

Richard Kager

**DIE THEOLOGISCHE HERMENEUTIK
JOHANN ADAM MÖHLERS
(1796-1838)**



Dissertation zur Erlangung des Dokortitels
an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg Schweiz

Freiburg Schweiz, November 2004

Diese These wurde als Dissertation von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg Schweiz genehmigt in der Sitzung vom 2. November 2004 auf Antrag von Frau Dekanin Dr. Barbara Hallensleben (1. Zensorin) und PD Dr. Rudolf Voderholzer (2. Zensor).

Titelbild: Das Original befindet sich im Georgianum in München.

Meinen Eltern und Geschwistern
in Dankbarkeit

INHALT

INHALT	1
EINLEITUNG	5
I. TEIL: „WANDLUNG“ ALS HERMENEUTISCHER INBEGRIFF DER	
MÖHLERINTERPRETATION JOSEF RUPERT GEISELMANNS	13
1. Josef Rupert Geiselmann – Kurzbiographie	14
2. Erstmalige Rezeption Möhlers	15
3. Johann Sebastian Drey und Johann Adam Möhler	23
4. Zur Möhler-Interpretation Josef Rupert Geiselmanns	26
a) Motive und Hintergrund der Beschäftigung mit Möhler	26
b) Möhlers vermeintliche „Konstruktion“ der Kirche	28
<i>Die Theorie der Wandlungen in Möhlers Kirchenbegriff</i>	29
<i>Die Frage nach Form und Material in Möhlers „Einheit“</i>	34
Das Axiom des Klassizismus und der Romantik	35
Die historische Konstruktion Möhlers	38
<i>Die pneumatozentrische Konstruktion und ihre Quellen</i>	42
<i>Die Konstruktion von innen nach außen</i>	50
<i>Die Konstruktion von unten nach oben</i>	54
c) Möhlers vermeintliche „Wandlungen“ als Schlüsselbegriff Geiselmanns	59
<i>Möhlers kirchenrechtliche Vorlesungen</i>	62
<i>Möhlers Veröffentlichungen in der Theologischen Quartalschrift</i> <i>der Jahre 1823-1824</i>	67
<i>Möhlers „Einheit“</i>	75
<i>Möhlers angebliche „Wandlungen“</i>	81
<i>Zusammenfassende Kritik der Interpretation Geiselmanns</i>	87
d) Geiselmanns Einschätzung der ökumenischen Bedeutung der Werke Möhlers – Die Theodizee der Glaubensspaltungen	91
<i>Zwei handschriftliche Zeugnisse Möhlers</i>	92
<i>Auf dem Weg zur „Symbolik“</i>	93
<i>Die Kernfrage der Dialektik Möhlers</i>	96
<i>Möhlers „Kommentar“ zur „Einheit“:</i> <i>„Vorlesungen über die Kirchengeschichte“</i>	102
<i>Symbolik als „Darstellung der dogmatischen Gegensätze</i> <i>der abendländischen Kirche“</i>	103

Möhlers „Kommentar“ zur „Symbolik“:	
„Über die neueste Bekämpfung der katholischen Kirche“	106
Die „Symbolik“ als „Theodizee der Glaubensspaltungen“	107
Kritik.....	110
5. „Wandlungen“ in der Möhlerinterpretation Geiselmanns?	111
a) Zur Situation: Festhalten an der anfänglichen Interpretation	111
b) Maßgebliche Beobachtungen von Rob J.F. Cornelissen	115
c) Aufweis der hermeneutischen Kontinuität Geiselmanns anhand von dessen Werk „Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung“	116
Der „Theozentrismus“ der Einheit	117
Der „Inkarnationismus“ des „Athanasius“ und des „Anselm“	126
Der „Supranaturalismus“ der „Symbolik“	131
Der „Anthropozentrismus“ des „Sendschreibens an Bautain“	134
Anlass und Inhalt des „Sendschreibens“	134
Geiselmanns Interpretation des „Sendschreibens“	141
d) Rob J.F. Cornelissens Kritik an Geiselmann als erster Schritt zu einem tieferen Verständnis der theologischen Hermeneutik Möhlers?	149
6. Durchgängige Züge der Hermeneutik Geiselmanns.....	150
a) Möhlers „Wandlungen“ in seinem Erbsündebegriff.....	151
Möhlers erster Erbsündebegriff.....	151
Möhler auf dem Weg zu seinem zweiten Erbsündebegriff.....	156
Möhlers zweiter Erbsündebegriff	159
Möhlers dritter Erbsündebegriff.....	161
Kritik an Geiselmanns Aufteilung	163
b) Möhlers „Wandlungen“ im Blick auf sein Gesamtwerk	165
Möhlers Kirchenbild	166
Möhlers Menschenbild.....	167
Das Menschbild der „Frühphase“: das Innensein des Menschen in Gott	167
Menschenbild im Übergang: das eigene Dasein des Menschen vor Gott.....	170
Menschenbild der Reife: der aus Gott wiedergeborene Mensch	172
Ergebnis.....	173
II. TEIL: „KONTINUITÄT“ ALS HERMENEUTISCHER INBEGRIFF DER	
MÖHLERINTERPRETATION IN DER ZEIT NACH	
JOSEF RUPERT GEISELMANN	177
1. „Einheit im Glauben“ – der hermeneutische Zugang Paul-Werner Scheeles.....	179
2. „Organische Einheit“ – der hermeneutische Zugang Hans Geißers	185
a) „Dogmenentwicklung“ Ende der 60er-Jahre des 20. Jahrhunderts	185

b) Begründung der Darstellung der heutigen Problemlage anhand von Johann Adam Möhler.....	187
c) Zum Begriff „Entwicklung“ bei Möhler	189
d) Organe der Entwicklung	189
<i>Schrift und Tradition</i>	189
<i>Amt und Gemeinde</i>	190
e) Geißers Kritik an Möhler	193
f) Geißers Hermeneutik	197
Exkurs: Ergänzungen zur „Ökumenetauglichkeit Möhlers“ aus der Sicht der jüngsten Möhlerforschung	199
3. „Einheit im Symbol“ – zur theologiegeschichtlichen Hermeneutik Harald Wagners	206
4. Ausblick	211

III. TEIL: DER HERMENEUTISCHE SCHLÜSSEL ZUM WERK

JOHANN ADAM MÖHLERS.....	213
1. Der Geist des Evangeliums ist der Geist der Kirche	215
a) Der Geist des Evangeliums.....	216
b) Der Geist der Kirche	218
2. Der Christus des Evangeliums ist der Christus der Kirche	219
a) Der Christus des Evangeliums.....	219
b) Der Christus der Kirche	223
3. Christus und Heiliger Geist.....	226
a) „Der Herr aber ist der Geist“ (2 Kor 3,17a)	227
<i>Zum Kontext der Stelle</i>	227
<i>Zur theologischen Aussage von 2 Kor 3,17a</i>	228
b) Irenäus von Lyon	232
<i>Überblick über sein theologisches Schrifttum</i>	232
<i>Christus und Heiliger Geist als die Hände des Vaters</i>	244
4. Ergebnis	251

IV. TEIL: DIE PHILOSOPHISCHE, UNIVERSALE HERMENEUTIK

HANS-GEORG GADAMERS IM LICHT DER THEOLOGISCHEN HERMENEUTIK JOHANN ADAM MÖHLERS	253
1. Verstehen als horizontverschmelzendes Geschehen des wirkungsge- schichtlichen Bewusstseins – Hermeneutik nach Hans-Georg Gadamer.....	253
a) Hans-Georg Gadamer – Kurzbiographie.....	253
b) Bemerkungen zum Werk „Wahrheit und Methode“	255

c) Gadammers Ausgangspunkt: die Wahrheitserfahrung der Kunst	256
d) Die Trennung von Geistes- und Naturwissenschaften.....	259
e) Gadammers Anleihen aus dem Humanismus	260
f) Gadammers Kritik an der Ästhetik des Historismus.....	262
g) Die „romantische Hermeneutik“	263
<i>Friedrich Schleiermacher</i>	263
<i>Wilhelm Dilthey</i>	264
h) Heideggers „Hermeneutik der Faktizität“	265
i) Die philosophische Hermeneutik Gadammers	266
<i>Der „Zirkel des Ganzen und seiner Teile“</i>	266
<i>Das „Vorurteil“</i>	268
<i>Der „Zeitenabstand“</i>	269
<i>Das „Prinzip der Wirkungsgeschichte“</i>	271
<i>Die „Horizontverschmelzung“ des „wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins“</i>	272
<i>„Sprache“ als Ort dieser „Horizontverschmelzung“</i>	274
2. „Theologische Hermeneutik“ als Inbegriff einer „universalen Hermeneutik“	276
a) Das „innere Wort“ als zentraler Aspekt der „universalen Hermeneutik“ Hans-Georg Gadammers.....	276
b) Die „Fleischwerdung des Wortes“ als zentraler Aspekt der „theologischen Hermeneutik“ Johann Adam Möhlers	282
c) Theologische Hermeneutik – Versuch einer Definition	284
 ABKÜRZUNGEN	287
LITERATUR.....	289
 ANHANG (in einem eigenen Band)	
ANHANG I:	
Joseph Rupert GEISELMANN, <i>Die Katholische Tübinger Schule und ihre Glaubenswissenschaft</i> (1927)	
ANHANG II:	
Synoptischer Auszug aus § 5: „Katholische Lehre von der Erbsünde“, in: Johann Adam MÖHLER, <i>Symbolik oder Darstellung der Dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften</i> , Mainz 1832- ⁵ 1838	
ANHANG III:	
Johann Adam MÖHLER, <i>Vorlesungen über das Kirchenrecht</i> (1823-1825)	



Grabinschrift Johann Adam Möhlers¹ (©Foto R. Kager)

EINLEITUNG

Johann Adam Möhler – „Verteidiger des Glaubens“, „Zierde der Wissenschaft“, „Trost der Kirche“. Diese Ehrenbezeichnungen, als Grabinschrift in Stein gemeißelt, geben jedem, der am „Alten Südfriedhof“ in München bei dieser letzten Ruhestätte vorbeikommt, ein eindrucksvolles Zeugnis vom kurzen und doch so reichhaltigen Leben Johann Adam Möhlers.

Am 6. Mai 1796 wird Johann Adam Möhler in Igersheim bei Bad Mergentheim in Deutschland geboren.² Er studiert Theologie in Ellwangen und Tübingen. Seine Lehrer sind teilweise von einer aufklärerisch-kritischen Einstellung geprägt, teilweise nehmen

¹ Die Inschrift am Grab Johann Adam Möhlers auf dem „Alten Südfriedhof“ in München lautet: „Johannes Adamus Moehler / † Ss. Theologiae Doctor et Professor P.O.† / † in Universitate Tübingensi et Monacensi.† / Capituli Cathedr. Würzburg. Decanus. Design. / Ord. St. Michael. pro. Meritis. Eques. / Natus Igershemii. in Würtemberg. pridie. / Mon. Maias. 1796 / Defensor. Fidei / Literarum. Decus. Ecclesiae. Solamen. / Obiit. Monachii. pridie. Idus. Apriles. 1838“.

² Zu den biographischen Angaben Möhlers (es handelt sich hierbei um keine vollständige Aufzählung aller Beiträge, die sich mit seinem Leben beschäftigen) vgl. Heinrich FELS, Möhler [1939]; Thaddäus ENGERT, Möhler [1930]; Josef Rupert GEISELMANN, Möhler [1962]; August HAGEN, Möhler [1948]; Bernhard HANSSLER, Möhler [1963; 1981]; Heinrich KIHN, Möhler [1885]; Alois KNÖPFLER, Möhler [1896]; Joachim KÖHLER, Möhler [1984 (mit Lit.)]; Johannes Evangelist KUHN, Nekrolog [1838]; Stephan LÖSCH, Möhler [1925]; Sebastian MERKLE, Möhler [1938; 1939]; Rudolf PADBERG, Reise [1988]; Helene M. REISCHL, Wegbereiter [1988]; Franz Xaver REITHMAYR, Möhler [1843; 1891]; Paul-Werner SCHEELE, Möhler [1969; 1975]; Alois von SCHMID, Entwicklungsgang [1897]; Heinrich SCHRÖRS, Berufungen [1921]; Georg SCHWAIGER, Möhler [1988]; Joseph Emil VIERNEISEL, Möhler [1938]; Harald WAGNER, Möhler [1983; 1987; 1994 (mit Lit.)]; 2002; Hubert WOLF, Möhler [1993 (mit Lit.)]. – Eine vollständige Bibliographie der Werke Möhlers bis 1975 liefert: Rudolf REINHARDT (Hg.), Verzeichnis der gedruckten Arbeiten Johann Adam Möhlers (1796-1838). Aus dem Nachlaß Stefan Lösches (†1966). Unter Mitarbeit von Jochen Köhler und Carola Zimmermann durchgesehen, ergänzt und herausgegeben von Rudolf Reinhardt, Göttingen 1975. Vgl. dazu auch die Hinweise auf S. 177 Anm. 2 dieser Arbeit.

sie sehr eigenständige bis vermittelnde Positionen ein. Unter ihnen ragt Johann Sebastian Drey (1777-1853)³ besonders hervor.⁴

Nach Abschluss seines Theologiestudiums empfängt Johann Adam Möhler 1819 in Rottenburg die Priesterweihe. Danach ist er ein Jahr lang als Vikar in der Pfarreiseelsorge tätig und wird 1820 nach Tübingen zurückgerufen. Am dortigen Wilhelmsstift, wo er zuvor selbst gelebt und studiert hat, bereitet er sich zunächst auf eine Tätigkeit als Gymnasiallehrer vor, danach begleitet er als Repetent die theologische Ausbildung der Seminaristen. Während dieser Zeit beschäftigt er sich intensiv mit dem Studium der altklassischen Sprachen und Literatur, was später von unschätzbarem Wert für seine patristischen und kirchengeschichtlichen Studien sein wird.

Zwei Jahre später, 1822, erfolgt seine Designation zum Privatdozenten für Kirchengeschichte. Gleichzeitig wird ihm, um für die Dozentur angemessen vorbereitet zu sein, eine sog. „literärische Reise nach einem ihm von der katholisch-theologischen Fakultät zu entwerfenden Reiseplan“⁵ vorgeschrieben.⁶ Diese 7-monatige Studienreise führt ihn über Würzburg und Bamberg nach Jena, Halle, Göttingen, Braunschweig, Magdeburg bis nach Berlin und von dort über Breslau, Prag, Wien und München nach Tübingen zurück. Das Erleben und die Begegnung mit den verschiedenen Theologen vor Ort prägen ihn sehr stark und schärfen v.a. seinen Blick für das konfessionelle Problem – besonders, was die Katholiken und Protestanten anbelangt. So fasziniert ihn etwa in Berlin an Friedrich Schleiermacher (1768-1834) dessen Offenheit für das Personale und Soziale der menschlichen und christlichen Existenz, sein Sinn für Gemüt und Gemeinschaft, seine Empfänglichkeit für das Überkommene, die Tradition wie für die geistigen Bewegungen seiner Zeit. Ebenfalls in Berlin trifft er auf Philipp Konrad Marheineke (1780-1846).⁷ Dieser weist ihn auf das Studium der Kirchenväter und bestimmt so eine weitere Komponente seines Schaffens.

³ Johann Sebastian Drey (1777-1853): 1812 Professor für Apologetik, Dogmatik, Dogmengeschichte und theologische Enzyklopädie an der Friedrichs-Universität in Ellwangen; 1817 bis 1847 Professor in Tübingen, wobei 1839 seine Dogmatik-Vorlesungen von Johann Evangelist von Kuhn übernommen werden (vgl. Abraham Peter KUSTERMAN, Apologetik, 22-30; Josef RIEF, Liste, 178 – allerdings muss das Datum „27.9.1818“ richtig „27.9.1812“ lauten). – Für Geiselman gilt er als der „Schöpfer der Tübinger Schule und ihrer theologischen Eigenart“ (Anhang I, 2.3 dieser Arbeit).

⁴ Vgl. Harald WAGNER, Möhler [1987], 164.

⁵ Johann Adam MÖHLER, Gesammelte Aktenstücke, Nr. 39, S. 51 zit. nach: Paul-Werner SCHEELE, Möhler [1975], 76.

⁶ Vgl. Rudolf PADBERG, Reise, 108-118. Die Reise erstreckte sich vom Herbst 1822 (vermutlich Anfang Oktober) bis zum Frühjahr 1823 (vermutlich Anfang April), was sich aufgrund des in dieser Zeit geführten Briefwechsels eruieren lässt (vgl. Johann Adam MÖHLER, Gesammelte Aktenstücke, Nr. 57, S. 67 bis Nr. 67, S. 96).

⁷ Philipp Konrad Marheineke (1780-1846): geb. 1780 in Hildesheim; seit 1798 Theologiestudium in Göttingen; 1803 Promotion zum Dr. phil. in Erlangen; 1805 a.o. Prof. für Kirchengeschichte und zweiter Universitätsprediger in Erlangen; 1807 Ruf nach Heidelberg, 1809 eben dort o. Prof. für Kirchengeschichte; 1811 Promotion zum Dr. theol. in Heidelberg; 1811-1844 Prof. für Systematische und Praktische Theologie an der Berliner Universität; gest. 1846 in Berlin (vgl. Remigius BÄUMER, Marheineke, 23f.; Volker DREHSEN, Marheineke, 109-115 [mit Lit.]).

Von seiner Studienreise im April 1823 nach Tübingen zurückgekehrt, muss Möhler neben seinem Lehrauftrag in Kirchengeschichte wegen eines vakanten Lehrstuhles auch sofort Vorlesungen in Kirchenrecht übernehmen.⁸ Folglich lehrt er als Privatdozent für Kirchengeschichte in Tübingen zunächst Kirchenrecht in den Sommersemestern 1823/24/25 und teils parallel vom Wintersemester 1823/24 an bis zum Sommersemester 1825/26 Kirchengeschichte und Apologetik. Johann Evangelist Kuhn schreibt im Rückblick auf diese Zeit in Möhlers Nekrolog: „Bei seiner ausgezeichneten Lehrfähigkeit, bei dem Eifer und Erfolge, womit er sich durch schriftstellerische Arbeiten auch in weiteren Kreisen geltend zu machen wußte, und bei seiner unzweifelhaften Loyalität wurde Möhler in rascher Aufeinanderfolge die verdiente Anerkennung im Aus- und Inlande zuteil.“⁹ So wird er im Frühjahr 1826 zum außerordentlichen Professor und am 31. Dezember 1828 zum „Ordinarius für Kirchengeschichte“ ernannt. Nach verschiedenen kleineren Aufsätzen und Rezensionen in der „Tübinger Theologischen Quartalschrift“ gelangt 1825 – Möhler ist gerade einmal 29 Jahre alt – sein Frühwerk „Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte“ zur Veröffentlichung. Danach folgen die monographieartigen Aufsätze „Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampf mit dem Arianismus“ (1827) und „Anselm, Erzbischof von Canterbury. Ein Beitrag zur Kenntnis des religiös-sittlichen, öffentlich-kirchlichen und wissenschaftlichen Lebens im 11. u. 12. Jahrhundert“ (1827/28); 1832 erscheint sein Hauptwerk „Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften“. Gerade dieses letztere Werk beschert ihm viel Lob, aber auch viele Zwistigkeiten, sowohl von protestantischer als auch von katholischer Seite, was sich auf seine angeschlagene Gesundheit nicht gerade förderlich auswirkt.

1835 ereilt ihn ein Ruf nach München, den er nicht zuletzt wegen Kränklichkeit und eben genannter Zwistigkeiten in Tübingen gerne annimmt.¹⁰ Von seinen zahlreichen Hörern mit Begeisterung aufgenommen, hält er in München Vorlesungen über den Römerbrief und kleinere paulinische Briefe sowie Kirchengeschichte und Patrologie. Infolge seiner Lungenerkrankung kann er dort nicht mehr sehr aktiv tätig sein. Johann Adam Möhler stirbt am 12. April 1838 in München an den Folgen einer langwierigen Lungenerkrankung. Von Ferdinand Christian Kling ist uns Möhlers letzter „Kampf“ am Sterbebett überliefert: „Aus einem leichten Schlummer erwachend wand er die Hände über dem Haupte und sagte: ‚Ach, jetzt habe ich’s gesehen; jetzt weiß ich’s; jetzt wollte ich ein Buch schreiben – das müßte ein Buch werden, aber jetzt ist’s vorbei.‘“¹¹ Die Deutung dieser letzten Worte ist umstritten; es setzt sich aber in ihr jene

⁸ Vgl. Johann Adam MÖHLER, Gesammelte Aktenstücke, Nr. 68, S. 99.

⁹ Johannes Evangelist KUHN, Nekrolog, 530.

¹⁰ Vgl. Johann Adam MÖHLER, Gesammelte Aktenstücke, Nr. 195b, S. 236f.; Nr. 198, S. 241f.; Nr. 200, S. 246.

¹¹ Ebd. Nr. 332, S. 504.

Kontroverse fort, in die Möhler sich seit der Abfassung seiner „Symbolik“ versetzt sah: „Die Evangelischen sagen, er habe sich in der letzten Zeit noch viel mit Luthers Schriften beschäftigt und es sei ihm über die Wahrheit des evangelischen Christentums noch ein helles Licht aufgegangen; die Katholiken deuten’s im entgegengesetzten Sinne“.¹²

An Möhler scheiden sich die Geister, und dies nicht in einer reinen Aufteilung von katholisch – protestantisch, sondern sowohl quer durch beide Konfessionen hindurch als auch über die Zeiträume hinweg bis in unsere Tage. Von freudiger Aufnahme, Begeisterung und großem Lob bis hin zu vornehmer Zurückweisung und eindeutiger Ablehnung ist alles zu lesen unter den Reaktionen, die sowohl seine Hauptwerke „Einheit“ und „Symbolik“ als auch sein Gesamtwerk hervorgerufen haben.¹³

Dieser gegensätzliche Befund, von dem man nicht sagen kann, er spiegele bloß eine konfessionelle Kontroverse wider, stimmt nachdenklich und lässt nach Gründen suchen. Aufschlüsse darüber erhält man, indem man den einzelnen Interpretationen nachgeht und sie auf ihre jeweilige Hermeneutik hin befragt. Das Aufdecken dieser nicht immer so deutlich vor Augen liegenden Verstehensweisen allein stellt aber nicht zufrieden. Denn offen bleibt die Frage: Auf welche Weise hat Möhler nun tatsächlich Theologie betrieben? Dieser Frage nachzugehen und den Grundvollzug der Möhlerschen Theologie ans Licht zu stellen, ist die Zielsetzung der vorliegenden Arbeit.

Die beobachteten Gegensätzlichkeiten und die daraus resultierende Zielsetzung der Arbeit bestimmen auch ihren Aufbau, der insgesamt aus vier Teilen besteht.

So beginnt die Untersuchung mit einem Überblick über die Forschungen zum Werk Johann Adam Möhlers und konzentriert sich in erster Linie darauf, einen Einblick in die Hermeneutik der bisherigen Möhlerforschung zu gewähren. Er wird in den ersten beiden Teilen präsentiert.

Der erste Teil nimmt die für die Möhlerforschung des 20. Jahrhunderts maßgeblichen Arbeiten Josef Rupert Geiselmanns in hermeneutischer Hinsicht kritisch unter die Lupe. Dieser zeitliche Ansatzpunkt ergibt sich daraus, dass erst mit ihm die eigentlich deutschsprachige Möhlerforschung einsetzte, während die Arbeiten des 19. Jahrhunderts eher in den Bereich einer Rezeptions- und Wirkungsgeschichte zu zählen sind. Ein weiterer Grund ergibt sich daraus, dass seine Hermeneutik die Möhlerforschung bis heute nachhaltig beeinflusst. Deshalb nehmen wir seine Arbeiten sehr gründlich und fast vollständig unter die Lupe, und zwar in chronologischer Reihenfolge ihrer Entstehung, wodurch sich zeigen wird, inwieweit sich seine anfängliche Position durch tiefere Einsichten im Fortgang der Jahre gewandelt hat oder nicht. Methodisch gehen wir so vor, dass wir jeweils auf die von Geiselman zitierten Originaltexte Möhlers

¹² Ebd.

¹³ Paul-Werner SCHEELE, Möhler [1975], 70-72 hat einige Reaktionen zusammengetragen und mit entsprechenden Quellenangaben belegt.

zurückgreifen, ihren ursprünglichen Kontext betrachten, daraus Geiselmanns Hermeneutik ableiten und sie zugleich von dieser reinigen.

Der zweite Teil untersucht den „hermeneutischen Faden“ jener Autoren, die in der Zeit nach Geiselmann bis heute vorwiegend durch monographische Werke die Möhlerforschung bestimmen und mehr oder weniger vorantreiben. Diese Auswahl wurde getroffen, weil sie unserer Anschauung nach für die Hermeneutik der bisherigen Möhlerforschung repräsentativen Charakter hat. Autoren, die weder im einen noch im anderen Zusammenhang genannt werden, deren Beiträge jedoch über unsere Darstellung hinaus die Vielfalt der Themen aufzeigen, mit denen Möhler die theologische Landschaft bereichert, werden zumindest im Literaturverzeichnis aufgenommen. Methodisch gehen wir ähnlich vor wie im ersten Teil, wobei wir im Blick auf einzelne Texte bzw. ganze Werke Möhlers bereits das voraussetzen, was wir im Zusammenhang mit Geiselmann erarbeitet haben.

Eine weitere Einschränkung, die wir bei diesem Überblick vornehmen, betrifft die Auswahl der Sekundärliteratur hinsichtlich des Sprachraumes. Wir konzentrieren unsere Untersuchung auf die deutschsprachige Möhlerforschung, weil wir der Ansicht sind, dass alle anderssprachigen Beiträge in einer eigenen Arbeit über Möhlers Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte über den deutschsprachigen Raum hinaus analysiert werden sollten. Eine solche Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte Möhlers bleibt also auch nach dem vorliegenden Beitrag ein Desiderat in der Möhlerforschung.¹⁴ Dennoch kann es sein, dass anderssprachige Beiträge zu Wort kommen, insofern deutschsprachige Autoren und deren Arbeiten sich darauf maßgeblich beziehen. Diese und weitere anderssprachige Beiträge, sofern wir davon Kenntnis erlangt haben, finden jedenfalls im Literaturverzeichnis Eingang.

Dieser Überblick über die Möhlerforschung in hermeneutischer Perspektive gewährt zugleich einen thematischen Einblick in das reichhaltige Gesamtwerk Möhlers. Was allerdings in der bisherigen Möhlerforschung unterbelichtet bleibt, ist die Frage, in welchem Grundvollzug eigentlich Möhlers Theologie steht oder anders ausgedrückt, was die Hermeneutik Johann Adam Möhlers grundlegend ausmacht.

Deshalb fragen wir im dritten Teil der Arbeit nach dem hermeneutischen Schlüssel im Werk Möhlers. Wie der Begriff „Grundvollzug“ schon ankündigt, ist es dafür nicht nötig, jede inhaltliche Einzelheit seines Denkens aufzuzeigen, sondern es genügt auch hier exemplarisch vorzugehen und methodisch dabei immer das Gesamtwerk im Blick zu behalten. Im Unterschied zu den beiden ersten Teilen der Arbeit werden wir deshalb

¹⁴ Erste Ansätze finden sich 1996 bei Rudolf REINHARDT, Zur Möhler-Rezeption, sowie 2002 bei Harald WAGNER, Johann Adam Möhler. Die Kirche als Organ der Inkarnation, 70-74. Wagner stützt sich dabei auf „Vorarbeiten von St. Lösch für die weiteren Teile seiner Möhlerbibliographie, die im zweiten Teil auch eine Wirkungsgeschichte enthalten sollte“ (ebd. 72 Anm. 27). Angesprochen ist hier ein von Stephan Lösch geplanter zweiter Band zu dem von ihm herausgegebenen Werk: Johann Adam MÖHLER, Gesammelte Aktenstücke. Das entsprechende Material liegt unveröffentlicht im Archiv der Universitätsbibliothek Tübingen. Wagner plant für die nächsten Jahre eine Sichtung und Bearbeitung des Materials.

weder Möhlers Werke im Detail noch seine Quellen im einzelnen analysieren – was bei der Fülle der letzteren ja ganz und gar unmöglich wäre –, sondern richten unseren Blick beständig auf das Gesamtwerk Möhlers und wählen aus den unzähligen Quellen beispielhaft einen Bibelvers sowie einen Kirchenvater aus. Auf diese Weise werden wir einen Grundvollzug herausarbeiten, der für Möhlers Theologie im speziellen, aber auch für die Theologie insgesamt wesentlich ist.

Letzterer Aspekt findet seine indirekte Bestätigung im vierten Teil der Arbeit. Darin gehen wir nämlich der impliziten Frage nach: Ist die Weise, wie Möhler Theologie betreibt, bloß für eine theologische Wissenschaftstheorie von Bedeutung oder fällt nicht von seiner Verstehensweise her überhaupt Licht auf das, was in philosophischer Hinsicht vor allem seit Gadamer als „universale Hermeneutik“ bezeichnet wird? Wenn diese Frage bejaht beantwortet werden kann, dann ergibt sich wie von selbst, dass Möhlers theologischer Grundvollzug auch für die Theologie als solche wesentlich ist.

Zunächst werden in diesem vierten Teil im Anschluss an eine Kurzbiographie Gadamer's dessen hermeneutische Grundzüge, seine Anleihen und Abgrenzungen herausgearbeitet, wie er sie vor allem in seinem Hauptwerk „Wahrheit und Methode“ niedergelegt hat. Bevor es dann im zweiten Schritt zu einer Art Gegenüberstellung mit Möhler kommt, soll erst einmal der Blick für den universalen Aspekt der Hermeneutik Gadamer's geschärft werden. Dabei wird sich herausstellen, wie sehr Gadamer's Hermeneutik christlich geprägt ist. Diese Einsichten werden mit den Grundzügen der theologischen Hermeneutik Möhlers beleuchtet. Das Ergebnis fällt schließlich überraschend aus für den, der sich von einer rein philosophischen Hermeneutik den Inbegriff einer universalen Hermeneutik erwartet hat.

Die Arbeit abschließend wird eine kurze Definition einer Theologischen Hermeneutik vorgestellt, wie sie sich aus dem zuvor Gesagten ergibt. Zugleich fassen wir damit Möhlers theologische Hermeneutik knapp zusammen. – Theologische Hermeneutik ist universal, aber nicht absolut, weshalb jeder eingeladen ist, sich am „nachdenkenden“ Gespräch zu beteiligen.

An den Schluss dieser Einleitung stellen wir einige Erläuterungen, die sowohl formale Dinge betreffen als auch die Auswahl der Texte im Anhang begründen.

Die Arbeit folgt grundsätzlich den zurzeit gültigen amtlichen Regeln der „Neuen Deutschen Rechtschreibung“.¹⁵ Allerdings ist in den Zitaten jeweils die ursprüngliche Schreibweise beibehalten, so dass in der Arbeit insgesamt drei unterschiedliche Rechtschreibweisen vorhanden sind, die sie sich grob dem 19., 20. und 20./21. Jahrhundert zuordnen lassen.

Der „Anhang“ wird aus buchbinderischen Gründen in einem eigenen Band präsentiert. Die darin enthaltenen Texte wurden aus folgenden Gründen aufgenommen:

¹⁵ Vgl. Duden Band 1: Rechtschreibung der deutschen Sprache. 21. völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Herausgegeben von der Dudenredaktion. Auf der Grundlage der neuen amtlichen Rechtschreibregeln, Mannheim – Leipzig – Wien – Zürich 1996.

Anhang I beinhaltet einen der ersten Aufsätze Geiselmanns, der heute kaum noch zugänglich ist, nachdem der entsprechende Zeitungsbestand während des Zweiten Weltkrieges größtenteils zerstört worden ist. Eines der wenigen Originale findet sich in der Bibliothek des Wilhelmsstiftes in Tübingen.

Anhang II gibt eine Textanalyse wieder, deren Ergebnisse in der Arbeit vermerkt sind.

Anhang III beinhaltet die maschinenschriftliche Abschrift des handschriftlichen Originals der Vorlesungen Möhlers über das Kirchenrecht. Die Abschrift versucht, soweit die Schrift zu entschlüsseln war, einschließlich der Seitengestaltung und der Korrekturen Möhlers das Original getreu wieder zu geben, beinhaltet jedoch keine ausführliche Einleitung und kein Literaturverzeichnis der von Möhler benutzten Werke, wie dies etwa in den letzten Jahren im Zusammenhang mit anderen Werken Möhlers von Rudolf Reinhardt und Reinhold Rieger vorgelegt worden sind.¹⁶

¹⁶ Vgl. Johann Adam MÖHLER, Nachgelassene Schriften. Nach den stenographischen Kopien von Stephan Lösch (1881-1966). Herausgegeben von Rudolf REINHARDT. Band 1: Vorlesungen, Entwürfe, Fragmente. Übertragen, bearbeitet und eingeleitet von Reinhold Rieger, Paderborn 1989; DERS., Nachgelassene Schriften. Nach den stenographischen Kopien von Stephan Lösch (1881-1966). Herausgegeben von Rudolf REINHARDT. Band 2: Exegetische Vorlesungen. Übertragen, bearbeitet und eingeleitet von Reinhold Rieger, Paderborn 1990; DERS., Vorlesungen zum Römerbrief. Herausgegeben von Reinhold Rieger, München 1990; DERS., Vorlesungen über die Kirchengeschichte (2 Bde.). Herausgegeben von Reinhold RIEGER, München 1992.

I. TEIL

„WANDLUNG“ ALS HERMENEUTISCHER INBEGRIFF DER MÖHLERINTERPRETATION JOSEF RUPERT GEISELMANN

Josef Rupert Geiselmanns (1890-1970)¹ Leben und Werk ist ab der zweiten Hälfte seines Lebens wesentlich geprägt von den Werken Johann Adam Möhlers. Sowohl durch seine Veröffentlichungen über Johann Adam Möhler als auch durch die kritische und kommentierte Herausgabe der beiden Hauptwerke Möhlers („Einheit“² und „Symbolik“³) machte er sich für alle Generationen von Möhlerforschern nach ihm nicht nur zur unumgänglichen, grundlegenden Sekundärquelle, sondern übte auf die weitere Möhlerforschung bis heute auch den nachhaltigsten Einfluss aus. So wertvoll und verdienstvoll seine Arbeiten über Möhler für die Nachwelt auch sind, so kritisch müssen diese – vor allem auf dem Hintergrund seiner anderen Arbeiten über Tübinger Theologen⁴ – betrachtet werden. Erste kritische Hinweise finden sich sowohl bei Paul Werner Scheele (1975)⁵ als auch bei Harald Wagner (1977)⁶. Im Folgenden werden – nach einem kurzen Gang durch die wichtigsten Stationen seines Lebens – die Arbeitsweise

¹ Die folgenden biographischen Angaben sind entnommen: Joachim DRUMM, Geiselman, 366f.; Abraham Peter KUSTERMAN, Geiselman, 105f.; Leo SCHEFFCZYK, Geiselman, 385-395; Max SECKLER, Einleitung, in: Johann Sebastian Drey, Mein Tagebuch, XXXIII Anm. 63; Hubert WOLF, Geiselman, 555.

² Johann Adam MÖHLER, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Josef Rupert Geiselman, Darmstadt 1957. – Von nun an abgekürzt „Einheit“ genannt; Zitate aus der „Einheit“ entnehmen wir grundsätzlich dieser Ausgabe Geiselmanns. Ausnahmen werden eigens angegeben.

³ Johann Adam MÖHLER, Symbolik oder Darstellung der Dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften (2 Bde.), herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Josef Rupert Geiselman, Köln 1958 und 1960. – Von nun an abgekürzt „Symbolik“ genannt; Zitate aus der „Symbolik“ entnehmen wir grundsätzlich dem ersten Band dieser Ausgabe Geiselmanns. Ausnahmen werden eigens angegeben. Zitate aus dem zweiten Band – er vereint eine Textkritik, Textgeschichte sowie einen Sachkommentar zu den ersten fünf Auflagen der Symbolik (1832-1838) – werden ggfs. mit „Sy II“ gekennzeichnet.

⁴ Vgl. die ausführlichen kritischen Beobachtungen und Darlegungen von Abraham Peter KUSTERMAN, Apologetik, 54-88, sowie im Anschluss an ihn die kritischen Anmerkungen von Max SECKLER in der Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Band 1 der Nachgelassenen Schriften von Johann Sebastian DREY, Mein Tagebuch, XV-LVII, hier: XVIII f. XXXII-XLVIII.

⁵ Paul-Werner SCHEELE, Möhler [1975], 72f.

⁶ Vgl. Harald WAGNER, Die eine Kirche, 41-43. Wagner hat mit seiner Habilitationsschrift sehr verdienstvoll eine differenzierte Betrachtungsweise der Theologie und Ekklesiologie Möhlers eröffnet; er konzentriert sich jedoch auf den „jungen Möhler“. Mehr zu seiner Arbeit weiter unten.

sowie die daraus resultierenden Ergebnisse der Möhlerforschung Geiselmanns in chronologischer Reihenfolge des Erscheinens seiner Arbeiten kritisch unter die Lupe genommen mit dem Ziel, die Möhlerinterpretationen Geiselmanns als Ausdruck einer bestimmten Hermeneutik zu verstehen, die dem theologischen Denken Möhlers in wesentlicher Hinsicht nicht gerecht wird. Auf diese Weise soll ein authentischer Zugang zum Werk Möhlers und der darin leitenden theologischen Hermeneutik freigelegt werden. Nachdem Geiselmann in seinen Forschungen teilweise auf ihm vorausliegende Arbeiten zustimmend oder ablehnend anknüpft, wird im Zuge dieser Vorgehensweise auch auf diese einiges an Licht fallen. Dadurch erhalten wir in diesem ersten Forschungsbericht zugleich einen Überblick über die Arbeiten in der Möhlerforschung von den Anfängen bis herauf in die Zeit von Josef Rupert Geiselmann einschließlich.

1. Josef Rupert Geiselmann - Kurzbiographie

Am 27. 2. 1890 in Neu-Ulm geboren, kam Josef Rupert Geiselmann nach Schulbesuchen in Ulm und Ehingen a. D. 1910 zum Studium der katholischen Theologie an die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Tübingen. Nebenher widmete er sich privaten Studien der Altphilologie, die ihm dann später bei seinen editorischen Arbeiten von Werken Tübinger Theologen sehr von Nutzen waren. Tübingen sollte für den jungen Studenten jener Ort werden, an dem er zeitlebens blieb – mit Ausnahme seines einjährigen Seminaufenthaltes in Rottenburg (1914/15), wo er am 6. 7. 1915 zum Priester geweiht wurde, und der darauf folgenden vierjährigen Vikarszeit in Heilbronn (1915-19). 1919 (bis 1925) kehrte er als Repetent an das Wilhelmsstift nach Tübingen zurück, wo ihm eine Aufgabe anvertraut wurde, die ihn zwar mit Stolz erfüllte, zugleich aber all seine Kräfte forderte: Er erhielt vom Dekan Ignaz Rohr⁷ den Auftrag, als Fachvertreter für Dogmatik fünfstündig Christologie zu lesen.⁸ Trotz dieser anspruchsvollen Vorlesungstätigkeit legte Geiselmann zwei Jahre später – 1921 – seine Dissertation über „Die Eucharistielehre der Vorscholastik“ vor und promovierte im Jahr darauf. Die Anregung, sich mit mittelalterlicher Eucharistielehre zu beschäftigen, verdankte er seinem Lehrer Karl Adam⁹, Inhaber des Lehrstuhls für Dogmatik in Tübingen.¹⁰ Weitere drei Jahre später – 1925 – schloss er seine Habilitation ab und wurde Privatdozent für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Tübingen. Den Ruf an die Catholic University Washington (1929) und nach Freiburg im Breisgau (1937) kam er nicht nach, sondern blieb der Tübinger Fakultät bzw. seiner

⁷ Ignaz Rohr (1866-1944): von 1917-1932 Professor für ntl. Exegese (vgl. Josef RIEF, Liste, 184).

⁸ Vgl. Leo SCHEFFCZYK, Geiselmann, 387.

⁹ Karl Adam (1876-1966): 1900 Priester der Diözese Regensburg; 1917 Prof. der Moraltheologie in Straßburg; 1919-1949 Prof. für kath. Dogmatik in Tübingen (vgl. Walter KASPER, Karl Adam, 251-258; Hans KREIDLER, Adam, 141f. [mit Lit.]; Josef RIEF, Liste, 184).

¹⁰ Vgl. Hubert WOLF, Geiselmann, 555.

schwäbischen Heimat und der Diözese Rottenburg treu. 1930 erfolgte seine Ernennung zum außerordentlichen Professor, und 1934 erhielt er den Ruf als Professor für scholastische Philosophie und Apologetik in Tübingen.¹¹ In den Kriegsjahren 1935-1945 stand er der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen als Dekan vor. Nach der Emeritierung seines Lehrers Karl Adam wechselte er 1949 zunächst interimistisch, 1950 dann definitiv auf dessen Lehrstuhl für Dogmatik, den er bis zu seiner eigenen Emeritierung am 31. 8. 1958 innehatte. Zwölf Jahre danach, am 5. 3. 1970, starb er in Tübingen.

2. Erstmalige Rezeption Möhlers

Im Rahmen seiner theologischen Publikationen rezipiert Geiselman ansatzweise das theologische Werk Johann Adam Möhlers erstmals 1926/27. Anlässlich des Jubiläums zum 450jährigen Bestehen der Universität Tübingen erhält er im Jahre 1926 von den Tübinger Professoren Paul Simon¹² und Karl Adam den Auftrag, einen Beitrag über „Die Katholische Tübinger Schule und ihre Glaubenswissenschaft“¹³ zu verfassen.¹⁴ In diesem essayistischen Beitrag knüpft Geiselman an die erste Abhandlung über die „Tübinger Schule“¹⁵ an, welche anlässlich des 80-Jahr-Jubiläums der „Theo-

¹¹ Er trat damit die Nachfolge von Paul Simon an. Zu Simon vgl. S. 15 Anm. 12 dieser Arbeit.

¹² Paul Simon (1882-1946): geb. in Dortmund; 1907 Priesterweihe; 1919-1925 Direktor des Collegium Leoninum in Paderborn, 1920-1925 Prof. für Patrologie ebd.; 1925-1933 Prof. für Philosophie u. Apologetik in Tübingen; 1933 Dompropst u. Offizial in Paderborn (vgl. Josef HÖFER, Simon, 773; Aloys KLEIN, Simon, 606 [mit Lit.]; Josef RIEF, Liste, 184).

¹³ Vollständige bibliographische Angabe: Die Katholische Tübinger Schule und ihre Glaubenswissenschaft, in: Festbeilage zum Deutschen Volksblatt, Stuttgart, 23. Juli 1927, Nr. 166, S. 6f. – Der Text ist vollständig in „Anhang I“ dieser Arbeit aufgenommen; Zitate beziehen sich auf diese Edition und werden abgekürzt zitiert als „Anhang I, [Seitenzahl] dieser Arbeit“.

¹⁴ Vgl. Max SECKLER, Einleitung, in: Johann Sebastian Drey, Mein Tagebuch, XLIIIf. Anm. 102. Seckler zitiert hier die Hintergründe aus einem Brief von Franz Schad an Abraham Peter Kustermann vom 12.1.1996.

¹⁵ Vgl. Paul SCHANZ, Tübinger Schule, 1-49. Die Arbeiten Geiselmans haben wesentlich dazu beigetragen, dass der Begriff bis in unsere Tage überwiegend unkritisch und ganz selbstverständlich gebraucht wird, um damit die Tübinger Theologen – v.a. der ersten und zweiten Generation, d. h. Anfang bis Mitte des 19. Jahrhunderts – methodisch und inhaltlich zu fassen. Einblick in den aktuellen Forschungsstand der Begriffsentwicklung und -erklärung gewähren die kritischen Beiträge von Rudolf REINHARDT, Katholisch-theologische Fakultät Tübingen, bes. 41f., und Abraham Peter KUSTERMANN, Katholische Tübinger Schule, bes. 66f. u. 81f. sowie die Bemerkungen von Max SECKLER, Einleitung, in: Johann Sebastian Drey, Mein Tagebuch, XLII Anm. 99. In jüngster Zeit wird zwar immer wieder Kritik an der Berechtigung einer Existenz der „Katholischen Tübinger Schule“ laut, aber der Begriff scheint sich wider jede differenziertere Betrachtungsweise hartnäckig durchzuhalten. So gehört der Begriff bis heute bei Walter KASPER, wohl besonders unter dem Einfluß und in Treue zu seinem Lehrer Geiselman, zur stehenden Ausdrucksweise, wenn er von den Tübinger Theologen am Beginn des 19. Jahrhunderts spricht (vgl. seine jüngsten Aufsätze, erschienen im Jahre 2003: „Vom Geist und Wesen des Katholizismus“ [in: ThQ 183]; „Ein Blick auf die Katholische Tübinger Schule“; „Vom Geist und Wesen des Katholizismus“ [in: Michael KESSLER u. Max SECKLER, Theologie, Kirche, Katholizismus] bzw. seinen am 14. November 2003 am „Johann-Sebastian-Drey-Symposium“ in Tübingen gehaltenen Vortrag „Die Einheit der Kirche in der frühen Katholischen Schule“, der gemeinsam mit allen Symposiumsvorträgen in Bälde publiziert werden wird –

logischen Quartalschrift“ im Jahre 1898 vom damaligen Tübinger Dogmatiker Paul Schanz¹⁶ verfasst worden war. Der Akzent jener Abhandlung liegt auf der historischen Darstellung des Zustandekommens und der Entwicklung der Theologischen Quartalschrift. Das sehr weit gefasste Grundanliegen dieser Zeitschrift lautete: „die Wiederbelebung der deutschen katholischen Theologie“.¹⁷ Schanz weist darauf hin, dass die Herausgeber besonderen Wert auf die Vielfalt der Meinungen und „die Verbindlichkeit der einzelnen Mitarbeiter für ihre Behauptungen“¹⁸ legten, um sich „dadurch dem unbefangenen, nüchternen Teile des Publikums am meisten“¹⁹ zu empfehlen. Dem Grundanliegen der Zeitschrift entsprechend beschränkt sich der Kreis der Redakteure und Mitarbeiter zwar nicht auf die Tübinger Fakultät, de facto aber stammt die Mehrzahl der Arbeiten aus den Federn der Tübinger Herausgeber. Dies hatte zur Folge, dass darin die leitenden Gesichtspunkte der Tübinger katholischen Fakultät zum Ausdruck kamen, und zugleich die Zeitschrift selbst, „trotz aller Freiheit und Selbständigkeit des

„Reflexionen“ zu diesem Symposium wurden bereits veröffentlicht von: Georg WIELAND, Theologie). Kasper erwähnt zwar in seinem Beitrag „Ein Blick auf die Katholische Tübinger Schule“, dass es heutzutage „eine ernstzunehmende Diskussion [gibt] über die prinzipielle Berechtigung, überhaupt von einer eigenen Tübinger Schule zu sprechen“ (ebd. 9), weshalb er einen „romantischen Schulbegriff“ zurückweist. Demgegenüber aber streicht er in der weiteren Folge seiner Ausführungen drei Charakteristika dieser Schule heraus, die zugleich berechtigen, von einer „Katholischen Tübinger Schule“ zu sprechen: erstens die Tatsache, dass, wer sich dieser Schule zugehörig zählte, sich zugleich als „Selbstdenker“ definierte und damit gegenüber den anderen als kritischer Zeitgenosse auftrat, zweitens die Betonung der Kirchlichkeit der Theologie und drittens deren Praxisbezogenheit (vgl. ebd. bes. 9-12). Kritik an der Berechtigung einer „Tübinger Schule“ äußert in jüngerer Zeit hingegen Andreas HOLZEM, Weltversuchung, 71 Anm. 15. Für ihn ist dieser Begriff „problematisch, weil er eine gedankliche und personelle Konsistenz und Kontinuität insinuiert, die in dieser Intensität nicht bestanden hat“ (ebd.). In eine ähnliche Richtung, wenn auch nicht grundsätzlich ablehnend, zielen in jüngster Zeit die Ausführungen Peter HÜNERMANNs. In seinem Vortrag „Johann Sebastian Drey und seine Schüler. Stellung und Profil der Tübinger Schule in der katholischen Theologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts“, den er am 14. November 2003 am „Johann-Sebastian-Drey-Symposium“ in Tübingen gehalten hat, spricht er sich für eine differenziertere Betrachtungsweise des Begriffes „Tübinger Theologische Schule“ aus und versucht ausgehend von der merkwürdigen Beobachtung, wie schnell von einer „Katholischen Tübinger Schule“ gesprochen worden ist, den Begriff auf den möglichen inneren Zusammenhang seiner inhaltlichen Optionen, wie Max SECKLER, Tübinger Schule, 298 sie auflistet, einerseits und eine nähere Charakteristik seiner formalen Optionen andererseits hin zu befragen. Er vertritt und entfaltet dabei die These: *„In den programmatischen Schriften Dreys wird das Christentum als göttlich-menschliches Erschließungs- und Wahrheitsgeschehen gedacht. Indem Zeit und Geschichte die Form des Aufgangs von Wahrheit bilden, sind Glaube und Wissen wesentlich und im Ganzen geschichtlich zu bestimmen. Theologie und Philosophie, historisch-kritische und spekulative Methode gehören – bei bleibender Unterschiedenheit – wesentlich zusammen, ebenso der Geist des Christentums und die Kirche mit ihren Institutionen und Lebensformen. Ein solches geschichtliches und zugleich gegenwartsbezogenes Verständnis des Christentums kann theologisch nur entfaltet werden in einem Bündel von unterschiedlichen Methoden und theologischen Disziplinen. Die anfängliche Ausprägung dieser modernen theologischen Disziplinen vollzieht sich in der Arbeit der Tübinger Theologischen Schule“* (zit. nach dem Vortragsmanuskript; Hervorhebung im Original).

¹⁶ Paul Schanz (1841-1905): 1876 Professor für ntl. Exegese in Tübingen; 1883, von den exegetischen Vorlesungen entbunden, übernimmt er Dogmatik und Apologetik (vgl. Josef RIEF, Liste, 182).

¹⁷ Paul SCHANZ, Tübinger Schule, 6.

¹⁸ Ebd. 5f.

¹⁹ Ebd. 6.

einzelnen Redakteurs und Mitarbeiters, in der theologischen Richtung und wissenschaftlichen Methode eine gewisse Gleichförmigkeit gewann, welche *einigermaßen* berechnete, von einer ‚katholischen Tübinger Schule‘ zu sprechen“.²⁰ Gleichwohl beschränkt sich der Begriff „katholische Tübinger Schule“ nicht auf die Tübinger Herausgeber, sondern „unter diesem Namen wird gewöhnlich der Verein von Gelehrten, welche in Tübingen, Gießen und Freiburg für die Wiederbelebung der deutschen katholischen Theologie arbeiteten, verstanden“.²¹ Die methodische und inhaltliche Gemeinsamkeit wird von Schanz nicht näher bestimmt.

Geiselman setzt sich in seinem Beitrag hauptsächlich mit den Systematikern dieser „katholischen Tübinger Schule“ auseinander. Nachdem er zunächst sehr klar zwischen historisch und systematisch orientierten Vertretern der Schule der ersten und zweiten Generation unterscheidet, schenkt er dann quantitativ den Systematikern mehr Aufmerksamkeit. So werden die systematischen Theologen Johann Sebastian Drey und Johann Evangelist von Kuhn²² sehr ausführlich besprochen. Die nach Geiselman eher historisch orientierten Theologen Johann Adam Möhler und Paul Schanz werden hingegen nur am Rande erwähnt. Was Möhler anbelangt, ist dies umso erstaunlicher, als Geiselman ihn gerade in diesem Beitrag als den Größten, „den die Tübinger Schule ihr eigen nennen darf“²³, bezeichnet. Dieser Umstand erklärt sich daraus, dass für Geiselman in den Anfängen seiner Forschungstätigkeit das systematische Interesse bestimmend war²⁴ und er in Möhler lediglich den am Historischen interessierten Theolo-

²⁰ Ebd. (Hervorhebung von R.K.).

²¹ Ebd. 6.

²² Johann Evangelist Kuhn (1806-1887): 1837 Professor für atl. Exegese in Tübingen, 1839 übernimmt er die Vorlesungen von Drey und wird Prof. für Dogmatik (vgl. Abraham Peter KUSTERMAN, Apologetik, 219 Anm. 110 [mit Lit.]; Josef RIEF, Liste, 180). – Geiselman sieht in ihm den spekulativ begabtesten Tübinger Theologen jener Zeit (vgl. Anhang I, 7).

²³ Anhang I, 6 dieser Arbeit. Dieses Urteil über Möhler wiederholt Geiselman später mehrmals, so etwa in seinem Werk: Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter, 261.

²⁴ Den Schwerpunkt seiner anfänglichen Forschungstätigkeit – sie lässt sich im Blick auf die veröffentlichten Titel zeitlich auf die Jahre 1923-1937 eingrenzen – bilden einzelne Studien zur frühmittelalterlichen Eucharistielehre sowie damit in Zusammenhang stehende biographische Beiträge in Lexika, welche im Folgenden aufgelistet sind: Pseudo-Alkuins Confessio Fidei pars IV de corpore et sanguine Domini, eine antiberengarische Überarbeitung der Expositio missae des Florus von Lyon, in: ThQ 105 (1924) 272-295; Kritische Beiträge zur frühmittelalterlichen Eucharistielehre, in: ThQ 106 (1925) 23-66; Studien zu frühmittelalterlichen Abendmahlsschriften, Paderborn 1926; Die Eucharistielehre der Vorscholastik (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, Bd. 15/1-3), Paderborn 1926; Die Stellung des Guibert von Nogent († 1124) in der Eucharistielehre der Vorscholastik, in: ThQ 110 (1929) 66-84.279-305; Zur Eucharistielehre der Frühscholastik, in: ThRv 29 (1930) 1-12; Der Abendmahlsbrief des Anselm von Canterbury ein Werk des Anselm von Laon, in: ThQ 111 (1930) 321-349; Art. Abbaudus, in: LThK¹ I [1930], 10; Art. Abendmahlsstreit, in: LThK¹ I [1930], 19-21; Art. Arnold (Ernald), OSB, Abt von Bonneval, in: LThK¹ I [1930], 690; Art. Arnulf (Ernulf) von Beauvais, in: LThK¹ I [1930], 698; Art. Artotyriten, in: LThK¹ I [1930], 708; Art. Berengar von Tours, in: LThK¹ II [1931], 179f.; Art. Berengoz, in: LThK¹ II [1931], 180; Art. Durandus, Abt von Troarn, in: LThK¹ III [1931], 496; Art. Eusebius, Bruno, in: LThK¹ III [1931], 856; Art. Fulbert, in: LThK¹ IV [1932], 224f.; Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie, München 1933; Der Einfluss des

gen sah. Was das Urteil als solches anbelangt, so liegt es nahe, dass Geiselman, der sich in seinen Anfängen kaum mit Möhler beschäftigt hatte, die damals vorherrschende Meinung über Möhler übernahm und erst später, nachdem er sich selbst eingehender mit Möhler beschäftigt hatte, das Urteil aus eigener Einsicht nachvollziehen konnte.

Geiselmans Weise der Unterteilung in historisch und systematisch orientierte Theologen hat allerdings schwerwiegende Auswirkungen auf seine Interpretation der „katholischen Tübinger Schule“ im Allgemeinen sowie auf die Interpretation Möhlers im Besonderen. Indem Geiselman die historischen und systematischen Aspekte der Theologie zunächst trennt, behandelt er nicht nur faktisch, sondern auch prinzipiell die Geschichte als „bloße“ Geschichte, als historische Faktizität, die aus sich heraus noch keine theologische Qualität aufweist. Gleichwohl ist er bestrebt, diese beiden Aspekte zu vereinigen, was aus dem letzten Abschnitt seiner „Festbeilage“ hervorgeht. Dort bezeichnet Geiselman nämlich als *„das Neue und Eigenartige an der Tübinger Schule [...] nicht bloß die Anwendung sowohl der historischen als auch der spekulativen Methode, sondern die innere Verbindung beider zu einem organischen Ganzen derart, daß die Spekulation organisch aus dem durch die historische Methode Gegebenen herauswächst“*.²⁵ Dementsprechend ist es nicht verwunderlich, dass er die geschichtlich gewachsene „Einheit“ dieser „Schule“ entwertet und stattdessen das Postulat einer ideenförmigen Einheit einführt: so macht er Johann Sebastian Drey zum „Schöpfer der Tübinger Schule“²⁶ und dessen Theologie zur „theologischen Eigenart“²⁷ derselben. In Anlehnung an Drey kennzeichnet er diese näherhin mit dem Hinweis auf den positiven „Charakter aller Offenbarungstheologie“²⁸, womit Drey zum Ausdruck bringen wollte, dass Offenbarung etwas von Gott Gegebenes sei. Um den Begriff des Positiven in der Theologie genauer zu erfassen, grenzt Geiselman ihn von der Begrifflichkeit der damals vorherrschenden phänomenologischen Richtung der Philosophie ab. Die Phänomenologie verstehe unter dem Gegebenen „etwas, was im Bewußtsein gegeben ist. Die Form der Existenz des im Bewußtsein Gegebenen ist aber die *ideale* Exis-

Remigius von Auxerre auf die Eucharistielehre des Heriger von Lobbes, in: ThQ 114 (1933) 222-244; Die frühmittelalterliche Lehre vom Sakrament der Eucharistie, Rottenburg 1935; letzteres zugleich erschienen in: ThQ 116 (1935) 323-403; Ein neuentdecktes Werk Berengars von Tours über das Abendmahl, in: ThQ 118 (1937) 1-31.133-172. – Eine vollständige Bibliographie seiner Veröffentlichungen bis 1. 8. 1959 bietet: Walter KASPER, Schrifttum, 367-371.

In der weiteren Folge seiner Publikationen treten Studien über die mittelalterliche Eucharistielehre ganz in den Hintergrund. Vielmehr konzentriert er nun seine Forschungen auf Johann Adam Möhler sowie mit ihm auf die Frage nach dem Verständnis der christlichen Tradition. Erst 1957-1959 erscheinen erneut Titel zur mittelalterlichen Eucharistielehre: zum einen in der zweiten, völlig neu bearbeiteten Auflage des LThK (1957ff.), zum anderen in der dritten, völlig neu bearbeiteten Auflage des RGG (1957ff.); die Titel dieser Beiträge decken sich aber zum großen Teil mit jenen im LThK¹ von 1930-1932 (vgl. Walter KASPER, Schrifttum, 368f.).

²⁵ Anhang I, 11 dieser Arbeit.

²⁶ Ebd. 2.3.

²⁷ Ebd. 2.

²⁸ Ebd.

tenz“.²⁹ Drey unterscheide sich von einem solchen Verständnis grundlegend, insofern er unter dem Gegebensein der Offenbarung lediglich „das außerhalb des Bewußtseins Gegebene, näherhin das von Gott in der *Geschichte* Gegebene“³⁰ meint und nicht „das im Bewußtsein Gegebene des Offenbarungsinhaltes“.³¹ Deshalb ergibt sich für ihn eine doppelte Aufgabe der Theologie: zum einen die historische Konstruktion, welche gleichsam das „bloß“ Geschichtliche, den historischen Stoff der Offenbarung aufsucht, und zum anderen die wissenschaftliche Konstruktion, welche systematisch diesen Stoff in die ihm gemäßen Ideen umwandelt. „Der Unterschied zwischen beiden ist nicht ein materialer [...] Dasselbe, was zuerst auf dem Wege geschichtlicher Studien gefunden wird, wird hier auf dem Weg wissenschaftlicher Konstruktion in ein System gebracht“.³² Der Sinn der wissenschaftlichen Konstruktion ist ‚Umwandlung des historischen Stoffes in Ideen‘.³³ [...] Mit diesen Grundlinien ist Drey zum Haupt der Tübinger Schule geworden. Sie hat beide niemals verlassen, und es kann einer nur insoweit zur Schule gerechnet werden, als er an beiden zugleich festhält“.³⁴

Damit aber vollzieht Geiselman eine Verschiebung der ursprünglichen Interessen: Was Schanz unter vorrangig historischem Gesichtspunkt als Grundanliegen einer „einigermaßen“ so zu bezeichnenden „katholischen Tübinger Schule“ dargelegt hatte, nämlich die Wiederbelebung der deutschen katholischen Theologie, wird nun auf die Grundideen einer einzelnen Person reduziert, die damit zugleich zum „Haupt der Tübinger Schule“³⁵ stilisiert wird. Geiselman macht Dreys Theologie gleichsam zum beispielhaften Träger einer Idee, von der her er alle weiteren Tübinger Theologen betrachtet, und zum Maßstab, an dem er alle anderen misst.³⁶ So entspricht es ganz seinem hermeneutischen Vorgehen, wenn Geiselman in demselben Beitrag Möhler als jenen darstellt, auf den die Konzeption Dreys wie ein zündender Funke übersprang, und erklärt, dass Möhler die Wege gegangen sei, die Drey aufgezeichnet habe.³⁷ Anders aber als Drey habe Möhler den Schwerpunkt seiner Arbeitsweise auf die historische Konstruktion gelegt. Nach Geiselman ist Möhlers „Einheit“ inhaltlich von Dreys „Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie“ sowie von dessen Abhandlung

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd. 2f.

³¹ Ebd. 2.

³² Johann Sebastian DREY, Einleitung, § 66.

³³ Ebd. § 71.

³⁴ Anhang I, 5 dieser Arbeit.

³⁵ Ebd.

³⁶ So eröffnet Geiselman den zweiten Teil seines Beitrages in der Festbeilage mit den Worten: „Merkwürdig: auch in der zweiten Generation wiederholt sich derselbe Rhythmus im innern Aufbau und Ausbau der theologischen Eigenart. Auch die zweite Generation wird eröffnet durch einen *spekulativen* Kopf, Johannes Ev. v. *Kuhn* (1801-1887), um durch den *positiv* gerichteten P. Schanz (1841-1905) fortgesetzt zu werden“ (Anhang I, 7 dieser Arbeit).

³⁷ Vgl. ebd. 6 dieser Arbeit.

„Vom Geist und Wesen des Katholizismus“ inspiriert und übernimmt dabei in der Art und Weise des Aufbaus Dreys Leitgedanken, indem er dessen historisches Konstruktionsprinzip anwendet. Möhlers Abhängigkeit von Drey geht nach Geiselman sogar so weit, dass Möhler Ungeklärtes von Drey übernimmt und ohne weitere Klärung anwendet. „Das Ungeklärte, das über der zweiten Konzeption Dreys lag, der Konstruktion aus der Idee, zeigt sich denn auch bei Möhler namentlich in ihrer Anwendung auf den päpstlichen Primat in der Frühzeit seines theologischen Schaffens“.³⁸ Dem ist allerdings entgegenzuhalten, dass die historische Konstruktion Möhlers in §67 seiner „Einheit“ von 1825, auf die Geiselman in diesem Zusammenhang anspielt³⁹ und die Möhler in seiner „Einheit“ zur Klärung der Frage nach der Notwendigkeit des Primats durchführt, nicht die ungeklärten Züge einer Idee in sich trägt. Nicht Ideen im bleibenden und wiederum nur im Denken überbrückten Gegensatz zur Geschichte leiten Möhler, sondern sein in der Tradition der Kirche verankertes theologisches Denken in Abhebung zu bloßen philosophischen Spekulationen. Gerade weil sich Grundzüge des Primats auch in der Geschichte Jesu und der Apostel vorgezeichnet finden, kann er nicht als bloße Idee oder Menschenwerk betrachtet werden, sondern er ist der persongewordene, sakramentale Reflex der vom Geist gewirkten Liebeseinheit der Gläubigen bzw. des Episkopats⁴⁰: „Petrus beurkundet faktisch seine Stellung“.⁴¹

In Anbetracht der Tatsache, dass Geiselman selbst 1927 einen Beitrag zur Frage des Primats liefert⁴², erstaunt es doch sehr, dass er diesen theologischen Zusammenhang bei Möhler nicht erkannt hat. – Geiselman sieht in der Theologie seiner Zeit das sehr rege Interesse an Mt 16,17ff. auf dem Hintergrund einer erwachenden ökumenischen Gesinnung: es trat „die Idee der *einen* die ganze Christenheit umspannenden Kirche lebendig ins Bewußtsein des östlichen wie des westlichen Christentums [...] So war es unumgänglich, daß man gerade bei dem Problem der Einigung bzw. Wiedervereinigung auch die Möglichkeit der Einheit durch den im römischen Pontifex weiterlebenden petrinischen Primat ins Auge faßte“.⁴³ In seiner Studie, in der er den petrinischen Primat vom Standpunkt der katholischen Glaubenswissenschaft aus „als biblische *Zeitfrage*“⁴⁴ behandelt, sieht er es als seine Aufgabe, die seitens der protestantischen Theologie aufgeworfenen Fragen nach der Echtheit und Deutung von Mt 16,17ff. zu beantworten.⁴⁵ So weist er zum einen anhand des sprachlichen Charakters

³⁸ Ebd.

³⁹ Vgl. ebd. 6 Anm. 18 dieser Arbeit.

⁴⁰ Vgl. Einheit, § 67, 228f.

⁴¹ Ebd. § 67, 229.

⁴² Vgl. Der Petrinische Primat (Matth. 16,17ff.). Seine neueste Bekämpfung und Rechtfertigung (BZf 12/7), Münster 1927.

⁴³ Josef Rupert GEISELMANN, Der petrinische Primat, 7.

⁴⁴ Ebd. Vorwort.

⁴⁵ Vgl. ebd. 8.

der Stelle, der sowohl eine ursprünglich aramäisch-semitische Konzeption verrät als auch ganz der Sprachart des Matthäus entspricht, nach, dass es sich um keinen etwa in der römischen Kirche des zweiten Jahrhunderts erfolgten Einschub handeln kann, sondern in Mt 16,17ff. „*Worte des historischen Jesus*“⁴⁶ vorliegen.⁴⁷ Gegenüber den anderen beiden Synoptikern liegt das Eigentümliche der matthäischen Darstellung „in der Betonung des *Offenbarungscharakters* des messianischen Bekenntnisses Petri, in der Hervorhebung der *gemeinschaftsbildenden* und *gemeinschaftserhaltenden* Bedeutung des vom Messiasglauben getragenen Felsenmannes, endlich in der näheren Darlegung der *besonderen Stellung* des Petrus in dieser neuen messianischen Gemeinde“.⁴⁸ Demzufolge ergibt sich für ihn zum anderen die Deutung dieser Stelle aus der Leitidee des Matthäusevangeliums, die er folgendermaßen beschreibt: „Matthäus entwirft von Jesus das Bild des *Lehrers der neuen Gerechtigkeit des Himmelsreiches* und zwar näherhin, insofern es sich abhebt vom pharisäisch inspirierten Streben nach Gerechtigkeit. [...] Man könnte geradehin das Leben Jesu [...] mit einem Wort zusammenfassen: Antipharisäismus“.⁴⁹ Indem nun „jeder, der da lehrt, selbst ‚belehrt‘ sein muß über das Reich der Himmel, belehrt vom einzigen Lehrer, dem Messias, um aus seinem Schatze Altes und Neues hervorholen zu können (Matth. 13,52)“⁵⁰, schafft Jesus selbst „*den neuen (antipharisäischen bestimmten) Typ des Himmelreichslehrers* und die Gestalt des neuen ‚belehrten‘ Himmelreichsgelehrten (13,52)“.⁵¹ In jene Stellung, die bis dahin die Pharisäer innehatten, treten jetzt „*die Herrnjünger als die neuen Lehrer ein*“.⁵² Das ist für Geiselmanz zugleich „der Rahmen, in den sich das Bild von Petrus als dem Fundament der neuen von Jesus ins Leben gerufenen Jahwegemeinde und als dem Schlüsselwort des Himmelreichs einfügen soll“.⁵³ Entsprechend seiner besonderen Stellung, die uns das Matthäusevangelium über diese Perikope hinaus erkennen lässt, kommt Petrus „nun auch eine einzigartige Stellung in diesem antipharisäischen Lehramt des Himmelreichs“⁵⁴ zu: „*Auf seinem durch den Glauben an Jesus als den Christ getragenen Lehrtum soll die neue ecclesia ruhen* (Matth. 16,18)“⁵⁵, in ihm soll dieses antipharisäische Lehramt gleichsam Gestalt gewinnen.⁵⁶ Damit tritt an die Stelle des pharisäischen Lehrtums und der alten Jahwegemeinde das neue petrinische Lehramt, das mit

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Vgl. ebd. 8-15.

⁴⁸ Ebd. 18f.

⁴⁹ Ebd. 19.

⁵⁰ Ebd. 21.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd. 22.

⁵³ Ebd. 21.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Vgl. ebd. 27.

Jesus anhebt und der neuen Jahwegemeinde unvergängliche Dauer sichern soll.⁵⁷ Auf diesem Hintergrund stellt Geiselman zusammenfassend fest: „wenn an Stelle des entstellten Lehrtums das petrinische treten soll, so kann das kaum im Sinne des einmaligen, individuell Charismatischen gemeint sein, sondern als dauernde, in der messianischen Gemeinde sich auswirkende Institution. Das andere aber ist die Bindung der Unvergänglichkeit der Kirche an das petrinische Fundament. Damit ist doch der Gedanke ausgesprochen, daß dieses nicht bloß eine geschichtliche Einmaligkeit sein soll, sondern etwas in der Kirche stets Wirksames“.⁵⁸ Die nähere Art des petrinischen Primates lässt sich nach Geiselman nicht allein vom Schriftprinzip aus festlegen, weshalb er abschließend auf die christliche Tradition verweist: „von hier aus besehen, finden wir die Idee des petrinischen Primates in der Kirche *dauernd* wirksam. Wo immer sie in geschichtliche Wirksamkeit trat, schafft sie die petrinisch geleitete Kirche des Herrn. *Sie hat Jerusalem zum ‚ersten Rom‘ gemacht*, solange Petrus dort den Mittelpunkt seines Wirkens hatte [...] Und nach ihrem Untergang ist es ein zweiter Mittelpunkt, von dem aus sich die petrinische Primatsidee wirksam erweist: *Rom*. In ihr ist das Andenken an Petrus stets lebendig. Von ihren ersten Tagen an wirkt sich in dieser Kirche die Sorge für die Gesamtkirche lebendig aus. [...] Die römische Kirche tut all das, insofern sie in sich das Petrinische Wirken dauernd fortgesetzt weiß [...] Die Kirche des Herrn ist getragen von dem in ihr stets lebendigen Walten des Kepha“.⁵⁹

Das Ergebnis, zu dem Geiselman kommt, lässt sich folgendermaßen kurz umschreiben: Die Gestalt des Petrus ist die geschichtliche Wirksamkeit der vom Herrn geleiteten Kirche; der Herr bleibt in der Gestalt der Nachfolger Petri dauernd wirksam; sie bilden auf ihre Weise jeweils die sakramentale Gestalt der Einheit der Kirche. – Ähnlich wie Möhler stellt Geiselman zwar die sakramentale Perspektive des petrinischen Primates heraus, unterscheidet sich jedoch in der Beschreibung des darin wirkenden Prinzips. Bei Möhler ist die Kirche nicht getragen vom „in ihr stets lebendigen Walten des Kepha“⁶⁰, sondern vom in ihr stets lebendigen Walten des Heiligen Geistes.⁶¹ Auf der anderen Seite zeigt sich dadurch aber erneut, dass Geiselman sich mit Möhler bis dahin nicht tiefgreifend auseinandergesetzt haben kann.

Anders als in der Darstellung von Schanz wird dadurch das Anliegen der Wiederbelebung der deutschen katholischen Theologie festgelegt auf die Verbindung von historischer und spekulativer Methode. Diese Verbindung muss zumindest bei Geiselman als nicht gelungen betrachtet werden, insofern es bei einem äußeren Bezug zwischen historischem Stoff und ideenförmiger Wissenschaft bleibt. Eine „Umwandlung“ (Transsubstantiation) findet nicht statt, sondern vorausgesetzt wird eine nicht näher

⁵⁷ Vgl. ebd. 22.25.

⁵⁸ Ebd. 27.

⁵⁹ Ebd. 28.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Vgl. Einheit, § 67, 229.

bedachte „prästabilisierte Harmonie“ (Leibniz)⁶². Bei Möhler hingegen gelingt die Verbindung von historischer und spekulativer Methode in einer quasi-sakramentalen Sicht der Geschichte: Die geschichtliche Wirklichkeit selbst wird in Christus und durch seinen Geist umgewandelt – nicht in bloße Ideen, sondern in den Lebensvollzug des Leibes Christi, der Kirche. Das theologische Denken erhebt sich nicht über den „historischen Stoff“, sondern weiß sich bleibend auf die Geschichte bezogen und angewiesen durch den im Leben wie im Denken wirksamen Geist Jesu Christi. Theologie bei Möhler ist weder rein „subjektiv“ noch rein „objektiv“, sondern hat Anteil an der sakramentalen Qualität der bedachten Wirklichkeit als Ort des Heilshandelns Gottes. Sie ist bis in die höchste Begrifflichkeit zeugnishaft, bekenntnisförmig. Weil Geiselmann diese sakramentale Qualität im Denken Möhlers nicht theologisch zu erfassen vermag, greift er auf die Kategorie der „Romantik“ zurück. Damit umschreibt er in diffuser Weise eine organische Einheit, Ganzheit und wechselseitige Durchdringung, die allerdings missverständlich ist und anfällig bleibt für Reduktionen auf innergeschichtliche Größen. Von Anfang an – v.a. wenn man die späteren Arbeiten Geiselmanns über Möhler mit in den Blick nimmt – führt Geiselmann die Romantik als maßgeblichen Faktor der ersten Tübinger Theologen an, ohne näherhin darzulegen, was er unter Romantik versteht.⁶³

3. Johann Sebastian Drey und Johann Adam Möhler

Die Abhängigkeit Möhlers von Drey ist für Geiselmann in weiterer Folge auch Thema in seinem Aufsatz: „Die Glaubenswissenschaft der Katholischen Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch Johann Sebastian v. Drey“⁶⁴ – 1930 veröffentlicht anlässlich des 70. Geburtstages seines Lehrers Johann Baptist Sägmüller⁶⁵. Möhler erscheint darin als Schüler von Drey, der dessen wohl von Johann Michael Sailer⁶⁶ übernommene „Idee der lebendigen Überlieferung“ in seinen Werken „Einheit“ und „Symbolik“ weiterentwickelt hat.⁶⁷ Sailer war durch seine Studien über Religion zur

⁶² Vgl. Yvon BELAVAL, Harmonie, 1001-1003.

⁶³ Vgl. Anhang I, 1 dieser Arbeit. Zu Geiselmanns Romantik-Begriff vgl. die Ausführungen von Abraham Peter KUSTERMAN, Apologetik, 78-80. Diese lassen sich in gleicherweise auch als Kritik auf Geiselmanns Möhlerinterpretation hin lesen.

⁶⁴ In: ThQ 111 (1930) 49-117.

⁶⁵ Johann Baptist Sägmüller (1860-1942): 1893 Prof. für mittelalterliche Geschichte in Tübingen; 1897-1926 Prof. für Kirchenrecht und Pädagogik in Tübingen (vgl. Josef RIEF, Liste, 183; Eberhard HAIBLE, Sägmüller, 212).

⁶⁶ Johann Michael Sailer (1751-1832): 1780-1781 Prof. für Dogmatik in Ingolstadt; 1784-1794 Prof. für Pastoral- und Moralthologie in Dillingen, 1799 in Landshut; 1822 Weihbischof und Koadjutor von Regensburg; 1829 Bischof von Regensburg (vgl. Abraham Peter KUSTERMAN, Apologetik, 68 Anm. 92).

⁶⁷ Josef Rupert GEISELMANN, Glaubenswissenschaft, 79. Zu Möhlers Abhängigkeit von Drey vgl. DERS., Einführung E, [30-38]; ders., Einführung Sy, [94-102].

Einsicht gekommen, dass die Kirche Christi nicht durch die Schriften des Neuen Testaments, sondern auf die lebendige Tradition der Apostel gegründet ist. Dieses lebendige Wort der Apostel lebt fort im lebendigen Wort der Kirchenvorsteher, „deren Wort daher an der Kraft des apostolischen Wortes teilnimmt. Von da aus besehen ist ihm die Schrift nichts anderes, denn das Festwerden des strömenden, fließenden Lebens, eine Art Kristallisationsprozeß, der wieder des umkehrenden Prozesses der Auflösung durch das lebendige Wort der Kirche bedarf, um seine lebenspendende Kraft zu äußern“.⁶⁸

Geiselmann weist in diesem Beitrag darauf hin, dass Möhler gegenüber Drey das positive Moment der Dogmatik stärker betont und höher würdigt. Drey vertritt nach Geiselmann eine wissenschaftliche, d. h. philosophische Konstruktion der Glaubenswissenschaft, die darin besteht, „die einzelnen Lehrbegriffe auf eine alles tragende Idee zurückzuführen und von dieser Idee her, durch Nachweis ihres lebensvollen (organischen) Zusammenhangs mit ihr ihre innere Notwendigkeit nachzuweisen. Dieses Erfassen des historisch gegebenen Lehrbegriffs rein aus seinem Verhältnis zur Idee ist ihm die Idealisierung des historisch gegebenen Stoffes der christlichen Dogmen, die Erhebung der Dogmen aus der ursprünglichen Gestalt der Geschichte in die Gestalt von Ideen. Dieses objektive Prinzip sieht Drey in der Idee des Reiches Gottes gege-

⁶⁸ DERS., Glaubenswissenschaft, 82. Nach Geiselmann ist Sailer wiederum beeinflusst von „seinem getreuen Freund“ (ebd.) Patriz Benedikt Zimmer (1752-1820) – 1775 Priesterweihe; 1783-1795 Prof. für Dogmatik an der Universität Dillingen, dann amtsenthoben und Pfarrer in Steinheim bei Augsburg; 1799 mit Johann Michael Sailer u. Joseph von Weber (diese drei werden auch das „Dillinger Kleeblatt“ genannt) als Prof. für Dogmatik an die Universität Ingolstadt; 1803 Verlegung der Universität nach Landshut, Kämpfer gegen Vertreter des Kantianismus; 1806 deswegen von seinem Lehrstuhl entfernt; 1807 Professor für Biblische Archäologie, Geschichte der alten Welt und die Interpretationsgesetze der religiösen Bücher; von Oktober 1807 bis April 1808 erneut abgesetzt; 1819-1820 Rektor der Universität Landshut (vgl. Abraham Peter KUSTERMAN, Apologetik, 143 Anm. 31; Hermann LAIS, Zimmer, 1370f.; Philipp SCHÄFER, Zimmer, 477f.) –, der „im Geiste der Identitätsphilosophie Schellings [...] eine philosophisch-historische Konstruktion der Kirche“ (Josef Rupert GEISELMANN, Glaubenswissenschaft, 83) versucht. Einer der Zwecke der Kirche sei demnach die dauernde „Erhaltung und Mitteilung der überlieferten Lehre und damit ihres *lebendigen* Bewußtseins innerhalb der Kirche [...] Ferner konstruiert er die Kirche mit ihrer sichtbaren Einheit im Papste von der Trinität aus, sieht in ihr die objektive (sichtbare) Darstellung der Trinität und sucht die Kongruenz der philosophischen und historischen Konstruktion der Kirche darzulegen“ (ebd. 83f.). Sailer steht jedoch der Philosophie Schellings kritisch gegenüber und unterscheidet sich nun nach Geiselmann genau in diesem Punkt von Zimmer: „Denn alles, was die katholischen Theologen von dem Centrum Unitatis Ecclesiae, von der Auctoritas Ecclesiae, von der Potestas summi Pontificis lehren, können sie zwar als Philosophen aus der Idee der Kirche abzuleiten oder zu konstruieren versuchen (Zimmer!), als Theologen aber nur aus der apostolischen Tradition, das ist, teils [...] die geschriebene Tradition [...] teils aus der apostolischen Tradition, die sich außer den kanonischen Schriften und ohne diese erhalten hat, ableiten. Und so anerkennen sie durch die Tat, daß die apostolische Tradition die Fundamentallehre des katholischen Christentums sei“ (Sailer zitiert nach ebd. 84f.). In einer Fußnote dazu weist Geiselmann darauf hin, dass dieses „Kapitel über die Fundamentallehren des katholischen Christentums [...] die Quelle und Grundschrift für das berühmte 2. Kapitel von Möhlers Einheit [bildet], wo Möhler das Verhältnis von Schrift und Tradition näher bestimmt. Aber auch das 4. Kapitel der Einheit Möhlers über die Konstruktion des Primats ist von Sailer beeinflusst“ (ebd. 85 Anm. 1). Auf diesem Hintergrund betrachtet Geiselmann sowohl Zimmer als auch Sailer als die beiden Theologen, „die der Tübinger Schule einen jener Grundgedanken vermittelten, der in ihr eine so fruchtbare Weitergestaltung erfahren sollte“ (ebd. 86). Wie bereits oben erwähnt, gebührt nach Geiselmann Möhler das Verdienst dieser „fruchtbaren Weiterentwicklung“.

ben“.⁶⁹ Der Vernunft kommt dabei „das Vermögen unmittelbarer Anschauung der Ideen und zwar an dem empirisch Gegebenen“⁷⁰ zu. Drey unterscheidet diese philosophische Konstruktion von einer historischen Konstruktion, dessen Aufgabe er nach Geiselman darin sieht, „die homogene Entfaltung eines Ursprünglichen [nachzuweisen und zu zeigen,] daß wir in einem Entfalteten die lebendige Gegenwart des Ursprünglichen vor uns haben“.⁷¹ Hingegen weist die philosophische Konstruktion „das innere Verhältnis des einzelnen zu dem allem einzelnen zugrunde liegenden Wesen nach unter Absehung von allem Geschichtlichen“.⁷² So unterscheide Drey eine dreifache wissenschaftliche Behandlung des historisch Gegebenen. „Das Aufzeigen der *historischen* Entwicklung (historische Theologie mit Bezug auf den Lehrbegriff: die Dogmengeschichte), der *dialektischen* Entfaltung (positiver Teil der Dogmatik) und des *inneren Verhältnisses zur Idee* (spekulativer Teil der Dogmatik)“.⁷³

Nach Geiselman entwickelt Möhler zu Dreys Ansatz einer philosophischen Konstruktion der Dogmatik und zu dessen Ansicht, dass eine spekulative Durchdringung der Dogmen notwendig sei, eine Dogmatik, die „das historisch Gegebene über die Idee, die Reflexion über die Konstruktion, den vom πνεῦμα inspirierten Geist über die bloße Genialität“⁷⁴ stellt. Denn für Möhler bestehe die Hauptaufgabe der Dogmatik darin, den Glaubensinhalt in den Glaubensquellen aufzusuchen und die einzelnen Begriffe zu entwickeln und zu verknüpfen.⁷⁵ Möhler sehe somit das Historische als das Wichtigste in der Dogmatik an und betrachte eine gelungene philosophische Konstruktion der christlichen Ideen als „eine schöne Zugabe, unter manchen Umständen[,] und gerade nach den vorwaltenden Bedürfnissen und dem Stande der Wissenschaft[,] not[h]wendig“.⁷⁶ Dem ist jedoch entgegenzuhalten, dass Möhler das objektive Prinzip der Dogmatik nicht im Bereich einer bloßen Idee des Reiches Gottes situiert, sondern von der durch die göttliche Offenbarung faktisch gegebenen und auf sakramentale Weise gegenwärtigen Wirklichkeit des Reiches Gottes ausgeht, wodurch er sich in genuiner Weise als Theologe erweist.

⁶⁹ Ebd. 105.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Ebd. 107.

⁷² Ebd. Diese „Geschichtslosigkeit der Idee“ führt bei Geiselman jedoch zu einem Gegensatz von Idee und Wirklichkeit (vgl. unten S. 64ff.).

⁷³ Josef Rupert GEISELMANN, Glaubenswissenschaft, 107.

⁷⁴ Ebd. 116.

⁷⁵ Vgl. ebd. 116f.

⁷⁶ Zit. nach ebd. 117. Korrekturen in eckigen Klammern erstellt nach dem Original Möhlers, in: ThQ 9 (1827) 516; vgl. unten S. 41.

4. Zur Möhler-Interpretation Josef Rupert Geiselmanns

a) Motive und Hintergrund der Beschäftigung mit Möhler

Nach diesen beiden mehr beiläufigen Auseinandersetzungen mit Johann Adam Möhlers Werken veröffentlicht Geiselman 1931 in der Tübinger Theologischen Quartalschrift eine ausführliche Studie zu Möhlers Kirchenbegriff⁷⁷, welche von einer intensiven Beschäftigung mit den Werken Möhlers Zeugnis gibt. Ein Blick in seine weitere Bibliographie verrät, dass etwa ab der zweiten Hälfte der 30er Jahre die Beschäftigung mit Möhler den alleinigen Schwerpunkt der Forschungen Geiselmanns bildet.⁷⁸ Was den Anlass gab, dass Geiselman sich von den 30er Jahren an intensiver mit Möhlers Werk beschäftigte, lässt sich nicht mit letzter Gewissheit feststellen. Es kommen dafür verschiedene Faktoren in Frage, die zusammen betrachtet den entsprechenden Impuls gegeben haben. In diesem Zusammenhang sind der bereits erwähnte Auftrag von den Tübinger Professoren Simon und Adam anlässlich des 450jährigen Jubiläums der Universität Tübingen im Jahre 1927 und seine bisherige Beschäftigung mit Tübinger Theologen genauso zu nennen wie die Tatsache, dass er während seiner Zeit als Repetent und Dozent rein äußerlich leichten Zugang zu den Werken der Tübinger Theologen wie zu jenen des 19. Jahrhunderts überhaupt in der gerade für diese Epoche ausgezeichneten Bibliothek des Wilhelmsstiftes in Tübingen hatte. Weiters gehören von außen kommende Anregungen hierher, etwa die Ende der 20er Jahre erschienenen Arbeiten von Karl Eschweiler⁷⁹ über Sailer und Möhler.⁸⁰ Sicher spielen auch der Blick auf den herannahenden 100. Todestag Möhlers (1938) und die damit geplanten Beiträge zu einer Festschrift eine gewisse Rolle. Nicht zuletzt sind in diesem

⁷⁷ J.A. Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs, in: ThQ 112 (1931) 1-91.

⁷⁸ Vgl. Einheit und Liebe. Ihr Gestaltwandel in Möhlers Theologie der Kirche, in: Hermann TÜCHLE (Hg.), Die eine Kirche: zum Gedenken J. A. Möhlers 1838-1938 (FS J.A. Möhler), Schöningh Paderborn 1939, 135-289; Johann Adam Möhler, Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen: ein Beitrag zum Gespräch zwischen den Konfessionen, Wien 1940; Geist des Christentums und des Katholizismus, Mainz 1940, 389-430.466-469.483-491; Lebendiger Glaube aus geheiliger Überlieferung: der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule, Mainz 1942; Der gefallene Mensch. Die Wandlungen des Erbsündenbegriffs in der Symbolik Joh. Adam Möhlers, in: ThQ 124 (1943) 73-98; Johann Adam Möhler und das idealistische Verständnis des Sündenfalls, in: ThQ 125 (1944) 19-37; Wandlungen des Erbsündenbegriffs in der Symbolik Möhlers, in: ThQ 126 (1946) 19-42; Der Einfluß der Christologie des Konzils von Chalkedon auf die Theologie Johann Adam Möhlers, in: Alois Grillmeier / Heinrich Bacht (Hg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart (Bd. III Chalkedon heute), Würzburg 1954, 341-420; Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers: ihr geschichtlicher Wandel, Freiburg 1955; Les variations de la definition de l'eglise chez Joh. Adam Möhler, particulièrement en ce qui concerne les relations entre l'Episcopat et le Primat, in: RevSR 34 (1960) 141-195; Der Wandel des Kirchenbewußtseins und der Kirchlichkeit in der Theologie J.A. Möhlers, in: Jean Daniélou / Herbert Vorgrimler (Hg.), Sentire Ecclesiam (FS Hugo Rahner) Freiburg im Breisgau 1961, 531-675. Vgl. zum Ganzen die Bibliographie von Walter KASPER, Das Schrifttum, 367-371.

⁷⁹ Karl ESCHWEILER, Sainers Verhältnis zum deutschen Idealismus [1927], 292-324; DERS., Kirchenbegriff [1930].

⁸⁰ Vgl. Leo SCHEFFCZYK, Geiselman, 390.

Zusammenhang die Arbeiten von Stephan Lösch⁸¹ zu nennen, der zwar a.o. Professor für ntl. Einleitung und Exegese an derselben Fakultät war, aber gerade zu jener Zeit „sein schon früher bezeugtes Interesse⁸² an den Tübingern mit neuen Beiträgen in der Theologischen Quartalschrift und mit der Herausgabe des 1. Bandes der Möhler betreffenden *Gesammelten Aktenstücke und Briefe* verstärkt bekundete“.⁸³ Die beiden Theologen – Geiselman und Lösch – konkurrierten gleichsam an derselben Fakultät im Bestreben, das theologische Werk Johann Adam Möhlers neu zu erschließen und unveröffentlichtes handschriftliches Material der Öffentlichkeit zugänglich zu machen.⁸⁴ So kommt dem Tübinger Fundamentaltheologen und Dogmatiker Geiselman über seine Abhandlungen zu Johann Adam Möhlers Schriften, in denen er die Fülle von

⁸¹ Stephan Lösch (1881-1966): geb. in Harthausen bei Mergentheim; 1900-1904 Studium der katholischen Theologie und klassischen Philologie in Tübingen, 1905 Priesterweihe, danach Vikarstätigkeit bis 1907; 1909 Promotion zum Dr.phil. in Tübingen; 1910 Oberpräzeptor an der Latein- und Real-schule in Horb, von 1920-1928 deren Leiter; 1927 Ehrendoktor der Kath. Theol. Fakultät Tübingen; im selben Jahr Habilitation und Privatdozent für Geschichte der Theologie, 1933-1949 Prof. für ntl. Einleitung und Exegese in Tübingen; 1949 Emeritierung (vgl. Josef RIEF, Liste, 185; Max SECKLER, Einleitung, in: Johann Sebastian Drey, Mein Tagebuch, XXXV Anm. 70 [mit Lit.]).

⁸² Vgl. etwa Stephan LÖSCH, Johann Adam Möhler und die Lehre von der Entwicklung des Dogmas, in: ThQ 99 (1917/18) 28-59.129-152; DERS., Johann Adam Möhler im Jahre 1834/35. Eine unbekannte Begebenheit aus seinem Leben, in: ThQ 106 (1925) 66-99. Warum der Neutestamentler Lösch sich für Möhler interessierte, wäre in einer gesonderten Untersuchung ausführlich darzulegen. Ein Grund für „das Interesse LÖSCHS an MÖHLER geht auf landsmannschaftliche Verbindungen zwischen beiden und auf ein schon in seine frühe Jugendzeit zurückreichendes Vertrautsein mit dem berühmten Landsmann zurück: MÖHLER stammte aus Igersheim, LÖSCH aus dem Nachbardorf Harthausen; der junge LÖSCH wurde von seinem Heimatpfarrer auf MÖHLER aufmerksam gemacht; 1896 wurde in Igersheim der hundertste Geburtstag MÖHLERS groß gefeiert, mit Aufstellung einer Gedenktafel; das MÖHLER-Gedenken war außerordentlich lebendig und intensiv; 1902 wurde im Pfarrhaus Igersheim ein MÖHLER-Archiv angelegt“ (Max SECKLER, Einleitung, in: Johann Sebastian Drey, Mein Tagebuch, Einleitung, in: Johann Sebastian Drey, Mein Tagebuch, XXXIX Anm. 85). Als weiterer Grund lässt sich die hohe Meinung anführen, die er von Möhlers Exegese hatte (vgl. Stephan LÖSCH, Entwicklung, 151 Anm. 3; Rudolf REINHARDT, Vorwort, in: Johann Adam MÖHLER, Nachgelassene Schriften. Band 1, 7; Reinhold RIEGER, Einleitung, in: Johann Adam MÖHLER, Nachgelassene Schriften. Band 2, 17f.).

⁸³ Leo SCHEFFCZYK, Geiselman, 391. Die angesprochenen Veröffentlichungen sind folgende: Stephan LÖSCH, Die katholisch-theologischen Fakultäten zu Tübingen und Gießen (1830-1850), in: ThQ 108 (1927) 159-208; Johann Adam MÖHLER, Band 1: Gesammelte Aktenstücke und Briefe, mit 1 Bildnis Möhlers, herausgegeben und eingeleitet von Stephan Lösch, München 1928 (zur Arbeitsweise von Lösch vgl. Rudolf REINHARDT, Ergänzungen, 382-394). Lösch plante eine Fortsetzung in einem 2. Band (vgl. Johann Adam MÖHLER, Gesammelte Aktenstücke, 488 Anm. 3), zu dessen Publikation es aber Zeit seines Lebens nicht mehr kam; das entsprechende Manuskript befindet sich unter dem „Nachlaß Lösch“ im Archiv der Universitätsbibliothek Tübingen. Neben weiteren Briefen Möhlers, welche bereits von Rudolf REINHARDT publiziert wurden (vgl. „Der Briefwechsel zwischen Johann Friedrich Heinrich Schlosser und Johann Adam Möhler im Jahre 1837“), enthält dieser 2. Band u.a. eine ausführliche Wirkungsgeschichte Möhlers (Möhler in Amerika, Belgien, England, Frankreich, Holland, Irland, Italien, Österreich, Schweiz, Spanien, Ungarn; vgl. dazu den jüngsten Hinweis von Harald WAGNER, Johann Adam Möhler. Die Kirche als Organ der Inkarnation, 72-74; vgl. weiters S. 9 Anm.14 dieser Arbeit).

⁸⁴ Abraham Peter KUSTERMAN, Apologetik, 82, sieht ihre Rivalität geprägt von „persönlicher Animosität“ (ebd.) Geiselmans: „Beide konkurrierten mit ihren Forschungen (speziell zu Möhler) in einer manchen Zeugen als unerquicklich erinnerlichen Weise gegeneinander“ (ebd.); vgl. dazu weiters: Rudolf REINHARDT, Verzeichnis, 9* Anm. 8; Max SECKLER, Einleitung, in: Johann Sebastian Drey, Mein Tagebuch, XLIV Anm. 103.

Themen aus Möhlers Werken aufleuchten lässt, hinaus das Verdienst zu, Möhlers Hauptwerke „Einheit“⁸⁵ und „Symbolik“⁸⁶ neu herausgegeben und sowohl mit einer umfassenden Textkritik⁸⁷ als auch mit einem Sachkommentar⁸⁸ versehen zu haben. Dem Tübinger Neutestamentler und Exegeten Lösch gelang es zeitlebens leider nicht mehr, seine stenographischen Abschriften in Buchform herauszugeben.⁸⁹

b) Möhlers vermeintliche „Konstruktion“ der Kirche

Im Jahre 1931, am Beginn seiner zweiten Lebenshälfte, erfolgt die erste eigentliche Abhandlung Geiselmanns zu den Schriften Johann Adam Möhlers. Unter dem Titel „J.A. Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs“⁹⁰ setzt Geiselmann sich grundlegend mit Möhlers Kirchenbegriff auseinander und bietet dabei eine erste Gesamtsicht auf Möhlers Theologie. Darin bezeichnet er eingangs Möhler als jenes „träumende Genie, nach dem Sailer rief“⁹¹, weil sich in ihm historisch-kritischer Sinn und frommes Gemüt wie bei keinem anderen Tübinger Theologen des 19. Jahrhunderts verbinden. Die Kirche macht nach Geiselmann die Leidenschaft seiner Theologie aus, sie ist gleichsam die „Kreuzesblume“, in der sich all seine Werke bündeln, von deren Mitte aus sie sich entfalten, getragen von der „allerpersönlichsten Teilnahme“.⁹² „Das ist es ja“, so Geiselmann weiter, „was seinen Aussagen über die Kirche so un-

⁸⁵ Johann Adam MÖHLER, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Josef Rupert Geiselmann, Darmstadt 1957.

⁸⁶ Johann Adam MÖHLER, Symbolik oder die Darstellung der Dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, herausgegeben von Josef Rupert Geiselmann (2 Bde.), Köln 1958-1960.

⁸⁷ Zur textkritischen Vorgehensweise bei der „Einheit“ vgl. Josef Rupert GEISELMANN, Zur Einführung, in: Johann Adam MÖHLER, Einheit, [13-91] hier: [87-91]. Für „Textgeschichte“ und „Textkritischer Kommentar“ vgl. Johann Adam MÖHLER, Einheit, 319-583. Zur textkritischen Vorgehensweise bei der „Symbolik“ vgl. Josef Rupert GEISELMANN, Zur Einführung, in: Johann Adam MÖHLER, Symbolik, [15-148] hier: [36-44]. Für „Textgeschichte“ und „Textkritischer Kommentar“ vgl. Johann Adam MÖHLER, Sy II, 15-355.

⁸⁸ Für „Sachlicher Kommentar“ zur „Einheit“ vgl. Johann Adam MÖHLER, Einheit, 585-628. Für „Sachkommentar“ zur „Symbolik“ vgl. Johann Adam MÖHLER, Sy II, 359-752.

⁸⁹ Der überwiegende Teil der sog. *Lösch-Stenogramme* wurde 1989 und 1990 von Rudolf REINHARDT als „Nachgelassene Schriften“ Johann Adam Möhlers in 2 Bänden herausgegeben. Einen Überblick über den schriftlichen Nachlass von Stephan Lösch und das Vorhaben, diesen zu veröffentlichen, bietet Rudolf REINHARDT im Vorwort zum ersten Band der von ihm herausgegebenen Schriften.

⁹⁰ In: ThQ 112 (1931) 1-91.

⁹¹ Ebd. 2. Geiselmann beginnt seinen Beitrag mit einem Zitat von Johann Michael Sailer aus dem Jahre 1811, worin dieser gleichsam als sein Herzensanliegen formuliert, wie der geniale Ekklesiologe zu sein habe: „Sollte sich der historisch-kritische Verstand mit einem frommen Gemüt vereinigen können, so würde sich eine Darstellung (der Kirche) ergeben, die den Bedürfnissen der Religion und denen des Begriffs vollkommen entspräche. Vielleicht, daß dieses Wort irgendein träumendes Genie wecke, daß es aufwacht und das große Werk vollbringe“ (zit. nach ebd. 1).

⁹² Ebd. 3.

nachahmlichen Reiz verleiht, daß hier wissenschaftliches Erkennen und persönliches Bekennen, die Klarheit des Begriffs und die Glut des Gemütes geheimnisvoll ineinanderschwingen“.⁹³

Die Theorie der Wandlungen in Möhlers Kirchenbegriff

Unmittelbar an diese überaus lobenden Worte schließt Geiselmann aber auch seine erste Kritik an: Es wundert ihn nicht, „wenn die Forschung, die sich um Möhlers Theologie bemüht, gerade auf das Problematische seiner Idee von der Kirche zuerst aufmerksam ward. Schon sein Schüler J. M. Mack⁹⁴ legt den Finger auf die Tatsache, daß sich bei seinem Lehrer von der ‚Einheit‘ (1825) mit ihrer Konstruktion der Kirche von innen nach außen, von unten nach oben zum ‚Athanasius‘ (1827) eine innere Wandlung vollzogen hatte“.⁹⁵ Das Entscheidende der kritischen Äußerung Macks

⁹³ Geiselmann stützt sich in seinem überschwänglichen Lob und seiner Begeisterung für Möhler auf Aussagen des Möhlerschülers Franz Anton Scharpff (1809-1879; von 1843-1852 zeitweilig Professor für Kirchengeschichte an der Kath.-Theol. Fakultät in Gießen – vgl. Abraham Peter KUSTERMAN, *Apologetik*, 127 Anm. 48) und sieht sich in seinem Urteil bestätigt durch die Aussagen des französischen Theologen und Möhlerspezialisten Georges Goyau (vgl. Josef Rupert GEISELMANN, *Entwicklung*, 3-4).

⁹⁴ Eigentlich Martin Joseph Mack (1805-1885): 1832 a.o. Professor für ntl. Exegese in Tübingen, von 1835-1840 ebd. o. Professor für ntl. Exegese; 1840 „Strafversetzung“ auf die Pfarre Ziegelbach (vgl. Abraham Peter KUSTERMAN, *Apologetik*, 204f.; Josef RIEF, *Liste*, 179; Johann Adam MÖHLER, *Gesammelte Aktenstücke*, Nr. 339, S. 538).

⁹⁵ Josef Rupert GEISELMANN, *Entwicklung*, 4. – Allerdings ist bei Mack von einer „inneren Wandlung“ nicht so ausdrücklich die Rede, wie man nach Geiselmann meinen könnte. Mack schreibt an der von Geiselmann angegebenen Stelle über Möhler: „Die Kritik, und zwar nicht bloß die protestantische, hat nicht unterlassen, auf die Mängel der Schrift [‚Einheit‘] im einzelnen und auf die Klippen hinzuweisen, welche die von innen nach außen, von unten nach oben fortschreitende Methode des Verfassers nicht alle vermieden habe. Warum sollte sie es nicht? Aber das beste hierin hat Möhler selbst getan; für seine Schüler in den Vorlesungen über die Kirchengeschichte und die Quellen und die Entwicklung der christliche Literatur, welche den Zuhörern in seltenem Grade das eigene Forschen zum Bedürfnis, die Behutsamkeit gegen einseitige Überschätzung der eigenen und fremden Subjektivität zur Pflicht macht: für jede gelehrte Welt aber und für die kirchlichen Autoritäten in der zwei Jahre später (1827) veröffentlichten Schrift: ‚Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit‘. Von außen angesehen mag man wohl sagen, Neanders, von dem sich Möhler bei seinem Besuche in Berlin ganz besonders angezogen fühlte, kirchengeschichtliche Monographien hätten seinen Athanasius hervorgerufen. In Wahrheit aber verdankt diese Arbeit ihre Entstehung einem selbständigen Bedürfnisse des Möhlerschen Geistes. Sie war dessen Selbstbefreiung von jenen sachlichen Probabilitäten und plastischen Lizenzen, wodurch die ‚Einheit‘ seine Freunde überrascht und ihn selber sofort beunruhigt hatte“ (Johann Adam MÖHLER, *Gesammelte Aktenstücke*, Nr. 339, S. 540).

Darüber hinaus stützt Geiselmann seine Beobachtung auf die Möhlerstudien von Alois von SCHMID, *Entwicklungsgang*, 326.351.386; Johannes Baptist SÄGMÜLLER, *Die wissenschaftlich-kirchliche Richtung*, 71.208f.; Karl BIHLMAYER, J. A. Möhler als Kirchenhistoriker, 156f.; Karl ADAM, *Die katholische Tübinger Schule*, 581-601 (vgl. Josef Rupert GEISELMANN, *Entwicklung*, 4 Anm. 2). – Der Begriff „Wandlung“ bzw. sinnverwandte Begriffe „Wendepunkt“ oder „Umschwung“ bilden aber in keinem der genannten Titel jenes zentrale und charakteristische Kriterium zur Einteilung der Werke Möhlers in einzelne Phasen, wie es in den Arbeiten Geiselmanns über Möhler zu finden ist. Sie haben Geiselmann aber gleichwohl in seiner Sichtweise angeregt. Wiederum wird aus einer chronologischen Beobachtung bei Geiselmann eine systematische Feststellung! Zum Beitrag von Karl Adam, *Die katholische Tübinger Schule*, ist gegenüber Geiselmann kritisch festzuhalten, dass bei ihm von einer Wandlung Möhlers im Sinne Geiselmanns überhaupt nicht die Rede ist. Vielmehr spricht er von einer

kommt für Geiselman im Begriff *innere Wandlung* zum Ausdruck. Darin sieht er den wunden Punkt in den Werken Möhlers, auf den er immer wieder seinen Finger legen wird. Diese *innere Wandlung* wird für Geiselman gleichsam zum Inbegriff in der Beurteilung und Charakterisierung der Werke Johann Adam Möhlers, an der er zeitlebens festhält.⁹⁶ So wundert es nicht, dass er in weiterer Folge die Kritik des Münchner Dogmatikers Alois von Schmid⁹⁷, der „bei Möhler in seiner Stellung zur Primatfrage eine Wandlung vom anfänglichen Presbyterialismus zu einem gemäßigten, die Versöhnung mit dem Papalismus anstrebenden Episkopalismus festgestellt hatte“⁹⁸, ebenso aufnimmt wie die Beobachtungen des Gießener Historikers Fritz Vigener⁹⁹, wonach „dieser Größte der Tübinger Schule die Reduktion der Kirchenverfassung auf den Presbyterialismus bald *überwunden*“¹⁰⁰ habe. Gerade bei letzterem findet sich aber am Beginn des Abschnittes, auf den Geiselman hier Bezug nimmt, die interessante Feststellung: „Seine [Möhlers] Vorstellungen über die Grundfragen der kirchlichen Verfassung zeigen bei *manchen Wandlungen* doch in dem Entscheidenden *feste Beharrlichkeit*“¹⁰¹. Vigener verteilt die Gewichte demnach anders und unterstreicht viel-

„Vollendung“ Möhlers: „durch sein Erstlingswerk über die Einheit der Kirche [schuf Möhler] erstmals auf katholischem Boden die Gattung der dogmengeschichtlichen Monographie und vollendete sie in seinem Athanasius und Anselm zur höheren Form der kirchengeschichtlichen Monographie“ (ebd. 589).

⁹⁶ Dies schlägt sich schon allein in den Titeln einzelner weiterer Studien über Möhler nieder: Vgl. „Der gefallene Mensch. Die *Wandlungen* des Erbsündenbegriffs in der Symbolik Joh. Adam Möhlers“ (1943); „*Wandlungen* des Erbsündenbegriffs in der Symbolik Möhlers“ (1946); „Der *Wandel* des Kirchenbewußtseins und der Kirchlichkeit in der Theologie Johann Adam Möhlers“ (1961) [Hervorhebungen von R.K.].

⁹⁷ Alois von Schmid: geb. 22.12.1825 in Zaumberg, gest. 16.3.1910 in München; 1866-1903 Prof. für Dogmatik und Apologetik in München (vgl. Andreas SCHMID, Geheimrat Dr. Alois Ritter v. Schmid, 1-85).

⁹⁸ Die Stelle, die Geiselman frei nach Alois von SCHMID, Entwicklungsgang, 356 zitiert, lautet im Original: „Die Lehre Möhlers von Kirche und Primat weist also – das ist unser einschlägiges Endergebnis – eine Bewegung auf von der breiten Basis eines klerokratischen Presbyterialismus ausgehend und stufenweise aufsteigend zu einem gemäßigten, die Versöhnung mit dem Papalismus anstrebenden Episkopalismus“. – Es ist für Geiselman bezeichnend, dass er Schmid's Terminologie „Bewegung“ und „stufenweise aufsteigend“ durch „seinen“ Begriff „Wandlung“ ersetzt und damit in Möhler eine viel grundlegendere Veränderung hineinliest und Schmid weitaus mehr in den Mund legt, als dieser ursprünglich und überhaupt gemeint hat.

⁹⁹ Fritz Vigener (1879-1925): ursprünglich katholisch, konvertierte zum Protestantismus (vgl. Wolfgang SUCKER, Konvertiten, 1798 und Rene KOLLAR, Konversion, 571); Prof. für Mittelalterliche Geschichte in Gießen bis zu seinem Tod am 2.5.1925. Ein Jahr vor seinem Tod, 1924, „war sein großes Werk über Bischof Ketteler [„Ketteler. Ein deutsches Bischofsleben des 19. Jahrhunderts“] erschienen, imponierend als gelehrte Leistung durch peinlichste Forschung und Tiefe des Urteils, ergreifend aber auch als menschliches Dokument“ (Fritz VIGENER, Drei Gestalten, Vorwort von Friedrich Meinecke).

¹⁰⁰ Josef Rupert GEISELMANN, Entwicklung, 5. Geiselman zitiert frei nach Fritz VIGENER, Drei Gestalten, 15.

¹⁰¹ Fritz VIGENER, Drei Gestalten, 15 (Hervorhebungen von R.K.). Ein paar Seiten weiter stellt Vigener fest: „Die Richtung auf die Symbolik ist in einzelnen Bemerkungen schon des jungen Möhler zu erkennen, seit dem » Athanasius « zeigt sich deutlicher der Weg zu diesem Buche der kirchlichen Belehrung und polemischen Auseinandersetzung. Wir sahen, wie das zeitliche Vorrücken von der

mehr die Kontinuität in den Ansichten Möhlers gegenüber manchen Wandlungen.¹⁰² Das heißt aber nicht, dass Vigener sich ausschließlich positiv über Möhler äußert. Das Hauptaugenmerk seiner Kritik legt Vigener auf die „Symbolik“ Möhlers:¹⁰³ sie weise dogmatische Mängel (vor allem hinsichtlich der Rechtfertigungslehre¹⁰⁴) auf, idealisiere den Katholizismus und verzeichne den Protestantismus.¹⁰⁵ Demzufolge sieht Vigener Möhlers bleibende Bedeutung für den deutschen Katholizismus nicht in seiner wissenschaftlichen Kraft, sondern: „Möhlers Wirkung wurde da am stärksten und nachhaltigsten, wo sein Wissen sich in den Dienst seiner Kirchlichkeit stellte“.¹⁰⁶

Frühpatristik zu den athanasianisch-arianischen Kämpfen, nicht zwar ein neues Gestalten, wohl aber ein weiteres Entfalten der kirchlichen Vorstellungen Möhlers bezeichnet [...] [Der] große Aufsatz über Anselm von Canterbury (1827/28) offenbart, sobald man nur aus den historischen Darlegungen die Bekenntnisse Möhlers herausliest oder herauslöst, in überraschender Weise die Gedankengrundlage und im Keime vielfach auch die Gedankenentwicklung der » Symbolik « von 1832. Auch nach rückwärts hat diese Anselmbiographie [...] ihre Verbindung [...] Für den, der Möhlers geschichtliche Stellung erkennen möchte, bleibt an dem Aufsatz über Anselm das Wichtigste doch das Vorwärtsweisende, die Symbolik-Gedanken und -Methoden“ (ebd. 32f.). Hier ist gerade nicht von einer inneren Wandlung Möhlers die Rede, sondern es zeigt sich, dass all das, was im Verlaufe seines theologischen Schaffens mehr und mehr seinen schriftlichen Niederschlag findet, in Möhler bereits von Anfang an grundgelegt ist. Vigener interpretiert Entwicklungen Möhlers in seinen theologischen Werken nicht als Ausdruck einer inneren Wandlung, sondern als Entfaltung seiner inneren Kontinuität.

¹⁰² Diese Aussage deckt sich mit dem Gesamtduktus der Argumentation Vigeners in seinem Beitrag über Möhler (vgl. Fritz VIGENER, *Drei Gestalten*, 1-75, bes. 14ff.28.32f.37.62.66). Vigener spricht sich darin z. B. entschieden gegen eine „Wendepunkt“ Möhlers zwischen der „Einheit“ und dem „Athanasius“ aus und richtet dabei seine Kritik gegen einen Tübinger katholischen Theologen seiner Zeit, ohne dessen Namen ausdrücklich zu nennen. Dabei liegt aber ein Irrtum vor. Denn die Bemerkung, die Vigener in diesem Zusammenhang kritisiert, findet sich bei keinem der Tübinger Theologen seiner Zeit (bis 1926), der sich „um die Aufhellung der Entwicklung in der kirchlichen Grundanschauung Möhlers verdient gemacht hat“ (ebd. 28) – dafür kämen in Frage: Paul Schanz, Johann Baptist Sägmüller, Karl Bihlmeyer und Karl Adam. Sehr wohl aber findet sie sich beim Münchner Dogmatiker Alois von SCHMID, *Entwicklungsgang*, 351. Vigeners Kritik lautet: „Ein Tübinger katholischer Theolog unserer Tage, der sich um die Aufhellung der Entwicklung in der kirchlichen Grundanschauung Möhlers verdient gemacht hat, meinte die zweite Schrift Möhlers [„Athanasius“] zu dieser ersten [„Einheit“] recht in Gegensatz stellen zu müssen: Möhlers Buch über *Athanasius* bezeichne einen Wendepunkt in der Geistesgeschichte Möhlers und diese Wendung sei eben gerade in den Betrachtungen über Papsttum und Primat zu erkennen. In Wahrheit aber zeigt das zweibändige Werk » *Athanasius* der Große und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus « (1827) keine andere kirchliche Grundanschauung und (was bei einer Natur von der Art Möhlers nicht unwesentlich ist) keine andere kirchliche Grundstimmung als das Buch von 1825 [...] Das Athanasiusbuch steht nicht im Gegensatze zu dem Einheitsbuch, schließt sich vielmehr innerlich wie äußerlich an dieses an, und beide sind durch die Einheit einer nicht starren, aber festen Persönlichkeit miteinander verbunden. Die Unterschiede sind durch die Sache bedingt. Es ist eben etwas anderes, von einem Kirchenlehrer und Kirchenpolitiker des vierten Jahrhunderts zu sprechen, als von den Kirchenvätern der vorangehenden Generationen“ (Fritz VIGENER, *Drei Gestalten*, 28). Vgl. auch S. 30 Anm. 101 dieser Arbeit.

¹⁰³ Vgl. Fritz VIGENER, *Drei Gestalten*, 37-71.

¹⁰⁴ Vgl. ebd. 47-57.

¹⁰⁵ Vgl. ebd. 75.

¹⁰⁶ Ebd. 72.

Was Geiselman bei seinen Tübinger bzw. Münchner und Gießener Gewährsleuten¹⁰⁷ zu erkennen meinte, fand er vollends in der ein Jahr vor seiner Abhandlung erschienenen philosophisch-theologischen Studie von Karl Eschweiler¹⁰⁸. Eschweiler stellt den zeitgenössisch-ideengeschichtlichen Zusammenhang der Theologie Möhlers dar mit dem Ziel, die Entwicklung der Möhlerschen Theologie so wiederzugeben, „wie sie sich in Wirklichkeit zu dem Begriff von der Kirche als der gegenwärtigen Auktori- tät Christi entfaltet hat“.¹⁰⁹ Sein Kriterium lautet: „Das ziemlich geheimnisfreie Schrifttum Möhlers und seine offenbaren Beziehungen zu dem großen geistigen Ge- schehen beim Ausgang des deutschen Idealismus“.¹¹⁰ Ideengeschichtlich sei daher Möhlers Theologie nur von dieser Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus her zu verstehen. Darin wiederum sieht er Möhler mit zwei philosophischen Richtun- gen verknüpft: einerseits meint Eschweiler im jungen Möhler, dem Möhler der „Ein- heit“, das Gedankengut Schleiermachers und Schellings zu erkennen, andererseits sieht er im reifen Möhler, dem Möhler der „Symbolik“, dieses romantische Ich- und Ge- meingefühl seiner Frühzeit „durch Hegels Philosophie vom objektiven Geiste“¹¹¹ über- wunden.

Mit diesem zeitgenössisch-ideengeschichtlichen Aufweis möchte sich Eschweiler gegen den Vorwurf wehren, dass „nämlich die vorgelegte Möhler-Interpretation eine vielleicht ganz interessante, aber im ganzen doch ‚einseitige‘ Beleuchtung bedeute“.¹¹² Stephan Lösch weist in seiner Rezension¹¹³ zu Eschweilers Buch aus dem Jahre 1931 jedoch nach, dass er diesem Vorwurf gerade nicht entgeht. Er zeigt jene einseitige Sicht Eschweilers auf, die zu dem Eindruck führt, dass sich die Perspektive in Möhlers Werken völlig verschiebt, und damit den Blick auf Möhlers Theologie gänzlich ver- stellt. Im Blick auf Möhlers „Einheit“ betont Lösch daher gegenüber der geschichts-

¹⁰⁷ Vgl. S. 29 Anm. 95 u. S. 30 Anm. 99 dieser Arbeit.

¹⁰⁸ „Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff. Das Hauptstück der katholischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus, Braunsberg 1930“. Zu Karl Eschweiler (1886-1936): katholischer Theologe; 1928 bis zu seinem Tod o. Prof. der systematischen Theologie in Braunsberg (vgl. Josef HASENFUSS, Eschweiler, 1100; Joachim DRUMM, Eschweiler, 881). Dass Geiselman Eschweilers Abhandlung wohlwollend aufnimmt, deutet eher darauf hin, dass er ihn nur im entfernten Sinne als Konkurrenten auf dem Gebiet der Möhlerforschung betrachtete; 1933, als Eschweiler einer seiner Konkurrenten für die Besetzung der Professur für Scholastische Philosophie und Apologetik (Nachfolge Paul Simon) war, hätte er sich wohl zurückhaltender geäußert, wie sein späteres Verhalten gegenüber den Kon- kurrenten Stephan Lösch (vgl. S. 27 Anm. 84 dieser Arbeit) erschließen lässt (vgl. Max SECKLER, Einleitung, in: Johann Sebastian Drey, Mein Tagebuch, XLIV Anm. 103).

¹⁰⁹ Karl ESCHWEILER, Kirchenbegriff, VI.

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Ebd.

¹¹³ Vgl. Stephan LÖSCH, Zur Deutung der theologischen Hauptwerke Möhlers. Rezension zu: Eschwei- ler, Karl. Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff. Das Hauptstück der katholischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus dargestellt. Braunsberg, Herdersche Buchhandlung, 1930 (VIII, 175 S. gr. 8°). Kart. M. 4,50, in: ThRv 30 (1931) 1-6.

philosophischen Konstruktion Eschweilers, dass die treibende Kraft dieses Buches, das innere belebende Geheimnis der Gesamtkonzeption dieses Werkes nicht im philosophischen System des schellingianisch-schleiermacherianischen Idealismus gefunden werden kann, sondern im altkirchlichen Gemeinschaftsleben als vorgelebtem *factum*.¹¹⁴ Im Blick auf Möhlers „Symbolik“ und der aus der Sicht Eschweilers sich darin auswirkenden befreienden Tat des Hegelianismus hebt Lösch hervor: „Untergrund des ganzen Werkes der ‚Symbolik‘ ist und bleibt die Auseinandersetzung mit der *reformatorischen* Lehre [...] Hegelianismus ist für die ‚Symbolik‘ nicht Mittelpunkt, sondern Ende, an dem jene innerreformatorische Entwicklung in ihrer letzten, für die Tage Möhlers neuesten Entfaltung sich offenbart, wo der religiöse Geist sich objektiviert glaubt, daß er sich selbst vergöttlicht und damit der Tragik anheimfällt [...] über das wahre ‚Wesen‘ des Christentums im unklaren zu sein. Die *Idee vom objektiven Geist in der Kirche* aber d. h. von dem in die Erscheinung getretenen Gottessohn und von der Kirche als dem fortlebenden Christus hat ihre ‚theologische Bestimmtheit‘ durch Möhler nicht erst deshalb erreicht, ‚weil der deutsche Idealismus einen Hegel, den Aristoteles der sittlichen Welt, hervorgebracht‘, wie der Verf. behauptet (Kirchenbegr. S. 170): vielmehr finde ich diese Idee in Möhler positiv wirksam, um jene hegelianische Formel mitsamt allen ihren gefährlichen Folgerungen von Anfang an abzuwehren.“¹¹⁵ Lösch sieht dies bereits in der „Einheit“ gegeben, wo Möhler diese Idee unzweideutig an die biblisch-neutestamentliche Theologie gebunden und von der Tradition her bestimmt und geklärt habe. In Anlehnung an Hegels Sprache formuliert dann Lösch: Nicht die hegelsche Antithese hat der alten katholischen These in die befreiende Synthese verholfen, „vielmehr hat die alte These als reine Größe jene neue Antithesis kraftvoll zurückgeschlagen, letzteres unbestritten im Sprachgewande des Contraponenten und solche dann noch weit mehr in den ‚Neuen Untersuchungen‘ von 1834“.¹¹⁶

Geiselmann findet Eschweilers Erklärung für die Wandlung in der Ekklesiologie Möhlers naheliegend, „zumal dann, wenn man den Athanasius (1827) als Zwischenglied zwischen Einheit und Symbolik für die Entwicklung des Möhlerschen Kirchenbegriffs ausschalten zu müssen glaubt, weil hier das dogmengeschichtliche Interesse ausschließlich vorwalte und Möhler hier selbst den Trennungsstrich zwischen Dogmengeschichtlichem und Dogmatischem scharf gezogen habe“.¹¹⁷ Er gibt Eschweiler vollkommen Recht und erhärtet dessen Ansicht mit seinen eigenen Beobachtungen zu Drey und Kuhn im Rahmen seines Beitrages zum 450-Jahr-Jubiläum der Universität

¹¹⁴ Vgl. ebd. 3.

¹¹⁵ Ebd. 4.

¹¹⁶ Ebd. 4f. – Was Lösch in seiner Rezension gegen den zeitgenössisch-ideengeschichtlichen Aufweis Eschweilers formuliert, lässt sich in derselben Weise auch Geiselmanns ideengeschichtlicher Möhlerinterpretation entgegenhalten, zumal dieser ja, wie wir unmittelbar anschließend sehen werden, wohlwollend an Eschweiler anknüpft.

¹¹⁷ Josef Rupert GEISELMANN, Entwicklung, 7.

Tübingen (1927)¹¹⁸. Darin hat er die Entwicklung, die innerhalb der Katholischen Tübinger Schule „die Glaubenswissenschaft im engeren Sinne nahm, ebenfalls auf den Einfluß zurückgeführt, den Hegel auf die Theologie Kuhns ausüben konnte, während die Dreysche Theologie von Schelling aus verstanden ward“.¹¹⁹ Den Unterschied zwischen der Auffassung Eschweilers und seiner eigenen sieht Geiselman „in dem verschiedenen Ansatzpunkte dieses Einschnittes. Während Eschweiler ihn schon bei Möhler gegeben sieht und zwar zwischen 1827 und 1832, glaubte ich, was insbesondere die Wirkung der Hegelschen Theorie vom objektiven Geiste anlangt, ihn erst bei der zweiten Generation der Schule, d. i. bei Kuhn und Staudenmaier finden zu dürfen. Dabei ward Möhler auf die Seite von Drey gestellt und damit von Schelling her zu verstehen versucht, wobei das Charakteristische der Möhlerschen Theologie nicht in der wissenschaftlichen (spekulativen), sondern in der historischen Konstruktion gesehen wurde“.¹²⁰

Die neuen Einsichten Eschweilers werfen für Geiselman deshalb die doppelte Frage auf:¹²¹

1. „ob Hegel in Möhlers Schaffen wirklich die entscheidende Wende hineingetragen habe und namentlich hinsichtlich seines Kirchenbegriffs oder ob Hegel nicht doch etwa nur einer der Faktoren war, die die Wandlung in Möhler heraufgeführt haben“;¹²²

2. „ob von der Hegelschen Philosophie insbesondere die Theorie des objektiven Geistes es war, die den Umschwung in der Möhlerschen Ekklesiologie auslöste“.¹²³

Die Frage nach Form und Material in Möhlers „Einheit“

In Bezug auf Möhlers „Einheit“ löst die Arbeit von Fritz Vigener¹²⁴ in Geiselman zugleich eine Unruhe aus. Vigener ordnet nach Geiselman die „Einheit“ methodisch

¹¹⁸ Vgl. Anhang I dieser Arbeit.

¹¹⁹ Josef Rupert GEISELMANN, *Entwicklung*, 8.

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ So wünschenswert und interessant die Beantwortung der folgenden Fragen auch wäre, Geiselman bleibt sie in diesem Beitrag schuldig. Er beendet zwar seine Abhandlung mit dem Hinweis „Schluß folgt“ (ebd. 91), jedoch ist eine direkte Fortsetzung ausgeblieben. Eine gewisse Fortführung bzw. eher eine Neuauflage seiner Gedanken findet sich in der von Hermann TÜCHLE im Jahre 1939 herausgegebenen Festschrift anlässlich des 100. Todestages von Johann Adam Möhler (1938) unter dem Titel „Einheit und Liebe. Ihr Gestaltwandel in Möhlers Theologie der Kirche“. Darin verweist Geiselman eingangs ausdrücklich auf seine Abhandlung von 1930 mit der kritischen Bemerkung, dass er darin vielleicht zu stark das Licht auf jene Seite der Möhlerschen Theologie geworfen habe, die ihn einzig als Theologen der Kirche erscheinen ließ. Zwei Jahre später wird dieser Festschriftsbeitrag wörtlich als erster Teil seines Buches „J.A. Möhler, Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen“ (1940) ein zweites Mal publiziert, ohne darüber auch nur ein Wort zu verlieren.

¹²² Josef Rupert GEISELMANN, *Entwicklung*, 8.

¹²³ Ebd.

¹²⁴ Gemeint ist: Fritz VIGENER, *Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus. Möhler / Diepenbrock / Döllinger* (Beiheft 7 der Historischen Zeitschrift), München 1926, 1-75.

in die Kategorie der dogmengeschichtlichen Werke ein. Dem Zweck nach geht diese Arbeit aber über eine rein dogmengeschichtliche Darstellung hinaus, insofern Möhler das Prinzip des Katholizismus überhaupt finden will, d. h. insofern er darlegen will, was die Kirche ihrem Wesen nach ist. Damit begibt sich Möhler jedoch in den Bereich einer dogmatisch-fundamentaltheologischen Darlegung, die Vigenier, so Geiselmann, vor die unlösbare Frage stellt: „Wie kommt Möhler dazu, auf historischem Wege und noch dazu durch die Begrenzung seines Gegenstandes auf die ersten drei Jahrhunderte eine prinzipielle Frage lösen zu wollen?“¹²⁵ – Zur Lösung dieser Frage sieht Geiselmann wiederum in der zeitgenössisch-ideengeschichtlichen Untersuchung von Eschweiler brauchbare Impulse.

Er gliedert Vigeniers Fragen in zwei Gruppen:¹²⁶

1. Wie ist das Formale der Möhlerschen Konstruktion des Kirchenbegriffs in seiner Einheit zu verstehen?

2. Wie ist das Materiale, d. h. das Inhaltliche des Möhlerschen Kirchenbegriffs in seiner Einheit zu verstehen?

Auf beide Fragenkomplexe möchte er in seiner Arbeit Antwort geben. Er geht dabei an den Werken Möhlers chronologisch entlang, d. h. beginnend bei der „Einheit“, und setzt sich deshalb zuerst mit der ungelösten Frage Vigeniers auseinander.

Das Axiom des Klassizismus und der Romantik

Geiselmann weist in der Beantwortung dieses ersten Fragenkomplexes zunächst einmal darauf hin, dass Möhler seine „Einheit“ nicht willkürlich auf die ersten drei Jahrhunderte beschränkt hat. Vielmehr habe er darin einen axiomatischen Grundsatz der Theologie seiner Zeit zur Anwendung gebracht. Es handelt sich dabei um das Axiom der *Theologie des Klassizismus*¹²⁷. Das Charakteristische des Klassizismus zeigt sich für Geiselmann darin, „daß er sich zum Dogma bekennt, daß die Idee in einer bestimmten Periode sich vollkommen in der Erscheinung gestalte, während die nachfolgenden sie nur vergestalten. Diese Periode erhält dann auch den Charakter des Normativ-Klassischen“.¹²⁸ Auf die Theologie übertragen bedeutet das: die Kirche, ja „die Christusreligion in ihrem ganzen Ausmaß, die innere wie äußere, wie sie bei ihrer Quelle (d. i. in den ersten drei Jahrhunderten) war, wird zum ‚Muster‘ für alle Jahrtausende, während die kommenden Jahrhunderte nur daraufhin angesehen wurden, wie

¹²⁵ Josef Rupert GEISELMANN, *Entwicklung*, 10.

¹²⁶ Vgl. ebd. 14.

¹²⁷ Vgl. ebd. 14f. Kritisch zur Rolle des Klassizismus bei Geiselmann äußert sich Harald WAGNER, *Die eine Kirche*, 41: „Die Belege, die der Möhlerforscher [= Geiselmann] beibringt, sind eher spärlich, hauptsächlich genommen aus der Geschichte von Liturgie und Architektur. Es scheint so, als habe Geiselmann hier eine Lieblingsidee zur Geltung bringen wollen, für die sich nur wenige Belege beibringen lassen“.

¹²⁸ Josef Rupert GEISELMANN, *Entwicklung*, 16.

sie durch Mißgriffe und Mißdeutungen die klassische Reinheit entstellten“.¹²⁹ Demnach führte die Scholastik „in ihrer barocken Fülle toter Begriffe“¹³⁰ zur Entstellung dieser klassischen Reinheit, die es nun wiederherzustellen galt. Für die Dogmatik ergab sich damit aber als einzig gültige Form ihrer Arbeit die Aufgabe, das Dogma „aus der Väterzeit der ersten drei Jahrhunderte als der klassischen Zeit der Kirche“¹³¹ nachzuweisen. Tradition bedeutet, „aufzuzeigen, daß der gegenwärtige Lehrbegriff sich deckt mit dem klassischen der ersten Jahrhunderte“.¹³² Nach Geiselmanns Verständnis des Klassizismus gewinnt so die historische Gestalt normative Qualität.

Einen weiteren wichtigen Faktor für die Arbeitsweise jener Zeit sieht Geiselman durch die *Romantik* gegeben. Sie ist „von dem Grundsatz des ‚Allumfassenden‘ (Wackenoder) getragen“¹³³ und glaubt, „daß einer Idee Fülle und Reichtum nur in dem unendlichen Ablauf der Zeit in der Erscheinung sich auslege“.¹³⁴

Der junge Möhler hat nach Geiselman zunächst „dem klassizistischen Werturteile geradezu klassische Form verliehen: ‚Die schöne Einfalt (!) im gesamten äußeren Kultus angeschaut neben dem kräftigen innern Leben, der tiefen Religiosität in der ersten christlichen Periode gibt sich uns erst in ihrer wahren Bedeutung zu erkennen; sowie die Verfältigung des äußern Kultus in der folgenden Periode angeschaut neben dem geschwächten inneren Leben und der oft seichten Religiosität erst verstanden wird. So klärt das eine das andere auf; und der Leser wird zugleich in den Stand gesetzt, seine Zeit zu würdigen und über das, was ihr nottue, nicht irre zu sehen‘ (Th.Q. 1823, 487)“¹³⁵. Die edle Einfalt und stille Größe des Kultus der ersten christlichen Peri-

¹²⁹ Ebd. 17.

¹³⁰ Ebd. 18.

¹³¹ Ebd. 19.

¹³² Ebd. 21f.

¹³³ Ebd. 16.

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ Geiselman zitiert aus Johann Adam MÖHLER, Rezension: Theodor Katerkamp [1823], 487. Die Hervorhebung in der Klammer stammt von Geiselman. Zur Zitationsweise ist kritisch anzumerken, dass Geiselman ohne Kennzeichnung einen Satz im Zitat weglässt – das Gleiche gilt für einzelne Satzzeichen – und Hervorhebungen Möhlers nicht wiedergibt. Außerdem erscheint das Zitat etwas unglücklich aus dem Zusammenhang gerissen. Deshalb nun das Zitat nach dem Original Möhlers in voller Länge: „Rec. hätte gewünscht, daß das Dogmengeschichtliche eine reichlichere Ausstattung erhalten hätte. Die christlichen Alterthümer lernt man auch nicht hinlänglich kennen; Feste, Liturgie u.s.w. Doch hat vielleicht der H. Verfasser die Ansicht, daß dafür eigene Vorlesungen bestimmt werden müssen, womit Rec. nicht so ganz einverstanden seyn könnte. Denn es bildet alles ein Ganzes, und der Theil aus seinem Zusammenhange, aus seiner Umgebung gerissen, verliert von seiner Bedeutung, und läßt sich nicht ganz in seinem Wesen ergreifen, so wie umgekehrt der Theil auch über das Ganze wieder ein Licht verbreitet. Die schöne Einfalt im gesamten *äußeren* Kultus angeschaut neben dem kräftigen *innern* Leben, der tiefen Religiosität in der ersten christlichen Periode, giebt sich uns erst in ihrer wahren Bedeutung zu erkennen; sowie die *Verfältigung des äußern* Kultus in der folgenden Periode, angeschaut neben dem *geschwächten inneren* 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 Verhältnisse stehe; in dem Grade, wie dieses abnahm, mehrte sich jenes. So klärt das eine das andere auf; und der

ode ist für den jungen Möhler der Maßstab für das, was überhaupt gelten sollte“.¹³⁶ Zugleich habe er die Einseitigkeit dieser normativen Qualität des Historischen gesehen. Deshalb hat Möhler, so Geiselmann weiter, in der „Einheit“ „mit Bezug auf den Kultus den klassizistischen Kanon bereits durchbrochen. Von dem, der im Kult der apostolischen Zeit die klassische Kultnorm erblickt, meint er [Möhler]: ‚Was tut denn ein solcher anders, als daß er die Form einer Zeit für die Form aller Zeiten erklärt und somit in der Tat alles in eine Form zwingt.‘ Über alle Formenmannigfaltigkeit steht ihm jetzt der eine Geist (Einheit, § 48, 120-122)“.¹³⁷ Dies ist für Geiselmann zugleich ein erster „Ansatzpunkt dafür, wie Möhler aus dem Zwang des klassizistischen Kanon hinausstrebt zur allumfassenden Weite der Romantik“.¹³⁸ Möhler folgte damit, so Geiselmann, einerseits den Ansprüchen seiner Zeit, die historisch-positive Theologie am Kanon der klassizistischen Dogmatik zu orientieren¹³⁹, betrachtete den klassizistischen Kanon andererseits zugleich unter der umfassenderen Perspektive der romantischen Geschichtsauffassung und integrierte ihn in seiner „Einheit“ in die romantische Idee der Entwicklung.¹⁴⁰

Dazu ist kritisch festzuhalten, dass es nicht Möhler ist, der im Begriff der Romantik die Rettung aus der klassizistischen Engführung sieht. Was Geiselmann hier als neuen

Leser wird zugleich in den Stand gesetzt, seine Zeit zu würdigen und über das, was ihr nottue, nicht irre zu sehen“ (ebd. 486f.). Möhler bedauert also, dass Katerkamp in seinen dogmengeschichtlichen Ausführungen den Bereich der Liturgie ausklammert. Liturgie kann demnach für Möhler nur dann richtig verstanden werden, wenn sie im Zusammenhang mit der Dogmengeschichte dargestellt wird, wie auch umgekehrt wieder von der Liturgie her Licht auf die Dogmengeschichte fällt. Möhler weist hier auf ein philosophisch-theologisches Prinzip hin, das man „Katholizität“ nennen kann und das er selbst später in seiner „Einheit“ beispielhaft zur Anwendung bringen wird. Was nun die Auswahl des Zitats durch Geiselmann anbelangt, womit er zeigen wollte, dass Möhler dem klassizistischen Werturteil klassische Form verliehen habe (s.o.), so ist anzumerken, dass Möhler gemäß seines Prinzips der „Katholizität“ gar nicht von der Normativität einer Epoche spricht und sich von daher auch nicht auf die Frühzeit der Kirche beschränkt. Vielmehr ist gegen die Ansicht Geiselmanns festzuhalten, dass die frühe Kirche selbst diese Zusammengehörigkeit von äußerem Kultus und innerem Leben exemplarisch gemeint hat. Die Einseitigkeit des Klassizismus widerspricht sozusagen der „Katholizität“ Möhlers.

¹³⁶ Josef Rupert GEISELMANN, *Entwicklung*, 17 Anm. 2. Auf dem Hintergrund der Ausführungen auf S. 36 Anm. 135 dieser Arbeit ist dieses Urteil schlichtweg falsch, weil für Möhler der Kultus allein aus eben dort besagten Gründen niemals Maßstab sein kann. Äußerer Kultus und inneres Leben gehören für Möhler schon 1823 untrennbar zusammen!

¹³⁷ Josef Rupert GEISELMANN, *Entwicklung*, 17, Anm. 2. Geiselmann zitiert aus der „Einheit“ Möhlers nach der Ausgabe von Emil Joseph VIERNEISEL von 1925 in der Reihe „Deutsche Klassiker der Katholischen Theologie aus neuerer Zeit, herausgegeben von Dr. Heinrich Getzeny“.

¹³⁸ Josef Rupert GEISELMANN, *Entwicklung*, 17 Anm. 2.

¹³⁹ Geiselmann greift hier die Forderung Döllingers auf: „Man muß vom katholischen Theologen fordern, ‚von jedem einzelnen Dogma darzutun, wie dasselbe nach allen seinen wesentlichen Bestimmungen schon in den ersten Jahrhunderten gültig gewesen, folglich als echt-apostolische Lehre betrachtet werden dürfe und wie es sich dann im Laufe der Zeiten unverfälscht erhalten und fortgepflanzt hat; mit Einem Worte: er soll imstande sein, den Beweis zu führen, dass nur dasjenige den Inhalt des katholischen Glaubenssystems ausmacht, was überall, von allen und zu allen Zeiten geglaubt worden ist‘ [vgl. Vinzenz von Lerins]“ (zit. nach ebd. 21).

¹⁴⁰ Vgl. ebd. 17 Anm. 2. u. 23.

Durchbruch und Hinausstreben Möhlers bezeichnet, ist lediglich das Resultat seiner eigenen Interpretation. Geiselman scheint sich nämlich der Einseitigkeit bewusst zu werden, die er sich mit seiner Theorie vom Klassizismus einhandelt, dass nämlich die Form einer vergangenen Epoche, d. h. die historische Gestalt, normativ wird für kommende Epochen. Aus diesem Grund nimmt Geiselman den Begriff der Romantik zu Hilfe. In ihr erblickt er den Geist der Innerlichkeit, der Einheit in der Wandlung stiftet. Diese Rettungsaktion Geiselmans aus dem Zwang des klassizistischen Kanons hinaus zur allumfassenden Weite der Romantik führt jedoch zu einer neuerlichen Einseitigkeit, wie im Verlauf dieser Arbeit des Öfteren deutlich werden wird.

Die historische Konstruktion Möhlers

In einem zweiten Schritt geht Geiselman nun auf die Frage Vigeners nach dem Formalen im engeren Sinne ein. Er stellt fest, dass Möhler die besondere Form seines konstruktiven Prinzips der Philosophie Schellings entlehnt habe.¹⁴¹ Seiner Ansicht nach kommt dieses Prinzip besonders in der „Einheit“ und dort konkret im Zusammenhang mit den Ausführungen Möhlers über den Primat zum Tragen, „wo der Konstruktion des Primates aus der Idee die historische Konstruktion desselben gegenübergestellt wird“¹⁴². Geiselman meint, dafür ein Selbstzeugnis Möhlers in dessen Rezension zu Adam Genglers Abhandlung „Über das Verhältnis der Theologie zur Philosophie, Landshut 1826“¹⁴³ gefunden zu haben. Möhler kritisiert an den Ausführungen Genglers, dass er den Gegensatz von Glauben und Wissen nicht richtig bestimmt habe. Gengler behauptet nach Möhler, dass sich jede Erkenntnis auf ein Sein bezieht, das ihr vorausgeht. Wahr und richtig ist demnach „eine Erkenntniß in dem Maaße, als sie das treue Abbild ist eines seyenden Objektes. Der Besitz der Erkenntniß ist das Wissen; was ich erkannt habe, weiß ich. Eine bestimmte, geordnete Summe des Wissens heißt Wissenschaft“.¹⁴⁴ Das wahre Sein offenbart sich uns, tritt jedoch nicht vollständig in die Erscheinung. Philosophie bestimmt Gengler als jene Wissenschaft, die sich mit diesem offenbaren Sein nicht begnügt und sich deshalb die Erkenntnis des vollständigen Wesens alles Seins zur Aufgabe macht. Damit aber begibt sie sich in das Gebiet

¹⁴¹ Geiselman stützt sich dabei auf Schellings „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium, 1803, 21813“ (ebd. 24 Anm. 1), welche Möhler in seiner Rezension: Georg Benedict Winer [1826], 119 erwähnt und – so folgert Geiselman – im Einzelnen kennt. Im Übrigen nimmt Geiselman aber relevante Einflüsse Schellings auf Möhler nur nebenbei wahr, was Harald WAGNER, *Die eine Kirche*, 41, zu Recht bemängelt.

¹⁴² Josef Rupert GEISELMANN, *Entwicklung*, 24 Anm. 1. Vgl. dazu auch die Ausführungen weiter unten auf S. 41 Anm. 156 dieser Arbeit.

¹⁴³ In: ThQ 9 (1827) 498-522. Diese Rezension Möhlers ist der einzige Beitrag, in dem er ausdrücklich und eingehend über das Verhältnis der Theologie zur Philosophie schreibt. Seine Worte sind programmatisch zu verstehen, insofern er explizit reflektiert, was für sein gesamtes Werk gilt bzw. sich darin implizit wiederfindet.

¹⁴⁴ Johann Adam MÖHLER, Rezension: Adam Gengler [1827], 499.

des Glaubens. Sie kann nämlich, „ihre wissenschaftlichen Constructionen nach ihrer Vollständigkeit im offenbaren Seyn nicht nachweisen; aber nachweisen muß sie, daß alles offenbare Seyn in ihren Ideen gerade so aufgenommen ist, wie es erscheint. Insoweit sie dieses nachweist, documentirt sie ihre Glaubwürdigkeit. In dieser vollkommenen Uebereinstimmung (Identität) alles offenbaren Seyns (des Realen) mit ihren apriorischen Constructionen (dem Idealen) liegt das einzig mögliche Kriterium der Wahrheit aller Philosophie“. ¹⁴⁵ Möhler bezweifelt, dass damit auch der auf die Offenbarung bezogene christliche Glaube und die Theologie angemessen erfasst sind, denn dieser Versuch führe in den Widerspruch. Möhler nimmt den Gedankengang Genglers auf und sagt: Die Idee von Gott ist eine Tatsache des Bewusstseins. Sie beruht „auf einem Drang unseres geistigen Wesens, unseres tiefsten Seyns, und ich erfasse mich selbst in diesem Drange meines Seyns, und bilde ihn zur Vorstellung“. ¹⁴⁶ In dieser Vorstellung aber reflektiert sich ein Seiendes, so dass diese Vorstellung selbst ein Wissen ist. Trifft dies zu, dann ist der religiöse Glaube ein Wissen. Was für Möhler damit aber nicht geklärt ist – und darin sieht er den Widerspruch –, ist die Frage, wie die Idee von Gott in uns entsteht. Für Möhler ist die Angabe des Ursprungs der Erkenntnisse, an deren Gegenstände wir glauben, keine erschöpfende Erklärung. „Denn der Glaube an Gott ist weder eine bloße Mittheilung von außen – er kann von außen nur angeregt werden – und eben so wenig eine freie, geniale Production, weil der Glaube an Gott etwas allgemeines, nicht blos das Erzeugniß eines Genies ist; er ist auch keine freie Production, weil wir zum Glauben an ihn geschaffen sind, weil er nothwendig ist, im geistigen Wesen des Menschen gründet. Der Glaube an Gott enthält darum eine Vorstellung, deren Inhalt sich als wahrhaft seyend offenbart, eine Vorstellung die der Verf. [Gengler] darum nach seinen gegebenen Begriffsbestimmungen gar nicht mehr als Gegenstand des Glaubens, sondern nur des Wissens bezeichnen müßte, was gegen seine Voraussetzung ist. Der Glaube im Allgemeinen ist kein Act des bloßen Willens, denn auch die Teufel glauben, und zittern, d. h. sie wollen nicht glauben, und glauben doch, weil sie müssen. Erst der lebendige Glaube ist ein Act des Willens. Es scheint darum das Verhältniß des Glaubens zum Wissen anders bestimmt werden zu müssen, als es hier geschieht“. ¹⁴⁷

Auf diesem Hintergrund – und das ist nun die Stelle, auf die Geiselman sich beruft – äußert sich Möhler auch kritisch über das, was Gengler unter „Überzeugung“ versteht. Überzeugung entsteht nach Gengler „durch die Nachweisung, daß das Objectiv mit dem Subjectiven zusammenfällt, d. h. daß das offenbar Seyende mit der Vorstellung übereinstimmt, d. h. das [sic!] die Idee, an deren Wahrheit ich vorderhand nun glaube, alle Erscheinungen erklärt: auf diese Weise habe ich mich des innern und verborgenen Seyns bemächtigt, in dem ja dieses nur im offenbaren Seyn erscheint, und

¹⁴⁵ Ebd. 501f.

¹⁴⁶ Ebd. 503f.

¹⁴⁷ Ebd. 504f.

ich bin versichert, daß das reale Object meines Erklärungsgrundes der Erscheinungen, das eigentlich Seyende ist. Rec. [Möhler] hält dies schon längst auch für das Wissen, und er hat in einer Abhandlung also über einen Gegenstand des Glaubens zum Wissen kommen versucht.¹⁴⁸ Aber durch *dieses* Wissen wird man weder selbst überzeugt, noch überzeugt man andere; überzeugt [...] ist man selbst schon vorher, durch den Glauben, und überzeugt andere durch seine Constructionen nur in so fern, als sie denselben Glauben im Grunde schon hatten, wenigstens unbewußt.¹⁴⁹ Geiselmann hat zwar recht, dass Möhler offenbar in seiner „Einheit“ durch das Prinzip einer philosophischen Konstruktion über einen Gegenstand des Glaubens zum Wissen zu kommen strebt, lässt aber die entscheidende Präzisierung unerwähnt, welche für Möhler zugleich die Voraussetzung dieser Konstruktion ist: der Glaube oder anders gesagt, der sich in der Geschichte selbst offenbarende Gott, der gerade darin und dadurch zum Gegenstand des Glaubens wird. Denn, so Möhler weiter, „Schelling hat alles offenbare Seyn glänzend erklärt, und alle Gegensätze, die sonst den menschlichen Geist quälten, gelöst“.¹⁵⁰ Warum aber folgen wir ihm nicht oder allen anderen, die wie er getan haben?¹⁵¹ Nach Möhler „nicht deßwegen, weil *die falsche Erklärung des offenbaren Seyns* ihren Ideen die Glaubwürdigkeit nicht giebt, und deßwegen keine Überzeugung in uns hervorbringt, sondern weil *die Voraussetzungen* dieser Männer dem innern Drange unsers zu Gott hin, dem freien, lebendigen, selbstbewußten Schöpfer aller Dinge, geschaffenen Geistes widersprechen. Wäre dies nicht, so würden wir ihre Erklärungen des offenbaren Seyns wahr finden; weil es aber ist, finden wir sie irrig. Keineswegs giebt also die Nachweisung unserer Ideen in den Erscheinungen der Idee selbst die Glaubwürdigkeit¹⁵², sondern umgekehrt das Eingewurzeltsein einer lebendigen Idee in uns leiht ihrer Nachweisung im offenbaren Seyn die Glaubwürdigkeit“.¹⁵³ Diese Einwurzelung des Glaubens in uns wird nach Möhler erzeugt durch die göttliche

¹⁴⁸ Genau diesen Hinweis Möhlers greift Geiselmann heraus und liest darin – zwar mit der selbstkritischen Einschränkung „wenn ich mich nicht täusche“ – „ein Selbstzeugnis Möhlers, in dem er bekennt, daß die Einheit nach den Prinzipien der Schellingschen Philosophie ‚konstruiert sei‘“ (Josef Rupert GEISELMANN, *Entwicklung*, 24), d. h. also dass Möhler nach Geiselmann in seiner „Einheit“ durch die philosophische Konstruktion über einen Gegenstand des Glaubens zum Wissen zu kommen strebt. Geiselmann scheint aber Möhlers diesbzgl. Äußerungen nicht aufmerksam weitergelesen zu haben, denn sonst wäre es ihm wohl nicht entgangen, dass Möhler gleich im nächsten Satz das Gegenteil zum Ausdruck bringt.

¹⁴⁹ Johann Adam MÖHLER, Rezension: Adam Gengler [1827], 505. In seiner „Einheit“ hat Möhler diesen Vorgang als ein Hinüberströmen des neuen göttlichen Lebens aus den schon Belebten hin zu den zu Belebenden beschrieben und dies „Über-zeugung“ genannt (vgl. *Einheit*, § 3, 10).

¹⁵⁰ Johann Adam MÖHLER, Rezension: Adam Gengler [1827], 506.

¹⁵¹ Möhler weist hier über Schelling hinaus auch auf das Beispiel anderer Denker hin.

¹⁵² Das Gegenteil entspricht hier geradezu dem, was MÖHLER in § 18 seiner „Einheit“ über das Prinzip der Häresie darlegt: Häresie „ist im allgemeinen das Bestreben, das Christentum durch bloßes Denken [...], ohne Berücksichtigung des gemeinsamen christlichen Lebens und des durch dieses Bedingten auszumitteln und darum eine von dem immerwährenden gemeinsamen Leben der Gläubigen abgesondert sich entwickelnde, sich christlich nennende Lehre“ (*Einheit*, § 18, 59).

¹⁵³ Johann Adam MÖHLER, Rezension: Adam Gengler [1827], 506.

Gnade; diese bringt den innersten Grund des christlichen Bewusstseins hervor und bleibt immer dieselbe.¹⁵⁴

Daraus ergibt sich für Möhler auch die Aufgabe des Dogmatikers in Gegenüberstellung zu der eines Philosophen: „Das Hauptgeschäft des Dogmatikers ist, daß er seinen Schülern vortrage, was Christus und die Apostel gelehrt haben, was sie über Gott und die Welt, und ihr gegenseitiges Verhältniß mittheilten, daß er sie in ihren Sinn und Geist einführe; denn Christi Werk sollen sie ja kennen lernen, was er zu unserer Erlösung gewirkt und geduldet, erfahren, und welche Anstalten er getroffen, daß wir in die Lebensgemeinschaft mit ihm wirklich versetzt werden u. s. w., einsehen. Das ist weder ein niedriges noch nutzloses Geschäft; [...] weil es nur der πνευματικός, der den hl. Schriftstellern Geistesverwandte in wahrhaftiger Weise vermag, und diese Geistesverwandtschaft steht höher als alle Genialität; es ist nicht nutzlos, weil es gerade das nothwendigste ist; denn was mag mehr vonnöthen seyn, als Christi Geist erfassen? Dieses Historische in der Dogmatik ist darum das Wichtigste. Die philosophische Construction der christlichen Ideen ist, wenn sie gelingt, eine schöne Zugabe, unter manchen Umständen, und gerade nach den vorwaltenden Bedürfnissen, und dem Stande der Wissenschaft, nothwendig. Aber das nothwendigste ist sie nicht; denn Christus und die Apostel haben auch keine philosophische Construction gegeben, und kein von ihnen Bekehrter zweifelte an der *Realität* und der *objectiven* Geltung des ihnen mitgetheilten Glaubens, obschon das Ideale im Realen nicht von ihnen aufgezeigt wurde. Sie glaubten, weil Christus lehrte, nachdem sie vom heil. Geiste berührt waren“.¹⁵⁵

Damit stellt Möhler der philosophischen Konstruktion tatsächlich so etwas wie eine historische Konstruktion gegenüber, wie Geiselmanndies in Bezug auf die Primatsfrage in § 67 von Möhlers Einheit behauptet, aber wohl gemerkt nicht im Sinne eines historischen Nachweises des Idealen in allem Realen im Laufe der Geschichte¹⁵⁶, son-

¹⁵⁴ Vgl. ebd. 515. Vgl. zu dem gesamten Abschnitt die ironische Äußerung Möhlers in seiner „Einheit“: „Erwägt man genauer, was denn das eigentlich ist, was wir eine Kritik der Offenbarung nennen; so bemerken wir nichts anders, als daß wir das Eigentümliche der christlichen, die Art, wie sie in die Erscheinungswelt eintrat, als Regel aufstellen für alle Offenbarungen, und dann die christliche wieder unter diese Regel subsummieren; daß wir jene Wahrheiten über Gott und den Menschen, die uns seit der Erscheinung des Christentums so zu eigen geworden sind, daß wir uns selbst ohne sie nicht mehr denken können, als die innern Kriterien aufstellen, woran die Gotteswürdigkeit einer gegebenen Religion, die sich eine geoffenbarte nenne, gehalten werden müsse, da doch, was gotteswürdig ist, erst durch das Christentum zum Bewußtsein kam. Mit andern Worten, wir vergleichen das Christentum mit sich selbst und finden dann, wenn es gut geht, eine Übereinstimmung, was sehr natürlich ist, behaupten aber dann, wir hätten das Christentum an unserer Vernunft geprüft“ (Einheit, § 38, 123).

¹⁵⁵ Johann Adam MÖHLER, Rezension: Adam Gengler [1827], 516f.

¹⁵⁶ Nach Geiselmanndies versteht Möhler unter historischer Konstruktion, „daß nachgewiesen werde, wie das in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche in Erscheinung getretene ‚Feste und Bleibende‘ sich in der Entwicklung zur Gegenwartskirche erhalten habe“ (Josef Rupert GEISELMANN, Entwicklung, 42). Er folge damit den Prinzipien seines Meisters Drey, der die Forderung der historischen Konstruktion aus der romantischen Geschichtsauffassung heraus erfüllt habe. Am Beispiel des Primates äußert sich das dann folgendermaßen: „Gegenüber der bloß ‚willkürlichen Anordnung‘ der Einsetzung gründet er seinen Nachweis auf das romantische Idiom der organischen Keimlegung. Der Pri-

dem im Aufweis der von Gott her eröffneten Gegebenheit des Christusereignisses durch den in der Geschichte stets wirksamen Heiligen Geist. Oder erneut mit den Worten Möhlers: „Wir glauben Christo, *weil er es sagt*; und diesen Grund unseres Glaubens müssen wir auch stets hervorheben, *damit wir nicht uns, den fehlbaren Menschen, sondern dem unfehlbaren Gottes Sohne glauben*“.¹⁵⁷ Subjekt dieses Aufweises ist, wie Möhler sagt, der πνευματικός, d. h. der vom Heiligen Geist Begeisterte und dadurch den heiligen Schriftstellern Geistesverwandte. – Der Unterschied zur Auffassung Geiselmanns ist also ein wesentlicher.

Die pneumatozentrische Konstruktion und ihre Quellen

So haben wir bereits eine Brücke geschlagen zu dem, was Geiselman das *Materiale* in der ungelösten Frage Vigeners genannt hat. Er bezeichnet dies als *pneumatozentrische Konstruktion*¹⁵⁸. In ihr bildet der Heilige Geist gleichsam ein metaphysisches Formprinzip der Kirche, in dessen engstem Zusammenhang nach Geiselman auch die weiteren konstruktiven Eigentümlichkeiten der Lehre Möhlers von der Kirche stehen, und zwar dessen Aufbau von innen nach außen sowie von unten nach oben.¹⁵⁹ Geiselman sieht einerseits Möhler darin ohne Zweifel von Schleiermachers Idee des Gemeingeistes inspiriert, betont aber auch, dass Möhler eindeutig den Heiligen Geist als Wirkprinzip dieses schleiermacherschen Gemeingeistes bestimmt und sich dadurch von Schleiermacher bereits absetzt. Andererseits schränkt er gleich wieder ein, dass es sich hier um kein völlig neues Konstruktionsprinzip innerhalb der katholischen Theologie handelt. Im Rahmen der anti-aufklärerischen Linie der Erweckungstheologie

mat Petri war keimgelegt in der Führernatur Petri. Mit der Wahl Petri wollte daher Christus auch schon den Primat Petri. Er hat in der Wahl dieser Führernatur Gottes Vorsehung anerkannt, weil in der Persönlichkeit des Felsenmannes die natürlichen Voraussetzungen für seine Primatsstellung gegeben waren. Es bedurfte daher weder ‚willkürlicher Anordnungen‘ noch ‚überflüssiger Erklärungen‘. So hat sich denn auch nach dem Weggang des Herrn die Vorrangstellung des Felsenmannes organisch entfaltet (Th.Q. 1823, S. 478/479)“ (ebd. 43 Anm. 1). Für Möhler stellte sich das Problem anders. Weil für ihn die Primatsidee nicht immer selbstverständlich war, musste er sich „vom Episkopalismus zu ihr erst durchringen. Und erst als ihm die Notwendigkeit der Primatsidee feststand, erstand für ihn das Problem der historischen Konstruktion. [...] Die historische Konstruktion des Primates gibt Möhler nach denselben Prinzipien wie sein Meister Drey. Der Primat als historische Erscheinung verdankt sein Entstehen und Werden nicht der willkürlichen ‚Einsetzung‘. ‚Was sollte der Satz: Ihr müßt einen Mittelpunkt der Einheit haben, auch von Christus gesprochen, wenn diesem keine in dem Innersten der Gläubigen vorhandene Bedürfnisse entsprechen? Nie würde er desungeachtet ins Leben eingedrungen sein‘ (Einheit § 68, S. 173). Vielmehr ist er Ergebnis organischer Lebensentwicklung, Erfüllung der in der Kirche hervortretenden Bedürfnisse“ (Josef Rupert GEISELMANN, *Entwicklung*, 43f. Anm. 1). Dieses Bedürfnis – das erwähnt Geiselman nicht mehr –, nämlich „alle Gläubigen, die da leben, als ein in Christo unzertrennliches Ganzes anzuschauen“ (Johann Adam MÖHLER, *Einheit*, § 68, 232), bildete sich durch den in uns lebenden Heiligen Geist und ist deshalb gerade nicht bloß Ergebnis organischer Lebensentwicklung und damit auch nicht die Betrachtungsweise einer romantischen Geschichtsauffassung.

¹⁵⁷ Johann Adam MÖHLER, Rezension: Adam Gengler [1827], 521.

¹⁵⁸ Vgl. Josef Rupert GEISELMANN, *Entwicklung*, 47.

¹⁵⁹ Vgl. ebd. – Mehr dazu gegen Ende dieses Abschnittes S. 50ff. und S. 54ff.

seiner Zeit hätten bereits Johann Michael Sailer und dessen Schüler Alois Gögler¹⁶⁰ das mystische Prinzip des Geistes als das eigentümlich Christliche herausgestellt.

Geiselmann spricht Gögler dabei das besondere Verdienst zu, dieses mystische Geistprinzip unter dem Einfluss der Romantik weitergebildet zu haben. Denn „vom Geist als dem organischen Prinzip des *Einzel Lebens* schreitet er fort zum Geist als dem Vitalprinzip des *Gesamt Lebens* der Kirche. So wird ihm der Geist vom ‚klassischen‘ Prinzip der apostolischen lebendigen Frömmigkeit seines Meisters Sailer zum romantischen Prinzip der in der Geschichte der christlichen Gemeinschaft sich auswirkenden ‚Seele‘. Der Geist ist ihm nicht mehr nur das persönliche Gnadenprinzip und die Vitalform des geistigen Lebens des einzelnen, sondern das persönliche Geistprinzip, das in der Kirche überhaupt d.i. in der Gesamtheit der Gläubigen aller Zeiten und aller Orte waltet und sich auslebt. Von ihm führt es sich her, daß wir in der Kirche von einem Vitalprinzip reden können, von dem Einen Geist, der Einen Seele, der die Kirche zu einem lebendigen Ganzen formt“.¹⁶¹ Damit deutet Gögler nach Geiselmann „die räumliche Universalität, die mit der Katholizität der Kirche gegeben ist, um zur vitalen Totalität“.¹⁶² Die Identität des zeitlichen Nacheinander, worin traditionell die Einheit der Kirche mechanistisch gefasst wird¹⁶³, bestimmt Gögler nun „organisch als die Identität des vitalen Formprinzips“.¹⁶⁴ „Das bekannte allzeit, überall und in allem sind nur einzelne Auffassungen und Beziehungen dieses Einen alles einigenden Geistes“.¹⁶⁵ So betrachtet er den Heiligen Geist als „Seele von allem“¹⁶⁶, der sich im Schrifttum der Kirche objektiviert, dessen Buchstaben er trägt, belebt und durch welchen er redet. Seiner subjektiven Existenzform nach ist er aber „der Geist der gesamten großen Gemeinde [sic!]“.¹⁶⁷ Jeder Einzelne, der den Heiligen Geist in seiner objektiven Seinsweise zu erfassen trachtet, kann dies nur, wenn er sich in diesen Gesamtgeist einfügt. Denn „nicht der Gläubige als einzelner, sondern die Gesamtheit in ihm erkennt. Er

¹⁶⁰ Joseph Heinrich Alois Gögler (1782-1827): 1802-1804 Theologiestudium in Landshut; 1805 Priesterweihe, im selben Jahr Professor für atl. u. ntl. Exegese in Luzern, ab 1807 zusätzlich auch für Pastoraltheologie; 1810 wegen einer literarischen Polemik gegen den Luzerner Stadtpfarrer Thaddäus Müller vom Lehramt abgesetzt, aufgrund heftiger Studentenproteste 1811 wieder eingesetzt; 1816 Chorherr des Stiftes St. Leodegar (Luzern); er gilt als Vertreter der theologischen Romantik und gehört mit seinem Freund Joseph Widmer und dem Dogmatiker und Kirchenhistoriker Franz Geiger zum *Luzerner Dreigestirn* im Sinne der Sailerschen Erneuerungsbewegung (vgl. Abraham Peter KUSTERMAN, Apologetik, 68 Anm. 90; Stephan LÖSCH, Gögler, 735; Johann Baptist VILLIGER, Gögler, 1265; Niklaus WICKI, Alois Gögler, 20-23; DERS., Gögler, 1092f.).

¹⁶¹ Josef Rupert GEISELMANN, Entwicklung, 49f.

¹⁶² Ebd. 50.

¹⁶³ Vgl. als Bsp. dafür die nach Geiselmann in der Theologie des Klassizismus vorfindliche „mechanistische Auffassung des Kanon des Vinzenz von Lerin“ (ebd. 50).

¹⁶⁴ Ebd.

¹⁶⁵ Alois GÜGLER zit. nach ebd.; Anspielung auf Vinzenz von Lérins.

¹⁶⁶ Josef Rupert GEISELMANN, Entwicklung, 50f.

¹⁶⁷ Ebd. 51.

glaubt, insofern er mit dem gemeinsamen Mittelpunkt, dem Ganzen lebendig verbunden ist“.¹⁶⁸

In der subjektiven Existenzform des Heiligen Geistes sieht Gügler, so Geiselmann weiter, auch das subjektive Prinzip des Schriftverständnisses. Haben wir nämlich durch die Heiligen Schriften den Buchstaben erhalten, so durch die lebendige Überlieferung den Heiligen Geist. Den Geist des Buchstabens finden wir daher in der lebendigen Überlieferung. – So wird ihm der Heilige Geist selbst zur lebendigen Überlieferung.¹⁶⁹

Diese organische Sicht der Kirche hat nach Geiselmann schließlich auch Auswirkungen auf Güglers Begriff der Häresie. Der offene Gegensatz zu einem formulierten Dogma, der sich in einer Häresie zeigt, ist lediglich ein Symptom, nicht aber das Wesen der Häresie selbst. Das wahre Wesen der Häresie als Gegensatz zur Kirche kann nur von der Idee ihres Organismus aus erkannt werden. Wenn also die Kirche ein lebendiger, vom einen Geiste beseelter Organismus ist, dann besteht das wahre Wesen der Häresie in der Trennung des Einzelnen vom Gesamtleben.¹⁷⁰

Geiselmann sieht in diesem mystischen Kirchenbegriff Güglers mit seiner pneumatozentrischen Konstruktion Möhlers Kirchenbegriff der „Einheit“ weithin vorgebildet, obwohl er nicht von einer direkten Einflussnahme Güglers auf Möhler spricht.¹⁷¹ „Wir finden in ihm bereits alle konstruktiven Prinzipien wieder, aus denen auch die Ekklesiologie des Möhlerschen Frühwerkes aufgebaut ist: Das Mystische als Wesensprinzip des Katholizismus, der Geist als das Lebensprinzip der Kirche, das Äußere als Lebensäußerung des Geistes, die Idee der lebendigen Überlieferung, der Begriff der Häresie“.¹⁷² Allerdings konstatiert Geiselmann bei Gügler zum einen eine stärkere Anbindung an Schleiermacher, als dies bei Möhler der Fall sei. Güglers „Ineinanderspie-

¹⁶⁸ Ebd. Darin hat, so Geiselmann, „Gügler 11 Jahre zuvor die Ideen der Schleiermacherschen Glaubenslehre fast wörtlich vorweggenommen“ (vgl. ebd.). Auf diesem Hintergrund erklärt sich für Geiselmann auch die Abwehr Möhlers gegen den ihm gegenüber erhobenen Vorwurf, er protestantisiere, indem er schleiermacherianisiere, wenn Möhler erwidert: „Schleiermacher ‚schleiermacherianisiere‘, indem er katholisziere“ (ebd. 52).

¹⁶⁹ Vgl. ebd.

¹⁷⁰ Vgl. ebd.

¹⁷¹ Geiselmann erwähnt in diesem Zusammenhang, dass Stephan LÖSCH, Entwicklung des Dogmas, 43, zu demselben Urteil kommt und gibt ihm ausdrücklich recht (vgl. Josef Rupert GEISELMANN, Entwicklung, 53 Anm. 2). Lösch schreibt: „In seinem [Güglers] 1810 erschienenen ‚Geist des Christentums‘, einer Schrift, ohne welche Möhlers Theologie nicht voll verstanden werden kann, sind schon, wenn auch in einer etwas seltsamen Sprache, alle jene Hauptgedanken über die dogmatische Entwicklung niedergelegt, welche der Einh. und S [= ‚Einheit‘ und ‚Symbolik‘ Möhlers] das charakteristische Gepräge geben [...]“. Dies ist umso bemerkenswerter, als sich in den nachfolgenden Schriften Geiselmanns über Möhler keine Referenz mehr auf Stephan Löschs Arbeiten über Möhler findet – mit Ausnahme natürlich von Möhlers „Gesammelte Aktenstücke und Briefe“, die Lösch herausgegeben hat. Dies steht wohl im Zusammenhang mit der von Abraham Peter Kustermann und Max Seckler (vgl. S. 27 Anm. 84 dieser Arbeit) angesprochenen Rivalität zu Stephan Lösch, v.a. nachdem dieser zwar als Exeget, zugleich aber auch als Konkurrent in der Möhlerforschung an die Tübinger Fakultät kam.

¹⁷² Josef Rupert GEISELMANN, Entwicklung, 53.

len von hl. Geist als innertrinitarischer Person und der romantischen Idee des Geistes, der Seele, des Vitalprinzips als der letzten geistigen Einheit der Kirche“¹⁷³ bleibe im mystischen Dunkel, während Möhler klar zwischen Wirkprinzip und Gewirktem unterscheidet. Zum anderen gehe Gügler sogar über Möhlers Kirchenbegriff der Einheit hinaus, insofern er den Geist in seiner subjektiven Existenzweise vom Geist in seiner objektiven Existenzweise scheide und damit bereits indirekt auf Möhlers Kirchenbegriff der „Symbolik“ hindeute.

Es war aber nicht erst Möhler selbst mit seiner „Symbolik“, der diesen Gedanken- gang Güglers weiterführt. Geiselmannt weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass der Schweizer Dogmatiker, Kirchenhistoriker und Weggefährte Güglers *Franz Geiger*¹⁷⁴ bereits 1821¹⁷⁵ den Übergang „von der romantisch bestimmten Idee der Kirche als des Geistes der ganzen großen Gemeinde zur hegelisch orientierten Idee der Kirche als der objektiv gewordenen absoluten Vernunft“¹⁷⁶ vollzogen hat. Geiger knüpft zunächst zwar an Güglers romantischen, von der Idee des Organismus bestimmten Kirchenbegriff an und zeichnet dementsprechend die Kirche ihrem Sein nach als mystisches Lebensgebilde, er bestimmt dann aber ihren Sinn fundamentaltheologisch, „da er sie von der Offenbarung aus konstruiert“.¹⁷⁷ Diese Offenbarung definiert er näherhin als *mittelbare Offenbarung*, insofern Gott seinen Willen notwendigerweise weder von außen an den Menschen heranträgt noch unmittelbar jeden Menschen anspricht, sondern sich nur durch ein Mittel kundtut. Dieses *Mittel* muss drei Kriterien erfüllen: es muss menschlich, allgemein verbreitet und dauernd sein, „weil die Offenbarung für alle Menschen aller Orten und aller Zeiten bestimmt ist“.¹⁷⁸ Das Problem der Vergänglichkeit des Menschen sowie die Gefahr einer Vielzahl von Offenbarungen entsprechend der Vielzahl von Menschen löst er mit dem Hinweis auf die göttliche Institution. Sie bildet jene notwendige Vermittlungsform, die der für alle Menschen bestimmten, an allen Orten und zu allen Zeiten bestehenden Offenbarung entspricht. Diese göttliche Institution nennt Geiger Kirche. Damit sie ihrem Anspruch gerecht

¹⁷³ Ebd.

¹⁷⁴ Franz Geiger (1755-1843): geb. zu Harting bei Regensburg; trat 1772 zunächst in Luzern in den Franziskanerorden ein, aus dem er 1805 wieder austrat; 1807 Chorherr des Stiftes St. Leodegar (Luzern); 1792 Theologieprofessor in Luzern für Dogmatik und Kirchengeschichte, 1819 wegen ultramontaner Grundsätze von der liberalen Regierung aus seiner Lehrtätigkeit entlassen; danach publizistisch tätig, Mitgründer der „Schweizerischen Kirchenzeitung“; er zählte zu den einflussreichsten Beratern der Luzerner Nuntiatur; mit dem Exegeten Alois Gügler und dem Pastoraltheologen Joseph Widmer (1779-1844; Hg. der sämtlichen Werke Sailers, Geigers und der nachgelassenen Schriften Güglers; vgl. Johann Baptist VILLIGER, Widmer, 1094) bildet er das sog. *Luzerner Dreigestirn* im Sinne der Sailerschen Erneuerungsbewegung (vgl. Abraham Peter KUSTERMAN, Apologetik, 68 Anm. 94; Emil Franz Joseph MÜLLER, Geiger, 340; Johann Baptist VILLIGER, Geiger, 606).

¹⁷⁵ Mit seinem Beitrag: Die Katholische Kirche, in: Katholik 1 (1821) 302-312.

¹⁷⁶ Josef Rupert GEISELMANN, Entwicklung, 54.

¹⁷⁷ Ebd. 55.

¹⁷⁸ Ebd. 55f.

werden kann, müssen sich in ihr das Gesetz der Sukzession sowie das Prinzip der Einheit auswirken. Deswegen ist die Kirche ihrem Wesen nach katholisch.

Den Sinn der Kirche bestimmt Geiger, so Geiselmann weiter, dialektisch. Auf der einen Seite steht das protestantische Prinzip der individuellen Vernunft, welches besagt, dass der Einzelne losgelöst von der Gemeinschaft der lehrenden Kirche, ohne Bindung an eine Autorität, sich selbst von allem überzeugt und dementsprechend letztgültig entscheiden kann, was als Offenbarung zu bezeichnen ist. Eine derartige Forderung entspricht dem Grundsatz der Aufklärungsphilosophie, die den Anspruch einer in allen Menschen gleichen, also allgemeinen Menschenvernunft erhebt. Auf der anderen Seite stellt Geiger diesem protestantischen bzw. aufklärerischen Prinzip den „Grundsatz des romantischen Idealismus von der Einen absoluten Vernunft entgegen“.¹⁷⁹ Das Verhältnis beider bestimmt er näherhin durch den Gegensatz „aktiv-passiv“ und verweist auf den empfangenden Charakter der Einzelvernunft: „So wird konkrete Einzelvernunft nur durch die offenbarende Mitteilung der absoluten Vernunft“.¹⁸⁰ Diese „absolute Vernunft“ setzt Geiger aber dem Logos des Johannesprologs gleich. Auf ihn geht alle Offenbarung zurück. Die letztgültige Form der Offenbarung beruht aber darin, dass er Mensch geworden und unter uns gewohnt hat. In dem menschengewordenen Logos steht die absolute Vernunft der Einzelvernunft objektiv gegenüber“.¹⁸¹ Weil er versprochen hat, für immer bei den Menschen zu bleiben (vgl. Mt 28,20), bedarf es einer bestimmten Form. Diese *Form* nennt Geiger die *katholische Kirche*. „Die katholische Kirche, näherhin die lehrende Papst-Bischofskirche ist daher der Maßstab für die Einzelvernunft dafür, was als Offenbarung zu gelten habe, weil durch sie die absolute Vernunft des menschengewordenen Logos spricht“.¹⁸² Wer mit ihr übereinstimmt, stimmt mit der höchsten Vernunft überein, wer zu ihr im Widerspruch steht, steht zugleich mit der höchsten Vernunft im Widerspruch.

Geiselmann würdigt die besondere Leistung Geigers, indem er zusammenfassend feststellt: „Durch die Verbindung traditionalistischer und Hegelischer Motive“¹⁸³ habe Geiger „den romantisch bestimmten Kirchenbegriff des ‚Geistes der ganzen großen Gemeinde‘ überwunden und ihn aufgehoben in den hegelsch bestimmten der objektiv gewordenen absoluten Vernunft“.¹⁸⁴ Noch weniger als bei Gügler lässt sich hier feststellen, ob Geiselmann Geiger mit seiner Ansicht von der katholischen Kirche irgendeinen Einfluss auf Möhlers Kirchenbegriff zuschreibt. Gleichwohl drängt sich die

¹⁷⁹ Ebd. 57.

¹⁸⁰ Ebd. 58.

¹⁸¹ Ebd. 60.

¹⁸² Ebd. 61.

¹⁸³ Ebd. 61 Anm. 1.

¹⁸⁴ Ebd. 61.

Vermutung auf, dass Geiselman Geiger im Gefolge von Gügler einen solchen Einfluss zumindest nicht grundsätzlich ausschließen möchte.¹⁸⁵

Nachweislichen Einfluss auf die Gedankenwelt der „Einheit“ Möhlers haben nach Geiselman sowohl Johann Sebastian Drey als auch Franz von Baader¹⁸⁶ ausgeübt. Letzterer hat in seine Gesellschafts- und Staatsphilosophie den Begriff des Gemeingeistes eingeführt und damit der romantischen Ideologie des Gemeingeistes bestimmenden Raum gegeben. Für Geiselman ergibt sich der Einfluss Baaders auf Möhler bzw. nach dem Erscheinen der „Einheit“ umgekehrt auch der Einfluss Möhlers auf Baader¹⁸⁷ aus bestimmten konstruktiven Gedanken „von so ausgeprägter Eigenart, daß das Zusammentreffen beider nicht zufällig sein kann“.¹⁸⁸ Was nämlich Baader im Bezug auf den Staat erblickt, das stellt Möhler im Blick auf die Kirche fest. So sei im Staat wie auch in der Kirche prinzipiell derselbe Gemeingeist verwirklicht. Möhler fasse ihn näherhin „als die vom Geist *gewirkte* Liebesgemeinschaft“¹⁸⁹ auf, Baader als „die *Wirkung* des allen innewohnenden zentralen Wesens, d. h. ihres gemeinsamen Gottes“.¹⁹⁰ Ist für Möhler das Recht in der Kirche die Folge der erkaltenden Liebe, so „hat schon zehn Jahre vor Möhlers Einheit Fr. v. Baader im Zwang des Rechts eine Folge der nachlassenden Liebe gesehen. Für beide sind Staat bzw. Kirche ein organisches Gemeinschaftsgebilde, das vor dem Individuum besteht und dem es sich nur einzugliedern vermag. Für beide ist die Trennung von der Gemeinschaft wesentlich Egoismus“.¹⁹¹

¹⁸⁵ Dieser Gedanke drängt sich v.a. deshalb auf, weil Geiselman unmittelbar nach der Darstellung des Kirchenbegriffs von Geiger mit den Worten fortfährt: „Dagegen sind es vor allem *Fr. von Baader* und Möhlers Lehrer *Joh. Seb. Drey*, die in ihrer Soziologie bzw. Ekklesiologie der romantischen Ideologie des Gemeingeistes bestimmenden Raum gewähren und *sichtlich* [Hervorhebung von R.K.] damit die Gedankenwelt des Möhlerschen Frühwerkes beeinflussen“ (Josef Rupert GEISELMANN, *Entwicklung*, 61). Entweder will Geiselman damit sagen: Geiger hat keinen Einfluss auf Möhlers Kirchenbegriff der „Einheit“ ausgeübt; damit schließt er aber nicht zugleich aus, dass Geiger Möhlers „Symbolik“ beeinflusst hat; dafür lassen sich aber weder hier noch an anderer Stelle bei Geiselman direkte Hinweise finden. Oder aber Geiger hat nach Geiselman zwar keinen *sichtlichen* Einfluss auf Möhlers Frühwerk ausgeübt, sehr wohl aber in anderer Art und Weise, worauf Geiselman aus welchen Gründen auch immer nicht näher eingeht. Oder aber Geiselman sieht überhaupt keine Beeinflussung durch Geiger. Dann stellt sich allerdings die Frage, warum er seinen Kirchenbegriff in diesem Zusammenhang derart ausführlich zur Darstellung gebracht hat. Denn nur um zu sagen, dass Geiger schon vor Möhler den Übergang „von der romantisch bestimmten Idee der Kirche als des Geistes der ganzen großen Gemeinde zur hegelisch orientierten Idee der Kirche als der objektiv gewordenen absoluten Vernunft“ (ebd. 54) vollzogen hat, wäre eine kurze Anmerkung völlig ausreichend gewesen.

¹⁸⁶ Franz von Baader (1765-1841): studierte Medizin und Bergfach; philosophisch-theologischer Autodidakt u. Schriftsteller; 1792-1796 in England, danach in München Bergfachlaufbahn; 1826 Honorarprof. für spekulative Theologie an der Universität München; Kontakte mit Russland (vgl. Klaus HEMMERLE, Baader, 1161f.; Willi LAMBERT, Baader, 1327ff. [mit Lit.]).

¹⁸⁷ Vgl. Josef Rupert GEISELMANN, *Entwicklung*, 62f. Anm. 2.

¹⁸⁸ Ebd. 61.

¹⁸⁹ Ebd. 62.

¹⁹⁰ Ebd.

¹⁹¹ Ebd. 62.

Den Einfluss, den Drey auf Möhlers „Einheit“ ausgeübt hat, meint Geiselman zu- nächst an einer Tagebuchnotiz Dreys festmachen zu können. Aus ihr geht hervor, dass Drey sowohl die Einheit der Einzelgemeinde als auch die Einheit der Gesamtkirche auf das innere Einheitsprinzip des Gemeingeistes zurückführt:¹⁹² „ja selbst der Esprit de Corps, die innige Verbindung zwischen den einzelnen Gliedern zu einer einzigen Ge- meinde [...] hätte sie [= die zur einzigen Gemeinde geeinten Glieder] zu jenem Gefühl einer allgemeinen Einheit überhaupt führen müssen“.¹⁹³ Darüber hinaus will Geisel- mann den Grundgedanken der pneumatozentrischen Konstruktion der Kirche in der „Einheit“ Möhlers in jener Abhandlung Dreys¹⁹⁴ gefunden haben, mit der er die Theo- logische Quartalschrift eröffnete: „Als Prinzip und Organ der inneren geistigen Einheit verhiess und sandte er allen, nicht nur den Aposteln, sondern auch den Gläubigen einen Geist, der heilig wie Christus und eins mit ihm weil der seinige, sie von innen heraus in der Gesinnung als heiliger und christlicher Gemeingeist zusammenhalten sollte“.¹⁹⁵

An die Adresse Eschweilers gerichtet, der in Schleiermacher die hauptsächliche Quelle sieht, aus der Möhler sein ideengeschichtliches Material für die „Einheit“ schöpfte, kommt Geiselman auf diesem Hintergrund dann zur Feststellung: „Die pneumatozentrische Konstruktion war innerhalb der katholischen Theologie bereits gegeben – durch Gügler und Drey. Wir werden deshalb den Theologen der Romantik Gügler und den Meister Drey bzw. Baader als die Quellen ansehen dürfen, aus denen Möhler seinen Grundgedanken geschöpft hat, um ihn freilich mit dem ganzen Reich- tum seines Gemütes zu füllen und in den Glanz der klassischen Schöne seiner Sprache zu kleiden. Von da aus besehen, verliert die Theorie des Gemeingeistes und des Ge- samtlebens der Gläubigen ihre spezifische schleiermacherische Originalität und sie ersteht als gemeinromantisches Idiom“.¹⁹⁶ Daraus ergibt sich zwar, dass Möhler – an- ders als es das Ergebnis Eschweilers zeigt¹⁹⁷ – Schleiermacher nicht als ideenge- schichtliche Hauptquelle seiner „Einheit“ herangezogen hat, das bedeutet aber nicht zugleich, dass dieser damit als Quelle überhaupt ausfällt. Geiselman behauptet zwar, dass sich Möhler, Baader, Drey und Gügler über Schleiermacher hinweg die Hand reichen, als ob sie ihn einfach ignorieren.¹⁹⁸ Nicht ganz abzuweisen ist jedoch auch der Gedanke Eschweilers, dass sich Möhler unter einer gewissen Führung Dreys sehr wohl mit Schleiermachers Anschauungen auseinandergesetzt hat.¹⁹⁹

¹⁹² Vgl. ebd. 63f.

¹⁹³ Johann Sebastian DREY, Mein Tagebuch, 18.

¹⁹⁴ Es handelt sich dabei um „Vom Geist und Wesen des Katholizismus, in: ThQ 1 (1819) 8-23.193-210.369-391.559-574.

¹⁹⁵ Johann Sebastian DREY zit. nach Josef Rupert GEISELMANN, Entwicklung, 64.

¹⁹⁶ Josef Rupert GEISELMANN, Entwicklung, 65f.

¹⁹⁷ Vgl. Karl ESCHWEILER, Kirchenbegriff, 40ff.

¹⁹⁸ Vgl. Josef Rupert GEISELMANN, Entwicklung, 66.

¹⁹⁹ Vgl. Karl ESCHWEILER, Kirchenbegriff, 39.

Es ist in der Tat schwer herauszufinden, ob einige oder alle oben genannten Quellen Möhler in seinem theologischen Denken konkret beeinflusst und nachhaltig geprägt haben, zumal in seinen Werken hierfür keine ausdrücklichen Verweise auffindbar sind. Auffallend ist jedoch das Vorgehen Geiselmanns. Es lässt sich kurz in vier Punkten beschreiben:

1. Geiselmann geht „genetisch“ vor und bemüht sich um den Aufweis der historischen Kontinuität einer Idee. Das bedeutet, er interpretiert Möhler von seinen Quellen her. Dabei wird allerdings seine von Einseitigkeiten geprägte Sichtweise dieser Quellen bestimmend für seine Möhlerinterpretation. Diese Vorgehensweise vermag gerade nicht die wahre Genese von Möhlers Denken zu erfassen, weil sie sich auf Konstruktionen der Realität zurückzieht, die dann der Wirklichkeit nicht standhalten. Vielmehr wird Geiselmann durch diese Vorgehensweise genötigt, selbst dialektische Prozesse zu erdenken. Deshalb kann man nur in vermeintlichem Sinne von einer genetischen Vorgehensweise sprechen. Darüber hinaus wirkt sich diese vermeintlich genetische Vorgehensweise in weiterer Folge auch auf die genetische Behandlung der Werke Möhlers selbst aus. Geiselmann kann ihnen auf diesem Hintergrund jeweils nur einen relativen Wahrheitswert zusprechen, wodurch es zu immer neuen „Wandlungen“ und „dialektischen Konstruktionen“ in der Theologie Möhlers kommen muss. Das bedeutet zugleich, je später Möhler ein Werk geschrieben hat, desto reifer erscheint Geiselmann die Darstellung und desto „wahrer“ und „richtiger“ der dargestellte Sachverhalt. Möhlers Denken hingegen ist vom Aufweis der Kontinuität des Geistes gekennzeichnet, der sich in der Kontinuität der Idee und Gestalt ausdrückt.

2. Geiselmann überträgt sein eigenes, aus Ideen konstruierendes Denken auf Möhler, wodurch für seine Möhlerinterpretation neben dem Begriff „Wandlung“ auch der Begriff „Konstruktion“ bestimmend wird. So geht er von der vorgefassten Idee der *pneumatozentrischen Konstruktion* der „Einheit“ Möhlers aus, wofür er oben genannte Autoren als Gewährsleute auftreten lässt, und vollendet diese Idee mit der *christozentrischen Konstruktion* der „Symbolik“ Möhlers.²⁰⁰

3. Geiselmann identifiziert in diesem Zusammenhang den Heiligen Geist letztlich mit dem „Gemeingeist“ und schreibt diese Ansicht auch Möhler zu. Möhler aber hebt den Heiligen Geist als das Wirk- und Einheitsprinzip der Kirche klar von einem sog. „Gemeingeist“ ab, wie ihn etwa Schleiermacher als Form- und Lebensprinzip der Gesamtheit der Gläubigen beschreibt.²⁰¹ Gleichzeitig darf nicht vergessen werden, dass dieser selbe Heilige Geist in den Augen Möhlers gerade auch in seiner „Einheit“ zugleich der Geist des Vaters und des Sohnes ist. Geiselmann bestimmt diesen Geist Möhlers zwar ausdrücklich als Heiligen Geist im Sinne der dritten göttlichen Person, vergisst aber im selben Augenblick die für Möhler unentbehrliche Voraussetzung dieser entweder implizit mitgedachten oder explizit ausgesprochenen innertrinitarischen

²⁰⁰ Vgl. dazu auch weiter unten S. 81ff. dieser Arbeit.

²⁰¹ Vgl. Josef Rupert GEISELMANN, *Entwicklung*, 47f.

Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist. Dass diese innertrinitarische Einheit die Voraussetzung und den Ausgangspunkt Möhlers bildet, zeigt dieser klar mit seinen eigenen Worten im Entwurf zur Vorrede seiner „Einheit“: „Seltsam wird es einigen vorkommen, daß ich vom Hl. Geist anfang, da ich doch von Christus hätte ausgehen sollen. Ich hätte wohl zuerst sagen können, daß Christus gekommen sei als göttlicher Gesandter und gelehrt habe und dergl.; aber ich meinte, das könnte ich *voraussetzen*. Der tiefere Grund solchen Anfangs wird sich aus der Sache selbst ergeben; der Vater schickt den Sohn, und dieser den Geist; wir aber kommen durch den Geist zum Sohne und durch diesen zum Vater. Darum fing ich vom Hl. Geiste an“.²⁰²

4. Geiselmann isoliert damit den Geist in der innertrinitarischen Einheit, während für Möhler das Wirken des Heiligen Geistes nach „innen“ und nach „außen“ zusammengehört. Auf diesem Hintergrund wäre man wohl eher veranlasst, anstelle von der *pneumatozentrischen Konstruktion* (wie Geiselmann) von einer *theo-zentrischen Konstruktion* zu sprechen, insofern Möhler selbst die Bildung der Kirche mit dem Geist anfangen lässt, der über den Sohn zum Vater führt. Doch scheint uns eine solche Sprechweise überhaupt wenig zielführend, weil sie – wie wir weiter unten sehen werden – den Eindruck erweckt, als ob Möhler selbst hier konstruierend dächte. Allerdings ist Geiselmanns Interpretation einer pneumatozentrischen Konstruktion nicht deshalb abzulehnen, weil er die falsche Bezeichnung wählte, sondern deshalb, weil er damit „Einheit“ und „Symbolik“ Möhlers in einen Gegensatz zueinander bringt. Dadurch legt er eine Einseitigkeit in Möhlers Theologie hinein, die ihm dann wieder die Möglichkeit gibt, von einer Wandlung Möhlers zu sprechen, nämlich von der *pneumatozentrischen Konstruktion* seines Frühwerkes hin zur *christozentrischen Konstruktion* seines Spätwerkes.²⁰³

Die Einseitigkeit und daraus resultierenden Wandlungen Möhlers, wie Geiselmann sie sieht, bilden also nicht Möhlers Eigentümlichkeiten, sondern müssen als Produkte der einseitigen Sichtweise Geiselmanns betrachtet werden.

Im Zusammenhang mit der *pneumatozentrischen Konstruktion* der Kirche ergeben sich für Geiselmann, wie schon zu Beginn dieses Abschnittes angesprochen, zwei weitere Eigentümlichkeiten des Möhlerschen Kirchenbegriffs: seine *Konstruktion von innen nach außen* und *von unten nach oben*.

Die Konstruktion von innen nach außen

Die Konstruktion von innen nach außen beruht nach Geiselmann darauf, dass Möhler seinen Grundgedanken, die Kirche vom Heiligen Geiste her zu konstruieren, ausweitet und anwendet „auf die konkreten Formen des Kirchentums, im besonderen

²⁰² Johann Adam MÖHLER, „Einheit“, Textgeschichte, 329 [Hervorhebung von R.K.].

²⁰³ Vgl. Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 185f.; DERS., Wandel des Kirchenbewußtseins, bes. 614-620.621-662.

auf die mit ihm gegebenen Offenbarungsquellen Schrift und Tradition“.²⁰⁴ Diese Konstruktion führt Geiselmann auf den Einfluss Sainers zurück und beruft sich dabei ausdrücklich auf die schon genannte Untersuchung von Karl Eschweiler über Möhlers Kirchenbegriff.

Ähnlich wie in Möhlers Theologie meint Geiselmann auch bei Sailer Wandlungen feststellen zu können. Im Zusammenhang mit Möhler interessiert ihn die Frage, „wie Sailer zu dem Problem der Kirche stand, und welches Verhältnis zwischen Sainers Theologie und Möhlers Ekklesiologie bestehe“.²⁰⁵ Geiselmann meint, Sainers *Problem der Kirche* nach zwei Seiten hin betrachten zu können, in denen sich jeweils auch eine Periode in Sainers Schaffen deutlich abzeichne. Die eine Seite nennt er die praktische, insofern hier die Frage nach einer bestimmten Frömmigkeitshaltung, d. h. nach der Kirchlichkeit im Raum steht. Die andere Seite stellt er als die theoretische hin, insofern Sailer der Frage nachgeht, welche Bedeutung der Kirche in der Offenbarungsvermittlung zukommt. Die erste Seite ordnet Geiselmann der Frühzeit Sainers zu, denn die Theologie seiner Frühzeit sei geprägt von einem stark individualisierten Frömmigkeitsideal. Entscheidend ist demnach etwa nicht die Feier des Mysteriums, sondern „die mystische Verbindung der einsamen Seele mit ihrem am Kreuze sterbenden Herrn, [...] das mystische Ergriffensein durch die Passion des Herrn“.²⁰⁶ Diese Erweckungsfrömmigkeit des privaten Erlebnisses hatte zur Wirkung, dass „eine bedenkliche Distanzierung gegen die Kirche in ihrer sichtbaren empirischen Form, gegen die *ecclesia macularum et rugarum plena*, eintrat“.²⁰⁷ Sailer ließ es dabei aber nie zu einem Bruch mit der Kirche kommen. Er wollte zwar eine „lebendige Frömmigkeit, aber kein kirchenentbundenes Erlebnis“.²⁰⁸ Dieser innere Konflikt Sainers konnte nach Geiselmann nicht anders enden als in einer Wandlung seines Frömmigkeitsideals. Von nun an treten „das Transsubjektive und Überindividuelle von Christentum und Kirche auch in sein theologisches Bewußtsein“²⁰⁹, und ihm geht der Sinn auf „für das überindividuelle objektive Mysterium des Opfers“²¹⁰ sowie der Kirche insgesamt. Sailer stellt im Rückblick auf sein gesamtes theologisches Schaffen fest, dass es im Bezug auf die Kirche wesentlich dialektisch geprägt gewesen sei – eine Selbsteinschätzung, die Geiselmann nur mit Skepsis teilt. Denn für Geiselmann, der Sainers Theologie ja eine Wandlung zuschreiben will, trifft dies erst im Blick auf das Ende von dessen theologischem Schaffen zu. Deshalb kommt er zum Schluss: „Wie dem auch sei, soviel steht sicher, daß die Theologie Sainers unbewußt von dieser Zielstrebigkeit [der Dialektik]

²⁰⁴ Josef Rupert GEISELMANN, *Entwicklung*, 66.

²⁰⁵ Ebd. 67.

²⁰⁶ Ebd. 68.

²⁰⁷ Ebd. 70.

²⁰⁸ Ebd. 71.

²⁰⁹ Ebd.

²¹⁰ Ebd. 72.

getragen war und er am Ende seiner theologischen Entwicklung zu einem Kirchenbegriff gelangt war, der das Innere und Äußere der Kirche zu einem lebensvollen Ganzen vereinigt hatte“.²¹¹

Das *Innere* im Leben der Kirche charakterisiert Geiselman mit Sailer als Glaube, Hoffnung und Liebe, als lebendigen Sinn für Gerechtigkeit und Wahrheit. Das *äußere* kirchliche Leben „vollzieht sich in dem öffentlichen Gottesdienst, der Sakramentspendung, dem Kirchenregiment durch Papst und Bischöfe und dem frommen Christenwandel, in dem das innere Leben in äußeren Handlungen sich darstellt“.²¹² *Äußeres* wie *inneres* Leben der Kirche bilden aber nicht selbständige Elemente, sondern eine organische, lebensvolle Einheit, d. h. sie bilden zusammen das Eine katholische Leben der Einen Kirche. Jegliche Trennung von äußerem und innerem Leben führt zur Auflösung der Einheit und damit zum Tod. Sailer hat nach Geiselman mit diesen Gedanken zugleich auf der praktischen Ebene einen wesentlichen Schritt getan weg von der spezifisch deistischen Glaubensphilosophie Jakobis hin zur alles organisch zusammenfassenden Idee des Lebens der Romantik. Auf der theoretischen Ebene „wird ihm die Kirche zur lebendigen Vermittlerin des in Christus gegebenen Lebens, näherhin seiner Offenbarungswahrheit und seiner Gnade“.²¹³ Damit aber ist er der erste, der in seiner Lehre den Kirchenbegriff der lebendigen Überlieferung formt und damit „das Wort von der lebendigen Tradition in seinen Grundlehren prägt“.²¹⁴ Er bezieht diese lebendige Überlieferung aber nicht nur auf „das lebendige Wort der Verkündigung, sondern das gesamte liturgisch-sakramentale Leben der Kirche überhaupt [wird] zur Form der lebendigen Überlieferung der Offenbarungsreligion“.²¹⁵ Die Kirche betrachtet er dabei als „Organ der Wahrheits- und Heilsvermittlung“²¹⁶ sowie als jene überindividuelle Gemeinschaftsform, die das Leben des einzelnen überhaupt erst ermöglicht. In ihrem Verhältnis zu Christus betrachtet ist sie „die Einheit, die Gemeinschaft aller ihrer lebendigen Glieder mit Gott dem Vater durch den Einen Christus in dem Einen Geist der Liebe“.²¹⁷

Dieser *eine Geist der Liebe* bildet nach Geiselman auch den Anknüpfungspunkt Möhlers für seine „Einheit“. Ja er geht sogar so weit zu sagen: „Ohne Sainers Fundamentallehre des katholischen Christentums wäre Möhlers berühmtes zweites Kapitel der Einheit über das Verhältnis von Schrift und Tradition nicht entstanden“.²¹⁸ Zumindest, so schränkt Geiselman sofort wieder ein, gehen Möhlers Worte auf Sailer als

²¹¹ Ebd. 73.

²¹² Ebd.

²¹³ Ebd. 78.

²¹⁴ Ebd.

²¹⁵ Ebd. 79.

²¹⁶ Ebd.

²¹⁷ Sailer zit. nach ebd..

²¹⁸ Ebd. 80.

mittelbare Quelle²¹⁹ zurück, wenngleich ihm, auf dem Hintergrund einer brieflichen Empfehlung Möhlers²²⁰ an die Adresse von Sailer, ein unmittelbarer Einfluss nicht unmöglich erscheint.²²¹ Dieser Einfluss bezieht sich nach Geiselmann aber nur auf den Möhler der Frühzeit. Im „Athanasius“ (1827) und in der „Symbolik“ (1832), „als Möhler seinen Traditionsbegriff romantisch-allumfassend weiter gestaltet, ist er über Sailer hinausgeschritten“.²²²

Auch wenn Sailers Einfluss auf Möhler nach Geiselmann im Letzten nicht genau bestimmbar ist – auffallend ist, wie ähnlich er beide unter hermeneutischem Gesichtspunkt betrachtet. Nicht nur, dass Geiselmann, wie oben erwähnt, „Wandlungen“ in Sailers Theologie feststellt, sondern auch die Art und Weise seiner Dialektik konnten wir bereits im Rahmen seiner Möhlerinterpretation beobachten. Wo Möhler z. B. einen Unterschied feststellt, stellt Geiselmann in der Idee von ihm selbst konstruierte Gegensätze einander gegenüber, die er dann dialektisch in eine höhere Einheit aufzulösen versucht. Wenn deshalb Sailer zwischen dem Inneren und dem Äußeren Leben der Kirche unterscheidet, ist damit noch nicht automatisch ein Gegensatz geschaffen, den es in weiterer Folge dialektisch aufzulösen gilt. Ein Beispiel, das wir bereits oben erwähnt haben, soll dies verdeutlichen. Aus der Sicht Geiselmanns besteht für Sailer das *Innere* im Leben der Kirche „in Glaube, Hoffnung und Liebe, in dem lebendigen Sinn für Gerechtigkeit und Wahrheit“²²³, während das *äußere* kirchliche Leben sich in den liturgischen Feiern, der hierarchischen Ordnung und einem entsprechenden Handeln aus dem christlichen Glauben vollzieht. Beide – das innere und das äußere kirchliche Leben – dürfen nach Sailer „nicht getrennt, sondern müssen vereinigt werden und sie machen nur in der Einigung das rechte katholische Leben aus“.²²⁴ Nach der Darstellung Geiselmanns werden sowohl das *innere* wie auch das *äußere* kirchliche Leben jeweils allein auf der Ebene des Menschen situiert. Dass aber Glaube, Hoffnung und Liebe zu allererst geistgewirkte göttliche Tugenden sind und nicht bloß Formen „der wahren christlichen Religiosität“²²⁵, dass deshalb Gott selbst es ist, der die Einheit der

²¹⁹ Geiselmann meint, dass Drey oder der Sailerschüler Gratz Möhler die Ideen Sailers vermittelt haben könnten (vgl. ebd.).

²²⁰ Geiselmann beruft sich auf einen Brief Möhlers an Baumeister Otto von Lassaulx von Ende Mai 1834, in dem dieser kurz Sailers *Grundlehren der Religion* erwähnt (vgl. Johann Adam MÖHLER, Gesammelte Aktenstücke, Nr. 220, S. 282-291, hier 290, zit. nach Josef Rupert GEISELMANN, Entwicklung, 80 Anm. 1).

²²¹ Interessant ist in diesem Zusammenhang die Ankündigung Geiselmanns: „Mag dem sein wie ihm wolle, – für eine Darstellung des Möhlerschen Kirchenbegriffs wird Sailer zu behandeln sein unter dem Kapitel: Die Quellen und Voraussetzungen des Möhlerschen Kirchenbegriffs“ (ebd. 81) – eine Ankündigung, die er in dieser Abhandlung jedoch nicht einlöste und in dieser konkreten Formulierung in keiner seiner späteren Abhandlungen einlösen wird.

²²² Ebd.

²²³ Ebd. 73.

²²⁴ Sailer zit. nach ebd.

²²⁵ Ebd. 74.

Kirche wirkt, bekommt Geiselman nicht in den Blick. Er sieht lediglich den Menschen und seine Subjektivität als Träger dieser Tugend, und es ist die religiöse Aufgabe des Menschen, diese Einigkeit auch nach außen hin zu vermitteln und zusammenzuhalten.

Es kann im begrenzten Rahmen dieser Arbeit keine ausführliche Kritik der Sailerinterpretation Geiselmans durchgeführt werden. Insofern sich aber die Vorgehensweise Geiselmans, anhand der Quellen Möhlers Aufschluss über Möhlers Denken zu geben, als einseitig, missverständlich, ja als geradezu falsch erwiesen hat, lässt sich rückschließend feststellen, dass für Geiselmans Sailerinterpretation dasselbe gilt.²²⁶

Unabhängig davon, inwiefern Möhler in seiner „Einheit“ an Sailer anknüpft, lässt sich also feststellen, dass für ihn der Heilige Geist derjenige ist, der das *Innere* des Menschen ebenso ergreift und umwandelt wie er sich auch ganz im *Äußeren* der Kirche als wirksam erweist, ohne jedoch in einen oder im anderen völlig aufzugehen. Vielmehr steht er beiden jeweils gegenüber und bildet doch deren Zusammenhalt und Einheit.²²⁷

Die Konstruktion von unten nach oben

Ausgehend von der Einzelgemeinde mit dem Bischof als ihrem persongewordenen Reflex im Mittelpunkt bis hin zum Primat im Papst konstruiert Möhler nach Geiselman die Kirche in seiner „Einheit“ gleichsam von *unten* nach *oben*. Aus der Sicht Geiselmans hat er dieses Konstruktionsprinzip nicht nur von Drey übernommen, sondern über die Idee seines Meisters hinaus weitergestaltet. Einen Anhaltspunkt dafür meint Geiselman neben Dreys *Vom Geist und Wesen des Katholizismus*²²⁸ in dessen handschriftlichem Nachlass gefunden zu haben, und zwar sowohl im ersten Band seiner *Geschichte des Katholischen Dogmensystems* als auch in seinen *theologischen Ta-*

²²⁶ Vgl. Geiselmans Monographie über Sailers Kirchenverständnis „Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche“ (1952), worin er dieselbe „genetische“ und dialektische Methode wie schon bei Möhlers Werken anwendet: „Der Verfasser ist auf die Frage nach dem Sailerschen Verständnis der Kirche auf dem Umwege über die Untersuchung des Kirchenbegriffs Joh. Ad. Möhlers gestoßen. Bei der Beschäftigung mit Möhler ist ihm die Erkenntnis gereift, daß jede Darstellung des Möhlerschen Ringens um die Kirche so lange auf unsicherer Grundlage ruhen muß, als die Möhler vorausliegende Theologie noch nicht auf ihr Verständnis der Kirche hin befragt ist. Zu ihr gehört in erster Linie Joh. Mich. Sailer. Denn mit Sailer vollzieht sich zum erstenmal in der Geschichte der deutschen katholischen Theologie ein Verständnis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen seiner Zeit, dessen Fortsetzung und Krönung die Theologie der Kirche des großen Tübinger Theologen in der Einheit der Kirche 1825 über Athanasius 1827 bis zur Symbolik 1832/1838 ist. Damit war aber zugleich der Weg [= Methode] vorgezeichnet, der bei der Untersuchung des Kirchenverständnisses von Sailer einzuschlagen war. Es galt die Aussagen Sailers über die Kirche in die jeweilige geistesgeschichtliche Situation hineinzustellen und von daher zu verstehen. Damit ist zugleich die Frage nach den Quellen angeschnitten, aus denen Sailer dabei geschöpft hat“ (ebd. 9f.).

²²⁷ Vgl. dazu auch weiter unten S. 71 dieser Arbeit, wo Möhlers Ansicht zur Einheit von äußerem, sichtbarem und „mystischem“, unsichtbarem Tun der Kirche im Rahmen seiner Renzension zu Brendels Kirchenrecht [in: ThQ 6 (1824) 84-113] dargestellt wird.

²²⁸ In: ThQ 1 (1819) 8-23.193-210.369-391.559-574.

gebüchern [sic!]²²⁹. In seiner *Geschichte des Katholischen Dogmensystems*, in der er die Einheit der Kirche darstellt nach den Meinungen der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte, unterscheidet Drey „die in Jesus und den Aposteln vorhandene bloße Idee der einigen allumfassenden Kirche und ihre reale Verwirklichung“.²³⁰ Die *bloße Idee der Einheit der Kirche* wird ihm dabei zum Gegenstand der wissenschaftlichen, d. h. *philosophischen Konstruktion*, die *reale Verwirklichung* zur *historischen Konstruktion* aus den Meinungen der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte. Daraus wird deutlich, dass die Apostel das Christentum verbreitet haben, indem sie einzelne voneinander räumlich und auch politisch getrennte Gemeinden gründeten. Die Einheit der Kirche bestand zu dieser Zeit der bloßen Idee nach. Der Schritt zur realen Verwirklichung könnte sich nach Geiselmann in zweifacher Hinsicht vollzogen haben: Zum einen dadurch, dass die Einheit der Kirche zwar schon real da war, aber die Gesamtkirche zu diesem Einheitsbewusstsein erst erwachen musste. Oder aber – und dies sei auch der Ansatz Dreys – sie existierte bloß der Idee nach „und muß von den Einzelgemeinden realisiert werden; dann geht das Bewußtwerden der Einheit der Realisierung parallel“.²³¹ Damit die Idee aber ins Bewusstsein treten kann, bedarf sie äußerer Formen, an denen sie anschaulich wird. Drey unterscheidet nach Geiselmann vier solche Formen des Einheitsbewusstseins: die Einheit des Ursprungs, die Einheit der Lehre, die Einheit der Empfindung und der brüderlichen Liebe und die Einheit im äußeren Kult und in der Verfassung.²³² In dialektischer Weise hat sich dieses Einheitsbewusstsein zur *Einen Gesamtkirche* vollendet. Auslöser dieses dialektischen Prozesses waren die Häretiker: indem sie sich bewusst gegen die ursprüngliche, auf apostolische Überlieferung gegründete Überzeugung aussprachen, festigten sie an allen Orten die Einheit und Gleichheit derselben. Allerdings war diese Einheit wesentlich eine innere, und das Äußere der Organisation entsprach ihr in den ersten drei Jahrhunderten nicht in gleichem Maße.²³³ Für Geiselmann ist im Anschluss daran Möhlers „Einheit“, mit ihrem dialektischen Grundprinzip von der Einheit der Einzelgemeinde über den Metropolenverband hin zur Einheit der Gesamtkirche, „nur die konkrete Ausgestaltung eines Grundgedankens, den der Lehrer Drey dem Schüler übermittelte“.²³⁴ An-

²²⁹ Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang der Wechsel vom Singular *Tagebuch* (vgl. Josef Rupert GEISELMANN, *Entwicklung*, 63) zum Plural *Tagebücher* (vgl. ebd. 82) innerhalb ein und derselben Abhandlung. Näheres zur Herkunft und zum Gebrauch der Bezeichnungen im Singular oder Plural bzw. die Verwendung dieses Begriffes durch Geiselmann vgl. Max SECKLER, *Einleitung*, in: Johann Sebastian Drey, *Mein Tagebuch*, XIX.

²³⁰ Josef Rupert GEISELMANN, *Entwicklung*, 83.

²³¹ Ebd.

²³² Vgl. ebd. 84f.

²³³ Vgl. ebd. 86. In ähnlicher Weise baut Drey nach Geiselmann seinen Argumentationsgang auch in seinem *Theologischen Tagebuch* auf (vgl. ebd. 86 [-88] Anm. 2).

²³⁴ Ebd. 88.

ders gesprochen: Was Drey darlegte, „ist in nuce ‚die Einheit in der Kirche dargestellt im Geiste der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte‘ seines Schülers Möhler“.²³⁵

Diesen ersten Interpretationsansatz abschließend, gibt Geiselman den geistesgeschichtlichen Ort des Kirchenbegriffs der „Einheit“ Möhlers an und nennt das Werk „eine Spätblüte des romantischen Geistesfrühlings innerhalb der katholischen Theologie, die [...] aufging wie eine Königin der Nacht in ihrer wundervollen Schöne“.²³⁶ Zugleich aber scheint sich ihm von der geistesgeschichtliche Situation seiner Zeit her ein neuer Weg angebahnt zu haben, der v.a. auf protestantischer Seite bereits beschritten war: der Mensch im Zentrum der Glaubenswissenschaft. So aber kam es nach Geiselman für Möhler zur „Wende von der theozentrischen Konstruktion der Kirche in der Einheit zur anthropozentrischen im Athanasius (1827), Anselm von Canterbury (1828) und der Symbolik (1832). Aus der geistesgewirkten Liebeseinheit wird ihm die Kirche nun zur christustragenden Erlösungsgemeinschaft“.²³⁷

Damit endet seine Abhandlung²³⁸ – sie endet so, wie sie begonnen hat: mit dem Hinweis auf die Wandlungen in Möhlers Kirchenbegriff. Offen geblieben ist jedoch der durch Eschweiler hervorgerufene erste Fragenkomplex nach dem Einfluss Hegels auf Möhlers Kirchenbegriff. Ihm wird Geiselman sich erst in späteren Abhandlungen ausführlich widmen.²³⁹

Wenn wir am Schluss erneut an den Anfang dieser Abhandlung zurückblicken und kritisch prüfen, ob Vigeners *ungelöste Frage*, die ja den Ausgangspunkt dieser Darstellung bildete, nun gelöst sei, und uns ein Urteil darüber erlauben, wie Geiselman zu seinem Ergebnis kommt, so ist folgendes festzuhalten: Es mag aus der Sicht Geiselmans vielleicht einiges dafür sprechen, Möhlers Konstruktion der Kirche in *formaler* und *materialer* Hinsicht zu unterscheiden und getrennt zu beschreiben, jedoch liegt gerade in dieser Vorgangsweise das Problematische: Geiselman macht aus der Unterscheidung eine Trennung; um diese zu überwinden, muss er dann wieder auf ein außerhalb dieser Trennung liegendes Drittes zurückgreifen, wie etwa auf den Begriff der Romantik und dessen Geist der Innerlichkeit. Eine derartige Trennung liegt jedoch keineswegs im theologischen Ansatz Möhlers, ja sie widerspricht geradezu seinem katholischen Prinzip: „es bildet alles ein Ganzes, und der Theil aus seinem Zusammenhange, aus seiner Umgebung gerissen, verliert von seiner Bedeutung, und läßt sich nicht ganz in seinem Wesen ergreifen, so wie umgekehrt der Theil auch über das Ganze wieder sein Licht verbreitet“.²⁴⁰ Außerdem wäre eine derartige Trennung gar nicht notwendig gewesen, um Vigeners „ungelöste Frage“ zu klären. Insofern Vigner

²³⁵ Ebd. 89.

²³⁶ Ebd. 90.

²³⁷ Ebd. 91.

²³⁸ Ein *Schluß*, den er ausdrücklich ankündigt, blieb aus (vgl. ebd. 91).

²³⁹ Erstmals 1940 in: Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 129-180.

²⁴⁰ Johann Adam MÖHLER, Rezension: Theodor Katerkamp [1823], 487.

nämlich auf den besonderen Charakter der Einheit als *Bekenntnisbuch*²⁴¹ hinweist, gibt er indirekt zu erkennen, dass es eine ungelöste Frage im Sinne Geiselmanns nie gegeben hat. Dies zeigt sich in folgenden Worten Vigeners: „Auch die Leser von damals, so gut sie sich in dem gelehrten und anziehenden Buche über kirchliche Verfassungsgedanken und Glaubensvorstellungen der Kirchenväter, etwa des Tertullian und Irenäus, des Origenes und des Cyprian, unterrichten konnten, auch sie sahen hinter der Frühkirche die Kirche der späteren und der eigenen Zeit: sie erlebten in der Darlegung der Vätermeinungen über Offenbarung, über Schrift und Tradition, über Kirchenlehre und Kirchenverfassung, Priestertum, Bischoftum, Papsttum – sie erlebten in der ganzen bewegten Darstellung, in diesem von gedämpfter Leidenschaft des Glaubens und Wissens erregten Buche nicht lediglich die um anderthalb Jahrtausende zurückliegenden Meinungskämpfe spekulativer oder gelehrt forschender oder politisch-diplomatischer Kirchenväter [...] Das Buch will von der gelehrten Forschung zu dem lebendigen Sein der katholischen Kirche hinführen, und die » Reflexionen « hat Möhler von vornherein von der zeitlichen Beschränkung ausgenommen. » Reflexionen « aber knüpfen allenthalben an die geschichtliche Darstellung an, sie werden zur Einheit mit ihr, und in dieser Einheit eben liegt das Bekenntnismäßige des Buches“.²⁴² Der bekenntnismäßige Charakter der „Einheit“ ergibt sich daraus, dass er die „Idee“ wie die „Geschichte“ der Kirche nicht als Gegenstand der Konstruktion, sondern als Gegebenheiten aufgrund der Offenbarung betrachtet. Von diesem Bekenntnis ausgehend knüpft er an einen bestimmten geschichtlichen Zeitraum der Kirche an und bringt damit zugleich deren Wesen zum Ausdruck. Dieses Bekenntnis ist mit Möhler nur im Heiligen Geist abzulegen. Er ist das „Innen“, von dem Möhler in seiner „Einheit“ spricht, er ist zugleich das „Außen“, insofern er sich selbst seine Form schafft, aber er geht weder in dem einen noch in dem anderen auf, sondern steht beidem nochmals gegenüber²⁴³ – auch der Idee der Kirche. Der Heilige Geist lässt sich weder auf ein „Innen“ noch auf ein „Außen“ bzw. weder auf ein „Oben“ noch auf ein „Unten“ fixieren, sondern hält die darin liegende Spannung zusammen und umgreift sie in einer größeren Einheit. Nach Möhler ist es der Heilige Geist selbst, der die Einheit schafft.²⁴⁴ Was Möhler in den Augen Geiselmanns konstruiert, ereignet sich nach Möhler selbst als Wirken des Heiligen Geistes. D. h. Möhler weiß sich in der systematischen und schriftlichen Darlegung dessen, was der Heilige Geist wirkt, selbst nochmals von dessen einheitsstiftender Kraft umfassen und will von ihr Zeugnis ablegen. Das macht den besonderen Reiz seiner Werke aus, das birgt in sich die Kraft der Krisis, die dazu drängt, sein Werk aufzunehmen oder abzulehnen. Das führt die Leserinnen und Leser nicht in Ab-

²⁴¹ Geiselman wird zwar später die „Einheit“ auch ein *Bekenntnisbuch* Möhlers nennen, allerdings ist bei ihm diese Bezeichnung mit einer negativen Konnotation behaftet (vgl. Johann Adam MÖHLER, Einheit, 540).

²⁴² Fritz VIGENER, Kirchenbegriff, 17f.

²⁴³ Vgl. Johann Adam MÖHLER, Einheit § 1, 5-8; § 2, 8f.

²⁴⁴ Vgl. ebd. § 3f., 10-16.

hängigkeit von einem überlegenen Denker, sondern in die Anerkennung der Überlegenheit des Geistes Gottes. Nicht Möhler schafft konstruierend die Einheit in der Kirche, sondern der Heilige Geist!²⁴⁵ In einem solchen Grundvollzug von Theologie liegt die bleibende Aktualität im theologischen Schaffen Möhlers.

Dass Geiselman dies nicht erkannte, sondern getrennt zur Darstellung bringt, was Möhler als Ganzes sieht, hat meines Erachtens sowohl eine methodische als auch eine inhaltliche Ursache. Methodisch zeigt sich, dass Geiselman sich der Frage nach Möhlers Theologie auf dem Weg über die historisch erhebbaren Quellen von Möhlers Denken nähert. Durch diese vermeintlich genetische Vorgehensweise stößt er zwangsläufig auf einander ablösende „Wandlungen“ in Möhlers Theologie, die sich für uns allerdings als verschiedene Betrachtungsweisen ein und derselben Wirklichkeit entpuppen.²⁴⁶ Geiselman stellt diese als Gegensätze, die er ihrer Idee nach selbst konstruiert hat, einander gegenüber und versucht sie anschließend dialektisch aufzulösen. Inhaltlich stellen wir fest, dass Geiselman mit einer – durch Eschweilers Studie zusätzlich genährten – vorgefassten Meinung an Möhlers Werk heranging, die sich methodisch als romantische Geschichtsauffassung umschreiben lässt.²⁴⁷ Diese lässt sich geistesgeschichtlich erklären, insofern Geiselman Möhler vom Anti-Aufklärer Drey²⁴⁸ und zeitgeschichtlich von der die Aufklärung ablösenden Romantik beeinflusst sah. Daraus ergibt sich für ihn das Bild eines Möhler, der *formal* eine *historische* und *material* eine *pneumatozentrische Konstruktion* der Kirche vorlegt, die er dann dialektisch unter dem besonderen Einfluss von Sailer und Drey einerseits von *innen* nach *außen*, andererseits von *unten* nach *oben* zur Einen Gesamtkirche vermittelt. Indem Geiselman also diese beiden Aspekte trennt, verlegt er die einheitsstiftende Kraft der Kirche in das subjektive Konstruktionsvermögen eines Menschen, konkret der Person Möhlers, die es dann in jeder neuen Epoche neu zu entdecken, zu bestimmen und neu nachzuvollziehen gilt. So aber wird die Einheit der Kirche zur hermeneutischen Leistung und Errungenschaft des Menschen und bleibt damit eine niemals realisierbare endliche Idee, eine U-topie, die ihren einzigen Ort/Topos bestenfalls in den Bücherregalen und auf den Schreibtischen dieser Welt finden wird.

²⁴⁵ In seiner Rezension zu Hermann Josef Schmitt [1824], 655 äußert sich MÖHLER ablehnend gegenüber der Meinung, die Einheit der Kirche könne dadurch zustande kommen, dass der Papst und die Oberhäupter der griechischen und russischen Kirche zusammentreten oder dadurch, dass eine allgemeine Synode einberufen werde; statt dessen bemerkt er Folgendes: „Hingegen ist Ref. voll des festesten Vertrauens auf den heil. Geist, der seine Kirche nicht verläßt, der den griechischen Theil derselben durch Kampf und Noth zum neuen Leben erwecken wird (die Menschen scheinen seinem Planen nicht entgegen zu wirken), und dann wollen auch wir auf alle Weise dahin arbeiten, daß ein lebendiges Christenthum sich der Griechen bemächtige; diese werden bei sich öffnendem Auge eines ächt christl. Geistes in uns ihre Brüder erkennen, die Vereinigung wird dauernd erfolgen, weil sie nicht von aussen her erzwungen, sondern eine Folge der Geistesverwandtschaft geworden ist“.

²⁴⁶ Vgl. dazu S. 49 dieser Arbeit.

²⁴⁷ Vgl. dazu S. 41 Anm. 156 dieser Arbeit.

²⁴⁸ Vgl. dazu die Kritik Kustermanns an der Drey-Interpretation Geiselmans, in: Abraham Peter KUSTERMANN, *Apologetik*, 56-67.

c) Möhlers vermeintliche „Wandlungen“ als Schlüsselbegriff Geiselmanns

Nach dieser eben besprochenen ersten, ausführlicheren Studie zu Johann Adam Möhlers Kirchenbegriff²⁴⁹ sind die Forschungen Geiselmanns ab der Mitte der 30er Jahre von einer intensiven Beschäftigung mit Möhler gekennzeichnet.²⁵⁰ Deren erster Ertrag zeitigte sich in der Festschrift für Johann Adam Möhler anlässlich seines 100. Todestages (1938), erschienen 1939 unter dem Titel: „Einheit und Liebe. Ihr Gestaltwandel in Möhlers Theologie der Kirche“.²⁵¹ Im Jahr darauf erweiterte er diesen Beitrag mit dem Titel: „Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen. Zum Verständnis der Symbolik Möhlers“ und publizierte beides als „ersten“ und „zweiten Abschnitt“ in dem Büchlein: „Johann Adam Möhler. Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen den Konfessionen“.²⁵² Nachdem Geiselman seinen Festschriftsbeitrag in diesem letztgenannten Büchlein unverändert aufnimmt, bildet es für uns die Referenzquelle für beide Titel bei den folgenden Zitaten.

Aus dem Vorwort des Büchleins geht hervor, was den damaligen Zeitgeist und damit auch Geiselman selbst in seinem Denken und Arbeiten bewegte: „Es geht spürbar und wahrnehmbar das Wehen des Pfingstgeistes durch die Christenheit unserer Tage. Das Eigentümliche des Christentums der Gegenwart ist dies, dass die Christen aller Konfessionen und Denominationen, in Ost und West, sich dessen bewusst werden, dass sie voneinander getrennt sind, und ihrem Schmerz darüber gar manchmal in er-

²⁴⁹ J.A. Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs, in: ThQ 112 (1931) 1-91.

²⁵⁰ Diese Phase ist zeitlich deshalb am ehesten in der Mitte der 30er Jahre anzusiedeln, weil ab jenen Jahren die Veröffentlichung seiner damals in Bearbeitung gewesenen Beiträge zur mittelalterlichen Eucharistielehre vor dem Abschluss stand. Vgl. S. 17 Anm. 24 dieser Arbeit.

²⁵¹ In: Hermann TÜCHLE (Hg.), Die eine Kirche: zum Gedenken J. A. Möhlers 1838 – 1938 (FS Johann Adam Möhler), Paderborn 1939, 135-289.

²⁵² Wien 1940, 9-85.87-183. Geiselman nimmt seinen Festschriftbeitrag in diesem Büchlein unverändert und auch ohne jeglichen Hinweis auf ein bereits früheres Erscheinen desselben auf und stellt ihn an den Beginn seines Büchleins, schließt jedoch „Ergänzungen“ am Ende des Büchleins an, welche zum überwiegenden Teil den ersten Abschnitt betreffen (vgl. ebd. 184-187). Es können nur Vermutungen darüber angestellt werden, warum einerseits der erste Abschnitt doppelt bzw. andererseits der zweite Abschnitt nicht schon mit dem ersten gemeinsam in der Festschrift publiziert wurde. Als Erklärung kommen folgende Überlegungen in Betracht: 1. Ursprünglich war – sowohl von Geiselman beabsichtigt als auch vielleicht von Seiten der Herausgeber der Festschrift von der Anzahl der Seiten her limitiert – nur der erste Abschnitt geplant, welcher dann planmäßig in der Festschrift Möhlers erschienen ist; diese Vermutung erweist sich aber als eher unwahrscheinlich, was sich v.a. aus inhaltlichen Gründen zeigen wird. 2. Von allem Anfang an intendierte Geiselman beide Abschnitte zu schreiben und plante diese auch nach Möglichkeit gemeinsam zu publizieren. Jedoch lag entweder zum Zeitpunkt des Erscheinens der Festschrift Möhlers nur der erste Abschnitt vor – am zweiten Abschnitt hatte Geiselman noch zu arbeiten – oder aber aus „Platzgründen“ konnten nicht beide in die Festschrift aufgenommen werden. Für die Zusammengehörigkeit beider Abschnitte sprechen vor allem inhaltliche Gründe: Beide Abschnitte zusammen werfen einen Blick auf Möhlers gesamte Theologie und weisen inhaltlich, wie sich in dieser Untersuchung zeigen wird, eine einheitliche Linie auf. Die Frage, warum Geiselman in seinem Büchlein, in dem er beide Abschnitte zusammen publiziert, keinerlei Hinweis darauf gibt, dass der erste Abschnitt bereits im Jahr davor in der Festschrift Möhlers erschienen ist, muss offen bleiben, wenn man Geiselman in dieser Hinsicht nicht eine gewisse Ungenauigkeit und Oberflächlichkeit zum Vorwurf machen will.

greifenden Bekenntnissen Ausdruck verleihen. Das ist schon viel, sehr viel. Denn diesem Schmerz entquillt ein Suchen und Sehnen – das Sehnen und Suchen nach der verlorenen Einheit. Zwar ist es um die ökumenische Arbeit, welche durch die beiden Namen Stockholm und Lausanne gekennzeichnet wird, nach außen stiller geworden. Das darf aber keineswegs als ein Nachlassen der inneren Spannkraft der ökumenischen Bewegung überhaupt gedeutet werden. Die Arbeit an der *Una Sancta* ist vielmehr dorthin verlegt worden, von wo aus allein ihr ein, wenn auch nicht ein schon in naher Zukunft wirkender Erfolg, so doch ein dauernder Ertrag winken kann: in die Stille der theologischen Studierstube; in die Stille auch des Kämmerleins des Gebetes“.²⁵³ Geiselmann verweist in diesem Zusammenhang auf die theologischen Arbeiten aus den gegenwärtigen Studierstuben, die er als Beiträge versteht, aus dem Erwerb eines vertieften Wissens um die Eigentümlichkeiten der Konfessionen heraus das theologische Gespräch zwischen den Konfessionen fruchtbar zu gestalten und sich so in den Dienst der ökumenischen Arbeit zu stellen.²⁵⁴ Dieses Plädoyer Geiselmanns für einen „Rückzug in die Studierstube“ folgt ganz der Linie seines Denkens, wonach nämlich die Idee die Einheit schafft. Im Blick auf Möhlers eigene Aussage von 1824²⁵⁵ ist Geiselmanns Ansicht hinsichtlich des dauernden Ertrages der ökumenischen Bemühungen jedoch um einen grundlegenden Aspekt zu ergänzen: Nicht „die Stille der theologischen Studierstube“ und „die Stille des Kämmerleins des Gebetes“ allein, sondern darüber hinaus die aktive Begegnung aus der je eigenen lebendigen Gottesbeziehung heraus, die gegenseitigen geschwisterlichen Beziehungen, der lebendige Austausch im (theologischen) Gespräch, und das gemeinsame Feiern der Liturgie im Sinne eines gemeinsamen Eintauchens in den einen Raum der sakramentalen Gegenwart Gottes (v.a. im Hinblick auf die Ostkirchen) als Ausdruck und Folge der einen Geistesverwandtschaft sind jene wesentlichen Elemente im Hinblick auf eine dauerhaft tragfähige Einheit der Kirche. „Wo immer aber die Unionstheologie auf die letzten Grundlagen der Einheit sich besinnt, da kann sie an dem Theologen der Einheit der Kirche in ganz ausgezeichnetem Sinne, Joh. Adam Möhler, nicht vorbeigehen“.²⁵⁶ Geiselmann erwähnt, dass es in dieser Hinsicht bereits einzelne Beiträge über Möhler gegeben hat.²⁵⁷ Zuletzt sei gerade auch von protestantischer Seite im ökumenischen Gespräch auf Möhlers „Sym-

²⁵³ Josef Rupert GEISELMANN, *Wiedervereinigung*, 5.

²⁵⁴ Er erwähnt in diesem Zusammenhang die Arbeiten von Yves Congar (1904-1995), Paul Simon (1882-1946), Otto Urbach (geb. 1901; Pfarrer, Religionsprofessor, Leiter einer Volkshochschule; Todesjahr nicht eruierbar [vgl. DBI 8, 3634 sowie KGL 7 (1950), 2142; in KGL 8 (1954) scheint sein Name nicht mehr auf]), Karl August Meißinger (1883-1950), Joseph Lortz (1887-1975), Max Pribilla (1874-1956) und Arnold Rademacher (1873-1939) (vgl. Josef Rupert GEISELMANN, *Wiedervereinigung*, 5-7).

²⁵⁵ Vgl. S. 58 Anm. 245 dieser Arbeit.

²⁵⁶ Josef Rupert GEISELMANN, *Wiedervereinigung*, 7.

²⁵⁷ Vgl. ebd. 7 Anm. 5-9. Es handelt sich dabei vor allem um die Beiträge von Yves Congar und George Rouzet in der Zeitschrift „*Irenikon*“ (vgl. ebd. Anm. 7) sowie um die Beiträge in der Festschrift Möhlers zu dessen 100. Todestag (vgl. ebd. Anm. 8).

bolik“ aufmerksam gemacht worden.²⁵⁸ Was Geiselman in den Beiträgen, die auf die Symbolik Möhlers Bezug nehmen, allerdings vermisst, ist die Beantwortung der grundsätzlichen Frage: „Ob wir Heutigen [...] ohne weiteres einen Zugang zu diesem reifsten und bedeutendsten Werke Möhlers haben? Ob wir seine Eigenart und den Zweck verstehen, den Möhler mit diesem Werke verfolgt hat?“²⁵⁹ Deshalb sieht er es als seine Herausforderung an, eine Antwort zu finden auf die Frage, „welche Aufgabe Möhler der Symbolik für die Herbeiführung der Einheit der Kirche zugedacht habe“.²⁶⁰ Zuvor aber müssten der Einheits- und Liebesbegriff Möhlers in seiner genetischen Entwicklung verfolgt werden, weshalb er der Untersuchung zur Symbolik Möhlers seinen bereits in der Festschrift Möhlers veröffentlichten Beitrag „Einheit und Liebe. Ihr Gestaltwandel in Möhlers Theologie der Kirche“ voranstellt.

Geiselman schließt sich einem Urteil aus dem 19. Jahrhundert an und bezeichnet Möhler am Beginn seines Beitrages als „den geistvollsten Dialektiker der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts“.²⁶¹ „Das Gegensätze-Finden und -Aufheben macht ja im Grunde das Rastlose, Drängende, Lebendige und Vorwärtstreibende seiner Theologie aus. Auch seine Theologie der Kirche ist von dieser Denkhaltung durch und durch beherrscht. Die Wandlungen und immer neuen Ansätze seines Kirchenbegriffes überhaupt und des Einheits- und Liebesbegriffes im besondern werden uns nur von daher verständlich“.²⁶² Mit dieser Betrachtungsweise und Interpretation Möhlers schließt Geiselman nahtlos an seine erste Studie über Möhlers Kirchenbegriff (1930) an, in der er ja durchwegs – wie wir oben gesehen haben – Möhlers Wandlungen und dessen dialektische Auflösung gleichsam programmatisch entwickelt hat. Selbstkritisch korrigiert er nun jedoch seine ursprüngliche Sichtweise vom Grundanliegen der Theologie Möhlers als der Frage nach der Kirche, weil sie ihm „fast zu stark und zu einseitig das Licht auf diese Seite der Möhlerschen Theologie geworfen, so daß es scheinen mochte, als ob der große Tübinger nur der Theologe der Kirche sei“.²⁶³ Demzufolge präzisiert er das theologische Grundanliegen Möhlers als Frage nach dem Verhältnis von Gott und Mensch. „Denn wer Gott sagt, der meint nach Möhler irgendwie Gemeinschaft, und wer Mensch sagt, meint auch Gemeinschaft. So schwingt die Theologie Möhlers um die Frage der Gemeinschaft des Menschen mit Gott und damit auch um die von Gott her begründete Gemeinschaft der Menschen unter sich, das aber heißt: um die Kirche“.²⁶⁴ Zugleich spricht Geiselman erneut von den Wandlungen in Möhlers Kir-

²⁵⁸ Vgl. Josef ebd. 7 Anm. 9.

²⁵⁹ Ebd. 7f.

²⁶⁰ Ebd. 8.

²⁶¹ Ebd. 11. Er beruft sich dabei auf: „Julian Schmidt, Geschichte der deutschen Literatur seit Lessings Tod, III (1858), 252“ (ebd. Anm. 1).

²⁶² Ebd. 11.

²⁶³ Ebd.

²⁶⁴ Ebd. 12.

chenbild und betont, dass Möhler die darin enthaltenen Spannungen „von der ‚Einheit‘ (1825) über den Athanasius (1827) bis zum Schrifttum, das sich um die Symbolik gruppiert, in immer neuen Anläufen löst“.²⁶⁵ Auf diese Weise zementiert Geiselmann also seinen ursprünglichen Ausgangspunkt, von dem her er Möhlers Theologie betrachtet.

Möhlers kirchenrechtliche Vorlesungen

Neu ist jedoch Geiselmanns Anknüpfungspunkt. Setzte er in seiner ersten Abhandlung bei der „Einheit“ Möhlers an, so legt er nun zunächst das Kirchenbild dar, welches Möhler in seiner ersten Vorlesung über das Kirchenrecht im Sommersemester 1823 präsentierte.²⁶⁶ Diese Vorlesung, welche Möhler in den Sommersemestern 1824 und 1825 erneut zu geben gebeten wurde²⁶⁷, liegt bis zum heutigen Tag im handschriftlichen Original im Georgianum in München vor und weist viele Bearbeitungsspuren von Möhler selbst auf.²⁶⁸ Dieser Zustand erklärt sich wohl daraus, dass Möhler

²⁶⁵ Ebd.

²⁶⁶ Geiselmann schreibt, dass Möhler seine Vorlesungstätigkeit im Jahre 1824 begonnen habe. Dies ist jedoch nicht richtig, wie eindeutig aus dem Briefwechsel zwischen dem Stuttgarter Königlich katholischen Kirchenrat und dem Stuttgarter Kultminister von Schmidlin bzw. der Katholisch-theologischen Fakultät Tübingen und Johann Adam Möhler vom Februar bis April 1823 hervorgeht (vgl. Johann Adam MÖHLER, *Gesammelte Aktenstücke*, Nr. 49-56a, S. 58-64; Nr. 68 und 69, S. 99). Demnach wurde Möhler sofort nach Rückkehr von seiner „literarischen Reise“ für das Sommersemester 1823 der Vortrag des katholischen Kirchenrechts übertragen. Er sollte wöchentlich wenigstens 8 Stunden verwenden, „damit die Hauptabschnitte des öffentlichen und Privat-Kirchenrechts noch im Sommer [1823] vollendet werden können“ (ebd. Nr. 55, S. 63). Vgl. weiters: Johannes Evangelist KUHN, *Nekrolog*, 530; Johannes Baptist SÄGMÜLLER, *Anstoß*, 1; Alois von SCHMID, *Entwicklungsgang*, 325-327; Balthasar WÖRNER, *Lebensbild*, 256-258.

²⁶⁷ Vgl. Johann Adam MÖHLER, *Gesammelte Aktenstücke*, Nr. 78-80, S. 105-107; Nr. 85-87a, S. 109-115; Nr. 89-90a, S. 116f.; Nr. 95, S. 121f.

²⁶⁸ Geiselmann bemerkt 1957 in Johann Adam MÖHLER, *Einheit*, Einleitung, 87, dass die Handschriften der Kirchenrechtlichen Vorlesungen Möhlers während des zweiten Weltkrieges zwar vernichtet worden seien, er selber jedoch 1932 eine Abschrift verfasst habe. Einen kleinen Teil davon hat er in seinem Buch „Geist des Christentums und des Katholizismus“, S. 399-403 publiziert. In der 1972 veröffentlichten Dissertation von Rob J.F. CORNELISSEN, *Offenbarung*, 181, erhalten wir jedoch den Hinweis, dass das Original der handschriftlichen Vorlesung Möhlers über das katholische Kirchenrecht in der Bibliothek des Georgianums in München wieder gefunden worden sei, wonach der Autor seine Abschrift der „wichtigsten Teile der Einleitung in ihrer *ursprünglichen* Fassung“ (ebd.) als Dokumentenanhang in seiner Publikation vorlegen konnte (vgl. ebd. 183-187). Von den ursprünglichen 42 Bögen sind nur mehr die Bögen 1-30 und 34-42 erhalten. Der Rest ist vermutlich tatsächlich in den Kriegswirren verloren gegangen. Im Rahmen der hier vorliegenden Arbeit haben wir 1999 mit Dr. Rob J.F. Cornelissen persönlich Kontakt aufgenommen und neben der Bestätigung dieser Angaben von ihm eine Kopie der oben erwähnten Abschrift Geiselmanns erhalten. Wir haben daraufhin das handschriftliche Original Möhlers vom Rektor des Georgianums in München, Prof. Dr. Reiner Kaczynski, dankenswerter Weise zur Verfügung gestellt bekommen und eine getreue Abschrift desselben erstellt, welche im Rahmen dieser vorliegenden Arbeit zur Veröffentlichung gelangt (vgl. Anhang III). Über das handschriftliche Original hinaus liegt eine Mitschrift dieser Vorlesung von einem Schüler Möhlers vor, welche 1853 in der Stuttgarter „C.P. Scheitlin’s Verlagshandlung“ in Form eines kleinen Büchleins publiziert worden ist. Es trägt den Titel: „Abriß des Katholischen Kirchenrechts für Geistliche und Studierende von einem Schüler des † Herrn v. Möhler“. Geiselmann, der ausdrücklich auf diesen „Abriß des Katholischen Kirchen-

dieselbe Vorlesung aushilfsweise neben seinem vollen Vorlesungsprogramm in Patrologie und Kirchengeschichte weitere zwei Mal geben musste und so von Mal zu Mal sein Manuskript am Original überarbeitete, ergänzte und korrigierte, wo es ihm aufgrund tiefergehender Einsichten und – hervorgerufen durch die Erfahrungen der Vorlesungstätigkeit selbst – um einer klareren Ausdruckweise willen nötig schien.²⁶⁹

Geiselmanns Interesse gilt dem „Einheits- und Liebesbegriff“ Möhlers, wie er zunächst dem Kirchenbild der kirchenrechtlichen Vorlesung zugrunde liegt. Die Wesensbeschreibung der Kirche bietet Möhler nach Geiselman in den ersten vier Bögen seines Vorlesungsmanuskriptes, weshalb er sich in seiner Darstellung auch darauf beschränkt. Keiner vor Geiselman sei darauf jemals eingegangen.²⁷⁰ Deshalb hält er es für notwendig, ausführlich zu beschreiben und zu kommentieren, welches Bild der Kirche Möhler auf den ersten Seiten seiner kirchenrechtlichen Vorlesungen und damit zugleich am Beginn seiner öffentlichen theologischen Arbeit vorlegt. Geiselman will

rechts“ Bezug nimmt, nennt wie selbstverständlich den Schweizer Joseph Burkhard Leu (1808-1865) als Herausgeber des Büchleins, obwohl es im Büchlein selbst keinerlei Hinweis darauf gibt (vgl. Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 12 Anm. 5; so auch Rob J.F. CORNELISSEN, Offenbarung, 183 Anm. 2). Geiselman stützt sich dabei vermutlich auf Stephan Lösch, der in Johann Adam MÖHLER, Gesammelte Aktenstücke, 330 Anm. 2, dazu folgendes bemerkt: „Anlässlich einer Polemik gegen Leus Stellungnahme zur Schweizer Kirchenpolitik um 1850 wird *Hist.-Pol. Bl.* 32 (1853) 923² der Name des bei GAMS 256f., KNÖPFLER 42, AL. SCHMID, Entwicklungsgang Möhlers 325f. = Leben und Schriften 301, VERMEIL 494 mit ‚unbekannt‘ bezeichneten Herausgebers der Möhlerschen kirchenrechtlichen Vorlesungen auf Leu selbst bzw. einen seiner Freunde gedeutet: ‚Über den Verfasser des Pamphlets: Abriß des katholischen Kirchenrechts, von einem Schüler des † Herrn v. Möhler (Stuttgart bei Scheitlin) dürfte derselbe Herr Leu Aufschluß geben können.‘ [zit. nach dem Original, von dem Lösch geringfügig abweicht!] Da auch Leus Enzyklopädie und Apologetik (1848) und seine Kampfschrift: ‚Die Jesuiten in Luzern, wie sie kamen, wirkten und gingen 1848‘ im gleichen Verlag (St. Gallen, bei Scheitlin) erschienen, wird mit annähernder Sicherheit auf Leu als Herausgeber der kirchenrechtlichen Vorlesungen Möhlers geschlossen werden dürfen“. Dazu ist festzuhalten: Die Tatsache, dass Leu über den Verfasser *Aufschluss geben* könnte, besagt noch nicht zwingend, dass er selbst auch der Herausgeber ist. Es besagt lediglich, dass er den Herausgeber, der wie er selbst wohl ein Schüler Möhlers war, kannte. Dafür spricht die Tatsache, dass Leu an der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät erst in den Jahren 1829-1832 studierte; er konnte also Möhlers Vorlesungen unmöglich selbst gehört haben. Im Übrigen war Leu zu der Zeit, als Möhler seine Vorlesungen über das Katholische Kirchenrecht hielt, erst 15-17 Jahre alt und besuchte zu jener Zeit das Lyzeum der Höheren Lehranstalt Luzern. Darüber hinaus findet sich in keinem dem Autor dieser Arbeit zugänglichen Artikel oder Arbeiten über Leben und Werk Leus irgendein Hinweis auf dessen Herausgeberschaft des besagten Titels (vgl. Stephan LEIMGRUBER, Leu, 42-45; Niklaus WICKI, Leu, 268; Guido WÜEST, Leu, 36-41). Dass Leu die Mitschrift eines Bekannten bzw. anderen Möhlerschülers herausgegeben hat, ist zwar theoretisch möglich, erscheint uns aber unwahrscheinlich. Letztlich muss also offen bleiben, wem tatsächlich die Herausgeberschaft dieser Kirchenrechtlichen Vorlesungen Möhlers zuzuschreiben ist. – Recht zu geben ist Geiselman hinsichtlich seiner Kritik am Herausgeber. Er beanstandet nämlich, dass dieser in der Wesensbeschreibung der Kirche von Möhlers handschriftlichem Original beträchtlich abweicht. Er wirft ihm vor, „charakteristische Merkmale des Kirchenbegriffs der ‚Einheit‘ und des Schrifttums nach der Einheit aufgenommen und damit die Eigentümlichkeit dieses ersten Kirchenbegriffes völlig übermalt“ (Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 12f. Anm. 5) zu haben. Dies trifft besonders für die ersten 2 Bögen zu, jedoch nicht für die Vorlesung im Ganzen.

²⁶⁹ Derartige Korrekturen sind dem transkribierten Text im Anhang III zu entnehmen.

²⁷⁰ Vgl. Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 13, Anm. 5.

zeigen, dass „von hier aus die Entwicklung, die Möhler in seiner Auffassung der Kirche durchgemacht hat, völlig anders verstanden werden muß, als er [der Kirchenbegriff] in der bisherigen Möhlerforschung dargestellt wird“.²⁷¹ Er kommt zu dem Ergebnis, dass Möhlers Kirchenbegriff, den er in den Jahren nach der „Einheit“ entwickelt, nicht etwas völlig Neues darstellt, sondern daran anknüpft, wo er mit der „Einheit“ abgebrochen hat. Möhler kehre zu seinen Anfängen, konkret also zu seinen Ansätzen in den kirchenrechtlichen Vorlesungen zurück.

Möhlers anfänglichen Einheitsbegriff sieht Geiselman durchgängig von dessen Kirchenbegriff bestimmt. In fünf Punkten fasst er das Eigentümliche dieses Einheitsbegriffes zusammen. Da sich darin die für Geiselman typischen Interpretationsmuster der ideologischen Trennung und Vereinseitigung widerspiegeln, werden diese fünf Punkte im Folgenden im ursprünglichen Wortlaut wiedergegeben und jeweils einer kurzen kritischen Reflexion unterzogen.

a) „Da die Kirche als die äußere Erscheinung des Innern der christlichen Religion verstanden wird und darum ihrem Wesen nach sichtbar ist, so muß auch die Einheit an dieser wesentlichen Sichtbarkeit teilhaben. Möhler kennt daher hier nur das Äußere und Sichtbare als die mögliche Einheitsform der Kirche“.²⁷² – Es ist zwar richtig, dass Möhler hier die äußere und sichtbare Einheitsform der Kirche hervorhebt, vor allem – darauf weist Geiselman selbst mehrmals ausdrücklich hin – gegen die Reformation.²⁷³ Es darf jedoch nicht der Zusammenhang vergessen werden, in den Möhler selbst diese äußere, sichtbare Einheitsform der Kirche stellt, wenn er sagt: „Da [...] die christliche Religion selbst eine <positive, mithin> göttlichen Ursprungs ist [...] so ist es nothwendig auch die Kirche [...] Doch geht ihr positiver Charakter noch mehr u. deutlicher aus [den; ...] <Institutionen> des [...] göttlichen Gesandten selbst [hervor], der die christl.[iche] Religion den M.[enschen] hinterbrachte“.²⁷⁴ Nach Möhler ist also die äußere, sichtbare Einheitsform der Kirche Ausdruck der inneren, unsichtbaren Einheitsform ihres göttlichen Ursprungs. Sie ist das *Depositum* (vgl. „hinterbrachte“) des göttlichen Gesandten und kann nur dann aufrechterhalten werden, wenn die Kirche in ihrem eigentümlichen Lehrbegriff, ihrem Kult und ihrer eigentümlichen Verfassung mit ihrem göttlichen Ursprung in Verbindung bleibt.²⁷⁵

b) „Die Kirche ist die christliche Religion in der Erscheinung in der Weise, daß durch sie das, was in Christus der Idee nach sich aussprach, verwirklicht werde. Die Einheit der Kirche ist daher nicht bloß eine ideelle, sondern reale“.²⁷⁶ – Dem ist grundsätzlich zuzustimmen. Jedoch drängen sich bei genauerem Hinschauen viele Fragen

²⁷¹ Ebd. 23.

²⁷² Ebd.

²⁷³ Vgl. ebd. 15-18.

²⁷⁴ Vgl. Johann Adam MÖHLER, Vorlesung über das Kirchenrecht, Anhang III, 2f.

²⁷⁵ Vgl. ebd. 3.

²⁷⁶ Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 23.

auf: Warum soll sich in Christus etwas „der Idee nach“ ausgesprochen haben, das sich erst in der Kirche realisiert? Ist Christus so etwas wie ein Ideenlieferant der Kirche, die diese dann mehr schlecht als recht in die Realität umsetzt? Wie ist dann aber eine Einheit der Kirche real möglich? Sind etwa die Einheit der bei Gott vollendeten Menschen und die Einheit unter den Gläubigen der sichtbaren Welt zweierlei? Meint dann „real“ bloß das, was dem irdischen Auge des Menschen sichtbar ist? Stehen unsichtbare und sichtbare Einheit der Kirche in einem Verhältnis wie die Idee zur Wirklichkeit? Aber müsste man angesichts der faktisch bestehenden Trennungen innerhalb der Christenheit dann nicht sagen, dass die Idee realer ist als die Wirklichkeit? Ist es deshalb für Möhler in seinen kirchenrechtlichen Vorlesungen nicht vielmehr so, dass sich die *Idee* oder besser gesagt die Fülle dessen, was sich in Christus ausgesprochen hat, zwar erst allmählich unter den Menschen realisiert²⁷⁷, aber sich dennoch in seiner Fülle in Christus real ausgesprochen hat? Gerade das unterstreicht Möhler, wenn er sagt, dass die christliche Religion in Christus sich objektiv ausgesprochen, dass dieser Menschen zu Aposteln berufen hat, die in der Gewissheit einer „höheren Leitung“²⁷⁸ sein Beispiel wirkmächtig fortsetzen.²⁷⁹ Demnach bewahrt die Kirche in sich, „was sie ursprünglich von Christus u. den Aposteln empfangen hat, u. spricht [...] nur in ihrer allgem.[einen] Versammlung [...] aus, was sie in sich in u. durch die Überlieferung vorgefunden hat“.²⁸⁰ Der Grund dafür, dass die Einheit der Kirche eine reale ist, liegt also nicht darin, dass die Kirche verwirklicht, was sich in Christus der *Idee* nach ausgesprochen hat, sondern dass Christus selbst die *Wirklichkeit* dieser Einheit ist.

c) „Die Kirche wird als Anstalt verstanden, welche das Heil den einzelnen Gläubigen zu vermitteln hat. Daraus folgt weiterhin, daß innerhalb der Kirche unterschieden werde zwischen Kirche als Inbegriff der objektiven Heilsinstitute und Kirche als Gesamtheit der Glieder, denen das Heil subjektiv vermittelt wird. Damit wird auch in den Einheitsbegriff die Zweiheit hineingetragen. Sie erscheint einerseits als objektive Einheit des bestimmten Lehrbegriffs, des Kultus und der Verfassung, andererseits als subjektive Einigkeit der Gläubigen“.²⁸¹ – Es ist richtig, dass Möhler zwischen der *objektiven Einheit des bestimmten Lehrbegriffs, des Kultus und der Verfassung* einerseits und der *subjektiven Einigkeit der Gläubigen* andererseits unterscheidet – jedoch nicht um den Preis einer Aufspaltung des Einheitsbegriffes in eine Zweiheit, sondern um auf die Differenz innerhalb dieser Einheit hinzuweisen, die der bleibenden Differenz von Schöpfer und Schöpfung entspricht. Würde es nämlich zwischen der von Christus gegebenen objektiven Einheit und der von Seiten des Menschen sich nur allmählich realisierenden subjektiven Einigkeit keinen Unterschied geben, dann führte dies erst recht

²⁷⁷ Vgl. Johann Adam MÖHLER, Vorlesung über das Kirchenrecht, Anhang III, 5.

²⁷⁸ Ebd. 6.

²⁷⁹ Vgl. ebd. 6f.

²⁸⁰ Ebd. 7.

²⁸¹ Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 23.

zu einer Zweiheit, und zwar genauerhin zu einer Trennung von Gott und Mensch. Denn hebt man den Unterschied zugunsten des Menschen auf, dann hätte Gott bestenfalls dem Menschen am Anfang einmal die Einheit der Kirche objektiv gegeben, ihre Verwirklichung läge dann aber einzig und allein in der Verfügungsmacht des Menschen. Gegen einen solchen Deismus spricht Möhler sich ja in seiner Rezension zu Katerkamps Kirchengeschichte ausdrücklich aus.²⁸² Löst man jedoch den Unterschied zugunsten Gottes auf, dann müsste die Einheit der Kirche in seiner vollkommenen Form von Anfang an unter den Menschen sichtbar und unzerstörbar realisiert sein. Dass dies jedoch nicht der Fall ist, lehrt uns nicht nur sowohl die Kirchengeschichte als auch das gegenwärtige, beständige Ringen um diese Einheit der Kirche; eine solches Konzept vernachlässigt den realen geschichtlichen Einigungsprozess. Der grundlegende Fehler, Möhler eine Zweiheit in der Einheit des Kirchenbegriffes anzulasten, besteht darin, dass Geiselman dort, wo Möhler einen Unterschied zwischen *Idee* und *Wirklichkeit* sieht, sofort eine Trennung lokalisiert und diese dann im Zuge seiner Interpretation zementiert. *Wirklich* ist für Geiselman demnach lediglich das, was sich nach außen hin zeigt; alles andere existiert bloß der *Idee* nach und ist deshalb (noch) nicht wirklich.²⁸³ Anders eben Möhler: Er unterscheidet zwar auf der einen Seite zwischen *Idee* und *Wirklichkeit*, wodurch er deren eschatologische Spannung aufrecht erhält; er sieht aber auf der anderen Seite zugleich die *Idee* immer schon *sakramental* verwirklicht. Wenn er also von der Einheit der Kirche spricht, dann geht es Möhler immer um die eine Einheit in der Kirche, die dem Menschen *sakramental*, d. h. geschichtlich konkret und insofern – im Glauben – sichtbar in seiner Fülle durch Christus bereits gegeben ist, aber heilsgeschichtlich erst allmählich durch das Wirken des Heiligen Geistes Gestalt annimmt.

d) Dies zeigt sich erneut im vierten Punkt der Aufzählung Geiselmans: „Die Kirche hat die Aufgabe, das in Christus positiv Gegebene in seiner göttlichen Ursprünglichkeit zu bewahren. Sie ist daher beherrscht von den Prinzipien der Überlieferung und der ununterbrochen in ihr sich auswirkenden Sendung. Tradition und Autorität

²⁸² Vgl. Johann Adam MÖHLER, Rezension: Theodor Katerkamp [1823], 497: „Rec. wird [...] nun noch von jenem Theile des angezeigten Werkes sprechen, der ihm [...] der schwächste zu seyn scheint. Der H. Verf. sieht an, und behandelt die Hierarchie als den Mittelpunkt, um den sich alles bewegt; gleichsam als das leitende Princip der ganzen Geschichte. Die Behandlung der Geschichte vom Hierarchischen Standpunkte aus ist [...] eine halb religiöse Auffassung der christlichen Geschichte, und mit jener naturalistischen Ansicht des Menschen zu vergleichen, die ihm zwar seine geistigen Vermögen von der Gottheit geben läßt, aber dieselbe bei seiner Fortbildung ausschließt. Aehnlich der Herr Verf.: *Gott schuf die Hierarchie, und für die Kirche ist nun bis zum Weltende mehr als genug gesorgt*. Allein nach der höhern, ächt christlichen Ansicht, die besonders im Katholicismus hervortritt, ist der Geist Gottes das immerwährend in der Kirche waltende, sie ihrem Zwecke entgegenführende Princip; alles Uebrige ist Organ dieses Geistes, Mittel u. s. w.; und wer eines von diesen zum Mittelpunkt der Geschichte wählt, erfaßt sie äußerlich“ (Hervorhebung von R.K.).

²⁸³ Dies zeigt sich sehr deutlich in der Interpretation dessen, was Möhler unter der Heiligkeit der Kirche versteht: Möhler paraphrasierend schreibt Geiselman: „Heiligung ist ja ihr [= der Kirche] höchster Zweck. Dabei ist aber wohl zu unterscheiden zwischen Idee und Wirklichkeit. Heilig in voller Ausdehnung ist die Kirche nur der Idee nach; in der Wirklichkeit, d. h. in ihren Mitgliedern, nur in sehr beschränktem Maße“ (Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 19).

werden daher zu Formen, in denen die Einheit sich auswirkt. Die Einheit der Kirche wird zu der ununterbrochenen Dauer des ursprünglich Gegebenen und zur Bewahrung seiner Identität im Verlauf der Geschichte. Wir können ihn den historischen Einheitsbegriff nennen“.²⁸⁴ – Während für Geiselman das Bewahren des der Kirche Anvertrauten zu einem rein historisch (rück)verfolgbaren Vorgang wird, in dessen Verlauf es das Wichtigste ist, dass kein historisches Glied der Überlieferungskette fehlt oder verloren geht, sieht Möhler gerade in dieser Aufgabe Gott selbst am Werk, auch über historische Brüche hinweg. Überlieferung und Sendung haben ihren Ursprung in Gott. Er ist die unversieglige Quelle, aus der heraus die Kirche ihre Aufgabe je neu empfängt und erfüllt.

e) Auf dem Hintergrund dieser ersten vier Punkte in der resümierenden Aufzählung Geiselmans präsentiert sich der abschließende Punkt fünf auf den ersten Blick hin geradezu überraschend: „Die christliche Religion ist positiv, d. h. göttlichen Ursprungs, die Kirche als Abbild ebenfalls. Daher muß die Einheit der Kirche positiv sein, einmal wegen der objektiven Einheitsformen des Lehrbegriffes, des Kultus und der Verfassung, die göttlichen Ursprungs sind; zum andern, weil die Aufgabe der Kirche, die Einheit des Lehrbegriffs zu wahren, vom Beistand des in der Kirche dauernd sich auswirkenden heiligen Geistes getragen ist“.²⁸⁵ – Man könnte meinen, dass Geiselman nun Möhlers Einheitsbegriff in dessen Sinne erfasst hat. Jedoch ergibt sich gerade aus dem vorangegangenen Punkt d) dieser Aufzählung, dass Geiselman unter „positiver Einheit“ lediglich die Einheit des zwar von Gott gegebenen Stoffes ansieht, der aber in seiner Identität rein historisch bestimmt wird. Dem Heiligen Geist kommt dabei zwar die Aufgabe zu, die Kirche in ihrem „Einheitsdienst“ zu unterstützen, die Einheit selbst aber erscheint als eine von der Kirche zu erbringende Leistung und Frucht. Für Möhler hingegen erweist sich „das von Gott Gegebene“ als jene bleibend wirksame Einheit, weil Gott selbst durch seinen Heiligen Geist diese Einheit je neu wirkt und schenkt. Aufgabe der Kirche, der Gläubigen ist es, im „Kult“, d. h. in der Feier der Sakramente diese Gabe Gottes je neu zu empfangen und in ihrem konkreten alltäglichen Leben treu zur kirchlichen Verfassung zu bezeugen.

Möhlers Veröffentlichungen in der Theologischen Quartalschrift der Jahre 1823-1824

Ganz im Sinne der eben vorgelegten Interpretation leitet Geiselman zum nächsten Teil seiner Darlegungen über. Er schreibt: „Doch ist hier die Einheit der Kirche grundsätzlich vom Menschen her verstanden. Die Stellung des Göttlichen in ihr wird dahin bestimmt, dass es den Ursprung verursacht und in der Erhaltung des Ursprünglichen durch die Menschen leitend und unterstützend eingreift. Dem steht nun ein anderer

²⁸⁴ Ebd. 23f.

²⁸⁵ Ebd. 24.

Kirchenbegriff gegenüber, der grundsätzlich vom Göttlichen her die Einheit aufbaut. Der äußeren Einigkeit tritt die mystische Einheit gegenüber“. Dass im Einheitsbegriff der zwar *subjektiven*, aber doch bloß *äußeren Einigkeit* zeitlich parallel die *mystische Einheit* gegenübertritt, ist nicht ein Problem Möhlers, sondern wiederum die Folge der Betrachtungsweise Geiselmanns. Denn wenn er diese *subjektive äußere Einigkeit* nicht so isoliert von der durch Christus gegebenen *objektiven Einheit* betrachtet hätte, würde jetzt nicht die von Gott her sich realisierende *mystische Einheit* so unvermittelt daneben stehen, wie Geiselman dies behauptet.

Er meint, in den Veröffentlichungen Möhlers in der Theologischen Quartalschrift der Jahre 1823-24²⁸⁶ bis zum Erscheinen der „Einheit“ einen im Vergleich zum Kirchenbegriff der kirchenrechtlichen Vorlesungen völlig anderen Einheitsbegriff feststellen zu müssen. Diese Beobachtung macht er an seiner Meinung nach geistesgeschichtlich unterschiedlichen Hintergrund dieser Veröffentlichungen fest. So war „der Kirchenbegriff seiner [= Möhlers] kirchenrechtlichen Vorlesungen von dem Gedanken der nachtridentinischen Theologie beherrscht, welche die Kirche im Gegensatz zur reformatorischen Anschauung verstand“. ²⁸⁷ Möhlers Kirchenbegriff in seinen Veröffentlichungen in der Theologischen Quartalschrift der Jahre 1823-24 hingegen sei „nach seiner kämpferischen Seite hin beherrscht vom Gegensatz zum Deismus, nach seiner positiven Seite hin getragen von der Ideenwelt der Romantik, insbesondere von der Volksgeistlehre“. ²⁸⁸ Zum Ersten ist zu sagen, dass Möhlers Kirchenbegriff der kirchenrechtlichen Vorlesungen zwar Züge einer antireformatorischen Anschauung trägt,

²⁸⁶ Es handelt sich dabei um folgende Beiträge: Johann Adam MÖHLER, Rezension. Lehrbuch des Kirchenrechts mit Berücksichtigung der neuesten Verhältnisse. Von D. Ferd. Walter, ord. Professor der Rechte auf der rheinischen Universität zu Bonn. (440 S. 8.) Bonn, bey Adolph Markus 1822, in: ThQ 5 (1823) 263-299; DERS., Rezension. Des ersten Zeitalters der Kirchengeschichte erste Abtheilung: Die Zeit der Verfolgungen. Von Dr. Theod. Katerkamp, ordentlichem Professor an der theologischen Fakultät zu Münster, Münster 1823. In der Theissingschen Buchhandlung, in: ThQ 5 (1823) 484-532; DERS., Rezension. Handbuch des katholischen und protestantischen Kirchenrechts (.) mit geschichtlichen Erläuterungen und steter Rücksicht auf die neuesten kirchlichen Verhältnisse in den deutschen Bundesstaaten, und namentlich im Königreich Baiern. Von Dr. Sebald Brendel, Professor der Rechte an der königl. bairischen Universität zu Würzburg. Bamberg, 1823. Dransnick'sche Buch- und Kunsthandlung, in: ThQ 6 (1824) 84-113; DERS., Rezension. Der heilige Johannes Chrysostomus und die Kirche, besonders des Orients, in dessen Zeitalter. Von A. Neander, Dr. ordentl. Prof. an der königl. Universität zu Berlin und Consistorialrath. Berlin, bei Ferdinand Dümmler. Erster Band 1821. Zweiter Band 1822, in: ThQ 6 (1824) 262-280; ders., Rezension. De juris austriaci et communis canonici circa matrimonii impedimenta discrimine atque hodierna in impedimentorum causis praxi Austriaca, dissertatio. Additis duobus ad historiam juris circa matrimonia utilibus monumentis. Scripsit Dr. Clem. Aug. de Droste-Hülshoff. Bonnae, prostat apud E. Weber. 1822, in: ThQ 6 (1824) 280-283; DERS., Rezension. Die Lehre vom göttlichen Reiche, dargestellt von Franz Theremin. Berlin. Im Verlage von Dunker und Humblot. 1823, in: ThQ 6 (1824) 622-642; DERS., Rezension. Harmonie der morgenländischen und abendländischen Kirche. Ein Entwurf zur Vereinigung beider Kirchen. Von Hermann Josef Schmitt, Kaplan in Lohr bei Aschaffenburg. Nebst einem Anhang über die anerkannten Rechte des Primats in den ersten acht Jahrhunderten. Mit einer Vorrede von Friedrich Schlegel. Wien, im Verlage bei Franz Wimmer. 1824, in: ThQ 6 (1824) 642-656.

²⁸⁷ Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 24.

²⁸⁸ Ebd.

die jedoch keineswegs beherrschend werden. Seiner Ansicht nach widerlegt sich nämlich die reformatorische Ansicht einer bloß unsichtbaren Kirche durch deren eigene Geschichte.²⁸⁹ Mit Ironie stellt Möhler deshalb fest: „Dieser Satz von der [...] <unsichtbaren> Kirche, der bei [...] und zur Verteidigung der Reformation aufgestellt wurde, widerlegte sich übrigens durch ihre eigene Geschichte, denn obschon man [...] <nur> eine unsichtbare, innere und geistige Gemeinschaft, gleichsam eine Seele ohne Körper annehmen zu wollen schien, so sind doch Pastoren, Spezielle Synoden, Consistorien und Superintendenten sichtbar und somit äußerlich; sie sind in eine gewisse Hierarchie geordnet und in Corporationen und Congregationen vereinigt. Sie haben ihre Versammlungen und Tempel, ihre Kirchengebräuche, Kirchenordnungen und Gesetze, und bilden somit eine äußere sichtbare Kirche“.²⁹⁰ Beherrscht sind Möhlers kirchenrechtliche Vorlesungen – unter Berücksichtigung des Einflusses einiger der von ihm zitierten Lehr- oder Handbücher des Kirchenrechts²⁹¹ – vor allem von seiner eigenen theologischen Hermeneutik, die von Anfang an ausgezeichnet ist durch seinen Blick auf das *Ganze*. Exemplarisch für seinen hermeneutischen Ansatz schreibt er 1823 in seiner Rezension zu Theodor Katerkamps Kirchengeschichte: „es bildet alles ein Ganzes, und der Theil aus seinem Zusammenhange, aus seiner Umgebung gerissen, verliert von seiner Bedeutung, und läßt sich nicht ganz in seinem Wesen ergreifen, so wie umgekehrt der Theil auch über das Ganze wieder sein Licht verbreitet“.²⁹² Von daher gesehen, stellt er nicht aus der Notwendigkeit eines Gegensatzes zur Reformation der unsichtbaren Kirche die nach außen hin sichtbare Kirche gegenüber, sondern betont auf dem Hintergrund seiner Darlegungen zum *positiven Charakter*²⁹³ sowohl der christlichen Religion als auch deren äußerer Manifestation, d. h. der christlichen Kirche, das *katholische Prinzip*, dass die Eine Kirche gebildet wird aus sichtbaren und unsichtbaren Elementen.²⁹⁴ Auf diesem Hintergrund gilt, dass auch der Kirchenbegriff Möhlers in seinen Veröffentlichungen in der Theologischen Quartalschrift der Jahre 1823-24 dasselbe *katholische* Gepräge hat und nicht von einem „mystischen Einheitsbegriff“ geprägt ist, wie Geiselmann dies beschreibt. Unter „mystischer Einheitsbegriff“ fasst Geiselmann das Ergebnis einer Wende Möhlers zusammen „von der vom Menschen ausgehenden Konstruktion der Kirche [in seinen kirchenrechtlichen Vorlesungen] zu der vom Göttlichen, näherhin vom heiligen Geist ausgehenden“²⁹⁵ in sei-

²⁸⁹ Möhler äußert sich dazu im Zusammenhang mit der Frage: „Ob die Kirche eine sichtbare sein soll od. bloß eine unsichtbare?“ (Johann Adam MÖHLER, Vorlesung über das Kirchenrecht, Anhang III, 3).

²⁹⁰ Ebd. 4.

²⁹¹ Vgl. besonders Franz Andreas FREY, Kritischer Commentar; Georg RECHBERGER, Handbuch des österreichischen Kirchenrechts (31815); Ferdinand WALTER, Lehrbuch des Kirchenrechts (1822).

²⁹² Johann Adam MÖHLER, Rezension: Theodor Katerkamp [1823], 487.

²⁹³ „Positiv“ ist zu verstehen als das „Von-Gott-her-Gegebene“.

²⁹⁴ Vgl. Johann Adam MÖHLER, Vorlesung über das Kirchenrecht, Anhang III, 3f.

²⁹⁵ Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 25.

nen Veröffentlichungen in der Theologischen Quartalschrift der Jahre 1823-24. Zwar war diese Geisttheologie nach Geiselmann von Patriz Benedikt Zimmer, Alois Gügler, Johann Sebastian Drey und Anton Günther²⁹⁶ schon längst vorbereitet gewesen²⁹⁷, aber „die Verbindung dieses Prinzips mit der romantischen Volksgeistlehre“²⁹⁸ sei neu.

Auf dem Hintergrund dessen, was wir weiter oben in dieser Arbeit zu Geiselmanns Interpretation der kirchenrechtlichen Vorlesungen Möhlers ausgeführt haben, widerlegt sich der von Geiselmann behauptete unvermittelte Gegensatz zwischen dem Einheitsbegriff der kirchenrechtlichen Vorlesungen Möhlers und seiner Veröffentlichungen in der Theologischen Quartalschrift der Jahre 1823-1824 von selbst; denn in beiden Fällen bildet für Möhler das „positive Christentum“, d. h. die von Gott her gegebene Einheit der christlichen Kirche, den Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Richtig ist, dass Möhler in den kirchenrechtlichen Vorlesungen seine Betrachtung stärker darauf konzentriert, welche Aufgabe und Verantwortung der Kirche bzw. dem Gläubigen zukommt, damit sich diese Einheit auch in ihrer Sichtbarkeit realisiert; dies bringt er zum Ausdruck, indem er von der Einheit im Kult, im Lehrbegriff und in der Verfassung spricht.²⁹⁹ Nicht nur in seinen kirchenrechtlichen Vorlesungen formuliert Möhler diesen Gedanken. Er findet sich ebenso in seiner Rezension aus dem Jahre 1823 über Ferdinand Walters Lehrbuch des Kirchenrechts.³⁰⁰ Walter plädiert in seinem Lehrbuch u.a. für die Beibehaltung der lateinischen Sprache in der Liturgie, da sie „ein passendes Symbol der kirchlichen Einheit sey“.³⁰¹ Dem hält Möhler entgegen: „Allein die Einheit besteht im Lehrbegriff, in den wesentlichen Theilen des Cultus, und in der von Christus angeordneten Verfassung“³⁰², und weist in weiterer Folge ganz entschieden Walters Einheitsverständnis im Sinne einer Gleichförmigkeit zurück. Ein Jahr später, 1824, greift er diesen Einheitsgedanken erneut auf in seiner Rezension über Sebald Brendels Handbuch des katholischen und protestantischen Kirchenrechts³⁰³, und zwar im Zusammenhang mit Brendels Theorie von der unsichtbaren und sichtbaren Kirche. Nach Brendel beruht die unsichtbare Kirche „auf der ewigen Wahrheit der Religion, auf dem

²⁹⁶ Anton Günther (1783-1863), 1803-1809 Philosophie- u. Rechtsstudium in Prag (Religionsphilosoph), seit 1817 Theologiestudium in Raab (Ungarn), 1821 Priesterweihe, seit 1824 Privatgelehrter in Wien; Gründer einer einflussreichen theologischen u. philosophischen Schule („Güntherianer“); Einfluss auf Altkatholizismus; 1857 wurde sein Gesamtwerk indiziert, er unterwarf sich „ingenue religiose ac laudabiliter“ (DH 2828-2831) (vgl. Friedrich Wilhelm BAUTZ, Günther, 384-386 [mit Lit.]; Abraham Peter KUSTERMAN, Apologetik, 110 Anm. 11; Joseph PRITZ, Günther, 348-375 [mit Lit.]; Paul WENZEL, Günther, 1276-1278).

²⁹⁷ Vgl. Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 25. Vgl. weiters S. 43-45 u. S. 48-64 dieser Arbeit.

²⁹⁸ Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 25.

²⁹⁹ Vgl. Johann Adam MÖHLER, Kirchenrechtliche Vorlesungen, Anhang III, 1ff.

³⁰⁰ Vgl. ThQ 5 (1823) 263-299.

³⁰¹ Johann Adam MÖHLER, Rezension: Ferdinand Walter [1823], 298.

³⁰² Ebd.

³⁰³ In: ThQ 6 (1824) 84-113.

unwandelbaren Verhältnisse der Menschen zu Gott; sie ist gleichsam die ideale [sic!] Kirche, während die sichtbare ein bloßes Abbild oder eine äußere Darstellung jener ist, und sich bloß als ein nach den Weltgesetzen wandelbares Organ jener ewigen und unsichtbaren Kirche darstellt“.³⁰⁴ Unter Absehung von der Offenbarung wäre Möhler nach eigener Aussage geneigt, Brendels Behauptung anzunehmen; aufgrund der Offenbarung aber bezeichnet Möhler Brendels Behauptung als geradezu unchristlich und unkatholisch. Denn, so Möhler, „die sichtbare Kirche muß [...] einen Lehrbegriff, einen Kultus, und eine Verfassung haben; der Lehrbegriff muß aber die Lehre Christi enthalten, wenn die Kirche selbst eine christliche seyn soll; ist aber die Lehre Christi wandelbar? [...] auch die sichtbare christliche Kirche hat etwas unwandelbares“.³⁰⁵ Die Ursache dafür, dass Brendel das Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche nicht genau bestimmen kann, sieht Möhler darin, dass dessen Kirchenbegriff zu verworren und schwankend ist. Zudem trenne Brendel die unsichtbare Kirche vom äußeren Kult und bestimme den Kult selbst als bloß äußeres Tun der Kirche. Möhler ist sich des Unterschieds zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche ganz und gar bewusst, sieht aber gerade im äußeren Tun der Kirche, im Kultus, mehr als die Erfüllung liturgischer Formen. Nach Möhler kommt dem Kult selbst sakramentale Qualität zu, d. h. der Kult realisiert eine mystische Wirklichkeit, die über das bloß äußere Tun der Kirche hinausgeht.³⁰⁶ Für Möhler stehen damit sichtbare und unsichtbare Kirche nicht in einem Gegensatz, sondern sind aufeinander hingeordnet und von Gott selbst durchdrungen, wodurch ihre unzertrennliche Einheit gerade ermöglicht und gegeben ist. Die Argumentation Brendels, seine Trennung von unsichtbarer und sichtbarer Kirche, erinnert in diesem Zusammenhang sehr an die Art und Weise, wie Geiselman an Möhlers Einheits- und Kirchenbegriff herangeht.³⁰⁷ Aus der Kritik Möhlers an Brendel wird deshalb umgekehrt einerseits deutlich, wie grundlegend Geiselman Möhlers Einheits- und Kirchenbegriff missversteht, und andererseits, dass Möhlers Akzentsetzung den Einheits- und Kirchenbegriff nicht in einen unvermittelten Gegensatz führt und damit nicht in einer Aporie endet, sondern den notwendigen Bezug zu der von Gott her sakramental gegebenen Einheit der Kirche herausstellt.

Als ein weiteres Argument gegen die Betrachtungsweise Geiselmans ist anzuführen, was Möhler selbst unter dem Begriff „mystisch“ versteht. Wir stoßen auf diesen Begriff in Möhlers Rezension zu Katerkamps Kirchengeschichte in der Theologischen Quartalschrift aus dem Jahre 1823.³⁰⁸ Möhler äußert sich darin u.a. sehr kritisch über Katerkamps Interpretation einiger Stellen Cyprians von Karthago. Seine Hauptkritik gilt der Interpretation des Abschnittes IV aus Cyprians „De ecclesiae unitate“, der uns

³⁰⁴ Johann Adam MÖHLER, Rezension: Sebald Brendel [1824], 86f.

³⁰⁵ Ebd. 87.

³⁰⁶ Vgl. ebd. 88.

³⁰⁷ Vgl. weiter oben S. 64ff. dieser Arbeit.

³⁰⁸ In: ThQ 5 (1823) 484-532.

in zwei Fassungen vorliegt.³⁰⁹ Auch wenn die beiden Fassungen dieser Stelle bis heute für Diskussionsstoff sorgen, so nimmt man doch einhellig an, dass beide auf Cyprian selbst zurückgehen.³¹⁰ Die ursprüngliche, kürzere Version – in der jüngeren Forschung *Primacy Text* (= PT) genannt – wird auf das Frühjahr 251 datiert. Cyprian hebt darin die Person des Petrus als Symbol der Einheit des Episkopats hervor, indem er die Stichworte *primatus* und *cathedra* verwendet: „Hoc erant utique et ceteri quod fuit Petrus, sed *primatus Petro datur* et una ecclesia et *cathedra* una monstratur“.³¹¹ Vermutlich im Zuge der Auseinandersetzungen beim Ketzertaufstreit, wo Stephanus für sich als Nachfolger Petri eine jurisdiktionelle Überordnung über seine Amtskollegen beanspruchte und damit die Fassung PT in einem sehr streng interpretierten Sinn gegen Cyprian verwandte, entschloss dieser sich zu einer Korrektur, um den von ihm ursprünglich beabsichtigten Sinn – Petrus als Symbol der Einheit des Episkopats – eindeutiger herauszustellen. In dieser zweiten Fassung – in der jüngeren Forschung *Textus Receptus* (= TR) genannt – stellt Cyprian die Person des Petrus zurück, indem er die Stichworte *primatus Petro datur* und *cathedra* streicht. Zugleich betont er stärker als zuvor die Gleichstellung aller Apostel und ihrer Nachfolger, indem er den Text folgendermaßen erweitert: „Hoc erant utique et ceteri *apostoli* quod fuit Petrus, *pari consortio praediti et honoris et potestatis*, sed *exordium ab unitate profisciscitur ut ecclesia Christi una* monstretur“.³¹² Möhler weist darauf hin, dass Cyprian das Werk „De ecclesiae unitate“ zunächst „verfasst hatte, um es zur Unterdrückung eines in seiner Gemeinde entstandenen Schisma [sic!] zu gebrauchen“. Er geht jedoch davon aus, dass derselbe Text später in der römischen Kirche im Zusammenhang mit dem Ketzertaufstreit vorgelesen wurde.³¹³ Der Text, den Möhler kannte und von dem er annahm, dass es nur eine Fassung gab, dürfte am ehesten mit dem TR übereinstimmen. Denn er wirft Katerkamp vor, diesen Text um die beiden Ausdrücke *primatus Petro datur* und *cathedra una* erweitert zu haben. Letzteres findet sich zwar in Briefen Cyprians, ersteres sei jedoch bei Cyprian nirgends zu entdecken und deshalb eine Erfindung Katerkamps; beide Interpolationen verfälschten die Absicht Cyprians. Wenn auch der erste Teil des Vorwurfs aus dem heutigen Erkenntnisstand nicht mehr haltbar ist, so hat Möhler mit seiner Kritik, was die Verfälschung der Aussage Cyprians durch die Interpolationen Katerkamps anbelangt, grundsätzlich recht; denn Katerkamp zitiert ja nicht den PT, sondern erweitert den TR gerade um jene strittigen Passagen aus PT, die Cyprian in seinem TR gestrichen hat. Zur richtigen Interpretation dieser Stelle

³⁰⁹ Vgl. CYPRIAN, De unitate, C. 4, in: CCL 3 (1972) 251f.

³¹⁰ Vgl. Hubertus R. DROBNER, Lehrbuch, 137f. [mit Lit.]; Karl Suso FRANK, Lehrbuch, 115 [mit Lit.]; Andreas HOFFMANN, Cyprian, 171 [mit Lit.].

³¹¹ CYPRIAN, De unitate, C. 4, in: CCL 3 (1972) 251 Zeilen 89-93; Hervorhebung von R.K.

³¹² Ebd. 251f. Zeilen 92-98; Hervorhebung von R.K. Vgl. Hubertus R. DROBNER, Lehrbuch, 137f.; Karl Suso FRANK, Lehrbuch, 115; Andreas HOFFMANN, Cyprian, 171.

³¹³ Vgl. Johann Adam MÖHLER, Rezension: Theodor Katerkamp [1823], 514.

Cyprians weist Möhler nach den textkritischen Anmerkungen auf den historischen Kontext der Stelle hin: „Nach der Wahl des Bischofs Cornelius in Rom hatte eine unzufriedene Parthey ihm den Novatian unter dem Vorwand entgegengestellt, weil er gegen die Gefallenen zu gelinde Grundsätze habe; sie ließ den Eindringling Novatian durch drei Bischöfe weihen. Cyprian nahm sich des frommen, rechtmäßigen Bischofs Cornelius an, wie in mehreren gelegenheitlichen Briefen [...] und später in einer der römischen Kirche zugeschickten Schrift *de unitate ecclesiae* [zum Ausdruck kam]“.³¹⁴ Cyprian wollte mit dieser Schrift, so Möhler weiter, „um sich seines Zweckes, die römische Kirche vollends mit sich selbst zu versöhnen, zu bemächtigen, Gründe beibringen, die ihm zur Herstellung und Begründung der Einheit in der römischen Kirche brauchbar schienen“.³¹⁵ Er geht deshalb nach Möhler von „der Grundursache aller Schismen aus, und sagt: *hoc eo fit, dum ad veritatis originem non reditur, nec caput quaeritur, nec magistri coelestis doctrina servatur. Quae si quis consideret et examinet, tractatu longo atque argumentis opus non est. Probatio est ad fidem facilis, compendio veritatis. Loquitur dominus ad Petrum etc.*“.³¹⁶ Worauf es nach Möhler in diesem lateinischen Zitat ankommt, ist das Verständnis von *veritatis origo* und *caput*. Seiner Meinung nach handelt es sich dabei um die Frage, „wer der römische Bischof sey; die Novatianer meinten, eben *ihr* Bischof sey der wahre römische Bischof; Cyprian aber mußte zeigen, daß er es nicht sey“.³¹⁷ Nach Katerkamp hingegen, so Möhler weiter, kommt es Cyprian auf die Frage nach der *Katholizität* bzw. nach dem *Primat* an. Denn er „versteht darunter: das geschlossene Ganze der Bischöfe in Verbindung mit dem römischen Bischof, oder: das Kennzeichen der Katholizität eines Bischofs ist, wenn er mit dem römischen in Verbindung steht“.³¹⁸ Dagegen wendet Möhler ein: Cyprian ging es nicht um die Frage, nach welchen Kennzeichen die Katholizität der Bischöfe zu bestimmen sei, sondern welche der beiden römischen Kirchen – die unter Novation oder die unter Cornelius – die katholische sei. Deshalb musste Cyprian „gerade umgekehrt argumentiren: jene von euch beiden ist nicht die katholische, und somit nicht die rechte, welche nicht in der Einheit der übrigen Bischöfe mitbegriffen ist“.³¹⁹ Demnach kann aber die römische Kirche unter Novatian keinen Anspruch auf Katholizität erheben; sie bildet keine Einheit des Lehramtes, weil ihre Sätze nicht von der ganzen katholischen Kirche anerkannt sind. Vielmehr bildet die römische Kirche unter Cornelius eine katholische Kirche, „weil ihm in der Anerkennung und Verbindung mit allen übrigen Bischöfen das Prädikat der Katholizität zufließt von diesen. [...] Die *origo veritatis* mithin und *caput* ist die Einheit des gesammten Episkopats. Nicht so: wenn

³¹⁴ Ebd. 513.

³¹⁵ Ebd. 514.

³¹⁶ Ebd.

³¹⁷ Ebd. 515.

³¹⁸ Ebd.

³¹⁹ Ebd.

ein Bischof mit diesem oder jenem zusammenstimmt, ist er katholisch; sondern wenn der einzelne mit *allen*, mit der *einen und allgemeinen Kirche* in Verbindung steht“.³²⁰ Möhler weist darüber hinaus anhand weiterer Stellen aus „De ecclesiae unitate“ sowie einzelner Briefe Cyprians nach, dass nach dessen Sprachgebrauch *caput* die Bedeutung *Ursprung, Quelle* habe.³²¹ So gewinnen für ihn die Worte Cyprians den folgenden Sinn: „es giebt nach Christi Vorschrift nur *eine* Kirche; wir bilden sie, und halten fest, was in sie niedergelegt ist, was in ihr den Ursprung und die Wurzel hat (*caput et radicem*); wir sind darum auch jene, die im Besitz der wahren Taufe sind, wir sind die Quelle derselben, *caput*“.³²²

Mit diesen textkritischen Hinweisen, durch den Aufweis der wahren geschichtlichen Hintergründe zur umstrittenen Stelle, u.a. anhand verschiedener Briefe Cyprians selbst³²³, und mit der Darlegung des richtigen Verständnisses von *veritatis origo* und *caput* meint Möhler nachgewiesen zu haben, „daß Cyprian in jener ganzen Stelle gar nicht von Rom, als dem Einheitsgrund, und von dem Primat der römischen Kirche sprechen könne. Die Novatianer stritten ja nicht den Primat der römischen Kirche an, es konnte also auch Cyprian nicht einfallen, ihn zu beweisen [...] Cyprian konnte [...] nur die Einheit der Kirche beweisen wollen“³²⁴ und führte diesen Beweis aus der Heiligen Schrift. Mit Mt 16,18f. argumentiert er, dass Christus auf *einen* die Kirche baute, um *symbolisch* anzudeuten, dass die Kirche *eine* sein müsse. Dadurch aber „soll nicht gesagt seyn, als sey Petrus auch nur in irgend einer Beziehung, sey es an Macht oder Ehre, mehr gewesen, als die übrigen Apostel; Christus sagte dieß nur deßwegen, um für alle Zukunft zu zeigen, daß er durch den Umstand, daß die Ertheilung der Kirchengewalt zuerst an *einen* erging, eine *mystische* Hindeutung gegeben habe, daß das Episkopat *eines*, und diese Einheit ein wesentlicher Charakter der christlichen Kirche sey [...] Daß aber Cyprian *nur eine symbolische* Hinweisung auf die Einheit der Kirche verstanden habe, geht aus der ganzen Umgebung dieser Stelle hervor. Er sagt weiter aus der Einheit der Taufe, des Glaubens folge die Einheit der Kirche. Auch werde ihre Einheit durch das Oberkleid Christi angedeutet, welches aus *einem* Stücke bestanden habe, ohne Naht gewesen sey [...] *sacramento vestis et signo declaravit ecclesiae unitatem* [CCL 3, 255/188f.]“.³²⁵

Zusammenfassend stellen wir also fest, dass Möhler unter dem Begriff *mystische Einheit* jene sakramentale Sicht der Kirche meinte, deren reale Einheit durch Christus im Heiligen Geist vom ersten Augenblick ihres Daseins an gegeben ist und in Petrus und dessen Nachfolgern durch das Wirken des Heiligen Geistes im Laufe der Heilsge-

³²⁰ Ebd. 516.

³²¹ Ebd. 514-521.

³²² Ebd. 519f.

³²³ Vgl. ebd. 513-526.

³²⁴ Ebd. 522f.

³²⁵ Ebd. 524f.

schichte je neu ihre sichtbare Gestalt erhält. Auf diesem Hintergrund ist die Einheit der Kirche in den Veröffentlichungen Möhlers in der Theologischen Quartalschrift von 1823-1824 und in seinen kirchenrechtlichen Vorlesungen sowohl von mystischer Art als auch auf eine sichtbare, äußere Weise gegeben. Um Möhlers Einheitsbegriff in jenem Zeitraum von 1823-1824 insgesamt gerecht zu werden, darf man weder in der entsprechenden Darstellung in den kirchenrechtlichen Vorlesungen seine Rede vom unsichtbaren Wirken des Heiligen Geistes als des Geistes Christi übersehen, noch in seinen Veröffentlichungen in der Theologischen Quartalschrift die Betonung der Einheit im Kult, in der Verfassung und im Lehrbegriff zur Wahrung der sichtbaren Gestalt der Einheit in der Kirche außer Acht lassen. Beides gehört für Möhler an beiden „Orten“ zusammen und manifestiert sich in der sakramentalen Gestalt der von Gott her gegebenen, vom Heiligen Geist ununterbrochen durchdrungenen Kirche Christi.

Möhlers „Einheit“

Die Rettung aus der vermeintlichen Aporie in Möhlers anfänglichem Einheits- und Liebesbegriff sieht Geiselmann in dessen erstem Hauptwerk, der „Einheit“ (1825), vollzogen. Möhler überwinde den unvermittelten Gegensatz seines Einheits- und Liebesbegriffes, der darin besteht, dass er einerseits auf dem kirchlichen Amt sowie rein auf dem menschlichen Individuum aufgebaut ist, andererseits vom mystischen Prinzip des Heiligen Geistes her konstruiert wird, durch die „romantisch-organologische Idee des Universums“.³²⁶ Nach ihr liege alles Schwergewicht auf dem Innesein Gottes in der Welt. Geiselmann bezeichnet diesen Ansatz Möhlers als „theologische Romantik“ und nennt als deren Hauptanliegen „die Immanenz Gottes in der Welt. Gott ist es, der alles in allem trägt und in welchem alles besteht. Er ist in diesem Innesein gleichsam die Seele der Welt, die alles zu einem organischen Ganzen eint. Alles einzelne hängt in diesem Universum innigst und lebendig miteinander zusammen und vermittelt sich gegenseitig Dasein und Leben (Zusatz XIII, 256)“.³²⁷ Von diesem „romantischen Universalismus“ sieht Geiselmann in weiterer Folge auch Möhlers Bild vom Menschen bestimmt, das er in seiner „Einheit“ zeichnet: „Dem isolierten Einzelsubjekt stellt er den organisch mit dem Universum verwachsenen Menschen gegenüber“.³²⁸

So wird für Möhler also die „Idee des Organismus“ zum entscheidenden Mittel, „durch das er die beiden Gegensätze des mystischen Prinzips des Geistes und des christlichen Volkes, die in dem Kirchenbegriff der Jahre 1823 und 1824 zutage traten, zur Einheit vermittelt“.³²⁹ Wie schon in seiner ersten Abhandlung über Möhler aus

³²⁶ Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 29.

³²⁷ Ebd. Im „Zusatz XIII“ nimmt Möhler Bezug auf § 54 seiner „Einheit“, in dem er von der „priesterlichen Würde“ spricht, die man [er beruft sich exemplarisch auf Origenes und 1 Petr 2,9] in allen Christen erkannte.

³²⁸ Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 29.

³²⁹ Ebd. 32.

dem Jahre 1930³³⁰, weist Geiselman erneut darauf hin, dass Möhler mit diesem Ansatz „nur die Linie der theologischen Romantik eines Alois Gögler und Joh. Seb. Dreyfort[setzt]. Auch die organologische Auffassung des mystischen Geistprinzips in der Kirche ist in der Theologie der beiden eben angeführten Theologen längst vorbereitet. Neu ist aber in der Theologie des jungen Möhler die strenge Folgerichtigkeit, mit der er das Innere dieses Geistwirkens bis in seine letzten Ausläufer verfolgt, neu auch die Verbindung mit der romantischen Ideologie der Volksgeistlehre“.³³¹ Von nun an betone Möhler die organische Konstruktion der Kirche von „innen nach außen“ und vollziehe damit eine Wende von seiner früheren – in den kirchenrechtlichen Vorlesungen vorherrschenden – „Außen-Innen- zur Innen-Außen-Dialektik“.³³² Folgende Kennzeichen prägen nach Geiselman von nun an Möhlers Einheitsbegriff:

1. „Die Einigkeit der einzelnen Gläubigen seines ersten Kirchenbegriffes muß jetzt der Einheit ihres Gesamtlebens weichen“.³³³ In diesem Geschehen komme dem Geist eine derart zentrale Rolle zu, dass der Christ lediglich eine passive Rolle spielt. Geiselman sieht in Möhler eine typisch romantische Haltung: „Wie die Haltung des Romantikers die des Verlangenden und des Empfangenden ist und das Geheimnis der Zeugung zu einem Hauptgegenstand seines Nachdenkens wird, so bemerken wir auch bei Möhler, daß ihm die empfangende Haltung das Bild des Gläubigen bestimmt“.³³⁴

2. „Das zweite Eigentümliche dieser Einheit liegt in ihrer Polarität. Die Überwindung des Individualismus in der Einheit der Gemeinschaft [...] erwächst aus einem vertieften Einblick in die Eigentümlichkeit des Individuums“. Denn nach Möhler sei organische Einheit und lebendige Ganzheit nur dann möglich, „wenn die Individualität und ihre Eigentümlichkeit voll und ganz gewahrt bleiben“.³³⁵

3. „Die romantische Einheit meint [...] das innere Verbundensein der Geschlechterreihen. Die Einheit wird [...] als eine *zeitliche* verstanden. Die organische Einheit ist gleichbedeutend mit dem ununterbrochenen Entwicklungsgang eines Lebewesens. Das ist die tiefe Erkenntnis der Romantiker, daß Leben, Entwicklung, Einheit zusammengehören“.³³⁶ Für den Menschen hat dies zur Folge, dass er „in seinem ganzen Dasein in den übergreifenden Zusammenhang der Geschlechter verflochten ist“.³³⁷ Die Kirche sei nach Möhler deshalb die „Traditions- und Erbgemeinschaft des Lebens und der wahren Gotteserkenntnis“³³⁸ und stehe „der Überlieferungs- und Erbgemeinschaft der

³³⁰ Vgl. den Abschnitt „Die pneumatozentrische Konstruktion und ihre Quellen“, S. 42ff. dieser Arbeit.

³³¹ Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 32f.

³³² Ebd. 33.

³³³ Ebd. 45.

³³⁴ Ebd.

³³⁵ Ebd. 47.

³³⁶ Ebd. 48.

³³⁷ Ebd.

³³⁸ Ebd. 48f.

Sünde, des Todes und der Verblendung, welche die unerlöste Welt bilden“³³⁹, gegenüber. Dementsprechend habe der einzelne wiederum nur Anteil an der geistigen Wiedergeburt, wenn er „mit dem Gesamtleben der Christen zusammenhängt [...] und aus der ununterbrochenen Kirche abstammt“.³⁴⁰ Die Einheit bilde so das Vereintsein aller Gläubigen an allen Orten und zu allen Zeiten. Im Gegensatz dazu stehe die Häresie, weil sie es verweigere, sich in die ununterbrochene Erbgemeinschaft der Gnade einzufügen und stattdessen einen neuen Anfang setze.³⁴¹ Von daher sieht Geiselman Möhlers Begriff der Einheit in doppelter Hinsicht von der Ideenwelt der Romantik beherrscht: Einheit meint erstens negativ betrachtet den Gegensatz zu dem auf sich gestellten Individuum, positiv gesehen „das innere Verbundensein der einzelnen zu einem Gesamtleben. Das ist der geistesgeschichtliche Ort, an dem Möhler in seinen Einheitsbegriff die Gemeingeist- bzw. Gemeingefühlslehre Schleiermachers bzw. de Wettes einbaut“.³⁴² Den zweiten Aspekt der Einheit markiert die Linie romantischer Geistigkeit. „Sie geht von Fichte, Fr. Schlegel, Adam Müller aus, um in der katholischen Theologie durch Al. Gügler und Drey Heimatrecht zu erhalten. Während die erste Richtung die den Raum übergreifende Einheit meint, so die zweite die die Zeiten übergreifende [...] Beide Einheitsbegriffe sind dabei innerlich miteinander verbunden durch den gemeinsamen Gegensatz gegen den auf sich gestellten Einzelmenschen und durch das ihnen gemeinsame gestaltende Prinzip der Ganzheit“.³⁴³ Von diesem dynamischen Einheitsbegriff aus, so Geiselman weiter, versöhnt Möhler dialektisch die beiden Gegensätze seiner Zeit: den Episkopalismus und den Papalismus. Auf diesem Hintergrund meint Geiselman am ganzen Aufbau der Einheit entlang den charakteristischen Dreischritt der Hegelschen Dialektik erkennen zu können und demonstriert dies kurz an der Gliederung der „ersten Abteilung“ der „Einheit“: „Die mystische und verständige Einheit (Satz) – die Vielheit ohne Einheit (Gegensatz) – die Einheit in der Vielheit (Synthesis)“.³⁴⁴

4. Romantisch nennt Geiselman in einem weiteren Punkt den für Möhlers Lehre von der Kirche grundlegenden Liebesbegriff. Die Liebe verstehe Möhler in seiner Einheit nämlich „im Gegensatz zu der selbstgenügsamen, in sich abgeschlossenen Geistemonade [...] als ein Miteinander und Füreinander Ergänzung suchender lebendiger Menschen, als das Sichverströmen ins Ganze“.³⁴⁵ Möhler habe damit „die romantische Idee ‚der öffentlichen Liebe und des unendlichen Wechselgenusses aller in allem‘ (Fr.

³³⁹ Ebd. 49.

³⁴⁰ Ebd.

³⁴¹ Ebd. 50f.

³⁴² Ebd. 51.

³⁴³ Ebd.

³⁴⁴ Ebd. 52 Anm. 41. Ausführlich thematisiert Geiselman das Verhältnis der Dialektik Hegels zur Dialektik Möhlers in: ebd. 153-166 (vgl. dazu auch S. 96f. der vorliegenden Arbeit).

³⁴⁵ Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 52.

Schlegel, Jugendschriften I, S. 26)³⁴⁶ ins Theologische übertragen. Die Liebe werde so zu einem gestalterischen Prinzip und übernehme damit eine Aufgabe, die zuvor vom Gesetz und Recht wahrgenommen worden ist. Recht und Gesetz stammen nunmehr von der Liebe und weisen auf diese hin. Sieht sich allerdings eine Gemeinschaft mit dem „Gesetz“ konfrontiert, was sich daran zeigt, dass der Bischof ausspricht, was sein soll und nicht mehr, was ist, dann sei dies ein Zeichen dafür, dass die Liebe an Kraft verloren hat oder gar verlassen worden ist. In dieser Dialektik von Liebe und Recht ist Möhler nach Geiselmann der treue Schüler seines Meisters Drey. In dessen Abhandlung „Vom Geist und Wesen des Katholicismus“³⁴⁷ sieht Geiselmann nämlich das dialektische Verhältnis von Liebe, Gesetz und Macht vorgebildet. Das Grundlegende der Abhandlung Dreys sei die Redeweise von einer allumfassenden Bruderschaft, deren gestaltendes Prinzip die Liebe ist. „Die Kirche ist ‚eine Bruderschaft denen, die dem Zuge der Liebe gerne folgen, den Freien, die alles Unedle in sich zu beherrschen und niederzuhalten wissen.³⁴⁸ Dabei wird die Liebesgemeinschaft in echt romantischem Sinne verstanden als die große, überall verbreitete Gesellschaft, welche die Herzen erweitert, so daß ‚einer sich im andern und alle sich in einem fühlen‘³⁴⁹“³⁵⁰ Dort, wo es gelte, den Egoismus zu überwinden, trete die Kirche als ein Reich der Macht auf. „Die Kirche als Reich kann nur der Eintracht, dem Frieden, der Liebe dienen, wie auch ihre Macht ‚ganz auf die Liebe‘³⁵¹ gerichtet ist. Sie kann ihre Macht nur vermittelnd und versöhnend gebrauchen.

Zusammenfassend stellt Geiselmann positiv fest, dass der Einheits- und Liebesbegriff in Möhlers „Einheit“ vom romantischen Gemeinschaftserlebnis aus in der Kirche einen neuen Geistesfrühling heraufführt. Verbesserungswürdig erscheint ihm die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch zu sein, das er allzu schwer auf die Seite des Göttlichen hin gerückt sieht, so dass das menschliche Eigendasein um sein Recht gebracht wird. Der Mensch werde nämlich bloß als Mittel betrachtet, durch den der Geist wirksam werden kann. So aber komme das sichtbare und autoritative Moment in der Kirche zu kurz. In Möhlers „Innen-Außen-Dialektik“ sieht Geiselmann eine Gefahr für das Wesen der Ordination und hält Möhlers „Organisieren“ für unzureichend, um in der „Konstruktion des Körpers der Kirche zwischen notwendigen und geschichtlich bedingten Formen der Hierarchie zu unterscheiden“.³⁵²

Es ist im begrenzten Rahmen dieser Arbeit weder möglich, alle Bemerkungen und Kommentare Geiselmanns zu Möhlers „Einheit“ aus seinem Büchlein von 1940 im

³⁴⁶ Ebd. 53.

³⁴⁷ In: ThQ 1(1819) 8-23.193-210.369-391.559-574.

³⁴⁸ Johann Sebastian DREY, Vom Geist, 205.

³⁴⁹ Ebd. 206.

³⁵⁰ Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 54f.

³⁵¹ Johann Sebastian DREY, Vom Geist, 209.

³⁵² Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 55.

Detail zu wiederholen, noch auf alle eben angeführten Punkte im einzelnen kritisch einzugehen. Dies würde nämlich einen mehrbändigen Kommentar zu seinem schmalen Büchlein ergeben. Deshalb sei exemplarisch an dieser Stelle folgendes bemerkt: Es fällt bei Geiselmanns Interpretation der „Einheit“ Möhlers grundsätzlich auf, dass er dieses Werk geistesgeschichtlich, und zwar von der Romantik her, betrachtet und dadurch Möhlers theologische Aussage nicht in den Blick bekommt. Diese „Einseitigkeit“ Geiselmanns wird z. B. dadurch ersichtlich, dass er in Möhlers „Zusatz XIII“ lediglich auf den letzten Absatz Bezug nimmt. Dort ist zwar zu lesen, wie Möhler an die geistigen Strömungen seiner Zeit anknüpft, wenn er etwa vom „Typus des Universums“ spricht, wonach alles einzelne innig und lebendig miteinander zusammenhängt und eine „Gemeinschaft der Natur“ bildet.³⁵³ Jedoch dürfen diese Worte Möhlers nicht von den vorausgehenden losgelöst, sondern sie müssen in ihrer Gesamtheit betrachtet werden. Der gesamte „Zusatz XIII“ ist überschrieben: „Von der Teilnahme aller Christen an dem Berufe der Geistlichen“.³⁵⁴ Allein schon aus dieser Überschrift geht hervor, was Möhler als sein Anliegen im gesamten Abschnitt entwickelt: Es geht ihm in diesem „Zusatz XIII“ seiner „Einheit“ darum, anhand einzelner Beispiele aus den neutestamentlichen Briefen sowie aus den Schriften ausgewählter Kirchenväter zu zeigen, dass man den Beruf des Geistlichen nicht als einen die übrigen Gläubigen ausschließenden betrachtete, sondern als eine integrierende Tätigkeit, deren Kraft sich den Gläubigen mitteilt, wodurch in ihnen das Bedürfnis geweckt wird, „der Kraft gemäß zu wirken; und nur wenn alle das lebendigste Interesse besitzen am Wohle des Ganzen, und seine Beförderung nicht bloß als Sache des Geistlichen betrachten, wird es wahrhaft blühen“.³⁵⁵ Voraussetzung dafür ist das Sakrament der Taufe. Deshalb erfolgt diese „Gesamtaktivität“ in der Kraft und mit dem Beistand des Heiligen Geistes, der nicht bloß Mittel zum Zweck, sondern der eigentlich Wirkende ist und bleibt. So wird beispielsweise die Sünde des einzelnen als „Trübung der Gemeinschaft betrachtet, wie denn [...] auch die Sündenvergebung als Werk der Gemeinschaft der Gläubigen aufgefaßt“³⁵⁶ wird, jedoch nicht in der Weise, dass die Gemeinschaft als solche Sünden vergibt, sondern „aus ihr und durch sie fließt die Liebe des Heiligen Geistes in die Herzen, vereinigt sie unter sich, und in dieser wahren Vereinigung kann keine Sünde mehr sein, sie ist vergeben. [...] Späterhin, als das Bekenntnis vor der ganzen Gemeinde lästig wurde, bekannte man sie nur noch dem Bischofe, *in welchem die ganze Gemeinde sich befindet*“.³⁵⁷ Diese sündenvergebende Kraft ist deshalb nicht von der „persönlichen

³⁵³ Johann Adam MÖHLER, *Einheit* (1925), 256.

³⁵⁴ Ebd. 243.

³⁵⁵ Ebd.

³⁵⁶ Ebd. 249.

³⁵⁷ Ebd. Denselben Gedankengang entwickelt er daran anschließend auch für das Sakrament der Taufe (vgl. ebd. 250f.).

Reinheit“ des Spenders abhängig, sondern Christus vergibt durch ihn.³⁵⁸ Denselben Gedankengang entwickelt er daran anschließend für das Sakrament der Taufe, auch wenn dies im zuvor Gesagten schon mitbegriffen war, sowie für das Sakrament der Eucharistie. Auf diesem Hintergrund folgert er aus katholischer Sicht für das Verhältnis der Laien zum Priester und ihre Teilnahme am Berufe des Geistlichen: „Die ganze Gemeinde opfert also in dem Priester, denn er ist ihre Einheit, oder alle üben eine geistige Tätigkeit aus, die sich im Priester konzentriert und ausspricht. So wurde denn der Beruf des Geistlichen gewissermaßen als allgemein betrachtet.“³⁵⁹ Umgekehrt sollte nach Möhler dadurch ersichtlich werden, was er in seiner „Einheit“ als grundlegenden Gedanken ausformuliert, dass nämlich der Bischof „die Person gewordene Einheit der Gläubigen sei.“³⁶⁰ Ein allgemeines Priestertum aller Christen kann nach Möhler deshalb nicht bedeuten, dass alle Christen je für sich Priester seien, denn dies würde einem allgemeinen kirchlichen Egoismus gleichkommen und nicht Gemeinschaft, sondern Separatismus zur Folge haben.³⁶¹ Unter diesen Voraussetzungen sowie unter Berufung auf das Zeugnis der Kirchenväter schreibt Möhler – seinen „Zusatz XIII“ abschließend – jene Worte, auf die Geiselman Bezug nimmt: „Was [...] die [...] Ausstellung gegen die älteste Kirche angeht, daß auch schon die Priester als die Mittler zwischen den Gläubigen und Gott seien betrachtet, und damit dem Mittleramte unseres einzigen Mittlers sei entzogen worden, so wird allem Gesagten zufolge einleuchten, daß dieser Vorwurf aus der egoistischen Auffassung der Gläubigen hervorgehe. Wenn die Kirchenväter sich ähnlicher Ausdrücke bedienten, so heißt es nichts anders, als daß die Kirchengemeinschaft uns Christus vermittele, oder daß er vielmehr mit derselben unzertrennlich verbunden und zugleich gesetzt sei. Er gibt sich uns nur durch die Seinigen, um schon dadurch zu zeigen, daß sie zusammen gehören, und in ihm Eins seien. *Er* also führt uns zur Kirchengemeinschaft, und in dieser zu sich und zum Vater. Er ist es also, der Alles in Allem wirkt; er ist der einzige und wahre Mittler, nur durch ihn haben wir Vertrauen zum Vater, und er vereinigt uns mit ihm; aber zu dem letzteren bedient er sich seiner Gläubigen, und alle wahrhaft Gläubigen nehmen darum an seinem Amte Anteil durch ihn. *Der Priester aber wird als Synekdoche aller Gläubigen gebraucht, weil er ihre Einheit darstellt.* Nur wo die Vermittlung durch Christus mit Gott als eine bloß äußerliche, in einem einseitig aufgefaßten Glauben bloß bestehen sollende betrachtet wird, nach welcher man zwar mit ihm, aber nicht notwendig damit zugleich mit der ganzen Kirche in der lebendigsten Verbindung steht, kann beides voneinander getrennt werden. – Es findet sich hier der Typus des Universums wieder; alles Einzelne hängt in diesem innig und lebendig miteinander zusammen, und

³⁵⁸ Ebd. 247.

³⁵⁹ Ebd. 252. Im II. Vatikanum findet dieser Gedankengang in der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“ Eingang (vgl. LG 10-13.30-38.39-42).

³⁶⁰ Johann Adam MÖHLER, *Einheit* (1925), 253. Vgl. DERS., *Einheit*, §§ 49-55.

³⁶¹ DERS., *Einheit* (1925), 253-255.

vermittelt sich gegenseitig Dasein und Leben; aber Gott ist es deswegen doch, der Alles in Allem trägt, und in welchem Alles besteht. Keine Kreatur darf sich brüsten, daß sie vermittele, obschon sie vermittelt. Wie hier eine Gemeinschaft der Natur, so dort des Heiligen und der Heiligen. Uebrigens gestehe ich gerne, daß sich manche Väter unbecquem zuweilen hierin ausgedrückt haben: wir müssen aber alles in seinem Zusammenhange erfassen“.³⁶²

Möhlner verweist also seinen „Zusatz XIII“ abschließend zwar an die geistigen Strömungen seiner Zeit; dies bedeutet aber nicht, dass sich seine Worte auf so etwas wie eine „theologische Romantik“ reduzieren ließen, die im letzten unbestimmt, allgemein menschlich bleibt und sich höchstens in ihrem universalisierenden Anspruch selbst verliert, auflöst. Vielmehr gibt er den Menschen seiner Zeit konkrete Antwort auf das Woher und Wohin ihres Strebens und Suchens. In sakramentaler Weise stellt er ihnen die eine Kirche vor Augen, in der sichtbar wird, dass Gott es ist, dessen Wirken sich „alles“ verdankt und auf den hin „alles“ zur Vollendung gelangen wird. Möhlner versteht die Einheit der Kirche letztlich nicht als eine „dialektische Konstruktion“³⁶³, sondern als Frucht des Wirkens Gottes. Gott bildet und trägt das gesamte Universum, ohne jemals mit ihm identisch zu werden, sein Heiliger Geist verbindet „sakramental“ (Taufe, Eucharistie, Buße) alle Menschen zum gemeinsamen Streben und führt sie durch Christus über die „Gemeinschaft der Natur“ hinaus ihrer Vollendung, der Anschauung Gottes entgegen.

Möhlners angebliche „Wandlungen“

Im Anschluss an den „genialen Wurf“³⁶⁴ der „Einheit“ meint Geiselman feststellen zu können, dass Möhlners „Kirchenbegriff tiefgreifende Wandlungen durchmacht“.³⁶⁵ Den tieferen Grund dafür sieht er in der „Umstellung seiner gesamten Theologie“³⁶⁶, die sich teilweise schon innerhalb der „Einheit“ ereignet. Um dafür einen entsprechenden Beweis antreten zu können, sei es notwendig, das handschriftliche Original der „Einheit“ zu analysieren, da es verschiedene Schichten aufweist. Dafür aber sieht Geiselman in der vorliegenden Arbeit nicht den passenden Rahmen, weshalb er sich darauf beschränkt, Einzelheiten bloß zu erwähnen. Er gliedert seine Beobachtungen in vier Punkte:

1. Zunächst bahne sich in Möhlners Veröffentlichungen in der Theologischen Quartalschrift, die unmittelbar auf die „Einheit“ folgen, eine „Wende von der Innenschau

³⁶² Ebd. 256.

³⁶³ Vgl. S. 49 dieser Arbeit.

³⁶⁴ Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 56.

³⁶⁵ Ebd.

³⁶⁶ Ebd.

der Kirche zum *Objektivismus* seines späteren Kirchenbegriffes an“.³⁶⁷ Vor allem verweist Geiselman in diesem Zusammenhang auf die Rezension Möhlers zu Adam Genglers Abhandlung „Über das Verhältnis der Theologie zur Philosophie“.³⁶⁸ Gengler sei darin von Schleiermacher und Hegel beeinflusst. Möhler, so Geiselman weiter, setze sich mit Letzteren in der Weise auseinander, wie sie ihm in der Darstellung Genglers entgegentreten, und kritisiert deren Relativismus. Bei Hegel etwa sähe Möhler einen Relativismus darin gegeben, „daß er ‚wirklich‘ gleich ‚wahr‘ setze“³⁶⁹, bei Schleiermacher wohl in dessen „ästhetischem Idealismus“. Unter dem Einfluss dieses ästhetischen Idealismus Schleiermachers weise Gengler „der Dogmatik die Aufgabe zu, die wissenschaftliche Konstruktion des Glaubens einer bestimmten Kirche zu geben“.³⁷⁰ Möhler entdeckt darin nach Geiselman eine „relative Wertung der Dogmen“³⁷¹, weshalb er sich sehr kritisch gegen eine solche Aufgabe der Dogmatik ausspricht. Dies habe nämlich zur Folge, dass die Gültigkeit der Gemeinschaft, welche diese Dogmen vertritt, ebenso nur eine relative sein könne. Demgegenüber halte Möhler wie schon in seiner „Einheit“ daran fest, dass „der Glaube zunächst eine Gegebenheit des Bewußtseins“³⁷² sei. Was Möhler aber in der „Einheit“ mit diesem bewusstseinstheologischen Ansatz noch nicht gelang, „nämlich die objektive Verkündigung des Wortes durch die Kirche mit dem lebendigen Herzensglauben zu vermitteln [...] das erreicht er jetzt. Das Vermittelnde ist dabei die Reflex-Idee. Der Lehrbegriff [...] ist ihm Reflex des Glaubenserlebnisses [...] der Glaube selbst ist ihm [...] der Reflex der christusgegebenen Lehre im Herzen des Menschen, den die Gnade des Geistes bewirkt. Damit gelangt Möhler aus dem Kreis des Bewußtseins hinaus, zum Transsubjektiven, zum An-sich der Lehre Christi; überwindet er die relative Geltung der verschiedenen Glaubenserlebnisse in der absoluten Wahrheit der an sich seienden Lehre Christi, in der Absolutheit der *einen* objektiven Wahrheit und des *einen* geistgewirkten Glaubens, in welchem sich, als dem Reflex, die *eine* Wahrheit Gottes in tausend Herzen der Gläubigen auf gleiche Weise spiegelt“.³⁷³ Mit dieser Wende zum Objektivismus mache Möhler zugleich „einen gewaltigen Schritt weg vom Subjektivismus der romantischen Gemeingeistlehre [seiner „Einheit“] und damit hin zum Objektivismus eines neuen Kirchenbegriffs“.³⁷⁴

³⁶⁷ Ebd.

³⁶⁸ In: ThQ 9 (1827) 498-522. Geiselman kürzt den Vornamen Genglers irrtümlicherweise mit „Al.“ ab (vgl. Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 56). Wir sind im Verlauf dieser Arbeit bereits weiter oben ausführlicher auf diese Rezension Möhlers eingegangen (vgl. S. 38ff. dieser Arbeit), weshalb wir uns im Folgenden auf die Darstellung der Interpretation Geiselmans beschränken.

³⁶⁹ Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 56.

³⁷⁰ Ebd. 56f.

³⁷¹ Ebd. 57.

³⁷² Ebd.

³⁷³ Ebd.

³⁷⁴ Ebd. 58.

2. Eine Vertiefung dieser „Abkehr von der romantischen Theologie des Gemeingefühls“ sieht Geiselmann gegeben durch die Wende in Möhlers Theologie von Gott zum Menschen. Diese Wende leitet er aus dem Ringen Möhlers um ein christliches Verständnis in der Auseinandersetzung mit den idealistischen Strömungen seiner Zeit ab. Als „neuen Gegner“ in diesem Ringen nennt Geiselmann den pantheistischen Evolutionismus. Sah Möhler im Deismus die Gefahr, das menschliche Dasein mit seiner Autonomie zu übersteigern, so stelle der pantheistische Evolutionismus das Eigendasein des Menschen in Frage. Hatte er bis dahin um die Immanenz Gottes in Welt und Menschheit zu ringen, „so wird ihm jetzt die qualitative Transzendenz Gottes zur Voraussetzung, die menschliche und christliche Existenz vor ihrer Verflüchtigung in den absoluten Geistprozeß zu retten. [...] Gegenüber dem alleinwirksamen Menschen des Deismus verhilft er dem Göttlichen in der Welt und im Menschen zu seinem Recht. Gegenüber dem allein wirksamen Göttlichen des evolutionistischen Pantheismus ringt er um das Recht des menschlichen Daseins“.³⁷⁵ Nach Geiselmann bahnt sich diese „Wende von Gott zum Menschen“ in Möhlers „Athanasius“ an, weil darin die Frage nach dem Menschen zum Hauptanliegen Möhlers wird. Diese Frage stelle Möhler theologisch, und zwar einerseits in deutlicher Abgrenzung zu „Sabellius-Schleiermacher“ – eine Bezeichnung, die wohl auf Geiselmann selbst zurückgeht – und andererseits in Auseinandersetzung mit der traditionellen Theologie eines Athanasius, Augustin und Thomas von Aquin. Möhler grenze sich deshalb deutlich von Schleiermacher ab, weil dieser ähnlich wie Sabellius einerseits die Menschheitsgeschichte als notwendigen Prozess der Höherentwicklung betrachte, ausgehend von einem unvollkommenen Anfang hin zu einem stets Vollkommeneren; andererseits sehe er in „Vater, Sohn und Heiligem Geist“ lediglich „die Entfaltung der Gottheit über Schöpfung—Erlösung—Kirche“.³⁷⁶ Dadurch aber werden Welt- und Menschheitsgeschichte als bloße Entfaltungen der Gottheit angeschaut und ihrer Eigenständigkeit beraubt. Demgegenüber, so Geiselmann weiter, gehen ihm die Augen dafür auf, welche grundsätzliche Bedeutung die „innergöttliche Betrachtung der traditionellen Theologie über Athanasius—Augustin—Thomas von Aquin“³⁷⁷ für die christliche Lehre vom Menschen habe: „Wenn Vater, Sohn und Geist vor Schöpfung, Erlösung und Kirche das ewige Leben des absoluten Geistes leben, so folgt, daß ein qualitativer Unterschied zwischen Gott und Mensch besteht“.³⁷⁸ Von diesem Unterschied her komme dem Menschen ein Eigendasein vor Gott zu bzw. führt dieser Unterschied umkehrt dazu, „daß Gott nicht der Schöpfung und Erlösung und Kirche zu seiner ‚Vervollkommnung‘ bedarf und die Geschichte des Menschen über Schöpfung—Erlösung—Kirche nicht ein notwendiger

³⁷⁵ Ebd. 59.

³⁷⁶ Ebd.

³⁷⁷ Ebd. 59f.

³⁷⁸ Ebd. 60.

Prozeß der steten Vervollkommnung der Gottheit selber ist“.³⁷⁹ Dies habe zunächst zur Folge, dass Gott den Menschen von Anfang an vollkommen schaffen und begnaden kann und weiters, dass die Sünde nicht ein weniger Vollkommenes darstellt, welches durch den notwendigen Prozess einer Entwicklung überwunden werden soll. Die Sünde des Menschen bedeute vielmehr dessen freien „selbstverschuldeten Verlust der Vollkommenheit des Anfangs — Abfall von der gottverliehenen Höhe“.³⁸⁰

Mit dieser Erkenntnis der Freiheit des Menschen gelinge es Möhler, so Geiselmann weiter, seine „romantische Organologie“ zu überwinden und damit zugleich seinen Kirchenbegriff vom einseitigen „Naturalisieren“ zu befreien. Die Wandlung Möhlers, die Geiselmann dabei beobachtet, macht er an der Aussage „der Heilige Geist sei wesentlich in der Kirche“ fest, insofern Möhler selbst diese unterschiedlich deutet: in der Einheit bedeute diese Aussage, dass der heilige Geist „nicht nur in den Gläubigen die Gnade *wirke*“³⁸¹, im „Athanasius“ meine er damit „nichts anderes, als er selbst *wirkt* in uns, die wir ihn mit Freiheit aufnehmen, die wir ihn durch die mit Freiheit begangene Sünde wieder vertreiben können“.³⁸² Kämpfte Möhler gleichsam in der „Einheit“ gegen den Deismus, aber um das innigste Innesein des Menschen, so kämpfte er im „Athanasius“ gegen den pantheistischen Evolutionismus, aber für die Betonung der Verschiedenheit und besonderen Existenz von Gott und Mensch. Damit wird für Möhler, so Geiselmann diesen Punkt abschließend, die sittliche Freiheit derart grundlegend für die Bildung der Kirche, dass er diese selbst als „sittlichen Körper“ bezeichnen kann.³⁸³

3. „Das neugewonnene Bild vom Menschen bedeutet ferner die Wende der pneumatozentrischen Konstruktion der Kirche zur *christozentrischen*. Sie wird im Athanasius [...] vorbereitet, um in der Symbolik [vor allem ab der zweiten, verbesserten und vermehrten Auflage von 1833] vollendet und gekrönt zu werden“.³⁸⁴ Geiselmann be-

³⁷⁹ Ebd.

³⁸⁰ Ebd. 61.

³⁸¹ Ebd.

³⁸² Johann Adam MÖHLER, Athanasius, I, 323 zit. nach ebd. 61f.

³⁸³ Vgl. ebd. 62. Geiselmann beruft sich auf: Johann Adam MÖHLER, Symbolik, § 44 sowie auf: DERS., Athanasius, I, 386.

³⁸⁴ Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 62. In den „Ergänzungen“ des vorliegenden Werkes (vgl. ebd. 184) versucht Geiselmann die Zweifel André MINONS (vgl. Rezension. L'Église est une, 866f.), „ob die hier gezeichnete Wandlung Möhlers von der pneumatozentrischen zur christozentrischen Konstruktion der Kirche begründet sei“ (Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 184) aufzuheben, indem er zu bedenken gibt, „daß die pneumatozentrische Konstruktion der ‚Einheit‘ und die christozentrische von ‚Athanasius‘ und der Symbolik ‚Gegensätze‘ sind, die dialektisch in dem Kirchenbegriff der zweiten und der folgenden Auflagen der Symbolik in einer höheren Synthese aufgehoben werden“ (ebd. 184f.). Den schlagenden Beweis dafür findet Geiselmann in Möhlers Wesensbeschreibung der Kirche als der andauernden Fleischwerdung des Sohnes Gottes (vgl. Johann Adam MÖHLER, Symbolik, I, § 36): Er sieht darin eine Korrektur Möhlers „einer schon in der Einheit gegebenen, pneumatozentrisch ausgerichteten Wesensbeschreibung nach der christozentrischen Seite hin [...] In dem Frühwerk ist die Kirche (die Gesamtheit der Gläubigen), die der *Heilige Geist* dadurch gebildet hat, daß er sie erfüllet, der *unversieglliche, sich stets erneuernde und verjüngende*

gründet diese Wende damit, dass Möhler zunächst in seiner „Einheit“ „mit Christus und seiner Heilstat, nichts Rechtes anzufangen“³⁸⁵ weiß. Einerseits stelle Möhler nämlich die Person Christi und sein Werk als Bedingung der Kirche dar, d. h. als ihr vorausliegende Tatsache, andererseits als eine „Wirklichkeit, auf welche die Kirche ausschaut und vorbereitet“.³⁸⁶ Beide Male gelinge es Möhler nicht, Christus „in der Kirche seinen beherrschenden Ort anzuweisen, trotz gelegentlicher Hinweise auf seine geheimnisvolle dauernde Gegenwart im Abendmahl. Diese muß ihm vielmehr dazu verhelfen, das wesenhafte Sein der Gottheit in der Kirche zu beweisen. Christi Erlösungswerk und Geistkirche stehen unvermittelt nebeneinander“.³⁸⁷ Mit seinem „Athanasius“ sollte sich dies aber grundlegend ändern. In Auseinandersetzung mit dem „pantheistischen Evolutionismus“ Schleiermachers sei ihm die fundamentale Bedeutung der Erlösungstat Christi bewusst geworden. Demnach führe nicht der dialektische Prozess von Schöpfung – Erlösung – Kirche den Menschen dem sich vervollkommnenden Ende zu, sondern allein die Erlösungstat Christi im Heiligen Geist. Sie „ist Wiederherstellung des Anfangs, Zurückführung zu dem Anfang“.³⁸⁸ Dem „dialektischen Abfallsbegriff“, wonach der Abfall jene dialektische Bewegung einleite, die zum Bewusstsein seiner selbst führe, stelle Möhler im „Athanasius“ durch das *Wieder* den „existentiellen Abfallsbegriff“ gegenüber. Dieser besagt: einerseits handle es sich beim „Abfall“ um die freie Tat des Menschen und den Verlust des gottverliehenen Seins, andererseits bewirke der „Abfall“ „den Gegensatz zweier ihr Eigendasein führender Wesen, Gott und Mensch“.³⁸⁹ Dies bedeute zugleich die Hinneigung des Menschen zum „Nicht-Sein“, aus dem er allein durch den „Logos Gottes“ wieder zum Sein geführt werden könne. Deshalb werde für Möhler ausgehend vom „Athanasius“ bis hinein in die „Symbolik“ der „menschgewordene Logos“ sowohl zum Prinzip seiner Theologie als auch der Kirche. Der menschgewordene Logos löse damit den Geist als einheitsbildende Kraft zwischen Gott und Mensch sowie der Menschen untereinander

Schatz des neuen Lebensprinzips, die unerschöpfliche Nahrungsquelle für alle' (Einheit § 2, S. 9); in der Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften aber ist ‚die sichtbare Kirche der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, *stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes*, die andauernde Leibwerdung (Fleischwerdung) desselben, sowie denn auch die Gläubigen in der Heiligen Schrift der Leib Christi genannt werden' (Sy¹ § 32, S. 267; Sy² § 36, S. 307)“ (Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 185). Für Geiselman ist es „kein Zufall, daß beide Beschreibungen zum Teil wörtlich miteinander übereinstimmen. Dort ist es aber der Heilige Geist, von dem aus die Kirche betrachtet wird; hier der Sohn und seine Fleischwerdung; dort setzt die Kirche das Geheimnis von Pfingsten fort, hier das Geheimnis der Weihnacht; dort ist die Kirche die andauernde Geistwerdung, hier die andauernde Fleischwerdung. Dort haben wir die pneumatozentrische Konstruktion, hier die christozentrische“ (ebd. 185f.).

³⁸⁵ Ebd. 62.

³⁸⁶ Ebd.

³⁸⁷ Ebd.

³⁸⁸ Johann Adam MÖHLER, Athanasius, I, 321 zit. nach ebd. 62f.; Hervorhebung von R.K.

³⁸⁹ Ebd. 63.

ab und werde zum Ausdruck dafür, „daß in Christus das Göttliche und Menschliche vereinigt sei und daß dieses in seiner Vereinigung je in der Kirche sich auswirkt (Athanas. II, 288/290)“.³⁹⁰ Weil mit dem Anfang die Fülle gegeben ist, deshalb seien diese „Auswirkungen in der Kirche“ mit Worten aus dem „Athanasius“ zu verstehen als „Entwicklung Christi in der Zeit“³⁹¹, mit Worten aus der „Symbolik“ zu verstehen als „der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben“.³⁹²

4. Mit diesem neugewonnenen Bild der menschlichen und christlichen Existenz habe sich die „Innen-Außen-Dialektik“ der „Einheit“ Möhlers gewandelt zur „Außen-Innen-Dialektik“ seiner „Symbolik“. War ihm in der „Einheit“ alles „Äußere“ nur der Ausdruck des „Inneren“, so gehe er nun vom Gegenteil aus: wie nämlich die Apostel durch Christus gleichsam von außen das Wort Gottes empfangen haben „und sie von Christus gebildet werden von außen nach innen, so führen diese hinwiederum von außen her das Bild des himmlischen Menschen in das Innere derjenigen, in welchen zuvor das Bild des irdischen ausgeprägt war“.³⁹³

Seine Aufzählung abschließend und gleichsam die umfangreicheren Schriften Möhlers vervollständigend weist Geiselmannt erstmals darauf hin, dass Möhler auch in seinem „Anselm“³⁹⁴ das „Äußere“ dem „Inneren“ gegenüberstellt. Er begründe dies damit, dass der Mensch ein Abbild Gottes ist. Dadurch sei das apriorische Bewusstsein von Gott bereits keimhaft im Menschen angelegt. Es bedarf allerdings des „Äußeren“, um sich zu entwickeln.

Aus diesen vier Punkten zieht Geiselmannt zusammenfassend drei Konsequenzen für den „Wandel des möhlerschen Kirchenbegriffs“³⁹⁵:

Da das äußere Lehrwort der Kirche das erste ist, folgt daraus die Aufgabe der „Innen-Außen-Dialektik“.

Bildet das Evangelium als Offenbarung der höchsten Vernunft das geistige Leben des Menschen nach der Erkenntnisseite hin aus, dann ist nach Geiselmannt das Erkenntnismäßige das Erste und Grundlegende der kirchlichen Existenz. Dies führt allerdings zur Preisgabe des Primates der Liebe.

Tritt die Objektivität des Evangeliums vermittels der Kirche der hochmütigen Subjektivität des Menschen unbeugsam gegenüber, dann „wird das Auktoritative zu einer grundlegenden Konstitutive der Kirche“.³⁹⁶ Dies bedeutet zugleich, „daß die ro-

³⁹⁰ Ebd. 64.

³⁹¹ Vgl. Johann Adam MÖHLER, Athanasius, I, 297.

³⁹² DERS., Symbolik, § 36 zit. nach Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 65.

³⁹³ Ebd. 65.

³⁹⁴ Johann Adam MÖHLER, Anselm, Erzbischof von Canterbury. Ein Beitrag zur Kenntnis des religiös-sittlichen, öffentlich-kirchlichen und wissenschaftlichen Lebens im elften und zwölften Jahrhundert, in: ThQ 9 (1827) 435-497.585-664.

³⁹⁵ Vgl. Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 67f.

³⁹⁶ Ebd. 67.

mentische Konstruktion der Kirche von der Liebe her zugunsten des Auktoritativen verlassen wird. An Stelle der romantisch allumfassenden Liebesgemeinschaft tritt die Kirche als die auktoritative Bildner- und Erzieheranstalt“.³⁹⁷

Zusammenfassende Kritik der Interpretation Geiselmanns

Geiselmanns Beobachtungen zu den „tief greifenden Wandlungen“ Möhlers im Hinblick auf die Zeit nach der „Einheit“ sind als Ergebnis, als konsequente Fortsetzung und damit weitere Verfestigung seiner bisherigen „genetischen“ Möhler-Interpretation anzusehen.

Wir blicken zurück: Geiselmann hat in den Anfängen der Lehrtätigkeit Möhlers (vgl. Vorlesung über das Kirchenrecht) eine „Außen-Innen-Dialektik“ festgestellt. Möhler sei in dieser Phase von einer antireformatorischen Haltung beherrscht, weshalb er die Sichtbarkeit der Kirche betone und als Grundlage ihrer Einheit den ihr eigentümlichen Kult, Lehrbegriff und die ihr eigentümliche Verfassung in den Mittelpunkt stelle. Die Menschen werden „äußerlich“ aneinander gebunden, bilden einen „sittlichen Körper“ und stellen so die Einheit der Kirche dar. In derselben Anfangsphase (vgl. Publikationen in der Theologischen Quartalschrift, 1823-1824) entdeckt Geiselmann einen völlig anderen Kirchenbegriff Möhlers. Er nennt ihn den „mystischen Einheitsbegriff“. Nach ihm wird die Kirche vom Göttlichen, vom Heiligen Geist aus konstruiert. Beide Begriffe stehen nach Geiselmann einander unvermittelt gegenüber – ein Gegensatz, für den er keine Lösung finden konnte.

Die starke Betonung des „Äußeren“ in seiner Anfangsphase brachte Möhler nach Geiselmann den Vorwurf des Deismus ein: nachdem Gott das „Äußere“ gegeben hatte, überließ er alles weitere den Menschen und zog sich zurück. Um diesem Vorwurf zu entgehen, habe Möhler auf dem Hintergrund seiner intensiven Beschäftigung mit den Schriften der Kirchenväter daran anschließend eine erste Wandlung hin zur „Innen-Außen-Dialektik“ vollzogen. Auf dem Weg dahin werde Möhler die Kirche der drei ersten Jahrhunderte zur klassischen Form mit normativer Gestalt. Geiselmann erkannte wohl selbst, dass er mit diesem „Axiom des Klassizismus“ allein dem Kirchenbegriff der „Einheit“ nicht gerecht werden konnte, weshalb er versuchte, diese Einseitigkeit mit dem Hinweis auf die so genannte „Romantik“ auszugleichen. In diesem Zusammenhang sei nun für Möhler der Geist derjenige, der in den Menschen zuinnerst wirkt, sie wie in einem großen Organismus aneinander bindet und sich so seinen „äußeren“ Körper schafft. Möhler sei in dieser Phase besonders vom „allumfassenden Volks- oder Gemeingeist“ seiner Zeit geprägt, weshalb Geiselmann diese Phase die „theologische Romantik“ Möhlers und sein Werk als „pneumatozentrisch“ bezeichnet. Es konnte aber auch dabei nicht bleiben.

³⁹⁷ Ebd. 67f.

Nachdem in der „Einheit“ Christus zu kurz gekommen sei, habe Möhler sich erneut gewandelt und sich in der Auseinandersetzung im Rahmen seiner Monographie „Athanasius“ sowie seiner Abhandlung „Anselm von Canterbury“ den Weg gebahnt hin zur „Symbolik“ und damit hin zur „Außen-Innen-Dialektik“, welche sich zwar von jener seiner Anfänge unterscheidet, insofern sie sich, dialektisch gesprochen, auf einer höheren Ebene befindet, andererseits aber damit den Bogen zu seinen Anfängen zurückspannt. Von nun an konstruiere „Möhler seinen Kirchenbegriff vom Prinzip des Inkarnationismus aus“.³⁹⁸ Das bedeute jedoch nicht, dass Möhler den Geist als einheitsbildendes Prinzip der Kirche deshalb aufgäbe. Vielmehr wirken nun sozusagen beide zusammen, „das äußere Zusammenbefehlen Christi und die innere Einigung durch den Geist“.³⁹⁹ So teile sich der Geist zwar von Anfang an immer nur der Gesamtheit der Gläubigen mit, was sich mit der Geistmitteilung an die Apostel und Jünger Jesu im Abendmahlsaal zu Pfingsten veranschaulichen ließe, aber diese sind an einem Ort zusammen im Auftrag des Herrn. Die neue Grundlage der Einheit der Kirche sieht Möhler nach Geiselman in der „Hinnahme der in Christus geoffenbarten, von außen her uns vermittelten *Wahrheit* im Glauben“.⁴⁰⁰ Dies zeige sich darin, dass die eine in Christus gegebene Wahrheit den Einheitsgrund von Gott her bilde. Ihr entsprechend bilde „der seinem Wesen nach überall gleiche Geist des Menschen den Einheitsgrund vom Menschen her.“⁴⁰¹ Geiselman sieht Möhler in dieser Phase von Hegels Philosophie des Geistes beeinflusst, denn „der der Wahrheit zugeordnete Geist des Menschen wird zur anthropologischen Voraussetzung, die das Verständnis der Kirche und ihrer Einheit bereiten soll“.⁴⁰² Auf diesem Hintergrund stehe „der Ursprung der kirchlichen Gemeinschaft auf zwei Pfeilern, dem der äußeren Anordnung und dem der inneren vereinigenden Kraft der Liebe. Ist jenes das Menschliche an ihm, so dieses das Göttliche.“⁴⁰³ Dies dürfe jedoch nicht missverstanden werden, als stünde die sichtbare, äußere Einheit durch die Hierarchie und unsichtbare, innere Einheit durch Christus unvermittelt nebeneinander. Geiselman löst dieses Missverständnis mit dem Hinweis auf die christologische Parallele: „Zwischen beiden Formen von Einheit findet nun selbst wieder eine Einheit als Abbild der hypostatischen Union statt“.⁴⁰⁴ Das Menschliche besteht in der Kirche unvermischt und ungetrennt vom Göttlichen. Das bedeutet, dass „auch bei ihr, wie bei Christus, eine *communicatio idiomatum*“⁴⁰⁵ stattfindet.

³⁹⁸ Ebd. 68.

³⁹⁹ Ebd. 81.

⁴⁰⁰ Ebd. 69.

⁴⁰¹ Ebd.

⁴⁰² Ebd.

⁴⁰³ Ebd. 70.

⁴⁰⁴ Ebd. Diesen Gedanken stellt Geiselman in seinem Beitrag zur Geschichte des Konzils von Chalcedon in den Mittelpunkt seiner Betrachtung (vgl. DERS., Einfluß der Christologie, 341-420).

⁴⁰⁵ Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 69.

Diese besagt: „Das Unfehlbare des Göttlichen ist auch das des Menschlichen in ihr“.⁴⁰⁶ So wird ihm die Einheit gleichbedeutend mit der „Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in der Kirche“.⁴⁰⁷

Für das Verständnis des Primates in der Kirche bedeute dies, dass er nicht mehr „Krönung und Abschluss der Einheit der Kirche [ist], sondern deren Grund und Fundament“.⁴⁰⁸ Um diese Aufgabe zu erfüllen, sei der Papst mit bestimmten Rechten und Pflichten ausgestattet. Geiselman erblickt darin erneut eine Wende Möhlers, insofern er damit nämlich „an die Stelle der Konstruktion von unten nach oben die von oben nach unten gesetzt und die Liebe durch das Recht als grundlegenden, einheitsbildenden Faktor ersetzt“⁴⁰⁹ habe. Vom „Profil“ her kehre er damit wieder zu den kirchenrechtlichen Vorlesungen zurück. War ihm damals schon die sittliche Freiheit zur Leitidee geworden, so überwinde er nun durch sie „die Romantik des naturhaften Gesamtlebens“⁴¹⁰ und weise der „einzelnen sittlichen Persönlichkeit ihre Stellung im Organismus der Kirche“⁴¹¹ zu. Dementsprechend nehme Möhler wieder seine anfängliche Unterscheidung von objektiver und subjektiver Form der Einheit auf. Stellt nach ihr „die kirchliche Hierarchie die Einheit in objektiver Form dar, so hat die Vermittlung der gleichen Erlösungsgüter an die Gläubigen die Wirkung, daß diese in ihnen einig sind“.⁴¹² So habe er „die Einigkeit seiner kirchenrechtlichen Vorlesungen mit der Einheit seines Frühwerkes“⁴¹³ verbunden.

Dies bleibe jedoch nicht ohne Folgen für die Kirche selbst. Sie werde nämlich damit zur einzigen Kirche der Zahl nach. Geiselman begründet dies von Möhlers Offenbarungsbegriff her, in dem dieser wiederum ganz seinem Meister Drey folge. Wenn nämlich die Offenbarung den Zweck hat, Gewissheit und Entschiedenheit in den religiösen Wahrheiten zu bringen, dann müsse die in ihrem Ursprung geschichtlich gegebene Wahrheit selbst eine solche sein, die stets gegenwärtig ist. „Nur dadurch könne sie den Gläubigen je und je in unmittelbarer Wirklichkeit zu unmittelbarer Anschauung gegenüberreten“.⁴¹⁴ Die Form der andauernden Gegenwart dieser Offenbarungswirklichkeit sei für Möhler die Kirche. Möhler habe zwar schon in seiner „Einheit“ von dieser andauernden Gegenwart gesprochen, neu seien in der „Symbolik“ jedoch die Begründung und die Form dieser Gegenwart. Er begründe diese Gegenwart nämlich nicht mehr von Gott her, sondern vom Menschen her: Weil der Mensch ein Sin-

⁴⁰⁶ Ebd.

⁴⁰⁷ Ebd.

⁴⁰⁸ Ebd. 71.

⁴⁰⁹ Ebd. 73.

⁴¹⁰ Ebd.

⁴¹¹ Ebd.

⁴¹² Ebd.

⁴¹³ Ebd.

⁴¹⁴ Ebd.

nenwesen ist, müsse ihm die Welt der Ideen in einem Bilde gegeben sein. Das Urbild der Offenbarungswirklichkeit ist demnach Christus, das „*bleibende* Nachbild“ die Kirche. Die entsprechende Form dieses Gegenwärtigseins beschreibt Möhler nach Geismann als „bestimmende Auktorität“⁴¹⁵ Christi. Sie tritt dem Menschen in der Kirche gegenüber, insofern Kirche der stets gegenwärtige Christus sei. Dies setzt wiederum voraus bzw. ist notwendig an die Bedingung geknüpft, dass die Kirche nur eine einzige sei.

In Möhlers „Symbolik“ kommt es nach Geismann darüber hinaus zu einer „Ent-Romantisierung“ des Liebesbegriffs und damit zu einem weiteren Wandel Möhlers. „Das objektive von Christus gegebene Gesetz einerseits, das Subjektive der gottgeschenkten Gnade anderseits“⁴¹⁶ bilden nach Geismann jenen Gegensatz, den Möhler mithilfe der hegelschen Dialektik in der „gottgeschenkten Liebe der Rechtfertigung“ als der höheren Einheit beider aufhebe. Bildete in Möhlers „Einheit“ die Liebe noch den Grund der kirchlichen Gemeinschaft, so ist sie „jetzt Ziel und Ende aller kirchlichen Anstalten. Hieß die Dialektik der Gemeinschaft dort: Liebe —Gesetz—Macht, so jetzt gerade umgekehrt: Vollmacht—Gesetz—Liebe“.⁴¹⁷ Auf diese Weise, so Geismann weiter, schenkt Möhler uns „als Krönung und Abschluss seiner Theologie der Einheit und Liebe die Synthese seines auktoritativen und organischen Einheits- und Liebesbegriffes“.⁴¹⁸

Die Liebe, von der in diesem Zusammenhang die Rede ist, bestimmt Geismann näherhin als die Liebe Gottes des Vaters zu seinem Sohn. In ihr habe die Einheit der Kirche ihren ewigen Grund. Daraus zieht Geismann den Schluss: In Möhlers „Theologie der Existenz ist die Trinität es, die letztlich alle Gegensätze, von denen die Kirche durchherrscht ist, verständlich macht, die Gegensätze von Gott und dem Dasein des Menschen vor Gott, von Gnade und Sünde, Sünde und Erlösung, Gesetz und Gnade, Sünde und Rechtfertigung, Sendung und Gehorsam; ist sie es aber auch, welche die Aufhebung der Gegensätze in der Liebe aufzeigt, der ewigen Liebe des trinitarischen Gottes als dem Ausgang aller Bewegung und der gottgeschenkten Liebe des Menschen als Ziel aller Bewegung“.⁴¹⁹

Es lassen sich zwar in den Ausführungen Geismanns, insbesondere zu Möhlers „Symbolik“, vereinzelt theologische Ansätze erkennen, aber zum überwiegenden Teil lässt Geismann Möhler von seinem ersten bis zu seinem letzten Werk „dialektische

⁴¹⁵ Ebd. 75.

⁴¹⁶ Ebd. 76.

⁴¹⁷ Ebd. 76f.

⁴¹⁸ Ebd. 78.

⁴¹⁹ Ebd. 85. Auch wenn Geismann die vermeintlichen Wandlungen Möhlers noch so schön theologisch zur Synthese zu vereinen scheint, der darauf unmittelbar folgende, abschließende Satz dieses ersten Abschnittes seines Buches entlässt den Leser „erbarmungslos“ in die unendliche Weite seines „allumfassenden Romantikbegriffes“. Er schreibt: „Die Liebe ist der Endzweck der Weltgeschichte - das Amen des Universums“, sagt der Romantiker Novalis (Fragmente IX Nr. 50, 1798)“ (ebd. 85).

Konstruktionen“ zur Bildung der Einheit der Kirche treiben. Es ist nicht Möhler, sondern Geiselmann, der „Einheit“ und „Symbolik“ mit ihren jeweiligen Ausdifferenzierungen als Gegensätze einander gegenüberstellt, die es dann mithilfe der Dialektik aufzulösen gilt. So erweist sich also der Begriff „Wandlung“ von Anfang an als Schlüsselbegriff Geiselmanns bei der Interpretation der Werke Möhlers, ein Schlüssel, der allerdings mehr verschließt, als er zu öffnen imstande ist.

d) Geiselmanns Einschätzung der ökumenischen Bedeutung der Werke Möhlers – Die Theodizee der Glaubenspaltungen

Im zweiten Abschnitt seines Büchleins „Johann Adam Möhler. Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen den Konfessionen“⁴²⁰ beschreibt Geiselmann zunächst kurz das am Beginn des 20. Jahrhunderts „wiedererwachte Interesse an der Frage der Wiedervereinigung und das neu aufgenommene Gespräch zwischen den Konfessionen“.⁴²¹ Im unmittelbaren Zusammenhang damit beobachtet er auch ein neu erwachtes Interesse an Möhlers „Symbolik“.⁴²² Für Geiselmann ergibt sich daraus die Frage, welchen Beitrag Möhlers Werk zur Wiedervereinigung der Konfessionen leisten kann. Er spricht zwar in erster Linie die „Symbolik“ an – denn sie stehe vor allem im Dienste des Herzensanliegens Möhlers, d. h. „der Einheit der Kirche und der Wiedervereinigung der Konfessionen“⁴²³ –, berücksichtigt aber gleichwohl auch die „Einheit“. Dieses Herzensanliegen habe Möhlers wissenschaftliches Arbeiten nämlich von Anfang an bis zu seinem Tod begleitet. Geiselmann erwähnt in diesem Zusammenhang einen Brief Möhlers, den dieser während seiner „literarischen“ Reise⁴²⁴ (1822/23), also am Beginn seiner wissenschaftlichen Tätigkeit, nach Tübingen schrieb.⁴²⁵ Darin begrüßt Möhler nach Geiselmann „das neuerwachte Interesse des Konfessionellen, weil er darin die Überwindung des Indifferentismus und das Wiedererwachen des religiösen Lebens sieht“⁴²⁶. Bereits in dieser Anfangszeit „betrachtet Möhler das Gespräch über das Gegensätzliche und Trennende als einen Weg der Annäherung der Konfessionen. Den Sinn aller Auseinandersetzungen sieht der Tübinger aber in der endlichen Versöhnung der Gegensätze“.⁴²⁷ – In der eben angesprochene Dialektik Möhlers sieht Geiselmann in diesem

⁴²⁰ Wien 1940, 87-183.

⁴²¹ Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 90.

⁴²² Vgl. ebd. 89.

⁴²³ Ebd. 90.92.

⁴²⁴ Vgl. Rudolf PADBERG, Reise, 108-118.

⁴²⁵ Es handelt sich hierbei um einen Brief Möhlers, den er im Oktober oder November 1822 aus Göttingen an einen „Ungenannten“ in Tübingen schrieb: Johann Adam MÖHLER, Gesammelte Aktenstücke, Nr. 60, S. 72f.

⁴²⁶ Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 90.

⁴²⁷ Ebd.

zweiten Abschnitt seines Büchleins gleichsam den ökumenischen Schlüssel zur Wiederherstellung der Einheit der Kirche. Dabei werden wir erneut feststellen, dass er der uns bereits vertrauten Darstellung und Interpretation der Dialektik Möhlers treu bleibt. Bevor wir dazu erneut Stellung nehmen und den Schlüssel auf seine Tauglichkeit hin überprüfen, seien, dem Verlaufe des zweiten Abschnittes folgend, einige bedeutsame Forschungsarbeiten Geiselmanns im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der „Symbolik“ Möhlers hervorgehoben.

Zwei handschriftliche Zeugnisse Möhlers

Beachtenswert ist zunächst Geiselmanns Hinweis auf einzelne, jüngere Stellungnahmen zu Möhlers „Symbolik“⁴²⁸ sowie ein kurzer Aufriss der jüngeren Forschungs- bzw. Rezeptionsgeschichte.⁴²⁹ Unter den angeführten Titeln erwähnt Geiselmann lobend Edmond Vermeils Arbeit „Jean Adam Möhler et l'École Catholique de Tubingue: (1815 - 1840)“.⁴³⁰ Vermeil versuche nämlich „die Symbolik Möhlers aus dem geistig politischen Geschehen ihrer Zeit überhaupt zu verstehen und weist theologiegeschichtlich ihr Werden aus den vorausgegangenen Formen der konfessionellen Auseinandersetzung, der Polemik bzw. den irenischen Bestrebungen des 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts nach. Vermeil ist damit aber ohne es zu ahnen, dem Weg am nächsten gekommen, den Möhler selbst nach dem handschriftlichen Befund seiner Symbolik uns weist“.⁴³¹

Damit ist gleichzeitig eine besonders lobenswerte „Pionierarbeit“ Geiselmanns angesprochen. Zwei Abschnitte der „Symbolik“, die bis dahin nur in handschriftlicher Form im Georgianum in München gelegen hatten, macht er in seinem Büchlein erst-

⁴²⁸ Er erwähnt in diesem Zusammenhang Ferdinand KATTENBUSCH, der in seinem „Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde“ [I. Bd. Prolegomena und erster Teil S. 60 A. I.] (Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 92 Anm. 8)] (ebd. 92) Möhlers „Symbolik“ keinerlei Bedeutung zumesse sowie Thaddäus ENGERT, Möhler, 129, nach dessen Ansicht Möhlers „Symbolik“ den ersten Willen zeige, „eine vergleichende Konfessionskunde aus wissenschaftlichem Geist heraus zu schaffen“ (ebd. 92).

⁴²⁹ Er geht kurz ein auf: Alois KNÖPFLER, Gedenkbild. Knöpfler geht in seinem Beitrag u.a. den Gedanken Möhlers nach, die ihn bewogen haben könnten, die „Symbolik“ zu schreiben (vgl. ebd. 74f.); Michael GLOSSNER, Die Tübinger Katholisch-Theologische Schule, 166f., der Möhlers „Symbolik“, so Geiselmann, von der scholastischen Tradition her verstanden wissen will; Karl ESCHWEILER, Kirchenbegriff, der im Gegensatz zu Gloßner die „Symbolik“ vom deutschen Idealismus her zu verstehen versuche (vgl. Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 92-94).

⁴³⁰ Vgl. Edmond VERMEIL, Jean Adam Möhler et l'École Catholique de Tubingue: (1815 - 1840). Étude sur la théologie romantique en Wurtemberg et les origines germaniques du modernisme, Paris 1913; Vermeil widmet darin ein ganzes Kapitel der Frage nach der Genese der „Symbolik“: „La Genèse de la « Symbolique »“ (ebd. 211-232).

⁴³¹ Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 94f. Auch wenn Geiselmann positiv erwähnt, dass Vermeil mit seiner Interpretation dem Weg am nächsten gekommen sei, „den Möhler selbst nach dem handschriftlichen Befund seiner Symbolik uns weist“ (ebd.), so lobt er die Arbeit Vermeils in erster Linie doch wohl deswegen, weil dieser unter den genannten Autoren eine Interpretation der Werke Möhlers vorlegt, die seiner eigenen Betrachtungsweise am nächsten kommt.

mals der Öffentlichkeit zugänglich: „Es ist der zweite Paragraph über die Wichtigkeit des Studiums der Symbolik und der Schlußabschnitt ihrer Einleitung, der einen auch heute noch wertvollen Überblick über die Geschichte der Symbolik als einer theologischen Disziplin gibt“.⁴³² Der erste Abschnitt, „Wichtigkeit des Studiums der Symbolik“⁴³³, zeige, wie Möhler „die beiden Gegensätze eines einseitigen Naturalismus und eines übertriebenen Supranaturalismus, in welchen der Protestantismus seiner Zeit ausschwang, im dogmatischen System des Katholizismus als ihrer höheren Einheit aufgehoben sieht und gibt uns von vornherein die entscheidende Erkenntnis, daß Möhlers Symbolik durch die Dialektik in ihrer Eigenart bestimmt wird“.⁴³⁴ Der zweite Abschnitt, „Überblick der Geschichte der Symbolik“⁴³⁵, gebe davon Zeugnis, „daß Möhler die verschiedenen Formen der Auseinandersetzung der Konfessionen aus der allgemeinen geistesgeschichtlichen Situation heraus zu verstehen versucht. Zum anderen wird deutlich, daß für Möhler die Geschichte der Theologie der Weg ist, auf dem er die bestimmenden Momente seiner Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten gewinnt“.⁴³⁶

Diesen theologiegeschichtlichen Weg Möhlers nachzuzeichnen, unternimmt er als Nächstes.

Auf dem Weg zur „Symbolik“

Geiselmannt unterscheidet auf diesem Weg drei Etappen, die zusammen betrachtet bereits unschwer die von seinem eigenwilligen Dialektikverständnis her von vornherein festgelegte Interpretation erkennen lassen:

a) These: „Der Subjektivismus der Polemik“.⁴³⁷ Diese erste Etappe sei für Möhler einerseits „gekennzeichnet durch die feindselige Einstellung der Parteien zueinander. Man will sich gegenseitig bekämpfen“.⁴³⁸ Die Polemik selbst wiederum sei geprägt vom Subjektivismus, der zu ihrer Eigenart gehöre. Während Möhler die subjektive

⁴³² Ebd. 95. Beide Texte aus Möhlers Einleitung zur „Symbolik“ hat Geiselmannt 1958 in seiner Edition derselben aufgenommen: „Wichtigkeit des Studiums der Symbolik“ (Johann Adam MÖHLER, Symbolik I, 30f.) und „Überblick der Geschichte der Symbolik“ (ebd. 44-54). Möhlers „Überblick“ ist bis heute brauchbar, auch wenn er als solcher in der entsprechenden Fachliteratur keine Beachtung findet. Einen aktuellen Überblick über die Geschichte der Symbolik und deren Entwicklung bis in unsere Tage einschließlich zahlreicher Literaturangaben bietet der Artikel „Konfessionskunde“ von Peter HAUPTMANN, 431-436. Er spannt den Bogen von der „polemischen Isagogik“ des 17. Jahrhunderts bis zur „ökumenischen Theologie“ Ende des 20. Jahrhunderts.

⁴³³ Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 95f.

⁴³⁴ Ebd. 106.

⁴³⁵ Ebd. 97-106.

⁴³⁶ Ebd. 106.

⁴³⁷ Ebd.; zum gesamten Abschnitt vgl. ebd. 106-110.

⁴³⁸ Ebd. 106.

Entstellung durch die katholischen Polemiker⁴³⁹ mit dem Hinweis zu entschuldigen versuche, dass es „anfänglich nicht möglich gewesen [sei], Luthers Wollen im Zusammenhang zu begreifen, weil der Reformator selbst über den Zusammenhang seiner Lehren zuerst nicht im klaren gewesen sei“⁴⁴⁰, so verurteile er die Entstellung durch die Reformatoren, weil sie sich sehr wohl von Anfang an hätten informieren können über das katholische System, das in „tausend Schriften [...] offen dagelegen“⁴⁴¹ habe. Als Folge davon sieht Geiselmann Möhler durch die innere Dialektik notwendig vor die Frage gestellt, „wie es möglich sei, den Subjektivismus der polemischen Haltung zu überwinden und wie die Lehre der verschiedenen Bekenntnisse in ihrer objektiven Gestalt, frei und gereinigt von allen Ansichten bloß subjektiver Geltung, methodisch gerecht dargestellt werden könnte“.⁴⁴² – Damit leitet Geiselmann zur Antithese seiner dialektischen Interpretation über.

b) Antithese: „Die Überwindung des Subjektivismus der Polemik durch die Herausstellung des kirchlichen Dogmas in seiner objektiven Gestalt“.⁴⁴³ Diese zweite Etappe sei dadurch gekennzeichnet, dass zum einen von der katholischen Kontroverstheologie der Subjektivismus überwunden werde, zum anderen von den lutherischen und reformierten Theologen die feindselige Einstellung aufgegeben werde. Möhler betone auf katholischer Seite besonders lobend den Jesuiten Franz Veronius (1575-1649)⁴⁴⁴ sowie „den größten französischen Kontroversisten des 17. Jahrhunderts“⁴⁴⁵, Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704)⁴⁴⁶. Veronius habe mit seinem Werk „Règle général de la foy catholique séparée de toutes autres doctrines [1646]“⁴⁴⁷ das kirchliche Dogma von aller Subjektivität gereinigt, in seiner Objektivität herausgestellt und die entsprechenden Prinzipien dafür aufgewiesen.⁴⁴⁸ Bossuet habe mit seinem Werk „Exposition de la doctrine catholique sur les matières de controverse (1671)“⁴⁴⁹ die Linie des Veronius

⁴³⁹ Als deren begabtesten Theologen lege Möhler sowohl lobend als auch kritisierend besonderes Gewicht auf Robert Bellarmin (1542-1621; zu ihm: vgl. Thomas DIETRICH, *Bellarmino*, 35-53 [mit Lit.]; Gustavo GALEOTA, *Bellarmini*, 525-531 [mit Lit.]) (vgl. Josef Rupert GEISELMANN, *Wiedervereinigung*, 109).

⁴⁴⁰ Ebd. 107.

⁴⁴¹ Ebd. 107.

⁴⁴² Ebd. 110.

⁴⁴³ Ebd. 110; zum gesamten Abschnitt vgl. ebd. 110-119.

⁴⁴⁴ Vgl. Berthold LANG, Veronius, 729f.; Peter WALTER, Véron, 710.

⁴⁴⁵ Josef Rupert GEISELMANN, *Wiedervereinigung*, 117.

⁴⁴⁶ Vgl. Friedrich Wilhelm BAUTZ, Bossuet, 713f. [mit Lit.]; Jacques LE BRUN, Bossuet, 88-93 [mit Lit.]; Peter WALTER, Bossuet, 144-165 [mit Lit.].

⁴⁴⁷ Zit. nach Josef Rupert GEISELMANN, *Wiedervereinigung*, 111. Wegen zu weitgehender Zugeständnisse in der Lehre an die Protestanten wurde diese Schrift von der Römischen Inquisition verurteilt (vgl. Berthold LANG, Veronius, 729f.).

⁴⁴⁸ Vgl. Josef Rupert GEISELMANN, *Wiedervereinigung*, 111.

⁴⁴⁹ Zit. nach ebd. 117.

fortgesetzt und sich mit der ihm eigenen Gewandtheit und Flüssigkeit der Darstellung ganz dem Dogma selbst gewidmet. Beide Theologen, insbesondere Veronius, haben damit zugleich für die Form der „Symbolik“ Möhlers wichtige Vorarbeiten geleistet. Möhler greift nämlich darin den Ansatz des Veronius, „den kirchlichen Glauben der Kontroverslehren aus dem Gegensatz zu den reformatorischen Ansichten in reiner Objektivität“⁴⁵⁰ darzustellen, auf und bildet ihn „dadurch weiter, daß er die fides publica der katholischen Kirche und der reformatorischen Bekenntnisse in ihrem Gegensatz zueinander darstellt“⁴⁵¹. Hinter diesem Vorgehen sieht Geiselman den geistesgeschichtlichen Einfluss des deutschen Idealismus wirksam.

Bei den Gegnern auf protestantischer Seite sei gleichzeitig eine entscheidende Wandlung feststellbar und zwar hinsichtlich der Art und Weise, wie die Kontroverse geführt wird. Geiselman bezeichnet sie als „Überwindung der Polemik durch die Ansätze einer irenischen Haltung“⁴⁵². Er führt drei Gründe an, die nach Möhler dafür bestimmend seien:

1. Die allgemeine politische Situation drückt sich auf theologischem Gebiet aus: d. h. der politische Friede, der durch den Westfälischen Frieden (1648) heraufgeführt wurde, beruhigt die Gemüter und führt zu einer friedlicheren Haltung der konfessionellen Kontroverse.

2. Der Einfluss der Philosophie von Leibniz: seine Lehre etwa von der Freiheit des menschlichen Willens stehe im Widerspruch zu den symbolischen Büchern der Protestanten.

3. Das Aufkommen des Pietismus: Hier sei vor allem Speners⁴⁵³ Tätigkeit und Geistesrichtung zu nennen, die „von den veralteten Formeln der Schule in das Leben zurückgeführt und [...] auf den im Leben sich auswirkenden Glauben gedrungen“⁴⁵⁴ habe.

Diese veränderte Situation, so Geiselman, kommt nach Möhler schon allein in den Titeln der Werke zum Ausdruck, in denen der seit dem 17. Jahrhundert üblich gewordene Name „Polemik“ vermieden werde. Eine parallele Entwicklung ließe sich auch innerhalb der reformierten Theologie aufzeigen.⁴⁵⁵

Aus diesen Beobachtungen leitet Geiselman die Synthese seines dialektischen Prozesses ab.

⁴⁵⁰ Ebd. 116.

⁴⁵¹ Ebd.

⁴⁵² Ebd. 119; zum gesamten Abschnitt vgl. ebd. 119f.

⁴⁵³ Philipp Jakob Spener (1635-1705): lutherischer Theologe und „Vater des Pietismus“ (vgl. Martin FRIEDRICH, Spener, 106-122 [mit Lit.]; Peter MEINHOLD, Spener, 959; Werner RAUPP, Art. Spener, 831; Klaus-Gunther WESSELING, Spener, 909-939 [mit Lit.]).

⁴⁵⁴ Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 119.

⁴⁵⁵ Vgl. ebd. 120.

c) Synthese: Für Möhler stehe von vornherein fest, „daß nur die Symbolik, d. h. die wissenschaftliche Darstellung der dogmatischen Lehrunterschiede der Konfessionen nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften die Form des Gespräches des neuerwachten Konfessionalismus sein könne“.⁴⁵⁶ Eine bloß apologetische Form, d. h. „daß die katholischen Lehren und die kirchlichen Gebräuche den Entstellungen gegenüber richtiggestellt, die protestantischen Lehren dabei aber nicht dargestellt werden“⁴⁵⁷, sei für Möhler unzureichend. Ebenso lehne er eine „komparative Symbolik“, d. h. eine bloß vergleichende Darstellung der Lehrunterschiede der Konfessionen, ab, weil sie die Gefahr des Relativismus in sich berge.⁴⁵⁸ Sein Anliegen ist es vielmehr, „die Lehrgesetze der verschiedenen christlichen Konfessionen nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften so darzustellen, daß dabei der absolute Charakter des Glaubens der katholischen Kirche zum Ausdruck kommt“.⁴⁵⁹ Deshalb, so Geiselman, hat Möhler sich für „die Dialektik als Form der Darstellung der dogmatischen Lehrunterschiede der Katholiken und Protestanten“⁴⁶⁰ entschieden.

Auf diesem Hintergrund wird verständlich, warum wir uns im Folgenden darauf konzentrieren, was genau Geiselman in diesem zweiten Abschnitt unter der „Gegensatzlehre“ Möhlers versteht, ob und inwiefern sich weiters seine Interpretation als ökumenisch tauglicher „Schlüssel“ erweist. Diese „Prüfung“ erscheint notwendig, weil Geiselman mit dieser Darstellung der „Gegensatzlehre“ Möhlers indirekt zugleich Möhlers „Ring“ um die Wiederherstellung der Einheit der Kirche mitthematisiert bzw. es implizit zum eigentlichen Anliegen seiner Untersuchung macht.

Die Kernfrage der Dialektik Möhlers

Die Kernfrage der „Dialektik“ Möhlers sieht Geiselman zunächst in Möhlers „Einheit“ gegeben und zwar in der Art und Weise, „wie die Häresie als das gegensätzliche Prinzip in die Dialektik der Einheit der Kirche aufgenommen ist“.⁴⁶¹ Möhler sieht in der Häresie „die Form des ‚Widerspruchs‘ (§ 46, S. 114); des ‚Abfalls‘ (§ 31, S. 73); das ‚Böse‘ (μὴ ὅν § 32, S. 77)“.⁴⁶² Zugleich aber spürt er, „daß der eigentümlich Hegelsche Sinn der Widerspruchs-Abfall-Kategorie, schlechthin übernommen, das Wesen der in sich abgeschlossenen Einheit der Kirche aufheben würde. Hellsichtig bemerkt Möhler, wie damit die empirische, katholisch sich nennende Kirche, in den dia-

⁴⁵⁶ Ebd. 128.

⁴⁵⁷ Ebd. 129.

⁴⁵⁸ Geiselman verweist an dieser Stelle auf Möhlers Rezension in der ThQ von 1827 zu Adam Genglers Schrift „Über das Verhältnis der Theologie zur Philosophie“ (vgl. dazu auch S. 38-42 dieser Arbeit).

⁴⁵⁹ Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 137.

⁴⁶⁰ Ebd.

⁴⁶¹ Ebd. 153f.

⁴⁶² Ebd. 154. Alle Verweise in Klammern beziehen sich auf Johann Adam MÖHLER, Einheit (1925).

lektischen Prozeß selbst als ein Glied hineingezogen, selbst als Thesis den Häresien als Widerspruch gegenübergestellt würde und das Wesen der Kirche in der übergreifenden Synthesis beider zu suchen wäre (§ 46, S. 115).⁴⁶³ Dies zu vermeiden sei jedoch eines seiner Hauptanliegen gewesen. Deshalb folgert Geiselman, dass für Möhler „die konkrete Dialektik der Kirche nur dadurch erfaßt werden kann, daß den Kategorien Widerspruch und Abfall ein anderer Sinn gegeben wird, als er ihnen in der Hegelschen Dialektik zukommt“.⁴⁶⁴ Diesen antihegelsch gemeinten Sinn von „Widerspruch“ gestalte Möhler daraus, „daß er die Gegensatzlehre des Schellingischen Identitätssystems zu Hilfe nimmt und den Sinn des ‚Widerspruchs‘ in der Gegenüberstellung zum Schellingischen Gegensatzbegriff feststellt“.⁴⁶⁵ Gegensatz ist demnach etwas immer nur im Vergleich zu einem anderen, es handelt sich um eine „beziehungsweise Größe“.⁴⁶⁶ Beide unterschiedlichen Größen stehen demnach, um wirklich Gegensätze zu sein, nicht als selbständige Größen nebeneinander, sondern haben ein ihnen Gemeinsames. Dieses beiden Gemeinsame sei der Punkt, in dem ihre Verschiedenheiten aufgehoben sind. Von dieser Dialektik sei die Kirche beherrscht. Nachdem aber für die Kirche gelte, dass sie Leben ist, muss sich auf sie das „Geheimnis von allem echten Leben“⁴⁶⁷ anwenden lassen, das „in der Durchdringung des sich Entgegengesetzten besteht (§ 46, S. 112). Die Gegensätze schaffen die Dynamik, von der alles Leben getragen ist“.⁴⁶⁸ Im Gegensatz zu Hegel, dessen Auffassung Geiselman so versteht, dass „Gegensatz“ und „Widerspruch“ zusammenfallen, unterscheide Möhler den „Gegensatz“ vom „Widerspruch“, den er als den aus der Einheit der Kirche sich lösenden, isolierten und damit „verfehlten Gegensatz“ betrachte. „Alles, was aus einer übergreifenden höheren Einheit herausstrebt und sich auf sich selbst stellt, steht zu dieser Einheit nicht mehr als Gegensatz, sondern als Widerspruch“.⁴⁶⁹ Dieser Widerspruch könne „dadurch wieder ein echter Gegensatz werden, daß er sich der zu ihm gehörenden Einheit erneut eingliedert und sich so als Widerspruch auflöst“.⁴⁷⁰ Denn grundsätzlich behalte in der Gegensatzlehre Möhlers der „Widerspruch“ als „verfehlter Gegensatz“ seine „dialektische Fähigkeit“.⁴⁷¹ Geiselman beobachtet in diesem Zusammenhang eine Wandlung der Dialektik Möhlers innerhalb seiner „Einheit“, und zwar insofern er am konkreten Beispiel der Häresie diese zunächst als „not-

⁴⁶³ Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 154. Der Verweis in Klammer bezieht sich auf Johann Adam MÖHLER, Einheit (1925).

⁴⁶⁴ Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 154.

⁴⁶⁵ Ebd.

⁴⁶⁶ Ebd.

⁴⁶⁷ Ebd. 155.

⁴⁶⁸ Ebd. Der Verweis in Klammer bezieht sich auf Johann Adam MÖHLER, Einheit (1925).

⁴⁶⁹ Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 156.

⁴⁷⁰ Ebd.

⁴⁷¹ Ebd. 157.

wendigen Gegensatz“ bezeichne, später jedoch als „tatsächlichen Gegensatz“. Geiselmann verweist dazu auf die §§ 32 und 46 der „Einheit (1925)“ und meint: „Während die ursprüngliche Dialektik folgende Struktur aufweist: die Einheit als Satz, die Vielheit der Häresien als notwendiger Gegensatz, die Einheit in der Vielheit als Überwindung des Gegensatzes, hat die jetzige (§ 46) entworfene folgenden Aufbau: die Einheit als Satz, die Vielheit der Häresie als verfehlter Gegensatz (d. h. als Widerspruch), die Einheit in der Vielheit als Auflösung des Widerspruchs durch die Wiedervereinigung“.⁴⁷²

In unmittelbarer Folge dieser – aus der Sicht Geiselmanns – antihegelschen Neubestimmung der Kategorie des Widerspruchs kommt es nach Geiselmann ebenfalls zu einer neuen Sinndeutung der Kategorie „Abfall“. Der „Abfall“ habe seinen Grund im Widergöttlichen, d. h. im Bösen; er entsteht, wenn das Widergöttliche in das Reich Gottes einbricht, und bewirkt gerade dadurch den Widerspruch. „So schafft das Böse nicht erst das gegensätzliche Moment, sondern verbildet den schon vorhandenen natürlichen Gegensatz zum Widerspruch“.⁴⁷³ Der „Abfall“ bilde gleichsam den metaphysischen Grund des Widerspruchs.⁴⁷⁴ Möhler gehe es bei dieser neuen Sinndeutung darum, die Kategorie des „Abfalls“ davor zu schützen, dass sie im Sinne eines „immanent kirchlichen Vorgangs“⁴⁷⁵ gedeutet werde; zugleich aber weist er damit der „Häresie“ ihren Platz außerhalb des Reiches Gottes an und rettet die Kirche „aus dem alles relativierenden Wirbel der Hegelschen Dialektik“.⁴⁷⁶

Möhler bestimmt also in § 46 der „Einheit“ den Widerspruch der „Häresie“ nicht als ein der Kirche innewohnendes, notwendiges Element, sondern sie ist „ein ihr von außen gewordener, tatsächlicher und daher unechter Gegenstand“.⁴⁷⁷ Die Aufhebung der Gegensätze geschehe nicht dadurch, dass sie sich untereinander versöhnen, sondern dadurch, dass sie sich umbilden und sich als „echte Gegensätze“ in der einen Kirche „auflösen“. Diese Umbildung ist gerade deshalb notwendig, weil sich das „Verfehlte“, „Unechte“ des Gegensatzes, insofern es von außen hinzukam, in keiner Weise in einer höheren Einheit der Kirche befindet. Geiselmann sieht Möhlers Dialektik von einer inneren Dynamik geprägt, die nicht mehr auf eine „Aufhebung“, sondern auf eine „Auflösung“ der Hindernisse ziele. – Aus der Hegelschen Kategorie der „Aufhebung“ werde so in Möhlers Dialektik die „Auflösung“.

Nach Geiselmann deutet sich damit zugleich eine weitere Kategorie an, die in Möhlers Theologie nach der „Einheit“ bestimmend werde: das „Wieder“. Für Möhler

⁴⁷² Ebd. 158. Vgl. dazu weiters die textgeschichtlichen Anmerkungen Geiselmanns in: Johann Adam MÖHLER, *Einheit*, 398.

⁴⁷³ Josef Rupert GEISELMANN, *Wiedervereinigung*, 160.

⁴⁷⁴ Vgl. ebd.

⁴⁷⁵ Ebd.

⁴⁷⁶ Ebd.

⁴⁷⁷ Ebd. 162.

sei alle Einigung im Raum der Kirche im Letzten eine *Wiedervereinigung*. Denn die „Synthesis besteht für Möhler gerade nicht darin, daß die Vielheit in die Einheit sich aufhebt und so die Einheit erst schafft, sondern darin, daß sie sich in die schon vorhandene Einheit wieder auflöst durch Rückkehr in die Kirche“. ⁴⁷⁸ Des Weiteren lässt sich nach Geiselmann daraus der Sinn der durch die Trennung hervorgerufenen Dialektik Möhlers bestimmen, nämlich „die unbewußte Einheit vor der Trennung zur bewußten Einheit durch die Trennung zu erheben (§ 46, S. 116)“. ⁴⁷⁹

Zusammenfassend lehnt Geiselmann es ab, Möhlers Dialektik der „Einheit“ als „historische Dialektik“ zu bezeichnen und spricht stattdessen von einem „dialektischen Historismus“. Er versteht darunter die Art und Weise, wie Möhler Gegensätze dialektisch vereint, nämlich als „Vorgang in zweiter Linie [...] dem in erster Linie das kritisch-historische Erfassen des tatsächlich Gegebenen voraufgeht“. ⁴⁸⁰ Als Bestätigung hierfür verweist Geiselmann einmal mehr auf § 46 der „Einheit (1925)“, in dem Möhler seine Gegensatzlehre grundsätzlich niedergelegt habe.

Möhler bietet, wie sich den Worten Geiselmanns entnehmen lässt, in § 46 der „Einheit“ tatsächlich eine grundsätzliche Darlegung seiner „Gegensatzlehre“. Das geht bereits aus den Worten hervor, mit denen er § 46 einleitet: *„Die Reflexion über die Gesamtheit des in diesem und dem vorhergegangenen Kapitel Gesagten führt uns darauf, über die wahre Natur der Gegensätze auf dem kirchlichen Gebiet einiges hier anzuknüpfen, selbst auf die Gefahr einiger Wiederholung hin“*. ⁴⁸¹ Möhler geht es in diesem Paragraphen, der ja nach den textgeschichtlichen Untersuchungen Geiselmanns eine im Sinne der Endredaktion spätere Hinzufügung Möhlers selbst ist, darum, den Unterschied der Kategorien „Gegensatz“ und „Widerspruch“ herauszuarbeiten sowie deren Inkompatibilität aufzuweisen, was er in einer früheren Phase der Textgestalt im § 32 der „Einheit“ verabsäumt hatte. Am Beispiel eines Sängerkhores demonstriert er zunächst das Verhältnis von Mannigfaltigkeit und Einklang. Demnach wird jeder Sängerkhor dadurch gebildet, dass sich die Stimmen verschiedener Menschen in eine Harmonie auflösen. Ohne die Mannigfaltigkeit der Stimmen wäre der Gesang monoton, hinwiederum ohne Einklang ergäben die Stimmen nur einen Misston. Im Chorführer muss die Harmonie ganz lebendig gegenwärtig sein. Seine Kunst sieht Möhler

⁴⁷⁸ Ebd.

⁴⁷⁹ Ebd. Der Verweis in Klammer bezieht sich auf Johann Adam MÖHLER, *Einheit* (1925).

⁴⁸⁰ Josef Rupert GEISELMANN, *Wiedervereinigung*, 163.

⁴⁸¹ Johann Adam MÖHLER, *Einheit*, § 46, 152. Geiselmann hebt in seiner Ausgabe der „Einheit“ von 1956 den gesamten Text des § 46 mit kursiven Schriftzeichen hervor. Er will damit verdeutlichen, dass es sich bei diesem Text – das gilt auch für alle anderen in Kursivschrift gesetzten längeren Abschnitten oder ganzen Paragraphen – um Möhlers eigene handschriftliche Überarbeitung der kalligraphischen Abschrift der „Einheit“ handelt. „In diesem Abschnitt und Paragraphen reflektiert Möhler über das fertig vorliegende Werk und schreitet mit ihnen bereits über die Konzeption der Einheit hinaus. Es hat sich daher als notwendig erwiesen, diese Abschnitte und Paragraphen als die dritte und letzte Schicht im Druck durch Kursivschrift abzuheben“ (Josef Rupert GEISELMANN, *Zur Einführung*, in: Johann Adam MÖHLER, *Einheit*, [89]).

darin, den Misston einerseits wahrzunehmen, ihn andererseits mit Weisheit so umzubilden, dass die Stimme selbst nicht verloren geht, sondern in der Mannigfaltigkeit des Ganzen als wesentlicher Bestandteil erhalten bleibt. Zur Aufgabe dessen, der den Misston hervorbringt gehört es, dass er sich zurücknimmt und den Einklang mit den anderen findet. Ist dieser Letztere aber dazu nicht fähig oder bereit, so steht er zu dem Ganzen nicht mehr im Gegensatz, sondern im Widerspruch und müsste folglich dem Ganzen entzogen werden.

Auf das Gebiet der Kirche übertragen, bedeutet dies nach Möhler Folgendes: es „muß also alles, was sich wahrhaft und rein auf dem CHRISTLICHEN GEBIET entgegengesetzt sein kann, in der Einheit gesetzt sein, es muß sich frei und lebenslustig in ihr bewegen können [...] Und da die Rede wahr ist, daß die Religion nach verschiedenen Zeitaltern, Kulturstufen, Völkermassen, Geschlechtern, Familien, Individuen, ja in diesen selbst nach ihren verschiedenen Entwicklungen verschiedene Anschauungen erzeuge, und daß sie in einer Unendlichkeit solcher Verschiedenheiten nur ganz sich kundtue, so muß diese Unendlichkeit in der Einheit möglich sein, insofern sie sich in wahren Gegensätzen darstellt; weil ja auch die Einheit in der Unendlichkeit ist; wäre das nicht, so wäre es auch nicht die unendliche Entfaltung Eines und Desselben. Wie aber diese wahren Gegensätze möglich sind, so müssen sie auch wirklich werden dürfen, weil hinwiederum das wahre Leben nur in der Durchdringung des sich Entgegengesetzten besteht“.⁴⁸² Weil es in der Häresie weder Gegensätze noch Einheit gibt, ist in keiner Häresie wahres christliches Leben möglich. Vielmehr besteht die Häresie aus bestenfalls „verfehlten Gegensätzen“, die treffender als „Widersprüche“ zu bezeichnen sind. Möhler äußert sich in diesem Zusammenhang selbstkritisch, wenn er meint, dass er auch weiter oben – gemeint ist § 32 der „Einheit“ – die Häresien nicht „Gegensätze“ zur Kirche, sondern „Widersprüche“ hätte nennen sollen. Im Folgenden bringt Möhler die Differenz von Kirche und Häresie im Allgemeinen auf die Formel von „Liebe und Egoismus“ und macht damit deutlich, dass, so wenig wie zwischen Liebe und Egoismus eine Einheit zu finden ist, genauso wenig ist auch zwischen Kirche und Häresie eine Einheit zu finden, weshalb sie zueinander nicht im Gegensatz, sondern im Widerspruch stehen.

Auch wenn für Möhler „Gegensätze“ und „Widersprüche“ einander ausschließen, so haben zwei verschiedene Häresien, insofern sie als solche jeweils auch zueinander im Widerspruch stehen, doch die Möglichkeit, sich zu Gegensätzen umzubilden und sich auf diese Weise in die Kirche aufzulösen. Möhler verweist in diesem Zusammenhang auf das Beispiel der Gnostiker und Montanisten, deren Schulen zueinander und damit auch zur Kirche im Widerspruch standen. Wie diese einerseits aus der Kirche hervorgehen konnten, weil die Kirche in ihrer Einheit alle Gegensätze enthält, allseitig ist und zugleich mit allen verwandt, so konnten sich dieselben andererseits auch wieder in die Kirche auflösen, nachdem sie abgesondert nicht mehr leben mochten und in der

⁴⁸² Ebd. § 46, 153f.

Kirche ihre jeweils gemeinsamen Berührungspunkte fanden. Daraus leitet Möhler den Grundsatz ab: *„Die Kirche bildete [...] die unbewußte Einheit aller Häresien vor der Trennung, und die bewußte nach der Trennung; allein während der Trennung war sie mit allen sowie alle unter sich im Widerspruch“*.⁴⁸³

Als Quelle des Irrtums nennt Möhler – wie schon in § 32 – das „Böse“. Es verursacht, dass ein Gegensatz zum Widerspruch wird. Während die Gegensätze notwendig zum Leben der Kirche gehören, wird nach Möhler der Beitrag der Widersprüche, insofern sie Wirkungen des Bösen sind, lediglich im Sinne von „verfehlten Gegensätzen“ in der Kirche billig angenommen; sie werden aber weder als unbedingt notwendig noch damit als gut anerkannt. Denn auch das Böse selbst wird nicht zum Guten, *„ob schon es jenes erregt und immer angenommen werden muß, daß an und für sich das Gute sich sollte ohne das Böse herausstellen können“*.⁴⁸⁴

Wenn Geiselman in diesem Zusammenhang eine Wandlung in der Dialektik Möhlers beobachtet, die er daran festmacht, dass Möhler in § 32 die Häresie als „notwendigen Gegensatz“, in § 46 jedoch als „verfehlten Gegensatz“ und damit als „Widerspruch“ bezeichne, so trifft das bloß bedingt zu. Denn die Ursache lässt sich auf einen Fehler Möhlers zurückführen, den er in § 46 selbstkritisch eingesteht: *„Da müssen wir nun freilich eingestehen, daß wir die Häresien nicht hätten Gegensätze zur Kirche, sondern immer Widersprüche nennen sollen“*.⁴⁸⁵ Weil Möhler diese begriffliche Unterscheidung in § 32 einerseits nicht vornahm, andererseits aber den „Gegensatz“ auch dort als für das kirchliche Leben notwendig erachtete, insofern dieses ja in der Durchdringung des sich Entgegengesetzten besteht, konnte es passieren, dass er auch die Häresien in § 32 als für das Leben der Kirche notwendig ansah. Deshalb ist es treffender in diesem Zusammenhang von einer Korrektur zu sprechen, die Möhler persönlich vorgenommen hat, als von einer „Wandlung“ desselben.

Was die Bezeichnung „dialektischer Historismus“ im Unterschied zu „historischer Dialektik“ betrifft, so erscheinen uns beide Ausdrücke Geiselmans, egal wie man sie wendet, als unglücklich gewählt, weil dadurch beide Male die Wiederherstellung der Einheit der Kirche als weltimmanenter, dialektischer Prozess gedeutet wird. Es trifft zwar zu, dass Möhler die Trennungen der Kirche auf ihre historischen Ursachen hin befragt, aber er ist bei all dem so sehr Theologe, dass er weiß und es auch ausspricht, dass die Wiederherstellung der Einheit der Kirche zwar ein geschichtlich konkreter, aber zugleich auch ein über die Geschichte hinaus weisender Vorgang ist, weil er – ursprünglich von Gott in Bewegung gebracht – auch von ihm her wird vollendet werden: *„Gehen wir von dem Beginn der Kirche aus, als Urbild derselben betrachtend die Vereinigung der Gottheit mit dem Menschen Jesu, oder die Gemeinschaft der Jünger mit Christus unter sich, die als Vorbild seiner Gläubigen bei Johannes aufgestellt wird,*

⁴⁸³ Ebd. § 46, 156.

⁴⁸⁴ Ebd. § 46, 157.

⁴⁸⁵ Ebd. § 46, 155.

betrachten wir den *einen*, die Gläubigen belebenden Geist, die *eine* Lehre, alle biblischen Vorschriften, so gehen wir von der Einheit aus; betrachten wir die einstige Vollendung der Kirche, wenn Christo alles wird unterworfen sein, so sehen wir der Einheit entgegen“.⁴⁸⁶

Möhlers „Kommentar“ zur „Einheit“: „Vorlesungen über die Kirchengeschichte“

Den besten Kommentar zu Möhlers „Einheit“ und zugleich eine neuerliche Bestätigung seiner Interpretation der Dialektik Möhlers findet Geiselman in dessen kirchengeschichtlichen Vorlesungen.⁴⁸⁷ Allein schon die Art und Weise, wie Möhler die Kirchengeschichte in der Einleitung seiner Vorlesung (1826/27) in Perioden einteile, lasse dies erkennen. So haben die beiden ersten Perioden (1.-6. Jahrhundert und 6.-16. Jahrhundert), in der sich die Einheit zunächst entwickelt, sich dann als ruhend und stehend erweist, deutlich die Funktion des dialektischen „Satzes“. Die dritte Periode hingegen – von der Reformation bis zur Gegenwart (Möhlers) – sehe Möhler beständig geprägt vom Anreiz zur Auflösung der Einheit. – Darin zeige sich der „Gegensatz“ seiner Dialektik. Die zur Zeit Möhlers anbrechende vierte Periode stehe schließlich im Zeichen der Wiedergewinnung der Einheit und bilde somit die „Synthese“ im dialektischen Prozess der Einheit der Kirche.⁴⁸⁸ Allerdings mache sich hier wiederum der Einfluss Hegels bemerkbar. Das äußert sich nach Geiselman dadurch, dass Möhler die erste Periode kennzeichne „als die Zeit der unbewußten Einheit durch den *unmittelbaren* Besitz Christi im *Gefühl*“.⁴⁸⁹ Dieses *Gefühl* sei aber „ein Zentralleben von unermesslicher Kraft und Stärke [...] weil hier die Naturnotwendigkeit des Gefühls herrscht“.⁴⁹⁰ Das ist aber im Grunde genommen „nichts anderes als das unmittelbare, natürliche Leben von unendlicher Stärke und Reichtum, die unterste Stufe der Dialektik des Geistes bei Hegel“.⁴⁹¹ Parallel dazu sieht Geiselman auch auf der Ebene von „Gegensatz“ und „Synthese“ Entsprechungen zwischen der Dialektik Hegels und der Dialektik Möhlers.⁴⁹² Dennoch kommt er zum Schluss, dass Möhlers Dialektik der Geschichte der Kirche nicht in einem Gegensatz, sondern in einer inneren Verbindung mit der in seiner „Einheit“ entworfenen Dialektik stehe. Dies begründet er einerseits mit dem Hinweis, dass Möhlers Darlegung über die im Papst sich konzentrierende Gewalt in der Periode des Mittelalters, wie er sie am Ende seiner „Einheit“ (1825) vorlegt, ganz und gar seiner Charakteristik der zweiten Periode seiner kirchenge-

⁴⁸⁶ Ebd. § 32, 103f.

⁴⁸⁷ Vgl. Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 170.

⁴⁸⁸ Vgl. ebd. 163f.

⁴⁸⁹ Ebd. 164.

⁴⁹⁰ Ebd.

⁴⁹¹ Ebd.

⁴⁹² Vgl. ebd. 164f.

schichtlichen Vorlesungen (1826/27) entspricht; andererseits mit der Art und Weise, „wie Möhler das Mißverständnis der Theologie der ersten drei Jahrhunderte abwehrt, als ob die Entwicklung der Kirche in dieser Periode abgeschlossen sei“.⁴⁹³

Mit dieser abermaligen Abhebung der Dialektik Möhlers von der Dialektik Hegels meint Geiselman, die formalen Voraussetzungen dargelegt zu haben, „welche die Symbolik Möhlers ihrem inneren Aufbau nach bestimmen sollten“.⁴⁹⁴ – Damit will Geiselman jedoch nicht sagen, dass Hegel keinen Einfluss auf die Form der „Symbolik“ Möhlers hatte. Im Gegenteil. Das Markante der „Symbolik“ Möhlers besteht ja für ihn gerade darin, dass Möhler sie an Hegel gebildet, aber zugleich auch wieder zutiefst gegen Hegel gerichtet habe.⁴⁹⁵

Symbolik als „Darstellung der dogmatischen Gegensätze der abendländischen Kirche“

Geiselman macht darauf aufmerksam, dass Möhler den Umfang der Darstellung der dogmatischen Gegensätze seiner „Symbolik“ auf den abendländischen Raum einschränkt. Das verrät bereits der Untertitel des Werkes: „Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften“. Der Form nach treten diese als „Satz“ (Katholiken) und „Gegensatz“ (Protestanten) einander gegenüber, wodurch ein dialektischer Prozess in Gang gebracht werde. Das Besondere hierbei sei, dass Möhler in der katholischen Kirche nicht nur den „Satz“, sondern zugleich auch die „Synthese“ des dialektischen Prozesses sehe. Zur Verdeutlichung seiner Ansicht greift Geiselman eine Aussage Möhlers in dessen Rezension über Adam Genglers Schrift „Das Glaubensprinzip der griechischen Kirche, im Vergleich mit dem der römisch-katholischen Kirche und anderen religiösen Denkweisen unserer Zeit“⁴⁹⁶ aus dem Jahr 1831 auf, also ein Jahr vor Erscheinen der „Symbolik“. Darin sieht Möhler die griechisch-orthodoxe Kirche und den Protestantismus in einem Gegensatz zueinander stehen, den zu versöhnen die katholische Kirche bestimmt sei: Die griechische Kirche gehört nämlich „ganz der ältesten Vergangenheit an, die protestantische mit allen ihren Fractionen der neuesten Zeit, die katholische dagegen beiden zugleich: sie ist so alt als jene und so neu als diese: sie wurzelt mit ihrem Wesen im tiefsten Alterthume, und griff thätig in die Verhältnisse der neuen Welt ein, bis jetzt sich stets verjüngend, und wird daher auch Altes und Neues in sich vereinigen. Alle Partheien sind von ihr ausgegangen, und wie sie alle kennt, wird sie auch wieder von allen erkannt werden“.⁴⁹⁷ Nach Geiselman ist Möhlers „Symbolik“

⁴⁹³ Ebd. 165. Vgl. dazu auch die „Vorrede“ Möhlers zu seiner „Einheit“ (vgl. Johann Adam MÖHLER, *Einheit*, 3).

⁴⁹⁴ Josef Rupert GEISELMANN, *Wiedervereinigung*, 166.

⁴⁹⁵ Vgl. ebd. 167.

⁴⁹⁶ In: ThQ 13 (1831) 652-659.

⁴⁹⁷ Johann Adam MÖHLER, Rezension: Adam Gengler [1831], 659.

von einem existentiellen Sinn gekennzeichnet, mit dem Ziel, das unmittelbare, bewegte Leben wiederzugeben und zugleich in dieses selbst einzugreifen. „Die Symbolik will selbst die Dialektik des Lebens des Christentums in seinen konfessionellen Gegensätzen und Spannungen vorantreiben“.⁴⁹⁸

Die morgenländische Frage, in deren Zentrum die Christologie steht, so Geiselmann weiter, schließt Möhler aus seiner Dialektik aus, und zwar deshalb, „da zwar der alte Gegensatz dieser Vereine mit den Katholiken und Protestanten fortbesteht, jedoch vor der Hand wenigsten *ohne wirkliche und lebendige Gegenbewegung*“.⁴⁹⁹ Die „Griechen“ schließt er aus seiner Darstellung ebenfalls aus, weil sie weder bereits „an der großen europäischen Dialektik“⁵⁰⁰ Anteil nahmen, noch in den Sinn der bedeutenden Fragen eingedrungen sind, „die gegenwärtig den europäischen Denkgeist in religiöser Beziehung beschäftigen“.⁵⁰¹ – Zu diesen „Ausschlüssen“ Möhlers muss allerdings in Abhebung zu Geiselmanns Interpretation Folgendes bemerkt werden: Als eigentliche Gründe, warum Möhler die „Griechen“ aus der Darstellung ausschließt, erscheinen mir diejenigen viel näher liegend zu sein, die Möhler selbst in der Einleitung seiner „Symbolik“ angibt.⁵⁰² Erstens sagt Möhler gleich zu Beginn seiner Einleitung, was er unter

⁴⁹⁸ Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 168.

⁴⁹⁹ Johann Adam MÖHLER, Symbolik, I, Einleitung, 19 zit. nach ebd. mit dem Hinweis, dass es ab der 3. Auflage der Symbolik nicht mehr heißt „*lebendige Gegenbewegung*“, sondern „*lebendige Ineinanderbewegung*“ (vgl. ebd. Anm. 167). Als Ursache dieser fehlenden, lebendigen Gegen- bzw. Ineinanderbewegung hatte Möhler wohl die politischen Verhältnisse der damaligen Zeit im Hinterkopf: Das osmanische Reich erreichte im 16. Jahrhundert den Höhepunkt seiner Machtausübung, indem es sich vom heutigen Ungarn im Norden bis nach Aden im Süden und vom heutigen Algerien im Westen bis zur iranischen Grenze im Osten erstreckte. „Es gelang den Sultanen, den Islam in den Balkanländern zu verbreiten und in ihrem drei Kontinente umspannenden Reich zu sichern“ (Bernhard STASIEWSKI, Ostkirchen, 231). Die christliche Minderheit wurde als „weidende Herde“ geduldet und vom Sultan zur Abgabe einer Kopf- und Grundsteuer gezwungen (vgl. ebd.). Der Sultan garantierte zwar die äußere Sicherung ihrer Religionsausübung, ein innerkirchliches Leben konnte sich jedoch nicht entwickeln. „Das Androhen der Todesstrafe für Übertritt zum Christentum, das Verbot der Errichtung neuer Gotteshäuser, der Abfall orthodoxer Gläubiger zum Islam waren bedrohliche Anzeichen“ (ebd. 236). Einzig die Klöster bewahrten das orthodoxe Erbe, allen voran die Mönche und Einsiedler auf dem Berg Athos, deren Privilegien von den Türken nicht angetastet wurden; sie bildeten in jener Periode ein religiöses Zentrum für die Gesamtorthodoxie, nicht zuletzt durch Unterstützung der russischen Kaiser. Mit Beginn des 17. Jahrhunderts setzte zwar „unter dem Druck der Republik von Venedig, der Habsburger, Polen-Litauens und des aufsteigenden Rußlands sowie durch innere Krisen ein allmählicher Niedergang ein“ (ebd. 231), der sich Anfang des 19. Jahrhunderts durch interne Reformen der osmanischen Herrscher noch verstärkte. Zudem forderten nichttürkische Völker des Reiches ihre Unabhängigkeit, die sie auch nach und nach erhielten. So erlangte Griechenland als erstes Land 1829 die Unabhängigkeit. Der endgültige Niedergang des osmanischen Reiches wurde jedoch erst mit der Kapitulation gegen Ende des 1. Weltkrieges (1917) besiegelt (zum Verhältnis Christentum – Osmanisches Reich im 19. Jahrhundert vgl. weiters Catherine MAYEUR-JAOUEN, Die orientalischen Christen im 19. Jahrhundert, 774-826). – Auf dem Hintergrund dieser politischen Lage sah Möhler wohl in absehbarer Zeit keine Möglichkeit für das In-Gang-Kommen einer „ökumenische Ineinanderbewegung“ der morgen- und abendländischen Kirche.

⁵⁰⁰ Johann Adam MÖHLER, Rezension: Adam Gengler [1831], 655 zit. nach Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 168f.

⁵⁰¹ Johann Adam MÖHLER, Rezension: Adam Gengler [1831], 655f. zit. nach Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 169.

⁵⁰² Vgl. Johann Adam MÖHLER, Symbolik, I, Einleitung, 18f.

dem Begriff „Symbolik“ versteht, und in Zusammenhang damit, welchen Zweck er mit ihr verfolgt; die „wissenschaftliche Darstellung der dogmatischen Gegensätze der verschiedenen, durch die kirchlichen Revolutionen des sechzehnten Jahrhunderts nebeneinander gestellten, christlichen Religionsparteien aus ihren öffentlichen Bekenntnisschriften“.⁵⁰³ Damit scheidet er von vornherein die morgenländische Kirche aus. Zweitens weist Möhler auf die unterschiedliche Natur der Gegensätze zwischen Protestanten und Katholiken einerseits und der abendländischen und morgenländischen Kirche andererseits hin. So betrifft die abendländische Frage die christliche Anthropologie, die morgenländische Frage hingegen die Christologie. Dazu kommt, dass es nach Möhler zwischen der orthodoxen griechischen Kirche und der katholischen Kirche keine die Glaubenslehre betreffenden inneren Gegensätze gibt, was er in Bezug auf das Verhältnis zwischen Nestorianern-Monophysiten und Katholiken-Protestanten nicht sagen kann. All diese Gemeinsamkeiten sowie Gegensätze entsprechend darzustellen, würde seiner Ansicht nach nicht nur den Rahmen der Arbeit sprengen, sondern entspräche auch nicht mehr dem ursprünglichen Zweck, den er dem Begriff der „Symbolik“ beigemessen hat.⁵⁰⁴

Einen weiteren Grund dafür, dass Möhler seine Darstellung auf die dogmatischen Gegensätze des abendländischen Raumes beschränkt, sieht Geiselman in der Überzeugung der „Symbolik“, dass „die Welt des Abendlandes eine organische Einheit bildet und ihre verschiedenen Glieder schicksalhaft miteinander verbunden sind“.⁵⁰⁵

⁵⁰³ Ebd. 17.

⁵⁰⁴ Weil mir – nicht nur in Abhebung zu den von Geiselman angeführten Gründen, sondern auch aufgrund ihrer ökumenischen Brisanz und Aktualität – die tatsächlichen Beweggründe Möhlers außerordentlich wichtig erscheinen, soll Möhler nun selbst zu Wort kommen: „Da nämlich nur die aus den Erschütterungen des sechzehnten Jahrhunderts hervorgegangenen kirchlichen Gegensätze Gegenstand unserer Untersuchungen werden sollen, so sind die durch frühere Ausscheidungen aus der Kirche oder freiwillige Trennungen von derselben gebildeten religiösen Vereine, auch wenn sie bis auf unsere Zeit herab ihr Dasein fristeten, ausgeschlossen. Demnach beschäftigen wir uns nicht mit der Entwicklung der dogmatischen Besonderheiten der orientalischen Kirche. Die religiösen Gärungen des sechzehnten Jahrhunderts und die durch dieselben hervorgerufenen kirchlichen Irrungen sind ganz anderer Natur als der Zwiespalt, welcher zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche stattfindet. Die abendländische Frage betrifft lediglich die christliche Anthropologie; denn es wird sich herausstellen, daß alles, was sich noch anderes daran knüpfte, nur notwendige Folgerungen aus der Antwort sind, welche auf die von den Reformatoren aufgeworfene anthropologische Frage gegeben wurde. Die morgenländische Frage dagegen bewegt sich auf dem Gebiete der Christologie; es wäre nämlich ganz seltsam, wenn nur die orthodoxe griechische Kirche Berücksichtigung fände, die mit der katholischen in gar keinem die Glaubenslehre betreffenden inneren Gegensatz begriffen ist, die Nestorianer dagegen und die Monophysiten, welche wahre Gegensätze gegen die Katholiken, die rechtgläubigen Griechen und die Protestanten zumal bilden, ausgeschlossen würden. Eine so weite Ausdehnung unserer Darstellung ist aber durch die besonderen Zwecke unserer Arbeit weder veranlaßt noch gerechtfertigt. Zudem schien es auch deshalb nicht notwendig, diese Lehrverschiedenheiten darzustellen, da selbst die kompendiöseste Kirchengeschichte von allen diesen Erscheinungen mehr, als für praktische Bedürfnisse ausreicht, darbietet; denn ein gegenwärtiges Interesse führt uns gewiß zur orientalischen Kirche und ihren Unterabteilungen nicht hin, da zwar der alte Gegensatz dieser Vereine mit den Katholiken und Protestanten fortbesteht, jedoch vor der Hand ohne wirkliche und lebendige Ineinanderbewegung“ (ebd. 18f.).

⁵⁰⁵ Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 169.

Möhler stehe in diesem Zusammenhang die Idee einer einheitlichen Gesamtdialektik des abendländischen Christentums vor Augen, weshalb er in der oben erwähnten Rezension von 1831 „von der großen europäischen Dialektik“⁵⁰⁶ spricht. Diese Gesamtdialektik wiederum sei bestimmt durch die Frage nach dem Menschen.

Möhlers „Kommentar“ zur „Symbolik“: „Über die neueste Bekämpfung der katholischen Kirche“

Ähnlich wie zuvor die Geschichtsdialektik in der Einleitung der kirchengeschichtlichen Vorlesungen Möhlers in den Augen Geiselmanns den besten Kommentar zur „Einheit“ abgibt, so erblickt er nun in der Abhandlung Möhlers, mit der dieser 1838 in den „rheinischen Streit“ über die konfessionell gemischten Ehen eingreift, den besten Kommentar zur „Symbolik“.⁵⁰⁷ Sie enthält nämlich „die Auffassung über die Dialektik der Kirchengeschichte des reifen Möhler“⁵⁰⁸, wobei Geiselmann zahlreiche Reminiszenzen an den „jungen“ Möhler feststellt: so etwa die Rückkehr der Getrennten zur früheren Einheit, und zwar mit Freiheit und Bewusstsein, mit einem klaren Blick für die unverrückbaren, alten Grundlagen; die Einheit als Werk des Heiligen Geistes; die Ehrfurcht vor dem, was ist, und die Scheu vor allem klüglichen Handeln im Dienste der Idee der Einheit, die niemals Werk menschlicher Berechnung sein könne. In massiver Weise stehe Möhler die in Gott gründende Dialektik vor Augen, „von der das geschichtliche Werden der Kirche beherrscht ist. [...] Der reife Möhler kann daher auch nicht mehr den Optimismus seiner Jugend teilen, als ob die Periode der Rückkehr zur Einheit schon angebrochen sei und wir mitten drin stünden. Ihr Anbruch ist in Dunkel gehüllt. Das heißt: die Synthese der Gegensätze verschwebt jetzt in unbestimmten Fernen. Die Dialektik ist jetzt eine offene geworden. Gott hat sich Zeit und Ort und Art der Vereinigung vorbehalten“.⁵⁰⁹ Dieser ernüchternden Einsicht könne Möhler gerade auf dem Hintergrund seiner Geschichtsdialektik auch etwas Positives abgewinnen, dass nämlich das geschichtliche Nebeneinander der Konfessionen letztlich auf ein Ineinandersein hinweise, ja geradezu dessen Voraussetzung sei. Denn das „Wesen des Christentums, die Einheit suchende Vernunft und das liebende Herz gestatten nicht, auf dem Standpunkt des friedlichen Nebeneinander zu bleiben. Alles treibt vielmehr einem Höheren und Höchsten entgegen, dessen wesentliche Bedingung

⁵⁰⁶ Johann Adam MÖHLER, Rezension: Adam Gengler [1831], 655 zit. nach Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 169.

⁵⁰⁷ Die Abhandlung besteht aus zwei „Artikeln“: vgl. Johann Adam MÖHLER, Über die neueste Bekämpfung der katholischen Kirche, in: DERS., Gesammelte Schriften und Aufsätze II, 226-243 – Erstveröffentlichung in: Münchener Politische Zeitung (29., 30. Januar, 15., 17. Februar 1838), 149-151.154-156.241-242.254-256. In der vorliegenden Arbeit wird diese Abhandlung zitiert nach „Gesammelte Schriften und Aufsätze II“ [= GS II].

⁵⁰⁸ Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 170.

⁵⁰⁹ Vgl. ebd. 171.

jedoch immerhin der unmittelbar vorangegangene sein wird“.⁵¹⁰ Möhler ist nach Geiselman vom göttlichen Sinn dieser geschichtlichen Situation der Trennung überzeugt. Deshalb gehöre dieses Durchgangsstadium zur Wiedervereinigung auch notwendig in die von der „höheren Macht“ bestimmte Dialektik. Die Aufgabe der Theologen bestehe demnach nicht darin, diese gottgewollte Situation zu ergründen, sondern sie gläubig zu bejahen. Das bedeute für den christlichen Theologen, „sich durch die Symbolik in den Dienst der geschichtlich gegebenen Gegensätze zu stellen [...] Es gilt, diese wissenschaftlich zu ergründen und sie zum Gegenstande des theologischen Gespräches zu machen. [...] Dieses Gespräch [...] steht letztlich im Dienste der Aufhebung des Nebeneinander in das Ineinandersein der Konfessionen“.⁵¹¹ In diesem Ineinandersein der Konfessionen braucht sich niemand aufzugeben, sondern „gewinnt vielmehr sich selbst, wenn er sich in der Wahrheit findet, zu welcher er eine wesentliche Beziehung hat“.⁵¹² In dieser Aufgabenstellung erkennt Geiselman eine Anlehnung Möhlers an Hegel, insofern nämlich die geschichtlich gewordenen Gegensätze dazu dienen sollen, „daß in der gegenseitigen Einigung über die sich Einigenden die Wahrheit des Christentums zu ‚Verstand‘, d. h. zu sich selber komme“.⁵¹³

Die „Symbolik“ als „Theodizee der Glaubenspaltungen“

Die theologische Form, die das alles zustande bringt, bestehe für Möhler in der Symbolik, d. h. in der Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Protestanten und Katholiken nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, und könne somit nur eine dialektische sein. Dass die Symbolik ihrem Wesen nach dialektisch ist, liegt nach Geiselmans Interpretation der Einleitung Möhlers zur „Symbolik“ darin, dass geschichtlich betrachtet „die Lehrsätze der Protestanten aus ihrer Entgegensetzung zur katholischen Kirchenlehre entstanden [sind]. Umgekehrt ist auch die katholische Kirchenlehre im Hinblick auf die protestantische formuliert worden“.⁵¹⁴ Dementsprechend können die Lehrsätze der einen nur dann erhellt und richtig verstanden werden, wenn sie mit den Lehrsätzen der anderen konfrontiert und in dieser Entgegensetzung begriffen werden. „Die Lehreigentümlichkeiten der lutherischen und reformierten Kirche in ihrem Gegensätze zur katholischen und unter sich müssen daher in ihrer ganzen Schärfe und nach allen Seiten hin vorgelegt werden, so wie umgekehrt die Positionen der letzteren gegen die Negationen der beiden ersteren“.⁵¹⁵ Die Gegensätzlichkeit der protestanti-

⁵¹⁰ Johann Adam MÖHLER, Über die neueste Bekämpfung der katholischen Kirche, 234 zit. nach Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 172.

⁵¹¹ Ebd. 173.

⁵¹² Johann Adam MÖHLER, Über die neueste Bekämpfung der katholischen Kirche, 235 zit. nach Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 174.

⁵¹³ Ebd. 174.

⁵¹⁴ Ebd. 174f.

⁵¹⁵ Ebd. 175. Geiselman zit. teilweise wörtlich Johann Adam MÖHLER, Symbolik, I, Einleitung, 19.

schen und katholischen Lehrsätze ergebe sich für Möhler daraus, dass es zwar etwas gibt, das ihnen allen gemeinsam zugrunde liegt – „daß sie Christum als den verehren, durch welche die Menschheit die höchste Stufe religiöser Entwicklung erreicht hat“⁵¹⁶, was sich in der gemeinsamen Anerkennung der vier ersten ökumenischen Synoden und ihrer dogmatischen Lehrsätze ausdrückt –, dass aber dieses allen gemeinsam zugrunde Liegende jeweils verschieden gedeutet wird. Damit als Folge dieser Annahme die konfessionellen Gegensätze weder relativiert werden noch sich in eine unendliche Reihe von „Aufhebungen“ und wieder neuen „Gegensätzen“ stellen, betone Möhler die unterschiedlichen Ebenen von Katholizismus und Protestantismus. Beide sollen nicht zu einer höheren Einheit aufgehoben werden, sondern nach Möhlers Dialektik, so Geiselmann, soll „die katholische Kirche als die höhere Einheit aller Gegensätze zum Bewußtsein“⁵¹⁷ kommen. Aus dem zur Zeit Möhlers friedlichen Nebeneinander der Konfessionen sollte ein Ineinandersein werden. Diesem irenischen Zweck habe Möhler seiner Einleitung entsprechend die „Symbolik“ unterstellt. Diesem Anliegen meine er aber umso besser gerecht zu werden, je schärfer und rücksichtsloser er die Gegensätze herausstelle. „Denn“, so Geiselmann, „je schärfer die Gegensätze gegeneinander stehen, um so stärker ist die Spannung; um so stärker aber auch der Drang nach Lösung in der Versöhnung der Gegensätze“.⁵¹⁸ Möhler erreiche dies dadurch, dass er die einzelnen Lehrsätze einerseits in ihrem jeweiligen „Geiste“ einander gegenüber treten lasse, andererseits als „organische Ausgliederungen eines ihnen gemeinsamen Prinzips“⁵¹⁹ aufzeige. Auf diese Weise präsentiere er die einzelnen Teile in ihrer Stellung zum Ganzen und beziehe sie auf die alles beherrschende Grundidee.

In allem erweise sich Möhler als der getreue Schüler seines Lehrers Drey. Jedoch geht er auch über ihn hinaus, wenn er in seinen Schriften nach der „Einheit“ Dreys theologische Romantik mit der „an Hegel orientierten Theologie einer Geistdialektik“⁵²⁰ aufhebt. So stellt Geiselmann schließlich fest, „daß wir mit Fug und Recht von einer Entromantisierung seiner Theologie reden können – das organologische Denken hat Möhler durch diese Wandlungen hindurchgerettet“.⁵²¹

Hinsichtlich der ökumenischen Bedeutung der „Symbolik“ Möhlers hält Geiselmann resümierend fest:

1. Die aus der Liebe des trinitarischen Gottes entspringende Sendung findet nach Möhler ihren entsprechenden Ausdruck in der *einen* sichtbaren Kirche. Die gegenwärt-

⁵¹⁶ Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 175.

⁵¹⁷ Ebd. 177.

⁵¹⁸ Ebd. 178.

⁵¹⁹ Ebd.

⁵²⁰ Ebd. 179.

⁵²¹ Ebd. 179.

tigen Spaltungen drängen deshalb „immanent zur Auflösung in die ursprüngliche Una Sancta“.⁵²²

2. Auf dem Hintergrund des am Beginn des 19. Jahrhunderts neu erwachenden Konfessionalismus geht es Möhler in erster Linie nicht darum, das den Konfessionen Gemeinsame herauszustellen – dies wird vorausgesetzt –, sondern das sie Trennende. Das Besondere dabei ist, dass diese Gegensätze dem Wesen der „Symbolik“ entsprechend nicht bloß dargestellt, sondern auf ihre „gemeinsame Wurzel, auf den alles tragenden und bildenden ‚Geist‘ des Bekenntnisses zurückgeführt und so als Glieder des einen organischen Ganzen, des dogmatischen Systems aufgewiesen“⁵²³ werden.

3. Der bleibende Wert der „Symbolik“ besteht darin, dass sie einerseits darauf aufmerksam macht, „daß alle theologische Ökumenik nur dann fruchtbar gestaltet werden kann, wenn die Lehr- und Lebensunterschiede der getrennten Bekenntnisgemeinschaften in ihrer vollen Tiefe erkannt und als Ausdruck eines besonderen ‚Geistes‘, einer letzten Haltung der Frohbotschaft in Jesus Christus gegenüber, verstanden werden“.⁵²⁴ Andererseits macht Möhler bewusst, „daß die morgenländischen und abendländischen Glaubensspaltungen geschichtliche Tatsachen von weltwandelnder Bedeutung sind, die als objektive geistige Mächte über den einzelnen und ‚gegen‘ den einzelnen stehen“. Aus Ehrfurcht vor dem Walten Gottes in der Geschichte könne Möhler diesen Spaltungen jedoch einen verborgenen Sinn für die „Una Sancta“ abgewinnen, an den es zu glauben gelte. Die „Symbolik“ Möhlers bezeichnet Geiselmanndeshalb als „Theodizee der Glaubensspaltungen“.⁵²⁵

4. Möhler verbindet mit seiner „Symbolik“ zugleich den Auftrag, jeweils neu „in die lebendige Problematik der Gegenwart einzugreifen“.⁵²⁶ Deshalb meint Geiselmannd abschließend Aufgaben ansprechen zu müssen, die sich für die ökumenische Arbeit seiner Zeit ergeben. Er greift dabei auf Ignaz Döllinger zurück, der diese Aufgaben „im Geiste Möhlers in heute noch gültiger Form umrissen“⁵²⁷ habe. Döllinger schreibe der Theologie den „Beruf“ zu, „die getrennten Konfessionen einmal wieder in höherer Einheit zu versöhnen“⁵²⁸. Er zählt hierfür drei Bedingungen auf, die Geiselmannd wörtlich zitiert:⁵²⁹

a) Die Theologie muss mit allen gebotenen Mitteln das wahrhaft Trennende und Unkatholische überwinden.

⁵²² Ebd. 181.

⁵²³ Ebd.

⁵²⁴ Ebd. 181f.

⁵²⁵ Ebd. 182.

⁵²⁶ Ebd. 183.

⁵²⁷ Ebd.

⁵²⁸ Ebd.

⁵²⁹ Vgl. ebd.

b) Sie muss „die katholische Lehre in ihrer Totalität, ihrer Verbindung mit dem kirchlichen Leben, ihrem organischen Zusammenhang und inneren Konsequenz“⁵³⁰ darstellen, und zwar so, dass sie das Wesentliche, Bleibende vom Zufälligen, ihrer Idee nach Fremdartigen unterscheidet.

c) Theologie und Kirche müssen das Wahre und Gute aller Konfessionen vom beigemischten Irrtum reinigen und dann als rechtmäßiges, ursprüngliches Eigentum der *einen* wahren Kirche in Anspruch nehmen.

Kritik

Geiselman hat sich mit seinen Forschungsarbeiten über die „Symbolik“ große Verdienste erworben. Nicht allein deshalb, weil er das handschriftliche Material neu gesichtet und bis dahin unveröffentlichte Passagen erstmals der Öffentlichkeit zugänglich machte, nicht nur, weil er die gesamte „Symbolik“ Möhlers neu herausgegeben (1958) und mit einem kritischen Kommentar (1960) versehen hat – darauf kommen wir im Verlauf dieser Arbeit noch kurz zu sprechen –, sondern vor allem deshalb, weil er als erster die gesamte Entwicklung Möhlers von seinen wissenschaftlichen Anfängen bis zu seinem Tod analysiert und kritisch unter die Lupe genommen sowie auf ihre ökumenische Bedeutung hin befragt hat. Was sich einerseits zwar als wirklich lobenswerte Arbeit darstellt, hat andererseits aber auch seine Grenzen und Schwächen. Dies nicht in erster Linie deshalb, weil Geiselman, wie in dieser Arbeit bereits mehrmals aufgezeigt wurde, Möhler von Wandlung zu Wandlung schreiten lässt, sondern viel grundlegender, was die Ursache betrifft, die den Prozess der „Dialektik“ Möhlers in Gang bringt: Nach Geiselman gründet Möhlers Dialektik in Gott. Von ihm her wird durch das Wirken des Heiligen Geistes ein Prozess in Gang gebracht, der letztlich das Nebeneinandersein der Konfessionen in ein Ineinandersein münden lassen wird. Deshalb seien die Gegensätze auch gottgewollt und im Sinne einer Theodizee gläubig zu bejahen.

Für Möhler aber gründet nicht die Dialektik als solche, sondern die Einheit der Kirche in Gott. Trotz aller geschichtlichen Spaltungen, die ihre Ursache in den Streitigkeiten der Menschen haben, bleibt in Gott diese Einheit bestehen.⁵³¹ Die Dialektik gründet im besten Falle insofern in Gott, als sie im Dienste dieser Einheit bzw. der Wiedervereinigung steht. Dieser Dienstcharakter der Dialektik Möhlers klingt bei Geiselman zwar hin und wieder an, verselbständigt sich jedoch immer wieder zugunsten einer „gut gemeinten“ Aufgabe der Theologen. Zuletzt bezeichnet er ja mit Döllinger als Aufgabe der Theologie, „die getrennten Konfessionen einmal wieder in höherer

⁵³⁰ Ignaz DÖLLINGER zit. nach ebd.

⁵³¹ Diese „Wirklichkeit“ bildet auch das Fundament, von dem aus er in den rheinischen Streit“ eingreift; sie ist auch der Grund für die Unauflöslichkeit der Ehe: vgl. Johann Adam MÖHLER, Über die neueste Bekämpfung der katholischen Kirche, 226-243, bes. 241f.

Einheit zu versöhnen“.⁵³² Die theologische Arbeit müsste die Konfessionen von allem Irrtum reinigen und das so wiedergewonnene Wahre und Gute als ursprüngliches Eigentum der *einen* wahren Kirche in Anspruch nehmen. Damit aber fallen das Tun des Menschen und das Wirken Gottes ununterscheidbar in eins.

Diese theologische Aufgabe hat Möhler sich zwar in all seinen theologischen Schriften ganz zu eigen gemacht, jedoch nicht so, dass er damit selbst die Einheit der Kirche wiederherstellen wollte, sondern so, dass er sich als Theologe von dieser in Gott gründenden Einheit der Kirche in Dienst nehmen ließ. Weil für Möhler nicht die Dialektik als solche in Gott gründet, sondern die Einheit der Kirche, differenziert er auch zwischen dem Tun des Menschen und dem Wirken Gottes. Demnach besteht die erste Aufgabe des Menschen in der Umkehr zu Gott, in der Erneuerung des Glaubens. Sie bildet die Voraussetzung, dass der Mensch sich mit all seinen Fähigkeiten in den Dienst des Wirkens Gottes stellt, der durch Christus im Heiligen Geist die Einheit der Kirche wiederherstellt.

Auf der Grundlage dieser nun neu gewonnenen Hermeneutik der Werke Möhlers kann mit Fug und Recht gesagt werden, dass Möhlers Theologie – nicht nur seine „Symbolik“ – bis heute bleibenden Wert und vor allem Aktualität gerade auch im Hinblick auf die ökumenische Arbeit besitzen. –

Mit diesem Durchgang durch die Werke Möhlers aus der Sicht Geiselmanns sind zugleich die hermeneutischen Grundlinien gezogen, die für Geiselmanns Interpretation der Werke Möhlers zeitlebens bestimmend bleiben werden. In den darauf folgenden – rezeptionsgeschichtlich vor allem berücksichtigten – Werke Geiselmanns über Möhler kommt es zu keinen wirklich neuen Akzentsetzungen mehr. Vielmehr bleibt Geiselmann seiner anfänglichen Möhlerinterpretation treu. Würde Geiselmann selbst seine Werke über Möhler analysieren, so würde er wohl kaum Wandlungen feststellen können.

5. „Wandlungen“ in der Möhlerinterpretation Geiselmanns?

a) Zur Situation: Festhalten an der anfänglichen Interpretation

Mit dem an Seiten sehr umfangreichen Werk „Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule“ eröffnet Geiselmann 1942 einen zweiten hermeneutischen „Durchgang“ durch die Werke Möhlers.⁵³³ Sein Anliegen ist es, anhand der Theologie

⁵³² Josef Rupert GEISELMANN, Wiedervereinigung, 183.

⁵³³ Im Jahre 1966 erscheint dieses Werk in einer zweiten Auflage. Da es in der ersten Auflage kurz nach dem Erscheinen im Jahre 1942 durch einen Bombenangriff im Zuge des zweiten Weltkrieges bis auf wenige Exemplare vernichtet worden war, wurde diese zweite Auflage auf photomechanischem Wege und daher unverändert hergestellt (vgl. Vorwort des Herausgebers zu Band I+II der Reihe „Die Überlieferung in der neueren Theologie“). Nunmehr aber ist es als erster und zweiter Band Bestandteil der von Geiselmann herausgegebenen Reihe „Die Überlieferung in der neueren Theologie“, die

der Katholischen Tübinger Schule im Allgemeinen sowie der Theologie Möhlers und Dreys im Besonderen – sie stellen für ihn die Führer der Katholischen Tübinger Schule der ersten Generation dar –, in dieser Abhandlung die christliche Offenbarung sowohl in ihrer Absolutheit als auch in ihrem Geschichtlich-Sein aufzuweisen. Dabei werde sich, so Geiselmann weiter, das Eigentümliche der christlichen Tradition zeigen, nach dem die „christliche Offenbarung als das absolute geschichtliche Faktum, in dem Gott zum Heile der Welt in das Geschehen der Menschen eingreift, verlangt“.⁵³⁴ In der Einführung seiner Abhandlung gibt Geiselmann bereits zu erkennen, dass er in der hermeneutischen Betrachtungsweise der Werke Möhlers seiner bisherigen Linie treu bleiben wird.⁵³⁵ Er vertritt die Ansicht: „Allein wenn die Theologie in der gegenwärtigen Situation aufgerufen wird, das Problem der christlichen Offenbarung als Geschichte

im Zeitraum von 1959 bis 1966 mit insgesamt fünf Bänden erschienen ist. Die einzelnen Bände in der Reihenfolge ihres Erscheinens sind folgende: Band III: Josef Rupert GEISELMANN, *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens dargestellt im Geiste der Traditionslehre Johannes Ev. Kuhns*, Freiburg im Breisgau 1959; Band IV: Günter BIEMER, *Überlieferung und Offenbarung. Die Lehre von der Tradition nach John Henry Newman*, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 1961; Band V: Walter KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader), Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 1962; Band I+II (in einem Buch): Josef Rupert GEISELMANN, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule*, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 1966. Mit dieser Reihe wollte Geiselmann die Traditionslehre des 19. Jahrhunderts bis zum Ersten Vatikanischen Konzil einschließlich vorlegen (vgl. Vorwort des Herausgebers zu Band I+II). Ursprünglich allerdings hatte Geiselmann diese Reihe lediglich auf „seine“ drei Bände hin ausgelegt. Dies geht indirekt aus seinem Vorwort zum dritten Band hervor, der die Reihe eröffnet hat. In demselben Vorwort des Herausgebers sowie in jenem von Band IV wird deutlich, dass er für den ersten und zweiten Band der Reihe nicht an sein bereits 1942 erschienenes Werk gedacht hat: „Er selbst [Geiselmann] wird dazu [zur Frage der Überlieferung] in drei Bänden Stellung nehmen [...] deren zweiter der Traditionstheologie von Joh. Adam Möhler gewidmet ist, denen als erster Band die Theologie der Tradition in der nachtridentinischen Periode bis zur Romantik vorangestellt werden soll“ (Vorwort des Herausgebers zu Band IV, 7). – Letzterem Anliegen entspricht am besten sein Beitrag aus dem Jahr 1957 „Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen. Sein Mißverständnis in der nachtridentinischen Theologie und die Überwindung dieses Mißverständnisses“, veröffentlicht mit Beiträgen von Heinrich Bacht und Heinrich Fries in dem von Michael Schmaus herausgegebenen Band „Die Mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition“. Mit dieser Abhandlung greift Geiselmann nämlich „ein Teilproblem aus einem größeren Werk heraus, das in drei Bänden 1957 im Verlag Herder, Freiburg, erscheinen wird“ (ebd. 123 Anm. 1) – gemeint ist die nunmehr in fünf Bänden vorliegende Reihe „Die Überlieferung in der neueren Theologie“. – Warum es schließlich nicht zu diesen beiden „neuen“ Werken kam, bleibt im Dunkeln. Vermutlich kam er aus zeitlichen Gründen nicht dazu, zwei neue Bände zu verfassen; zudem meinte Geiselmann wohl mit seinem mehr als 20 Jahre zuvor veröffentlichten Werk der Sache ebenso gedient zu haben, zumal er ja in seiner Möhlerinterpretation keine „Wandlungen“ durchmachte. Außerdem war ja gerade dieses Werk nach der Zerstörung im zweiten Weltkrieg nur mehr in wenigen Exemplaren vorhanden. Mit den Bänden IV und V sah er sein Vorhaben hingegen sinnvoll ergänzt, nämlich darzulegen, was die Theologie des 19. Jahrhunderts über die Überlieferung zu sagen hat, um eine gründliche Theologie der Überlieferung zu ermöglichen (vgl. Vorwort des Herausgebers zu Band IV, 7).

⁵³⁴ Josef Rupert GEISELMANN, *Lebendiger Glaube*, 14.

⁵³⁵ Ziehen wir darüber hinaus die Ausführungen auf S. 111 Anm. 533 dieser Arbeit heran, wonach Geiselmann dieses Werk 1966 als eines seiner letzten großen Werke unverändert neuerlich herausgibt, so erhalten wir schon rein äußerlich die erneute Bestätigung dafür, dass er seiner ursprünglichen hermeneutischen Betrachtungsweise der Werke Möhlers zeitlebens treu bleibt. – Der inhaltliche Aufweis hierfür wird auf den folgenden Seiten dieser Arbeit ebenso erbracht werden.

thematisch zu stellen, so kann das nur so erfolgen, daß man da anknüpfe, wo der Faden abgerissen wurde. Wo anders wäre dies, als bei den Romantikern?⁵³⁶ Den Romantikern sei nämlich ein höchst intensives geschichtliches Bewusstsein zu Eigen gewesen. Sie erkannten den innigsten Zusammenhang von Überlieferung und Geschichte und setzten Tradition und Geschichte gleich. Diese Merkmale geben für Geiselmann zugleich die geschichtlichen Voraussetzungen einer theologischen Romantik ab, von der die Katholische Tübinger Schule in ihrer ersten Generation „angeweht“ war. „In ihrem Geist erfolgt die Besinnung über den Glauben und über eine mögliche Theologie aus geheiligter Überlieferung“.⁵³⁷ Geiselmann weist in seiner Abhandlung allerdings darauf hin, dass Uneinigkeit darüber herrscht, was unter „Romantik“ genau zu verstehen ist: „darüber tobt gegenwärtig der Streit der Meinungen besonders heftig. Es handelt sich bei ihr um eine außerordentlich komplizierte geistige Bewegung, die sich aller kategorialen Erfassung zu widersetzen scheint [...] Und während man ihr Wesen bisher als geistesgeschichtliche Bewegung im Gegensatz zu der Aufklärung (so Below⁵³⁸), als literarische Bewegung im Gegensatz zum Klassizismus (Oskar Walzel⁵³⁹), bestimmen wollte, gliedert man sie neuestens in das Ganze der deutschen Bewegung von 1770-1830 ein.“⁵⁴⁰ Dadurch wird aber die Sicht für die Gemeinsamkeiten frei, die Klassik und Romantik verbinden“.⁵⁴¹ Um diese neueste Bewegung wissenschaftlich am besten zu erfassen, empfiehlt Geiselmann die Dialektik als die ihr angemessene Methode.

Geiselmann sieht von dieser neuesten Bewegung auch die Theologie nicht unberührt und zeigt auf, in welcher Weise romantisches Ideengut auf dem Gebiet der Theologie im 19. Jahrhundert Einzug gehalten hat: „Es kann sich dabei jedoch nicht etwa um eine nur mechanische Übertragung der eigentümlich romantischen Ideen auf das theologische Gebiet, sondern um eine der theologischen Gegenstandswelt entsprechenden Abwandlung der romantischen Probleme handeln“.⁵⁴² Als Beispiel gelungener Applikation romantischer Ideen auf das Gebiet der Theologie nennt Geiselmann den Entwicklungsgang von Johann Sebastian Drey. Beeinflusst von Schelling und Oken komme er von der romantischen Naturphilosophie zu theologischen Fragen. Darüber hinaus erschließe ihm seine umfassende literarische Bildung den Weg zur

⁵³⁶ Josef Rupert GEISELMANN, *Lebendiger Glaube*, 14.

⁵³⁷ Ebd. 15.

⁵³⁸ Geiselmann bezieht sich hier auf dessen Werke: Georg von BELOW, *Die Entstehung der Soziologie*, 26f.; DERS., *Wesen und Ausbreitung der Romantik*, 87-108; DERS., *Die deutsche Geschichtsschreibung*, 4-17.

⁵³⁹ Geiselmann bezieht sich hier auf Walzels Ausführungen in dem von ihm herausgegebenen Werk: Oskar WALZEL, *Deutsche Dichtung*, 24.

⁵⁴⁰ Geiselmann bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die Arbeiten von: Franz SCHULTZ, *Klassik und Romantik der Deutschen* sowie Günther MÜLLER, *Geschichte der deutschen Seele*.

⁵⁴¹ Josef Rupert GEISELMANN, *Lebendiger Glaube*, 123f.

⁵⁴² Ebd. 124.

Geisteswelt der Romantik überhaupt. Als romantischen Zentralbegriff der Theologie Dreys, mit dem dieser auch den Bereich des Geistes deute, nennt Geiselman die Idee des Lebens. Dieser trage neuplatonische Züge, insofern Drey das „sinnliche Leben“ als bloßes Nachbild eines „übersinnlichen Lebens“ betrachte.⁵⁴³ Am sinnlichen Organismus könne jedoch wiederum „das Wesen des urbildlichen, übersinnlichen Organismus erschaut werden“.⁵⁴⁴ Auf der einen Seite wolle Drey auf diesem Hintergrund die Eigentümlichkeiten des Organismusgedankens auf das Christentum und die Kirche übertragen. Auf der anderen Seite entwickle er einen Volksbegriff mit romantischen Zügen und mache sich damit für den Bereich der Theologie zum „Vertreter der romantischen Volksgeistlehre“.⁵⁴⁵ Drey betone dabei die Individualität des Volkes so sehr, dass ein einzelnes Volk zum Typus für andere, zu einem Weltvolk werden könne. Darin verkörpere sich selbst wiederum etwas Göttliches, das zu fördern, Aufgabe der Kirche sei. Aufgabe des Staates sei es hingegen, „daß das durch die Kirche in den Staat gekommene Göttliche auf die eigene individuelle Weise des besonderen Volkes sich ausbilde“.⁵⁴⁶ Damit aber werde das Volk zum Träger des gesamten kulturellen Lebens oder umgekehrt formuliert: alles kulturelle Leben im Allgemeinen, Wissenschaft und Theologie im Besonderen werden ihm „zum Ausdruck des organischen Lebens eines bestimmten Volkes“.⁵⁴⁷

Im Zuge dieser „romantischen Anknüpfung“ hat Geiselman die aus seiner Sicht für Möhlers Entwicklungsgang so charakteristischen, einander ablösenden Wandlungen mit vorprogrammiert. Er gliedert Möhlers Werk in die drei Phasen: „Frühphase“ – „Übergangsphase“ – „reife Phase“. Ihnen ordnet er jeweils die entsprechenden Werke Möhlers zu: „Einheit“ – „Athanasius“ und „Anselm“ – „Symbolik“. Zugleich kündigt er damit die für seine Möhlerinterpretation so bezeichnende Methode der Dialektik an, auf die wir in dieser Arbeit schon verschiedentlich zu sprechen kamen.

Dieses Festhalten an seiner bisherigen hermeneutischen Betrachtungsweise ist insofern von besonderer Bedeutung, als er dieselbe Arbeit unverändert in einer 2. Auflage 1966 seiner Reihe „Die Überlieferung in der neueren Theologie“ als Band I und II voranstellt.⁵⁴⁸ Wenn nämlich Geiselman seine Abhandlung mehr als 20 Jahre nach dem ersten Erscheinen und damit zugleich am Ende seines Schaffens unverändert erneut der Öffentlichkeit anempfiehlt, ist das zumindest ein äußeres Indiz dafür, dass er weiterhin an der von Anfang an vorgelegten Interpretation Möhlers festhält. Allein

⁵⁴³ Vgl. ebd. 124f.

⁵⁴⁴ Ebd. 125.

⁵⁴⁵ Ebd. 126.

⁵⁴⁶ Ebd.

⁵⁴⁷ Ebd. Geiselman zitiert in diesem Zusammenhang aus Johann Sebastian DREY, Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie, und zwar nach der von ihm herausgegebenen Zusammenstellung: Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik, 85f.

⁵⁴⁸ Vgl. dazu die Ausführungen auf S. 111 Anm. 533 dieser Arbeit.

daraus wird bereits ersichtlich, dass all die Arbeiten Geiselmanns über Möhler in den Jahren nach 1942 hinsichtlich seiner hermeneutischen Betrachtungsweise, d. i. seiner methodischen Dialektik, keine grundsätzlich neuen Einsichten mehr vermitteln.

b) Maßgebliche Beobachtungen von Rob J.F. Cornelissen

Rob J.F. Cornelissen äußert sich über diese Monographie Geiselmanns zunächst sehr lobend. In der Einleitung seiner Dissertation aus dem Jahre 1970, in der er der Frage der Vermittlung im Überlieferungsverständnis bei Johann Adam Möhler in seiner Frühzeit nachgeht, stellt er seine Arbeit forschungsgeschichtlich in den Horizont dessen, was Geiselmann in der vorliegenden Abhandlung zu Möhler ausgeführt hat. Er bewertet dabei Geiselmanns Abhandlung „als die erste, das ganze Denken Möhlers umfassende Synthese, welche ‚das Ringen Möhlers um den Glauben aus lebendiger Überlieferung‘ vor dem Hintergrund der Theologie- und Geistesgeschichte darzustellen versucht. Die vorhergehenden Untersuchungen von Tanner, Goyau, Vermeil, Lösch, Weber, Ranft, Chaillet und Minon sind in Geiselmanns Synthese sozusagen ‚aufgehoben‘, und jede weitere Untersuchung muß nunmehr hier ansetzen“.⁵⁴⁹ Geiselmanns Gesamtdarstellung zeichnet sich nach Cornelissen in dreifacher Hinsicht aus: „Zunächst versteht sie Möhlers Überlieferungsbegriff von den Grundgedanken der Möhlerschen Theologie, d. h. von Möhlers Verständnis des Verhältnisses von Gott und Mensch her. Sodann stellt sie Möhlers Überlieferungsbegriff in den Horizont der Dreyschen Geschichtstheologie hinein [...] Schließlich – und das ist wohl das Wichtigste – hat Geiselmann erstmals die ganze *innere* Entwicklung, welche Möhler in seinem Denken durchgemacht hat, in Betracht gezogen. Im Licht seiner früheren Untersuchungen [...] ist es Geiselmann gelungen, einen systematischen Zusammenhang in Möhlers verschiedenen Auffassungen der Überlieferung herzustellen. Darin zeigt sich, wie der Begriff der Überlieferung bei Möhler allmählich zu einer Einheit gewachsen ist, ‚die den romantischen organologischen Überlieferungsbegriff, den antireformatorischen Überlieferungsbegriff der nachtridentinischen Theologie und die Ergebnisse der Auseinandersetzung mit dem Verständnis des Christentums eines Schleiermachers und Hegel als Momente in sich ‚aufgehoben‘ hat“.⁵⁵⁰

Cornelissen spricht sich aber nicht nur lobend aus. Im Gegenteil: er äußert ein grundsätzliches Bedenken hinsichtlich der Dialektik Geiselmanns und bestätigt damit unsere bisherigen Beobachtungen. Geiselmann, so stellt er fest, geht bei seiner Interpretation der Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts „von einem klaren Gegensatz zwischen Aufklärung und Romantik bzw. Idealismus aus und ordnet die Tübinger Schule, abgesehen von bestimmten aufklärerischen Tendenzen beim jungen

⁵⁴⁹ Rob J.F. CORNELISSEN, *Offenbarung*, 4. Die genauen Literaturangaben zu den genannten Autoren finden sich ebd. Anm. 28 bis Anm. 35.

⁵⁵⁰ Ebd. 4f.

Möhler, den letzteren zu“.⁵⁵¹ Gegen diese von Anfang an unzweideutige Position der Tübinger Theologen formuliert Cornelissen die These, „daß die Tübinger sich erst in und durch die lebendige Auseinandersetzung auch mit den Ideen der Aufklärung zu einer eigenen Standortbestimmung durchgerungen haben. Schon eine nähere Beschäftigung mit der kirchenhistorischen Situation zeigt, daß die Tübinger Schule im Zwielicht von Aufklärung und Romantik entstanden ist, während die heutige Geisteswissenschaft infolge eines positiveren Verhältnisses zur Aufklärung die Romantik nicht nur als Reaktion, sondern auch als Fortsetzung und Vollendung der Aufklärung zu verstehen vermag. Wenn dies stimmt, dann ist die Behauptung, daß die Tübinger Theologen sich in einem ‚dialektischen Gegensatz‘ zu den Geistesströmungen ihrer Zeit befanden, für das heutige Verständnis der damaligen Geistesgeschichte nur legitim, wenn sie nicht übersieht, daß eine solche Entgegensetzung eine tiefer liegende Einheit impliziert“.⁵⁵² Bei der Unausgeglichenheit des frühen Möhler, wonach er zeitgleich zwei einander entgegengesetzte Auffassungen der Überlieferung vertritt – eine autoritative Auffassung in den kirchenrechtlichen Vorlesungen einerseits, eine mystische Auffassungen in den frühen Rezensionen andererseits – handelt es sich nach Cornelissen nicht um eine dialektische Methode, wie Geiselman dies herausarbeitet, sondern „um eine zur *Struktur* des Denkens gehörende Dialektik“.⁵⁵³ Geiselmans Theorie, dass Möhler gleichzeitig zwei Begriffe von Kirche gebildet hat, die unausgeglichen nebeneinander stehen, kann ihn nicht mehr befriedigen. Cornelissen betont, dass sich Möhlers Denken überall zwischen zwei Polen bewegt, was wiederum zur Denkungsart der Neuzeit gehöre und verhindere, dass sich sofort eine deutliche Position abzeichnet. Dabei könne unter dem Einfluss des Diskussionspartners einmal der eine, ein andermal der andere Pol stärker hervortreten, aber grundsätzlich seien beide Pole wirksam. Cornelissen erblickt die Genialität der Dialektik Möhlers darin, „daß er allmählich die grundsätzliche Zweigleisigkeit seines Denkens überwunden und eine feste Orientierung an seinem Denken gegeben hat, wobei er jedoch nicht auf die dialektische Methode (Frontstellung) verzichten konnte“.⁵⁵⁴ In diesen neuen Verstehenshorizont stellt Cornelissen seine Untersuchung.

c) Aufweis der hermeneutischen Kontinuität Geiselmans anhand von dessen Werk „Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung“

Die Weise, wie wir selbst nun die vorliegende Abhandlung kritisch in Augenschein nehmen, ist wie folgt: Wir werfen zunächst ausführlich einen Blick auf die Synthese Geiselmans, mit der er sowohl seinen zweiten „Durchgang“ durch die Werke Möh-

⁵⁵¹ Ebd. 5f.

⁵⁵² Ebd. 6.

⁵⁵³ Ebd.

⁵⁵⁴ Ebd. 7.

lers eröffnet, als auch mehr als zwanzig Jahre später unverändert abschließt. In methodischer Hinsicht gehen wir dabei in gewohnter Art vor, d. h. kritisch darstellend, wie Geiselmann Möhler interpretiert. Lediglich beim letzten Punkt dieses Abschnittes „Der ‚Anthropozentrismus‘ des ‚Sendschreibens an Bautain‘“⁵⁵⁵ weichen wir von dieser Methode leicht ab. So soll in jenem Abschnitt zunächst Möhler selbst zu Wort kommen und erst im Anschluss daran Geiselmann über Möhler. Diese methodische Abwechslung scheint uns in zweierlei Hinsicht als sinnvoll: zum einen handelt es sich bei dem besagten „Sendschreiben“ um eine in der bisherigen Möhlerrezeption kaum beachtete, aber für Möhlers Theologie sehr aufschlussreiche Abhandlung, die wir auf diese Weise möglichst mit Möhlers eigenen Worten darzustellen versuchen. Zum anderen wird dadurch der Kontrast zwischen dem Denken Möhlers und der sich darauf beziehenden Interpretation Geiselmanns für den Leser selbst in einer unmittelbar nachvollziehbaren Weise hervortreten.

Im Anschluss an diese Darstellung der Synthese Geiselmanns werden wir zu Cornelissens Untersuchung zurückkehren und uns darauf konzentrieren, ob und in welcher Weise er sich mit seiner These von „der zur *Struktur* des Denkens gehörenden Dialektik“⁵⁵⁵ von Geiselmanns „*methodischer* Dialektik“⁵⁵⁶ absetzt und dadurch dem Eigentümlichen der theologischen Hermeneutik Möhlers einen maßgebenden Schritt näher kommt.

Der „Theozentrismus“ der „Einheit“

In der „Frühphase“ Möhlers, also um 1825, so behauptet Geiselmann, nimmt die Frage nach der Gotteserkenntnis des Menschen einen zentralen Platz ein. Sie finde ihren entsprechenden Ort im Bereich des offenbarenden Gottes selbst und berührt ebenso das kirchliche Dasein unmittelbar. Weil es demnach für Möhler „ohne *besondere* Offenbarung kein Wissen von Gott gebe“⁵⁵⁷, deshalb vertrete er in dieser Frühphase „einen ausgesprochenen Theozentrismus“.⁵⁵⁸ Geiselmann hält dafür vor allem das geistesgeschichtliche Umfeld der damaligen Zeit für ausschlaggebend: Das „Gott-Welt-Verhältnis“ der Aufklärung einerseits – von Geiselmann auch Naturismus genannt – und das daraus resultierende, deistisch geprägte Menschenbild andererseits, wonach der Mensch ganz auf sich gestellt sei, nachdem die Aufklärung Gott und Welt erfolgreich getrennt hatte. Auf diesem Hintergrund sei nun Möhlers Welt- und Menschenbild von einer *anti-naturalistischen* und *anti-deistischen Dialektik* gestaltet oder positiv formuliert: Möhler betont „das innigste Innesein Gottes in der Welt“⁵⁵⁹ und

⁵⁵⁵ Ebd. 6.

⁵⁵⁶ Vgl. ebd.

⁵⁵⁷ Josef Rupert GEISELMANN, *Lebendiger Glaube*, 17.

⁵⁵⁸ Ebd.

⁵⁵⁹ Ebd. 21.

entwickelt eine „neue organische Sicht des Weltganzen“.⁵⁶⁰ Geistesgeschichtlich ordnet Geiselman diese neue Sichtweise in das Welt- und Menschenbild der „deutschen Klassik und Romantik“⁵⁶¹ ein.

Diese theozentrische Lösung der religiösen Frage bleibt aus der Sicht Geiselmans nicht ohne Folgen: es kommt zur Leugnung eines natürlichen Bereichs des Religiösen. Für den Möhler der „Einheit“ gebe es keine Scheidung in natürliche oder übernatürliche Wahrheiten. Er kenne „nur das *eine* religiöse Wissen um Gott: Die *eine* religiöse Wahrheit, die ihre Quelle im Worte des offenbarenden Gottes hat und die *eine* Form ihrer Annahme durch den Menschen in dem in Gott begründeten Glauben“.⁵⁶² Die Ablehnung der Gotteserkenntnis durch die bloße Vernunft begründe Möhler sowohl mit der Autorität der Kirche und der Zeugnisse der Väter – er berufe sich in diesem Zusammenhang vor allem auf Klemens von Alexandrien – als auch von diesen her mit sachlichen Gründen. Solche Gründe seien ihm einerseits das absolute „Mißverhältnis zwischen Gott und unserem wesenhaft kategorial bestimmten Erkennen“⁵⁶³, andererseits die Unmöglichkeit, Gott zu beweisen. Stattdessen spreche Möhler positiv von der unmittelbaren Gotteserkenntnis des „Vernunft-Glaubens“.⁵⁶⁴ Gotteserkenntnis durch bloße Vernunft ist demgegenüber vermittelte Erkenntnis und findet ihre Begründung im Glauben. Möhler bleibe jedoch dabei nicht stehen, sondern sieht den Vernunftglauben selbst wiederum begründet im Offenbarungsglauben.⁵⁶⁵

Die Vermittlung von Offenbarungsglauben und Vernunftglauben gelinge Möhler mithilfe seiner religiösen Anthropologie. Nach ihr trage der Mensch in sich ein religiöses Bedürfnis, eine Sehnsucht nach Gott, eine „Ahndung“.⁵⁶⁶ Die „Ahndung“ sei alles, was der Mensch von sich aus zum Erkennen Gottes beizutragen vermag. Diesem Vermögen „entspricht von Seiten Gottes das Tätige des sich Offenbarens“.⁵⁶⁷ Alles Wissen um Gott habe demnach seinen Ursprung im offenbarenden Gott. Möhler unter-

⁵⁶⁰ Ebd.

⁵⁶¹ Ebd.

⁵⁶² Ebd. 24.

⁵⁶³ Ebd. 25.

⁵⁶⁴ Ebd. 26.

⁵⁶⁵ Mit der Auffassung: Gotteserkenntnis durch „Vernunftglauben“ folgt Möhler aus der Sicht Geiselmans Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819; zu ihm: vgl. Alois HALDER, Jacobi, 831f.; Armin G. WILDFEUER, Jacobi, 704f.). Insofern Möhler aber den Vernunftglauben wiederum vom Offenbarungsglauben herleitet, gehe er über Jacobi hinaus (vgl. Josef Rupert GEISELMANN, Lebendiger Glaube, 26).

⁵⁶⁶ Den Begriff „Ahndung“ übernimmt Geiselman ausdrücklich von Fries, ohne allerdings weder den Namen dieses Autors mittels Vornamen zu spezifizieren noch eine genauere literarische Quelle für den Begriff anzugeben (vgl. ebd. 26). Der Begriff findet sich aber bereits bei Möhler selbst (vgl. Johann Adam MÖHLER, Einheit, § 37, 120). Beim genannten „Fries“ könnte es sich evtl. um F. Fries (1856-1926) handeln. Bei Josef Rupert GEISELMANN, Lebendiger Glaube, 26 finden sich dazu keine näheren Aufschlüsse.

⁵⁶⁷ Josef Rupert GEISELMANN, Lebendiger Glaube, 27.

scheide in diesem Zusammenhang jedoch zwischen einer „allgemeinen“ und einer „besonderen Offenbarung“. Unter „allgemeiner Offenbarung“ verstehe er „die Schöpfung und ihre Ordnungen, insofern sich in ihnen der Schöpfer kundtut“.⁵⁶⁸ Unter „besonderer Offenbarung“ verstehe Möhler „bestimmte sich auf Gottes Dasein und Ratschlüsse beziehende Wahrheiten, die entweder auf die Uroffenbarung zurückgehen oder aber einzelnen ausgezeichneten Männern durch den auch in der Heidenwelt immer wirksamen Logos mitgeteilt worden sind“.⁵⁶⁹ Dass die „besondere Offenbarung“ jedoch nicht nur zum Wissen einzelner führt, sondern auch objektive Gewissheit erlangt, liegt darin, dass diese Art von Wissen um Gott aufgehoben wird in Gott selbst, „der sich in Jesus Christus offenbart. Denn in ihm sind nicht bloß einzelne Wahrheiten geoffenbart worden: die Wahrheit selbst ist erschienen und damit – zu unmittelbarer Anschauung – objektiv geworden“.⁵⁷⁰ Die Offenbarung des Logos, d. h. die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, sei demnach die Bedingung der Möglichkeit sicherer und wahrer Gotteserkenntnis. Denn, so zitiert Geiselman Möhler, es gebe „außer der Offenbarung durch den Logos, welche im Glauben aufgenommen werde und namentlich ohne den Glauben an dessen persönliche Erscheinung in der Fülle der Zeiten keine sichere und wahre Erkenntnis von Gott“ (§ 37, 89)“.⁵⁷¹ Christentum und Vernunft sind deshalb nicht zwei voneinander getrennte Dinge, sondern identisch: „Das Christentum ist die religiöse Vernunft schlechthin“.⁵⁷²

Auf diesem Hintergrund kommt Geiselman zum Schluss, dass Möhler die Frage nach der Gotteserkenntnis in der „Einheit“ auf „transzendentaltheologischem Wege“⁵⁷³ löse. Was Geiselman unter der *transzendentaltheologischen Methode* versteht, umschreibt er mit Dilthey folgendermaßen: „Man kann als transzendente Theologie alle die Schulen bezeichnen, welche hinter die gegebenen Formeln, Historien, Dogmen zurückzugehen streben auf ein immer und überall wirkendes menschliches Göttliches in der Seele, das alle diese Gestalten des religiösen Lebens hervorbringt“.⁵⁷⁴ Diese Methode habe Möhler gewählt, was daran ersichtlich wird, dass für ihn sowohl die Offenbarung in Jesus Christus als auch die „Ahndung“ im Menschen geschichtliche Tatsachen und damit der Erfahrung zugänglich sind. Im ersten Fall ist religiöse Vernunft nach der objektiven, im zweiten nach der subjektiven Seite hin gegeben. In beiden Fällen aber bilde Gott das aller Erfahrung vorausliegende, gemeinsame Prinzip. Während das Göttliche der religiösen Vernunft im Christentum in objektive Erscheinung

⁵⁶⁸ Ebd.

⁵⁶⁹ Ebd.

⁵⁷⁰ Ebd.

⁵⁷¹ Ebd. 27f. Die Angaben zum Möhlerzitat beziehen sich auf Johann Adam MÖHLER, *Einheit* (1925).

⁵⁷² Josef Rupert GEISELMANN, *Lebendiger Glaube*, 28.

⁵⁷³ Ebd.

⁵⁷⁴ Wilhelm DILTHEY, *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jh.* WW II, 119 zit. nach Josef Rupert GEISELMANN, *Lebendiger Glaube*, 112.

trete, sei in der „Ahndung“ dasselbe Göttliche in subjektiver Form gegeben. „Daher kann Möhler sagen, durch die christliche Offenbarung komme die religiöse Vernunft im Menschen ‚zu sich selber‘.“⁵⁷⁵ Die Gewissheit des Glaubens ruhe daher nicht in äußeren Kriterien wie Wundern oder Weissagungen, sondern in der Gewissheit der Erfahrung. Das bedeutet wiederum für Möhler aus der Sicht Geiselmanns, dass die Wahrheit nicht durch Autoritätszeugnisse bewiesen werden soll, sondern dass sie „ein jeder inne werden“ soll. „Die Wahrheit bezeugt sich selbst durch die Kraft des Heiligen Geistes in ihm.“⁵⁷⁶ – Mit dieser transzendentaltheologischen Begründung des Glaubens wisse sich Möhler in Übereinstimmung mit der Philosophie des Christentums der Kirchenväter.

Kritisch merkt Geiselman an, dass Möhler deshalb von keiner Glaubensbegründung durch Beweise der Vernunft, die dem Glauben vorausgehen, sprechen kann, weil er in diesem Zusammenhang noch nicht die „natürliche“ Vernunft im Gegensatz zur „übernatürlichen“ Vernunft kenne, sondern lediglich die durch das Christentum erlöste Vernunft, d. h. das göttliche Prinzip im Menschen. Einen Beleg dafür findet Geiselman in Möhlers Rezension zu Katerkamps „Des ersten Zeitalters der Kirchengeschichte zweite Abtheilung.“⁵⁷⁷ Dort stellt Möhler fest, „daß die Philosophie an dem Christenthum und durch die Kirche sich erst verständiget habe [...] die in Irrthümern und Unklarheiten befangene speculative Vernunft ist erst durch das Christenthum erlöst worden.“⁵⁷⁸

Möhlers transzendentaltheologische Begründung des Glaubens hat nach Geiselman auch Auswirkungen auf die Darlegung der Glaubenswahrheiten und gestaltet damit nicht nur die Fundamentaltheologie, sondern auch die Dogmatik um. Weil es sich im Christentum um das Innwerden von bestimmten Wahrheiten handelt, „so sind die Schrift- und Väterzeugnisse nichts anderes als Äußerungen dieses Innwerdens, das seinen Grund im Wirken des Heiligen Geistes hat. Aus ihnen kann also nur das immerwährende Wirken des Geistes zur Bezeugung der Wahrheit in ihrem Innwerden, kann auch das Innwerden derselben Wahrheiten in den verschiedenen Zeitaltern der Kirche aufgewiesen werden. Die christlichen Lehren selbst sollen aber dadurch nicht bewiesen werden. Ihre Wahrheit wird vielmehr vorausgesetzt und – erfahren.“⁵⁷⁹

⁵⁷⁵ Ebd. 28.

⁵⁷⁶ Ebd. 29. Es handelt sich um ein wörtliches Zitat Möhlers (Einheit, § 13, 41), das Geiselman zwar als Zitat kennzeichnet, jedoch gibt er in der entsprechenden Anmerkung nicht die genaue Quelle an. Er weist stattdessen auf Hegel hin, der in diesem Zusammenhang von einer transzendentalphilosophischen Lösung des Gottesproblems spreche (vgl. Josef Rupert GEISELMANN, *Lebendiger Glaube*, 545 Anm. 40).

⁵⁷⁷ In: ThQ 7 (1825) 486-500.

⁵⁷⁸ Johann Adam MÖHLER, Rezension: Theodor Katerkamp [1825], 490. Vgl. Josef Rupert GEISELMANN, *Lebendiger Glaube*, 29.

⁵⁷⁹ Ebd. 30.

Geiselman beruft sich in seiner Interpretation in erster Linie auf die §§ 12.18.36-38 der „Einheit“. In § 12 beginnt Möhler mit einer Zusammenfassung dessen, was er bis dahin über das Wesen bzw. den Begriff der „Tradition“ gesagt hat; er bringt diese im § 13 zum Abschluss. Die christliche Überlieferung oder „Tradition“ darf demnach nicht vom Leben der Kirche getrennt werden. Sie bildet das von den Aposteln vermittelte, in der Schrift und in den Bekenntnissen der Kirche sich verkörpernde, durch alle Jahrhunderte hindurch fortlaufende Wort des göttlichen Geistes. Sie beweist nicht die Wahrheit der christlichen Lehre, sondern „setzt ihre Wahrheit voraus, die ein jeder *innerwerden* soll“.⁵⁸⁰ Durch sie „wird sich der Einzelne bewußt werden, sobald sich das Leben der Kirche in ihm entwickelt hat, daß sein christliches Bewußtsein mit dem immerwährenden Bewußtsein dieser übereinstimme, daß es dasselbe sei“.⁵⁸¹ Auf diese Weise werden die Gläubigen aller Zeiten uns „in der Tradition gegenwärtig, erscheinen als integrierende Glieder eines Ganzen, belehren, bestrafen uns, weisen uns zu-recht, so daß wir [...] alles das als den richtigen Ausdruck des christlichen Glaubens betrachten und glauben, was bis zu den Aposteln hin als apostolische Lehre durch die Tradition sich auffindet“.⁵⁸² Möhler betont, dass ein Katholik zur Zeit Cyprians etwa nicht deshalb an eine Lehre glaubte, weil man diese auch schon zur Zeit des Irenäus glaubte, d. h. also nicht aufgrund eines „äußeren Glaubens“, sondern: „*die Wahrheit bezeugt sich selbst durch die Kraft des Heiligen Geistes in ihm*“.⁵⁸³ Deshalb ist der Glaube jenes Katholiken auch kein Autoritätsglaube, sondern „*eine notwendige Folge der Eigentümlichkeit des Christentums*“.⁵⁸⁴ Zugleich aber erweist sich so die lebendige Einheit der Kirche.

Im § 18 will Möhler das Prinzip der Einheit der Kirche klarer hervortreten lassen, indem er die Eigentümlichkeit der Häresie entwickelt und ihr gegenüberstellt. Möhler beschreibt ihre Eigentümlichkeit als „das Bestreben, das Christentum durch bloßes Denken [...], ohne Berücksichtigung des gemeinsamen christlichen Lebens und des durch dieses Bedingten auszumitteln und darum eine von dem immerwährenden gemeinsamen Leben der Gläubigen abgesondert sich entwickelnde, sich christlich nennende Lehre“.⁵⁸⁵

In den §§ 36-38 thematisiert Möhler schließlich das Verhältnis von „Glaube und Wissen“. Jedoch geht es ihm auch hier in erster Linie um die Frage nach der Einheit in der Kirche. Deshalb stellt er diese Thematik in den größeren Zusammenhang des Ver-

⁵⁸⁰ Johann Adam MÖHLER, *Einheit*, § 12, 39.

⁵⁸¹ Ebd. § 12, 40.

⁵⁸² Ebd. § 12, 40f.

⁵⁸³ Ebd. § 13, 41. Der Großteil des § 13 stammt aus Möhlers eigener handschriftlichen Überarbeitung der kalligraphischen Abschrift der „Einheit“, weshalb das ganze Zitat auch in Kursivschrift wiedergegeben wird (vgl. dazu S. 99 Anm. 481 dieser Arbeit).

⁵⁸⁴ Johann Adam MÖHLER, *Einheit*, § 13, 41.

⁵⁸⁵ Ebd. § 18, 59.

hältnisses von „Einheit und Vielheit“. Von dort her formuliert Möhler in § 35 seine Aufgabenstellung: Er will nachweisen, wie sich die freie Entwicklung der Eigentümlichkeiten des Einzelnen mit dem Bestehen des Ganzen in Harmonie bringen lässt. Er greift zu diesem Nachweis auf das „katholische Prinzip“ zurück: Dieses besagt die Einheit der sichtbaren und unsichtbaren Kirche und hat sein Urbild im Geheimnis des dreifaltigen Gottes selbst.⁵⁸⁶ Nach Möhler verbindet das „katholische Prinzip“ alle Gläubigen zu einer Einheit, wobei die Individualität des Einzelnen nicht aufgehoben werden darf, „denn der Einzelne soll als ein *lebendiges* Glied im ganzen Körper der Kirche fortauern. Das Leben des Einzelnen als solches ist aber bedingt durch seine Eigentümlichkeit, die mithin im ganzen nicht untergehen darf; ja, das Ganze würde selbst ein Lebendiges zu sein aufhören, wenn das eigentümliche Leben der Einzelnen, aus welchen es nur besteht, sich verlieren sollte. Gerade durch die mannigfaltigen Eigentümlichkeiten der Einzelnen, durch die freie Entwicklung und unverkümmerte Bewegung derselben wird es ein lebendiger Organismus, herrlich blühend und gedeihend“.⁵⁸⁷ Im Blick auf die Anfänge des christlichen Glaubens stellt Möhler fest, dass Christus und die Apostel die Lehre zunächst in großer Einfalt und Herzlichkeit vorgebracht haben: „als Gotteskraft sollte sie im Glauben ergriffen werden ohne die Beweise, ohne alle die Kunst, wodurch Menschen ihre Sätze andern empfehlen und beizubringen versuchen“.⁵⁸⁸ Erst die Angriffe ungläubiger Juden und Heiden, die Entstellungen durch verschiedene Schulen gaben Anlass, „es den Einen von seiten seiner Vernunftmäßigkeit darzustellen, die andern aber, wie sie selbe schon durch die Berufung auf das sich immer gleiche christliche Bewußtsein oder durch die Tradition abgewiesen hatten, so auch durch die Analyse des Wesens des Christentums usw. zu entwerfen“.⁵⁸⁹ Auf diesem Hintergrund sieht Möhler bereits bei den Aposteln eine „Verschiedenheit der Geistesrichtungen hervortreten; bei Paulus herrschte [...] das Spekulative und Dialektische vor, und gegen Juden und Heiden [...] bediente er sich dieser seiner geistigen Individualität; bei Johannes hingegen die Tiefe und das Feuer des Gemüts“.⁵⁹⁰ Aus dieser Beobachtung schließt Möhler, „daß es sich hier um Verhältnis zwischen Glauben und Wissen handelt; und wie es möglich sei, daß diejenigen, die sich auf der Höhe der feinsten Spekulation befanden, die Kirchengemeinschaft mit jenen unterhielten, die immer nur beim Glauben blieben, welcher Glaube selbst *immer* der *nämliche* bleiben sollte“.⁵⁹¹ Ironisch fügt Möhler hinzu: „Ob aber nicht [d. h. für den Fall, dass die Kirchengemeinschaft nicht gewahrt bleiben konnte], so scheint es, der Spekulation in ihrem Schwung Fesseln angelegt, oder die Gemeinschaft unterbro-

⁵⁸⁶ Vgl. dazu auch S. 69 dieser Arbeit.

⁵⁸⁷ Johann Adam MÖHLER, *Einheit*, § 35, 114.

⁵⁸⁸ Ebd. § 35, 115.

⁵⁸⁹ Ebd.

⁵⁹⁰ Ebd. § 35, 116.

⁵⁹¹ Ebd.

chen und der Glaube abgeändert werden mußte?“⁵⁹² Auf dem „Spiel“ steht also „die Bewahrung der Einheit der Kirche“.

Im § 36 stellt er von vornherein klar, „daß es ohne besondere Offenbarung *kein Wissen von Gott gebe*“.⁵⁹³ Er erläutert seine These mit Zitaten aus Clemens von Alexandrien (*Stromata*) und Origenes (*Contra Celsum*, *De Oratione*, *De Principiis*), welche seiner Ansicht nach in den ersten drei Jahrhunderten der Kirchengeschichte die umfassendsten und tiefsten Untersuchungen zur Gotteserkenntnis des Menschen angestellt haben. Mit Origenes bringt er auf den Punkt, worin diese *besondere Offenbarung* besteht: „Das, was dem denkenden, aber zugleich endlichen Wesen zu fassen unmöglich wird, weil es als das Höchste über die Menschen hinausreicht und unendlich über alle beschränkte Natur erhaben ist, das wird möglich durch die große, unermessliche Gnade Gottes gegen die Menschen in Jesus Christus, dem Überbringer jener überschwenglichen Gnade, und dem heiligen Geist, seinem Gehilfen“.⁵⁹⁴

Auf Seiten des Menschen spricht Möhler – er erläutert dies in § 37 und bezieht sich dabei auf Clemens von Alexandrien, der sich selbst wiederum auf das Zeugnis der Väter der ältesten Kirche beruft – von einem Glaubensvermögen, einer Sehnsucht nach dem Göttlichen, mit der der Mensch ausgestattet sei als „Grundlage und innere Fähigkeit, die wahre Gotteserkenntnis aufzunehmen“.⁵⁹⁵ Sich selbst überlassen gelangt diese Sehnsucht nicht zum klaren Bewusstsein, sondern verfällt in immerwährende Missgriffe und Widersprüche. Durch die *besondere Offenbarung*, d. h. „in Jesus Christus, dem Sohne Gottes, der Wahrheit an sich“⁵⁹⁶ sei die Wahrheit selbst erschienen und objektiv geworden. „Daher gebe es außer der Offenbarung durch den Logos, welche im Glauben aufgenommen werde, und namentlich ohne den Glauben an dessen persönliche Erscheinung in der Fülle der Zeiten keine sichere und wahre Erkenntnis von Gott“.⁵⁹⁷ So stellt Möhler zusammenfassend fest: „Die Vernunftkenntnis [...] beruht also zuletzt auf Glauben; der Vernunftglaube aber bedarf des Offenbarungs-Glaubens“.⁵⁹⁸

Daraus folgert Möhler in § 38 – vor allem im Blick auf den Charakter der Apologien der Kirchenväter des zweiten und dritten Jahrhunderts –, dass gar nie daran gedacht wurde, der sich selbst überlassenen Vernunft die Rolle einer Richterin über das Christentum zuzugestehen. Vielmehr sei das Christentum selbst der Maßstab auch der

⁵⁹² Ebd.

⁵⁹³ Ebd. § 36, 117.

⁵⁹⁴ ORIGENES, *De oratione*, C. 1. zit. nach Johann Adam MÖHLER, *Einheit*, § 36, 119. Vgl. den lateinischen und griechischen Text in: PG XI (1857) 415A und 416A bzw. den griechischen Text allein in: GCS 3 (1899) 297.

⁵⁹⁵ Johann Adam MÖHLER, *Einheit*, § 37 120.

⁵⁹⁶ Ebd. § 37, 121.

⁵⁹⁷ Ebd.

⁵⁹⁸ Ebd.

Vernunft. Mit Ironie bemerkt Möhler deshalb: „Erwägt man genauer, was denn das eigentlich ist, was wir eine Kritik der Offenbarung nennen; so bemerken wir nichts anders, als daß wir das Eigentümliche der christlichen, die Art, wie sie in die Erscheinungswelt eintrat, als Regel aufstellen für alle Offenbarungen, und dann die christliche wieder unter diese Regel subsummieren; daß wir jene Wahrheiten über Gott und den Menschen, die uns seit der Erscheinung des Christentums so zu eigen geworden sind, daß wir uns selbst ohne sie nicht mehr denken können, als die innern Kriterien aufstellen, woran die Gotteswürdigkeit einer gegebenen Religion, die sich eine geoffenbarte nenne, gehalten werden müsse, da doch, was gotteswürdig ist, erst durch das Christentum zum Bewußtsein kam. Mit andern Worten, wir vergleichen das Christentum mit sich selbst und finden dann, wenn es gut geht, eine Übereinstimmung, was sehr natürlich ist, behaupten aber dann, wir hätten das Christentum an unserer Vernunft geprüft“.⁵⁹⁹ Als entsprechenden Topos, an dem sich das ereignet, sieht Möhler erneut die Kirche. Ihrer Grundanschauung gemäß verlangt sie zur reinen Erkenntnis Gottes eine reine heilige Seele, die nur Gott allein zu geben vermag und die er gibt innerhalb der Kirche. Deshalb ist ohne die Kirche in ihrer sakramentalen Gestalt und Wirkkraft kein reines Wissen von Gott möglich: „Ohne ihre heiligende Kraft würden wir sogleich den Götzen wieder in uns selbst tragen, und der *äußere* würde sofort nicht lange ausbleiben“.⁶⁰⁰

Auf die am Beginn dieser Erörterung gestellte Frage, wie sich die freie Entwicklung der verschiedenen Eigentümlichkeiten des Einzelnen mit dem Bestehen des Ganzen in Harmonie bringen lässt, kommt Möhler in § 39 ausdrücklich zurück. Auf dem Hintergrund dessen, was er bis dahin über das Verhältnis von Glaube und Wissen gesagt hat, sei festzuhalten, dass es in der alten Kirche niemals eine Trennung gab zwischen religiösen Wahrheiten, die ein Christ durch sich selbst habe, und anderen, die er durch die christliche Offenbarung erhalten habe. Vielmehr erschien einem Christen das früher schon Gewusste „im Christentum in einem ganz andern Lichte und in einer tiefern, erfreulichern Bedeutung“.⁶⁰¹ Weil man überzeugt war, dass man nicht grundlegender als mit Christus anfangen könne, deshalb konnte es auch zu keiner Störung des Verhältnisses zwischen „Entwicklung der Individualität des Einzelnen“ auf der einen Seite und der „Harmonie der Einheit des Ganzen“ auf der anderen Seite kommen. Vielmehr gehöre die freie Entwicklung einer christlichen Individualität geradezu zum Wesen des Christentums. Möhler betont, dass das christliche Wissen – im folgenden „Gnosis“ genannt – des Einzelnen wie der Glaube selbst nicht ein von außen ihm Zukommendes ist, sondern „die in ihm lebende christliche Wahrheit [...] macht der Gläubige zum Objekt der Betrachtung, und die Gnosis ist das Resultat dieser Selbstbeschauung, die darum ein Vernehmen der Wahrheit durch die Wahrheit ist. [...] Die Gnosis ist somit

⁵⁹⁹ Ebd. § 38, 123. Zum Verhältnis von Glaube und Wissen vgl. auch S. 40 dieser Arbeit.

⁶⁰⁰ Johann Adam MÖHLER, *Einheit*, § 38, 124.

⁶⁰¹ Ebd.

eine Rekonstruktion des Kirchenglaubens, eine wissenschaftliche Entwicklung des Inhalts eines gläubigen Gemüts“.⁶⁰² Das bedeutet, dass die Gnosis auf dem Fundament des gemeinsamen Glaubens der Kirche gebaut wird: „Als Reflex einer gläubigen Individualität wollte und konnte sie sich nicht über den Glauben der Kirche, den ewigen, allgemeinen und göttlichen erheben, sondern betrachtete diesen wie als ihre Quelle, so auch als ihr Kriterium“.⁶⁰³ Damit aber wird klar: „der Christ muß nicht das Christentum, sondern durch das Christentum sich vervollkommen wollen; wer das erstere will, verzichtet auf das letztere“.⁶⁰⁴

Wenn Geiselman also einerseits von einer transzendentaltheologischen Begründung des Glaubens durch Möhler spricht, deren Mitte die „mystische Erfahrung als Gewißheitsgrund des Glaubens“⁶⁰⁵ darstellt, und andererseits kritisiert, dass dieser noch keine „natürliche“ Vernunft im Gegensatz zur „übernatürlichen“ Vernunft kenne, dann hat er damit recht, insofern Möhler sich weder begnügt mit einer historischen Analyse „kirchlicher Gebilde“⁶⁰⁶, „sei es Schrift oder die verkörperte Tradition in den literarischen Denkmälern der Kirche, sei es das lebendige Wort der Verkündigung oder der Glaube der Gesamtheit, sei es der Kult oder der Körper (die Verfassung) der Kirche“⁶⁰⁷, noch mit dem Verweis auf Vernunftwahrheiten als Bedingung der Möglichkeit, um Gott zu erkennen. Möhler will grundlegender zeigen, dass die Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen, vermittelt in der geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes durch Christus im Heiligen Geist und ihrer gläubigen Annahme durch den Menschen im Topos der Kirche, der eigentliche Ort und damit zugleich die reale Möglichkeit der Gotteserkenntnis ist. Das hat zur Folge, dass für Möhler die *Ahndung* des Menschen und in dessen Folge die „mystische Erfahrung“, wie Geiselman es nennt, kein *Abgehoben-Sein* von der Wirklichkeit dieser Welt meint, sondern ein immer tieferes *Hineingenommen-Werden* und *Eins-Werden* mit jenem *Geheimnis (Mysterium)*, das Gott heißt. Dieser Gott ist für Möhler nicht ein unendlich fernes, in sich abgeschlossenes Geheimnis, sondern der sich durch Christus im Heiligen Geist an einem konkreten Ort und zu einer konkreten Zeit dieser Geschichte Offenbarende und deshalb zugleich der im Gesamt seiner Schöpfung sakramental gegenwärtig Bleibende. Für Möhler erlangt jene in der Natur des Menschen verankerte Sehnsucht nach Gott gerade in der gläubigen Annahme dieser Selbstoffenbarung Gottes ihre objektive Gewissheit; dementsprechend entwickelt sich der Einzelne unter Wahrung seiner Individualität innerhalb der Kirche – eins geworden durch die Initiationssakramente mit Christus – zur Vollgestalt Christi und erlangt so von Gott her seine eschatologische Vollendung im Leben der

⁶⁰² Ebd. § 39, 126f.

⁶⁰³ Ebd. § 39, 129.

⁶⁰⁴ Ebd. § 39, 130.

⁶⁰⁵ Josef Rupert GEISELMANN, *Lebendiger Glaube*, 30.

⁶⁰⁶ Vgl. ebd. 112.

⁶⁰⁷ Ebd.

Kirche. Indem Möhler in diesem Zusammenhang auf das *katholische Prinzip* verweist, macht er deutlich, dass als der eigentliche Ort dieser Entwicklung die *Eine Kirche* anzusehen ist, weil sie in ihrer gespannten Vielheit nicht zuletzt Abbild des dreifaltigen Gottes selbst ist.

Auf diesem Hintergrund ist es zu verstehen, wenn Möhler eine Gotteserkenntnis mit der bloßen Vernunft zurückweist und stattdessen vom Vernunftglauben spricht, dessen Grundlage selbst wiederum der Offenbarungsglaube bildet. Mit anderen Worten: Nach Möhler ist der lebendige Glaube – als Antwort auf die durch Christus im Heiligen Geist bleibend eröffnete Gottesgemeinschaft – die notwendige Voraussetzung der unmittelbaren Gotteserkenntnis. Ohne diesen lebendigen Glauben kann Gott nicht erkannt werden. Umgekehrt kann es ohne Gotteserkenntnis letztlich kein erfülltes Leben für den Menschen geben. So wird die landläufige Ausdruckweise „Glaube heißt nicht wissen“ geradezu in ihr Gegenteil gewendet: „Glaube heißt alles wissen“ – wenn auch unter eschatologischem Vorbehalt.

Die Kirche in dieser ihrer Gesamtheit und in ihrem bleibenden Bezogensein auf ihre göttliche Quelle ist der Topos, als dessen lebendiger Teil Möhler sich selbst begreift, von dem aus und auf den hin er seine Gedanken formuliert, gerade weil er weiß, dass er damit dem Geheimnis Gottes selbst immer tiefer auf die Spur kommt. Wenn Möhler in den Werken nach der „Einheit“, also zunächst im „Athanasius“ und im „Anselm“ – worauf wir im Folgenden ausführlicher zu sprechen kommen – die Menschwerdung Christi ausdrücklicher in den Blick nimmt, dann nicht deshalb, weil sich in ihm eine Wandlung vollzieht vom „Theozentrismus“ der „Einheit“ zum „Inkarnationismus des ‚Athanasius‘ und des ‚Anselm‘“⁶⁰⁸, sondern weil sich ihm selbst im Blick auf dieses Ganze des Geheimnisses Gottes innerhalb der Einen Kirche ein weiterer Zugang auftut, den wahrzunehmen er auch anderen verhelfen will, um damit das „katholische Prinzip“ der Einheit der Kirche, und d. h. letztlich das Geheimnis des dreifaltigen Gottes, tiefer zu erfassen.

Der „Inkarnationismus“ des „Athanasius“ und des „Anselm“

In einer inneren Entwicklung, die sich bereits in der „Einheit“ abzeichnet, wandelt sich nach Geiselman Möhlers *Theozentrismus* der „Einheit“ allmählich zum *Inkarnationismus* des „Anselm“ und „Athanasius“.⁶⁰⁹ Geiselman stellt dabei eine innere Ver-

⁶⁰⁸ Ebd. 30.

⁶⁰⁹ Die Abfolge der Entstehung der beiden letztgenannten Werke ist nicht genau auszumachen. Insofern jedoch das Vorwort des „Athanasius“ mit dem Datum „1. Juli 1827“ vom Verfasser unterschrieben ist und das Werk „Anselm“ in den zwei aufeinanderfolgenden Jahrgängen der Theologischen Quartalschrift, nämlich ThQ 9 (1827) 435-497.585-66 [Anselm als Erzbischof von Canterbury] und ThQ 10 (1828) 62-130 [Die Scholastik des Anselm], veröffentlicht worden ist, liegt es nahe anzunehmen, dass die Monographie über Athanasius grundsätzlich vor der Abhandlung über Anselm entstanden ist. Für Geiselman liegt die dogmengeschichtliche Monographie „Athanasius“ zwischen „Einheit“ und „Anselm“ (vgl. Josef Rupert GEISELMANN, *Lebendiger Glaube*, 37).

bindung von „Einheit“ und „Anselm“ fest. Diese sei durch die Gemeinsamkeiten im Offenbarungsbegriff gegeben, was sich besonders hinsichtlich der Frage nach dem religiösen Dasein des Menschen klar zeige. Als Resümee der „Einheit“ hält er deshalb fest: „In Jesus Christus ist die Wahrheit und damit die religiöse Vernunft selbst erschienen. Das Abgerissene der einzelnen Offenbarungen Gottes ist in ihm zur Fülle aller Offenbarungen und zur ununterbrochenen Einheit geworden“.⁶¹⁰ Diese Linie führe Möhler in den darauf folgenden beiden Werken weiter und baue darin die Ansätze der „Einheit“ organisch aus. Umgekehrt werde deutlich, dass Möhler bereits in der „Einheit“ auf Anselm von Canterbury zurückgreife, wenn er sagt, „daß es im Wesen des Christentums liege, wenn Leben, Liebe und Glauben in der Gemeinschaft das Grundlegende sei, das Wissen aber und die Freiheit des Denkens erst sich auf diesem Grund entwickle“.⁶¹¹ Möhler verweise in diesem Zusammenhang auf den berühmten Satz von Anselm: „non scio ut credam, sed credo ut sciam“.⁶¹²

Ein besonderes Augenmerk legt Geiselmann beim Aufweisen dieser inneren Entwicklung auf die Dialektik der Religionsphilosophie Möhlers, die im „Anselm“ eine eingehende Entfaltung erfahre: Dies lasse sich daran ablesen, dass Möhler den Naturismus „in seinem geistesgeschichtlichen Werden aufzeigt und damit zugleich den geistesgeschichtlichen Ort der naturistischen Lösung des religiösen Problems bestimmt“.⁶¹³ Methodisch fällt in diesem Zusammenhang auf, dass Geiselmann aus dieser dialektischen Betrachtungsweise seine theologischen Schlüsse ableitet und auf Möhler zurückprojiziert. So habe sich Möhler „dadurch schon, daß er den Naturismus als den letzten Ausläufer der Reformation darstellt, als theologischer Romantiker erwiesen, denn Reformation-Naturismus ist nichts anderes als die theologische Parallele zu der politischen Linie der Reformation-Revolution, welche die romantischen Soziologen zogen“.⁶¹⁴ Dafür spreche weiters, dass Möhler seine Einwände gegen den theologischen Naturismus „aus dem Arsenal der romantischen Soziologen“⁶¹⁵ beziehe und mit ihnen ablehne, „das historisch Gegebene auf das willkürliche ‚Setzen‘ und ‚Selbermachen‘ des Menschen zurückzuführen“.⁶¹⁶ Vielmehr erscheine ihm das Geschichtliche als „die objektive Macht, die dem Menschen entgegentritt, aus der die göttliche Auktorität spreche“.⁶¹⁷ Damit aber wird Möhler aus der Sicht Geiselmanns

⁶¹⁰ Ebd. 30.

⁶¹¹ Ebd. 31.

⁶¹² Ebd. Geiselmann unterlässt die Quellenangabe dieses Möhlerzitats – es befindet sich in Johann Adam MÖHLER, *Einheit*, Sechster Zusatz zu Seite 64, 268.

⁶¹³ Josef Rupert GEISELMANN, *Lebendiger Glaube*, 31.

⁶¹⁴ Ebd. 33f.

⁶¹⁵ Ebd. 34.

⁶¹⁶ Ebd.

⁶¹⁷ Ebd.

gemeinsam mit Drey zum Begründer der „historischen Schule“.⁶¹⁸ Diese vertritt die Ansicht, „daß jede im Verlaufe der Geschichte entstandene Religion nach einer historischen Grundlage sucht und dem höchsten Altertum angehören wolle“.⁶¹⁹ Darin äußerten sich das dem Menschen angeborene Streben nach einer objektiven Begründung der Religion und das tief in ihm verankerte Misstrauen in selbsterzeugte religiöse Einsichten. Der Mensch bringe dadurch sein „natürliches“ Bedürfnis „nach einer höheren göttlichen Auktorität in seinem religiösen Dasein zum Ausdruck“.⁶²⁰ In dieser von außen auf den Menschen zukommenden, durch Autorität vermittelten Offenbarung Gottes im Wort sieht Möhler in den Augen Geiselmanns die Voraussetzung für die religiöse Existenz des Menschen überhaupt. Geiselmannt erkennt darin zugleich den geistesgeschichtlichen Ort, „wo Möhlers Religionsbegründung sich mit der aufklärerisch gerichteten Religionsphilosophie jenseits des Rheines, dem französischen Traditionalismus, zusammenfindet“.⁶²¹

Theologisch verfolge Möhler im „Anselm“ eine anti-deistische Ausrichtung, weshalb er die göttliche Vernunft in drei Prinzipien gliedere: „Das von außen Geoffenbartsein, das Geschichtlich Konkrete als wesentliches Moment dieser Offenbarung und das von Ideen Beherrschtsein dieses Geschichtlichen“.⁶²² Von diesen drei Prinzipien sei die Theologie der christlichen Offenbarung in ihrem organischen Aufbau getragen. Geiselmannt ordnet diese drei Prinzipien gemäß der Reihenfolge ihrer Aufzählung folgenden drei Bereichen zu, die sie wie drei Stadien in einem organischen Ineinander durchlaufe: die Apologetik, die einen formalen Supranaturalismus zum Gegenstand hat; die positive Theologie, in der es um die historische Ausmittlung der Eigenart und des Inhalts der christlichen Lehre im Einzelnen geht; die spekulative Theologie, welche das Rationale der einzelnen geoffenbarten Dogmen nachzuweisen versuche.⁶²³

Wie schon in der „Einheit“ so kämpfte Möhler auch im „Anselm“ „gegen die Auflösung aller Offenbarungswahrheiten in Wahrheiten, die der menschlichen Vernunft an sich zugänglich sind“.⁶²⁴ Der rationalistischen Einheit von Evangelium und menschlicher Vernunft stelle Möhler deshalb die von Gott her begründete Einheit entgegen. Nach ihr seien die Ideen des Evangeliums den Ideen der in Gott gründenden Vernunft gleichgesetzt. „Da aber auch zwischen Evangelium und Kirche eine Einheit besteht, so wird die Kirche folgerichtig zu der Form, wie die in Christus in Erscheinung getretene religiöse Vernunft uns in objektiver Gegenwart je und je gegenübertritt“. So werde für

⁶¹⁸ Vgl. ebd.

⁶¹⁹ Ebd.

⁶²⁰ Ebd.

⁶²¹ Ebd.

⁶²² Ebd. 114.

⁶²³ Vgl. ebd. 114f.

⁶²⁴ Ebd. 31.

Möhler die Kirche im „Anselm“ „zur stets gegenwärtigen objektiven religiösen Vernunft“. ⁶²⁵

Möhlers Dialektik zu Folge, so Geiselman weiter, bilden das „Natürliche“ und „Vernünftige“ eine Einheit mit dem „christlich Positiven“, d. h. mit der Offenbarung. Denn nach Möhler habe jegliche Gotteserkenntnis ihren Ursprung und Inhalt in der höheren geschichtlichen Offenbarung, weshalb religiöse Vernunft und Offenbarung identisch seien. Allerdings sei im Gegensatz zum Rationalismus diese Einheit bei Möhler nicht im Menschen, sondern „in Gott begründet und der konkrete Inhalt der Offenbarung gleich dem Inbegriff der religiösen Vernunft“. ⁶²⁶ Demnach gibt es auch keine Trennung mehr von Evangelium und Vernunft. Der Naturismus werde bis zu seiner letzten Wurzel hinab überwunden, was wiederum die Aufhebung der reformatorischen Trennung von Evangelium und Kirche bedeute. Die Kirche ist nämlich „nichts anderes als das Evangelium in seiner lebendigen und objektiven Form“. ⁶²⁷ Der sich daraus ergebende Syllogismus lautet dann nach Geiselman: „Evangelium ist gleich der religiösen Vernunft. Kirche ist aber gleich dem Evangelium in seiner lebendig objektiven Form“. ⁶²⁸ Diese Lösung des Problems vom menschlichen Wissen um Gott bzw. um göttliche Dinge habe Möhler nicht erst im „Anselm“, sondern bereits in seiner „Einheit“ aufgegriffen. Das veranlasst Geiselman zur Feststellung: „Derselbe Gegensatz und dieselbe Lösung der Frage schließen beide Abhandlungen zusammen und geben uns das Recht, im ‚Anselm‘ die Vollendung dessen zu sehen, was in der ‚Einheit‘ begonnen wurde“. ⁶²⁹

Dazwischen liegt die dogmengeschichtliche Monographie „Athanasius“. Die Tatsache, dass Geiselman nicht chronologisch vorgeht, sondern erst jetzt auf sie zu sprechen kommt, ergibt sich wohl daraus, dass er zwischen „Einheit“ und „Athanasius“ keine innere Verbindung feststellt, wie er dies beim „Anselm“ tun konnte. Vielmehr erblickt er darin eine neue Linie, die Möhler in den späteren Werken weiterentwickelt und vertieft habe. So tauche im „Athanasius“ als neuer Gegensatz in Möhlers Werk der „idealistische pantheistische Evolutionismus“ auf, als deren Vertreter Geiselman in diesem Zusammenhang Schleiermacher nennt. Möhler deute deshalb fortan die Frage nach dem religiösen Dasein des Menschen in existentieller Hinsicht. D. h. im „Athanasius“ zeige Möhler erstmals, „wie das eigene Dasein des Menschen vor Gott seinen

⁶²⁵ Ebd. 35. Geiselman weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass auf diesen Kirchenbegriff Möhlers sowohl das theologische Grundanliegen Dreys – ihm gehe es darum „aufzuweisen, wie das urgeschichtliche Christentum beständige Gegenwart annehmen könne. Drey sieht diese aber in der Kirche“ (ebd.) – eingewirkt habe, als auch dass Möhler darin traditionalistische Leitgedanken wie die eines Franz Geiger aufgenommen habe (vgl. ebd.).

⁶²⁶ Ebd. 36.

⁶²⁷ Ebd. 37.

⁶²⁸ Ebd.

⁶²⁹ Ebd.

metaphysischen Grund in Gott als dem Dreifaltigen habe“.⁶³⁰ Im „Anselm“ vertiefe Möhler diese Frage, indem er darin das Problem des gefallen Menschen und dessen mögliches Wissen um Gott aufgreife. Damit werde aber die Frage nach dem Wissen des Menschen um Gott nicht mehr allein von Gott aus, sondern auch vom Menschen aus beantwortet. Schließlich weitet sich für Möhler die „in der Menschwerdung des Logos anschaulich gegebene Verbindung des Göttlichen und Menschlichen [...] zu einem den gesamten Bereich des Religiösen umfassenden Prinzip“⁶³¹, was er in seiner „Symbolik“ zur Anwendung gebracht hat. Wenn aber das Wissen des Menschen um Gott schon mit dessen Ebenbildlichkeit mitgegeben ist, dann stellt sich die Frage nach der Notwendigkeit der Offenbarung Gottes. Möhler beantworte diese Frage mit dem Hinweis, dass alles Wissen des Menschen um Gott diesem – entgegen der Meinung des Rationalismus – nicht als fertige Gottesidee, sondern bloß keimhaft, d. h. als Anlage gegeben sei, die durch Kräfte von außen her zu einer Entwicklung fähig ist. „Möhler spricht zwar von der angeborenen Gottesidee und sieht in ihr die religiöse Vernünftigkeit des Menschen. Allein diese wird unverkennbar vitalisiert“⁶³², was für Geiselman ein erneutes Anzeichen für den „romantischen Einschlag“ der Religionsbegründung Möhlers ist.

Geiselman sieht in diesen dialektisch sich ergebenden Wandlungen Möhlers von der „Einheit“ bis über die „Symbolik“ hinaus zu seinem frühen Tod Anlehnungen an Hegels Dialektik. Möhler spreche sich nämlich dafür aus, dass die religiöse Vernünftigkeit des Menschen, welche eine dialektisch bestimmte Geschichte habe, sich zum selbstbewussten Ausdruck fortbewegen soll: „Die Fortbewegung erfolgt durch den Gegensatz der von außen ihm zukommenden göttlichen Wahrheiten und des im Innern ihnen entgegenkommenden Glaubens, durch den die äußere Wahrheit aufgenommen wird. Das sind die beiden Bedingungen, unter denen einzig der Eindruck zum selbstbewußten Ausdruck sich fortbewegen kann, das heißt der Glaube zum Wissen um diesen Glauben gelangen kann“.⁶³³ Die von außen dem Menschen zukommenden göttlichen Wahrheiten nehmen ihren Ausgang von der Offenbarung Gottes und treten in Form der Lehre und des Unterrichts an den Menschen heran. Demgegenüber ist der Glaube „die Form, wie die von außen sich anbietende göttliche Wahrheit zunächst aufgenommen wird“.⁶³⁴ Für Möhler bilde demnach die Offenbarung in der Form des Evangeliums „die objektive Vernunft, an der in strenger Zucht die Subjektivität gebildet werden soll, damit das Empfangene in Mühe und Anstrengung sich auswirke“.⁶³⁵ Diese Formulierung deutet nach Geiselman aber unweigerlich auf Hegel selbst hin.

⁶³⁰ Ebd. 38.

⁶³¹ Ebd.

⁶³² Ebd. 40.

⁶³³ Ebd. 41.

⁶³⁴ Ebd. 42.

⁶³⁵ Ebd.

Schließlich betont Geiselman die fundamentale Wichtigkeit, die Möhler in der Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen bzw. nach dem religiösen Dasein des Menschen vor Gott überhaupt der Kirche beimisst. Wenn nämlich, so Geiselman über Möhler, die religiöse Vernunft nichts anderes ist als „die höhere geschichtliche Offenbarung, insofern sie die vernünftige (religiöse) Anlage im Menschen entwickelt [...] so war es nicht nur folgerecht, sondern sogar notwendig, daß die Kirchenlehre als Eins mit dem Evangelium betrachtet werde, damit dieses immer in seiner Wahrheit und Höhe aufgefaßt werde“.⁶³⁶ Damit wird die Kirche zu jener Anstalt, „in der die Auktorität des historischen Christus, das heißt der objektiven religiösen Vernunft in ihrer Erscheinung sich fortsetzt. Denn dadurch, daß die Kirche das lebendig objektivierte Evangelium, die in Christus erschienene fortlebende Wahrheit an sich ist, ist sie auch der fortlebende historische, objektive Christus selber“.⁶³⁷

Geistesgeschichtlich bezeichnet Geiselman den Lösungsweg, den Möhler für die Frage nach dem religiösen Dasein des Menschen vor Gott aufzeigt, als „grundsätzlichen Supranaturalismus“.⁶³⁸ Dies deshalb, weil Möhler die Frage von Gott her zu lösen versucht und nicht wie die Aufklärer rein rationalistisch vom Menschen her. Gleichwohl bekenne sich Möhler weder zu einer suprarationalen noch zu einer irrationalen Auffassung der Offenbarung Gottes, sondern gemeinsam mit seinem Lehrer Drey zu einer rationalen Gottesoffenbarung. D.h. Offenbarung ist gleichbedeutend mit gottmitgeteilter Vernunft. Allerdings habe Möhler dabei wie Schleiermacher „den rationalistischen Grundsatz der Gotteserkenntnis aus der rein sich selbst überlassenen Vernunft des Menschen eingetauscht mit dem idealistischen der durch Entwicklung von Gott her werdenden einen Gotteserkenntnis und Religion“.⁶³⁹ Möhlers Supranaturalismus sei demnach bloß formaler Art, weil er in dem von Gott Mitgeteiltsein der religiösen Wahrheiten aufgeht. Das bedeutet: insofern der Inhalt der Offenbarung Vernunft ist, kennen die Kräfte der menschlichen Vernunft ihm [dem Inhalt der Offenbarung] gegenüber keine Grenzen, sondern sind zu dessen restloser Erfassung geradezu angelegt.⁶⁴⁰

Der „Supranaturalismus“ der „Symbolik“

Mit der Symbolik habe Möhler innerhalb seiner Theologie eine „gewaltige Schwenkung vorgenommen“.⁶⁴¹ Das bestimmende gegensätzliche Element darin sei

⁶³⁶ Ebd. 46.

⁶³⁷ Ebd.

⁶³⁸ Ebd. 47. Einen Überblick über die Geschichte des Begriffes und seine Entwicklung bis heute gibt Peter HENRICI, *Supranatural, Supranaturalismus*, 670-677.

⁶³⁹ Josef Rupert GEISELMANN, *Lebendiger Glaube*, 47f.

⁶⁴⁰ Vgl. ebd. 48.

⁶⁴¹ Ebd.

der „Supranaturismus des Protestantismus der Symbole, das heißt der öffentlichen Bekenntnisschriften“. ⁶⁴² Damit vollende Möhler seine Wandlung von der theozentrischen Lösung der „Einheit“ hin zu einer anthropozentrischen Lösung der Frage nach dem religiösen Dasein des Menschen vor Gott. Dies zeige sich darin, dass Möhler in seiner „Symbolik“ das Eigenwirken des Menschen vom Wirken Gottes abhebe. Gott sei für Möhler demnach nicht der „alleinwirksame Gott“, sondern die „causa prima“, der Mensch hingegen die „causa secunda“. Die Natur des Menschen betrachte er als „die von Gott geschaffene und damit in wesenhafter Beziehung zu ihm stehende und zwar entweder die reine aus Gottes Schöpferhand hervorgegangene und gottgefällige, oder die gefallene, durch die Sünde zerstörte“. ⁶⁴³ In beiden Fällen bedarf sie der äußeren Offenbarung, weil „der Geist des Menschen sich ohne Einwirkung von außen nicht zu entwickeln vermag“. ⁶⁴⁴ Luthers Lehre vom Urstand des Menschen, wonach „die ‚reine‘ aus dem Machtworte des Schöpfers hervorgegangene Natur des Menschen [...] alle Bedingungen ihrer Gottgefälligkeit lediglich in sich selbst“ ⁶⁴⁵ enthielte, habe Möhler „veranlaßt, das Sein des Menschen vor Gott dialektisch zu zergliedern“. ⁶⁴⁶ Dies hat wiederum zur Folge, „daß das religiöse Dasein in einen natürlichen und übernatürlichen Bereich ausgefaltet wird“. ⁶⁴⁷ Möhler muss deshalb weiterfragen, was im Blick auf das religiöse Erkennen und Handeln des Menschen einerseits Gott und andererseits dem Menschen als freiem Kausalitätsprinzip zuzusprechen sei. Diese Frage führt ihn zur Erkenntnis, dass im Blick auf das religiöse Dasein des Menschen vor Gott Natur und Übernatur grundsätzlich zu scheiden sind. Andernfalls setze er seine Theologie der Gefahr des Pantheismus aus. Gegen diese Gefahr habe sich Möhler bereits im „Athanasius“ ausgesprochen: „Dort schon hat er gegenüber der Gleichwesentlichkeit von Gott und Mensch die Andersartigkeit, gegenüber der Homo-usie die Hetero-usie hervorgehoben“. ⁶⁴⁸ So kommt es nach Geiselman, dass Möhler in seiner „Symbolik“ „den Supranaturalismus der äußeren Offenbarung ergänzt durch den Supranaturalismus der inneren Gotteskraft, welche die endliche Kraft des Menschen zu einer unendlichen erhebe, um den Menschen seiner ‚unendlichen Aufgabe‘ fähig zu machen. Erst beide zusammen bilden die Übernatur als den vollkommenen Gegensatz zu dem naturalistischen Bilde des sich selbst überlassenen endlichen Menschen“. ⁶⁴⁹ Zugleich aber betone Möhler, dass die Natur des Menschen die äußere Offenbarung nicht als Ergän-

⁶⁴² Ebd. Für Geiselman sind die beiden Begriffe „Supranaturismus“ und „Supranaturalismus“ offensichtlich gleichbedeutend; es findet sich bei ihm kein Hinweis auf einen Unterschied.

⁶⁴³ Ebd. 50.

⁶⁴⁴ Ebd. 52.

⁶⁴⁵ Ebd. 50.

⁶⁴⁶ Ebd.

⁶⁴⁷ Ebd.

⁶⁴⁸ Ebd. 51.

⁶⁴⁹ Ebd. 52.

zung aufgrund ihrer Unvollkommenheit oder als eine Art „natürliches Vermögen“ erfordere, um Gottes bewusst zu werden, vielmehr sei dieses göttliche Prinzip nötig, „um die höchste *Bestimmung* des Menschen, innige, ungetrübt heilige Verbindung mit Gott zu erreichen“.⁶⁵⁰ Das Sein des Menschen in der ursprünglichen Gerechtigkeit habe nämlich in der „Einheit von Gott und Mensch in der Verschiedenheit ihrer Existenz“⁶⁵¹ bestanden. Diese ursprüngliche Gerechtigkeit kann er nur durch die Gnade des Schöpfers wiedererlangen, und sie besteht in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes.

Weil also der Mensch sich nicht durch einen eigenen Kraftaufwand göttlich machen kann, muss das Göttliche sich zum Menschlichen herabneigen. Darin sehe Möhler den „Sinn der Menschwerdung des Gottessohnes, die sich abbildlich in jedem Gläubigen wiederhole“.⁶⁵²

Möhlers klare Scheidung von natürlichem und übernatürlichem Bereich hinsichtlich der Frage nach dem religiösen Daseins des Menschen hat nach Geiselmann auch Auswirkungen auf den Offenbarungsbegriff. So unterscheidet er einerseits zwischen *natürlicher* und *übernatürlicher Offenbarung*, andererseits zwischen *innerer* und *äußerer Offenbarung*. Die *innere Offenbarung* ordne Möhler dem natürlichen Bereich zu, die *äußere Offenbarung* dem übernatürlichen Bereich. Inhaltlich verstehe er unter der *natürlichen Offenbarung* Gottes Offenbarung in uns und unter der *übernatürlichen Offenbarung* Gottes Offenbarung außerhalb von uns in Jesus Christus. Jedem Bereich kommen wiederum unterschiedliche Aufgaben zu. Die *innere Offenbarung* hat eine doppelte Aufgabe zu erfüllen: zum einen soll sie selbst Zeugnis geben von Gott und dem Verhältnis des Menschen zu ihm, zum anderen soll sie jenes Organ sein, durch welches der Mensch das von außen kommende Zeugnis der übernatürlichen Offenbarung aufnimmt. Allerdings hat sich die Offenbarung in uns der Offenbarung außerhalb von uns unterzuordnen, damit sie nicht ihre eigenen Wahrnehmungen der *äußeren Offenbarung* unterziehe. Die *äußere Offenbarung* hat die Aufgabe, das äußere Zeugnis von Gott zu vermitteln.⁶⁵³

Mit dieser Unterscheidung hat Möhler aus der Sicht Geiselmanns alle Voraussetzungen geschaffen, „um die Philosophie des Glaubens auch nach der menschlichen Aktseite hin zu entwickeln“.⁶⁵⁴ Diese Entwicklung – Geiselmann spricht von der „Probe aufs Exempel“⁶⁵⁵ – vollziehe Möhler 1835 in seinem „Sendschreiben an Bautain“.⁶⁵⁶

⁶⁵⁰ Johann Adam MÖHLER, *Neue Untersuchungen*, 66 zit. nach Josef Rupert GEISELMANN, *Lebendiger Glaube*, 53.

⁶⁵¹ Ebd. 56.

⁶⁵² Ebd. 54.

⁶⁵³ Vgl. ebd. 57f.

⁶⁵⁴ Ebd. 58.

⁶⁵⁵ Ebd.

⁶⁵⁶ Johann Adam MÖHLER, *Sendschreiben an Herrn Bautain*, Professor der philosophischen Facultät zu Straßburg, in: *ThQ* 17 (1835), 421-453. Weiters veröffentlicht in: *DERS.*, *GS II*, 141-164 sowie in:

Der „Anthropozentrismus“ des „Sendschreibens an Bautain“

Anlass und Inhalt des „Sendschreibens“⁶⁵⁷

Den Anlass für das Sendschreiben gab der Wunsch des Adressaten, Louis-Eugène-Marie Bautain⁶⁵⁸, von der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen die Doktorwürde zu erhalten. Der darüber geführte Briefwechsel (von Jänner bis März 1835) zwischen Möhler und Bautain bzw. der Tübinger Fakultät und Bautain zeigt zunächst, dass der Bittsteller sich mit seinem Anliegen direkt an Möhler wendet, der dies wiederum an den Dekan der Fakultät, Prof. Herbst⁶⁵⁹, weiterleitet.⁶⁶⁰ Möhler verweist in seinem Brief an den Dekan auf die bisherigen Veröffentlichungen Bautains und kommt zum Schluss, „seinen Wunsch geneigter Gewährung empfehlen zu dürfen“.⁶⁶¹ Er spricht allerdings gegen Ende des Briefes ein etwaiges Bedenken aus, hervorgerufen durch den „Zwist, in den er [Bautain] mit dem Bischof von Straßburg geraten ist und in dessen Folge ihm die Direktion des ‚petit Seminaire‘ abgenommen wurde“.⁶⁶² Möhler selbst hat jedoch in den über diesen Streit – es geht um das Verhältnis von Glaube und Vernunft bzw. um die Überwindung der scholastischen Methode – erschienenen Schriften nichts gefunden, „was Herrn Bautain irgend zur Unruhe gerei-

DERS., Gesammelte Aktenstücke, Nr. 229, S. 309-329. Es handelt sich dabei um Möhlers vorletzte theologische Abhandlung vor seinem Tod 1838. Geiselman bezeichnet sie als die reifste Darstellung seiner Glaubensbegründung: „Das Letzte, was der große Tübinger zu den Fragen um das Wissen von Gott und Glauben an Gott, um Offenbarung und Theologie zu sagen hat. Keine systematische Darstellung, enthält dieses Schreiben doch ein System von großartiger Geschlossenheit, für immer eines der klassischen Werke katholischer Glaubensbegründung“ (Josef Rupert GEISELMANN, *Lebendiger Glaube*, 59).

⁶⁵⁷ Vgl. Johann Adam MÖHLER, Sendschreiben an Herrn Bautain, Professor der philosophischen Fakultät zu Straßburg, in: ThQ 17 (1835) 421-453. Dieses Sendschreiben, das im März 1835 entstanden ist, wurde auf ausdrücklichen Wunsch des Adressaten in der Theologischen Quartalschrift publiziert. Darüber hinaus wurde es veröffentlicht, in: Johann Adam MÖHLER, GS II, 141-164; DERS., Gesammelte Aktenstücke, Nr. 229, S. 309-329.

⁶⁵⁸ Louis-Eugène-Marie Bautain (1796-1867): geb. in Paris; Dr. phil., Dr. med.; Professor der Philosophie in Straßburg; 1826 ohne vorheriges Theologiestudium Priesterweihe und Domprediger in Straßburg; 1832-1834 Kampf gegen die Scholastik; 1834 Verurteilung seiner Philosophie und Amtsenthebung wegen Fideismus und Traditionalismus durch den Bischof von Straßburg, Jean François Marie Le Pape [auch: „Lepape“ oder „Lepappe“] de Trévern (1754-1842) sowie einem „Breve“ von Papst Gregor XVI; Nov. 1835 Unterwerfung; Anfang 1835 Hauptwerk „La Philosophie du Christianisme“; Februar 1835 Promotion zum Dr. theol. in Tübingen; 1850 Generalvikar der Erzdiözese Paris (vgl. Marie-Albert MICHEL, Bautain, 73f.; Karl-Heinz MENKE, Bautain, 97; Johann Adam MÖHLER, Rezension: Abbé Bautain [1835], bes. 137-139; DERS., Gesammelte Aktenstücke, Nr. 224, S. 302).

⁶⁵⁹ Johann Georg Herbst (1787-1836): Theologiestudium in Freiburg im Breisgau und Rottweil; 1812 Priesterweihe, Repetent am Priesterseminar in Ellwangen; 1815 Prof. für atl. Exegese in Ellwangen, ab 1817 in Tübingen, ab 1818 aushilfsweise auch Kirchengeschichte; 1832 Oberbibliothekar; 1833/34 Rector magnificus (vgl. Hans BARDTKE, Herbst, 242f.; Abraham Peter KUSTERMAN, Apologetik, 139 Anm. 6 [mit Lit.]; Josef RIEF, Liste, 179; Reinhold RIEGER, Herbst, 1435).

⁶⁶⁰ Vgl. Johann Adam MÖHLER, Gesammelte Aktenstücke, Nr. 224, S. 302-305, hier: 304f.

⁶⁶¹ Ebd. Nr. 224, S. 305.

⁶⁶² Ebd.

chen könnte“⁶⁶³, weshalb die Fakultät auch dem Wunsche des Bittstellers entsprach und ihm im Anschluss an ihre Beratung vom 12. Februar 1835 die Doktorwürde verlieh.⁶⁶⁴ Möhler selbst dürfte zuvor von der Fakultät die Aufgabe erhalten haben, Bautains „Verdienste um Vertheidigung des Christentums [...] und der katholischen Kirche [...] auseinanderzusetzen“.⁶⁶⁵ Dies geht nämlich aus seinem „Sendschreiben“ hervor, das erst nach positiver Verabschiedung des Gesuches durch den Fakultätsrat im März 1835 entstanden ist.⁶⁶⁶ Folgt man der Ansicht von Stephan Lösch, so handelt es sich allerdings bei dem Schreiben nicht bloß um ein wissenschaftliches Gutachten in der zweiten Phase des Streites zwischen Bautain und dem Bischof von Straßburg, sondern auch um ein In-die-Schranken-Weisen Bautains, weil er die Doktorwürde der Fakultät zugleich als deren öffentliches Zeugnis für die Reinheit seiner Lehre ansehen wollte.⁶⁶⁷ Darüber hinaus dürfte Bautain selbst Möhler um seine Ansicht in der Streitfrage gebeten haben.⁶⁶⁸

Möhler äußert sich in dem Schreiben, das auf ausdrücklichen Wunsch des Adressaten in der Theologischen Quartalschrift veröffentlicht wurde⁶⁶⁹, zunächst sehr lobend zum ersten Band des Hauptwerkes von Bautain „La Philosophie du Christianisme“, der damals gerade erschienen war. Dieser erste Band habe ihm reichhaltige „Belehrungen und Genüsse“⁶⁷⁰ gewährt. Sein kritisches Hauptaugenmerk legt Möhler, nicht zuletzt weil Bautain ihn um seine Ansicht gebeten haben dürfte, auf die Auseinandersetzungen im Streit mit dem Bischof von Straßburg, Jean-François-Marie Le Pape de

⁶⁶³ Ebd.

⁶⁶⁴ Vgl. ebd. Nr. 226, S. 306f. Dekan Herbst gibt Bautain in einem Brief vom 19. Februar 1835 offiziell den positiven „Entscheid der Fakultät bekannt und verbindet damit seine Wünsche an den Empfänger“ (Paul POUPARD, Abbé Bautain, 466f.469f.; darin ist auch ein Auszug der in Latein verfassten Urkunde mit einer Beurteilung Bautains nachzulesen; vgl. ebd. 467; diesen Brief hat Poupard im Rahmen seiner Forschungen zu Bautain entdeckt). Wenige Wochen zuvor, am 28. Januar 1835, hat Möhler selbst bereits Bautain brieflich von der günstigen Aufnahme seines Wunsches, die Doktorwürde in Theologie von der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät zu erlangen, berichtet (vgl. Paul POUPARD, Abbé Bautain, 465.468f.; diesen Brief verdanken wir ebenso der Entdeckung Poupards).

⁶⁶⁵ Johann Adam MÖHLER, Sendschreiben, 422.

⁶⁶⁶ Dass Möhler damit beauftragt worden ist, hat wohl auch darin seinen Grund, dass er sich bereits ein Jahr davor mit Bautain auseinandersetzte. Dies zeigt seine Rezension zu Bautains Schrift „De l’Enseignement de la Philosophie en France au dix-neuvième siècle [...]“, in: ThQ 16 (1834), 137-152.

⁶⁶⁷ Vgl. Johann Adam MÖHLER, Gesammelte Aktenstücke, 308 Anm. 1. Dies geht unmißverständlich aus den Schlußworten des „Sendschreibens“ hervor: Möhler erlaubt sich darin zu bemerken, „daß durch die Ertheilung eines Doctordiploms auf den Grund eingesandter Schriften die Facultät ihre Zustimmung zu allen Ansichten noch nicht ausspricht, die in diesen Schriften niedergelegt sind. Feste Treue gegen die Kirche und ihren göttlichen Glauben vorausgesetzt, sind wissenschaftliche Verdienste die einzigen Motive, welche die Facultät bestimmen können, die höchste ihrer Würden zu ertheilen, ohne daß sie es jedoch sich anmassen dürfte, eine Richterin über Sätze sein zu wollen, die der heilige Vater selbst Meinungen nennt“ (DERS., Sendschreiben, 453).

⁶⁶⁸ Dies geht aus einer Bemerkung Möhlers hervor (vgl. ebd. 425).

⁶⁶⁹ Vgl. ebd. 421f. Anm. **).

⁶⁷⁰ Ebd. 422.

Trévern (1754-1842).⁶⁷¹ Dieser legte Bautain, nachdem er vor allem mit seinem Werk „De l'enseignement de la philosophie en France au XIX^e siècle (Straßburg 1833)“ die scholastische Methode angegriffen hatte, sechs Fragen vor, die sowohl er selbst als auch Bautain beantworteten.⁶⁷² Diese Fragen dürften im Fortgang der Auseinandersetzungen zwischen dem Bischof und Bautain die eigentliche Brisanz des Streites ausgemacht haben. Der genaue Wortlaut der einzelnen Fragen geht aus Möhlers Sendschreiben zwar nicht hervor, es handeln aber alle Fragen vom Verhältnis „der Vernunft zur Offenbarung, näher ausgedrückt, vom Verhältniß des Vernunftglaubens zum Offenbarungsglauben“.⁶⁷³ Die Aufgabe, mit der sich Möhler hier konfrontiert sieht, ist keine einfache. Denn in diesem Streit, in dem es nach Möhler in methodischer Hinsicht um die Überwindung der Scholastik, inhaltlich um das Verhältnis von Glaube und Vernunft geht, stehen nicht nur die Glaubwürdigkeit der beteiligten Personen, sondern über die Frage nach der richtigen Methode hinaus, die Sache selbst, d. h. die Einheit von Theologie – vertreten durch Bautain – und Kirche – vertreten durch den Bischof von Straßburg – auf dem Spiel.

Auslöser für den Streit ist nach der Darstellung Möhlers Bautains Kampf gegen die scholastische Methode, weil sie ihm als ungeschickt erscheint, „den unendlichen Inhalt des Christenthums aufzunehmen und zu seiner heitern blühenden Entfaltung gelangen zu lassen; wogegen die elsässische Geistlichkeit befürchtet, daß eben dieser Inhalt, seiner hergebrachten Schulform entledigt, verflüchtigt werde“.⁶⁷⁴ Hand in Hand damit spreche sich Bautain gegen eine Gestaltung der Theologie als Wissenschaft aus, die Möhler als „äusserliche Demonstrirsucht“⁶⁷⁵ bezeichnen möchte: „Die Pfleger dieser Wissenschaft [...] gleichen einem Baumeister, welcher sein Haus mit einer Menge von Außen her angebrachter Stützen befestigen wollte, anstatt es auf einen festen Grund zu setzen, alle seine Theile mit diesem und unter sich unzertrennlich zu verbinden und

⁶⁷¹ Jean-François-Marie Le Pape de Trévern (1754-1842): Studium in Paris; 1784 Priesterweihe und Dr. theol. an der Sorbonne; Beim Ausbruch der französischen Revolution Flucht nach England; 1817 Ernennung durch den König zum Bischof von Vannes, die er jedoch ablehnte; 1823 Ernennung zum Bischof von Aire; 1826 Bischof von Straßbourg (vgl. A. CHAPEAU, *Le Pape De Trévern*, 402f.).

⁶⁷² Möhler hat zu diesem Werk eine Rezension geschrieben, worin er positiv Bautains Bemühen hervorhebt, über dieses Werk hinaus eine christliche Philosophie und ein Philosophisches Christentum vorzulegen, „wodurch der Glaube wieder zur Welt und die Welt aufs Neue zum Glauben kommen werde“ (Johann Adam MÖHLER, Rezension: Bautain [1834], 146) oder mit Paul POUPARD gesprochen: „eine Philosophie in die Wege zu leiten, welche die moderne Welt und den Glauben versöhnt“ (Abbé Bautain, 464).

⁶⁷³ Johann Adam MÖHLER, Sendschreiben, 425. Diese Verhältnisbestimmung ist bei allen aufgeworfenen Diskussionspunkten der gemeinsame Bezugspunkt und das Grundthema, von dem aus dann einzelne Fragen diskutiert und beantwortet werden. Der konkrete Inhalt der einzelnen Fragen lässt sich aus den Ausführungen Möhlers nur indirekt erschließen. Genauen Aufschluß gewährt DH 2751-2756. Darin werden die einzelnen Fragen in der Form jener sechs Thesen vorgelegt, die Bautain am 18. November 1835 unterzeichnet hat. – Sie wurden ursprünglich veröffentlicht in: *Katholik* 59 (1836) Beilage I, XXV.

⁶⁷⁴ Johann Adam MÖHLER, Sendschreiben, 423.

⁶⁷⁵ Ebd.

ihm in dieser Weise dauernden Bestand durch sich selbst, durch eigene Kraft zu verleihen“.⁶⁷⁶ Beweise, die außerhalb der Wahrheit liegen, seien nicht geeignet, „Geist, Herz und Gemüth für die Wahrheit aufzuschließen, das göttliche Wort als einen befruchtenden Samen in unser Inneres hineinzuleiten, und sofort eine lebensvolle Überzeugung hervorzurufen“.⁶⁷⁷ Der Versuch, durch „äußere Demonstration“ von der Wahrheit des Christenthums zu überzeugen, führe zwar zu dieser hin, aber nicht in deren Wesen hinein und bringe gar keinen oder zumindest nur einen starren, öden, freudlosen Glauben hervor. Worum es Bautain deshalb positiv geht, ist aus der Sicht Möhlers das Folgende: „Sie [Bautain] wünschen eine solche Behandlung der Gotteswissenschaft, daß sich unsere ungläubigen Zeitgenossen durch *inneren*, lebendigen Trieb Christo entgegen zu rufen genöthigt fühlen, wie das jüdische Volk einst sogleich nach Anhörung der Bergpredigt dem Erlöser zurief: ‚Er spricht wie einer der Gewalt hat,‘ und wie Petrus: ‚Du hast Worte des ewigen Lebens; zu wem sonst sollten wir gehen?‘ Die Stelle des Apostels Paulus schwebt Ihnen vor, wo er sagte: ‚Mein Wort und meine Predigt war nicht in beredten Worten menschlicher Weisheit, sondern in Darthuung von Geist und Kraft.‘ Habe ich [...] Ihren Sinn und Ihre Absicht nicht verfehlt, so kann ich Ihnen nur zurufen: Fahren Sie fort, wie Sie begonnen; der Segen unserer Heiligen Kirche wird auf Ihnen ruhen, wenn Sie auch für einen Augenblick mißkannt werden. Sie hängen, wie ich aus allen Ihren Schriften ersehe, in Ihrem innersten Lebenskerne mit der katholischen Kirche zusammen, und die feindseligen Bestrebungen gegen Sie werden, da der Kern gesund ist, nur die lautere Entfaltung desselben nach allen Richtungen hin befördern“.⁶⁷⁸ Möhler ermutigt also Bautain, seine Grundausrichtung beizubehalten, spart aber unmittelbar daran nicht mit Kritik, was die Beantwortung der vom Bischof an ihn gerichteten Fragen im Einzelnen anbelangt. Denn hier sei Bautain etwas zu weit gegangen und habe in manchen Punkten einzelne Begriffe missverständlich gebraucht oder zumindest nicht klar genug definiert, so dass Möhler Verbesserungen für wünschenswert hält.

Bevor Möhler seine Kritikpunkte im Einzelnen anbringt, wägt er die Standpunkte der beiden Kontrahenten im Allgemeinen ab, wobei er durchaus das eine oder andere Detail aus den einzelnen sechs Fragen vorwegnimmt: Während Bautain behauptet, dass die Vernunft ohne Offenbarung und Gnade nicht glauben könne, umgekehrt aber vermittels der Offenbarung und Gnade Gottes Dasein beweisen könne, verteidige Bischof Le Pappe de Trévern „die Beweisbarkeit des Daseins Gottes und der göttlichen Eigenschaften durch die Vernunft allein und sagt überdies, daß der Vernunftglaube die notwendige Voraussetzung des Offenbarungsglaubens sei, weil der Mensch, ohne an *Gott* und seine *Eigenschaften* zu glauben, nicht einmal dem sich *offenbarenden* Gott

⁶⁷⁶ Ebd.

⁶⁷⁷ Ebd. 424.

⁶⁷⁸ Ebd. 424f.

glauben könne“.⁶⁷⁹ Nachdem beide Streitpartner Glieder der Kirche sind, setzt Möhler ihre Standpunkte vor allem mit der Lehre der Kirche in Bezug. Implizit legt er großen Wert auf die Unterscheidung (nicht Trennung!) von Natur und Übernatur, vor allem auf dem Hintergrund des „gefallenen Menschen“ sowie dessen göttlicher Erlösung und Wiederherstellung durch Christus. Er verweist zum einen auf das „katholische Dogma“, wonach „das göttliche Ebenbild im Menschen auch nach dem Falle geblieben, obgleich verdunkelt sei, so daß sich also der Mensch noch im Besitze des Vermögens, die göttlichen Dinge zu erkennen und zu wollen, befinde“.⁶⁸⁰ Deshalb kann und muss der Mensch selbst sogar Gott erkennen, weil er ohne diese Selbsterkenntnis Gottes gar nicht zu Gott gelange. D. h. das dem Menschen eigene Vermögen muss in Tätigkeit übergehen. Möhler zieht damit nach Bautains Seite hin eine Grenze, die besagt: „nur soweit nämlich darf das menschliche Unvermögen ausgedehnt werden, daß nicht auch noch dafürgehalten wird, Offenbarung und Gnade bewirken *allein* das Gottesbewußtsein in uns oder sie *seien* vielmehr das Gottesbewußtsein in uns“.⁶⁸¹

Offen bleiben nach wie vor die Grenze nach der anderen Seite hin, nach der des Bischofs, und damit die Frage, wie weit das Vermögen der Vernunft ohne Offenbarung gehen könne. Möhler präzisiert dabei die Frage, indem er aus der Ansicht des Bischofs alles „Unnatürliche“ ausschließt, wie etwa, dass dieser bei seinem Standpunkt einen Menschen vor Augen hat, welcher von Geburt an in einer Höhle oder in einem dunklen Zimmer von der Außenwelt abgeschlossen ist, „welcher dann durch sich allein zu der genannten Kenntniß käme; auch nicht, daß wir ihn uns zwar im freien Verkehr mit der Natur, aber außerhalb der menschlichen Gesellschaft, und ohne Einwirkung derselben auf ihn denken; eben so wenig, daß er zwar in Verkehr mit Menschen gesetzt sei, aber mit Menschen ohne allen religiösen Cult“.⁶⁸² Nach Möhler muss die Frage dementsprechend lauten: „vermag der (gefallene) Mensch mit all seinen Kräften und Anlagen in der menschlichen Gesellschaft, mit allen in ihr vorhandenen geistigen Bildungsmitteln, aber ohne die mosaische und christliche Offenbarung und innerlich wirkende Gnade gedacht, Gottes Dasein und Gottes Eigenschaften zu erkennen und zu glauben?“⁶⁸³ In der Beantwortung dieser Frage, gegen die Bautain zudem den Vorwurf des Semipelagianismus⁶⁸⁴ erhebt, verweist Möhler wiederum auf das „katholische Dogma“, konkret auf die Beschlüsse des Konzils von Orange (529) und mit ihm auf die Briefe des Apostels Paulus. Aus den Konzilsbeschlüssen zitiert er ausdrücklich

⁶⁷⁹ Ebd. 426.

⁶⁸⁰ Ebd. 427.

⁶⁸¹ Ebd. 428.

⁶⁸² Ebd. 428f.

⁶⁸³ Ebd. 430.

⁶⁸⁴ Zum Begriff vgl. Maurizio FLICK, Semipelagianismus, 650-652; Gerhard-Ludwig MÜLLER, Semipelagianismus, 451-453.

Kanon XXII⁶⁸⁵ und vergleicht ihn mit Kanon V⁶⁸⁶, Kanon VII⁶⁸⁷ und Kanon VIII⁶⁸⁸ derselben Versammlung. Das führt ihn zum Ergebnis: Die Synode setze – ebenso wie der Apostel Paulus – in all ihren Beschlüssen voraus, dass der Mensch durch sich selbst einen Vernunftglauben an Gott und seine Eigenschaften habe: Denn es leuchtet von selbst ein, „daß die ganze Gegenüberstellung von Gesetz und Gnade [...] vom geschriebenen mosaischen Gesetze nemlich und dem *Naturgesetze* einerseits, und der Gnade anderseits undenkbar wäre, hätten sie nicht dem Menschen überhaupt noch eine Gotteserkenntniß von Natur zugeschrieben – die Möglichkeit und Wirklichkeit, zur Ueberzeugung von Gottes Daseyn und Eigenschaften *ohne* besondere Offenbarung und Gnade zu gelangen“.⁶⁸⁹ Aufschlussreich ist für Möhler dabei die Art und Weise, wie der gefallene Mensch sich über das Dasein Gottes und seine Eigenschaft Gewissheit verschafft: durch Beweisführung. Denn „Gott *beweisen* müssen, ist der auffallendste Beweis des Falles des Menschengeschlechts in Adam, und an sich eine furchtbare Erscheinung. Der Nichtgefallene würde Gott unmittelbar und auf die leichteste

⁶⁸⁵ In Möhlers Text selbst steht „Kanon XII“ geschrieben. Hierbei handelt es sich allerdings um einen Druckfehler, da das Zitat eindeutig aus Kanon XXII genommen ist. Dies bestätigt sich auch weiter unten im Sendschreiben, wo Möhler erneut auf diesen Kanon verweist, diesmal allerdings mit der korrekten Angabe „im XXII. Kapitel“ (Johann Adam MÖHLER, Sendschreiben, 435). Die beiden übrigen Veröffentlichungen des Sendschreibens (vgl. Anm. 657) haben erstere Angabe unkorrigiert übernommen. – Im Kanon XXII des Konzils von Orange (529) heißt es: „Niemand hat Etwas von sich, außer Lüge und Sünde; was der Mensch aber von Wahrheit und Gerechtigkeit hat, fließt aus jener Quelle, nach welcher wir in dieser Dürre verlangen müssen, damit wir aus ihr gleichsam mit einigen Tropfen befeuchtet, auf der Reise nicht umkommen“ (zit. nach Johann Adam MÖHLER, GS II, 148; vgl. DH 392).

⁶⁸⁶ Kanon V: „wenn Jemand wie das Wachsthum so auch den Anfang des Glaubens und das innere Verlangen nach dem Glauben, *durch welches wir an den Glauben und durch welches wir zur Wiedergeburt der heiligen Taufe gelangen*, aus der Natur ableitet, und nicht vielmehr als ein Geschenk der Gnade betrachtet, das heißt, als eine Eingebung des heiligen Geistes, durch welche unser Wille vom ungläubigen zum gläubigen, vom unfrohen zum frommen Sinne verbeßert wird, so ist er den apostolischen Lehren entgegen u. s. w.“ (zit. nach Johann Adam MÖHLER, Sendschreiben, 431f.; vgl. DH 375).

⁶⁸⁷ Kanon VII: „wenn Jemand behauptet, durch die Kraft der Natur irgend etwas Gutes, das zum Heile des ewigen Lebens gehört, denken oder wählen zu können, *wie es zuträglich ist, oder (sive) der zum Heile führenden, das heißt, der evangelischen Predigt seine Zustimmung geben zu können*, ohne Eingebung und Erleuchtung des heiligen Geistes, welcher Allen die freudige Zustimmung zur Wahrheit und den Glauben an sie giebt, der wird vom häretischen Geiste betrogen, in dem er das Wort Gottes nicht versteht, der im Evangelium sagt: ‚ohne mich könnt ihr nichts thun‘ (Joh. XV. u. s. w.“ (zit. nach Johann Adam MÖHLER, Sendschreiben, 433; vgl. DH 377).

⁶⁸⁸ Kanon VIII: „Dieser [Cassianus, Haupt der Semipelagianer] behauptet zwar, daß die Wahlfreiheit durch die Sünde des ersten Menschen geschwächt, aber doch nur so verwundet worden sey, daß doch Einige ohne Offenbarung Gottes das *Geheimnis des ewigen Heils* durch sich selbst erwerben können. Wie sehr aber dieß (der Wahrheit) entgegen ist, beweist der Herr selbst, welcher nicht bezeugt, Joh. 17. daß nur Einige nicht, sondern daß *Niemand* zu ihm gelangen könne, es sey denn der Vater ziehe ihn; gleichwie er zu Petrus sagt: ‚Matth. XVI. selig bist du Simon, Jonas Sohn, denn nicht Fleisch und Blut hat es dir geoffenbart, (daß ich der Sohn Gottes bin, zur Erlösung der Welt gesandt), sondern mein Vater, der im Himmel ist‘; und der Apostel: ‚I Kor. XII. Niemand kann Jesus den Herrn nennen, außer im heiligen Geist‘“ (zit. nach Johann Adam MÖHLER, Sendschreiben, 433f.; vgl. DH 378).

⁶⁸⁹ Johann Adam MÖHLER, Sendschreiben, 438.

Weise in sich finden, oder vielmehr der lebendige Gedanke an Gott würde ihm stets gegenwärtig seyn, und alle Geschöpfe würden ihm Gottes Bild in lauten Jubeltönen entgegenbringen [...] Dieses Daseyn beweisen *müssen*, ist das Zeichen, daß das göttliche Ebenbild in uns unaussprechlich verdunkelt; ihn aber doch noch beweisen *können*, das Zeichen, daß es nicht völlig unterdrückt, oder gar ausgelöscht sei“.⁶⁹⁰ Unter „beweisen“ versteht Möhler „die Unterstützung oder Hervorrufung einer Ueberzeugung durch hinreichende Gründe“.⁶⁹¹ Er distanziert sich damit von jenem Begriffsverständnis, das Bautain mit „Beweis“ verbindet: „Ableitung eines Daseins aus einem anderen oder wenigstens [...] Zurückführung einer Wahrheit auf eine höhere“.⁶⁹² Gemäß der Ambivalenz, in der der Mensch nun steht, bedeutet für Möhler die Frage von den Beweisen Gottes: „ob der gefallene Mensch in seinem eigensten Wesen noch Grund habe, an einen Gott zu glauben“.⁶⁹³

Diese Frage werde nicht nur vom Bischof positiv beantwortet, sondern nach Möhler kann sie auch Bautain bejahen. Denn in einem seiner Werke dürfte Bautain gesagt haben: „ohne erweckenden Anstoß von außen, ohne das Wort, trete das Raisonement gar nicht ein und alle mittelbare Erkenntniß habe die unmittelbare, die keines Beweises bedürfe, zu ihrer Voraussetzung [...] allein daraus folgt, daß ohne die mosaische und christliche Offenbarung die Erkenntniß Gottes möglich sei, da überall das Wort, welches Gott nennt, vorhanden ist“.⁶⁹⁴ – Demnach liegt also der tiefere Grund der Möglichkeit, durch die Vernunft allein Gott zu erkennen, im Schöpfungswort Gottes, das Gott ist. Durch die Gnade Gottes werde der Mensch befähigt, sich für dieses Wort zu öffnen und seinen tieferen, inneren Sinn zu erkennen. Im Glaubensakt, den auch die Vernunft vollzieht und der dem Glauben als Zustand vorangeht, stimme der Mensch diesem Wort zu.⁶⁹⁵

Was Möhler allerdings Bautain zum Vorwurf macht, ist die fehlende Unterscheidung zwischen „der *inneren* Wahrheit eines Beweises oder Nachweises, und der *Anerkennung* desselben als eines wahren“. Denn durch die sündhafte Natur des Menschen könne die „innere Wahrheit“ nicht umgestoßen, sondern nur dessen Anerkennung verhindert werden. Bautain dürfte diesen Unterschied jedoch verwechselt haben. – Derartige begriffliche „Unschärfen“ werden in diesem Sendschreiben des Öfteren von

⁶⁹⁰ Ebd. 438f.

⁶⁹¹ Ebd. 440.

⁶⁹² Ebd. 443.

⁶⁹³ Ebd. 439.

⁶⁹⁴ Ebd. 448.

⁶⁹⁵ Vgl. ebd. 450. Richtig ist es nach Möhler aber auch in einem anderen Sinn, dass der Glaube der Vernunftseinsicht vorausgeht, insofern die tiefe, wissenschaftliche Durchdringung des Glaubensinhaltes selbst wiederum vom Glauben, aus dem sie hervorgeht, abhängt. Als Vertreter der einen Erkenntnisweise nennt er unter anderen Thomas von Aquin (Vernunftglaube und Vernunftseinsicht sind *praeambula fidei*), als Beispiel für die andere, zuletzt genannte Weise des Erkennens führt er neben Anselm von Canterbury auch Gregor von Nazianz an (der Glaube ist die Grundlage des Erkennens) (vgl. ebd.).

Möhler aufgedeckt und Bautain vor Augen gehalten. Möhler legt in seinem Schreiben deshalb so großen Wert auf eine eindeutige begriffliche Fassung, wie es hier z. B. in Bezug auf den Begriff „Beweisen“ bzw. das klare Auseinanderhalten von „Beweisen“ und „Anerkennen“ deutlich wird, weil er darin andernfalls eine Gefahr für die Lehre der Kirche sieht und damit nicht zuletzt eine Gefährdung der Einheit von Theologie und Kirche.

Wir lassen es mit dieser kurzen Darstellung und Kritik der Standpunkte im Allgemeinen bewenden. Da Möhler selbst nicht auf jede Frage gemäß ihrer Reihenfolge und im letzten Detail eingeht, hat diese Darstellung durchaus beispielhaften Charakter für die übrigen Diskussionspunkte. So wird deutlich, mit welcher Aufmerksamkeit und echt kirchlichem Sinn, mit welcher Kenntnis sowohl der Tradition als auch der gegenwärtigen philosophischen und theologischen Richtungen Möhler die strittigen Fragen analysiert, mit dem Ergebnis, dass es keinen Widerspruch zwischen den Ansichten des Bischofs, als Vertreter der Lehre der Kirche, und Bautain, als Vertreter der theologischen Wissenschaft, gibt. Was sich aus der Sicht des Bischofs zu nicht mehr vereinbarenden Divergenzen ausgebildet hat, erweist sich in Möhlers Analyse einerseits als Missverständnis auf beiden Seiten und andererseits als notwendige Überwindung der scholastischen Methode zugunsten einer zukunftsorientierten, nachhaltigen Einheit von Theologie und Kirche, nicht zuletzt im Kontext der Herausforderungen durch den Rationalismus. Möhler macht Bautain darauf aufmerksam, dass man in Deutschland jene Wende bereits vollzogen hat, bittet ihn aber um des kirchlichen Friedens willen, sich den Forderungen des Bischofs zu unterwerfen: „Der Herr Bischof ist ein Mann, der es von Herzen wohl meint, nur vielleicht mit den neueren Bedürfnissen und wissenschaftlichen Gestaltungen weniger vertraut. Er verlangt indessen, so wie ich sehe, kein Bekenntniß eines Irrthums von Ihnen. In Ansehung der scholastischen Methode werden Sie immerhin Ihre bessere Ueberzeugung beibehalten und in Ihren Schriften befolgen können und müssen, ohne daß Sie ja gerade auch Diejenigen directe angreifen, welche ihr noch ergeben bleiben. Zudem läßt sich erst dann, wenn bessere Schulschriften in anderer Form vorliegen, erwarten, daß die alte Methode auch in Ihrem Vaterlande, wie bei uns es schon längst der Fall ist, werde verlassen werden; im Sturme aber lassen sich Dinge dieser Art doch nicht nehmen. Dem kirchlichen Frieden sind wir verpflichtet, Opfer dieser Art zu bringen“.⁶⁹⁶

Geiselmanns Interpretation des „Sendschreibens“

Geiselman bezeichnet Möhlers „Sendschreiben“ als „die reifste Darstellung der Glaubensbegründung Möhlers. Das Letzte, was der große Tübinger zu den Fragen um das Wissen von Gott und Glauben an Gott, um Offenbarung und Theologie zu sagen hat [...] ein System von großartiger Geschlossenheit, für immer eines der klassischen

⁶⁹⁶ Ebd. 451f.

Werke katholischer Glaubensbegründung“.⁶⁹⁷ Möhler habe darin „die verheißungsvollen Ansätze der Scheidung eines natürlichen und übernatürlichen Bereichs der Gotteserkenntnis, die uns die Symbolik verraten“⁶⁹⁸, bis ins letzte Detail ausgebaut und eine Glaubensbegründung gegeben, „die zuletzt klar auf dem Unterschied wie der organischen Zuordnung von Natur und Übernatur aufruht“.⁶⁹⁹

Die Tatsache, dass Möhler sich mit dem „Fall Bautain“ beschäftigt, zeuge nicht nur von Möhlers Geist christlicher Bruderliebe, sondern auch von einer gewissen Geistesverwandtschaft hinsichtlich ihrer Glaubensphilosophie. Denn bei beiden sei sie „aus der Auseinandersetzung mit dem Rationalismus und deutschem Idealismus herausgewachsen“.⁷⁰⁰

Bevor Geiselmann im Detail auf Möhlers Sendschreiben eingeht, stellt er anhand der Quellen, d. h. also anhand der Schriften Bautains und der sich darauf beziehenden Angriffe des Bischofs Le Pappe de Trévern, deren Leitideen dar.

Demnach lehne Bautain ein Vernunftwissen ab, das dem Glauben vorausgeht und diesen begründet. Vernunft ist für ihn nämlich „das Erkenntnisvermögen, das zwischen den Sinnen und der Intelligenz steht“.⁷⁰¹ Ihr Bereich ist die Welt der Erscheinungen. Deshalb sei für die natürliche Vernunft auch kein metaphysisches Wissen möglich. Das Vernunftwissen, das dem metaphysischen Bereich entspricht, ist die Antinomie. Nachdem der Glaube es allerdings mit metaphysischen Wahrheiten zu tun hat, kann die Vernunft zwar „keineswegs positive Gründe für den Glauben beibringen, aber sie kann den Gründen gegen den Glauben immer gleich gute Gründe für ihn gegenüberstellen und sie dadurch entkräften, so daß sich die Gründe und Gegengründe aufheben. Die Antinomie ist damit der einzig mögliche Weg der Glaubensbegründung für die Vernunft“.⁷⁰² Ferner könne die Vernunft sich dialektisch für die Offenbarung und den Glauben aufheben. Darüber hinaus bedürfe der Glaube gar keiner Begründung durch die Vernunft, trägt er seine Wahrheit doch in sich selbst.⁷⁰³

Das Faktum, dass Menschen die Offenbarung bezeugen, „ist für Bautain kein ausreichendes Kriterium ihrer Wahrheit und Glaubwürdigkeit“.⁷⁰⁴ Der Platonismus seines Systems sei daran schuld, dass er im äußeren Wort zwar eine notwendige, aber bloß unvollkommene Bedingung der Gotteserkenntnis zu erkennen vermag, die sich selbst

⁶⁹⁷ Josef Rupert GEISELMANN, *Lebendiger Glaube*, 59. Dieses überschwängliche Lob Geiselmanns, dem von der Sache her zuzustimmen ist, war mit ausschlaggebend, warum wir in diesem Kapitel auf „Anlass und Inhalt des ‚Sendschreibens‘“ unabhängig von Geiselmann eingegangen sind.

⁶⁹⁸ Ebd. 59.

⁶⁹⁹ Ebd.

⁷⁰⁰ Ebd. 60.

⁷⁰¹ Ebd. 61.

⁷⁰² Ebd. 61f.

⁷⁰³ Vgl. ebd. 62.

⁷⁰⁴ Ebd.

wiederum dem inneren Wirken der Gottheit verdankt. Das innere Wirken der Gottheit erzeuge den Glauben. Wahrheit und Glaubwürdigkeit der Offenbarung kommen im Menschen dadurch zu Stande, dass er diesem göttlichen Wirken nichts entgegenstelle, sondern es in der Tiefe seines Herzens erwarte.⁷⁰⁵

Damit sei die *via moderna* der Glaubensbegründung vorbereitet: „Die Vernunft des Menschen kommt durch den Glauben zum Wissen“⁷⁰⁶, nicht umgekehrt. Weil die Vernunft für die Schlüsse, die sie zieht, und die Beweise, die sie vorlegt, immer ein Prinzip voraussetzt, das selbst nicht mehr bewiesen werden kann, ruht sie auf Prinzipien auf – im konkreten Fall auf jenen, die sie durch den Glauben empfangen hat. Auch wenn Bautain – nach der Darstellung Geiselmanns – davon spricht, dass der Vernunft in gewisser Weise ein Vorrang vor dem Glauben zukomme – sogar als notwendige Bedingung desselben –, und zwar deshalb, weil der Glaube vom Hören des Wortes kommt und das Begreifen des Wortsinns allein durch die Vernunft möglich ist, so betont er doch zugleich, dass dieser Wortsinn wiederum im Glauben bejaht werden muss. Das erste in allem sei deshalb das im Voraus zum Menschen gerichtete Wort, das den Namen Gottes verkündet. Denn nur so könne die Vernunft erkennen, was Gott sei.⁷⁰⁷

Den Grund für Bautains negative Einstellung hinsichtlich des Vermögens der Vernunft sieht Geiselman in dessen ausgesprochen anti-rationalistischer Haltung, die ihn zur Meinung führt: „Wenn der Mensch aus der eigenen Kraft seiner Vernunft zur Gewißheit des Daseins Gottes kommen und die Wahrheit der beiden Offenbarungen erkennen könnte, dann würde er durch sich selbst das zu seinem Heile Notwendige erreichen. Das aber würde den völligen Autonomismus bedeuten. Der Mensch wäre völlig unabhängig in seinem Wissen und in seinem Glauben“.⁷⁰⁸ Darüber hinaus würde die Vernunft selbst die Wahrheit setzen, die Gott ist, und damit bedenkenlos die Begriffe des natürlichen Seins vergöttlichen bzw. sich selbst „einen dynamischen Gott, ein höchstes Wesen [schaffen], dem sie eine Macht nach ihrem Maße, eine Weisheit nach ihrem Gesichtskreis, eine Gerechtigkeit nach ihrem Interesse zuschreibt“.⁷⁰⁹ Deshalb habe der Rationalismus keinen Platz in seiner Dialektik, an seine Stelle setzt Bautain den Fideismus. Gemäß dieser fideistisch gezeichneten Dialektik bleibe „dem gefallenen Menschen nur die Kraft, das Wort Gottes zu hören, seinen Sinn zu erfassen; es anzunehmen oder abzulehnen“.⁷¹⁰ Für Bautain ist somit die Glaubenserfahrung der alleinige Weg zum Glauben. Als ihre Voraussetzungen nennt er die Gnade, ohne die der Mensch nichts, mit der er alles vermag, das Gebet als Bitte um die Gnade, das

⁷⁰⁵ Vgl. ebd. 62f.

⁷⁰⁶ Ebd. 63.

⁷⁰⁷ Vgl. ebd. 63f.

⁷⁰⁸ Ebd. 64.

⁷⁰⁹ Ebd. 65.

⁷¹⁰ Ebd.

göttliche Wort und seine Kraft, die Kirche und ihre Verkündigung.⁷¹¹ Ebenso muss auch der Vernunft die Gnade zuvorkommen, sie muss durch das Wort und Licht Gottes erleuchtet werden, damit sie den Menschen zum Glauben an seinen Schöpfer führen kann.⁷¹²

Demgegenüber vertritt Bischof Le Pappe de Trévern nach Geiselman die Ansicht, dass die Vernunft dem Glauben vorausgehe und ihn begründe. Den Nachweis dafür liefere ihm die Einsicht, „daß es zwar keine Evidenz des Glaubens, wohl aber eine Evidenz der Glaubwürdigkeit und der Glaubenspflicht gibt“.⁷¹³ Diese bestehe im Wissen, dass Gott uns seine Geheimnisse geoffenbart hat und unterscheide sich vom Verlangen, alles begreifen zu wollen, was Gott geoffenbart hat. Die Vernunft führe den Menschen zur Offenbarung und decke deren Notwendigkeit und Gewissheit auf; sie nimmt gleichsam „den Menschen an der Hand und geleitet ihn ins Heiligtum, bleibt aber selbst im Vorhof“.⁷¹⁴ Die Vernunft hat demnach auch ihre Grenze. Deshalb muss sie der Mensch verlassen, um von ihrem Licht zu einem anderen Licht geführt zu werden.⁷¹⁵ Auf diesem Hintergrund lehne Le Pappe de Trévern auch Bautains Ansicht zum Vermögen des Menschen nach dem Sündenfall ab. Bautain habe ja gegenüber der Vernunft des gefallen Menschen den Vorwurf erhoben, dass sie, insofern sie aus eigener Kraft Gewissheit darüber erlangen möchte, dass Gott ist und dass die beiden Offenbarungen wahr sind, der Autonomie des Menschen auf religiösem Gebiete gleichkäme. Dem widerspricht Le Pappe de Trévern, denn „die beiden in Frage stehenden Wahrheiten sind nicht Inhalte, sondern Voraussetzungen des Glaubens“⁷¹⁶ und binden damit den Menschen in seinem Glauben an Gott. Darüber hinaus wecken diese Wahrheiten geradezu ein Bedürfnis nach Erlösung, Gnade, Verkündigung und Kirche und erfordern ein entsprechendes Leben und Handeln nach den Geboten Gottes. So aber werde die Beweisbarkeit des Daseins Gottes vom Glauben an die Offenbarung Gottes geradezu als Forderung erhoben. Der Beweis selbst, dass Gott ist, gründet im Prinzip der Ewigkeit, d. h. also in der Annahme – im Unterschied des Begreifen-wollens – dessen, dass über Gott als dem Unendlichen nichts Größeres gedacht werden kann als eben Gott; andernfalls werden der Unendlichkeit Schranken aufgerichtet.⁷¹⁷ Folgerichtig werde auch die Glaubwürdigkeit der Offenbarung durch die Vernunft erwiesen. Denn weder die geschichtlichen Wahrheiten (das sind Wundererzählungen

⁷¹¹ Vgl. ebd. 70.

⁷¹² Vgl. ebd. 69. – Geiselman dürften bei der Ausarbeitung dieser „Leitideen Bautains“ einige Male gedankliche Parallelen zu Möhlers „Einheit“ in den Sinn gekommen sein; zweimal kommentiert er sie mit dem beiläufigen Satz: „Das sagt auch der Möhler der ‚Einheit‘“ (vgl. ebd. 63.65).

⁷¹³ Ebd. 70.

⁷¹⁴ Ebd. 70f.

⁷¹⁵ Vgl. ebd.

⁷¹⁶ Ebd. 71.

⁷¹⁷ Vgl. ebd. 72.

des AT und NT) noch die göttlichen Wahrheiten (das ist die Auferstehung Jesu) werden durch die Autorität der Kirche bezeugt, sondern umgekehrt, diese bezeugen unmittelbar die Autorität der Kirche. Somit sind diese Wahrheiten „nicht Gegenstand des Glaubens, sondern Gegenstand der dem Glauben vorausgehenden und ihn begründenden Vernunft“⁷¹⁸ und haben als solche eine „historische Gewissheit“. Während Bautain in diesem Zusammenhang eine „historische Gewissheit“ von Glaubenswahrheiten ablehnt, spricht sich Le Pappe von Trévern massiv dafür aus. Er begründet seine Anschauung mit dem Hinweis auf die „Allverbreitung des Christentums“ und sieht sie durch die Generationenfolge gesichert.⁷¹⁹

Geiselmann charakterisiert nun den Streit zwischen Bautain und Bischof Le Pappe de Trévern als ein Zusammenprallen unterschiedlicher Formen der Glaubensbegründung: es handle sich um den Gegensatz zwischen der *via moderna*, d. h. der Glaubensbegründung durch Glaubenserfahrung, und der *via antiqua*, d. h. der Glaubensbegründung durch die Vernunft.⁷²⁰ Aus der Sicht Geiselmanns bilden diese Gegensätze „für den Dialektiker Möhler den gerufenen Anlaß, die Frage der Begründung des Glaubens in seinem Sendschreiben an Bautain erneut zu erklären“.⁷²¹

Die Lösung, die Möhler nach Geiselmann vorschlägt, besteht darin, dass er die natürliche von der übernatürlichen Erkenntnis Gottes scheidet.⁷²² Demnach hat der ganze Mensch⁷²³ von Natur aus die Fähigkeit Gott zu erkennen und besitzt als solcher einen „Vernunftglauben“. Für Möhler sei deshalb die natürliche Gotteserkenntnis ein „zutiefst sittliches und damit erzieherisches Problem“.⁷²⁴ Möhler habe in diesem Zusammenhang immer den Menschen in seiner konkreten, geschichtlichen und gesellschaftlichen Existenz vor Augen. Denn losgelöst von der Gemeinschaft gibt es für den Einzelnen keine Gotteserkenntnis. Vielmehr ist dieses Wissen um Gott nur in der Gemeinschaft und durch sie gegeben.⁷²⁵ Das bedeute für Möhler, dass es für den Menschen, der zwar außerhalb der atl. und christlichen Offenbarung, aber innerhalb der Gesellschaft mit all ihren geistigen Errungenschaften steht, Gotteserkenntnis geben kann. Ist dies jedoch zutreffend, so müsse sich Gott bereits am ersten Schöpfungsmorgen gleichsam in einer „Uroffenbarung“ dem Menschen kundgetan haben. Geiselmann bezeichnet diese „Uroffenbarung“ als „Quellgrund“ allen Wissens, das der (gefallene)

⁷¹⁸ Ebd. 74.

⁷¹⁹ Ebd. 75.

⁷²⁰ Vgl. ebd. 70.

⁷²¹ Ebd. 76.

⁷²² Vgl. ebd. 76ff.

⁷²³ Möhler verstehe unter dem „ganzen Menschen“ jenen, der nach dem Sündenfall aufgrund seiner sittlichen Wahlfreiheit (*liberum arbitrium*) über sein Erkenntnis- und Willensvermögen verfügt. Dieses sei durch den Sündenfall zwar geschwächt worden, aber nicht verloren gegangen.

⁷²⁴ Josef Rupert GEISELMANN, *Lebendiger Glaube*, 81.

⁷²⁵ Vgl. ebd. 81f.

Mensch von Gott haben kann.⁷²⁶ Damit sie allerdings auf Widerhall stößt, müsse es nach Möhler „eine in der Natur des Menschen vorhandene apriorische Anlage auf Gott hin“⁷²⁷ geben, ein *desiderium naturale*, das für Möhler gleichbedeutend sei „mit dem in der geistigen Natur des Menschen gründenden Bedürfnis nach der vollen Vereinigung mit Gott“.⁷²⁸ – Möhler vertritt also nach Geiselman einen unmittelbaren, traditionalistisch begründeten Vernunftglauben, womit er sich zunächst auf die Seite Bautains schlage und dessen Anschauung Recht gebe.

Andererseits aber schlägt er sich auch auf die Seite des Bischofs Le Pappe de Trévern, insofern „er die Naturerkenntnis Gottes in der unmittelbaren Form des Vernunftglaubens ergänzt durch die Naturerkenntnis Gottes in der vermittelten Form des Gottesbeweises“.⁷²⁹ Diese „vermittelte Form“ sei aus der Sicht Möhlers deshalb notwendig, weil der unmittelbare Vernunftglaube des gefallen Menschen nicht über jeden Zweifel erhaben ist. Es sei demnach Aufgabe des Gottesbeweises, „die unmittelbare (in ihrer Gewißheit aber nicht mehr gesicherte) Erkenntnis Gottes durch eine vermittelte Erkenntnis zur Gewißheit zu bringen“.⁷³⁰ Dies gehe so vor sich, dass Gottes Dasein durch die Schöpfung aufgewiesen und damit das schon vorhandene unmittelbare Wissen um Gott im Nachhinein bestätigt werde. Daraus wird zugleich deutlich, dass beide Formen innerlich aufeinander hingeordnet sind: Handelt es sich beim unmittelbaren Vernunftglauben um die Grundlage der natürlichen Gotteserkenntnis, so bildet das vermittelte Wissen im Beweise dessen Krönung und Abschluss.⁷³¹

Auf diese Weise hat Möhler nach Geiselman „die beiden Gegensätze der *via antiqua* und *via moderna* der Glaubensbegründung in einer höheren Einheit aufgehoben“. Ausdrücklich hält Geiselman fest, dass Möhler dabei die natürliche Gotteserkenntnis nicht von der übernatürlichen getrennt habe, sondern lediglich geschieden, einerseits, um die natürliche Gotteserkenntnis dadurch klarer herauszustellen, und andererseits, um zuletzt beide „aufeinander hinzuordnen und die Einheit in der Verschiedenheit aufweisen zu können“.⁷³²

In der Folge dieser Verhältnisbestimmung von natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis betrachte Möhler einen übernatürlichen Offenbarungsglauben als notwendig im Unterschied zu einem natürlichen Vernunftglauben. Denn dadurch, dass der Mensch durch den Sündenfall nicht nur Gott, sondern auch sich selbst fremd geworden ist, bedarf es eines Mittlers, der ihn daran erinnert, was er im Anfang gewesen ist und ihm gleichsam die Augen dafür öffnet, was aus ihm geworden ist. Dies könne

⁷²⁶ Vgl. ebd. 83.

⁷²⁷ Ebd.

⁷²⁸ Ebd.

⁷²⁹ Ebd. 84.

⁷³⁰ Ebd. 85.

⁷³¹ Vgl. ebd. 86.

⁷³² Ebd. 87.

der Mensch unmöglich selbst sein, sondern er bedarf eines Mittlers. Dieser ist Jesus Christus. Er soll das Menschengeschlecht zu seinem vollkommenen Anfang zurückführen.⁷³³ Der Offenbarungsglaube unterscheide sich nun vom Vernunftglauben dadurch, dass er „unter der gnadenhaften Einwirkung des offenbarenden Gottes“⁷³⁴ gesetzt sei und nie durch einen nachfolgenden Beweis zu einem Wissen vermittelt werden kann. Der Offenbarungsglaube bleibe daher im Unterschied zum Vernunftglauben immer „Glaube“. Er kann nie vom „Wissen“ aufgehoben werden, sondern es „ist da immer nur ein Wissen vom Glauben möglich“.⁷³⁵ Deshalb komme dem Vernunftgläubigen bloß vermittelte Gewissheit zu, während dem Offenbarungsgläubigen beides zukomme, nämlich unmittelbare Gewissheit, welche wiederum auf wissenschaftlichem Wege zu einer vermittelten werde.⁷³⁶

So komme Möhler auf dialektischem Wege zur Einheit beider. Diese ist nämlich damit gegeben, „daß der Vernunftglaube der notwendige Anknüpfungspunkt für den Offenbarungsglauben, dieser aber die Ergänzung des Naturglaubens ist“.⁷³⁷ Dadurch, dass Möhler nach Geiselman beide vom Standpunkt der sie übergreifenden Einheit aus betrachtet, könnten sie auch mit Recht Gegensätze genannt werden. Wie nämlich Möhlers „Theologie überhaupt vom Formalen des Geoffenbartseins als Gegenstand der Apologetik über den konkreten Inhalt der Offenbarung als Gegenstand der positiven Theologie bis zur Durchdringung im spekulativen Begriff als der Aufgabe der spekulativen Theologie ein organisches Ganze [sic!] darstellt, so auch seine Lehre vom ‚Glauben‘. Möhler weist in diesem lebensvollen Ganzen auch dem Vernunftglauben seine Stelle an und zeigt seine organische Funktion im Ganzen und für das Ganze auf“.⁷³⁸ Der Vernunftglaube sei demnach die Voraussetzung des Offenbarungsglaubens und als solcher „die raison für den Heilsglauben“.⁷³⁹ Umgekehrt könne er aber den Offenbarungsglauben nicht überflüssig machen, da er selbst wiederum auf die Gnade angewiesen sei. Darin stimme Möhler auch mit Bischof Le Pappe von Trévern überein.⁷⁴⁰

Jetzt, wo Möhler die Festhaltung des Menschlichen im Christentum zum theologischen Anliegen geworden ist, betrachte er den Glauben als „organisches Gefüge *menschlicher Akte*“⁷⁴¹, womit zugleich der Gnadenglaube als eine sittliche, für den Menschen verantwortliche Tat aufgewiesen ist. Denn nur „wenn der Mensch vor aller

⁷³³ Vgl. ebd. 88f.

⁷³⁴ Ebd. 89.

⁷³⁵ Ebd.

⁷³⁶ Vgl. ebd. 90.

⁷³⁷ Ebd. 91.

⁷³⁸ Ebd.

⁷³⁹ Ebd. 93.

⁷⁴⁰ Vgl. ebd. 94.

⁷⁴¹ Ebd. 91.

geschichtlichen, positiven Offenbarung von Gottes Dasein und seinen Eigenschaften überzeugt ist, und diese Überzeugung durch hinreichende Gründe im Beweis zur Gewißheit erheben kann, ist es [...] möglich, daß der *Mensch* den Akt des Glaubens an den offenbarenden Gott vollzieht, und die *fides qua creditur* ein *actus humanus* ist“.⁷⁴² Damit ist Möhler nach Geiselman die Frage des Verhältnisses von Vernunft- und Offenbarungsglaube zu einem „ausschließlich anthropologischen Problem geworden“.⁷⁴³

Für den übernatürlichen Offenbarungsglauben habe Möhlers von der theologischen Romantik geerbte organische Betrachtungsweise zur Folge, dass er ihn in Gesetzesglaube und Heilsglaube scheidet. Der Gesetzesglaube sei dadurch gekennzeichnet, dass er als Vorstellung im Menschen sei – eine Kennzeichnung, die er mit dem Vernunftglauben gemein habe. Was ihn jedoch von diesem unterscheide, sei sowohl sein bestimmter Inhalt als auch seine unmittelbare Gewissheit. Dadurch sei er nämlich fest und unerschütterlich.⁷⁴⁴ Was ihn jedoch vom Heilsglauben trennt, sei die Tatsache, „daß er nicht bis zur lebendigen Willenseinigung mit Gott zu führen vermag“⁷⁴⁵, sondern in deren Vorstellung verharre. Die Liebesgemeinschaft mit Gott vermag deshalb nur der Heilsglaube zu begründen. „Er ist ein Glaube, der nicht bloß um die Sünde weiß, sondern ein Glaube, der nach Begnadigung, Sündenvergebung und Heiligung sich sehnt, ein Glaube, der den Schmerz über die Sünde und über die Trennung von Gott einschließt und aus diesem unseligen Zustand im Vertrauen auf Christus durch Christus erlöst zu werden, innig verlangt, ein Glaube endlich, der von Anfang an eine Willensbestimmung, sich heiligen zu lassen, in sich schließt und seine Krönung in der lebendigen Willenseinigung mit Gott findet“.⁷⁴⁶

Auf diesem Hintergrund kommt Geiselman zum Ergebnis, dass Möhler das Dasein des Menschen vor Gott nach je neuen Wandlungen – die Geiselman selbst wiederum dialektisch interpretiert – von der „Einheit“ über den „Athanasius“ und „Anselm“ bis hin zur „Symbolik“ in seinem „Sendschreiben an Bautain“ schließlich dialektisch bestimmt habe. Denn Möhler mache darin deutlich: auf der einen Seite wird der Vernunftglaube zur Grundlage des Offenbarungsglaubens, auf der anderen Seite führt der Gesetzesglaube zu Christus hin, der Erlösungs- und Heilsglaube schließlich „überwindet in Heiligkeit und Gerechtigkeit den Abstand von Gott durch die Sünde und wird zum Dasein in der beglückenden Nähe des liebenden Gottes“.⁷⁴⁷ Durch diese Verhältnissbestimmung von Glaube und Vernunft habe Möhler zugleich die im Aufklärungszeitalter betonte Trennung von Wissen und Glauben überwunden.

⁷⁴² Ebd. 93.

⁷⁴³ Ebd. 94.

⁷⁴⁴ Vgl. ebd. 95.

⁷⁴⁵ Ebd.

⁷⁴⁶ Ebd. 95f.

⁷⁴⁷ Ebd. 96.

d) Rob J.F. Cornelissens Kritik an Geiselmann als erster Schritt zu einem tieferen Verständnis der theologischen Hermeneutik Möhlers?

Cornelissen hat in seiner Unterscheidung von „methodischer Dialektik“ und „zur Struktur des Denkens gehörender Dialektik“ etwas Richtiges und Wesentliches erkannt. Insofern er auf der einen Seite Geiselmanns Vorgehensweise als „methodische Dialektik“ bezeichnet, weist er diese als eine von der Struktur des Denkens losgelöste oder bestenfalls nachträglich hinzugefügte Weise aus, und situiert sie als eigenständige, von der Sache selbst getrennte, ihr von außen zukommende Vorgehensweise. Insofern er auf der anderen Seite jedoch von „der zur Struktur des Denkens gehörenden Dialektik“ Möhlers spricht, die – so darf mit Cornelissens Worten ergänzt werden – „eine tiefere Einheit impliziert“⁷⁴⁸, macht er deutlich, dass Möhlers Dialektik immer schon in jenen größeren Zusammenhang eingebettet ist, den aufzuweisen Möhler sich mit ihrer Hilfe zur Aufgabe gemacht hat, ohne mit der Sache oder dem Denken selbst in eins zu fallen. Was allerdings bei Cornelissen in diesem Zusammenhang unterbelichtet bleibt, ist die Frage, worin jene tiefere Einheit, welche von der zur Struktur des Denkens gehörenden Dialektik impliziert wird, besteht. So ist m. E. diese tiefere Einheit bei Möhler grundlegend theologisch zu bestimmen: Der sich in der Geschichte des Menschen als der Drei-Eine offenbarende Gott, seine Viel-Einheit wie auch seine Polarität bewegen Möhlers Ringen und Denken. In besonderer Weise wird dies im Blick auf Möhlers Frage nach der Einheit in der Kirche deutlich. Diese Einheit, um die Jesus im „Hohepriesterlichen Gebet“ (Joh 17,1-26; hier: 17,21) bittet, damit die Welt glaubt, dass sein Vater ihn gesandt hat, ist aus der Sicht Möhlers weder machbar, so wie Menschen alltägliche Dinge herstellen, noch wird sie einmal bloß das Ergebnis oder die Errungenschaft ökumenischer Diskurse sein, noch lässt sich die Zeit einfach zurückdrehen zu den Anfängen des Christentums. Vielmehr ist es Gott selbst, dessen heilsgeschichtlich transformierende Kraft alles ökumenische Bemühen überhaupt erst in Bewegung bringt, in die dann der Mensch gemäß göttlicher Gnade einstimmt, und zwar als Geschöpf im bleibenden Unterschied zu seinem Schöpfer. Möhler umschreibt diese Dynamik in der Einleitung zu seiner „Einheit“: „Der Vater sendet den Sohn, und dieser den Geist: so kam Gott zu uns; umgekehrt gelangen wir zu ihm: der Heilige Geist führt uns zum Sohn und dieser zum Vater“⁷⁴⁹. Aus dieser theo-logischen Dynamik heraus werden alle „menschlichen ökumenischen Bemühungen“, sei es in Form von Gebet, in Gesprächen, in Begegnungen, usw. eröffnet und in eschatologischer Weise von Gott selbst her vollendet. Diese zutiefst theo-logische Sichtweise zeichnet Möhler aus, weil sie ihn einerseits aus einem bloß geistesgeschichtlichen Denkhorizont heraushebt, andererseits ihm gerade dadurch hilft, diesen entsprechend zu beleuchten und daraus der Theologie und Kirche seiner Zeit die nötigen Impulse zu geben. Sie bewirkt damit zugleich den Reiz und die ungebrochene Aktualität seiner Werke bis in unsere Tage.

⁷⁴⁸ Rob J.F. CORNELISSEN, Offenbarung, 6.

⁷⁴⁹ Johann Adam MÖHLER, Einheit, Vorrede, 3.

Wenig überzeugend erscheinen dann jedoch die „wichtigsten Ergebnisse“, die Cornelissen in sieben Punkten an den Schluss seiner Arbeit stellt.⁷⁵⁰ Zum einen, weil sie die eben angesprochene theologische Grunddynamik der Möhlerschen Dialektik nicht in den Blick nehmen, zum anderen – hier sei die Kritik von Holzem aufgegriffen –, weil dieses Systemdenken, welches die „Abfolge von sieben geschichtsphilosophischen Systemen mit entsprechendem geistesgeschichtlichem Hintergrund“⁷⁵¹ als Ergebnis hat, ungeschichtlich ist, insofern „es die lebensweltliche Verankerung der Theorien Möhlers bewußt oder unbewußt preisgibt: im April/Mai 1823 begann Möhler seine akademische Lehrtätigkeit; im Februar 1825 schrieb er das Vorwort zur Einheit und schloß das Werk damit ab. Daß er in gut eineinhalb Jahren seine Ansichten sechsfach grundlegend geändert haben soll, ist weder historisch noch psychologisch wahrscheinlich zu machen“.⁷⁵²

So hat Cornelissen zwar einen wichtigen Schritt hin zu einer theologischen Hermeneutik Möhlers angesprochen, ist ihn jedoch selbst nicht in konsequenter Weise gegangen.

6. Durchgängige Züge der Hermeneutik Geiselmanns

In seinen bisherigen Untersuchungen hat Geiselman Möhler immer in Relation zu dem von ihm geschaffenen Konstrukt einer „Katholischen Tübinger Schule“ her zu beleuchten versucht und war dabei bemüht, Möhlers Werke chronologisch – wenn man davon absieht, dass er die kirchenrechtlichen Vorlesungen Möhlers erst in seiner zweiten Abhandlung (1939) berücksichtigt⁷⁵³ – zu analysieren und dessen theologisches Anliegen geistesgeschichtlich herauszuarbeiten. Auf diese Weise hat er inhaltlich die Frage nach der Einheit der Kirche als zentrales Anliegen Möhlers herausgearbeitet, methodisch die Dialektik als wesentliches Vorgehen Möhlers bestimmt, letzteres sowohl in thematischer Hinsicht als auch was den Entwicklungsgang Möhlers selbst anbelangt. Er hat damit Möhler zugleich zum Dialektiker *par excellence* geformt.

In den Arbeiten bzw. Veröffentlichungen über Möhler in den Jahren nach 1942 bis zu seinem Tod hält Geiselman an diesen Ergebnissen sowie an seinem methodischen Vorgehen zwar fest, legt jedoch sein Schwergewicht auf die anthropologische Fragestellung Möhlers. Was auf den ersten Blick hin vielleicht als neuer interpretatorischer Zugang erscheint, erweist sich von Anfang an als Konsequenz und Treue seiner bisherigen Hermeneutik. Denn Geiselman greift mit seiner „anthropologischen Wende“ lediglich jenen Faden ausdrücklicher auf, den er selbst, wie die Arbeit bereits gezeigt

⁷⁵⁰ Vgl. Rob J.F. CORNELISSEN, Offenbarung, 177-179.

⁷⁵¹ Andreas HOLZEM, Weltversuchung, 85.

⁷⁵² Ebd.

⁷⁵³ Vgl. Josef Rupert GEISELMANN, Einheit und Liebe.

hat, Möhler in die Hand gegeben hat, nämlich: dessen angebliche „Wandlungen“ angefangen nach der „Einheit“ über „Anselm“ und „Athanasius“ zur „Symbolik“ bis hin zum „Sendschreiben an Bautain“. ⁷⁵⁴ Dies zeigt sich sowohl in den rezeptionsgeschichtlich bis heute in erster Linie berücksichtigten Werken Geiselmanns über Möhler ⁷⁵⁵, als auch in jenen drei kürzeren Artikeln, die diesen vorausgehen und in der Theologischen Quartalschrift der Jahre 1943, 1944 und 1946 veröffentlicht wurden. Allein die Titel der ersten und dritten Abhandlung von 1943 bzw. 1946 bezeugen Geiselmanns hermeneutische Kontinuität und Treue zu seinen bisherigen Untersuchungen: „Die Wandlungen des Erbsündenbegriffs in der Symbolik Johann Adam Möhlers“. ⁷⁵⁶

Diese drei kurzen Abhandlungen ⁷⁵⁷ setzen sich allesamt mit „Möhlers Theologie des gefallen Menschen“ ⁷⁵⁸ auseinander und gehören zusammen. Darauf macht auch Geiselman selbst aufmerksam, wenn er die zweite und dritte Abhandlung als Fortsetzung der ihr jeweils vorausgehenden Abhandlung betrachtet. ⁷⁵⁹

a) Möhlers „Wandlungen“ in seinem Erbsündenbegriff

Möhlers erster Erbsündenbegriff

Im ersten dieser drei aufeinander folgenden Artikel spricht Geiselman eingangs davon, welch gewaltige Entwicklung Möhler gerade in der Frage nach dem gefallen Menschen von der Einheit 1825 über den Athanasius 1827 bis zur Symbolik 1832 bis 1838 durchgemacht hat. Dabei geht es ihm darum, erstmals in der Möhlerforschung aufzuzeigen, welche Wandlungen Möhler allein in seinem letzten Werk der „Symbolik“ von der ersten (1832) bis zur fünften Auflage (1838), die „Neuen Untersuchun-

⁷⁵⁴ Auf diesem Hintergrund ist es nur allzu verständlich, wenn seine Einführung zur „Einheit“ (1957) nicht diese Akzentsetzung aufweist.

⁷⁵⁵ Vgl. Josef Rupert GEISELMANN, Der Einfluß der Christologie des Konzils von Chalkedon auf die Theologie Johann Adam Möhlers (1954); DERS., Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers: ihr geschichtlicher Wandel (1955); DERS., Zur Einführung [der „Symbolik“] (1958); DERS., Sachkommentar [zur Symbolik] (1960); DERS., Der Wandel des Kirchenbewußtseins und der Kirchlichkeit in der Theologie Johann Adam Möhlers (1961).

⁷⁵⁶ Vgl. ThQ 124 (1943) 73; ThQ 126 (1946) 19.

⁷⁵⁷ Der vollständige Titel der drei Abhandlungen lautet: 1) „Der gefallene Mensch. Die Wandlungen des Erbsündenbegriffs in der Symbolik Johann Adam Möhlers, in: ThQ 124 (1943) 73-98“ [zit. als „Wandlungen I“]; 2) „Johann Adam Möhler und das idealistische Verständnis des Sündenfalls, in: ThQ 125 (1944) 19-37“ [zit. als „Das idealistische Verständnis“]; 3) „Die Wandlungen des Erbsündenbegriffs in der Symbolik Johann Adam Möhlers, in: ThQ 126 (1946) 19-42“ [zit. als „Wandlungen II“].

⁷⁵⁸ DERS., Wandlungen II, 19.

⁷⁵⁹ So schreibt Geiselman am Ende der ersten Abhandlung: „Fortsetzung folgt in zwei weiteren *selbständigen* Abhandlungen in der mit der Scholastik vereinigten Theol. Quartalschrift“ (Wandlungen I, 98), an die er dann jeweils ausdrücklich anknüpft in: DERS., Das idealistische Verständnis, 19 Anm. 2; DERS., Wandlungen II, 19 Anm. 1.

gen“ (erste Auflage 1834, zweite Auflage 1835) mit eingeschlossen, vollzogen hat.⁷⁶⁰ Festzumachen sei dies an der Textgeschichte des § 5 der „Symbolik“, der von der katholischen Lehre von der Erbsünde handelt, weil er wie kein anderer Abschnitt der „Symbolik“ „von der ersten bis zur fünften Auflage sich so oft und so einschneidende Änderungen [hat] gefallen lassen müssen“.⁷⁶¹

Wegen des eingeschränkten Rahmens, den ein Artikel bietet, begnügt Geiselmann sich mit einer kurzen Darlegung seiner Forschungsergebnisse zur Textgeschichte des § 5 der Symbolik. Demnach betone Möhler in seiner Darstellung in methodischer Hinsicht eine klare Scheidung von Dogma und theologischer Deutung des Dogmas. Inhaltlich bilde für Möhler das Dogma des gefallen Menschen, wie es auf dem Konzil von Trient formuliert worden ist⁷⁶², die Grundlage der theologischen Deutung, „weil allein die Offenbarung es ist, die dem gefallen Menschen die Rätsel des Daseins aufzuhellen vermag“.⁷⁶³

Die Entwicklung, die Möhler in seiner Darstellung des Dogmas von der ersten bis zur fünften Auflage der „Symbolik“ durchgemacht hat, beschreibt Geiselmann folgendermaßen: „Während er die Lehre des Konzils vom gefallen Menschen in Sy¹-Sy⁴ vor allem als Gegensatz zu Luther und Calvin zu verstehen sucht, wird in den NU die Dialektik, aus der die dogmatischen Bestimmungen des Konzils herausgewachsen sind, anders gesehen. Das hat seinen Grund in dem Vorwurf, den Christian Baur⁷⁶⁴ dem katholischen Dogma macht, es pelagianisiere. Jetzt sieht Möhler die Bestimmungen des Konzils erstehen aus dem Gegensatz eines erneuerten Pelagianismus in den schon ausgestreuten Keimen des nachmaligen Sozinianismus einerseits und des altorthodoxen Protestantismus der Lutheraner und Reformierten andererseits [...] Gegen den Pelagianismus der Sozinianer wird [...] durch das Konzil die Erlösungsbedürftigkeit, gegen den altorthodoxen Protestantismus der Lutheraner und Reformierten aber die Erlösungsfähigkeit des Menschen behauptet. Möhlers Dialektik aber wird in der Auseinandersetzung mit der reformatorischen Theologie vom Fall des Menschen durch den Grundgedanken bestimmt, daß die katholische Kirchenlehre die Einheit der Gegensätze darstelle, die in den reformatorischen Bewegungen die Synthese gesprengt hätten. So wird für Möhler die Einheit der Gegensätze zu einem Motiv für die Glaub-

⁷⁶⁰ Vgl. DERS., Wandlungen I, 74f.

⁷⁶¹ Ebd. 75.

⁷⁶² Vgl. Konzil von Trient, 5. Sitzung, 17. Juni 1546 „Dekret über die Ursünde“, in: Josef WOHLMUTH, Dekrete (Bd. 3), 665-667; DH 1510-1516.

⁷⁶³ Josef Rupert GEISELMANN, Wandlungen I, 76.

⁷⁶⁴ Ferdinand Christian Baur (1792-1860): geb. als Pfarrerssohn in Schmidlen bei Stuttgart; Theologiestudium am Evangelischen Stift in Tübingen; 1814 Vikar; 1816 Repetent am Evangelischen Stift; 1817-1826 Prof. für alte Sprachen am niederen Seminar in Blaubeuren; 1821 Heirat mit Emilie Becher; dieser Ehe entstammen 2 Söhne u. 3 Töchter; 1826-1860 o. Prof. für historische Theologie in Tübingen: Vorlesungen in Kirchen- und Dogmengeschichte, Symbolik, Neues Testament, Religionsgeschichte und -philosophie; stark beeinflusst von Hegel; während dieser 34 Jahre auch Frühprediger an der Tübinger Stiftskirche (vgl. Klaus SCHOLDER, Baur, 352-359 [mit Lit.]).

würdigkeit von der Göttlichkeit der Kirche [...] Im Sozinianismus und im altorthodoxen Protestantismus dagegen sei die die Gegensätze übergreifende Einheit des Katholizismus in die entgegengesetzten Richtungen zweier Extreme auseinandergegangen [Geiselmann verweist auf Sy⁵ § 87]⁷⁶⁵. Eine weitere Entwicklung zwischen Sy¹ und Sy⁵ sieht Geiselmann in der Art und Weise, wie Möhler die Allgemeinheit begründe, mit der sich die Konzilsväter über die Erbsünde geäußert haben. Zunächst weist Möhler darauf hin, dass sich die Konzilsväter bei der Dogmatisierung streng an die Heilige Schrift und die kirchliche Tradition gehalten haben, wodurch es zu einer negativen Begriffsbestimmung von Erbsünde gekommen sei. Diese Begründung ließe sich gleicherweise in allen fünf Auflagen der Symbolik nachlesen. In Sy⁵ allerdings werde diese Begründung ausgeweitet, was Geiselmann zur Feststellung einer Entwicklung Möhlers veranlasst. Möhler erkläre nun die Allgemeinheit der Bestimmung der Erbsünde seitens der Kirchenväter damit, „daß ein beträchtlicher Teil der seit dem Pelagianismus in Ansehung des gefallen Menschen aufgeworfene Frage in den Beschlüssen des Konzils nicht berührt und die Natur der Erbsünde absichtlich nicht entschieden worden sei, weil die Gottesgelehrten darüber verschiedener Meinung gewesen seien, das Konzil aber nicht über theologische Meinungen, sondern über Irrtümer zu entscheiden habe (Sy⁵ § 5, S. 56-57)“⁷⁶⁶. Mit dieser Begründung mache Möhler einerseits seine Vorrangstellung des Dogmas gegenüber theologischen Meinungen deutlich, eröffne andererseits zugleich den Raum zur theologischen Diskussion, den er dann auch selbst beschreitet, und zwar auf dialektischem Wege, „durch den Gegensatz des altorthodoxen Protestantismus und seiner Deutung vom Falle des Menschen“⁷⁶⁷.

Die textgeschichtliche Analyse des § 5 der Symbolik ergibt nach Geiselmann drei unterschiedliche *Erbsündebegriffe Möhlers*: der erste lasse sich aus Sy¹ und Sy² ableiten und wird von Geiselmann im eben genannten Artikel aus dem Jahre 1943 dargestellt, den zweiten gewinnt er aus den NU sowie davon beeinflusst aus Sy³ und Sy⁴, den dritten schließlich aus Sy⁵; diese beiden letzten behandelt Geiselmann ausführlich erst in der drei Jahre später folgenden gleichnamigen Abhandlung.⁷⁶⁸ In der zeitlich gesehen dazwischenliegenden Abhandlung über das idealistische Verständnis des Sündenfalls nimmt Geiselmann Bezug auf Baur's Erwiderungen zu Möhlers Symbolik

⁷⁶⁵ Josef Rupert GEISELMANN, Wandlungen I, 78f. Zu den Abkürzungen in diesem und in den folgenden Zitaten: Sy¹ = 1. Auflage der „Symbolik“; Sy² = 2. Auflage der „Symbolik“; Sy³ = 3. Auflage der „Symbolik“; Sy⁴ = 4. Auflage der „Symbolik“; NU = „Neue Untersuchungen“ [1834 u. 1835] Zur Verwendung der NU fällt auf: Geiselmann gibt bei seinen Zitaten nicht genauer an, ob es sich um die erste oder um die zweite vermehrte und verbesserte Ausgabe der „Neuen Untersuchungen“ handelt; unsere Nachforschungen haben ergeben, dass er jeweils innerhalb der in diesem Kapitel genannten Artikel (1943 / 1944 / 1946) über Möhlers Erbsündebegriff hin und her wechselt und einmal aus der ersten, einige Zeilen später wieder aus der zweiten Ausgabe zitiert; das eine oder andere Mal überschneiden sich die Seitenzahlen der beiden Ausgaben, so dass die Angabe der Abschnitte wenigstens für einzelne Sätze auf beide Ausgaben zutrifft.

⁷⁶⁶ Ebd. 81.

⁷⁶⁷ Ebd.

⁷⁶⁸ Vgl. ThQ 124 (1943) 88-98; ThQ 126 (1946) 20-42.

und untersucht dessen Beitrag auf die weitere Entwicklung des Möhlerschen Erbsündenbegriffs.

Möhlers anfänglicher Erbsündenbegriff, wie er ihn in der 1. und 2. Auflage der „Symbolik“ darlege, ist nach Geiselman zunächst dialektisch aus dem Gegensatz zur reformatorischen Sicht bestimmt und vom Streben beherrscht, „den Zusammenhang und die Zusammengehörigkeit von Natur und Gnade im Menschen aufzuweisen und ihr Verhältnis als ein möglichst enges zu begründen“.⁷⁶⁹ Deshalb betone Möhler das *Übernatürliche* im Menschen und kennzeichne die Erbsünde als Verlust dieses Übernatürlichen. Gegenüber der reformatorischen Sicht von Sünde als eines *positiven Bösen* hebe er den rein *negativen* und *privativen Charakter* des *moralisch Bösen* hervor; entgegen der reformatorischen Auffassung, dass der Mensch durch die Erbsünde seine *vernünftige religiös moralische Anlage* verloren habe, behaupte er „die völlige Integrität der geistigen Natur des gefallen Menschen auch nach seiner religiös-moralischen Seite hin“.⁷⁷⁰ Diese zuletzt genannte Bestimmung habe Möhler vor allem aus seinen Studien über Anselm von Canterbury und dessen Deutung des *peccatum originale* gewonnen, was Geiselman folgern lässt, dass Möhler diesen ersten Erbsündenbegriff bereits 1828 gebildet habe. Dies umso mehr, als Möhler ja in seiner Abhandlung über Anselm zur Erkenntnis gelangt: „Das ist der den Reformatoren so verhaßt gewordene Begriff von Erbsünde. Sie dachten sich unter Sünde nicht bloß die Privation des Guten, sondern zugleich etwas Positives, Essentielles“.⁷⁷¹

Aus diesen Beobachtungen definiert Geiselman *Möhlers ersten Erbsündenbegriff* als *selbstverschuldeten Verlust der übernatürlichen Ausstattung des Menschen*⁷⁷² bzw. als „selbstverschuldete Zurückführung des Menschen auf den Stand der bloßen Natur“.⁷⁷³

Allein bei diesem ersten Erbsündenbegriff konnte es nach Geiselman nicht bleiben, da sich theologisch schwerwiegende Bedenken gegen ihn auf tun. Drei Bedenken führt Geiselman näher aus, wobei er seine Einwände bereits in der Kontroverse Möhlers mit Ferdinand Christian Baur ausgesprochen sieht.⁷⁷⁴

⁷⁶⁹ Josef Rupert GEISELMANN, Wandlungen I, 89.

⁷⁷⁰ Ebd. 87.

⁷⁷¹ Johann Adam MÖHLER, GS I, 167 Anm. c zit. nach Josef Rupert GEISELMANN, Wandlungen I, 94.

⁷⁷² Vgl. ebd. 88.

⁷⁷³ DERS., Wandlungen II, 19.

⁷⁷⁴ Vgl. Ferdinand Christian BAUR, Der Gegensatz, ²1836, 107f. zit. nach Josef Rupert GEISELMANN, Wandlungen I, 96. Dieselben Vorwürfe, zum überwiegenden Teil wörtlich übereinstimmend, hat Ferdinand Christian BAUR bereits in der 1. Auflage (1834) seines Werkes formuliert: vgl. Der Gegensatz, 1834, 50f. – Auf diesem Hintergrund erscheint es doch sehr eigenartig und muss es als formale Inkonsistenz und Ungenauigkeit betrachtet werden, wenn Geiselman nicht nach der ersten Auflage von 1834 zitiert, die zeitlich gesehen dem von Geiselman konstruierten ersten Erbsündenbegriff Möhlers in Sy¹ und Sy² entsprechen würde. Die zweite, erheblich erweiterte Auflage von Baur's Werk (1836) liegt, wenn man der „Erbsündenbegriff-Aufteilung“ Geiselmans folgt, zeitlich gesehen zwischen dem zweiten (Sy³⁺⁴ [= 1834/1835]) und dritten Erbsündenbegriff (Sy⁵ [= 1838]) Möhlers.

Mit Baur bemängelt Geiselman zunächst Möhlers „Begründung des Verhältnisses von Natur und Übernatur und der Folgen des Falles für die Natur des Menschen aus der Dialektik von unendlicher Gnade und endlichem Geist“.⁷⁷⁵ Geiselman erklärt dies folgendermaßen: einerseits könne es nicht sein, dass dem Menschen, insofern er ein geistiges Wesen ist, eine unendliche Aufgabe zukomme, weil damit die Gnade zu etwas werde, das dem Menschen geschuldet ist, um diese Aufgabe erfüllen zu können. Andererseits bestehe ein Widerspruch darin, den Geist als etwas Endliches zu bezeichnen und ihm zugleich eine unendliche Aufgabe zuzuweisen. „Denn die Aufgabe kann nur eine der Natur des Geistes entsprechende sein“.⁷⁷⁶ Wenn daher der Geist des Menschen endlich ist, dann kann auch seine Aufgabe bloß endlich sein.

Einen zweiten Schwachpunkt, wiederum bereits bei Baur⁷⁷⁷ formuliert, sieht Geiselman in der Funktion, die Möhler der Gnade gegenüber der Natur des Menschen zugedacht habe. Demnach sollte durch das Wirken der Gnade verhindert werden, „daß der im Menschen von Natur aus vorhandene Gegensatz von Körper und Geist nicht zum Ausbruche komme. Damit wird aber Körper und Geist, Leib und Seele des Menschen nicht nur als ein Verschiedenes mit verschiedenen Tätigkeiten aufgewiesen, sondern es wird in die von der Schöpferhand Gottes entlassene reine Natur schon ein Widerspruch gelegt“.⁷⁷⁸ Geiselman bezeichnet diese Anschauung Möhlers als dualistisch-manichäisch und sieht darin die Gefahr eines „ursprünglichen Dualismus von Leib und Geist des Menschen“.⁷⁷⁹

Schließlich bemängelt Geiselman, dass Möhler die Folgen, die aus der Sünde für die Freiheit des Willens erwachsen, völlig übersehen hat. Denn gegen die reformatorische Lehre, nach welcher der gefallene Mensch keinen freien Willen mehr habe und folglich nur mehr sündigen könne, behaupte Möhler, „daß eine *inclinatio ad malum*, eine Verkehrtheit des Willens und eine Beeinträchtigung seiner Freiheit nicht die Folge der Ur- und Erbsünde sei und läßt den Hang zum Bösen nur aus den aktuellen Sünden entstehen“.⁷⁸⁰ Dies sei zwar von seiner Dialektik her verständlich, das sachliche Problem jedoch, das aus dem Verhältnis des freien Willens zur Erbsünde resultiere, sei damit in keiner Weise gelöst. Darin liegt nach Geiselman der Grund, warum gerade diese Frage zum bestimmenden Problem in Möhlers zweitem Erbsündebegriff werden sollte.

⁷⁷⁵ Josef Rupert GEISELMANN, *Wandlungen I*, 95f.

⁷⁷⁶ Ebd. 96.

⁷⁷⁷ Vgl. Ferdinand Christian BAUR, *Der Gegensatz*, 2. Auflage, 105 zit. nach Josef Rupert GEISELMANN, *Wandlungen I*, 97. Dieselben Vorwürfe, zum überwiegenden Teil wörtlich übereinstimmend, hat Ferdinand Christian BAUR bereits in der 1. Auflage (1834) seines Werkes formuliert: vgl. *Der Gegensatz*, 1834, 48f. – Vgl. dazu auch die kritischen Bemerkungen auf S. 154 Anm. 774 dieser Arbeit.

⁷⁷⁸ Josef Rupert GEISELMANN, *Wandlungen I*, 96.

⁷⁷⁹ Ebd. 97.

⁷⁸⁰ Ebd.

Möhlers zweiter Erbsündenbegriff, in dem er seinen unausgeglichene Widerspruch zwischen der von ihm selbst „dargelegten Lehre des Konzils vom Fall des Menschen und den von ihm angeführten Kontroverstheologen einerseits und seiner eigenen spekulativen Ausdeutung des Dogmas von der Erbsünde und ihren Folgen andererseits“⁷⁸¹ zu überwinden sucht, werde maßgeblich durch Baur's idealistischem Verständnis des Sündenfalls vorangetrieben.⁷⁸² Deshalb setzt Geiselmann sich in der darauf folgenden Abhandlung zunächst mit diesem Verständnis auseinander.

Möhler auf dem Weg zu seinem zweiten Erbsündenbegriff

Baur's *idealistisches Verständnis des Sündenfalls*, als dessen geistesgeschichtlichen Rahmen Geiselmann die „Philosophie des Deutschen Idealismus und ihre Lehre vom Sündenfall“⁷⁸³ aufweist, bestehe auf der einen Seite darin, dass der Fall des Menschen nicht ein einmaliges, historisches Faktum ist, sondern in der Idee des Menschen liegt und als solche zur Natur des Menschen gehört. Deshalb wiederholt sich der Fall des Menschen auch, „so oft ein Mensch in die Besonderheit des Daseins hinaustritt“.⁷⁸⁴ Der Fall des Menschen ist also Ausdruck einer ihm seit Ewigkeit zugrunde liegenden Idee.

Ebenso verhalte es sich auf der anderen Seite mit der ursprünglichen Gerechtigkeit des Menschen. Sie ist, so Geiselmann's Interpretation von Baur, „nicht eine am Anfang dem Menschen mitgeteilte reale Vollkommenheit, sondern eine erst durch den dialektischen Prozeß zu verwirklichende, der Natur des Menschen vorschwebende – gleichsam über ihr stehende und insofern übernatürliche Idee“.⁷⁸⁵ Diese schwebende „nicht bloß äußerlich über dem Menschen, sondern wird ganz in seine eigene Natur gesetzt. Sie muß daher [...] sein geistiges Eigentum werden können“.⁷⁸⁶

⁷⁸¹ Ebd. 98.

⁷⁸² Geiselmann verweist auf folgende drei Schriften Ferdinand Christian BAURS: *Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe*. Mit besonderer Rücksicht auf Hrn. Dr. Möhler's Symbolik, Tübingen 1834; *Erwiderung auf H. Dr. Möhlers neueste Polemik gegen die protestantische Lehre und Kirche*, Tübingen 1834; *Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe*. Mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhler's Symbolik, Tübingen ²1836. – Was die Bezugnahme Geiselmann's auf das Werk „Der Gegensatz“ betrifft, fällt auf, dass er in erster Linie aus der 2. Auflage (1836) zitiert, aus der 1. Auflage (1834) jedoch nur so, indem er gleichzeitig auf die Seitennummern der 2. Auflage verweist (vgl. dazu auch die kritischen Bemerkungen auf S. 154 Anm. 774 dieser Arbeit). Auf das Werk „Erwiderung“ hingegen verweist er in allen drei Artikeln mit Ausnahme des eben genannten Zusammenhangs nirgends ausdrücklich.

⁷⁸³ DERS., *Das idealistische Verständnis*, 24-28, hier: 24.

⁷⁸⁴ Ebd. 20.

⁷⁸⁵ Ebd. 21.

⁷⁸⁶ Ebd.

Die Erbsünde betrachte Baur als den „Widerspruch des natürlichen Menschen als solchen mit der über seiner Natur schwebenden Idee“. ⁷⁸⁷ Deshalb sei der Fall des Menschen nichts Zufälliges, sondern etwas Notwendiges, d. h. „der notwendige Widerspruch, in welchem die besondere, konkrete Natur des einzelnen Menschen zum Menschen an sich nach der wahren Idee seines Wesens steht“. ⁷⁸⁸ Dabei sei für Baur Sündenbegriff wesentlich, „daß die Sünde nicht in einem notwendigen Zusammenhang mit dem freien Willen gestellt wird, sondern daß Sünde schon gegeben ist mit dem Widerspruch, in dem irgendetwas mit der *norma iustitia in deo* steht“. ⁷⁸⁹

Dieser Widerspruch falle nach Baur mit der Endlichkeit der menschlichen Natur zusammen, „insofern in dieser Endlichkeit die auf den Menschen sich beziehende Tätigkeit Gottes ihre Verneinung und Grenze erhalten hat“. ⁷⁹⁰ Diese Verneinung und Endlichkeit bilden die Quelle alles Bösen im Menschen und gehören untrennbar zu dessen Wesen. Deshalb sei der Fall des Menschen mit der Natur des Menschen gleich ewig zu setzen. Allerdings unterscheide Baur an der menschlichen Natur eine positive und eine negative Seite: Die positive Seite ist die von Gott geschaffene Natur, die negative Seite bestehe in der Abwendung von ihm, in der Verneinung der göttlichen Tätigkeiten am Menschen und ist des Menschen eigene Schuld, da dieser Vorgang ja nicht auf Gott zurückgeführt werden kann.

Insofern nun der konkrete Mensch in seinem Fürsichsein mit der Idee „Mensch“ bleibend eins ist, trägt, so Geiselman weiter, nach Baur der Abfall des Menschen zugleich auch immer die Bedingung seiner Aufhebung in sich. Ganz im Sinne Hegels beschreibe Baur deshalb das Verhältnis von „ursprünglicher Gerechtigkeit – Sünde – Erlösung“ als dialektischen Prozess, in dem einerseits die Sünde bzw. der Abfall des Menschen als notwendiger Widerspruch aufgenommen sei, durch den andererseits der Begriff „Mensch“ zu sich selber komme. Die „Notwendigkeit“ ergebe sich daraus, dass die ursprüngliche Gerechtigkeit dem „wirklichen“ Menschen am Anfang nicht als reale sondern bloß als ideenhafte Vollkommenheit mitgeteilt worden sei und der Widerspruch deshalb Vermittler sei zwischen der *iustitia originalis* als Idee und *Christus* als dessen Realisierung im Erlösungsgeschehen. ⁷⁹¹ „Am Ende dieser Entwicklung steht [...] die ‚Wiederherstellung von allem‘“. ⁷⁹²

⁷⁸⁷ Ebd.

⁷⁸⁸ Ebd.

⁷⁸⁹ Ebd.

⁷⁹⁰ Ebd.

⁷⁹¹ Ebd. 20.22f.

⁷⁹² Ebd. 24.

Gegen dieses idealistische Verständnis führt Geismann acht Einwände an, die Möhler in seinen „Neuen Untersuchungen“⁷⁹³ entfaltet habe. Im Folgenden wird auf diese gemäß der Darstellung Geismanns kurz eingegangen:

1. Baur gehe in seinem Verständnis von einer pantheistischen Auffassung der Welt aus. Nach ihr habe sich Gottes schöpferische Tätigkeit selbst begrenzt, „um mit dieser Grenze der Endlichkeit Raum zu geben. Denn nur unter der Voraussetzung einer pantheistischen Weltdeutung kann das Endliche dem Bösen gleichgesetzt werden“.⁷⁹⁴ Damit setze er sich allerdings in Widerspruch mit dem christlichen Schöpfungsbegriff, der eine Begrenzung der schaffenden Tätigkeiten Gottes nicht kennt, um der Endlichkeit Raum zu geben.⁷⁹⁵

2. Die Ursache des Bösen könne nicht im Endlich-Sein an sich liegen. Denn die Annahme „einer lediglich von Gottes Allmacht abhängigen Schöpfung, in der gleichwohl das Böse eine notwendige Folge wäre, ist mit Gottes Heiligkeit unvereinbar“.⁷⁹⁶

3. Genauso wenig könne die Sünde ihren Grund in der Begrenzung des Seins haben. Vielmehr gehöre die Begrenzung des Seins zur Natur des Menschen, weil ohne sie kein Dasein möglich wäre. Sie ist somit etwas Gutes und nicht eine Verschlimmerung der Natur. Unhaltbar sei es deshalb, die Sünde als notwendigen Gegensatz zum Guten anzusehen, denn das „liefe daraus hinaus, den Teufel zur Bedingung der Existenz Gottes zu machen“.⁷⁹⁷ Das Böse könne auch nicht bloß als ein Weniger an Gutem betrachtet werden, sondern als die Aufhebung und der Widerspruch des Guten. In Baur's Sündenbegriff vermisste Möhler die Freiheit des Menschen, die nötig ist, um den Übergang vom begrenzten Sein in eine sittliche Verkehrtheit zu vermitteln.

4. Die Frage nach der mit der Sünde gegebenen Schuld des Menschen bleibe durch die Deutung des Falles als eines notwendigen ungeklärt. Denn wenn der Fall des Menschen naturgemäß notwendig ist, könne er nicht zugleich schuldhaft sein.⁷⁹⁸

5. Die Sünde werde zu einem metaphysischen Problem und stehe damit in unversöhnlichem Gegensatz zur Auffassung im Neuen Testament. Diese besage, dass das Böse verboten und mit Strafen bedroht ist. Auf das idealistische Verständnis, wonach das Böse im Menschen eine Folge der Endlichkeit sei, angewandt bedeute dies, „daß Gott einen beständigen Protest gegen seine Schöpfung einlege, sich unablässig bemühe, sie zu vernichten [...] Der Himmel wäre die Auslöschung unserer persönlichen Existenz [...] Ist nämlich das Böse mit dem Selbstbewußtsein gegeben, so kann das

⁷⁹³ Vgl. Johann Adam MÖHLER, Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Vertheidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Professors Dr. Baur in Tübingen, Mainz – Wien 1834 [zweite vermehrte und verbesserte Ausgabe 1835], § 26-28.

⁷⁹⁴ Josef Rupert GEISELMANN, Das idealistische Verständnis, 30.

⁷⁹⁵ Vgl. zu diesem ersten Einwand: ebd. 28ff.

⁷⁹⁶ Ebd. 31.

⁷⁹⁷ Ebd.

⁷⁹⁸ Vgl. ebd. 32.

Aufhören des Bösen nur eine Zerstörung unseres Selbstbewusstseins, unserer Persönlichkeit sein. Dies anzunehmen, ist aber unbiblisch und antichristlich⁷⁹⁹. Ja Christus selbst wäre dieser Auffassung gemäß böse und voll Sünde.

6. Mit dem biblischen Sündenbegriff inkompatibel erweist sich darüber hinaus die Annahme eines relativen Gegensatzes zwischen Gut und Böse. Sie verkenne nämlich „die Größe des menschlichen Geistes, die er in seiner *Freiheit* hat“⁸⁰⁰.

7. Somit kann die Sünde nicht mehr als Gegensatz im dialektischen Prozess fungieren.

8. Baur's Deutung vom Sündenfall sei nach Möhler ein genuines Erzeugnis reformatorischer Theologie mit der Besonderheit, dass Baur das reformatorische Prinzip des allein *wirksamen* Gottes fortentwickelt habe zum Prinzip des allein *seienden* Gottes. Damit aber erscheine die Sünde nur mehr „als Übel, das der Natur anklebt“⁸⁰¹.

Das Entscheidende, das Möhler aus seiner Kritik an Baur's idealistischem Verständnis vom Sündenfall für die Weiterentwicklung seines eigenen Erbsündenbegriffes gewonnen habe, ist nach Geiselman die „Erkenntnis der Freiheit des Menschen und der mit ihr gegebenen Größe und Würde des menschlichen Geistes“⁸⁰². Denn ohne die Freiheit des Menschen könne nicht länger am Begriff der Sünde festgehalten werden. Baur's Fehler bestehe darin, dass er die Sünde von einem ethischen zu einem metaphysischen Problem mache und dadurch die Sünde dem Endlich-Sein gleichsetze. Möhler werde deshalb in seinem zweiten Erbsündenbegriff bei der Freiheit des Menschen ansetzen und von ihr her Ethik und Metaphysik im Hinblick auf das sündige Dasein des Menschen einander zuordnen und sie miteinander verbinden.⁸⁰³

Möhler's zweiter Erbsündenbegriff

Textgeschichtlich ordnet Geiselman Möhler's zweiten Erbsündenbegriff, wie bereits erwähnt, dem § 5 der dritten und vierten Auflage der Symbolik zu⁸⁰⁴, in welche selbst

⁷⁹⁹ Ebd. 32f.

⁸⁰⁰ Ebd. 34.

⁸⁰¹ Ebd. 35.

⁸⁰² Ebd.

⁸⁰³ Vgl. ebd. 36f.

⁸⁰⁴ Vgl. Josef Rupert GEISELMANN, Wandlungen II, 20. Entscheidend ist für Geiselman, dass Sy³⁺⁴ gegenüber Sy¹⁺² in einem von ihm genau definierten Abschnitt (vgl. ebd. 20 Anm. 3 und 4) einen stark veränderten Text aufweisen, welcher den neuen Erbsündenbegriff enthalte. Hinsichtlich seiner Abschnittseingrenzung nach vorne ist allerdings eine kleine Korrektur anzubringen. Der veränderte Text ersetzt nämlich nicht erst den Abschnitt, der mit „Mittelbar ist dieser Ansicht zufolge“ (Sy¹ § 5, S. 33, Zeile 14 von oben; Sy² § 5, S. 34, Zeile 10 von unten) beginnt, sondern bereits mit „Da nun aber in Kraft der ewigen Anordnung“ (Sy¹ § 5, S. 33, Zeile 5 von oben) bzw. bei „Da indeß in Kraft der ewigen Anordnung“ (Sy² § 5, S. 34, Zeile 19 von unten) beginnt. Anschaulich wird dies im farblich gestalteten synoptischen Vergleich des § 5 der „Symbolik“ im Anhang II, S. 11 Zeile 27 dieser Arbeit.

wiederum seine Auseinandersetzung mit Ferdinand Christian Baur in den „Neuen Untersuchungen“ eingeflossen sei.⁸⁰⁵

Unverändert im Vergleich zu seinem ersten Erbsündenbegriff gehe Möhler davon aus, „daß die Erbsünde in der Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit und ihrer Bedingung, des höheren göttlichen Prinzips, bestehe“.⁸⁰⁶ Ebenso bleibe Möhler seiner Abgrenzung gegenüber der Auffassung des altorthodoxen Protestantismus und damit verbunden der Betonung der substanzialen „Unversehrtheit der Natur des gefallen Menschen und ihr Freisein von jeden positiven bösen Qualitäten“⁸⁰⁷ treu. Der Mensch bleibe also auch nach seinem Fall Ebenbild Gottes.

Im Unterschied jedoch zu seinem ersten Erbsündenbegriff charakterisiere Möhler nun die Erbsünde als Willensverkehrtheit. Dabei werde deutlich, dass Möhler seinen ursprünglichen, von der Auseinandersetzung mit Anselm von Canterbury geprägten Erbsündenbegriff unter dem Einfluss der theologischen Anschauungen von Bonaventura, Thomas von Aquin, Duns Scotus und Bellarmin weiter ausgestalte. Letztere beschreiben die Natur der Erbsünde als „Beraubung der übernatürlichen *und eine Verwundung der natürlichen Gaben der Menschen* (NU § 11, 60)“.⁸⁰⁸

Im Zuge der Auseinandersetzungen mit Ferdinand Christian Baur sei in Möhlers zweitem Erbsündenbegriff eine anti-idealistische Bestimmung bemerkbar, in dessen Folge wiederum „das Dasein in der bloßen Natur [...] dialektisch [...] geklärt wird“.⁸⁰⁹ Die Identität der *natura pura* des gefallen Menschen mit der *natura pura* Adams vor dem Falle sei lediglich eine Identität der Substanz nach. Seine Metaphysik des Geistes und der Freiheit des Menschen gestatte es Möhler die Unterscheidung zwischen der Natur und ihrem Vermögen einerseits und der Richtung dieser Vermögen andererseits auch auf die Erbsünde und ihre Folgen hin anzuwenden. Demnach decke sich zwar das Dasein des Menschen in seiner bloßen Natur mit jenem vor seinem Fall, dieses Dasein gehe jedoch mit der Richtung seiner geistigen Kräfte und seines freien Willens auseinander. Dies deshalb, da der Mensch aufgrund der Sünde seine Gerechtigkeit vor Gott verloren und sich von Gott abgewandt habe. Aus dieser Abkehr von Gott folge gleichsam als Kehrseite der Sünde die Willensverkehrtheit des Menschen. Sie bilde – in offensichtlicher Anlehnung an Duns Scotus – das Wesen der Erbschuld in Möhlers zweitem Erbsündenbegriff. Möhler betone darin das Geistige so stark, dass er die böse

⁸⁰⁵ Dieser Einfluss lege sich auch deshalb nahe, weil Sy³⁺⁴ in denselben Jahren (1834 und 1835) entstanden sind wie die erste und zweite Auflage der NU.

⁸⁰⁶ Josef Rupert GEISELMANN, Wandlungen II, 23.

⁸⁰⁷ Ebd.

⁸⁰⁸ Ebd. 22. Der Verweis in der Klammer bezieht sich auf die erste Auflage der „Neuen Untersuchungen“ (1834). Was den hervorgehobenen Text anbelangt, so handelt es sich um ein wörtliches Zitat nach Möhler, auch wenn dies von Geiselman nicht entsprechend gekennzeichnet ist.

⁸⁰⁹ Ebd. 24.

Begierlichkeit und die leib-seelische Disharmonie des Menschen nur mehr als Folge der Erbsünde ansehen kann.⁸¹⁰

Was dem Mensch trotz seines Falles geblieben sei, ist die Ebenbildlichkeit Gottes. Deshalb könne der gefallene Mensch auch erlöst werden.⁸¹¹

Nach Geiselman halte Möhler über Sy⁴ hinaus zwar an seinem zweiten Erbsündenbegriff, auf den er schwerpunktmäßig die Willensverkehrtheit legt, „als einem berechtigten Moment fest. Jedoch der reifere Möhler erkennt der Rätsel immer mehr, die der gefallene Mensch menschlichem Begreifen aufgibt, und so schreitet er in Sy⁵ zu einer neuen Deutung der Erbsünde“.⁸¹²

Möhlers dritter Erbsündenbegriff

Diese neue Deutung der Erbsünde und ihrer Folgen unterscheide sich von Möhlers zweitem, an Duns Scotus gebildeten Erbsündenbegriff dadurch, dass er ihn vor allem an Bonaventura und Thomas von Aquin ausrichtet. – Dieses Unterscheidungsmerkmal klingt nun etwas überraschend, wenn man beachtet, dass Möhler nach Geiselman seinen zweiten Erbsündenbegriff sowohl an Bellarmin und Duns Scotus als auch an Bonaventura und Thomas von Aquin gebildet habe.⁸¹³

In diesem dritten Erbsündenbegriff, den Möhler in der von ihm zuletzt besorgten fünften Auflage der „Symbolik“ (1838) entwickle⁸¹⁴, werde die Auffassung Bours von der Erbsünde zum bestimmenden Gegensatz in der Dialektik seines Erbsündenbegriffs. Bours Auffassung gemäß müsse mit dem Naturbegriff der Sündenbegriff verbunden werden. Dadurch rücke allerdings für Möhler das Problem in den Mittelpunkt, „ob in der Natur des Menschen selbst, insofern sie eine endliche ist, die Schuld und Sünde zu suchen sei. Damit aber war die Deutung des gefallenen Menschen als Dasein in der nackten Endlichkeit (in puris naturalibus) selbst fragwürdig geworden“.⁸¹⁵

⁸¹⁰ Vgl. ebd. 24ff.

⁸¹¹ Vgl. ebd. 29.

⁸¹² Ebd. 30.

⁸¹³ Vgl. ebd. 21f. Vgl. auch S. 160 dieser Arbeit.

⁸¹⁴ Wie schon unter dem zweiten Erbsündenbegriff (vgl. S. 159 Anm. 804 dieser Arbeit) gibt Geiselman auch hier einen genau definierten Abschnitt in Sy³⁺⁴ an, den Möhler in Sy⁵ durch einen anderen Text ersetzt habe. Ähnlich wie schon auf S. 159 Anm. 804 ist auch hier eine Korrektur hinsichtlich der Abschnittseingrenzung nach vorne anzubringen. Der von Geiselman in Sy⁵ angegebene Textabschnitt, der mit den Worten „Um nun näher damit bekannt zu machen“ (Sy⁵ § 5, S. 58 Zeile 1 von oben) beginnt, ersetzt nämlich nicht erst jenen Abschnitt in Sy³⁺⁴, der mit den Worten „Eine durch das ganze Mittelalter hindurch sehr gangbare“ (Sy³ § 5, S. 60 Zeile 8 von oben; Sy⁴ § 5, S. 60 [Geiselman gibt irrtümlicher Weise S. 62 an] Zeile 7 von oben) beginnt, sondern bereits jenen, der mit den Worten „Uebrigens entwickelten die katholischen Schulen“ (Sy³ § 5, S. 59 Zeile 14 von unten; Sy⁴ § 5, S. 59 Zeile 15 von unten) anfängt. Anschaulich wird dies im farblich gestalteten synoptischen Vergleich des § 5 der „Symbolik“ im Anhang II, S. 9 Zeile 2 dieser Arbeit.

⁸¹⁵ Josef Rupert GEISELMANN, Wandlungen II, 31.

Ferdinand Christian Baur habe im Anschluss an Hegel eine Lehre vom Falle des Menschen entworfen, die Geiselmann als „eine den christlichen Glauben in ein spekulatives Philosophem auflösende Gnosis“⁸¹⁶ bezeichnet. Diese habe jedoch zur Folge, dass Möhler sich seiner früheren Aufgabe gegenüber, nach welcher es ihm darum gegangen sei, „den christlichen Glauben als notwendig in der Vernunft gegründet und als an sich klare Wahrheit nachzuweisen“⁸¹⁷, in die entgegengesetzte Richtung gewandelt habe. Denn jetzt gelte es, „die Grenzen aufzuzeigen, die dem Wissen und der Vernunft, auch der spekulativen, im Bereich der Offenbarung gewiesen sind, um so die Offenbarungstheologie ihrem Wesen nach von aller den Glauben in den spekulativen Begriff auflösenden Gnosis abzuheben“.⁸¹⁸ In dieser veränderten Situation sei Möhler der Geheimnischarakter der Offenbarung aufgegangen. Möhler sieht daher die „mit dem Christentum Wirklichkeit gewordene Offenbarung als das mysterium schlechthin an, an dem alle einzelnen Offenbarungswahrheiten Anteil haben“.⁸¹⁹

Diese Entdeckung sei der Grund dafür, dass Möhler den Geheimnischarakter der Theologie in das Zentrum seiner dritten Deutung stelle. Auf die Erbsünde angewandt besage dieser nämlich, dass es niemals einen alles erhellenden Begriff des *peccatum originale* und seiner Folgen geben könne. Möhlers Anliegen in dieser letzten Deutung ist es deshalb, „die unübersteigbaren Grenzen aufzuzeigen, die der Theologie in der spekulativen Durchdringung dieses Geheimnisses gezogen sind“.⁸²⁰

Das menschliche Begreifen werde dabei „zu der dem gefallen Menschen eigentümlichen Form des Erkennens“.⁸²¹ Möhler begründe auf diesem Hintergrund eine „Dialektik menschlichen Begreifens“. Diese besagt: „Daß wir begreifen *müssen* und von Unbegreiflichkeiten allerorten umgeben sind, steht in genauestem Zusammenhang mit der ursprünglichen Zerrüttung unserer Natur, mit der unserer Vernunft geschlagenen Wunde, mit der Nacht, die sich seitdem über unseren Geist hinbreitet. Daß es uns aber nach dem Begreifen *drängt*, ist ein, wenn auch dürftiges, ‚Lebenszeichen des in uns vorhandenen, aber tief verhüllten Keimes des künftigen Schauens und Bürgschaft, daß es uns gewiß zuteil wird‘ (Sy⁵ § 5, 63)“.⁸²²

Mithilfe dieser Dialektik zeige Möhler die Grenzen sowohl der anselmischen wie auch der scholastischen Spekulation über den Fall des Menschen und seiner Folgen auf. Auch in der Frage nach der Vererbung der Erbsünde sieht er sich nach Geiselmann vor ein unlösbares Problem gestellt. Denn weder der von den Scholastikern ver-

⁸¹⁶ Ebd. 33.

⁸¹⁷ Ebd. 32.

⁸¹⁸ Ebd. 33.

⁸¹⁹ Ebd.

⁸²⁰ Ebd. 36.

⁸²¹ Ebd. 35.

⁸²² Ebd.

worfene Traduzianismus⁸²³ noch die von ihnen im Gegensatz dazu vertretene Lehre des Kreatianismus⁸²⁴ bieten befriedigende Ansätze zur Erhellung dieses „mysterium iniquitatis“.⁸²⁵

So habe also Möhler in seinem dritten Erbsündenbegriff die Grenzen einer Theologie der Erbsünde aufgezeigt mit dem Ziel, „das undurchdringliche Geheimnis der durch die Sünde gebrochenen Existenz des Menschen aufleuchten zu lassen“.⁸²⁶

Kritik an Geiselmanns Aufteilung

Über die formalen Schwächen hinaus, von denen einzelne auf den vorangegangenen Seiten aufgedeckt worden sind, fällt auf, wie stark Geiselmann seine eigene Möhler-Kritik – v.a. an Möhlers erstem Erbsündenbegriff, mit dessen Resultat ja Geiselmann Möhlers ersten Wandlungsprozess im Erbsündenbegriff in Gang setzt – an dessen unmittelbarem Kontrahenten Ferdinand Christian Baur anlehnt.

Auf inhaltlicher Ebene muss bemängelt werden, dass Geiselmann in den vorliegenden kurzen Abhandlungen über Möhlers Erbsündenbegriff mit derselben hermeneutischen Voreinstellung und theologischen Kurzsichtigkeit ans Werk geht, mit der er schon in den davor liegenden Jahren „Trennungen“ und „Gegensätze“ in Möhlers Werke hineinlegt, in deren Folge er dann Möhler seine Wandlungen durchlaufen lassen kann. Geiselmann beschreibt damit eine Dialektik Möhlers, die nicht dessen theologischer Verankerung entspricht, sondern diesem gleichsam von außen her übergestülpt wird. Dies deshalb, weil Geiselmann Möhlers Dialektik in seiner Tiefenschärfe nicht wahrnimmt, die darin besteht, dass Möhler immer wieder auf offenbarungstheologische Inhalte zurückgreift und dabei die Geschichtlichkeit derselben mit ihrem bleibendem Gegenwartsbezug durch das Wirken des Heiligen Geistes herausstellt und auf diese Weise theologischen Fragen seiner Zeit erhellende Antworten vermittelt. Vielmehr reduziert Geiselmann Möhlers Dialektik auch in diesen kurzen Abhandlungen auf ideengeschichtliche Zusammenhänge, die für Möhler zwar wichtig sind, insofern es gilt, eine Theologie in „Augenhöhe“ mit den Wissenschaften der Zeit zu betreiben, um gegebenenfalls falschen Strömungen von vornherein entgegenzuwirken. Diese „Ideen“ bilden aber weder den eigentümlichen Geist seines Denkens noch liefern sie den entscheidenden Impuls dafür. Umgekehrt gelingt es Geiselmann auf diese Weise je neu, seine eigene Anschauung von Möhlers Dialektik zu bestätigen und zu zementieren.

⁸²³ Dieser Begriff besagt, „daß die Seele von den Eltern durch Zeugung auf die Erzeugten fortgepflanzt würde“ (ebd. 39).

⁸²⁴ Hinter diesem Begriff verbirgt sich „die Lehre, daß die Seelen je unmittelbar von Gott erschaffen werden“ (ebd.).

⁸²⁵ Vgl. ebd.

⁸²⁶ Ebd. 42.

Was Geiselman im unmittelbaren Zusammenhang dieses Kapitels als „Wandlung“ Möhlers bezeichnet, sind zuallererst Änderungen an der Textgestalt, d. h. teils Berichtigungen, teils dogmengeschichtliche Ergänzungen. Möhler hat dergestalt die Sache selbst ausführlicher, allseitiger begründen und dadurch deutlicher, schärfer und bestimmter ans Licht bringen wollen mit dem Ziel, einerseits sachliche Infragestellungen und Kritik, aber auch persönliche Angriffe, denen er sich mit seiner „Symbolik“ – v.a. durch Ferdinand Christian Baur – ausgesetzt sah, wirkungsvoll zurückzuweisen, andererseits den Zweck seiner „Symbolik“ – den Leser zum klarsten Bewusstsein der dogmatischen Eigentümlichkeiten seiner Konfession zu führen⁸²⁷ – besser umzusetzen.⁸²⁸ Dass sich Möhlers Erbsündenbegriff hierbei zweimal geändert haben soll, widerlegt im Grunde Geiselman selbst schon dadurch, dass er zumindest indirekt die Kontinuität aufweist, die sich in allen drei von ihm konstruierten Erbsündenbegriffen Möhlers durchhält, nämlich die wesentliche Anlehnung Möhlers an das Konzil von Trient mit seiner negativen Bestimmung dessen, was Erbsünde ist, und damit verbunden in spekulativer Hinsicht der entscheidende theologische Geheimnischarakter derselben, der nicht erst in der fünften Auflage – wenn auch hier ganz ausdrücklich – aufleuchtet. In allen fünf Auflagen der „Symbolik“ bildet nämlich die katholische Lehre des Konzils von Trient den Ausgangspunkt der Darlegungen Möhlers. Dieses hat sich aber im Rückgriff auf die Tradition und die Heilige Schrift lediglich negativ über die Erbsünde ausgesprochen und sich absichtlich nicht in nähere Bestimmung derselben einlassen wollen; es übte sich bei der Formulierung eines Dogmas der Erbsünde in Zurückhaltung, beschäftigte sich nicht mit spekulativen Ausdeutungen der Kirchenlehre, sondern wahrte deren Geheimnischarakter.⁸²⁹

Allein die Protestanten haben sich mit dieser allgemeinen Bestimmung der Erbsünde nicht einverstanden erklärt und dem Konzil Vorwürfe gemacht. Möhler führt dies darauf zurück, dass sie den Geist der katholischen Kirche nicht begriffen hätten.⁸³⁰ Wie schon das Konzil selbst gibt auch Möhler in keiner der fünf Auflagen seiner „Symbolik“ eine spekulative Bestimmung dessen, was unter Erbsünde zu verstehen ist. Vielmehr sieht er sich von der ersten Auflage seines Werkes an denselben protestantischen Vorwürfen ausgesetzt, wie schon die Konzilsväter. Möhler ist deshalb im Grunde schon von der zweiten Auflage an bemüht, durch Änderungen seines Textes die Sache selbst deutlicher als bis dahin aufleuchten zu lassen sowie die spekulativen Versuche der Gegner seiner Zeit – insbesondere seines Gegners Ferdinand Christian

⁸²⁷ Vgl. MÖHLERS Vorwort zur ersten Auflage seiner „Symbolik“ (1832).

⁸²⁸ Vgl. dazu das Vorwort zu Sy¹ bis Sy⁵, das mit Ausnahme von Sy⁵ jeweils von MÖHLER selbst stammt sowie zu „Neue Untersuchungen“, wo in beiden Auflagen MÖHLERS Vorwort identisch ist.

⁸²⁹ Vgl. Anhang II, S. 7 Zeile 14ff. und S. 15 Zeile 18ff.

⁸³⁰ Vgl. ebd. S. 16 Zeile 4ff.

Baur – durch Beispiele aus der Tradition in die Schranken zu weisen, ja noch mehr, ihre kläglichen Versuche *ad absurdum* zu führen.⁸³¹

Wie würde auf dem Hintergrund der Kontroverse zwischen Möhler und Baur Möhler selbst wohl mit der Interpretation seiner Werke durch Geiselman umgegangen sein? – Doch nicht weniger entwaffnend als mit Baus Spekulationen.

b) Möhlers „Wandlungen“ im Blick auf sein Gesamtwerk

In den Jahren 1954 bis 1966 schöpft Geiselman aus den Ergebnissen seiner bisherigen Möhlerforschung und fügt diese in breit angelegten, teils monographischen Abhandlungen⁸³² zusammen, ohne seine bisherige hermeneutische Linie dabei zu verlassen. Dabei lassen sich in seinen Werken schwerpunktmäßig zwei Themenbereiche erkennen.⁸³³

1. Beiträge, in denen er versucht, *Möhlers Kirchenbild* herauszuarbeiten,⁸³⁴
2. Abhandlungen, in denen er *Möhlers Menschenbild* zum Vorschein bringen will.⁸³⁵

⁸³¹ Vgl. zur Veranschaulichung von „Kontinuität“ und „an den Gegnern orientierter Änderung des Textes“ den farblich gestalteten synoptischen Vergleich des § 5 der „Symbolik“ im Anhang II dieser Arbeit.

⁸³² Eine Ausnahme bildet sein Beitrag aus dem Jahr 1962: Möhler, Johann Adam, in: LThK² 7, 521f. Darin gibt er, freilich auf der Basis seiner bisherigen Forschungsergebnisse, eine prägnante Darstellung von Möhlers Leben und theologischem Schaffen.

⁸³³ Geiselmans Werk „Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule“, das 1966 in zweiter, unveränderter Auflage als dessen „letztes“ Werk erschienen ist, findet in der folgenden Gruppierung keine Berücksichtigung, da in der vorliegenden Arbeit ja bereits ausführlich darauf eingegangen worden ist (vgl. S. 116-150 dieser Arbeit).

⁸³⁴ Vgl. Josef Rupert GEISELMANN, Der Einfluß der Christologie des Konzils von Chalkedon auf die Theologie Johann Adam Möhlers (1954); DERS., Zur Einführung, in: Johann Adam Möhler, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, [13-91] (1957); DERS., Les variations de la definition de l'eglise chez Joh. Adam Möhler, particulièrement en ce qui concerne les relations entre l'Episcopat et le Primat (1960); DERS., Der Wandel des Kirchenbewußtseins und der Kirchlichkeit in der Theologie Johann Adam Möhlers (1961). – Bei der folgenden Darstellung des Kirchenbildes gehen wir exemplarisch an der unter chronologischem Gesichtspunkt ersten Abhandlung entlang und ersparen dem Leser dadurch unnötige Wiederholungen.

⁸³⁵ Vgl. Josef Rupert GEISELMANN, Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers. Ihr geschichtlicher Wandel (1955); DERS., Zur Einführung, in: Johann Adam Möhler, Symbolik oder die Darstellung der Dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. Bd. 1 (1958); DERS., Textkritik, Textgeschichte, Sachkommentar, in: Johann Adam Möhler, Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. Bd. 2 (1960); DERS., Die Katholische Tübinger Schule. Ihre Theologische Eigenart, bes. S. 129-141.503-533 (1964). – Bei der folgenden Darstellung des Menschenbildes gehen wir exemplarisch an der unter chronologischem Gesichtspunkt ersten Abhandlung entlang und ersparen dem Leser dadurch unnötige Wiederholungen.

Möhlers Kirchenbild

Die Reihe dieser letzten schöpferischen Phase eröffnet Geiselmann 1954 mit dem Titel „Der Einfluß der Christologie des Konzils von Chalkedon auf die Theologie Johann Adam Möhlers“; es handelt sich hierbei um einen Beitrag für das dreibändige Werk „Das Konzil von Chalkedon“, herausgegeben von Alois Grillmeier und Heinrich Bacht.⁸³⁶

Wie schon der Titel verrät, versucht Geiselmann aufzuzeigen, welchen Einfluss die Beschäftigung Möhlers mit dem Konzil von Chalkedon auf dessen Theologie ausgeübt hat. Zugleich wird dabei deutlich, in welcher Weise indirekt das Konzil zu Möhlers „Wandlungen“ beigetragen hat, woran für uns wiederum Geiselmanns hermeneutische Treue zu sich selbst zu erkennen ist.

Geiselmann überträgt die christologische Kernfrage des Konzils nach dem Verhältnis von Menschlichem und Göttlichem in der Person Christi auf Möhlers Menschen- und Kirchenbild, wenngleich dabei vor allem letzteres zum Ausdruck kommt. Seine Beobachtung ist, dass Möhler den wesenhaften Zusammenhang, „der zwischen Christus, seiner gott-menschlichen Person, seiner Botschaft und seinem gott-menschlichen Erlöserwirken einerseits und der Kirche [in ihrer sowohl sichtbaren also auch unsichtbaren Gestalt] andererseits“⁸³⁷ in tiefer Weise erkannt habe. Möhlers anfängliches Kirchenbild, das vom Menschen her konstruiert sei, wandle sich in der „Einheit“ auf das alleinige Wirken des Heiligen Geistes hin, weise also eine pneumatozentrische Konstruktion auf; in der „Symbolik“ wandle sich Möhlers Kirchenbild unter dem Einfluss der Christologie des Konzils von Chalkedon erneut und erfahre so seinen reifsten Ausdruck in einer christozentrischen Konstruktion. Die Christologie dieses Konzils werde somit zum tragenden Prinzip seines Kirchenbegriffes.

Fundament und Erweis der Gedankenführung bilden Geiselmanns Ergebnisse seiner bisherigen Untersuchungen zu Möhlers Werken angefangen bei dessen „Kirchenrechtlichen Vorlesungen“ (1822-25) bis hin zur „Symbolik“ (1832-38).

Geiselmanns Quintessenz lautet: „Die an der Christologie Chalkedons ausgerichtete Lehre von der Kirche hat dem Symboliker Möhler zu einem Kirchenbegriff verholfen, der die Stiftung der Kirche durch den menschengewordenen Gottessohn wie das Wirken des Pneuma, das Übernatürliche des *opus perenne redemptionis*, die Gemeinschaft der Gläubigen wie das Gesellschaftliche des apostolischen Amtes in sich zu vereinigen mag. Möhler hat so zuletzt den Kirchenbegriff Bellarmins und der nachtridentinischen Theologie, der das sichtbar Rechtliche an der Kirche betont, und den Kirchenbegriff der romantischen Theologie, die zu dem Verständnis der Kirche als geist-durchwalter Gemeinschaft zurückkehrt, also das Menschliche und das Göttliche an der Kirche in die Einheit gebunden“.⁸³⁸

⁸³⁶ Würzburg 1954, 341-420.

⁸³⁷ Josef Rupert GEISELMANN, Der Einfluß, 345.

⁸³⁸ Ebd. 420.

Methodisch habe Möhler den Weg der Dialektik eingeschlagen, ist doch sein theologisches Denken ein Denken von Gegensätzen her. So bildet das christozentrische Kirchenbild der „Symbolik“ die höhere Einheit jener Gegensätze, die in Möhlers Anfangsphase unvermittelt einander gegenüberstehen: Kirche als rechtlich-soziale Gesellschaft (Gegensatz 1) – Kirche als geist-durchwaltete Gemeinschaft (Gegensatz 2) und zeigt zugleich Möhlers reifste Anschauung über die Kirche. — Mit Recht könne deshalb Möhler der geistvollste Dialektiker der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts genannt werden.⁸³⁹

Möhlers Menschenbild

Ein Jahr später erscheint Geiselmanns Monographie „Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers. Ihr geschichtlicher Wandel“.⁸⁴⁰ In diesem Werk steckt Geiselman sich als Ziel, ein geschlossenes, gerundetes Menschenbild Möhlers darzulegen, „der in der zweiten Periode seines theologischen Schaffens sich unter die Forderung gestellt sah, das Menschliche am Christentum festzuhalten“.⁸⁴¹ Wie bereits dem Untertitel zu entnehmen ist, folgt er dabei Möhlers Ringen „um das Verständnis menschlichen und christlichen Daseins durch alle Stadien seiner Entwicklung hindurch und versucht, diese aus ihren geistesgeschichtlichen Zusammenhängen zu verstehen“.⁸⁴² Seine Erhebungen sollen letztlich dazu führen, einen Ansatz zu gewinnen, von dem aus ein christliches Menschenbild entworfen werden kann, das den Forderungen und Fragen seiner Zeit Genüge leistet.

Im Aufbau und in der Methode des Werkes folgt Geiselman seiner bewährten Dialektik, diesmal mit Blick auf das Menschbild.

Das Menschbild der „Frühphase“⁸⁴³: das Innesein des Menschen in Gott⁸⁴⁴

Im ersten von vier Teilen analysiert Geiselman das Menschenbild, wie es sich ihm in der Frühphase Möhlers präsentiert: aus dem Gegensatz zur Aufklärung betone er das Innesein des Menschen in Gott⁸⁴⁵, gegen den Deismus die Einheit von Gott und Welt.⁸⁴⁶ Dieses Innesein des Menschen in Gott sei in christlicher Hinsicht geprägt vom

⁸³⁹ Vgl. ebd. 346.

⁸⁴⁰ Freiburg 1955.

⁸⁴¹ Josef Rupert GEISELMANN, *Anthropologie*, VII.

⁸⁴² Ebd.

⁸⁴³ Wir erinnern daran, dass nach Geiselman als „Frühphase“ Möhlers der Zeitraum von 1822-1825 einschließlich gilt. Die Überwindung dieser Phase erfolgt in seinen Augen mit der Monographie Möhlers „*Athanasius*“ (1827).

⁸⁴⁴ Vgl. Josef Rupert GEISELMANN, *Anthropologie*, 1-135.

⁸⁴⁵ Vgl. ebd. 1-9.

⁸⁴⁶ Vgl. ebd. 9-21.

Innesein des Christen im Heiligen Geist.⁸⁴⁷ In Analogie zur Menschwerdung des Logos, ein Prinzip, das Möhler hier erstmals in seine Theologie einführe und bis zum Ende beibehalte, nehme der Mensch durch den Heiligen Geist wesenhaft und real Anteil an Gott. Im Unterschied zur Inkarnation geschehe diese Vereinigung jedoch nicht hinsichtlich der Person (ὑποστατική), sondern als Habitus (σχετική).⁸⁴⁸ Das Innesein des Christen im Heiligen Geist gelte aber nicht bloß vom einzelnen Menschen. Vielmehr versuche Möhler in seiner Frühphase das für sich bestehende Individuum theologisch in der übergreifenden Gemeinschaft aufzuheben. Bezeichnend für diese Gemeinschaft sei Möhlers Deutung der „sanctorum communio“⁸⁴⁹, nämlich als eine Gemeinschaft des Heiligen und der Heiligen. Möhler betone mit dieser Unterscheidung, dass sich die Gemeinschaft aller im urchristlichen Sinne vom Heiligen Geiste Geheiligten aus ihrer Teilnahme am Heiligen ergebe.⁸⁵⁰ Demnach verstehe Möhler in seiner Anfangsphase unter Christsein „soviel wie Glied sein der Gemeinschaft der Heiligen und als Glied dieser Gemeinschaft im Heiligen Geiste sein“.⁸⁵¹

So betone also der „Möhler der ‚Einheit‘“ allein das Göttliche an der christlichen Existenz und zeige nicht „die Zweiheit von begnadendem Gott und begnadetem Menschen“⁸⁵² auf, weshalb er „die Dialektik der ‚Teilnahme‘ auch nicht bis zum Ende durchgeführt“⁸⁵³ habe.

Geistesgeschichtlich sei es darauf zurückzuführen, dass Möhler sich in dieser Frühphase am Gedankengut der Romantik orientiert, ja sich der Romantik verpflichtet

⁸⁴⁷ Vgl. ebd. 22-40.

⁸⁴⁸ Vgl. ebd. 27ff.

⁸⁴⁹ Geiselman geht ausführlich auf die theologie- und geistesgeschichtlichen Hintergründe ein, die Möhler zur Deutung dieses aus dem Apostolischen Glaubensbekenntnis stammenden Begriffes verholfen haben (vgl. ebd. 56-106). Er kommt zum Ergebnis, dass Möhler zwar die Sailer-Drey-Hirscher-Linie fortsetze, jedoch durch die Ideenwelt der Romantik und seiner Beschäftigung mit den Kirchenvätern zum einzigartigen, urchristlichen Verständnis gelangt sei. Indem er nämlich *sanctorum* als Genetiv von *sancta* auffasste, habe er „die sanctorum communio zunächst als Teilnahme am Heiligen, als Gemeinschaft des Heiligen verstanden“ (ebd. 106). Möhlers Deutung der *sanctorum communio* als „Gemeinschaft *des* Heiligen und der daraus sich ergebenden Gemeinschaft *der* Heiligen“ (ebd.), d. h. also die Betonung des Aspektes „der Gemeinschaft *des* Heiligen“ und die Unterordnung „der Gemeinschaft *der* Heiligen“ weise zugleich die Einseitigkeit seiner Frühphase auf. Denn das Verständnis des Christentums allein vom in ihm wesenden Heiligen Geistes her habe keinen Platz gelassen für eine entsprechende Herausstellung „der Gemeinschaft *der* Heiligen“; dies gelinge Möhler erst, nachdem er seine „große Wende vom Göttlichen zum Menschlichen im Christentum vollzogen hatte“ (ebd.). – Geiselman bedauert, dass Möhler mit seiner genialen Intuition allein geblieben sei bis herauf in seine Tage; er verweist dabei auf Josef Andreas Jungmanns Beitrag zu Möhlers Festschrift (1939), in dem er beklagt, dass die zurzeit in Gebrauch stehenden deutschen Katechismen gänzlich darauf verzichten, diese Gedanken, die im Begriff des Symbolons selbst schon enthalten sind, auszuwerten (vgl. ebd. zit. nach Josef Andreas JUNGSMANN, Kirche, 385).

⁸⁵⁰ Vgl. Josef Rupert GEISELMANN, *Anthropologie*, 56.

⁸⁵¹ Ebd. 31-40, hier: 31.

⁸⁵² Ebd. 29.

⁸⁵³ Ebd.

weiß.⁸⁵⁴ Denn für „die Romantik ist der Mensch seinem Wesen nach Glied der Gemeinschaft in ihren gewachsenen Formen von Familie, Sippe, Volk und Staat“.⁸⁵⁵ Zugleich betone er jedoch mit der Romantik das Einmalige eines jeden Menschen, seine Individualität und setze beides, Gemeinschaft und Individualität, in wesenhafte Beziehung zueinander.⁸⁵⁶ Das zeigt sich darin, dass Möhler den Einzelnen vom Ganzen der Gemeinschaft aus betrachte und Individualität für ihn Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit bedeute im Gegensatz zu Uniformität und Gleichsein aller Menschen. Deshalb stelle Möhler ans Christentum die Forderung, dass es ein lebendiger Organismus sein soll. All das seien aber klare Anzeichen dafür, dass Möhlers christliches Menschenbild, wie er es in seiner „Einheit“ darlege, ein romantisches sei, und die Theologie dieser Anfangsphase eine „Theologie der Romantik“.

Demnach ist es für Geiselman nahe liegend und konsequent zu behaupten, Möhlers Vorstoß in seiner „Einheit“ zum „urchristlichen Faktum der priesterlichen Würde aller Christen“⁸⁵⁷ und seine Entwicklung einer Theologie des allgemeinen Priestertums sei der Ideenwelt der Romantik zu verdanken.⁸⁵⁸ Eine solche Theologie des allgemeinen Priestertums habe Möhler wiederum mithilfe der Dialektik zu entwickeln versucht. Aus den Gegensätzen eines anti-reformatorisch bestimmten Klerikalismus einerseits und eines reformatorischen Verständnisses des Priestertums aller Christen, das jedes Amtspriestertum ablehnte, andererseits konstruiere Möhler ein Priestertum aller Gläubigen, das in den Rahmen der Kirche, d. h. in die vom sakramentalen Priestertum her gegliederte Gemeinschaft der Gläubigen organisch eingebaut ist. Theologisch begründe Möhler das allgemeine Priestertum aller Gläubigen damit, dass der „Teilnahme aller am ‚Heiligen‘ und der aus ihr entspringenden Gemeinschaft der ‚Heiligen‘ oder Gesamtheit der Gläubigen [...] auch eine Gesamttätigkeit“⁸⁵⁹ entspricht. Diese Gesamttätigkeit mache aber nicht allein das Priestertum aller Gläubigen aus, sondern nur insofern, als sie „von der Einheit, d. h. von der alle Einzelnen übergreifenden Gemeinschaft, die von der Liebe durchwaltet ist“⁸⁶⁰, umgriffen sei. Die Tätigkeit konkretisiere sich in der aktiven Teilnahme aller Gläubigen an der Verkündigung der christlichen Lehre sowie an der Spendung der Sakramente. Denn der Heilige Geist teile durch die Gemeinschaft der Gläubigen das neue Leben mit. „Die priesterlichen Organe sind nur die fungiblen Personen dieser Gemeinschaft, so daß es auf ihre Person und ihre sittli-

⁸⁵⁴ Vgl. ebd. 108. Geiselman bezieht seinen Romantik-Begriff vor allem aus Paul KLUCKHOHN, *Persönlichkeit und Gemeinschaft. Studien zur Staatsauffassung der Deutschen Romantik* (DVfLG 5), Halle / Saale 1925, und lässt auf diese Weise Möhlers „Einheit“ als „Theologie der Romantik“ erscheinen. Dies geht daraus hervor, dass Geiselman häufig aus diesem Werk Kluckhohns zitiert.

⁸⁵⁵ Josef Rupert GEISELMANN, *Anthropologie*, 47.

⁸⁵⁶ Vgl. ebd. 107-112.

⁸⁵⁷ Ebd. 48.

⁸⁵⁸ Vgl. ebd. 48-56.

⁸⁵⁹ Ebd. 50f.

⁸⁶⁰ Ebd. 51.

che Würde nicht ankommt. Entscheidend ist die Gemeinschaft der Gläubigen, sind vor allem die in ihr, die ihre unsichtbaren Bande bilden, die wahrhaft mit Christus in Gemeinschaft stehen“.⁸⁶¹ Dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen werde so eine heilsvermittelnde Funktion zugeschrieben.

*Menschenbild im Übergang: das eigene Dasein des Menschen vor Gott*⁸⁶²

Die Gefahr einer idealistisch-evolutionistischen Missdeutung seines Menschenbildes, wonach das Sein im Heiligen Geiste eine Entwicklungsstufe darstelle gegenüber dem Sein in „Adam“, das gleichbedeutend sei mit dem Sein in Sünde und Tod, brachte Möhler dazu, dass er bei diesem innigsten Inne-Sein des Mensch in Gott (Entheismus) nicht stehen bleiben konnte. Möhler selbst habe „das Mangelhafte und Ergänzungsbedürftige seines mehr in dichterischem Schwunge als in theologisch nüchterner Überlegung entworfenen Menschen- und Christenbildes sofort gespürt“.⁸⁶³ Geiselman zeigt im zweiten Teil seiner Abhandlung auf, wie dieser „Historiker mit den systematischen Neigungen“⁸⁶⁴ auf dem Wege der Dogmengeschichte in genialer Weise in seinen beiden Werken „Athanasius“ (1827) und „Anselm“ (1828) „die existentielle Bedeutung unseres christlichen Glaubens an Gott den Dreipersönlichen ins christliche Bewußtsein gestellt“⁸⁶⁵ habe. Die Gegensätze, mit denen er sich dabei konfrontiert sah, seien vielgestaltiger geworden, weshalb sich auch Möhlers Dialektik differenziert habe. So erblicke er in den Deisten seiner Zeit die Arianer der Vergangenheit, in den pantheistischen Evolutionisten die Sabellianer von einst und sehe schließlich in der Anthropologie des Apollinarius die lutherische Deutung des Menschen vorweggenommen.⁸⁶⁶ In dieser veränderten Situation, sei es notwendig geworden, dem Menschen selbst wieder zu seinem Recht zu verhelfen. Deshalb verschiebe sich die Möhlersche Theologie unmittelbar nach der „Einheit“ nach dem Menschen hin und sei von der Grundfrage der eigenen Existenz des Menschen vor Gott beherrscht. Die „Lehre der Väter von dem anfangs schon vollendeten und dem durch die Sünde von seiner Vollendung herabgefallenen Menschen [sollte ihm dabei] zum konstruktiven Prinzip seines neuen Menschenbildes werden“.⁸⁶⁷ Das Wesen des Christentums erblicke er deshalb von nun an in der Erlösung des Menschen und seiner Versöhnung mit Gott durch Christus.

⁸⁶¹ Ebd. 52.

⁸⁶² Vgl. zu diesem Abschnitt ebd. 139-191.420-422.

⁸⁶³ Ebd. 420.

⁸⁶⁴ Ebd. 140.420.

⁸⁶⁵ Ebd. 421.

⁸⁶⁶ Vgl. ebd. 142.

⁸⁶⁷ Ebd. 139.

Die Voraussetzung einer eigenen Existenz des Menschen vor Gott sei nach Möhler der „ewig in sich sein dreipersonliches Leben lebende Gott“.⁸⁶⁸ Denn nur gegenüber einem der Welt transzendenten Gott könne Möhler „das eigene Dasein des Menschen vor Gott und außer Gott [...] behaupten und die Vollendung des menschlichen Seins schon am Schöpfungsanfang durch den begnadenden Gott [...] begründen“.⁸⁶⁹ Ein solches eigenständiges Dasein des Menschen gestatte es Möhler ferner, „göttliches und menschliches Sein und Dasein miteinander zu vergleichen und damit das Ebenbildsein des Menschen [...] theologisch auszuwerten“.⁸⁷⁰ Möhlers Menschenbild bleibe gerade dadurch weiterhin anti-deistisch ausgerichtet. Denn durch seine Theologie der Ebenbildlichkeit des Menschen halte er fest an der Weltimmanenz Gottes, insofern das Ebenbildsein des Menschen in seiner Teilnahme am Logos gründe.⁸⁷¹ Weltimmanenz und -transzendenz Gottes laufen in diesem Menschenbild also nicht mehr Gefahr, in das Extrem eines pantheistischen Evolutionismus einerseits oder eines Deismus andererseits auseinander gerissen zu werden, sondern sind in ihm vereint.

Diese neue Sichtweise des von Anfang an begnadeten Menschen wirke sich auch auf dessen Freiheit aus. Denn der so vor und außer Gott stehende Mensch habe die Fähigkeit und damit zugleich die Aufgabe erhalten, „das gottgeschenkte Gut aus Selbstbestimmung zu bewahren“.⁸⁷² Natürlich sei es dem Menschen mit seiner Freiheit zugleich gegeben, dass er dieser Aufgabe nicht entspreche und demzufolge sündige.

In diesem Zusammenhang kommt Geiselman im dritten Abschnitt des zweiten Teils seiner Abhandlung auf Möhlers Erbsündenbegriff zu sprechen.⁸⁷³ Er zeichnet dabei jenen ersten Erbsündenbegriff⁸⁷⁴ Möhlers nach, der sich angefangen bei den Werken „Athanasius“ und „Anselm“ bis hin zur 2. Auflage der „Symbolik“ einschließlich durchgehalten hat. Er kommt zum Ergebnis, dass Möhler in der Vollkommenheit des Anfangs den Schlüssel entdeckt, der dem Menschen „alle folgenden Stadien menschlichen Daseins erschließt. Sünde wird zum selbstverschuldeten Verlust der anfänglichen Vollkommenheit, die Erlösung aber zur Zurückführung des Menschen zur Vollkommenheit des Anfangs durch Gott in Christus“.⁸⁷⁵ Somit sei es Möhler in seinem zweiten Menschenbild gelungen, eine Beziehung herzustellen zwischen dem neuen „Sein im Heiligen Geist“ und dem Sünde und Tod bringenden „Sein in Adam“.

⁸⁶⁸ Ebd. 421.

⁸⁶⁹ Ebd.

⁸⁷⁰ Ebd.

⁸⁷¹ Vgl. ebd. 157.

⁸⁷² Ebd. 421.

⁸⁷³ Vgl. ebd. 162-191.

⁸⁷⁴ Geiselman wiederholt und schmückt an dieser Stelle aus, was er dazu bereits früher in seinem Artikel in der Theologischen Quartalschrift (1943) ausgeführt hat. Vgl. dazu in der vorliegenden Arbeit den vorangegangenen Abschnitt a S. 151ff.

⁸⁷⁵ Josef Rupert GEISELMANN, *Anthropologie*, 422.

Eine entscheidende Schwäche in diesem zweiten Menschenbild erblickt Geiselman darin, dass Möhler zwar das Übernatürliche vom Natürlichen unterscheidet, die beiden aber nicht klar voneinander abgrenzt, insofern er das Übernatürliche ja in den Dienst der natürlichen Aufgabe des menschlichen Geistes gestellt sieht. Deshalb musste es nach Geiselman zu einer erneuten Wandlung kommen, die zum „dritten Menschenbild Möhlers“ führte.

*Menschenbild der „Reife“: der aus Gott wiedergeborene Mensch*⁸⁷⁶

Im dritten Menschenbild, das Geiselman aus Möhlers Werken „Symbolik“ und „Neue Untersuchungen“ erhebt, streicht Möhler seiner Ansicht nach die Freiheit des in eigenem Dasein vor Gott stehenden Menschen als konstruktives Prinzip heraus. Geiselman betont, wie sehr sich bis dahin Möhlers Freiheitsbegriff gewandelt habe.⁸⁷⁷ Während Möhler in seinen ersten Abhandlungen zunächst die Freiheit des Menschen als Wahlfreiheit kennzeichne und damit der Willkür gleichsetze, habe er ihr in seinem ersten Hauptwerk, der „Einheit“, die ja nach Geiselman vom Sein des Christen im Heiligen Geist geprägt ist, keinen Raum mehr gegeben. Der Mensch, der darin als Organ des Heiligen Geistes dargestellt werde, sei kein selbständig Handelnder mehr. Im darauf folgenden Menschenbild des „Anselm“ erhalte der Mensch zwar seine Freiheit wieder, allerdings in Verbindung mit der Aufgabe, die von Gott geschenkte Gnade selbständig zu bewahren. Dies schließe wiederum die Möglichkeit zu sündigen ein. Erst in der fünften Auflage seiner „Symbolik“ (1838), in der Möhler den übernatürlichen vom natürlichen Bereich klar abgegrenzt habe, konnte er mithilfe der Dialektik auch die „Wahlfreiheit“ wieder einführen, und zwar „in der Weise, daß die Wahlfreiheit der Natur des menschlichen Geistes zugeordnet wird, die im ‚Anselm‘ entwickelte Freiheit aber als die ‚höhere‘ Freiheit der Wahlfreiheit gegenübergestellt wird und es so zur Scheidung und Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher ‚höherer‘ Freiheit kommt, wobei das Verhältnis beider dahin bestimmt wird, daß die natürliche Wahlfreiheit die Bedingung der höheren Freiheit ist“.⁸⁷⁸

Die natürliche Wahlfreiheit sei angefangen bei Möhlers zweitem Erbsündebegriff, wie er ihn in Sy³⁺⁴ entfalte, bis zum Ende seines Schaffens bestimmend geworden.⁸⁷⁹ Seine im „Athanasius“ und „Anselm“ dargebotene psychologische Erklärung der Sünde habe Möhler von 1834 an nach der metaphysischen und ethischen Seite hin ergänzt.⁸⁸⁰

⁸⁷⁶ Vgl. ebd. 258-418.

⁸⁷⁷ Vgl. ebd. 423.

⁸⁷⁸ Ebd. 423f.

⁸⁷⁹ Vgl. ebd. 424.

⁸⁸⁰ Vgl. ebd. 272. Geiselman wiederholt an dieser Stelle die Ergebnisse seiner früheren Untersuchungen zur Entwicklung des Möhlerschen Erbsündebegriffes (vgl. dazu seine drei Artikel in der Theologischen Quartalschrift [1943; 1944; 1946] über die Wandlungen des möhlerschen Erbsündebegriffes

Dies hat nach Geiselman zur Folge, dass Möhler die Rechtfertigung des Menschen entgegen der lutherischen und calvinischen Auffassung als gott-menschliche Tat ansieht: „Die Rechtfertigung ist weder allein die Tat Gottes noch auch das alleinige Werk des Menschen, sondern das Ergebnis des Zusammenwirkens des Menschen als eines freien sittlichen Wesens mit dem begnadenden Gott“.⁸⁸¹ Der Mensch werde durch die Rechtfertigung, d. h. durch die Begnadung Gottes innerlich umgewandelt, woraus sich dann das neue sittliche Handeln des gerechtfertigten Menschen organisch entfalte. Diese neue Sittlichkeit des Menschen stehe unter den Vorzeichen der Freiheit und Liebe.⁸⁸²

Auf dem Boden dieses gewandelten Menschenbildes musste sich, so Geiselman weiter, für Möhler auch die Frage nach der Gemeinschaft neu stellen⁸⁸³: „Sie wird ihm jetzt näherhin zur Frage nach dem Verhältnis der freien sittlichen Persönlichkeit zu den Formen der menschlichen Gemeinschaft“.⁸⁸⁴ Möhler halte zugleich am „Problem der Humanität“ fest und betone in diesem Zusammenhang, dass die Bindung des einzelnen Christen an die Gemeinschaft der Kirche den Zweck habe, „ihn zur lautersten Humanität zu bilden“.⁸⁸⁵

Schließlich habe sein neues Menschenbild auch Auswirkungen auf das Verständnis der *sanctorum communio*.⁸⁸⁶ Sie werde nun sowohl vom Heiligen Geist als „auch von der freien sittlichen Persönlichkeit des Menschen her bestimmt“.⁸⁸⁷ Dabei wandle sich der Begriff des Heiligen. Aus dem vom Heiligen Geist Geheiligten werde der sittlich Vollkommene. Die *sanctorum communio* ist nunmehr sowohl die Gemeinschaft *des* Heiligen als auch *der* Heiligen und sei damit zu ihrem Vollbegriff gelangt.⁸⁸⁸

Ergebnis

In seiner „Schlussbetrachtung“⁸⁸⁹, in der Geiselman ergebnishaft die eben dargelegte Entwicklung für den Leser zusammenfasst, äußert er sich auch in bezeichnender Weise über das einheitliche Gepräge des Möhlerschen Schrifttums. Er schreibt: „In

sowie die Ausführungen im vorangegangenen Abschnitt a. dieser Arbeit, S. 151-165) und schmückt diese vor allem mit Bezügen zu Möhlers „Symbolik“, dessen „Neuen Untersuchungen“ sowie den Schriften seines Gegners Ferdinand Christian Baur reichhaltig aus (vgl. Josef Rupert GEISELMANN, Anthropologie, 273-346).

⁸⁸¹ Ebd. 425.

⁸⁸² Vgl. zum ganzen Absatz ebd. 349-406.

⁸⁸³ Vgl. ebd. 407-415.

⁸⁸⁴ Ebd. 425.

⁸⁸⁵ Ebd.

⁸⁸⁶ Vgl. ebd. 415-418.

⁸⁸⁷ Ebd. 425.

⁸⁸⁸ Ebd.

⁸⁸⁹ Vgl. ebd. 419-426.

allem Wechsel und Wandel ist eines sich gleichgeblieben: der Zauber und das feine Ebenmaß der Sprache, die dieser Theologe spricht, die in ihrer Reinheit heute noch unübertroffen dasteht, weil bei all ihrer Klarheit immer auch das Herz mitredet und ihr seinen Klang verleiht“.⁸⁹⁰ Das Bezeichnende daran ist, dass er außer der Sprachgestalt keine theologisch einheitliche Linie in Möhlers Werken entdecken konnte.

Vielmehr zeigen aus seiner Sicht die Werke und Abhandlungen Möhlers „einen Reichtum der Wandlungen, der um so erstaunlicher ist, als er sich in der kurzen Zeitspanne von nur vierzehn Jahren vollzieht. Der Gründe dafür sind gar mannigfaltige. Sie liegen in Möhlers Persönlichkeit selber, jenem Geiste, der in seiner mimosenhaften Empfindsamkeit jede geistige Bewegung, und sei sie noch so fein und zart, registriert und sie sogleich auch innerlich zu verarbeiten mag“.⁸⁹¹ Noch einmal, wie in einem Zeitraffer, nennt er die geistigen Bewegungen, die auf Möhler einströmten, und zwar „in rascher Folge wechselnd, oft nebeneinander herlaufend und von einem Extrem ins andere umschlagend: Aufklärung und Romantik, die idealistische Philosophie Schellings und Hegels und das Wiedererwachen des an den öffentlichen Bekenntnisschriften ausgerichteten Luthertums [...] Manchen von ihnen hat er seinen Tribut gezollt, mit anderen hat er sich auseinandergesetzt. Alles aber wird in den Dienst gestellt, um das Rätsel zu ergründen, das der Mensch darstellt“.⁸⁹² Das Nachdenken Möhlers konzentrierte sich also auf die Frage nach dem Menschen und eröffnete somit einen Prozess, den er zeitlebens nicht zu Ende führen konnte. Hier darf man wohl ergänzen, dass Möhler ebenso mit der Frage nach der Kirche gerungen habe. Denn, so kann man es ja bei Geiselman selbst nachlesen: die äußere Bindung des Einzelnen an die Kirche habe für Möhler den Zweck, diesen zur inneren Freiheit und damit zur lautersten Humanität zu bilden⁸⁹³ oder anders gesagt: ohne die Gemeinschaft der Kirche könne der Mensch nicht zu seinem wahren Menschsein finden und dieses auch nicht in Freiheit verwirklichen.

So sehr Geiselman hinsichtlich der von Möhler gestellten Grundfragen „Was ist der Mensch?“, „Was ist die Kirche?“ in all seinen Werken das Wesentliche auch angesprochen hat, so sehr hat er Möhlers Antworten auf diese Fragen einseitig vorgetragen und theologisch reduziert bzw. hat er die Perspektive verschoben. Während Möhlers Theologie als eine Hermeneutik des Heilshandelns Gottes zu verstehen ist, konstruiert Geiselman menschliche Denksysteme, die auf die Offenbarung von außen Bezug nehmen wollen und daran scheitern. Geiselmans Denken erweist sich als veraltet und seine Theologie, sofern man überhaupt von einer Theologie sprechen kann, erscheint statisch und „konservativ“, weil er die Tradition und Einheit der Kirche in den isolierten historischen Stoff legen muss. Möhler hingegen steht als Beispiel für den

⁸⁹⁰ Ebd. 419.

⁸⁹¹ Ebd.

⁸⁹² Ebd.

⁸⁹³ Ebd. 412f.425.

Grundvollzug von Theologie bleibend aktuell da, weil er gerade in Bezug auf Tradition und Einheit in der Kirche die Einheit des Geistes Gottes auch über geschichtliche Brüche hinweg erkennen kann.

In der Konsequenz seines Denkens wurde Geiselman der Begriff der Wandlung zum Schlüssel für Möhlers Werke, dessen frappante Schlüssigkeit ihn ob des kurzen Zeitraumes zwar selber erstaunt, aber das Erstaunen nicht zum Anlass wird, tiefer zu blicken, um den theologischen Quellgrund Möhlers in aller Deutlichkeit und Schärfe zum Leuchten zu bringen.

An dieser letzten Reihe sehen also wir erneut, wie Geiselman durchgehend an seinen bisherigen Kategorien festhält und sein einmal gefertigtes Bild der Möhlerschen Theologie lediglich ausschmückt.

II. TEIL

„KONTINUITÄT“ ALS HERMENEUTISCHER INBEGRIFF DER MÖHLERINTERPRETATION IN DER ZEIT NACH JOSEF RUPERT GEISELMANN

Der zweite Teil unserer kritischen Beleuchtung der Möhlerforschung steht unter dem hermeneutischen Vorzeichen dessen, was zu Geiselmanns Möhlerinterpretation im ersten Teil gesagt worden ist. Das Augenmerk wird besonders darauf gerichtet, inwieweit Möhlerforscher nach Geiselmann an diesen anknüpfen und mit ihm in Einklang stehen oder aber seine Arbeiten kritisch betrachten und versuchen, neue Wege zu gehen. Dabei werden allerdings die Aufsätze und Monographien, die etwa von der Mitte der 60er Jahre an bis heute zu Möhler erschienen sind, nicht im Detail analysiert.¹ Vielmehr beschränkt sich die vorliegende Arbeit darauf, den roten Faden bei jenen Autoren sichtbar zu machen, die ihre Forschungsergebnisse zu Möhler nicht nur in einzelnen Artikeln, sondern auch in selbständigen Schriften dargelegt haben. Diese Auswahl hat ihren guten Grund. Damit werden nämlich für den Zeitraum nach Geiselmann sowohl einzelne Forscherpersönlichkeiten als auch deren Themen in kompakter Weise vor Augen gestellt, die maßgebenden Anteil haben an der bis heute ungebrochenen Aktualität der Möhlerschen Theologie und deshalb nicht übersehen werden dürfen als (ge-)wichtige Pfeiler der heutigen Möhlerforschung.

Bevor wir uns jedoch diesem zweiten Teil im Einzelnen zuwenden, soll uns ein kurzer Überblick über die Veröffentlichungen aus dem handschriftlichen Nachlass Möhlers den aktuellen Quellen-Stand der Möhlerforschung vor Augen stellen. Auch in diesem Zusammenhang nehmen wir eine Einschränkung vor: es werden lediglich die entsprechenden Veröffentlichungen aus den Jahren nach 1975 angeführt. Alle Schriften Möhlers, die bis dahin aus seinem handschriftlichen Nachlass publiziert worden sind, können in der vom Tübinger katholischen Kirchenhistoriker Rudolf Reinhardt herausgegebenen Möhler-Bibliographie nachgesehen werden.²

¹ Sie finden jedoch, wie bereits erwähnt wurde, Eingang im Literaturverzeichnis dieser Arbeit (vgl. den Hinweis S. 9f. der vorliegenden Arbeit).

² Vgl. Rudolf REINHARDT (Hg.), Verzeichnis, 32*-39*. Darin aufgenommen sind „alle Drucke der Möhlerschen Arbeiten bis zum Tode Löschs (1966)“ (S. 7*) sowie jene „Akten und Briefe ‚von, an und über‘ Möhler, die seit dem Erscheinen des ersten Möhler-Bandes von Stefan Lösch (1928) vorgelegt worden sind“ (S. 8*). Nicht aufgenommen sind jene Texte, die Rob J. F. Cornelissen aus dem handschriftlichen Nachlass Möhlers transkribiert und 1972 im „Dokumentenanhang“ seiner Dissertation „Offenbarung und Geschichte“, S. 181-197 aufgenommen hat. Es handelt sich dabei um folgende Texte: I. Eine Einleitung zu Möhlers Vorlesung über das Kirchenrecht (vgl. S. 183-187) gehalten im SS 1823, im SS 1824 und im SS 1825; II. Eine Einleitung in die Kirchengeschichte (vgl. S. 188-190)

Bei der Erforschung der handschriftlichen Quellen, die in den Jahren nach 1975 publiziert worden sind, sind vor allem zwei Personen maßgeblich beteiligt: zum einen der eben genannte Kirchenhistoriker Rudolf Reinhardt, zum anderen sein protestantischer Fachkollege Reinhold Rieger. Ersterer hat neben weiteren Beiträgen im Umkreis der Möhlerforschung³ gemeinsam mit Rieger Möhlers „Nachgelassene Schriften“⁴ aus den stenographischen Typen Stephan Löschs übertragen und in zwei Bänden der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Letzterer hat zudem aus Möhlers handschriftlichem Original dessen „Vorlesung zum Römerbrief“ und „Vorlesungen über die Kirchengeschichte“ übertragen und herausgegeben.⁵

Weitere Desiderate in der „Quellenlandschaft“ bilden Möhlers „Vorlesungen über die Patrologie“⁶ sowie seine vollständigen „Vorlesungen über das Kirchenrecht“.⁷ Letztere wurde von uns übertragen und sind im Anhang III dieser Arbeit veröffentlicht.

aus der Zeit vor der „Einheit“, also 1823-1824; III. Notizen zum Begriff der Kirchengeschichte aus der Zeit vor der „Einheit“ (vor 1825) aber mit Korrekturen aus der Zeit der „Einheit“ (1825) (vgl. S. 191-193); IV. Eine Einleitung in die Kirchengeschichte aus der Zeit der „Einheit“ (1825) (vgl. S. 194-197). Die Texte II-IV wurden später in der von Reinhold Rieger herausgegebenen zweibändigen, kritischen Edition der „Vorlesungen über die Kirchengeschichte“ Möhlers aufgenommen (vgl. S. 178 Anm. 5 dieser Arbeit). Ebenso nicht aufgenommen ist die Veröffentlichung zweier Briefe (Möhler an Bautain / Herbst an Bautain) durch Paul POUPARD, Abbé Bautain und die Katholisch-Theologische Fakultät Tübingen. Zu zwei unveröffentlichten Briefen von Möhler und Herbst an Bautain. [*Übersetzung aus dem Französischen von R. Gögler*], in: ThQ 138 (1958) 460-470 (vgl. auch S. 135 Anm. 664 dieser Arbeit).

³ Vgl. Rudolf REINHARDT, Bekannte und unbekannte Texte aus dem Nachlass Johann Adam Möhlers. Eine kritische Sichtung, in: Cath(M) 36 (1982) 49-64; DERS., Karl Adam in alkatholischer Sicht. Ein Brief aus dem Jahre 1923. Zugleich ein Beitrag zu den Beziehungen von Joseph Burkard Leu (Luzern) zu Johann Adam Möhler, in: ThQ 172 (1992) 117-121.

⁴ Johann Adam MÖHLER, Nachgelassene Schriften. Nach den stenographischen Kopien von Stephan Lösch (1881-1966). Herausgegeben von Rudolf Reinhardt. Band 1: Vorlesungen, Entwürfe, Fragmente. Übertragen, bearbeitet und eingeleitet von Reinhold Rieger, Paderborn 1989; DERS., Nachgelassene Schriften. Nach den stenographischen Kopien von Stephan Lösch (1881-1966). Herausgegeben von Rudolf Reinhardt. Band 2: Exegetische Vorlesungen. Übertragen, bearbeitet und eingeleitet von Reinhold Rieger, Paderborn 1990. Vgl. weiters S. 28 Anm. 89 dieser Arbeit.

⁵ Vgl. Johann Adam MÖHLER, Vorlesung zum Römerbrief. Herausgegeben von Reinhold Rieger, München 1990. DERS., Vorlesungen über die Kirchengeschichte (2 Bde.). Herausgegeben von Reinhold Rieger, München 1992.

⁶ Die Edition von Franz Xaver REITHMAYR, Dr. J. A. Möhler's [...] Patrologie (1840) will und muss aufgrund der Bearbeitungen und Ergänzungen des Herausgebers – „über die Hälfte“ (ebd. IX) – den Anspruch auf die Wiedergabe des möhlerschen Originals von vorneherein aufgeben (vgl. ebd. Vorrede, bes. V-X). Eine erste Sichtung des entsprechenden handschriftlichen Quellenmaterials aus dem Nachlaß Lösch wurde von Rudolf Reinhardt zwar vorgenommen, aber die Texte bis dato nicht veröffentlicht. Kopien davon befinden sich in der Bibliothek des Wilhelmsstiftes in Tübingen.

⁷ Teile davon wurden ja bereits von Geiselman (vgl. S. 62 Anm. 268 dieser Arbeit) und Cornelissen publiziert (vgl. ebd. sowie S. 177 Anm. 2 dieser Arbeit).

1. „Einheit im Glauben“ – der hermeneutische Zugang Paul-Werner Scheeles⁸

Die Reihe der maßgebenden Persönlichkeiten in der Möhlerforschung für den Zeitraum nach Geiselman eröffnet Paul-Werner Scheele. In seiner Dissertation aus dem Jahr 1964 „Einheit und Glaube. Johann Adam Möhlers Lehre von der Einheit der Kirche und ihre Bedeutung für die Glaubensbegründung“ kennzeichnet er Möhlers Theologie als „*Reflex des johanneisch geprägten Gotteswortes*“.⁹ Der Vers Joh 17,21 aus dem „Hohepriesterlichen Gebet Jesu“ wird ihm dabei zum Schlüssel für Möhlers Theologie: „Auf dass alle *eins* seien wie Du, Vater, in mir und ich in Dir, auf daß auch sie in uns (eins) seien, damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast“.¹⁰ Scheele weist darauf hin, dass Möhler Joh 17,21 häufig in seinen Werken zitiert; darüber hinaus erhalte Möhlers Interpretation von Joh 17 im § 37 seiner „Symbolik“ eine zentrale Bedeutung, „derjenigen ähnlich, die dieser Paragraph für die Lehre von der Kirche und das ganze Werk hat“.¹¹ Möhler habe es sich zur Lebensaufgabe gemacht, die „Breite und Länge, Höhe und Tiefe des Einheitsmysteriums zu erforschen [...] Seine großen theologischen Leistungen sind Entfaltung und Deutung dieses Geheimnisses“.¹² Zugleich verbindet diese Stelle seiner Ansicht nach Möhlers Theologie mit der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts.¹³

Im Blick auf das theologische Werk Möhlers ließen sich zwar verschiedene Konzeptionen feststellen, Scheele betrachtet sie aber – hier unterscheidet er sich wesentlich von Geiselman bzw. übt er implizite Kritik an ihm – nicht als zusammenhanglose

⁸ Paul-Werner Scheele (geb. 6. April 1928 in Olpe/Westfalen): 1952 Priesterweihe in Paderborn; 1964 Dr. theol. in Würzburg; 1965 Prof. an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Fulda und Leiter des Katholisch-Theologischen Seminars Marburg; 1966-1970 Prof. für Fundamentaltheologie in Bochum; 1970 Ernennung zum Prof. für Dogmatik an der Universität Würzburg; 1971-1979 Dompropst, Direktor des Johann Adam Möhler-Instituts für Ökumenik und Prof. für Dogmatik an der Theologischen Fakultät in Paderborn; 1975-1979 Weihbischof in Paderborn; 1979-2003 Diözesanbischof von Würzburg; als Bischof Mitglied in verschiedenen Kommissionen zur Förderung der Einheit der Christen (vgl. Josef SCHREINER / Klaus WITTSTADT (Hg.), *Communio Sanctorum* [mit Bibliographie bis 1988]; Karl HILLENBRAND / Heribert NIEDERSCHLAG (Hg.), *Glaube* [mit Auflistung der Monographien und Herausgebertätigkeit Scheeles von 1954-1999]; Website des Bistums Würzburg „Lebensdaten von Bischof Dr. Paul-Werner Scheele“, 19. April 2004, 10.00 Uhr: <http://www.bistum-wuerzburg.de/bwo/opencms/bistum/bischof/lebensdaten.html>).

⁹ Paul-Werner SCHEELE, *Einheit*, 2. Vgl. auch ebd. 333.

¹⁰ Joh 17,21 zit. nach ebd. 2.

¹¹ Ebd. 3. MÖHLER stellt in § 37 seiner „Symbolik“, S. 390-411 ausführlich die katholische Betrachtungsweise von der Kirche dar; dieser Paragraph ist eingebettet in das fünfte Kapitel des ersten Buches seiner „Symbolik“, in dem Möhler auf die „Gegensätze in der Lehre von der Kirche“, insbesondere zwischen der katholischen und der lutherischen Auffassung, zu sprechen kommt. Deshalb kann mit Scheele dieser Paragraph zurecht als Mitte angesehen werden sowohl in Bezug auf die Darstellung Möhlers von der Lehre der Kirche im besonderen als auch auf das Gesamtwerk der „Symbolik“ im allgemeinen, insofern darin ja die Lehre von der Kirche das „Herzstück“ ausmacht – und dies über die „Symbolik“ hinaus für Möhlers Theologie und Leben insgesamt.

¹² Paul-Werner SCHEELE, *Einheit*, 3f.

¹³ Vgl. ebd. 5.

Konstruktionen, „die höchstens durch das Band der Gegensatzdialektik in Verbindung zu bringen sind“.¹⁴ Vielmehr sieht er in diesen Konzeptionen „wechselnde Reflexe eines wachsenden Sichhineinlebens in das Mysterium der Kirche. Sie spiegeln das Suchen Möhlers wieder und sind insofern unstet und unzureichend. Sie bezeugen aber auch das Finden und das Gefundene und sind insofern von bleibender Bedeutung“.¹⁵ Geiselmanns Einteilung der Theologie Möhlers in die Stadien „Theozentrismus“ – „Inkarnationismus“ – „Supernaturalismus“ – „Anthropozentrismus“ hält Scheele zwar für missverständliche Ausdrücke, betrachtet sie aber als folgerichtigen Christenweg: „vom ‚Gott alles‘ des Anfangs über das ‚Christus: Gott und Mensch‘ zum ‚Geschöpf eigen‘“.¹⁶ Gleichsam im Sinne Möhlers betont Scheele: wenn es sich dabei um einen echten Christenweg handelt, „so ist in den einzelnen Stadien zugleich das Ganze gegenwärtig“.¹⁷ Auf Möhlers Werke angewandt bedeute das: „Wie [...] in der frühen Theologie die späte ‚verborgen‘ ist, so ist erst in der späten die frühe ganz ‚offenbar‘“.¹⁸ Diesen Grundsatz überträgt Scheele auf Möhlers Lehre von der Einheit der Kirche, indem er darauf aufmerksam macht, dass die Themen „Schöpfung“, „übernatürliche Erhöhung“ und „Sündenfall des Menschen“, die in ihrer ganzen Eigenständigkeit, Eigenart und ihrem unerhörten Ernst erst im reifen Möhler zu Tage treten, bereits in Möhlers Frühwerk das tragende Fundament bilden.¹⁹

Für Scheele besteht in Joh 17,21 wesentlich ein innerer Zusammenhang zwischen dem Inbegriff des Wollens und Wirkens Christi, d. h. der Einheit der Seinen, einerseits und dem Prinzip der christlichen Existenz, d. h. dem Glauben, andererseits. Er schließt daraus, dass dieser innere Zusammenhang von Einheit und Glaube auch in Möhlers Werk, das sich ja der kirchlichen Einheit verpflichtet weiß, bestehen muss. Demnach falle von ihm aus auch neues Licht auf die Glaubensbegründung. Scheele hat sich deshalb in seiner Monographie die Aufgabe gestellt, diesen inneren Zusammenhang in Möhlers Theologie aufzuweisen. Er verspricht sich davon einen wesentlichen Beitrag zur Bildung eines Glaubensbegriffes, der beim aktuellen Ringen um die Einheit der Kirche maßgeblich sein wird.²⁰ Denn die vorrangige Aufgabe auf diesem Weg zur

¹⁴ Ebd. 75.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd. 77. Etwas direkter, wenn auch lediglich angedeutet, formuliert Scheele seine diesbezügliche Kritik an Geiselman in seinem späteren Beitrag: Johann Adam Möhler (1796-1838), in: Heinrich FRIES / Georg SCHWAIGER (Hg.), *Katholische Theologen Deutschlands* (Bd. 2), München 1975, 72f: „Möhler ist einheitlicher, als Geiselmanns Terminologie es erscheinen läßt, die von einer Abfolge von Theozentrismus, Inkarnationismus, Supranaturalismus und Anthropozentrismus spricht“.

¹⁷ Paul-Werner SCHEELE, *Einheit*, 77.

¹⁸ Ebd. 79. Scheele knüpft hier offenbar an den augustinischen Grundsatz an, der auch im II. Vatikanum in der Konstitution DV 16, wo es um das Verhältnis von Altem und Neuem Bund geht, Eingang gefunden hat: „Der Neue Bund ist im Alten verborgen; der Alte ist im Neuen erschlossen“ (vgl. Augustinus, *Quaestionum in Heptateuchum* 2, 73, in: CCL 33 (1958) 106 zit. nach Béda RIGAUX, *Dogmatische Konstitution*, 562).

¹⁹ Vgl. Paul-Werner SCHEELE, *Einheit*, 81.

²⁰ Vgl. ebd. 4.

Einheit heißt für ihn nicht: „organisieren!“, sondern: *glauben*, hinhören auf das, was Gott von der Einheit sagt, es mit ganzem Herzen bejahen und in Wort und Tat verkünden“.²¹

Was Scheele diesbezüglich in seiner Dissertation ausführlich darlegt, präsentiert er wenige Jahre später in pointierter Weise unter dem Titel „Glaube und Glaubensbegründung in der Sicht Johann Adam Möhlers“.²² Er weist zunächst darauf hin, dass Möhler in seiner „Einheit“ einerseits vom Gnadencharakter des Glaubens bewegt sei, andererseits die soziale Dimension des Glaubens hervorhebe. Glauben heißt dann für Möhler „*kraft des Hl. Geistes in Gemeinschaft mit allen Gläubigen aus Herzensgrund die Offenbarung [...] annehmen*“²³, und zwar „*die Offenbarung [...], die Gott durch seinen Geist mittels der einen Kirche, die er beseelt, an den einzelnen in seinem Innersten richtet*“.²⁴ In diesem frühen Glaubensbegriff Möhlers stehe die Gnadenhaftigkeit des Glaubens in einem engen Zusammenhang mit der Gnadenhaftigkeit aller Erkenntnis. Glaube und Vernunft bilden demnach keine Gegensätze, sondern sind aufeinander hingeordnet: „Die Vernunftkenntnis [...] beruht [...] auf Glauben; der Vernunftglaube aber bedarf des Offenbarungs-Glaubens“.²⁵

So wie Möhler im Glaubensbegriff seines Frühwerkes den Heiligen Geist vermehrt in den Mittelpunkt stelle, so trete Christus im Glaubensbegriff seiner späteren Werke stärker in den Vordergrund. Scheele betont aber, dass es sich hier nicht um einen Bruch handelt, sondern beide Glaubensbegriffe einander ergänzen. Denn unter derselben heilsgeschichtlichen Gesetzlichkeit, unter der Möhler seine „Einheit“ gestellt wissen will – „Vom Hl Geist zum Sohn, vom Sohn zum Vater“²⁶ –, stehe sein gesamter theologischer Weg. Für den Glaubensbegriff bedeutet dieses Hervortreten der Gestalt Christi: „*das fleischgewordene Wort des Vaters annehmen in Christus und in der Kirche, die sein Leib ist*“.²⁷ Möhler betone in diesem Zusammenhang die Freiheit des Christen, da nur ein Glaubensvollzug in Freiheit zu einem lebendigen Glauben führen könne. Gibt der Mensch, so Scheele, sein freies Ja zu Christus, so nimmt umgekehrt

²¹ Ebd. 6.

²² In: Cath(M) 23 (1969) 91-111. Im selben Jahr schreibt er in der Reihe „Wegbereiter heutiger Theologie“ einen Beitrag über Möhler, in dem er kurz Möhlers Leben und Werk darstellt, eine Auswahl an Texten aus Möhlers Werken bietet sowie einen bibliographischen Überblick sowohl zur Primär- als auch zur Sekundärliteratur Möhlers gibt.

²³ Paul-Werner SCHEELE, Glaube, 94.

²⁴ Vgl. ebd. 92f.

²⁵ Johann Adam MÖHLER, Einheit, § 37, 121 zit. nach ebd. 95.

²⁶ Ebd. 96. Scheele greift hier Möhlers Worte aus dessen Vorwort zur „Einheit“ auf. Meines Erachtens tut er dies zu verkürzt, weil er gerade den wesentlichen, ersten Teil der Offenbarung weglässt: „Der Vater sendet den Sohn, und dieser den Geist: so kam Gott zu uns; umgekehrt gelangen wir zu ihm: der Heilige Geist führt uns zum Sohn und dieser zum Vater“ (Johann Adam MÖHLER, Einheit, Vorrede, 3). Denn erst mit einer offenbarungstheologischen Betrachtung gewinnt die heilsgeschichtliche Gesetzlichkeit für Möhler ihre grundlegende Dynamik.

²⁷ Paul-Werner SCHEELE, Glaube, 97f.

dieser durch die Kraft des Heiligen Geistes im einzelnen Menschen Fleisch und Blut an. Dabei sei dieser Glaubensakt nicht als Höhepunkt einer fortschreitenden Entwicklung des Menschen zu sehen, sondern als Frucht seiner Bekehrung.²⁸ In diesem Bekehrungsprozess spiele die Kirche eine zentrale Rolle; in ihr finde der Mensch jene Autorität des Wortes, ohne die er in diesem Prozess keinen Halt hat, in ihr begegne der Mensch Christus, dem allein er Gehorsam schuldet. Kommt ein Mensch so zum Glauben, dann nimmt das Wort in ihm aufs Neue menschliche Gestalt an. Möhler spreche in diesem Zusammenhang vom „Nachgezeugt-Werden“ des von außen Dargebotenen im Menschen. So nehme der Mensch nicht bloß eine Wahrheit auf, sondern Gott selbst.²⁹ Diesen Akt der Wiedergeburt des Menschen deute Möhler als ein „gott-menschliches Werk“.³⁰ Darin vollzieht sich, so Scheele, nach Möhler „das Wunder der *Rechtfertigung*“.³¹

Dem von Scheele aufgezeigten theologischen Weg Möhlers entsprechend – vom Heiligen Geist zu Christus zum Vater – vollende sich dessen Glaubenszeugnis „in einer Sicht, die vornehmlich vom Urgrund der Dreieinigkeit und Schöpfer des Himmels und der Erde bestimmt ist“.³² Diese gehe aus Möhlers Auseinandersetzung mit Baur in unmittelbarer Folge seiner „Symbolik“ sowie aus seinem „Gespräch“ mit Bautain hervor. Möhler betone darin den „absoluten Gnaden- und *Mysteriencharakter* des christlichen Glaubens“³³ sowie dessen „*personale Struktur*“.³⁴ Damit mache er deutlich, dass es vom ersten Augenblick der Schöpfung an bis zu dessen Vollendung nicht um *etwas* Geoffenbartes gehe, sondern um den Offenbarenden, d. h. um den, der sich in seinem Volk und in seinem Sohn offenbart und eine entsprechende Antwort verlangt. Diese Antwort habe Christus selber in einzigartiger Weise gegeben und wurde damit zum Maßstab für den Menschen. Der Mensch solle deshalb sein Antworten nicht auf gelegentliche Glaubensakte beschränken, sondern „mit allem hineinwachsen in das Antwort-Sein schlechthin“.³⁵ Eine solche Lebenshaltung sei jedoch nur aus Gnade möglich.

Für Scheele ergibt sich aus dieser abschließenden Sicht der Glaubensbegründung Möhlers die „*totale Gnadenhaftigkeit* des Glaubens“³⁶. D. h.: „Erst wenn die Gnade, aus der die Offenbarung samt ihren Zeichen ergeht, auch den Menschen selber im Innersten bewegt, wird der Glaube Wirklichkeit [...] Wie das Entstehen ist auch der

²⁸ Vgl. ebd. 99.

²⁹ Vgl. ebd. 100-105.

³⁰ Johann Adam MÖHLER, *Symbolik*, I, § 11, 143 zit. nach ebd. 105.

³¹ Ebd.

³² Ebd. 106.

³³ Ebd. 107.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd. 108.

³⁶ Ebd. 111.

Vollzug und die Vollendung des Glaubens durchgehend Werk der absolut freien Gnade, die als solche [...] darauf abzielt, die Fülle der Freiheit zu erschließen“.³⁷

Verknüpfen wir Scheeles Sichtweise der Glaubensbegründung Möhlers mit dem, was wir zu Beginn über dessen Charakterisierung der verschiedenen Konzeptionen im theologischen Werk Möhlers erfahren haben, dass sie nämlich „wechselnde Reflexe eines wachsenden Sichhineinlebens in das Mysterium der Kirche“³⁸ sind, so ergibt sich als Konsequenz, dass Möhler selbst durch seine Theologie und sein Leben – beide gehören bei ihm zusammen – die dem „Offenbarenden“ entsprechende Antwort gegeben hat, nämlich: „mit allem hineinwachsen in das Antwort-Sein schlechthin“.³⁹

Einen abschließenden Überblick über seine Möhlerforschung gibt Scheele selbst uns in seinem Beitrag aus dem Jahre 1975.⁴⁰ Er verweist darin zunächst auf „Pro-“ und „Contra-Voten“ sowohl von katholischer als auch von protestantischer Seite, die Möhlers Werk zeitlebens und darüber hinaus hervorgerufen hat⁴¹ und gibt daran anschließend kritisch Rechenschaft über Eigenart und hermeneutische Prinzipien Möhlers.⁴² Dabei nimmt aus seiner Sicht das Thema „Geschichte“ eine Schlüsselrolle ein. Es bezeichnet nämlich nicht nur das Forschungsfeld Möhlers, sondern charakterisiert zugleich „das gesamte Schaffen Möhlers, seine persönliche Eigenart, sein Wollen und seine wissenschaftliche Bedeutung“⁴³, und zwar als ein Miteinander von Theologischem und Historischem.⁴⁴ Zudem betont Scheele, dass Möhlers theologische „Äußerungen wesentlich Elemente eines Werdens sind und nur als solche richtig verstanden werden können“.⁴⁵ Das ist für Scheele jedoch nicht gleichbedeutend mit den von Geiselman konstruierten Wandlungen Möhlers, wodurch die jeweils vorangehenden Ansichten als geschichtlich Überholte relativiert werden. Vielmehr sieht er in Möhlers realistischem „Wissen um die Geschichte die Erkenntnis lebendig, Teil eines großen, dynamisch bewegten Ganzen zu sein“.⁴⁶ Geschichtlichkeit stelle für Möhler deshalb kein Abstraktum dar, sondern „hat Ursprung und Ziel in dem einen Herrn Jesus

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd. 75. Vgl. S. 180 dieser Arbeit.

³⁹ Paul-Werner SCHEELE, Glaube, 108.

⁴⁰ Paul-Werner SCHEELE, Johann Adam Möhler (1796-1838), in: Heinrich FRIES / Georg SCHWAIGER (Hg.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert (Bd. II), München 1975, 70-98 (zit. als „Möhler [1975]“).

⁴¹ Vgl. Paul-Werner SCHEELE, Möhler [1975], 70-72.

⁴² Vgl. ebd. 72-75.

⁴³ Ebd. 72.

⁴⁴ Scheele greift an dieser Stelle ausdrücklich das Urteil von Hubert Jedin auf und spricht mit ihm davon, dass die „Neubegründung der Kirchengeschichte als einer theologischen und historischen Wissenschaft“ (Hubert JEDIN, HdKG I, 44 zit. nach ebd. 72) Möhlers Werk sei.

⁴⁵ Ebd. 72.

⁴⁶ Ebd. 73.

Christus“.⁴⁷ Von daher ist Möhlers Ringen mit den Geistesbewegungen seiner Zeit zu verstehen, von daher fällt entsprechendes Licht auf Möhlers Sicht der Kirche: „Sie ist ‚der Leib des Herrn, sie ist in ihrer Gesamtheit seine sichtbare Gestalt, seine bleibende, ewig sich verjüngende Menschheit‘ (Symbolik I, S. 414); ‚gleichwie im Anfang Alles enthalten ist, so die gesamte Kirche in ihm‘ (Athanasius I, S. 266)“.⁴⁸

In Christus ist die Divergenz von Wahrheit und Geschichte überwunden. Theologie wird damit zu einem existentiellen Ereignis, das Stellungnahme fordert und in die Entscheidung ruft. Zu einer solch existentiellen Theologie gehöre wesentlich die menschliche Freiheit, weil sich alles Mit- und Nacheinander des geschichtlichen Seins auf Freiheit hin vollzieht. Möhler habe dieser Theologie Rechnung getragen, indem er in seinen späteren Werken zunehmend von der menschlichen Freiheit spricht und zwar als „Folge eines vertieften Erfassens der Freiheit und Freigebigkeit Gottes“.⁴⁹ Zugleich war Möhler sich bewusst, dass sowohl das freiheitliche Handeln des Menschen im Allgemeinen als auch alles theologische Unterfangen im Speziellen der Gefahr des Versagens ausgesetzt und damit begrenzt ist. Deshalb sei es ein Kennzeichen der theologischen Arbeit Möhlers, die Grenzen offen zu halten. Scheele plädiert auf diesem Hintergrund dafür, einerseits die Begrenztheit der Theologie Möhlers nicht zu übersehen, andererseits gerade diese Grenzen zu überschreiten und Möhlers Weg weiterzugehen.⁵⁰

Unter diesen hermeneutischen Voraussetzungen wirft Scheele im weiteren Verlauf seines Beitrages einen Blick auf die wichtigsten Stadien in Möhlers Leben und gibt einen entsprechenden Überblick über seine Werke, wobei er der Wirkungsgeschichte der „Symbolik“ breiten Raum gewährt.⁵¹ Bibliographische Angaben zu Möhlers Werken und deren Sekundärliteratur bis 1972 schließen seinen Beitrag ab.⁵²

Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass Scheele in den darauf folgenden Jahren, wohl aus Gründen seines Bischofsamtes, seine Möhlerforschungen nicht in gewohnter Weise fortsetzen konnte. Erst zwanzig Jahre später, im Rahmen des Möhlersymposiums zu dessen 200. Geburtstag, liefert er einen neuen Beitrag, und zwar: „Johann Adam Möhlers Communio-Theologie und das II. Vatikanische Konzil“.⁵³ Er verweist darauf, dass Möhlers gesamte Theologie und damit auch seine Communio-Theologie im Mysterium des dreieinigen Gottes verwurzelt ist und zeigt von daher ihre

⁴⁷ Ebd. 74.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Vgl. ebd. 74f.

⁵¹ Vgl. ebd. 75-96.

⁵² Vgl. ebd. 96-98.

⁵³ In: Harald WAGNER (Hg.), Johann Adam Möhler (1796-1838). Kirchenvater der Moderne (KKSMI 20), Paderborn 1996, 119-136.

Verbindung mit zentralen Intentionen des II. Vatikanischen Konzils auf.⁵⁴ In hermeneutischer Hinsicht bleibt Scheele darin seiner anfänglichen Linie treu.

2. „Organische Einheit“ – der hermeneutische Zugang Hans Geißers⁵⁵

a) „Dogmenentwicklung“ Ende der 60er-Jahre des 20. Jahrhunderts

Hans Geißer ruft in seiner Habilitationsschrift⁵⁶ zunächst den aktuellen Stand der Diskussion in der Frage nach der Dogmenentwicklung in Erinnerung. Was die protestantische Auffassung anbelangt, bezieht er sich vor allem auf die Gesamtposition Adolf von Harnacks, an dessen Arbeiten bis jetzt keine andere heranreicht⁵⁷; was die römisch-katholische Position betrifft, verweist er vergleichsweise kritisch auf das I. Vatikanische Konzil.⁵⁸ Durch dieses Konzil sei nämlich der Begriff des Dogmas selbst „dogmatisiert“ worden.⁵⁹ Er wirft der katholischen Position vor, dass ihre „beiden Axiome – daß die Offenbarung mit dem Ende der Apostelzeit vollständig und abgeschlossen vorgelegen habe und daß ihr Inhalt aus Wahrheiten bestehe, die sich im Laufe der Zeit in Gestalt unveränderlicher Dogmen der Glaubenserkenntnis imponieren können – [...] zusammengenommen und in dieser Form ohne Zweifel ein ungeschichtliches Prinzip“⁶⁰ ausmachten. Jedoch wollten diese Axiome „von Amts und Rechts wegen bei jeder Dogmeninterpretation beachtet sein, die sich durch die Geschichtlichkeit der Dogmen herausgefordert sah“.⁶¹ – Geißers Vorwurf muss jedoch entschieden zurückgewiesen werden, da er den Unterschied übersieht zwischen der im Dogma von Gott her geoffenbarten Wahrheit und ihrer Erkenntnis seitens des Menschen. Das Konzil hat sich in seiner dogmatischen Konstitution „Dei Filius“ in Bezug auf die Frage nach dem Wesen des Fortschritts in der theologischen Wissenschaft nicht prinzipiell gegen eine Dogmenentwicklung ausgesprochen, sofern darunter der Fortschritt der Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheit verstanden wird, sondern gegen einen evolutionistischen

⁵⁴ Vgl. Paul-Werner SCHEELE, Johann Adam Möhlers Communio-Theologie, 121ff.

⁵⁵ Hans Friedrich Geißer [auch: Geisser] (geb. 1928): em. Prof. für Systematische Theologie, Dogmengeschichte und Symbolik an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

⁵⁶ Hans GEISSER, Glaubenseinheit und Lehrentwicklung bei Johann Adam Möhler (KiKonf 18), Göttingen 1971. Die Arbeit wurde bereits „im Jahr 1966 der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn als Habilitationsschrift eingereicht“ (ebd., Vorwort). In die vorliegende Veröffentlichung fanden „neben stilistischen Verbesserungen einige Nachträge und Ergänzungen [...] am Anfang und am Ende der beiden Hauptteile“ (ebd.) Eingang.

⁵⁷ Vgl. ebd. 9f.

⁵⁸ Vgl. ebd. 10ff.

⁵⁹ Vgl. ebd. 12.

⁶⁰ Ebd. 15.

⁶¹ Ebd.

Wahrheitsbegriff, d. h. eine substantielle Wandlung der geoffenbarten Wahrheit.⁶² Geißer setzt sich mit seinem Vorwurf der Gefahr aus, die geschichtlich einmal ergangene göttliche Offenbarung selbst geschichtlicher Veränderung zu unterwerfen.

Erst in neuerer Zeit, so stellt Geißer im Anschluss daran fest, sei der sich daran anknüpfende Streit zwischen Modernisten und Antimodernisten durch eine neue Sicht teilweise überwunden worden. Nunmehr sei eine Ansicht vorherrschend, die das Dogma als Endergebnis eines Entfaltungsprozesses ansieht: „Nicht mehr die Geschichte soll durch das Dogma überwunden werden, sondern aus dem Vielerlei der sich in Dogmen ausdrückenden geschichtlichen Deutungen soll gleichsam ein Ur-dogma erfragt werden, das selber Geschichte ist, das geschichtliches Leben freisetzt und dogmatische Fixierungen zu überwinden vermag. Die Zumutung, trotz des geschichtlichen Wandels die Identität der der Kirche anvertrauten Offenbarungswahrheit anzuerkennen, wird als Herausforderung angenommen, in der sich wandelnden Kirche sich mit der *einen* Wahrheit zu identifizieren und die Offenheit der eigenen Situation als das in dieser ursprünglichen Wahrheit Gemeinde wiederzuerkennen“.⁶³

Bei dieser katholischerseits neu anbrechenden Interpretationsarbeit sollten nach Meinung Geißers auch evangelische Theologen aufmerken und mitdenken, zumal ja „einzelne kontroverse Lehren [...] in neuen Deutungen vorgetragen werden, welche reformatorischer Kritik stichzuhalten beanspruchen“.⁶⁴ Sie sollten „nach dem systematischen Bezugspunkt solcher Vereinbarungen fragen“.⁶⁵

Im Blick auf diesen neuen hermeneutischen Rahmen kontroverser Themen formuliert Geißer die Frage: Wäre es nicht „an der Zeit, sich mit dem Widersacher zu versöhnen, Verjährungsfristen gelten zu lassen und neu gefundene Wegzehrung zu teilen?“⁶⁶ Er selbst scheint diese Frage ernst zu nehmen. Denn er beabsichtigt mit seiner Arbeit einen Beitrag zu leisten, die in dieser Hinsicht bereits vorhandenen positiven Anläufe und Erkundungen fortzuführen, wenn auch *nur* mit einer „Untersuchung über Glaubenseinheit und Lehrentwicklung bei Johann Adam Möhler“.⁶⁷ In diesem „nur“ soll bereits anklingen, dass er sich diesbezüglich von Möhler keine großen Impulse erwartet.

⁶² Vgl. DH 3020; Gerhard-Ludwig MÜLLER, Dogmatik, 84.

⁶³ Hans GEISSER, Glaubenseinheit, 20f.

⁶⁴ Ebd. 23f.

⁶⁵ Ebd. 24.

⁶⁶ Ebd. 25.

⁶⁷ Ebd. 25.

b) Begründung der Darstellung der heutigen Problemlage anhand von Johann Adam Möhler

Warum Geißer bei seinem Interesse an modernen römisch-katholischen Erklärungen zu Dogmenentwicklung und Dogmeninterpretation gerade auf die Problemlage bei Johann Adam Möhler zu sprechen kommt, sieht er selbst – unter Anlehnung an Karl Barth – darin begründet, dass von Möhler und seiner „Tübinger Schule“ aus „das Verständnis der Überlieferung und Entfaltung römisch-katholischer Lehre und damit das Lebensgefühl und das Selbstverständnis des modernen Katholizismus überhaupt maßgebend, vielleicht sogar bahnbrechend befördert wurde“.⁶⁸

Im Blick auf die vor ihm liegende Möhlerforschung beobachtet Geißer, dass die Fragen nach dem Überlieferungsverständnis und der Entfaltung römisch-katholischer Lehre in all ihrer Vielschichtigkeit, Unebenheit und Tragweite, mit ihren geistesgeschichtlichen Voraussetzungen und Einflüssen zwar schon zu reichhaltigen Beobachtungen und Kombinationen geführt haben, jedoch sei dabei die Frage nach deren Funktion und Leistung immer als selbstverständlich vorausgesetzt worden. Möhlers Gedanken wurde so nach Geißers Meinung „eine theoretisch-apologetische Bedeutung beigemessen, nicht ohne daß sie dabei selbst einer apologetischen Zurechtlegung unterzogen“⁶⁹ wurden. Neben dieser apologetischen Bezugnahme auf Möhler ortet Geißer eine „aszetische“ Verwertung⁷⁰ Möhlers, die dazu führt, seine Erscheinung zu stilisieren und ihn selbst zum „Gegenstand von Imitation und Devotion“⁷¹ zu machen.⁷² Anders als die bisherigen Versuche leitet ihn die Hoffnung herauszufinden, „welche Funktion die aus Möhler bereits eruierten und zu den jeweiligen Zwecken kombinierten Motive und Begriffe in ihrer ursprünglichen Konstellation besaßen“.⁷³

Für Geißer steht Möhler als ein gläubiger Denker dar, der ganz in den Kategorien „organischer“ Einheit⁷⁴ lebte. Das wiederum lässt ihn vermuten, dass auch seine Anschauungen und Äußerungen von innerer Homogenität getragen sind. Er verweist hierfür auf André Minon, der in seiner Untersuchung eine „atmosphärische“ Einheit des gesamten Möhlerschen Denkens betont.⁷⁵ Ferner sei Möhlers Denken, sowohl was das vorausgehende als auch was das bleibend vorherrschende Moment anbelangt, bewegt vom „Impuls interpretierenden Eindringens und Aneignens“.⁷⁶ Möhler möchte

⁶⁸ Ebd. 27.

⁶⁹ Ebd. 29.

⁷⁰ Ebd. 30.

⁷¹ Ebd. 29.

⁷² Als Repräsentanten einer „aszetischen“ Verwertung Möhlers nennt Geißer Paul-Werner Scheele (vgl. ebd. 29 Anm. 5).

⁷³ Ebd. 31.

⁷⁴ Ebd. 30.

⁷⁵ André MINON, *L'attitude*, 328-382 zit. nach ebd. 33 Anm. 7.

⁷⁶ Ebd. 31.

dabei „sich selbst als den, der er in der Gemeinschaft seiner Kirche ist, besser verstehen als er sich selbst verstand, und er will damit auch ändern, ja der Kirche selbst dieses bessere Verständnis nahe bringen. Er will so sich selbst, den ändern und auch seiner Kirche zur Identifizierung mit der dann allerdings auch apologetisch zu vertretenden Sache verhelfen“.⁷⁷

Bei der Darlegung seiner Gesichtspunkte über die Autorität der Kirchenväter einen maßgeblichen Einfluss aus. Das verleitet Geißer zur süffisanten Bemerkung: „Lassen sich die Konflikte, in welche die Kirche zu allen Zeiten verstrickt wurde, wirklich mit solchen Überlieferungen der ersten drei Jahrhunderte schlichten?“⁷⁸ Geißer zweifelt die Sinnhaftigkeit solchen Vorgehens umso mehr an, als sich katholische Theologen von Möhler Wegweisung erwarten. In diesem Zusammenhang kann er einer ökumenischen Relevanz Möhlers offensichtlich nicht viel abgewinnen, wenn er sagt: „Im Nachvollzug des organischen und dynamischen Möhlerschen Denkens soll auch die Überwindung des schon von weiter her stammenden konfessionellen Gegensatzes in die Wege geleitet werden. Auch dabei wird also zu fragen sein, ob denn solches mit rechten Dingen zugehen könne“.⁷⁹

Methodisch schlägt Geißer folgenden Weg der Darstellung ein: zunächst legt er Möhlers Verständnis einer „Dogmenentwicklung“ anhand von dessen „Einheit“ dar, unterzieht dieses daran anschließend einer kritischen Prüfung, bevor er in einem zweiten Schritt auf die entsprechende Sachlage in Möhlers „Symbolik“ in gleicher Weise zu sprechen kommt.

Inhaltlich legt er ein besonderes Augenmerk auf die Einheitlichkeit der Entwicklung bei Möhler.⁸⁰ Möhlers „Wandlungen“ aus der Sicht Geiselmanns bezeichnet Geißer lediglich als Akzentverschiebung. Denn was Möhler in der „Symbolik“ anders als in der „Einheit“ sagt, hat nach Geißer seinen Grund in der kontroverstheologischen Frontstellung der Symbolik.⁸¹

Im vorliegenden Kapitel, in dem es ja darum geht, Geißers Hermeneutik zu untersuchen, werden wir allein den ersten Teil der Darstellung Geißers ausführlich behan-

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Ebd. 39.

⁷⁹ Ebd. 40.

⁸⁰ Geißer relativiert ganz klar die von Geiselmann vorgenommene einseitige Charakterisierung der „Einheit“ als „pneumatozentrisch“ und der „Symbolik“ als „christozentrisch“ bzw. „anthropozentrisch“. Er macht im Gegenzug darauf aufmerksam, dass es beide Bezüge in beiden Werken gibt. Deshalb sei entgegen der von Geiselmann apostrophierten Wandlungen Möhlers vielmehr mit einer „*unveränderten Grundposition*“ Möhlers zu rechnen (vgl. ebd. 236ff.). – Nach Ansicht Paul-Werner Scheeles betone Geißer wiederum die Einheitlichkeit zu stark. Deshalb äußert er sich über Geißers Werk in folgender Weise: „Möhler ist differenzierter und lebendiger, als Geisser es zum Ausdruck bringt, wenn er mit ‚einer im wesentlichen *unveränderten Grundposition*‘ rechnet und meint, er kehre lediglich ‚ältere und neuartige Motive je nach den Erfordernissen des Gegenstandes bzw. der Art der gegnerischen Herausforderung hervor‘“ (ebd. 237f. zit. nach Paul-Werner SCHEELE, Möhler [1975], 73).

⁸¹ Vgl. Hans GEISSER, Glaubenseinheit, 251.

deln, zumal er darin ja seine Hermeneutik grundlegt. Der zweite Teil sowie weitere Veröffentlichungen Geißers über Möhler – soviel darf vorweggenommen werden – bestätigen lediglich seine Hermeneutik, womit sich eine ausführliche Darstellung erübrigt.

c) Zum Begriff „Entwicklung“ bei Möhler

Eine erste Beobachtung unter dem Gesichtspunkt der Dogmenentwicklung in der „Einheit“ Möhlers führt Geißer zur Feststellung: Möhler verstehe unter „Entwicklung“ keine Begriffsentwicklung, sondern drücke damit ein tieferes Erfassen dessen aus, „was die Kirche zur Kirche macht, also ihrer wesentlichen Einheit“.⁸² Diese sei von geistiger und göttlicher Art, was zur Folge habe, dass die Kirche in der Verwirklichung ihrer Einheit zu klarerem Bewusstsein ihrer selbst komme. So begreife sie sich „als begründet und durchdrungen von dem einen Lebensprinzip des Heiligen Geistes oder – Möhler kann [...] ‚Urbild‘ und ‚Grundlage der Kirche‘ auch schon in der ‚Einheit‘ christologisch fassen – dem ‚lebendigen Christus‘ als dem menschengewordenen Gott“.⁸³ Die Dogmenentwicklung ist nach Geißer in diesen Lebensvorgang eingebettet. Deshalb ist an ihr „nicht die Vielfalt der sich herausbildenden Definitionen wichtig, sondern die ‚Rückversenkung‘ in den einen Lebensgrund“.⁸⁴ Diese Beobachtungen führen Geißer zu folgendem Ergebnis: „Dogmenentwicklung vollzieht sich somit als Integration der Lehrformeln und des in ihnen sich explizierenden Glaubensbewusstseins in das pneumatologische und christologische Grundmysterium der Kirche“.⁸⁵

d) Organe der Entwicklung

Als die wesentlichen „Organe“ der Entwicklung kennzeichne Möhler in seiner „Einheit“ „Tradition und Schrift“ sowie „Amt und Gemeinde“.⁸⁶ Durch sie gewinne einerseits das „innere Leben“ eine konkrete Gestalt, andererseits fördern sie die Entwicklung.⁸⁷

Schrift und Tradition

„Schrift und Tradition“ bilden nach Ansicht Geißers für Möhler jene Elemente, wodurch das Evangelium kundgegeben und verkörpert wird. Für die heiligen Schriften im Sinne des geschriebenen Wortes gilt, dass sie „wie nur in der Kirche verfasst und für

⁸² Ebd. 53.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Ebd. 53f.

⁸⁶ Vgl. ebd. 62-110.

⁸⁷ Vgl. ebd. 63.

die Kirche bestimmt, auch nur in dieser verstanden und mit dem lebendigen Evangelium nicht in Widerspruch gesetzt werden⁸⁸ können. Infolgedessen haben sie auch nur in der Kirche Bestand. Sie werden jenen anvertraut, die „den christlichen Geist aus der Gemeinschaft der Gläubigen und damit die evangelische Lehre schon empfangen“⁸⁹ haben, jenen also, die im Glaubensbewusstsein der Kirche stehen. Deswegen kann Möhler sagen: „wo die Kirche, dort der Geist“.⁹⁰ Ähnliches sagt Möhler im Blick auf die „Tradition“: „ehe der Buchstabe, war der Geist“.⁹¹ Das bedeutet, „daß durch die verkörperten Traditionen hindurch der Geist zum Geist kommt und seiner selbst gewahr wird“.⁹² Außerhalb der Kirche gibt es deshalb kein Verstehen von „Tradition und Schrift“.

Geißer weist darauf hin, dass Möhler dieses „extra ecclesiam nullus intellectus“⁹³ vor allem gegen die Häretiker gemünzt habe. Gegen sie entfalte dieser Grundsatz auch seine volle Wucht. Während die Häretiker aus dem isolierten Buchstaben der Schrift selbst die Schrift erklären wollen und lange nach der Wahrheit suchen müssen, sei die Kirche gerade durch die Tradition, durch ihre apostolische Lehre von der Schrift gleichsam „unabhängig“ und bilde so eine sachgemäße und schriftgemäße Hermeneutik, mit der sie im Stande ist, sich aus der Schrift eine zusätzliche Gewissheit zu verschaffen.⁹⁴ Auf diesem Hintergrund gebe Möhler zu verstehen, dass die Kirche ihre Sache nicht allein auf die Auslegung der Schrift gründen könne, sehr wohl aber die Auslegung der Schrift alleinige Sache der Kirche sei. „Die Häresie dagegen müßte heute wie einst, wenn sie konsequent wäre, sich selbst eigene heilige Schriften aus ihrem Geist schaffen“.⁹⁵ Den Vorwurf, die Kirche bewege sich in einem Zirkel, weil sie selbst dem Evangelium die Glaubwürdigkeit gibt und damit sich selbst glaubt, weist Möhler mit dem Hinweis zurück: „Kirche, Evangelium und Tradition fallen und stehen immer miteinander“.⁹⁶

Amt und Gemeinde

Im Anschluss an diese organische Entwicklung der Tradition stellt sich für Geißer die Frage nach dem Amtsverständnis Möhlers bzw. genauerhin nach dem Bischofsamt.

⁸⁸ Johann Adam MÖHLER, *Einheit*, § 15, 47 zit. nach ebd. 71. Geißer zitiert immer nach der Ausgabe von Joseph Rupert Geiselman aus dem Jahr 1957 (vgl. Lit. Verzeichnis).

⁸⁹ Johann Adam MÖHLER, *Einheit*, § 14, 45f. zit. nach Hans GEISSER, *Glaubenseinheit*, 71.

⁹⁰ Johann Adam MÖHLER, *Einheit*, § 8, 25 zit. nach ebd.

⁹¹ Johann Adam MÖHLER, *Einheit*, § 8, 24 zit. nach ebd.

⁹² Ebd.

⁹³ Ebd. 72.

⁹⁴ Vgl. ebd. 80ff.

⁹⁵ Ebd. 83.

⁹⁶ Johann Adam MÖHLER, *Einheit*, § 25, 80 zit. nach ebd. 88.

Denn schließlich ist es ja nicht gleichgültig, wer im Falle des Streites verbindliche Entscheidungen trifft oder wie es möglich ist, die bischöfliche Lehre zu kontrollieren, „nachdem diese nicht mehr – wie Möhler es sich denkt – durch die Gemeinden aus dem Vollbesitz unmittelbarer Erinnerung an den apostolischen Unterricht geübt werden kann“.⁹⁷

Als Antwort auf diese Frage hebt Geißer vier Charakteristika des Bischofsamtes hervor, wie Möhler sie in seiner „Einheit“ beschreibt.

1. Demnach verstehe Möhler zunächst das „Amt“ als „Lebensäußerung der *Gemeinschaft*“.⁹⁸ Damit meine Möhler den dienenden Charakter des Amtes bei der Ausbreitung und Festigung der inneren Lebenseinheit der Kirche. Der Bischof ist der eigentliche Amtsträger und „Mittelpunkt“ der Gemeinde bzw. deren „Erzeugnis“ und hat die Aufgabe, das Evangelium, sprich die Lehre Christi so weiterzugeben, wie sie sich ursprünglich kundtat. Dabei repräsentiere er gleichsam als „Nachbild“ und „Abdruck“ jene gegenseitige Liebe der Christen, deren Urbild Christus selbst ist, wodurch er „in die Rolle eines ‚Antitypus‘ und ‚Stellvertreters‘ Christi“⁹⁹ rückt.

2. Ein solcher Art bestimmtes Bischofsamt sei dann folgerichtig nicht ein menschliches Erzeugnis, sondern verdanke sich göttlicher Setzung. „Es ist ‚göttlichen Ursprungs‘, ein ‚Werk des Heiligen Geistes‘ wie die Gemeinde selbst“.¹⁰⁰ Bischofsamt und Gemeinde sind so aufeinander hingebordnet und ineinander verknüpft, dass die „Gemeinde [...] ‚nicht ohne ihn, so wie er nicht ohne sie gedacht‘ werden“¹⁰¹ könne. Möhler gehe soweit zu sagen: „Die Kirche ist also im Bischof und der Bischof in der Kirche“.¹⁰² Das Bischofsamt schränke nach diesem Verständnis das allgemeine Priestertum und die Freiheit der Kinder Gottes nicht ein, sondern setze im Gegenteil ihre Aktivität und Produktivität erst frei.¹⁰³ Die Gemeinde „wiederum transzendiert sich selbst, wenn sie aus ihrem Leben heraus das Amt ‚erzeugt‘, das dann befruchtend und bewahrend auf ihr Leben zurückwirkt“.¹⁰⁴ Der Unterschied zwischen Bischof und Gemeinde, zwischen Klerus und Laien, besteht demnach „kraft der gottgewollten Verschiedenheit *und* Zuordnung der Geistesgaben“.¹⁰⁵ Weit inniger und lebendiger als bei

⁹⁷ Ebd. 89.

⁹⁸ Ebd. 91.

⁹⁹ Ebd. 92.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Ebd. 93.

¹⁰² Johann Adam MÖHLER, *Einheit*, § 52, 179 zit. nach ebd. 93. Möhler selbst zitiert damit aber das Wort Cyprians „Scire debes episcopum in ecclesia, et ecclesiam in episcopo“ (epist. 66,8, in: CCL 3c [1996] 443 zit. nach Johann Adam MÖHLER, *Einheit*, § 52, 179 Anm. 5; es gibt einen Unterschied in der Briefzählung zwischen CCL und PL; in letzterer findet sich dieser Brief und damit auch unsere Stelle unter Nr. 69 [vgl. PL IV (1844) 400-407, hier: 406A]), was Geißer jedoch nicht eigens erwähnt.

¹⁰³ Vgl. Hans GEISSER, *Glaubenseinheit*, 93.

¹⁰⁴ Ebd. 93.

¹⁰⁵ Ebd.

der Synthese von „Schrift und Tradition“ handelt es sich hierbei „um eine unauflösliche, überaus dialektische und überaus organische Perichorese von Amt und Gemeinde“¹⁰⁶, wobei schon das Bischofsamt selbst „vermöge seiner Stellung als Verkörperung und Mittelpunkt im Kräftefeld des kirchlichen Organismus [...] die beiden Momente des Darstellens und Darreichens in lebendigem Vollzug“¹⁰⁷ vereinigt.

3. Ein drittes Charakteristikum des Bischofsamtes sieht Geißer gemäß der Darstellung Möhlers in der „Bewußtwerdung der *Gemeinschaft*“.¹⁰⁸ Damit ist gemeint, dass durch das Bischofsamt die kirchliche Gemeinschaft über die Grenzen einer Diözese hinaus bewusst werde, zunächst im Metropolitanverband und dann noch weiter im Primat des Papstes seiner Idee nach. Die Nachstellung „seiner Idee nach“ solle darauf aufmerksam machen, dass es sich beim Primat um keine Erfindung des Menschen handle, sondern „daß sich dieser ‚Zentralpunkt‘ in seinen ‚Grundzügen‘ schon ‚in der Geschichte Jesu und der Apostel vorgezeichnet‘ findet. In der Stellung des Petrus im Apostelkreis ist das Nötige ‚beurkundet‘“.¹⁰⁹ Diese Ansicht findet Geißer auch ganz in Ordnung, muss doch gemäß dem Möhlerschen Entwicklungsgedanken die Idee erst „durch die Geschichte bis zum allgemeinen Bewußtsein hindurchdringen“.¹¹⁰ So stellen sich das Bedürfnis und der Begriff des Primates erst ein, nachdem die Einheit geschichtlich tatsächlich gegeben war. Er bildet dann das „entsprechende ‚persongewordene Bild‘ der Einheit, so daß von der Stufe der Einheit des Episkopats aus ‚die weitere Entwicklung von selbst erfolgte‘“.¹¹¹

4. Im abschließenden Punkt dieser Beschreibung geht Geißer darauf ein, warum sich das Amt nur innerhalb der Grenzen der Gemeinschaft verwirklichen kann. Möhler habe in seiner „Einheit“ drei Einheitsformationen aufgezeigt, die sich jeweils im Bischof, im Metropolitan und im Primas konkretisieren. Alle drei seien notwendig aus einem Keim hervorgewachsen gemäß göttlicher Anordnung und Fürsorge. Geißer liest aus dieser Entwicklung ab, „daß *keine* der hierbei ausgebildeten Formen der Einheit ‚*absoluten Gehalt*‘ hat“.¹¹² Somit finde die Verfassung der katholischen Kirche „ihre Grenze an der Fülle des Lebens, aus dem ihre Formen hervorgegangen sind und in das sie deshalb eingebettet bleiben“.¹¹³ Um das zu verdeutlichen, verweist er mit Möhler darauf, dass im Laufe der Kirchengeschichte dieser relative Gehalt der Kirchenverfassung in doppelter Weise verkannt worden sei: zum einen unterlagen etwa die mittelal-

¹⁰⁶ Ebd. 93f.

¹⁰⁷ Ebd. 94f.

¹⁰⁸ Ebd. 99.

¹⁰⁹ Ebd. 104. Die einzelnen Zitate entnimmt Geißer der „Einheit“ MÖHLERS, § 67, 229.

¹¹⁰ Hans GEISSER, Glaubenseinheit, 104.

¹¹¹ Ebd. Die Zitate im Zitat sind entnommen Johann Adam MÖHLER, Einheit, § 68, 235. und nicht § 69, wie Geißer ebd. Anm. 253 angibt.

¹¹² Ebd. 108.

¹¹³ Ebd.

terlichen Reformbestrebungen vom 12. bis ins 15. Jahrhundert dem Irrtum, quasi von außen die Kirche zu reformieren, indem man versuchte, in reiner Selbstbehauptung die kirchliche Entwicklung umzukehren, was sie in einen Widerspruch zur kirchlichen Entwicklung brachte; zum anderen fasste die mittelalterliche Hierarchie „die aus geschichtlichen Gründen notwendig gewesene strenge Ausprägung der Formen als allgemein und zeitlos gültig auf“¹¹⁴ und stellte sich damit in einen Gegensatz zur kirchlichen Entwicklung. Möhler habe es in seiner „Einheit“ offen gelassen, ob die Zeit schon dafür reif sei, „jenen Widerspruch zusammen mit diesem Gegensatz zu überwinden“.¹¹⁵ Vielmehr wollte Möhler mit seiner „Einheit“ klarmachen, was „das für alle Zeiten gültige Lebensprinzip der Einheit und der Entwicklung sei“¹¹⁶: der „göttliche, die Kirche leitende Geist“.¹¹⁷

e) Geißers Kritik an Möhler

Möhlers „Entwicklungsdenken“, wie er es in seiner „Einheit“ versteht und entfaltet, hat hinsichtlich seiner ökumenischen Relevanz die weiter oben erwähnten geringen Erwartungen Geißers bestätigt. Möhler sei es in der „Einheit“ darum gegangen, „die Bedingtheit aller späteren Entwicklungsformen durch die keimhafte Anlage des Anfangs *und* die nicht unbedingte Geltung der späteren Ausgestaltung dieser Verfassungs- und Lehrformen festzustellen“.¹¹⁸ Dieses Verständnis bewirke zwar positiv, dass mit ihr sowohl „die alte und weiterhin schulmäßig traktierte Konklusionstheorie“¹¹⁹ als auch „das klassizistisch-aufklärerische Ideal einer zeitlos-modellhaften Anfangsperiode“¹²⁰ ansatzweise überwunden sind. Es bleiben aber in der „Einheit“ gemäß ihres programmatischen Ansatzes, „das ‚Prinzip des Katholizismus‘, im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte‘ darstellen“¹²¹ zu wollen, weiterhin klassische Züge zu erkennen. Möhlers organische Idealisierung der einen und einzigen Kirche, seine ebenfalls organische Entwicklung derselben bilden letztlich einen „Prozeß des Hineinwachsens in die Kirche und des sich Bewusstwerdens der christlichen und kirchlichen Existenz – und zwar bezogen auf die römisch-katholische Kirche seiner

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Ebd. 110.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Johann Adam Möhler, *Einheit*, § 71, 241 zit. nach ebd. 109.

¹¹⁸ Ebd. 115.

¹¹⁹ Ebd. Geißer versteht darunter jene beiden Axiome, die wir am Beginn dieses Kapitels aus seiner Einleitung aufgegriffen haben: „daß die Offenbarung mit dem Ende der Apostelzeit vollständig und abgeschlossen vorgelegen habe und daß ihr Inhalt aus Wahrheiten bestehe, die sich im Laufe der Zeit in Gestalt unveränderlicher Dogmen der Glaubenserkenntnis imponieren können“ (zit. nach S. 185 dieser Arbeit). Vgl. ebd. auch unsere Kritik an Geißers Vorwurf.

¹²⁰ Hans GEISSER, *Glaubenseinheit*, 116.

¹²¹ Ebd.

Gegenwart“.¹²² Je mehr nämlich die Einheit im Sinne einer freien Verbindung in der Kirche bewusst wird, desto mehr „wächst für Möhler die Einsicht in die ‚Notwendigkeit dieser Verbindung‘ und ihrer sichtbaren Darstellung im Primas und *zugleich* die volle Schau der wahren Gottheit Christi. So eröffnet sich ihm aber die Möglichkeit, seinen Gehorsam und seine Treue in der um den römischen Stellvertreter Christi versammelten Kirche als gläubige Hingabe an Christus und als Verpflichtung zur Freiheit, Größe und Reinheit der Liebe und des Glaubens zu erfahren und zu realisieren“.¹²³ Deswegen sieht Geißer in Möhlers „Einheit“ nicht mehr, aber auch nicht weniger als den Versuch, „das, was die römisch-katholische Kirche von alters her als das depositum ihres Glaubens und ihrer Lehre betrachtet und was sie in der Gegenwart als dogmatische Position einnimmt, auf den innersten Gehalt und die äußerste Haltbarkeit hin zu interpretieren“.¹²⁴ Er stellt in Möhlers „Einheit“ den Grundzug einer Rückübersetzung fest, der sich darin manifestiert, dass er alle Entwicklung an den Ausgangspunkt zurückzubinden trachte. Für Geißer präsentiert sich infolgedessen Möhlers Werk als „Synthese von romantischem Organisieren und klassizistischer Orientierung“¹²⁵, die hinausläuft auf „die Identifikation mit einer kontinuierlichen und identischen, sich selbst als geschichts- und überzeugungsmächtig erweisenden Kraft“.¹²⁶

Als problematisch empfindet Geißer Möhlers Traditionsbegriff, vor allem im Hinblick auf das Verhältnis von „Tradition“ und „Schrift“. Aus ihm gehe hervor, dass dort, wo es keine Tradition gibt, die Heilige Schrift zwar notwendig sei, sich aber gerade darin ihre Ohnmächtigkeit zeige. Gemäß der „Einheit“ sehe Möhler „Tradition“ als eine eigene Offenbarungsquelle neben der Schrift an. Er verstehe darunter den dynamischen „Prozeß der Weitergabe und Entfaltung des vom Heiligen Geist getragenen Lebens der Kirche“.¹²⁷ Die Heilige Schrift ist zwar die „Verkörperung“ dieses Lebens, hat aber im Vergleich zur Tradition nichts von dieser Lebendigkeit an sich, „sie ist toter Buchstabe“¹²⁸ oder anders ausgedrückt: „schriftlich verkörperte tote Tradition“.¹²⁹ Als solche wird sie vom „lebendigen Strom der mündlichen Überlieferung“¹³⁰ überströmt. Diese von Geißer mit Möhler auch als „lebendiges Evangelium“ bezeichnete Tradition bilde die vermittelnde Gestalt, „die die erste Schriftgestalt mit dem bleibenden und sich entfaltenden inneren Leben und das bleibende innere Leben mit den

¹²² Ebd. 118f.

¹²³ Ebd. 119.

¹²⁴ Ebd. 121.

¹²⁵ Ebd. 120.

¹²⁶ Ebd. 122.

¹²⁷ Ebd. 131.

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Ebd.

fortwährenden schriftlichen Gestaltungen verbindet“.¹³¹ Das bedeutet, dass die einstige Entstehung wie die jeweils neue Übersetzung der heiligen Schrift als „ein – freilich durchaus organisches und deshalb notwendiges – Nebenprodukt [...] im Prozeß der Selbstexplikation und Selbstinterpretation der Tradition“¹³² dasteht. Zugleich aber ist mit diesem Prozess die Ohnmächtigkeit der Schrift an sich erwiesen. Entsprechend der Vorrangstellung der „Tradition“ gegenüber der „Schrift“ sei es dann konsequent und im Blick auf das Leben der Kirche notwendig, wenn Möhler die Kontinuität der Tradition betont.

In diesem Zusammenhang komme wiederum dem Bischofsamt eine besondere Bedeutung zu. Denn wie die „Schrift“ ist der Bischof „ebenfalls ‚Verkörperung‘ und ‚Produkt‘ des geistbeseelten Lebens der Kirche. Aber während die heilige Schrift eine dokumentarische und damit tote Verkörperung darstellt und während die Zeugnisse der Tradition das lebendige Wort nur im Übergang zur schriftlichen Gestalt zu bewahren vermögen, ist hier die lebendige Tradition in Person verkörpert“.¹³³ So ist das bischöfliche Amt dadurch besonders ausgezeichnet, die anderen organischen Gestaltungen der lebendigen Tradition am Leben zu erhalten und infolgedessen zum Träger der lebendigen Tradition zu werden. Seine entsprechende Lebenskraft bezieht das Bischofsamt dabei nicht aus sich selbst, sondern erhält diese gleichsam „rückwirkend“, „insofern es von derselben Lebenskraft getragen wird, die der Ursprung der verkörperten Tradition und die Ursache der im Anfang geschehenen kanonischen Schriftwerdung ist“.¹³⁴ Indem also das Bischofsamt seinen eigenen Wesensgehalt aus diesem neuen Lebensprinzip bewährt, gewährleistet es in der Kirche und für die Kirche „die Tradition des mündlichen Wortes und seiner schriftlichen Verkörperung, ihren Inhalt und ihre apostolische Herkunft“.¹³⁵ Diese Synthese von Idee und Geschichte habe Möhler am ehesten in den drei ersten Jahrhunderten der Kirche vorgefunden und deshalb von dort her in seiner „Einheit“ modellhaft aufzuzeigen versucht.

Ganz und gar nicht einverstanden erklärt sich Geißer mit Möhlers Verständnis der „Häresie“.¹³⁶ Möhlers Beschreibung der „Häresie“ findet Geißer primitiv bzw. in einer eigentümlichen Mischung naiv und raffiniert zugleich. Denn so sehr auch die Häresie dazu beigetragen hat, dass die Kirche „Tradition, Sukzession, Glaubensregel, Schriftenkanon und Hermeneutik“¹³⁷ in der ihr eigentümlichen Weise zum Vorschein bringen konnte, so wenig dürfe sie nun nach Möhler selbst davon Gebrauch machen. Geißer bezweifelt deshalb, dass „die Häresie, sobald sie ihre Schuldigkeit getan und

¹³¹ Ebd.

¹³² Ebd.

¹³³ Ebd. 132.

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Vgl. ebd. 137ff.

¹³⁷ Ebd. 138.

pflichtgemäß ihr Unrecht erwiesen hat, auch wirklich mit dieser *redactio ad nihilum* als theologisches Phänomen erledigt¹³⁸ ist. Vielmehr weist er darauf hin, dass auf den Häretiker die katholische Kirche in derselben Weise separatistisch wirkt, wie diese es umgekehrt von den Häretikern behauptet. Eine gute Illustration dafür scheint ihm Möhlers Methode zu sein: Möhler trachte danach, „die Häresie auf der Konsequenz des ihr immanenten Prinzips der Zerrüttung festzunageln und lastet das – zunächst als typisch befundene – Festhalten an bestimmten historischen Momenten des Christlichen (so als könnte das Christliche in diesen Formen ein der Kirche und Häresie gemeinsames Drittes sein) ihr als Inkonsequenz an“.¹³⁹

So sieht sich Geißer letztendlich vor eine gewisse hermeneutische Ambivalenz gestellt: wenn sich auch nach Möhler die katholische Kirche, wie in der „Einheit“ entwickelt, „aus den Aporien einer zeitgebundenen Synthese von Idee und Geschichte vollends nach vorwärts auf den Weg der aposteriorischen Explikation und Definition ihres apriorischen Lebensprinzips zu begeben entschließt“¹⁴⁰, so ist „in Möhlers anderer großer Schrift, in der Symbolik, die in extenso die Auseinandersetzung mit dem Protestantismus als der ‚vollendeten und durchgeführten Häresie‘ aufnimmt, [...] dieser Weg einer produktiven und progressiven Entwicklung jedoch gerade nicht beschritten“.¹⁴¹

Dieser am Ende des ersten Teiles seiner Arbeit noch als Frage formulierte Vorbehalt, bestätigt sich im zweiten Teil seiner Arbeit, den er Möhlers „Symbolik“ widmet, vollends.¹⁴² Ausschlaggebend dafür ist wohl Möhlers Traditionslehre und seine bis in unsere Tage unüberwindbar scheinende Qualifizierung des Protestantismus als „vollendete und durchgeführte Häresie“.¹⁴³

Geißer kommt zum Schluss, dass das Bewahren oder Erlangen der Glaubenseinheit durch Lehrentwicklung oder Interpretation dogmatischer Schwerpunkte aussichtslos ist. Deshalb formuliert er abschließend drei Anforderungen, denen sich Möhler zeitlebens entzogen habe, die wahrzunehmen er aber auf dem Weg zur Glaubenseinheit als wesentlich erachtet: „um die Zulassung des fremden, für häretisch gehaltenen ‚Geis-

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ Ebd. 139f.

¹⁴⁰ Ebd. 142.

¹⁴¹ Ebd. 142f.

¹⁴² Vgl. ebd. 144-278.

¹⁴³ Möhler formuliert dies im ersten Entwurf seiner „Einheit“ als Anmerkung zum § 34, wo es ihm um den Nachweis geht, dass es selbst innerhalb der Häresie Christliches gibt: „Der Reformator nahm die Trinitätslehre, Erlösung, Gnade usw. an, d.h. ihre in der Kirche erhaltene Erziehung hatte diese Wahrheiten so tief mit ihrem Bewußtsein verflochten, daß sie dieselben als schlechthin unleugbar betrachteten; bei späterer konsequenter Anwendung ihrer Prinzipien aber fand sich, daß auch jene Wahrheiten fallen mußten, und bei einer Mehrzahl ihrer Kirche auch fiel. Daher wurde auch das kirchliche Einheitsprinzip durch die Reformatoren keineswegs verworfen, nur [es] anzuwenden wurde nach und nach selbst lächerlich gemacht und der Protestantismus erschien als die vollendete und durchgeführte Häresie“ („Einheit“, Textgeschichte, 460f.). – In der Fassung der „Einheit“ hat er diese Passage jedoch gestrichen.

tes', um die Zulassung der äußeren, für bloßen Buchstaben gehaltenen Schrift, um die Zulassung der eigenen, für konsequent gehaltenen, aber vielfach befremdlichen und geistlosen Geschichte bei der Rechenschaftsablage über das Amt des christlichen Glaubens".¹⁴⁴ Mit anderen Worten Geißers ausgedrückt: „in der Gelassenheit des Glaubens sich Klarheit über bestehende wie auch neu auftretende Differenzen in Lehre und Praxis der Kirchen zu verschaffen. Denn nicht anders als gemeinsam läßt sich wohl lernen, wieweit solche Differenzen unerheblich oder behebbar und inwiefern ihre Risiken zu übernehmen bzw. einzugehen sind".¹⁴⁵

f) Geißers Hermeneutik

Geißers hermeneutisches Vorgehen kann grundsätzlich als ein historisches charakterisiert werden. Zudem lässt er sich bei seiner Untersuchung sowohl zur „Einheit“¹⁴⁶ als auch zur „Symbolik“¹⁴⁷ Möhlers von vornherein von gewissen Vorbehalten leiten, die er bei der konkreten Analyse der Werke zunächst aufzulösen versucht; er kommt jedoch aufgrund einer einseitig historischen Betrachtungsweise nicht umhin, diese bestätigt zu finden. So blicke seiner Ansicht nach Möhler gleichsam modellhaft in die Geschichte zurück und überträgt das dort Gefundene auf die geschichtliche Gestalt der Kirche seiner Zeit. Das hat zur Folge, dass er in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche ein Ideal der katholischen Kirche vorfindet, das er eo ipso in der soziologischen Gestalt der römisch-katholischen Kirche seiner Gegenwart geschichtlich konkret vor Augen sieht. – Geißer übersieht jedoch Möhlers heilsgeschichtliche Perspektive, wonach er in der Kirche der drei ersten Jahrhunderte nicht das ideale Modell von Kirche erblickt, sondern das darin waltende, alles erfüllende und übergreifende Prinzip, das Wirken des Heiligen Geistes. Das ist es, was Möhler in idealer Weise in den ersten drei Jahrhunderten vorfindet. Bei aller Differenz zwischen dem „Leib des irdischen Christus“ und dem „Leib, der die Kirche ist“ erblickt er deshalb eine wesentliche Kontinuität, die durch die „apostolischen Kirche“ mit ihren „apostolischen Sitzen“¹⁴⁸ vermittelt ist. – Für Geißers rein historische Betrachtungsweise ist aber klar, dass Möhler nur aufgrund einer geschichtlich vorgefundenen Idealgestalt der katholischen Kirche für eine „Ökumene der Rückkehr“ in die römisch-katholische Kirche seiner Zeit plädieren kann. Dies ist einer der Gründe, warum er Möhlers Werk in der Folge als ökumenisch untauglich disqualifiziert.

¹⁴⁴ Hans GEISSER, Glaubenseinheit, 295.

¹⁴⁵ Ebd. 296.

¹⁴⁶ Vgl. ebd. 25 und die Hinweise dazu S. 186 der vorliegenden Arbeit.

¹⁴⁷ Vgl. Hans GEISSER, Glaubenseinheit, 143.

¹⁴⁸ Vgl. IRENÄUS, adv. haer. III, 3,2-4,1 sowie S. 235f. dieser Arbeit.

Ein weiterer hierfür ausschlaggebender Grund liegt wohl in Möhlers Bezeichnung des Protestantismus als der „vollendeten und durchgeführten Häresie“¹⁴⁹, auch wenn er diese in die Endfassung seiner „Einheit“ nicht aufgenommen hat. Damit verbindet sich zum anderen sein Bestreben, den Protestantismus gerade gegenüber diesem Vorwurf Möhlers nach Kräften zu schützen und im Gegenzug die katholische Kirche, so wie Möhler sie in seinen Werken entwickelt und dargestellt habe, selbst der Häresie zu bezichtigen: „Wenn die früher angestellte Beobachtung richtig war, daß Möhler zufolge die Häresie alles das nicht ist, was die katholische Kirche ist, so läge es jetzt nahe, den Satz umzukehren und zu sagen: die katholische Kirche ist via negationis alles das in eminenter Weise geworden, was die Häresie in ihrem defizienten Seinsmodus des Nichtigen war“.¹⁵⁰

Geißer relativiert zwar in seinen späteren Veröffentlichungen über Möhler¹⁵¹ diese Position etwas – so z. B. wenn er im Blick auf die scharfe Herausarbeitung der konfessionellen Unterschiede in der „Symbolik“ Möhlers knapp zwanzig Jahre nach seiner ersten Arbeit über Möhler schreibt: „daß die möglichst unverblünte Herausarbeitung der wirklichen Gegensätze ökumenisch auch in unserem heutigen speziellen Sinn gemeint sei, also auf Verständigung und letztlich auf Vereinigung abzielend, das versichert uns Möhler auf das angelegentlichste. Und – davon bin ich inzwischen überzeugt – Möhler meinte dies aufrichtig so“¹⁵² –, bleibt jedoch seiner grundsätzlichen Einschätzung in punkto Ökumenetauglichkeit Möhlers treu und holt sich zudem „Schützenhilfe“ mit einem Zitat des katholischen Theologen Otto Hermann Pesch: „Welchem Leser von Johann Adam Möhlers Symbolik kann entgehen, daß die hier unternommene Generalabrechnung mit der reformatorischen Theologie durch die Fairness der Auseinandersetzung und die Noblesse der Sprache nur noch härter wird? Deshalb ist es mir auch nie unverständlich gewesen, wenn sich evangelische Theologen – im Gegensatz zu manchen Katholiken – von Möhler keinerlei ökumenische Anregungen erhoffen“.¹⁵³

Trotz allem Wohlwollen und aller wissenschaftlichen Gründlichkeit, mit der Geißer Möhlers Werke unter die Lupe nimmt, sowie dem durchgängig feststellbaren Bemühen, Möhlers Ringen um die Einheit in der Kirche von seiner reformierten Warte aus

¹⁴⁹ Johann Adam MÖHLER, „Einheit“, Textgeschichte, 461 zit. nach Hans GEISSER, Glaubenseinheit, 142f.

¹⁵⁰ Ebd. 139.

¹⁵¹ Vgl. Hans GEISSER, Glück und Unglück eines Theologen mit seiner Kirche – am Beispiel der beiden Tübinger Johann Adam Möhler und David Friedrich Strauß. Walter Bernet zum 60. Geburtstag am 5. August 1985, in: ZThK 83 (1986) 85-111 [ursprünglich als Vortrag gehalten am 27. 6. 1984 in Tübingen aus Anlass einer Vortragsreihe zum 450. württembergischen Reformationsjubiläum]; DERS., Die methodischen Prinzipien des Symbolikers Johann Adam Möhler. Ihre Brauchbarkeit im ökumenischen Dialog, in: ThQ 168 (1988) 83-97 [ursprünglich vorgetragen „beim Dies academicus der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen am 26. 11. 1987“ (ebd. Anm. 1)].

¹⁵² Hans GEISSER, Prinzipien, 86.

¹⁵³ Otto Hermann PESCH, »Ketzerfürst«, 126 zit. nach ebd. 87.

etwas Positives in ökumenischer Hinsicht abzugewinnen, am Ende führt ihn seine historische Betrachtungsweise doch nur zum Protest, wodurch in weiterer Folge die Untauglichkeitserklärung Möhlers im ökumenischen Dialog den Sieg davon trägt.

Exkurs: Ergänzungen zur „Ökumenetauglichkeit Möhlers“ aus der Sicht der jüngsten Möhlerforschung

Ein Blick in die jüngste Möhlerforschung zeigt, dass Geißer mit seiner deutlichen Absage an die Ökumenetauglichkeit Möhlers auf protestantischer Seite nicht alleine dasteht; auf katholischer Seite hingegen wird Möhler durchwegs mit dem Siegel „ökumenetauglich“ versehen.¹⁵⁴

Eine im Vergleich mit Geißer sehr ähnliche Position hat in jüngster Zeit der protestantische Kirchenhistoriker Reinhold Rieger vertreten.¹⁵⁵ Unter dem Titel „Johann Adam Möhler – Wegbereiter der Ökumene? Ein Topos im Licht neuer Texte“¹⁵⁶ nimmt Rieger zu dieser Frage Stellung.

Darin zeichnet er zunächst jene Linie katholischer Theologen nach, die Möhler als Ökumeniker sehen:¹⁵⁷ Angefangen bei Stephan Lösch¹⁵⁸, Joseph Rupert Geiselman¹⁵⁹ und Yves Marie-Joseph Congar¹⁶⁰ verfolgt Rieger diesen „katholischen Faden“ über Eduard Stakemaier¹⁶¹, Lorenz Kardinal Jäger¹⁶² bis herauf zu Paul Werner Scheele¹⁶³, Heinrich Petri¹⁶⁴, Harald Wagner¹⁶⁵ und Walter Kasper¹⁶⁶. Eine „signifikante

¹⁵⁴ Vgl. dazu die überblicksmäßige Darstellung bei Reinhold RIEGER, Johann Adam Möhler – Wegbereiter, 266-270.

¹⁵⁵ Reinhold Rieger: geb. 1956, zurzeit Stellvertretender Leiter des „Instituts für Spätmittelalter und Reformation“ an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen (vgl. <http://www.uni-tuebingen.de/ev-theologie/spmar.html>, 23. Juni 2004, 11.00 Uhr) – Wir beschränken uns im folgenden aus zweierlei Gründen auf die Darstellung seiner Position: zum einen bietet er in seinem Beitrag einen guten Überblick über jene Autoren – sowohl protestantischer- wie auch katholischerseits –, die sich zum Thema geäußert haben, zum anderen liefert sein Beitrag chronologisch gesehen die jüngsten Ausführungen zum Thema.

¹⁵⁶ In: ZKG 101 (1990) 267-286.

¹⁵⁷ Vgl. Reinhold RIEGER, Johann Adam Möhler – Wegbereiter, 267-270.

¹⁵⁸ Vgl. Stephan LÖSCH in seiner „Einführung“ zu: Johann Adam MÖHLER, Gesammelte Aktenstücke, XIII.XV.

¹⁵⁹ Rieger hat hier Geiselmans Buch „Johann Adam Möhler. Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen“ aus dem Jahr 1940 im Blick.

¹⁶⁰ Vgl. Yves Marie-Joseph CONGAR, La signification.

¹⁶¹ Vgl. Eduard STAKEMEIER, Konfessionskunde.

¹⁶² Vgl. Lorenz JÄGER, Johann Adam Möhler. Ansprache bei der Einweihung des Johann Adam Möhler-Instituts für Konfessions- und Diasporakunde zu Paderborn am 19. Januar 1957, in ThGl (1957) 81-86.

¹⁶³ Rieger bezieht sich dabei auf dessen Werk „Johann Adam Möhler (Wegbereiter heutiger Theologie)“.

¹⁶⁴ Als Bezugsquelle dient Rieger dessen Aufsatz von 1988 „Katholizität in der Sicht Johann Adam Möhlers und ihre Bedeutung für den Ökumenischen Dialog“.

Gegenposition“ werde lediglich von protestantischer Seite laut und zwar von Hans Geißer, der sich dabei an die frühe protestantische Möhlerkritik anschließe.¹⁶⁷

In einem zweiten Schritt nimmt Rieger selbst Möhlers Ökumenetauglichkeit unter die Lupe. Seinen Ausgangspunkt bilden dabei Möhlers „Pragmatische Blicke“.¹⁶⁸ Möhler gehe darin folgendermaßen vor: er konstruiert „einen idealtypischen Gegensatz zwischen Katholizismus und Häresie und behandelt die Kirchen der Reformation als Beispiele für die letztere“.¹⁶⁹ Den Gegensatz entwickelt er mithilfe von Gegensatzpaaren, wobei jeweils das erste Paar den Katholizismus, das zweite Paar hingegen die Häresie meint, z. B.: „Geist und Buchstabe, Leben und Begriff, Einheit und Trennung, Position und Negation, Objektivität und Subjektivität, Gemeinschaft und Egoismus, Sein und Nichts“.¹⁷⁰ Rieger stellt fest, dass Möhler diese „Gegensätze nicht historisch-induktiv, sondern idealtypisch-deduktiv“¹⁷¹ charakterisiert. „Aber er nimmt sich das Recht, den von ihm postulierten Typen historische Größen zuzuordnen. Für Möhler ist der Gegensatz zwischen Katholizismus und Häresie ein statischer, kontradiktorischer, kein dialektischer, der sich in einer höheren Einheit durch Vermittlung aufheben könnte. Gleichzeitig werden die entgegengesetzten Typen massiv gewertet: der Katholizismus ist das Gute, die Häresie das Böse“.¹⁷²

Zur Erläuterung dieses idealtypischen Gegensatzes führe Möhler zwei Problemfelder an: zum einen das Verhältnis zur Bibel, zum anderen das Problem der Wahrheit und Freiheit. Während aus der Sicht des Katholizismus die Tradition der Kirche den christlichen Geist vermittele und dieser allein den „toten Buchstaben“ der Bibel belebe, betrachte die Häresie die Bibel, d.h. den „toten Buchstaben“ als alleinige Quelle und Legitimationsinstanz des Glaubens und macht sie zur einzigen kirchlichen Grundlage.

¹⁶⁵ Zitiert wird WAGNER aus dessen Beitrag „Johann Adam Möhler (1796-1838)“ aus dem Jahre 1983.

¹⁶⁶ Rieger bezieht sich auf KASPERS Aufsatz „Johann Adam Möhler – Wegbereiter des modernen Katholizismus“.

¹⁶⁷ Vgl. Reinhold RIEGER, Johann Adam Möhler – Wegbereiter, 270 Anm. 17 sowie den unmittelbar vorausgehenden Abschnitt der vorliegenden Arbeit. Ganz anders, nämlich überaus positiv und zustimmend, äußert sich von protestantischer Seite hingegen Karl BARTH: „Er [= Möhler] hat in dieser Personalunion, gerade indem er bei der Autorität der Kirche endigte als bei dem letzten Wort, das auch das erste gewesen war, die Sache beider Partner aufs beste vertreten. Und er hat darum wohl daran getan, sich auf diesem seinem Weg weder durch Bedenken ängstlicher Katholiken noch erst recht durch den allzu wenig begründeten Spott seiner protestantischen Gegner irremachen lassen“ (KD I/2, 624-627, hier: 627).

¹⁶⁸ „Pragmatische Blicke“ ist der Titel eines zweiteiligen Manuskripts Möhlers. Der erste Teil bildet den Entwurf zur „Einheit“, der zweite Teil behandelt die Geschichte der Kirche vom 6. Jahrhundert an. Reinhold RIEGER hat das Manuskript aus den stenographischen Kopien von Stephan Lösch übertragen, bearbeitet, eingeleitet und neben anderen Manuskripten Möhlers in dessen „Nachgelassene Schriften“, herausgegeben von Rudolf Reinhardt, veröffentlicht.

¹⁶⁹ Reinhold RIEGER, Johann Adam Möhler – Wegbereiter, 270.

¹⁷⁰ Ebd. 275.

¹⁷¹ Ebd.

¹⁷² Ebd.

Ähnliches sage Möhler über das Verhältnis von Katholizismus bzw. Häresie zur Wahrheit und Freiheit: „Für den Katholiken sei die Wahrheit etwas Gegebenes, Objektives, Überkommenes, und seine Freiheit bestehe darin, dieses Objektive anzunehmen. Der Häretiker dagegen glaube die Freiheit auch zu irren festhalten zu müssen, er stelle sich auf einen gegenüber der katholischen Wahrheit neutralen Standpunkt und verfehle sie gerade so notwendig, weil sie sich nicht durch voraussetzungslose Forschung erschließen lasse“.¹⁷³ Deshalb gebe es für den Katholiken auch „keine Suche nach der Wahrheit, sondern nur ihren Besitz“.¹⁷⁴ Dies bedeutet, dass im Katholizismus die Wahrheitsfrage nicht mehr gestellt werden könne. Daraus folgt, dass derjenige, der die Wahrheitsfrage stellt, sich damit zugleich vom Katholizismus trennt und einen Standpunkt über ihn bzw. außerhalb von ihm bezieht. Ein solcher Standpunkt aber wäre häretisch. Diese Ausschaltung der Wahrheitsfrage verleihe dem Katholizismus Immunität gegenüber jeder Kritik, die von außen an ihn herangetragen wird. Kritik könne es deshalb nur mehr für etwas geben, das aus dieser Wahrheit herausfällt. „Für Möhler ist es der Katholizismus, in dem die ewige göttliche Wahrheit ihren Ort hat. Denn das Prinzip des Katholizismus ist eben diese eine Wahrheit“.¹⁷⁵

Auch wenn Möhler als Beispiele für Häresien in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich den Protestantismus anführt, so scheint nach Rieger aber genau dieser das Hauptziel seines Angriffes zu sein. „Das zeigen die Themen, die Möhler anspricht: der Stellenwert der Bibel, die Unsichtbarkeit der Kirche, die historische Evangelienforschung (Leben Jesu), die Gottunmittelbarkeit des einzelnen Christen“.¹⁷⁶ Rieger formuliert daraus als erste Bilanz: „Die ‚Pragmatischen Blicke‘ erscheinen so als massive antiprotestantische Polemik“.¹⁷⁷

Nach diesem erschreckenden Blick auf die Anfänge der wissenschaftlichen Tätigkeit Möhlers hält Rieger jedoch an der Hoffnung fest, dass sich in dessen weiteren Werken dieses „kraß antiökumenische Modell des Verhältnisses zwischen den Konfessionen“¹⁷⁸ nicht durchhalten wird. Zudem handelt es sich bei den „Pragmatischen Blicken“ ja „um eine von Möhler selbst in dieser Form nicht veröffentlichte Skizze aus seiner frühen Zeit. Sie dürfen also nicht überbewertet werden“.¹⁷⁹

Doch schon mit Möhlers erstem Buch, der „Einheit“, in dem die „Pragmatischen Blicke“ teilweise Verwendung fanden, erfolgt eine gewisse Ernüchterung. Denn die „Prinzipien, mit denen Möhler in den ‚Pragmatischen Blicken‘ Katholizismus und

¹⁷³ Ebd. 273.

¹⁷⁴ Ebd.

¹⁷⁵ Ebd. 274.

¹⁷⁶ Ebd. 275.

¹⁷⁷ Ebd.

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ Ebd. 275f.

Häresie voneinander abgrenzte, haben [...] noch in der ‚Einheit‘ Geltung“.¹⁸⁰ Zudem muss Rieger feststellen: „Obwohl Möhler in seinem Buch nur die Zeit der drei ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte thematisiert, hatte er auch den Protestantismus im Blick, wie eine in die Druckfassung nicht aufgenommene Anmerkung zeigt, wo es heißt: ‚der Protestantismus erschien als die vollendete und durchgeführte Häresie““.¹⁸¹

Rieger will jedoch seine Hoffnung, dass Möhler ökumenetauglich ist, auch davon nicht endgültig zerstört wissen, zumal diese besagte Schrift ja „ein Jugendwerk Möhlers [war], das er selbst später kritisch betrachtete und zu dem er sich nicht mehr voll bekannte“.¹⁸²

Gespannt richtet Rieger deshalb seinen Blick auf die „Symbolik“. Vorrede und Einleitung derselben, in denen Möhler das Programm entwickelt, klingen verheißungsvoll. Möhler formuliert darin als Aufgabe der „Symbolik“, zwar die als wahr erkannte Lehre durch den Kontrast mit falschen Lehren zu verteidigen, dies jedoch „recht liebevoll, schonend und milde“ zu tun, „mit aufrichtiger Wahrheitsliebe und ohne Übertreibung“.¹⁸³ Darüber hinaus solle sie nicht nur apologetisch-verteidigend verfahren, „sondern sie müsse den Gegensatz der Konfessionen wissenschaftlich behandeln, um den anderen gerecht werden zu können und sie nicht von vornherein abzuqualifizieren“.¹⁸⁴ So wolle Möhler mit seiner „Symbolik“ dem Frieden zwischen den Konfessionen dienen, auch wenn er eingesteht, dass er sich aufgrund der zu seiner Zeit vorherrschenden religiösen Gleichgültigkeit und Indifferenz keine Vereinigung in absehbarer Zeit vorstellen könne. Denn eine solche Einheit könnte nicht im Glauben, sondern bloß im Unglauben erzielt werden.

Die Hoffnung, die Rieger durch solche Ankündigungen Möhlers genährt sieht, sollte sich jedoch nicht erfüllen. Dies deuten bereits Äußerungen Möhlers gegen Ende seiner Einleitung an. So etwa wenn Möhler nicht ausschließen könne, „daß sich bei der Darstellung die Position des Darstellenden bemerkbar macht, so daß zumindest indirekt und implizit die Darstellung auch schon mit Wertung verbunden ist [...] Gerade in der Symbolik sei die Wertung unvermeidlich, weil die Sätze des Lehrsystems, das dargestellt wird, in ihrem organischen Zusammenhang betrachtet und auf das Prinzip zurückgeführt werden müssen, das sie bestimmt. Dabei müsse sich das Verhältnis dieser Grundideen ‚zu dem Evangelium und den Prinzipien einer christlich erleuchteten Vernunft von selbst herausstellen, und die Übereinstimmung der einen sowie der Widerspruch der anderen mit allseitig anerkannten Wahrheiten ergeben““.¹⁸⁵ Genau darin

¹⁸⁰ Ebd. 279.

¹⁸¹ Ebd. 278f. Mit dieser Anmerkung hatte ja bereits Hans Geißer seine liebe Not (vgl. S. 196 und Anm. 143 der vorliegenden Arbeit).

¹⁸² Reinhold RIEGER, Johann Adam Möhler – Wegbereiter, 279.

¹⁸³ Johann Adam MÖHLER, Symbolik, Vorrede, 6 zit. nach ebd.

¹⁸⁴ Ebd.

¹⁸⁵ Ebd. 281.

sieht Rieger aber einen wunden Punkt. Seiner Ansicht nach betrifft nämlich „gerade der konfessionelle Streit auch diese ‚allseitig anerkannten Wahrheiten‘, die dem Evangelium und der christlichen Vernunft entnommen sind“.¹⁸⁶ Er kritisiert an Möhler, dass er das Evangelium und die christliche Vernunft als objektiv gegeben betrachtet und sich dabei keine Gedanken darüber macht, „daß sie selbst der geschichtlichen Bestimmung und Interpretation unterliegen“.¹⁸⁷ Er wirft ihm vor, dass er ihre katholische Fassung einfach voraussetze, und zwar so wie er selbst sie verstehe. – „Mit der Unvoreingenommenheit ist es also nicht weit her, und Möhler bleibt sich selbst treu, wenn er auch in der ‚Symbolik‘ nicht mit ‚Untersuchungsfreiheit‘ verfährt, sondern vom Besitz der Wahrheit ausgeht“.¹⁸⁸

Ein weiteres Problem ergibt sich für Rieger, wenn Möhler – wieder in der Einleitung zur „Symbolik“ – behauptet, „die protestantischen Dogmen würden im Unterschied zu den katholischen auf einzelne Theologen als ihre Urheber zurückgeführt. Deshalb seien die protestantischen Dogmen nur subjektiv, während die katholischen Dogmen objektiv Geltung hätten, weil die katholischen Theologen die Dogmen, die sie behandeln, immer schon als gegeben vorfänden. Die Unterscheidung zwischen dem Individuellen, der Deutung durch einzelne Theologen, und dem Gemeinsamen, dem Dogma, sei nur in der katholischen Kirche möglich, die in sich als lebendiger Organismus eine Vielfalt vereinige und ein im Individuellen sich verwirklichendes Allgemeines sei. Dagegen könnten die Protestanten nicht zwischen Individuellem und Allgemeinem unterscheiden, weil ‚ihr ganzes ursprüngliches System nur ein zur Allgemeinheit erhobenes Individuelles‘ sei. Die Reformatoren vermischten die Deutung der Dogmen mit diesen selbst, in dem sie ihre eigene Rolle beim Aufbau des Lehrsystems überbewerteten“.¹⁸⁹ Aufs Schärfste weist Rieger diese massiven – und seiner Ansicht nach nicht impliziten, unvermeidlichen – Wertungen zurück und bezeichnet sie als „tiefgreifende Unterstellungen und Vorwürfe“.¹⁹⁰ Rieger sieht sich dabei umso mehr bestätigt, als derartige Unterstellungen und Vorwürfe im Verlauf der Symbolik noch deutlicher zu Tage treten, so etwa, wenn Möhler den Protestantismus in karikierender Weise als „Religion der Selbsterlösung und Selbstvergöttlichung des Menschen darstellt [...] in diametralem Gegensatz zum Katholizismus und der von diesem festgehaltenen christlichen Glaubenswahrheit“.¹⁹¹ Umgekehrt wirft er Möhler vor, dass er sich mit seiner durchgehend wertenden Sprache in Widerspruch zu seiner im Vorwort geäußerten Absicht setze, den Frieden unter den Konfessionen fördern zu wollen. So ist es für Rieger unverkennbar, dass die von den „Pragmatischen Blicken“ her be-

¹⁸⁶ Ebd.

¹⁸⁷ Ebd.

¹⁸⁸ Ebd.

¹⁸⁹ Ebd. 282.

¹⁹⁰ Ebd.

¹⁹¹ Ebd. 283.

kannte Charakterisierung der Häresie auch in der „Symbolik“ anklingt. „Das Prinzip des Protestantismus ist für Möhler nach wie vor der Egoismus, die Vereinzelung“.¹⁹²

Der Grund dieser Ambivalenz zwischen irenischer Absicht und polemischer Durchführung liegt nach Rieger im ungeklärten Nebeneinander von zwei Betrachtungsweisen der Konfessionen. Die eine nennt er „historische Betrachtungsweise“, die andere „systematische Betrachtungsweise“. So kann Möhler der „historischen Betrachtungsweise“ entsprechend zugeben, dass auch die katholische Kirche Fehler gemacht habe; der Katholizismus ist demzufolge „eine historische Erscheinung, die veränderlich ist und fehlerhaft sein kann. Der Protestantismus tritt ihm gegenüber durchaus auch als historisches Korrektiv, so dass eine Vermittlung zwischen beiden Größen möglich ist“.¹⁹³ Gemäß der „systematischen Betrachtungsweise“ misst Möhler „die Konfessionen an konstruierten, einander widersprechenden Prinzipien, so daß sie in einen starren Gegensatz geraten“.¹⁹⁴ Der Katholizismus ist folglich „die ewige, eine, wahre Kirche, die unveränderlich ist, unfehlbar und alle Gegensätze, die nicht mit ihr im Widerspruch stehen, in sich vereint. Der Protestantismus aber ist eine Häresie und steht zum Katholizismus im Widerspruch, so daß keine Vermittlung mit ihm möglich ist. Er ist bloß Negation und als solche von vorneherein im Irrtum“.¹⁹⁵

Während die erste Betrachtungsweise ökumenetauglich wäre, eröffnet nach Rieger die zweite Betrachtungsweise keine ökumenische Perspektive. Vielmehr begründe sie „ein integralistisches Modell: der Protestantismus muß sich auflösen, wenn er zur Einheit mit der katholischen Kirche kommen will“.¹⁹⁶

Riegers Bilanz zur Ökumenetauglichkeit Möhlers lautet daher: „Ja, wenn man nur die eine Hälfte seiner Methodik berücksichtigt, oder wenn man unter Ökumene den Integralismus versteht. Nein, wenn Ökumene das offenen Gespräch zwischen den Konfessionen will, ohne von den anderen die Selbstauflösung zu verlangen“.¹⁹⁷

Riegers Erklärungsversuch klingt zwar irgendwie plausibel, aber seine ablehnende Wertung erscheint uns als nicht gerechtfertigt. Der Fehler, der dieser zugrunde liegt, begegnet schon zu Beginn seiner Ausführungen und zieht sich dann bis zum Schluss durch. Er liegt in der unterschwelligen Annahme, Möhler identifiziere „das Katholische“ mit der soziologischen Gestalt der römisch-katholischen Kirche. Wäre dies so, dann müsste in der gleichen Weise wie Möhler den Protestantismus als „vollendete und durchgeführte Häresie“ bezeichnet, er auch die römisch-katholische Kirche in ihrer jeweiligen soziologischen Gestalt als „durchgeführten und vollendeten Katholizismus“ bezeichnen können. Vielmehr ist es so, dass Möhler zwar „das Katholische“ mit

¹⁹² Ebd.

¹⁹³ Ebd. 284f.

¹⁹⁴ Ebd. 284.

¹⁹⁵ Ebd. 285.

¹⁹⁶ Ebd.

¹⁹⁷ Ebd. 286.

der sichtbaren Gestalt der römisch-katholischen Kirche identifiziert, aber nur insofern sie „sakramentale Gestalt“ ist, also insofern sie selbst nicht in vollendeter Weise vom Geist durchdrungen ist, sondern für sie gilt: *semper reformanda*. Die Ambivalenz, das ungeklärte Nebeneinander, von dem Rieger spricht, gibt es für Möhler so nicht. Vielmehr gehören für ihn die historische (Geschichte) und systematische Betrachtung (Idee) zusammen.¹⁹⁸ Dies deshalb, weil die Geschichte den Geist (oder abstrakt formuliert: die Idee) trägt und bezeugt. In diesem Zusammenhang von einem Nebeneinander zu sprechen, kennen wir bereits von den Ausführungen Geiselmanns.¹⁹⁹ Er ist ja davon ausgegangen, dass Möhler die Geschichte lediglich als Anschauungsmaterial der reinen Idee betrachtet, was notwendig zu einer Trennung von Faktizität und Idee führt. Möhler aber betont die Vereinigung von Idee (bzw. Wahrheit) und Geschichte in Jesus Christus auf sakramentale Weise, d.h. zeichenhaft und wirklich zugleich. Fügt man also beide Betrachtungsweisen zusammen, dann wird man den Katholizismus gerade nicht schon von vornherein mit der konkreten, sich geschichtlich durchaus immer wieder verändernden, sich entwickelnden, unvollkommenen Gestalt der römisch-katholischen Kirche identifizieren, sondern sich zunächst bewusst machen, woran das Zweite Vatikanische Konzil in LG 8 erinnert hat: dass nämlich die römisch-katholische Kirche „subsistit in Ecclesia catholica“, und zwar in sakramentaler Weise, d.h. zeichenhaft und wirklich zugleich. Dies hat zur Folge, dass auch die römisch-katholische Kirche sich nicht auf der Wahrheit als ihrem Besitz ausruhen kann, sondern sich dieser je neu verdankt, bei aller bleibenden Differenz den Geist (bzw. die Idee) trägt und von daher erwählt und gerufen ist, die Wahrheit (= Jesus Christus) in der je neuen, konkreten, geschichtlichen Situation allen Menschen guten Willens zu bezeugen. Unter diesen Voraussetzungen schließen sich die beiden Betrachtungsweisen Riegers nicht gegenseitig aus, sondern ergänzen einander. So aber kann Möhler von beiden Seiten, römisch-katholisch wie auch protestantisch, als richtungsweisender Theologe betrachtet werden, der auf dem Weg zur Einheit maßgebende Impulse bereit gestellt hat.

¹⁹⁸ Darauf hat bereits Harald WAGNER, *Die eine Kirche*, 50 hingewiesen: „Möhler konstruiert den Katholizismus [...] ‚kritisch‘: durch Gegeneinanderhalten dessen, was im Katholizismus geschichtlich gegeben ist, und der Gegensätze zu anderen Gemeinschaften. Systematische Reflexion und historisch bestimmte Komparation treten zusammen. Daraus resultiert das ‚Maß‘ des Postulats an die Kirche, sich geläutert der Zukunft zuzuwenden“. Vgl. weiters ebd. 277f.

¹⁹⁹ Vgl. dazu S. 15-23 der vorliegenden Arbeit.

3. „Einheit im Symbol“ – zur theologiegeschichtlichen Hermeneutik Harald Wagners²⁰⁰

Der dritte Autor, der seine Forschungsergebnisse über Möhler sowohl in Artikeln als auch in einer selbständigen Schrift publiziert hat und auf den wir deshalb in diesem Zusammenhang näher eingehen, ist Harald Wagner. Seine Möhlerforschungen legt er erstmals in seiner Habilitationsschrift vor, welche 1977 unter dem Titel „Die eine Kirche und die vielen Kirchen. Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler“²⁰¹ zur Veröffentlichung gelangte. Wir beschränken unsere Analyse auf dieses Werk, weil Wagner darin den hermeneutischen Ansatz seiner Möhlerinterpretation grundlegt, dem er dann in allen weiteren Schriften, die er bis dato über Möhler veröffentlicht hat, treu bleibt.²⁰² Sein Ansatz kann – soviel soll vorweg gesagt werden – zusammenfassend als „theologiegeschichtliche Hermeneutik“ bezeichnet werden.

Wie der Untertitel der Arbeit bereits andeutet, unternimmt Wagner den Versuch, die „Einheit“ Möhlers als eine Art Prolegomena seiner „Symbolik“ in den Blick zu nehmen. Er rechtfertigt sein Unterfangen zunächst mit dem Hinweis, dass Möhlers Ekklesiologie schon im Ansatz kontrovers gemeint sei und somit „eine ‚Symbolik‘ vorbe-

²⁰⁰ Harald (Erich Heinrich) Wagner: geb. 1944, Kindheit und Jugend im Marburg-Gießener Raum; 1963-1965 Studium der Philosophie und Theologie an der Philosophisch Theologischen Hochschule St. Georgen, Frankfurt; 1965-1972 Studium der Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Gregoriana, Rom; 1968 Priesterweihe für die Diözese Limburg; 1972 Promotion zum Dr. theol. mit einer Arbeit über das frühkatholische Problem; 1974-1976 Habilitation in München bei Heinrich Fries mit einer Arbeit über Johann Adam Möhler; 1980-1981 Prof. an der Pädagogischen Hochschule Schwäbisch Gmünd, Schwerpunkt Systematische Theologie; 1981-1994 Prof. für Katholische Theologie (Schwerpunkt: Systematische Theologie) an der Philipps-Universität Marburg, Leiter des Katholisch Theologischen Seminars, zugleich Prof. an der Theologischen Fakultät Fulda; seit 1994 Prof. für Dogmatik u. Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster; seit 1982 durchgängig Mitarbeiter am Johann-Adam-Möhler-Institut Paderborn (vgl. <http://ivv7srv01.uni-muenster.de/fb02/dogmenge/wagner.htm>, 23. Juni 2004, 11.00 Uhr; zu seinen Publikations siehe <http://ivv7srv01.uni-muenster.de/fb02/dogmenge/publik.htm>, 23. Juni 2004, 11.00 Uhr).

²⁰¹ Vgl. Harald WAGNER, Die eine Kirche und die vielen Kirchen. Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler (Beiträge zur ökumenischen Theologie 16), München – Paderborn – Wien 1977.

²⁰² Seine zahlreichen Artikel können dabei in drei Gruppen unterteilt werden: zur ersten Gruppe zählen Artikel, in denen er weitere Schriften Möhlers ähnlich wie schon in seiner Habilitationsschrift einer theologiegeschichtlichen Analyse unterzieht. Dazu gehören: „Die Kirche und ihre Einheit in J. A. Möhlers ‚Athanasius‘“ (1982); „Möhler auf dem Weg zur ‚Symbolik‘“ (1982); „Johann Adam Möhlers Sicht vom Islam“ (1991). Die zweite Gruppe besteht aus Beiträgen in Lexika, Handbüchern oder Festschriften, in denen er jeweils einen Überblick zu Möhlers Leben und Werk insgesamt gibt. Dazu zählen: „Johann Adam Möhler (1796-1838)“ (1983, Klassiker der Theologie, Bd 2); „Möhler, Johann Adam (1796-1838)“ (1987, Theologenlexikon); „Möhler, Johann Adam (1796-1838)“ (1994, TRE 23); „Zum Stand der Möhlerforschung“ (1997); „Johann Adam Möhler. Die Kirche als Organ der Inkarnation“ (2002). Die dritte Gruppe bilden zwei Aufsätze zur Wirkungsgeschichte Möhlers: „Johann Adam Möhler. Fakten und Überlegungen zu seiner Wirkungsgeschichte“ (1989); „Johann Adam Möhler und die katholische Theologie im Umfeld des I. Vatikanischen Konzils“ (1996); auch wenn er darüber hinaus Möhlers Wirkungsgeschichte im einen oder anderen Gesamtüberblick (vgl. zweite Gruppe) anklingen lässt, so bleibt dieses Feld dennoch ein Desiderat in der Möhlerforschung, wie er selbst in seinem Beitrag Zum Stand der Möhlerforschung, 523 feststellt.

reitet und einschließt“.²⁰³ Dadurch lässt sich eine viel stärkere Kontinuität der Werke Möhlers zu Tage fördern, als die Möhlerforschung bis dahin aufgezeigt hat.²⁰⁴ Seine Kritik richtet sich dabei neben anderen an Josef Rupert Geiselman und Hans Geißer.²⁰⁵

Die Einsichten Geiselmans, seine vielfältigen Forschungsergebnisse, so grundlegend und verdienstvoll sie seiner Ansicht nach für die heutige Möhlerforschung auch sind, überzeugen Wagner im Detail nicht. Für ihn verläuft Möhlers Entwicklung nicht so kompliziert, vielschichtig und „verschachtelt“, wie Geiselman dies gezeichnet hat. Deshalb würde man bei Geiselman vergeblich nach einem „symbolischen“ Aspekt der „Einheit“ suchen. Ebenso wenig teilt er Geiselmans Ansicht, welch bestimmende Rolle der „Klassizismus“ in Möhlers Werken gespielt haben soll. Vielmehr wollte Geiselman damit eine Art „Lieblingsidee“ zur Geltung bringen. Kritisch äußert er sich auch über die undifferenzierte, pauschale Art, wie Geiselman den Einfluss der romantischen Geistesrichtung auf Möhler in den Vordergrund stellt, während er die relevanten Einflüsse von Schleiermacher und Schelling lediglich nebenbei wahrnehme. Schließlich bezweifelt er, dass Möhlers „Einheit“ durchgängig pneumatologisch sei.

An Geißers Interpretation hebt er lobend einerseits hervor, dass er auf den Einfluss Schleiermachers hinweise, wenn auch bloß in einer lang geratenen Fußnote, andererseits, mit welcher Deutlichkeit er die Zusammengehörigkeit von „Einheit“ und „Symbolik“ ausspreche. Darüber hinaus interessiert Wagner Geißers Arbeit deshalb, weil sie aus der Feder eines Nichtkatholiken stammt, der als solcher versucht nachzuweisen, dass Möhlers Ansicht von Schrift und Tradition sowie Häresie „auf die katholische Bestimmung von Überlieferung, Lehrentwicklung usw. gewirkt hat, ohne eigentlich ‚Vorläufer‘ der Idee konfessioneller Wiedervereinigung gewesen zu sein“.²⁰⁶ Wagner findet diese Fragestellung bemerkenswert, weil Geißer mit ihr auf eine – in der Forschung bis jetzt nicht dargelegte – Wirkungsgeschichte Möhlers abziele, die Möhler zugleich aktualisiere.

Wagner entdeckt also in Geißers Arbeit zwar zum überwiegenden Teil positive und interessante Ansätze, weist aber auch auf fragwürdige Punkte hin: „Ist der Tübinger so ‚antiökumenisch‘, wie Geisser es dartut? Ist seine Sicht von der Entwicklung der Kirche und ihrer Lehre wirklich so holzschnittartig einfach?“²⁰⁷

²⁰³ Harald WAGNER, *Die eine Kirche*, 33.

²⁰⁴ Wagner legt am Beginn seiner Arbeit vier typische Deutungsversuche der „Einheit“ kritisch vor, und zwar jene von Alois Knöpfler, Fritz Vigener, Joseph Rupert Geiselman und Hans Geißer.

²⁰⁵ Wir werden im folgenden Wagners Urteil über diese beiden ausdrücklich erwähnen, den einen, weil Geiselman die Möhlerforschung bis heute nachhaltig prägt, den anderen, insofern Geißer unter den genannten der einzige protestantische Theologe ist und sich Wagner für seine Möhlerinterpretation gerade auch von diesem konfessionellen Aspekt her interessiert.

²⁰⁶ Harald WAGNER, *Die eine Kirche*, 44.

²⁰⁷ Ebd. 44.

Auf dem Hintergrund der bisherigen Möhlerforschung im Allgemeinen und der an Geiselman und Geißer aufgezeigten Defizite im Besonderen unterzieht Wagner vor allem das frühe Werk Möhlers einer theologiegeschichtlichen Analyse. In Auseinandersetzung mit Novalis, Friedrich Schlegel, Friedrich Ast, Friedrich Schleiermacher und Friedrich Schelling²⁰⁸ zeichnet er den jungen Möhler, was seine Ekklesiologie anbelangt, in weitem Umfang als eine „*Gestalt der Romantik*“²⁰⁹ und kehrt dabei die überaus deutlichen Einflüsse von Schelling und Schleiermacher hervor.

Im Blick auf Möhlers frühe Symbolik sieht Wagner einerseits Einflüsse einer lutherischen Symbolik wirksam, vor allem im Gefolge von Gottlieb Jakob Planck²¹⁰ und Philipp Konrad Marheineke²¹¹, andererseits trage sie wiederum ein romantisches Gepräge, was er vor allem auf den Einfluss Georg Friedrich Creuzers²¹² zurückführt.²¹³ Wagner weist in diesem Zusammenhang auf die geschichtlich gewachsene, doppelte Bedeutung des Begriffes „Symbol“ hin:²¹⁴ demnach werde seit dem 16. Jahrhundert dieser Begriff zunächst zur Bezeichnung des christlichen Glaubensbekenntnisses verwendet, später auch für die Bekenntnisschriften und Lehrzeugnisse anderer Konfessionen; seit dem 17. Jahrhundert stehe dieses Wort dann ebenso für „Sinnspruch, Denkspruch, Wahlspruch, Devise“; im späten 18. Jahrhundert erhält es die Bedeutung: „Sinnliches Zeichen eines Begriffs“. Wagner kommt durch diese Beobachtungen zu folgendem Ergebnis: „Abgesehen von der gemeinsamen Grundbedeutung – ‚Kennzeichen, Wahrzeichen, Sinnbild‘ – ist die Bezeichnung ‚Symbol‘ für ‚Zeichen eines Begriffs‘ einerseits und ‚Glaubensbekenntnis, Lehrzeugnis‘ andererseits eng verwandt (*über die philologische Grundbedeutung vom Griechischen und Lateinischen her hinaus!*). Diese Verwandtschaft wurde zu Beginn des 19. Jahrhunderts sicher noch stark empfunden. Mit anderen Worten: Es liegt nahe, daß der theologische Symboliker dieser Zeit in sein Symbolverständnis und seine Symbolik bewußt-unbewußt Züge einbringt, die das übrige Symbolverständnis prägen. [...] Wenn das alles richtig ist, dann müßte dort, wo der junge Möhler ‚Symbolik‘ treibt (als Vorform späterer Kontrovers-

²⁰⁸ Vgl. ebd. 56-92.

²⁰⁹ Ebd. 327; Hervorhebung im Original.

²¹⁰ Gottlieb Jakob Planck (1751-1833): geb. 1751 in Nürtingen; 1769-1774 Theologiestudium in Tübingen; 1784 Prof. für Kirchengeschichte in Göttingen; 1791 ebendort Konsistorialrat; 1805 Generalsuperintendent in Göttingen; 1828 ev. Abt von Bursfelde; Aufklärungstheologe, Kirchen- und Theologehistoriker; gest. 1833 in Göttingen (vgl. Martin OHST, Planck, 1378; Jonas SCHMIDT, Planck [1994], 705-710 [mit Lit.]; DERS., Planck [1999], 341; Ernst WOLF, Planck, 403f.; Ernst Walter ZEEDEN, Planck, 547 [mit Lit.]).

²¹¹ Vgl. Harald WAGNER, *Die eine Kirche*, 328. – Wagner schreibt in seiner Arbeit konsequent falsch „Marheinecke“.

²¹² Georg Friedrich Creuzer (1771-1858): geb. 1771 in Marburg an der Lahn; 1804-1845 ebendort Prof. für Altertums und Mythenforschung; gest. 1858 in Heidelberg (vgl. Josef Haekel, Creuzer, 95 [mit Lit.]).

²¹³ Vgl. Harald WAGNER, *Die eine Kirche*, 220f.

²¹⁴ Die folgenden begrifflichen Zitate sind entnommen: ebd. 242.

theologie), das ‚nichttheologische‘ Symbolverständnis mitzubedenken sein“.²¹⁵ Diese Anschauung lässt sich seiner Meinung nach durch folgende werkinterne Gründe untermauern: „Die ‚Einheit‘ zeigt den jungen Möhler als ‚Symboliker‘; das Symbol ist (mehr noch der Sache als dem Begriff nach) ein Schlüssel zu seiner frühen Ekklesiologie. In dieser Schau von der Kirche spielt aber die Auseinandersetzung mit den nicht-katholischen Gruppen (Einheit/Vielheit) eine höchst bedeutsame Rolle. Wenn also die ‚Einheit‘ von kontroverstheologischem Gewicht ist, wenn andererseits in ihrer Ekklesiologie die (zeitgenössische, ‚nichttheologische‘) Symbolik theologisch beheimatet wird, dann steht zu vermuten, daß auch das ‚konfessionelle Problem‘ von jener Symbolik berührt ist“.²¹⁶

Aufgrund dieser Einflüsse charakterisiert Wagner die eigentliche Grundgestalt der frühen Symbolik Möhlers zusammenfassend als „ästhetisch-ekklesiologische Symbolik [...] die aber offen ist für eine Symbolik als theologische Wissenschaft und bruchlos in eine solche überführt werden kann“.²¹⁷

Auf der Basis dieser Untersuchungen stellt Wagner fest, dass „das Inkarnatorische“ in der „Einheit“ eine viel größere Rolle spielt, als bisher angenommen wurde. Es trage dazu bei, das Vermittlungsproblem zwischen Totalität und Individualität, zwischen Göttlichkeit und Endlichkeit einer Lösung zuzuführen. Deshalb lehnt er eine rein pneumatozentrische Auffassung der „Einheit“ ab und spricht sich im Gegenzug für eine „christozentrische Pneumatologie“ aus.²¹⁸ Möhler setze sich in dieser Hinsicht von Schleiermacher ab, der den Heiligen Geist mit dem „Gemeingeist“ der Kirche identifiziert. Wagner betont, dass nach Möhler jener Geist, der der Kirche mitgeteilt wird, der Geist Christi ist. Aus ihm gehe Kirche hervor; die Kirche selbst wiederum sei Trägerin dieses Geistes.²¹⁹

Wagner schließt seine theologiegeschichtlichen Untersuchungen mit einem Kapitel über „aktuelle Perspektiven“ ab.²²⁰ Darin reflektiert er zunächst seine eigene theologiegeschichtliche Hermeneutik. Er betont von dort her den untrennbaren Zusammenhang und die gegenseitige innere Hinordnung von „systematischer“ und „historischer

²¹⁵ Ebd. 242f.

²¹⁶ Ebd. 243.

²¹⁷ Ebd. 328. Vgl. dazu Wagners ausführliche Analysen im „dritten Teil“ seiner eben genannten Arbeit, S. 201- 273. Als „Nahtstelle“, welche die Symbolik des jungen Möhler bruchlos mit seinem Hauptwerk „Symbolik“ verbinde, bezeichnet Wagner MÖHLERS Rezension: John Milner [1828]. Wagner zitiert daraus Möhlers Bemerkung: es unterliegt keinem „Zweifel, daß wir uns keineswegs in dem Besitze eines deutschen Werkes befinden, welches die gesamte Controverse zwischen den Katholiken und Protestanten in solcher Weise dargestellt hätte“ (ebd. 346 zit. nach Harald WAGNER, *Die eine Kirche*, 273).

²¹⁸ Vgl. ebd. 92ff.328.

²¹⁹ Vgl. ebd. 95. Wagner weist an dieser Stelle auf den gedanklichen Zusammenhang zwischen Möhler und Irenäus von Lyon hin. Demnach greift MÖHLER wörtlich IRENÄUS (adv. haer. III, 24,1) auf, wenn er formuliert: „Wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes, und wo Gottes Geist ist, da die Kirche und die Gesamtheit der Gnade“ (Einheit § 2, 9 zit. nach Harald WAGNER, *Die eine Kirche*, 95).

²²⁰ Vgl. den „vierten Teil“ seiner Arbeit, S. 275-326.

Theologie“.²²¹ Es sei dabei geradezu typisch für eine theologiegeschichtliche Arbeit, dass beide Fragestellungen einander begegnen und versuchen, „verborgene Triebkräfte früherer Theologie aufzuspüren, das Unausgesprochene und gerade so Wirksame zu entdecken, das Gefälle zwischen dem Gesagten und dem Gemeinten zu ermitteln. Adäquates Verstehen dieser Gegebenheiten ist nur möglich, wenn sich der Gegenwartshorizont mit den historischen Horizonten verbindet. Die theologischen Begriffe und Fragen der Vergangenheit sind so wiederzugewinnen, daß sie unser eigenes theologisches Begreifen mitenthalten“.²²²

Als Zielvorstellung formuliert er: „Wenn es gelingt, die Fragen und Themen früherer Theologie der heutigen so zuzuordnen, daß sichtbar wird, wie von dort her unserem Denken der Weg bereitet wurde, dann ist die Sache selbst, um die es geht, umfassender in Sicht, dann ist sie erhellt und vertieft. Wie aber die theologische Spekulation notwendig der historischen Arbeit bedarf, so ist es auch legitim, vor dem Hintergrund des auf dem Wege historischer Untersuchung Ermittelten aktuelle Fragen zu stellen, ohne dieses Historische ausführlich zu wiederholen“.²²³ Darin sieht Wagner die Rechtfertigung dafür, „daß im Fortgang der Untersuchung zu Möhlers Theologie das Interesse an der Sache und die aktuelle Fragestellung nicht immer explizit genannt und bezeichnet waren, und andererseits, daß im folgenden Teil die möhlerschen Gedanken nicht ständig ausdrücklich im Spiel sind. Dennoch will stets das geistige Band beachtet sein, das Möhlers Anliegen in sich und uns mit Möhler verbindet“.²²⁴ Eine solch theologiegeschichtliche Hermeneutik bildet für Wagner die entsprechende Weise, um auf Möhlers Werke zuzugehen und sowohl deren Aktualitätsbezug zu heutigen Diskussionen und Problemen von Theologie und Kirche bewusst zu machen als auch sie gerade dafür, im Speziellen was die Bemühungen um die Einheit der Kirche betreffen, fruchtbar zu machen. Dabei gelingt es Wagner durch Vermittlung werkinterner Gründe eine in der bisherigen Möhlerforschung nicht festgestellte Kontinuität in den Schriften Möhlers aufzuweisen.

²²¹ Einen ähnlichen Ansatz im Hinblick auf Johann Adam Möhler vertritt Gerhard Ludwig Müller: „Innerhalb der Einheit der theologischen Vernunft erscheinen historische und systematische Fragestellung nur als zwei sich wechselseitig bedingende Momente, nämlich als positiv-konstatierender und als gedanklich-explizierender Zugang zum Logos gott-menschlicher Begegnung im Raum von Geschichte“ (Die Geschichtlichkeit der Offenbarung in der Sicht Johann Adam Möhlers, 99-117, hier: 100).

²²² Harald WAGNER, Die eine Kirche, 278. In diesen Sätzen klingt nicht nur Hans-Georg Gadamer Gedankengang an, sondern Wagner nimmt auch ausdrücklich auf sein Werk „Wahrheit und Methode“ Bezug. Er belässt es jedoch bei diesen Andeutungen. Unserer Ansicht nach ist Möhlers theologische Hermeneutik gleichsam auf theologische Weise eine Vorwegnahme dessen, was Gadamer hundert Jahre später philosophisch aufzuweisen versucht. Wir werden diese These im dritten Teil unserer Arbeit darlegen und begründen.

²²³ Ebd. 279.

²²⁴ Ebd.

4. Ausblick

Die Art und Weise, wie Wagner am Beginn des vierten Teiles seiner Schrift seine eigene Hermeneutik beschreibt, lässt sich – und darin besteht ja die These dieser Arbeit – in ähnlicher Weise auf Möhlers Hermeneutik übertragen. Dass in diesem Zusammenhang nicht nur Gedanken anklingen, die Hans Georg Gadamer in seinem Werk „Wahrheit und Methode“ formuliert hat, sondern von uns behauptet wird, dass mit Möhler gleichsam Gadamers philosophische Hermeneutik auf neue Weise verständlich wird, dafür werden wir am Schluss der Arbeit den entsprechenden Nachweis erbringen. Wagner betont zwar am Beginn seiner Arbeit den untrennbaren Zusammenhang von „historischer“ und „systematischer“ Betrachtung bei Möhler, er versäumt jedoch in weiterer Folge, dies ausdrücklich auf eine theologische Hermeneutik Möhlers hin zu vertiefen. Möhler ist es gerade nicht darum gegangen, den „historischen Stoff“ seiner Form nach im Sinne eines „klassischen Materials“ zu erheben, um daraus ein Ideal für die Gegenwart abzuleiten. Vielmehr sind für Möhler und seine Frage nach der Einheit in der Kirche jene verborgenen Triebkräfte früherer Theologie, die es nach Wagner aufzuspüren gilt, sowie jenes Unausgesprochene und gerade so bleibend Wirksame, das es zu entdecken gilt, Ausdruck einer je neuen Aktualisierung des heilsgeschichtlichen Wirkens Gottes an und in seiner Schöpfung. Es geht Möhler also nicht um das Postulat eines Ideals aus vergangenen Zeiten und der Verheutigung desselben, sondern um Theo-logie oder anders gesagt, um ein adäquates Einstimmen in die und Bezeugen der Heilsgegenwart Gottes, die bleibend gegeben ist in der Einen Kirche, wirksam vermittelt in den Sakramenten. Es kann deshalb nicht unsere Aufgabe sein, Möhlers Entdeckungen und Antworten einfach auf die heutige Zeit zu übertragen und sie für heutige Diskussionen und Probleme zu instrumentalisieren. Vielmehr stehen wir heute vor derselben Aufgabe wie Möhler damals, nämlich auf jenes historisch Gegebene, d.h. geschichtlich von Gott selbst Geoffenbarte zurückzublicken und mit Möhler gemeinsam – darin liegt ja unser Vorteil und zusätzlicher Gewinn – jene von Gott geoffenbarte und zugleich in ihrer Fülle doch verborgen bleibende, treibende Kraft anfänglicher Theologie und Kirche, den Logos, das fleischgewordene Wort, das vom Vater ausgeht, im Heiligen Geist als die bleibend wirksame Zusage Gottes erneut zu entdecken und so für die heutige Theologie und Kirche fruchtbar werden zu lassen. Diese genuin theologische Perspektive Möhlers rechtfertigt es meiner Ansicht nach, seine Hermeneutik als „theologische Hermeneutik“ zu bezeichnen, weil er im selben Maße, wie er die Theologiegeschichte in den Blick nimmt, zugleich auch auf die Offenbarungs-, Glaubens-, Heils-, Kirchen-, Häresien-, Dogmen- und Konzilsgeschichte schaut.²²⁵

Der Blick in die Möhlerforschung hat uns gezeigt, dass eine solch theologische Hermeneutik Möhlers noch nicht ausdrücklich erarbeitet worden ist. Dies soll deshalb im zweiten Teil unserer Arbeit geschehen. Dafür ist es jedoch nicht nötig, Möhlers

²²⁵ Zu Begriff und Aufgabe der Theologiegeschichte vgl. Alois MADRE, Theologiegeschichte, 71-76.

gesamtes Werk zu analysieren. Vielmehr werden wir exemplarisch mit Möhler denken und so die Fruchtbarkeit seiner theologischen Hermeneutik erweisen. Darin wird die von Scheele, Geißer und Wagner festgestellte Kontinuität der Schriften Möhlers theologisch vertieft werden. Zugleich werden wir uns dort der Aufgabe stellen, mit Möhler gemeinsam vom heutigen Standpunkt der Forschung aus jenen „Blick zurück“ zu wagen und das wirkmächtige Handeln Gottes in seiner Kirche exemplarisch mit 2 Kor 3,17a und Irenäus von Lyon aufzuzeigen. Auf diese Weise wird im Anschluss an Möhlers eigenes Vorhaben Gottes (heils)geschichtlich geoffenbarte, dreifaltig einzigartige Wirkmacht, der sich Kirche und Theologie selbst je neu verdanken, als entscheidendes Kriterium der Einen Kirche und damit nicht zuletzt für die heutigen ökumenischen Bemühungen zu Bewusstsein gebracht.

III. TEIL

DER HERMENEUTISCHE SCHLÜSSEL ZUM WERK JOHANN ADAM MÖHLERS

Der hermeneutische Schlüssel, mit dem sich Johann Adam Möhlers theologisches Werk öffnen und in seiner Gesamtheit betrachten lässt, kann thesenhaft in zweierlei Hinsicht formuliert werden: Zum einen: DER GEIST DES EVANGELIUMS IST DER GEIST DER KIRCHE, zum anderen: DER CHRISTUS DES EVANGELIUMS IST DER CHRISTUS DER KIRCHE. Was hier wie zwei verschiedene Thesen formuliert ist, bildet letztlich doch nur eine These. Es sind gleichsam zwei Seiten einer Medaille, die untrennbar zusammengehören. – Dies wird, nachdem die beiden Thesensätze zunächst einzeln (1. und 2.) entfaltet worden sind, in einer Synthese (3.) dargelegt werden.

Die Formulierung der Thesensätze selbst mag wohl auf den ersten Blick selbstverständlich und eindeutig anmuten und scheinbar keinem weiteren Hinterfragen zu unterziehen zu sein, erweist sich aber bei je näherem Betrachten als umso fragwürdiger und uneindeutiger, ja als geradezu falsch. Denn, so könnte angesichts der Trennungen innerhalb der Christenheit ein erster Einwand lauten, wie können der Geist des Evangeliums bzw. der Christus des Evangeliums und der Geist der Kirche bzw. der Christus der Kirche ein und derselbe sein? Dürfte es dann faktisch nicht nur eine Kirche geben, zu der sich alle Christen bekennen? Müsste es nicht vielmehr so sein, dass alle Christen „ein Herz und eine Seele“ (vgl. Apg 4,32) bilden und in der Vielfalt ihrer Riten und Formen im einen Heiligen Geist durch den einen Herrn Jesus Christus ihren einen Vater im Himmel anbeten? (vgl. Joh 4,23). Ein zweiter Einwand ergibt sich aus theologischer Sicht: Bleibt die Kirche nicht immer hinter dem Geist des Evangeliums zurück und muss sich an ihm beständig messen lassen? Hat nicht die Identifikation der Kirche mit Christus im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder zu einer eigenmächtigen Festschreibung des Bestehenden geführt und das lebendige Wehen des Geistes Gottes unterbunden?

Möhler selbst hat die vorhandenen Trennungen keineswegs geleugnet oder einfachhin übergangen und ohne Rücksicht auf die aktuelle Gestalt der Kirche seiner Zeit einen bloß theoretischen, allzu glorifizierenden Blick auf dieselbe geworfen oder gar die historische Gestalt der römisch-katholischen Kirche seiner Zeit als vollendete Gestalt der einen katholischen Kirche verherrlicht. Vielmehr kann man aus allen seinen Aussagen gleichsam „den heißen Atem des Ringens um sein eigenes kirchliches Dasein spüren“.¹ Die Bedeutung seines Werkes wird erst dann ersichtlich, „wenn seine Ver-

¹ Vgl. Josef Rupert GEISELMANN, Wandel des Kirchenbewußtseins, 532.

wurzelung in der Vergangenheit und seine Verflechtung mit den gleichzeitigen Ereignissen deutlich geworden ist“.² So kommen in all seinen Werken die Kirchenväter lebendig und neu zur Sprache. Er rezipiert diese nicht, weil sie eine bestimmte geschichtliche Periode geprägt haben, sondern weil seiner Ansicht nach ihr Geist sich mit dem Geist des Christentums in reinsten und deshalb bleibend normativer Weise deckt.³ Mit ihrer Hilfe versucht er Antworten zu geben auf die theologischen und kirchlichen Fragen seiner Zeit. „Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte“, veröffentlicht im Jahre 1825, eröffnet gleichsam programmatisch seine selbständigen theologischen Schriften. Den fruchtbaren Impuls, sich mit den Kirchenvätern zu beschäftigen, verdankt er dem Berliner Kirchenhistoriker Johann August Wilhelm Neander⁴, den er auf seiner „literarischen“ Reise⁵ in Berlin kennen lernt.⁶ In einem Brief an seinen Onkel, Generalvikariatsrat Meßner in Rottenburg, schreibt Möhler 1823: „*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 unverkürzte Gerechtigkeit er jedem widerfahren läßt! [...] unvergeßlich werden mir Neanders Vorlesungen sein; entscheidenden Einfluß werden sie auf meine kirchenhistorischen Arbeiten haben“.⁷ Möhlers Verflechtung mit den Ereignissen seiner Zeit läßt sich einerseits gut an den Titeln seiner umfangreichen schriftstellerischen Tätigkeit ablesen⁸, erhellt sich andererseits aus der Art und Weise, wie er scheinbar längst vergangenen Stoff aktuell zur Sprache bringt und in Beziehung setzt.⁹

² Paul-Werner SCHEELE, *Einheit*, 13.

³ Vgl. Marie-Joseph CONGAR, *L'esprit*, 130.

⁴ Johann August Wilhelm Neander: geb. 1798 in Göttingen als Sohn jüdischer Eltern mit dem Namen „David Mendel“; 1805 Abitur auf dem Johanneum in Hamburg; Schleiermachers „Reden über die Religion“ und Begegnungen mit glaubwürdigen Christen veranlassten ihn, zum Christentum überzutreten; 1806 Taufe in St. Katharinen in Hamburg auf den Namen „Johann August Wilhelm“; im selben Jahr Studium der Theologie, bes. der Kirchengeschichte in Halle, dann in Göttingen; in Göttingen Schüler Plancks; durch dessen Förderung 1811 Habilitation in Heidelberg mit einer Arbeit über den Glauben bei Clemens Alexandrinus; 1812 Prof. ebendort; 1813 Ruf nach Berlin; im selben Jahr Monographie „Bernhard von Clairveaux“; 1822 erschien sein Lebensbild des Chrysostomus; Lebenswerk: „Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche“; gest. 1850 (vgl. Nicolaus HEUTGER, Neander, August, in: BBKL 6, 518-520; Joachim MEHLHAUSEN, Neander, 238-242 [mit Lit.]).

⁵ Eine kurze Beschreibung und Beurteilung dieser Reise ist nachzulesen bei: Rudolf PADBERG, *Reise*, 108-118.

⁶ Vgl. Paul-Werner SCHEELE, Möhler [1975], 77-78; vgl. auch Rudolf PADBERG, *Reise*, 114-115.

⁷ Johann Adam MÖHLER, *Gesammelte Aktenstücke*, Nr. 64, S. 82.

⁸ Vgl. folgende kleine Auswahl aus Möhlers unselbständigen Aufsätzen: Ein Wort in der Sache des philosophischen Collegiums zu Löwen, in: ThQ 8 (1826) 77-110; Einige Gedanken über die zu unserer Zeit erfolgte Verminderung der Priester, und damit in Verbindung stehender Punkte, in: ThQ 8 (1826) 414-451; Beleuchtung der Denkschrift für die Aufhebung des dem katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Cölibates. Mit drei Aktenstücken, in: Katholik 8 (1828) 1-32.257-297; Kurze Be-

Wie zeigt sich nun für Möhler die Kontinuität und welcher Art ist die Identität, die uns behaupten lässt: „Der Geist des Evangeliums ist der Geist der Kirche“ bzw. „Der Christus des Evangeliums ist der Christus der Kirche“?

1. Der Geist des Evangeliums ist der Geist der Kirche

Zunächst müssen wir klären, wer denn dieser Geist ist, von dem Möhler in seinen Werken spricht. Bringt er damit etwa im Anschluss an die zeitgenössische Philosophie

trachtungen über das historische Verhältnis der Universitäten zum Staate, in: Anzeige der Feier des Geburtstags-Festes Seiner Majestät des Königs Wilhelm von Württemberg auf den 27. September 1829 von dem Kanzler und academischen Senate der Universität Tübingen; Über das Verhältnis, in welchem nach dem Koran Jesus Christus zu Mohammed und das Evangelium zum Islam steht. Mit besonderer Berücksichtigung der künftigen Schicksale der letzteren gegenüber dem Christentum, in: ThQ 12 (1830) 3-81; Über die Lehre Swedenborgs, in: ThQ 12 (1830) 648-697; Sendschreiben an Herrn Bautain, Professor der philosophischen Facultät zu Straßburg, in: ThQ 17 (1835) 421-453; Über die neueste Bekämpfung der catholischen Kirche, in: Münchener Politische Zeitung (29., 30. Januar, 15., 17. Februar 1838) 149-151.154-156.241-242.254-256; Möhler über katholische und protestantische Wissenschaft, in: HPBl 19 (1847) 725-729; u.a. – Eine vollständige Bibliographie der gedruckten Werke Möhlers findet sich bei: Rudolf REINHARDT (Hg.), Verzeichnis der gedruckten Arbeiten (vgl. S. 177 Anm. 2 dieser Arbeit).

- ⁹ Vgl. dazu v.a. sein Werk „Athanasius“: Möhler richtet darin seine „Aufmerksamkeit vorzüglich auf das Innere des Streites, in welchen Athanasius verflochten wurde“ (Athanasius, Vorrede, VIII). Geschichte und Lehre werden zwar miteinander abwechselnd vorgetragen, „in der Weise jedoch, daß zusammengehörige Lehrstücke, zu was immer für einer Zeit seines Lebens sie Athanasius behandelt haben mochte, ohne Unterbrechung vorgelegt würden“ (ebd. IX). Aus einer von Emil Joseph VIERNEISEL aus dem Nachlaß veröffentlichten „Vorrede zum ‚Athanasius‘“ (Aus Möhlers handschriftlichem Nachlaß, 114-117) geht deutlich hervor, dass Möhler mit dieser Monographie nicht bloß das aufs innigste verflochtene Leben, Wirken und Lehrsystem des Athanasius wiedergeben will (vgl. ebd. 117). Vielmehr gibt er seiner Hoffnung Ausdruck, „daß Gott, der den Bischof Athanasius mit so großen Geistesgaben und so großer Wirksamkeit während seines Lebens segnete, ihn auch jetzt noch segensreich wirken lasse; oder vielmehr, daß Er, der dort in Athanasius wirksam war, auch jetzt noch in ihm wirksam sich zeigen werde“ (Aus Möhlers handschriftlichem Nachlaß, 117). Konkreten Handlungsbedarf für seine Zeit meldet Möhler hinsichtlich zweier Strömungen an: die eine nennt er die „pietistisch-mystische Partei“ (ebd. 116). Ihr fehle es an Kraft, „ebenso scharf und tief zu denken, als sie sich gerne frommen Rührungen hingibt, die aber, wenn sie nicht von der klaren und festen Erkenntnis begleitet sind, wahrhaft die Welt nicht besiegen werden“ (ebd. 116f.). Die andere Strömung, die sich in mancher Weise an die erstere anschließt charakterisiert er als „Partei, die aufzubauen sucht ohne Grund, ja die sich sogar Mühe gibt, zuvor den schon vorhandenen Grund einzureißen“ (ebd. 116). Demgegenüber unterstreicht Möhler das Zeugnis der christlichen Märtyrer, die trotz unsäglicher Drangsale der heidnischen Welt Christus bezeugten, weil sie erkannt hatten, „daß der Heiland der wahrhafte Sohn Gottes, daß er Gott aus Gott sei; daß sich die Liebe des Vaters darin so groß erwiesen habe, daß er seinen Eingeborenen für uns dahingab“ (ebd. 115). Und er betont: „Wahrhaft! für ein unbestimmtes Gefühl sind sie nicht gestorben. Das hätte ihnen nicht die Kraft gegeben. Auch nur in der katholischen Kirche finden wir diese Standhaftigkeit; wo man hingegen die Bestimmungen über seine Person nur als Sache der Spekulation betrachtete, da war die Kraft ihn zu bekennen, versiegt. Auch aus den Kämpfen, die die Kirche später für diesen Glauben bestand, leuchtet uns eine Offenbarung des innersten christlichen Geistes hervor; soviel Menschliches sich auch dabei fand, das, für was man kämpfte [...] eine solche Beharrlichkeit: was zu dieser trieb, was sie möglich machte, das war Gottes Geist“ (ebd.). – Harald WAGNER bringt es auf den Punkt, wenn er von einer kontroverstheologische Absicht Möhlers spricht. Er zeigt in seinem Beitrag auf, dass Möhlers „Athanasius *auch die katholische Lehre der Gegenwart* verkörpert, seine Gegner hingegen so gut wie austauschbar sind mit den *Gegnern katholischer Lehre in der Gegenwart*, also den Protestanten“ (Die Kirche und ihre Einheit, 81-94, hier: 83).

des Friedrich Schleiermacher die „Sehnsucht nach dem Ursprünglichen“¹⁰ zum Ausdruck, d. h. das „Gefühl“, das auf den Menschen einwirkt, ihn ergreift und womit es dem Menschen gelingt, „das Einzelne als Teil des Ganzen zu sehen und das Ich mit dem Universum als dem Unendlichen zu verbinden?“¹¹ Oder knüpft er an Georg W. F. Hegel an, der in Absetzung von Schleiermacher das Gefühl bloß als „die unterste Stufe des Geistes [bezeichnet], die überwunden und aufgehoben werden muß durch die ‚unendliche Allgemeinheit‘, die allein von der Vernunft garantiert wird“¹², und statt dessen zwischen „subjektivem, objektivem und absolutem Geist“¹³ unterscheidet? – Welcher Bezug auch immer zu den genannten Positionen bestehen mag, so ist der Zugang Möhlers doch ein anderer: Denn der Geist, von dem Möhler in seinen Werken spricht, ist der göttliche Geist, d.h. der Heilige Geist, der „in der vorchristlichen Zeit sich gleichsam zuckend nur und abgebrochen da und dort auf einzelne herabließ [... und] nach der großen und wundervollen Herabkunft auf die Apostel und die gesamte christliche Gemeinde [...] nie mehr von den Gläubigen lassen [...], sondern *stets da sein*“¹⁴ sollte.

a) Der Geist des Evangeliums

Möhler unterscheidet zwischen dem *lebendigen Evangelium* und den *vier Evangelien*. Die vollständige Lehre Christi – darin mit ausgesprochen sind der *Christus totus*, Christus als Haupt und die vielen Glieder, Gott als Schöpfer und Erlöser, Christi Lehre als Inbegriff seines gesamten Wirkens – nennt er das *lebendige Evangelium*. In den *vier Evangelien* sieht er den schriftlichen Ausdruck dieses *lebendigen Evangeliums*, wenn auch nicht in erschöpfender Weise. Denn „das Evangelium, die vollständige Lehre Christi, war schon längere Zeit in und außerhalb Palästina verkündet, und in den Herzen der Gläubigen [...] niedergelegt, als die einzelnen Evangelien niedergeschrieben wurden. Sie sind mithin aus dem lebendig von Jesus gehörten und wieder verkündeten Worte herausgenommen, und das Lebendige wurde durch sie eine stehende Form, insoweit sie es nämlich erschöpften. Daß sie aber das lebendige Evangelium nicht erschöpften, zeigen ja selbst die apostolischen Briefe, in welchen wir vieles ergänzt, näher bestimmt, genauer vorgetragen und entwickelt finden, als es in den Evangelien der Fall ist“.¹⁵ Streitigkeiten, die sich in Gemeinden darüber ergaben, wurden von den Aposteln beigelegt, und „was den einzelnen dunkel erschien, oder was sie

¹⁰ Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, 57.

¹¹ Hildegard EMMEL / Silvie RÜCKER, Art. Gefühl. II., in: HWP 3, 91f.

¹² Ebd. 92.

¹³ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1827). III. Philosophie des Geistes §§ 377-574, 285-416.

¹⁴ Johann Adam MÖHLER, *Einheit* § 2, 8.

¹⁵ Ebd. §14, 44.

nicht durchdrangen“¹⁶, klärten sie auf. Darin sei, so Möhler, auch größtenteils die Veranlassung dieser apostolischen Briefe zu suchen.¹⁷

Möhler betont, dass beide Gestalten des Evangeliums zusammengehören, die heiligen Schriften und das lebendige Evangelium. Denn beide sind Wort und Lehre des Heiligen Geistes.¹⁸ Auf beide, so Möhler, berufen sich die Kirchenväter abwechselnd als auf eines und dasselbe.¹⁹ In diesem Zusammenhang führt Möhler einen weiteren Begriff ein und nennt das *lebendige Evangelium* die *Tradition*. Sie „ist der durch alle Zeiten hindurchlaufende, in jedem Moment lebendige, aber zugleich sich verkörpernde Ausdruck des die Gesamtheit der Gläubigen belebenden Heiligen Geistes“.²⁰ Dementsprechend ist die Schrift „der verkörperte Ausdruck desselben Heiligen Geistes im Beginn des Christentums durch die besonders begnadeten Apostel. Die Schrift ist insofern das erste Glied in der geschriebenen Tradition“.²¹ Sie ist notwendig das erste Glied in dieser Reihe, weil ohne die heiligen Schriften die christliche Lehre in ihrer Reinheit und Einfalt nicht bewahrt worden wäre, *„und es ist gewiß ein großer Mangel des Ruhmes vor Gott, wenn man behaupten will, sie sei zufällig, weil sie uns aus rein zufälligen Veranlassungen gefertigt worden zu sein scheint. Welche Vorstellung vom Walten des Heiligen Geistes in der Kirche!“*²² Ohne die Heiligen Schriften fehlte der Reihe selbst ihr eigentlicher Anfang, und sie wäre unverständlich, verwirrt und chaotisch. Wir könnten uns „kein vollständiges Bild von dem Erlöser entwerfen, weil es uns an zuverlässigem Stoff fehlte und sich gewiß alles in Fabeln ungewiß machte“.²³ Umgekehrt ermangelte uns ohne Tradition der höhere Sinn für die Schrift, fehlten uns die Zwischenglieder für den Zusammenhang, ja selbst der Geist und das Interesse, uns überhaupt ein solches Bild und kein anderes vom Erlöser zu entwerfen. *„Ohne Schrift wäre uns die eigentümliche Form der Reden Jesu vorenthalten; wir wüßten nicht, wie der Gottmensch sprach, und ich meine, leben möchte ich nicht mehr, wenn ich ihn nicht mehr reden hörte. Allein ohne Tradition wüßten wir nicht, wer da redete und was er verkündete, und die Freude an dem, wie er sprach, wäre auch dahin!“*²⁴

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. ebd. § 14, 44f.

¹⁸ Vgl. ebd. § 15, 47.

¹⁹ Vgl. ebd. § 15, 49.

²⁰ Einheit § 16, 50f.

²¹ Einheit § 16, 51.

²² Ebd. § 16, 54.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

Was nach Möhler zusammengehört, das *lebendige Evangelium* oder die *Tradition* und die *vier Evangelien* oder die *heiligen Schriften*²⁵, wird also in der vorliegenden Arbeit im Begriff der *Geist des Evangeliums* vereinigt. Beide sind nämlich durch das Wirken des einen Heiligen Geistes unzertrennlich gegeben.²⁶

b) Der Geist der Kirche

Derselbe Heilige Geist teilt sich, so Möhler, den Gläubigen wesentlich mit, durchdringt und belebt sie, verbindet die Gläubigen zu einem großen Gesamtleben, erzeugt eine geistige Gemeinschaft und bringt die Einheit aller hervor.²⁷ So verkündeten die Apostel, „was sie von dem Herrn in lebendiger Rede erhalten hatten, von *einem* Geiste beseelt, in lebendiger Rede an allen Orten wieder. Wo eine Gemeinde gegründet wurde, hatten sie dieselbe Lehre niedergelegt, und zwar vermittelt desselben Heiligen Geistes [...] So mußte denn in der gesamten Kirche, nach ihrer ganzen Ausdehnung eine und dieselbe Lehre ertönen als Ausdruck des einen innern religiösen Lebens, gleichsam als die Aussprache eines und desselben Geistes“.²⁸ Diese eine und selbe Lehre Christi bezeichnet Möhler aber, wie wir weiter oben gesehen haben, als das *lebendige Evangelium*, das den *heiligen Schriften* immer vorausgeht. Denn „die sämtlichen Schriften des Neuen Testaments wurden also [...] solchen übergeben, die schon gläubig waren, d. h. denen, die den christlichen Geist aus der Gemeinschaft der Gläubigen und damit die evangelische Lehre schon empfangen hatten, und man kam nie an das geschriebene Wort, ohne das Christentum zuvor schon gekannt zu haben, in welchen also jenes aufgenommen wurde“.²⁹ Dasselbe gilt für die Völker in den späteren Zeiten, denn „auch sie erhielten jetzt bloß aufgeschrieben, was sie schon längst vernommen und bewahrt hatten, wie auch wir an Christus schon glauben, ehe wir nur wissen, daß es ein geschriebenes Evangelium in der Welt gibt“.³⁰

Mit den Aposteln hat das beständige Sein des göttlichen Geistes als Lebenskraft in den Menschen begonnen. Sie haben den Heiligen Geist unmittelbar empfangen und mit ihm ein neues Lebensprinzip, das sich von ihnen jedem, der dafür empfänglich ist, mitteilt und das gleiche neue Leben erzeugt. Möhler spricht in diesem Zusammenhang von einer *Über-Zeugung* und betont damit, dass es der Heilige Geist ist, der bleibend

²⁵ Es fällt auf, dass Möhler die Begriffe „heilige Schriften“ und „vier Evangelien“ einerseits zwar unterscheidet (vgl. ebd. § 14), andererseits aber auch synonym gebraucht (vgl. ebd. § 15 und 16). Dies lässt sich damit erklären, dass er im verwendeten Zusammenhang beide Begriffe der schriftlichen Überlieferung zuordnet und auf diesem Hintergrund zeigen will, dass sowohl die mündliche als auch die schriftliche Überlieferung vom einen und selben Heiligen Geist gegeben und dadurch unzertrennlich verbunden sind.

²⁶ Vgl. ebd. § 16, 54.

²⁷ Vgl. ebd. § 1, 5f.

²⁸ Ebd. § 9, 26f.

²⁹ Ebd. § 14, 46.

³⁰ Ebd.

belebend wirksam ist, auch in den folgenden Generationen.³¹ Auch wenn Möhler dies nicht ausdrücklich so formuliert, so geht aus seinen Worten hervor, dass die Normativität der Apostel darauf beruht, dass von Anfang an der Heilige Geist auf sakramentale Weise wirkt, d. h. eben in und durch Menschen. Diese geschichtlichen Zeichen werden dadurch unverzichtbarer Bestandteil des Sakraments. Möhler weist in weiterer Folge darauf hin, dass die Apostel die einzigen sind, die diesen Geist unmittelbar und geschichtlich konkret empfangen haben (vgl. Joh 20,22; Apg 2), schließt aber zugleich nicht aus, dass sich diese unmittelbare Mitteilung des Heiligen Geistes wiederholen könnte: „Würde sich aber die unmittelbare Mitteilung des Heiligen Geistes wiederholen, so daß er sich unvermittelt durch schon Begeistete auf irgend jemand herabließe, so müßte es ein befreundeter, ja derselbe Geist sein, und darum der von ihm Durchdrungene mit Unwiderstehlichkeit zu dem Verwandten sich hingezogen fühlen; er müßte in die Gemeinschaft desselben geistigen Lebens treten, wie es auch bei Paulus der Fall war.“³² Allein dadurch dürfte sich also keine neue, quasi parallele kirchliche Gemeinschaft bilden, wenn es sich um denselben Heiligen Geist handelt. „Die Bildung eines abgesonderten Lebens aber, der Mangel eines Bedürfnisses sich zu einigen, oder die Unmöglichkeit würde die innere Verschiedenheit des neuen, sich offenbarenden Geistes von dem ersten bekräftigen und ihn als einen falschen und Lügegeist darstellen.“³³

Der *Geist des Evangeliums* ist also der *Geist der Kirche*, weil es der eine und selbe Heilige Geist ist, der sich einerseits durch *Über-Zeugung* den einzelnen Gläubigen mitteilt und sie zu *einer* Gemeinschaft verbindet, andererseits das *lebendige Evangelium* beseelt und sich in den *heiligen Schriften* seinen *Körper* schafft.

2. Der Christus des Evangeliums ist der Christus der Kirche

Ähnlich wie im ersten Teil unserer These, wo wir von der Kontinuität des Heiligen Geistes hinsichtlich seiner Wirksamkeit im lebendigen Evangelium und in der Kirche gesprochen haben, lässt sich auch im zweiten Teil der These eine Kontinuität zwischen dem Christus des lebendigen Evangeliums und dem Christus der Kirche aufzeigen.

a) Der Christus des Evangeliums

Die Unterscheidung zwischen *lebendigem Evangelium* und den *vier Evangelien*, die im vorigen Kapitel getroffen wurde³⁴, ist auch im Blick auf den *Christus des Evangeliums* aufrechtzuerhalten. Das zeigt sich darin, dass Möhler in seinen christologischen

³¹ Vgl. ebd. § 3, 10.

³² Ebd. § 3, 11.

³³ Ebd.

³⁴ Vgl. in Teil III, Abschnitt 1.a, Seite 216 dieser Arbeit.

Überlegungen nicht von den *vier Evangelien* bzw. vom historischen Jesus ausgeht, sondern seinen Blick auf den *Christus des lebendigen Evangeliums* richtet. Seine christologischen Überlegungen stehen immer im Bezug zur ganzen Schöpfung, von ihrem Ursprung bis zur Vollendung. Sie werden thematisiert im Blick auf den Menschen und auf seine durch den Sündenfall notwendig gewordene Erlösung.³⁵ Möhler betont, dass der *Urstand des Menschen* nicht bestimmt werden kann, ohne dabei auf die Erneuerung des Gefallenen durch Christus zu blicken. In dieser Erneuerung offenbart sich nämlich der lebendige Logos, das göttliche Wort – eine Bezeichnung, die Möhler häufig synonym für Christus gebraucht –, das in seiner Schöpfung von Anfang an und immer schon wirksam ist. Da „die Wiedergeburt eben in der Wiederbringung des uranfänglichen Zustandes besteht, und die Um- und Neuschaffung die wiedergewonnene erste Schöpfung ist, so gewährt uns auch die Einsicht in das, was uns Christus zurückgegeben hat, den erwünschten Aufschluß über das, was uns gleich von Anfang an gegeben war“.³⁶ Möhlers christologische Überlegungen sind also eine Lehre von der Um- und Neuschaffung der ersten Schöpfung.

In der Darstellung und Entfaltung seiner christologischen Überlegungen greift Möhler auf drei Topoi der Vätertheologie zurück und spricht von der *Kenosis Christi*, der *Wiederherstellung der verlorenen Einheit* und von der *Vergöttlichung des Menschen*. So hat Gott in seiner Liebe, nachdem die Menschheit von ihm abgefallen war und durch die Sünde die Einheit mit ihm verloren hatte, durch die Propheten von Zeit zu Zeit versucht, die Menschen zu dieser Einheit mit ihm zurückzuführen. Zuletzt, „in der Fülle der Zeiten sandte Gott seinen eigenen Sohn zur Erlösung aus den Fesseln der Sünde, Versöhnung und Wiedervereinigung mit ihm. Gott selbst wurde Mensch, damit er wahrhaft göttliches Leben den Menschen überbringe und damit der Mensch göttlich werde. Der Sohn Gottes ließ sich zur menschlichen Dürftigkeit herab, um auch uns zu Söhnen Gottes, durch die Gemeinschaft mit sich zu erheben. Die Gottheit vereinigte sich mit der Menschheit, in der Person Christi, um die Vereinigung der gesamten Menschheit mit Gott zu bewirken, darzustellen, und die Art und Weise zu zeigen, wie sie vor sich gehen müsse“.³⁷

Diese eben erwähnten drei Topoi der Vätertheologie verdeutlichen, wie diese Um- und Neuschaffung vor sich geht. Anfängen von der Menschwerdung Gottes in Jesus, weiter über Jesu öffentliches Wirken, bis hin zu dessen Tod und Auferstehung stellt Möhler uns dieses Geschehen anschaulich vor Augen. Jesus wurde nicht durch das Zutun eines Mannes gezeugt, sondern auf übernatürliche Weise von der Jungfrau Maria empfangen und geboren.³⁸ „Wie [durch] die Wiedergeburt der ganzen Menschheit

³⁵ Vgl. Johann Adam MÖHLER, Vorlesungen über die Kirchengeschichte, 61ff.; DERS., Symbolik, § 1, 55-63.

³⁶ Ebd. §1, 57.

³⁷ Johann Adam MÖHLER, Vorlesungen über die Kirchengeschichte, 61.

³⁸ Ebd. 109.

aus Gott eine neue Schöpfung durch ihn bewirkt werden sollte, so wurde er nicht auf dem gewöhnlichen menschlichen Wege erzeugt, sondern empfangen durch den Heiligen Geist, wie es sein Werk erforderte, das nicht die Fortsetzung einer irdischen Entwicklung war, in der reinen Jungfrau Maria. [...] Himmlische Geister erschienen bei seiner Geburt, und begrüßten gleichsam die Menschheit weil sie erlöst wurde, und wieder in Gemeinschaft mit den höheren Geistern traten“.³⁹ Einen interessanten und wichtigen Hinweis gibt uns an dieser Stelle eine frühere Version im Manuskript Möhlers: Die Worte „weil sie erlöst wurde, und wieder in“ ersetzen nämlich die frühere Formulierung „wegen ihrer neuwerdenden Erlösung und zu stiftenden“, so dass der Satz ursprünglich lautete: *Himmlische Geister erschienen bei seiner Geburt, und begrüßten gleichsam die Menschheit wegen ihrer neuwerdenden Erlösung und zu stiftenden Gemeinschaft mit den höheren Geistern*.⁴⁰ Die ältere Version, die vermutlich bloß zur stilistischen Vereinfachung geändert wurde, verdeutlicht noch stärker als der aktuelle Wortlaut, dass die Erlösung an den Ursprung anknüpft und eine Wiederherstellung bedeutet, die allerdings nach Möhler nicht allein durch die Menschwerdung Gottes in der Geburt Christi gegeben ist. Vielmehr eröffnet Gott in seiner Menschwerdung ein Geschehen, das mit Tod und Auferstehung Jesu seine Vollendung findet. Dies bestätigt sich, wenn Möhler schreibt: „Der Tod Christi, das Schrecklichste, was je die Menschheit gethan hat, wird zugleich der Anfang einer neuen Welt und die Morgenröthe ihrer Wiedergeburt“.⁴¹ Mit anderen Worten: die Menschwerdung Christi, sein Sterben am Kreuz und seine Auferstehung von den Toten sind Aspekte des einen kenotischen Geschehens. Dieser gesamte kenotische Vorgang eröffnet das erlösungs- und gemeinschaftsstiftende Heilsgeschehen.

Im gleichen Sinn erweist sich sein öffentliches Wirken, das nach der Taufe durch Johannes im Jordan begonnen hat, als neuschaffend. „Er trat nicht sogleich mit der Lehre auf, wer er sei, sondern zeigte es in seinem Leben. Gehet hin die Blinden sehen, die Lahmen gehen. Diese Wunder in der physischen Welt, sollten ihn als Schöpfer und Gesetzgeber derselben unmittelbar darstellen; so wie seine Wunder in der geistigen Welt, in der Umschaffung des menschlichen Geistes nämlich, ihn zugleich als den Herrn der intelligenten Natur darstellte. Wie in ihm der erschien, der die Welt erschuf, den aber die Welt nicht kannte, so zeigte er sich als solchen, als Schöpfer und Herrn der Natur; indem er ihr gebot, und sie gehorchte“.⁴² Durch die Werke, die er vollbrachte, und die Wunder, die er notwendig wirkte, sollten die Menschen erkennen, dass Gott selbst erschienen ist. Denn „Seine Wunder werden im nothwendigen Zusammenhang mit seiner ganzen Erscheinung als nothwendige Erscheinungen der Gott-

³⁹ Ebd. 62.

⁴⁰ Vgl. ebd., Textkritischer Kommentar zu Zeile 8.

⁴¹ Ebd. 85.

⁴² Ebd. 62f.

heit aufgefaßt“.⁴³ So liegt nach Möhler der Vorzug des Evangeliums auch nicht in den moralischen Lehren, „sondern in der Kraft die er gab, sie zu erfüllen. Darum wurden diese Wunder Erscheinung und Offenbarung des Ewigen und Unendlichen im Endlichen, so das Endliche ins Göttliche umgeschaffen“.⁴⁴

In dieses Geschehen wird gleichsam der Mensch selbst aktiv mit hineingenommen. Weil Gott im Fleische erschien, d. h. Mensch wurde, konnte er auch die Menschen lehren und ermächtigen, göttlich zu handeln: so „wie er göttlich handelte weil die Gottheit in ihm leibhaft war, so sollte die Sünde im Menschen getilgt, und dieser selbst den göttlichen Geist durch ihn empfangen, um die neue Kraft zu dem neuen Leben zu erhalten; und wie [sie] ihn als Schöpfer der Natur kennen gelernt hatten, auch als den Herrn und Schöpfer der Geister; um aber zu wissen, wie der vergöttlichte Mensch handelt, [wird] durch die unmittelbare Anschauung erfahren an dem Gott-Menschen. So wurde er göttliche Kraft und Vorbild der Menschen“.⁴⁵

Als Voraussetzung aber, dass der Mensch selbst dieser Neuschaffung teilhaftig wird, nennt Möhler den Glauben an Christus: dieser Glaube ist „die neue Geburt[,] das neue Leben in uns, welches wir Christen dem Mittler zwischen Gott und den Menschen verdanken“.⁴⁶ Dieser Glaube kann allerdings, wie Möhler mit dem Hinweis auf die Jünger Jesu zeigt, vom Menschen in seiner ganzen Stärke erst in sich aufgenommen werden, nachdem er von seinen Sünden gereinigt worden ist. Diese Reinigung vollzieht sich über Jesu Tod hinaus, in welchem die Jünger und nach ihnen alle Menschen „die ganze Liebe des Vaters und des Sohnes erst erkennen“⁴⁷ können, im göttlichen Geist, der das „Reinigungsgeschäft“⁴⁸ vollendet. Wer so an Christus glaubt, ist „wesentlich mit seinem Leben verbunden, wie aber er der Herr des Lebens und das Leben an sich immer lebte, so haben auch die, die durch ihn und in ihm leben, die Zuversicht der Unsterblichkeit“.⁴⁹

Christus kam in die Welt und hat durch seinen Tod und seine Auferstehung die gesamte Menschheit mit Gott versöhnt und ihre verlorengegangene Einheit mit Gott wiederhergestellt. So wie die Menschen „eine Einheit mit Gott wieder bilden, so bilden sie, da derselbe Gott in Christo in Allen wirksam ist, eine Einheit unter sich“.⁵⁰ Diese

⁴³ Ebd. 63. Hieraus wird die fundamentaltheologische Grundeinsicht deutlich, dass Wunder nicht deshalb nötig sind, weil Gott seine transzendente Autorität beglaubigen muss, indem er Naturgesetze durchbricht, sondern sie sind gleichsam der wiederhergestellte „Normal-Zustand“ der Einheit von Schöpfer und Schöpfung. Sie bezeugen und nehmen gleichsam vorweg die eschatologische Heils- und Heilungsmacht Gottes, die in Jesus Christus und „seiner Auferstehung als Zukunft der Menschheit endgültig angebrochen ist“ (Johannes Baptist METZ, Wunder, 1263-1265, hier: 1264f.).

⁴⁴ Johann Adam MÖHLER, Vorlesungen über die Kirchengeschichte, 63.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd. 64.

⁴⁷ Ebd. 71.

⁴⁸ Ebd. 72.

⁴⁹ Ebd. 65.

⁵⁰ Johann Adam MÖHLER, Athanasius, I, 182.

von ihm gewirkte Erlösung hat also in seiner Kenosis ihren Grund und findet in der Wiederherstellung der Einheit ihr Ziel. Die Vergöttlichung des Menschen ist die Frucht dieser Um- und Neuschaffung und bildet zugleich die Vorwegnahme der in ihrer Endgültigkeit noch ausstehenden Vollendung des gesamten Kosmos. Als Mittler zwischen Gott und Mensch ist Christus der bleibend gegenwärtige Repräsentant dieser durch ihn erlösten Menschheit.

b) Der Christus der Kirche

Diese durch Christus erlöste Menschheit bezeichnet Möhler als *Kirche*.⁵¹ Insofern Christus als der eine Gottmensch die erlöste Menschheit repräsentiert, ist auch die gesamte Kirche „in ihm, in seiner Kraft, er ist der Anfangspunkt, und gleichwie im Anfang Alles enthalten ist, so die gesammte Kirche in ihm. Die Kirche ist gleichsam, wenn man sich an dem Ausdruck, der gröblich mißverstanden werden kann, nicht stoßen will, die Entwicklung Christi in der Zeit“⁵². Mit „Entwicklung“ meint Möhler allerdings nicht, dass Christus im Laufe der Zeit in seiner Kirche mehr wird, so als ob er nicht immer schon in seiner Fülle gegenwärtig wäre, sondern er bringt damit zum Ausdruck, dass Christus sich je neu in der jeweils konkreten geschichtlichen Gestalt seiner Kirche in ihren sakramentalen Zeichen in seiner Fülle entfalten will.

Diese Kirche hat Christus als sichtbare Gemeinschaft aller Gläubigen gestiftet, und er ist ihr bleibender Lebensgrund. Möhler betont die Sichtbarkeit der Kirche und führt diese auf die Kenosis Christi zurück: Hätte sich nämlich das göttliche Wort „den Herzen der Menschen eingesenkt, ohne die Knechtsgestalt anzunehmen, und somit überhaupt ohne auf eine leibliche Weise zu erscheinen, so würde es auch nur eine unsichtbare, innere Kirche gestiftet haben“.⁵³

In dieser sichtbaren Gemeinschaft aller Gläubigen soll unter der Leitung des Geistes Christi und vermittels eines von Christus angeordneten, ununterbrochen währenden Apostolates bis zum Ende der Welt fortgesetzt werden, was er selbst in seinem irdischen Leben zum Heil der Menschheit gewirkt hat. Auf diese Weise sollen alle Völker im Laufe der Zeit zu Gott zurückgeführt werden.⁵⁴ Wenn Möhler in diesem Zusammenhang von „Anordnung“ spricht, dann ist diese nicht im Sinne eines ausdrücklichen historischen Befehls zu verstehen, sondern vom beispielhaften Wirken Jesu Christi als Mensch unter Menschen und von der bleibenden innerlichen Ermöglichung durch seine Gegenwart im Geist her zu deuten: Jesus hat Menschen zu Aposteln berufen, „sein lebendiger Wille und die von ihm aus sich ergießende Liebe übten eine innerlich vereinigende Kraft auf die Seinigen aus, so daß [...] eine lebendig verkettete, in die

⁵¹ Vgl. ebd. 296f.

⁵² Ebd. 297.

⁵³ Johann Adam MÖHLER, *Symbolik*, § 36, 388.

⁵⁴ Vgl. ebd. § 36, 387.

Augen fallende Verbindung derselben unter sich entstand und gesagt werden konnte, da und da sind sie, da ist seine Kirche, seine Anstalt, in der er fortlebt, sein Geist fortwirkt, und das von ihm gesprochene Wort ewig fortertönt“.⁵⁵

Von diesem Gesichtspunkt aus formuliert Möhler: „So ist denn die sichtbare Kirche [...] der unter Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben“.⁵⁶ Man hat hier wiederholt die Kritik angeschlossen, Möhler verstehe Kirche als eine *incarnatio continua*⁵⁷ und vollführe eine „Art Idiomenkommunikation (,Wechsel der Prädikate‘) zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen in der Kirche – eine sehr ungenaue und gewagte Übertragung der christologischen Idiemenkommunikation auf die Ekklesiologie!“⁵⁸ Diese Kritik muss jedoch als oberflächliche Betrachtungsweise zurückgewiesen werden, weil sie nicht wirklich das Anliegen ernst nimmt, um das es Möhler geht. Auch wenn vielleicht die Formulierung selbst für manche Anlass zu Missverständnissen sein kann, so wird gerade vom weiteren Kontext der „Symbolik“ her deutlich, dass es Möhler hier nicht um eine differenzlose Identität geht, was ja allein schon vom philosophischen Standpunkt aus als Tautologie ohne Sinn wäre.⁵⁹ Vielmehr unterstreicht Möhler mit diesen Worten die wesentliche innere Einheit von Christus und Kirche, die in sakramentaler Weise ihre sichtbare, äußere Gestalt in der katholischen Kirche findet. Dieses Verständnis bestätigt Möhler selbst mit dem, was er bereits drei Paragraphen davor im Zusammenhang mit der Lehre vom Sakrament der Eucharistie festgehalten hat: Die Kirche ist „auf eine abbildlich-lebendige Weise der durch alle Zeiten erscheinende und wirkende Christus, dessen versöhnende und erlösende Tätigkeiten sie daher ewig wiederholt und ununterbrochen fortsetzt. Der Erlöser lebte nicht bloß vor achtzehnhundert Jahren, [...] vielmehr ist er ewig lebendig in seiner Kirche und macht dies auf eine sinnliche, den sinnlichen Menschen begreifliche Weise im Altarsakrament anschaulich“.⁶⁰ – Möhler betont also die Kontinuität zwischen dem Leib des irdischen Christus und dem „Leib“, der die Kirche ist. Beide sind sakramentale Gestalten, d. h. Gestalten der wirkmächtigen Gegenwart Gottes. Ohne also die Differenz zwischen Christus und Kirche zu leugnen, geht Möhler von ihrer Einheit aus.

Von dieser sakramentalen Wirklichkeit her wird weiters deutlich, dass die Kirche nicht bloß eine sichtbare Gemeinschaft der Menschen untereinander ist, sondern zugleich die Einheit von Göttlichem und Menschlichem. Zwar ist in Christus Göttli-

⁵⁵ Ebd. § 36, 388f.

⁵⁶ Ebd. § 36, 389.

⁵⁷ Vgl. dazu die kritischen Stimmen, die Josef Rupert GEISELMANN, *Wandel des Kirchenbewußtseins*, 625 anführt.

⁵⁸ Aloys [sic!] GRILLMEIER, *Kommentar*, 171.

⁵⁹ Vgl. Otto MUCK, *Identitätsprinzip*, 152f.

⁶⁰ Johann Adam MÖHLER, *Symbolik*, § 33, 353f.

ches und Menschliches wohl zu unterscheiden, aber doch auch beides zur Einheit verbunden (hypostatische Union). In analoger Weise ist auch in der Kirche Göttliches und Menschliches zur Einheit verbunden, d. h. jedoch gerade nicht im Sinne einer hypostatischen Union, sondern so, dass bei aller Ähnlichkeit ihre noch größere Unähnlichkeit nicht übersehen werden darf. So ist also Christus derjenige, „der in irdischen und menschlichen Gestalten verborgen in ihr wirkt; sie hat darum eine göttliche und menschliche Seite in ungeschiedener Weise, so daß das Göttliche nicht von dem Menschlichen und dieses nicht von jenem getrennt werden mag“⁶¹, „nicht [...] getrennt werden“ (!), sehr wohl aber – so kann man im Sinne eines eindeutigen Verständnisses ergänzen – unterschieden werden mag.

Aus diesen Worten Möhlers wird auf anschauliche Weise deutlich, dass der Christus des lebendigen Evangeliums auch der Christus der Kirche ist. Diese Kontinuität ist jedoch nicht zu denken ohne den Geist, den Möhler in allem wirksam sieht. Denn mit Christi Wort ist auch sein Geist in die Menschheit eingegangen und von derselben aufgenommen worden. Durch ihn hat sein Wort „Gestalt, hat es Fleisch und Blut angenommen, und diese Gestalt ist eben die Kirche“.⁶² Sein Geist hat die von Christus angekündigte Erlösung in der Kirche Wirklichkeit werden lassen, in ihm vermittelt die Kirche je neu diese Wirklichkeit.⁶³ Christus und sein Geist bilden eine sich gegenseitig durchdringende Wirklichkeit mit der Kirche, so dass sie nicht von einander getrennt werden können. Dem soll im folgenden Abschnitt unsere ganze Aufmerksamkeit gelten.

⁶¹ Ebd. § 36, 389.

⁶² Ebd. § 36, 390.

⁶³ Diese Gedanken wurden vom II Vatikanum in LG 8 aufgegriffen: „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4, 16). Dies ist die einzige Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen. Sie zu weiden, hat unser Erlöser nach seiner Auferstehung dem Petrus übertragen (Joh 21, 17), ihm und den übrigen Aposteln hat er ihre Ausbreitung und Leitung anvertraut (vgl. Mt 28, 18 ff), für immer hat er sie als »Säule und Feste der Wahrheit« errichtet (1 Tim 3, 15). Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“.

3. Christus und Heiliger Geist

Wie schon im Verlauf dieser Arbeit erwähnt bilden das lebendige Evangelium einerseits und die Kirchenväter andererseits für Möhler die Hauptquellen seiner Theologie. Im Folgenden wird deshalb mit Möhler aus diesen beiden Quellen geschöpft, um jene sich durchdringende Wirklichkeit von Christus und Heiligem Geist im Raum der Kirche aufzuzeigen. Dabei wird versucht, die Kontinuität, von der Möhler spricht, auch an seinen Quellen selbst aufzuweisen. Exemplarisch wird auf 2 Kor 3,17a sowie auf die Theologie des heiligen Irenäus von Lyon Bezug genommen. Der Vers „Der Herr aber ist der Geist“ (2 Kor 3,17a) wird zwar in Möhlers Schriften nicht ausdrücklich erwähnt, eignet sich aber in besonderer Weise als biblischer Schlüssel für das theologische Verständnis Möhlers hinsichtlich dieser Einheit von Christus und Geist.⁶⁴ Auf Irenäus von Lyon hingegen nimmt Möhler in seinen Schriften mehrfach Bezug.⁶⁵ In seinem Werk „Gegen die Häresien“, in dem Irenäus den Glauben an den einen und selben Gott und Vater verteidigt, der sich durch Christus im Heiligen Geist offenbarte, hat er wohl wie in einem Spiegel jene Kirchlichkeit wieder gefunden, die ihn selbst erfüllt und das Wesen seiner Theologie ausmacht: das Ringen um die Wahrheit des Glaubens und die kirchliche Verwurzelung aller Theologie.⁶⁶ In diesem Werk begegnet Möhler auch einem Theologen, bei dem gegen Ende des zweiten Jahrhunderts erstmals der Glaube an den Heiligen Geist in reichen Ausprägungen formuliert ist.⁶⁷ „Dazu bietet er [Irenäus] als erster kirchlicher Schriftsteller eine Fülle von Erklärungen, die ihre Mitte im Bekenntnis haben [...]“⁶⁸.

⁶⁴ Ingo HERMANN bezeichnet diesen Vers als wichtigste paulinische Aussage und unterstreicht die zentrale Bedeutung von 2 Kor 3,17a in der Diskussion um das Verhältnis von Kyrios (Christus) und göttlichem Pneuma. Vgl. dazu seine Studie: *Kyrios und Pneuma*, hier: 17.

⁶⁵ Es handelt sich dabei ausschließlich um das Werk „*Adversus Haereses*“. Die zweite Schrift „*Epideixis* oder Darlegung der apostolischen Verkündigung“, die uns von Irenäus überliefert ist, galt ja über Jahrhunderte hin als verschollen und wurde erst 1904 in einer Handschrift aus dem 13. Jahrhundert in Eriwan in armenischer Übersetzung wiedergefunden (vgl. Norbert BROX, Einleitung, 23). – Möhler konnte sie also nicht gekannt haben. Balthasar WÖRNER, *Lebensbild*, 390 weist darauf hin, dass Irenäus Möhlers Lieblingsschriftsteller war.

⁶⁶ Vgl. dazu den Hinweis von Norbert BROX, Irenäus, 91. Vgl. weiters: H. v. CAMPENHAUSEN zit. nach HDThG 1, 92 Anm. 217: „Die Kirche ist ihm der Ort, wo diese ursprüngliche Wahrheit gelehrt und lebendig geglaubt wird, wo man Christus anruft, wo man seinen Willen erfüllt, wo der Geist mit seinen Gaben gegenwärtig ist“.

⁶⁷ Vgl. Hans-Jochen JASCHKE, *Der Heilige Geist*, 2.

⁶⁸ Ebd.

a) „Der Herr aber ist der Geist“ (2 Kor 3,17a)

Zum Kontext der Stelle

Der Vers 2 Kor 3,17a ist eingebettet in den weiteren Kontext des Streites zwischen dem Apostel Paulus und seinen Gegnern in der Gemeinde von Korinth um die Erhabenheit des apostolischen Amtes (2 Kor 2,14-7,4).⁶⁹ In 3,1 greift Paulus in Form einer rhetorischen Frage den Vorwurf seiner Gegner auf, er habe sich durch Empfehlungsschreiben Autorität verschafft. Vehement wehrt er sich in V 2 dagegen⁷⁰ und verweist demgegenüber auf eine andere Art von Empfehlungsschreiben: Die Gemeinde von Korinth selbst ist sein Empfehlungsschreiben (vgl. V 2), sie sind „ein Brief Christi, ausgefertigt durch unseren [d.i. Paulus⁷¹] Dienst, *geschrieben* [...] mit dem Geist des lebendigen Gottes [...] *in Herzen von Fleisch*“ (V 3). In V 5 antwortet er auf die in 2,16 gestellte Frage, woher er seine Befähigung habe, den Brief Christi mit Gottes Geist zu schreiben: „unsere Befähigung stammt von Gott“. Christus selbst hat ihn berufen (vgl. Apg 9,1-29; Röm 1,1; Gal 1,1; 2 Tim 1,1; Tit 1,1), Gott hat ihn zum Diener des neuen Bundes gemacht (vgl. V 6; 2,17; Röm 15,17).⁷² In 4,7-5,10 greift er einen weiteren Vorwurf seiner Gegner auf, dass nämlich die Herrlichkeit, von der er spricht, im Widerspruch stehe zu den Bedrängnissen und Schwächen, die sein Leben prägen. Paulus entkräftet ihren Vorwurf, indem er auf den tieferen, gleichsam sakramentalen Sinn seiner von Schwäche gekennzeichneten Tätigkeit hinweist: „so wird deutlich, daß das Übermaß der Kraft von Gott und nicht von uns kommt [...] immer tragen wir das Todesleiden Jesu an unserem Leib, damit auch das Leben Jesu an unserem Leib sichtbar wird“ (4,7.11). Dieser gegenwärtigen Niedrigkeit stellt Paulus in den folgenden Versen (4,14-5,10) die zukünftige Herrlichkeit und Hoffnung „auf ein nicht von Menschenhand errichtetes ewiges Haus im Himmel“ (5,1) gegenüber, zu der Gott uns befähigt, indem er uns „als ersten Anteil den Geist gegeben“ (5,5) hat. Diese Apologie⁷³ abschließend legt Paulus zunächst den tiefsten Beweggrund seines Verhaltens dar

⁶⁹ Vgl. den Aufbau des Briefes bei Jacob KREMER, 2. Korintherbrief, 13-16, hier: 13. Auf die Frage nach den Gegnern des Paulus in 2 Kor antwortet KREMER, ebd. 17: „Es waren Judenchristen, die mittels Empfehlungsschreiben in der Gemeinde auftraten, die die Autorität des Apostels in Frage stellten und auf Kosten der Gemeinde lebten; ihr Verständnis der Heidenmission unterschied sich von dem des Paulus und gründete vielleicht auf einer einseitigen Auslegung der Abmachungen des Apostelkonzils über die unterschiedlichen Missionsgebiete (Gal 2,9), die Paulus nicht teilte (vgl. 2 Kor 10,12-16). Möglicherweise hat Paulus sie – ihre Zahl war vermutlich sehr klein (etwa drei bis vier?) – in seiner Polemik zu einem Feindbild aufgebaut, das auch die Züge anderer Gegner widerspiegelt“.

⁷⁰ Vgl. auch 2 Kor 5,12: „Damit wollen wir uns nicht wieder vor euch rühmen, sondern wir geben euch Gelegenheit, rühmend auf uns hinzuweisen, damit ihr denen entgegen treten könnt, die sich nur rühmen, um ihr Gesicht zu wahren, ihr Herz aber nicht zeigen dürfen“.

⁷¹ Paulus drückt sich in diesen Versen immer im Plural aus, was wohl ein Hinweis darauf ist, daß die göttliche Wirklichkeit, die sein Leben prägt und erfüllt, allen – im konkreten Zusammenhang besonders der Gemeinde von Korinth – gilt, die *auf Christus Jesus getauft* worden sind (vgl. Röm 6,3-11).

⁷² Vgl. Jacob KREMER, 2. Korintherbrief, 37.

⁷³ Vgl. Hans-Josef KLAUCK, Gemeinde, Amt, Sakrament, 246.

(5,11-19): die Liebestat Christi, die ihren Urgrund in Gott hat, der durch sie die Welt aus ihrer Verstrickung in Sünde und Tod befreite und dazu den Dienst sowie das Wort der Versöhnung stiftete“.⁷⁴ Danach beschreibt er die Ausübung des ihm anvertrauten Amtes (5,20-6,10): als *Gesandter an Christi Statt* zur Versöhnung mit Gott aufzurufen. Schließlich mahnt er eindringlich (6,11-7,4) – entsprechend den Gesetzen antiker Rhetorik –, „in Gottesfurcht nach vollkommener Heiligung“ (7,1) zu streben.

Den engeren Kreis um diesen Vers bildet die Auseinandersetzung um das Verhältnis zwischen dem Dienst im Alten Bund und dem Dienst im Neuen Bund (3,6-4,6). Durch einen dreifachen Vergleich⁷⁵ zeigt Paulus seinen Lesern, welche Erhabenheit dem Dienst im Neuen Bund und damit seinem apostolischen Amt zukommt: Dienst des Todes – Dienst des Geistes; Dienst der Verurteilung – Dienst der Gerechtigkeit; die Herrlichkeit des Vergänglichen – die überstrahlende Herrlichkeit des Bleibenden (vgl. 3,7-11). In Auslegung von Ex 34 mit der damals üblichen Bibelauslegung in Form eines Midrasch zieht er in 3,12-18 die Folgerungen aus dem Gesagten für sich und alle Christen⁷⁶: durch den ntl. Dienst schenkt Gott Freimut und Freiheit, die sich wiederum im apostolischen Dienst zu bewähren haben (vgl. 4,1-6).

Zur theologischen Aussage von 2 Kor 3,17a

Die Aussage von V 17a wurde in der Exegese des 20. Jahrhunderts sehr heftig diskutiert. Einerseits betreffen die Fragen die richtige Deutung der Begriffe κύριος und πνεῦμα: Der Begriff κύριος kann sich nämlich sowohl auf Christus als auch auf das atl. θεός beziehen, da zuvor in V 13 von der „Hülle“ die Rede war, die Mose auf sein leuchtendes Gesicht legte, als er mit den Israeliten sprach, nachdem er von seiner Begegnung mit Gott am Berg Sinai herunterkam. Sobald Mose sich wieder Gott zuwandte, um mit ihm zu reden, nahm er die Hülle ab (vgl. Ex 34,33.35). Paulus spricht nun in den VV 14-16 davon, dass diese Hülle bis zum heutigen Tag auf dem alten Bund liegt und dass sie abgenommen wird, wenn einer sich dem κύριος zuwendet. Der Begriff πνεῦμα könnte sowohl apersonal als eine Kraft als auch personal als dritte göttliche Person gefasst werden. Andererseits geht es um die richtige Bestimmung des Verhältnisses zwischen κύριος und πνεῦμα: abhängig von der Funktion, die der Kopula ἐστίν zugeschrieben wird. Die Grundfrage lautet also: Handelt es sich beim Vers 17a um eine exegetische Erklärung des vorausgehenden Verses oder ist er eine selbständige – dann vielleicht christologische oder pneumatologische – Aussage?

⁷⁴ Jacob KREMER, 2. Korintherbrief, 55.

⁷⁵ Er verwendet hierfür den für die damalige Bibelauslegung üblichen Schluß vom Geringeren zum Größeren (vgl. ebd. 39).

⁷⁶ Vgl. ebd. 41.

Ingo Hermann zählt zu diesem Vers in seiner Studie *Kyrios und Pneuma* sechs verschiedene Deutungsmöglichkeiten auf⁷⁷:

1. Ein christologisches Verständnis von κύριος sowie eine formale Deutung von πνεῦμα, wonach der κύριος Christus ist und πνεῦμα „der ‚geistige‘ Schriftsinn, der ‚eigentliche‘ Sinngehalt des Alten Testaments“.⁷⁸

2. πνεῦμα ist hypostatisch verstanden als dritte göttliche Person. Demzufolge war also der κύριος des AT bereits der Heilige Geist als dritte göttliche Person.

3. κύριος bezeichnet Gott und πνεῦμα den unter dem Buchstaben verborgenen prophetischen Sinn.

4. Ein substantialistisches und apersonales Verständnis von πνεῦμα im Sinne einer Wesensbezeichnung des κύριος, wonach der Herr Geist ist.

5. Eine dynamische Identifikation von κύριος und πνεῦμα: beide bilden eine selbständige Größe; „die Kopula ἐστίν bedeutet eine ‚freie Gleichsetzung‘ zweier bekannter Größen“.⁷⁹ Offengelassen wird die Frage, ob bei dieser Identifikation πνεῦμα personal vorgestellt wird.

6. κύριος wird christologisch gedeutet, πνεῦμα dynamisch und apersonal verstanden als eine Kraft, die dem Erhöhten zuteil geworden ist.

Den roten Faden von 2 Kor 3 bildet nach Hermann die *Gramma-Pneuma-Antithese*: *Gramma* ist „eine Charakterisierung des νόμος und bezeichnet das Gesetz als das Tote und Vergangene“⁸⁰; *Pneuma* meint den Neuen Bund, der ein Bund des lebendigen Geistes ist (vgl. 2 Kor 3,6), „weil er mit dem Geist des lebendigen Gottes in die Herzen seiner Träger gegraben ist“.⁸¹

Ingo Hermann plädiert für die christologische Interpretation von κύριος und spricht sich für die dynamische Identifikation von κύριος und πνεῦμα aus. Dementsprechend fasst er den exegetischen Sachverhalt folgendermaßen zusammen: „In der Schlüsselaussage des Abschnitts – Vers 17a – wird die den Glanz des Neuen Bundes begründende und den Freimut ermöglichende Macht, das Pneuma, mit dem erhöhten Kyrios in einer theologisch reflektierenden und erklärenden Identifikation verbunden. Der Vers 16 ist kein eigentliches Zitat, sondern eine paulinische Aussage, in welcher Christus der Kyrios ist. Vers 17a erklärt Christus näher als das Pneuma, wobei der Artikel vor Pneuma anaphorisch ist und auf die früheren Erwähnungen des Pneuma (Verse 3.6.8) zurückgreift. Vers 17b stellt, zusammen mit Vers 18b, neben die Identi-

⁷⁷ Vgl. Ingo HERMANN, *Kyrios und Pneuma*, 18. In ebd. Anm. 2-7 gibt Hermann auch die Vertreter der einzelnen Positionen an. Nach ihm wurde in dieser Diskussion bis heute nur mehr von Johannes Schildenberger, 2 Kor 3,17a ein neuer Akzent gesetzt. Dazu wird weiter unten noch ausführlicher gesprochen werden. Ein Überblick über die verschiedenen Deutungen anfangs des 20. Jahrhunderts bis zu Ingo Hermann findet sich bei Karl PRÜMM, *Katholische Auslegung*.

⁷⁸ Ingo HERMANN, *Kyrios und Pneuma*, 18.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Ebd. 27.

⁸¹ Ebd. 28. Den Hintergrund dazu bildet Jer 31,31.

tätsaussage von Vers 17a die zu dieser in integrierender Spannung stehende Aussage von der Unterordnung des Pneuma unter den Kyrios“.⁸²

Daraus ergeben sich für ihn folgende theologische Konsequenzen:

1. Christus schreibt mit dem Geist des lebendigen Gottes (πνεύματι θεοῦ ζῶντος, vgl. 2 Kor 3,3); d.h. Pneuma wird zum *Funktionsbegriff*⁸³, und „Gott ist Ursprung und Besitzer des Pneuma“.⁸⁴

2. „Weil Christus mittels des Pneuma sein Evangelium in das menschliche Herz geschrieben hat, ist der dadurch begründete Neue Bund von dem gekennzeichnet, was im Innern des Menschen wirkt und lebendig macht: dem Pneuma“.⁸⁵ Pneuma ist „die das Innere des Menschen ansprechende und formende (ἐγγεγραμμένη), zugleich den Neuen Bund charakterisierende *Erfahrungsgegebenheit*“⁸⁶ (vgl. 2 Kor 3,6.8) und als solche Christus selbst (vgl. 2 Kor 3,17a).

3. Das Pneuma eröffnet eine eschatologische Wirklichkeit: es verwandelt den Menschen in das eigene Bild des Herrn (2 Kor 3,18), „und öffnet somit für das von Gott kommende Heil“.⁸⁷

Zuvor (vgl. Anm. 77) wurde schon kurz erwähnt, dass Johannes Schildenberger heftige Kritik an dieser Interpretation von Ingo Hermann übt, wonach „Paulus das Pneuma mit dem erhöhten Herrn identifiziere, insofern Christus als Pneuma erfahrbar werde“⁸⁸, wodurch er aber dem Pneuma selbst keine Personalität zukommen lässt. Schildenberger sieht bei Paulus keinen Widerspruch in der Erfahrung des Geistes als Gotteskraft und Gottesgabe und der Personalität des Geistes. Vielmehr weist er darauf hin, dass Hermann selbst, insofern er Geist und Christus identifiziert, dem Geist Personalität zuspricht.⁸⁹ Für Schildenberger stellt sich die Sachlage differenzierter dar. Er stellt einen Unterschied heraus zwischen dem Vers 16 und 17a einerseits, wonach ὁ κύριος (VV 16 und 17a) durch die Kopula ἐστίν (V 17a) mit τὸ πνεῦμα (V 17a) identifiziert wird, und dem V 17b andererseits, wonach der Kyrios dem Pneuma durch einen Genitiv zugeordnet ist (τὸ πνεῦμα κυρίου), was für ihn gegen eine Identifikation spricht. Handelt es sich nämlich beim Kyrios von V 16 und 17a um Christus, dann hätte Paulus „von Christus mit dem Prädikat τὸ πνεῦμα eine Eigenschaft oder Tätigkeit ausgesagt, nämlich daß er pneumatischen Wesens sei, als Pneuma von uns erfahren werde oder das Pneuma uns mitteile [...] V 17a sagt also nicht, was der Kyrios ist,

⁸² Ebd. 57.

⁸³ Vgl. ebd. 28.57.

⁸⁴ Ebd. 31.

⁸⁵ Ebd. 29.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Ebd. 31.

⁸⁸ Johannes SCHILDENBERGER, 2 Kor 3,17a, 451-460, hier: 451. Sein Ansatz wurde aber bis heute in der exegetischen Literatur nicht rezipiert.

⁸⁹ Vgl. ebd. 453.

sondern nur, wer er ist“.⁹⁰ Die Hinkehr zum Herrn, die die Wegnahme der Hülle zur Folge hat, ist also eine Hinkehr zum Heiligen Geist, was aber nur möglich ist, wenn diesem Personalität zugestanden wird.⁹¹ Erst wenn der Heilige Geist die Hülle weggenommen hat, wird der Blick frei „für die ‚Herrlichkeit des Herrn‘ (V 18), d.i. Jesu Christi, und damit auch für ‚die Herrlichkeit Gottes (des Vaters) auf dem Angesicht Jesu Christi‘ (4,6)“.⁹² Schildenberger weist darauf hin, dass es dem Gedankengut des Paulus entspricht, den Heiligen Geist als Enthüller und Offenbarer zu verstehen: „Niemand kann sprechen: Jesus ist der Herr, als nur im Heiligen Geist“ (1 Kor 12,3).

Die Schwierigkeit einer eindeutigen Klärung zugunsten der christologischen oder pneumatologischen Interpretation der Stelle beruht letztlich auf der falschen Voraussetzung eines „entweder ... oder“, von dem die Exegese ausgeht. Vielmehr verbirgt sich m. E. in dieser Stelle ein Hinweis auf diese sich wechselseitig durchdringende Wirklichkeit von Christus und Heiligem Geist, von der am Beginn dieses Kapitels im Blick auf das theologische Werk Johann Adam Möhlers die Rede war. Das Wirken des Geistes lässt sich eben nicht ohne das erlösende und neuschaffende Wirken Jesu Christi gedanklich fassen und umgekehrt; dieses heilshafte Tun beider ist wiederum nicht zu denken ohne ihre Sendung vom Vater her. Wenn also der Heilige Geist in 2 Kor 3,16-18 jener Kyrios ist, der vom alten Bund die Hülle entfernt und so den Blick auf die Herrlichkeit des Herrn hin frei macht, dann geschieht dies bereits in der von Gott Vater geschenkten, durch Christus den Menschen offenbar gewordenen Heilswirklichkeit (vgl. 2 Kor 3,14d). Gottes Wirken ist von Anfang an ein aus Liebe sich wechselseitig-durchdringendes, seiner Schöpfung sich-selbst-mitteilendes Geschehen von Gott Vater durch den Sohn im Heiligen Geist (vgl. Eph 1,3-14), aus dem der Mensch, weil er selbst sein wollte wie Gott, herausgefallen war (vgl. Gen 3). Die Wiederbringung des Anfangs, die Wiederherstellung der Einheit des Geschöpfes mit seinem Schöpfer, von der Möhler sagt, dass es ein unzertrennliches Wirken von Christus und Heiligem Geist ist⁹³, kann mit Paulus auch als Enthüllung und Freisetzung jener Herrlichkeit des Herrn bezeichnet werden, die der erlöste Mensch jetzt schon von seinem Angesicht widerspiegelt und in die er einst in Fülle verwandelt werden wird (vgl. 2 Kor 3,16-18). Auf diesem Hintergrund ist die Kirche in ihrer sakramentalen Gestalt als jener Ort zu nennen, an dem sich dies konkret und je neu ereignet.⁹⁴

Dieses unzertrennliche Wirken von Christus und Heiligem Geist, setzt jedoch nicht erst mit dem Neuen Bund ein, sondern durchzieht die gesamte Heilsgeschichte. So stehen Alter und Neuer Bund in jener heilsgeschichtlichen Kontinuität, durch die der

⁹⁰ Ebd. 458.

⁹¹ Von diesem Verständnis her fällt auch Licht auf V 18c: „καθάρπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος“. Paulus stellt hier den Genitiv betont voran. Die Übersetzung muss deshalb lauten: „wie es eben durch des Herrn Geist geschieht“ (ebd. 460).

⁹² Ebd. 459.

⁹³ Vgl. S. 225 dieser Arbeit.

⁹⁴ Vgl. Johann Adam MÖHLER, Symbolik, § 36, 387; vgl. auch LG 1-2.

Mensch in seine ursprüngliche Einheit mit Gott zurückgeführt werden soll. Besonders anschaulich wird dies im folgenden Abschnitt unserer Arbeit, in der christologischen Deutung des Alten Testaments durch Irenäus von Lyon. Er bezeichnet im Anschluss an Aussagen des Alten Testaments Christus und den Heiligen Geist als die „beiden Händen des Vaters“ und macht mit dieser „trinitarischen“ Metapher deutlich, dass das heilshafte Handeln Gottes an seinem Volk, ja an der gesamten Schöpfung von Anfang an im Zeichen des dreifaltigen Gottes steht.⁹⁵

b) Irenäus von Lyon⁹⁶

Überblick über sein theologisches Schrifttum

Von Irenäus sind neben wenigen Briefen⁹⁷ zwei Schriften erhalten geblieben: Zum einen sein Hauptwerk „Adversus Haereses“, „Gegen die Häresien“, in fünf Büchern⁹⁸, in mehreren Anläufen in der Zeit von 180 bis 185 n.Chr. geschrieben⁹⁹, zum anderen „Epideixis“, „Darlegung der apostolischen Verkündigung“¹⁰⁰, geschrieben im Anschluss an sein Hauptwerk, also um 190 n.Chr.¹⁰¹ In „Adversus Haereses“ stellt „Ire-

⁹⁵ Vgl. S. 244-250 dieser Arbeit.

⁹⁶ Geb. um 140 in Kleinasien, Schüler des Bischofs Polykarp von Smyrna (gest. 156); Vermittler zwischen den griechischen Christen aus Südgallien und Rom in der Frage um das Verhalten gegenüber den Montanisten und im Streit um den kirchlichen Osterfesttermin; um 177/8 Bischof in Lyon, Südgallien; gest. um 200 (vgl. Norbert BROX, Irenäus, 82-96, hier besonders: 82-87; DERS., Einführung, 15-18).

⁹⁷ Vgl. Norbert BROX, Irenäus, 87: von seinen Briefen sind nur „verschwindende Reste“ übriggeblieben. „Titel von weiteren Schriften, die verloren gingen, kennt man vor allem aus Euseb (Kirchengesch. V, 20,1;26), der zum Teil kleine Exzerpte daraus bietet“ (ebd. 87f.).

⁹⁸ In der vorliegenden Arbeit stützen wir uns auf die griechisch/lateinisch-deutsche Ausgabe in der Reihe „Fontes Christiani, Bde. 8/1-5. Übersetzt und eingeleitet von Norbert BROX, Freiburg im Breisgau u.a. 1993-2001“. Zur Zitationsweise: Handelt es sich um Textstellen aus den fünf Büchern von Irenäus, dann wird in der gängigen Weise zitiert, also z. B.: IRENÄUS, adv. haer. I, 3,2 bzw. wenn es vom Kontext her klar ist, nur: adv. haer. I, 3,2. Handelt es sich jedoch um Textpassagen aus der Einführung von Norbert Brox zu den fünf Büchern, dann wird folgendermaßen zitiert: Norbert BROX, Irenäus, Einführung, Bd. 1.

⁹⁹ Vgl. Norbert BROX, Irenäus, Einführung, Bd. 1, 101. Die Schrift ist zu einem geringen Teil in der griechischen Originalfassung erhalten geblieben, zur Gänze jedoch in einer lateinischen Übersetzung, die von den Forschern mehrheitlich in die zweite Hälfte des 4. Jh. datiert wird (vgl. Heinrich MARTI, Übersetzer, 19).

¹⁰⁰ In der vorliegenden Arbeit stützen wir uns auf die deutsche Ausgabe in der Reihe „Fontes Christiani, Bd. 8/1. Übersetzt und eingeleitet von Norbert BROX, Freiburg im Breisgau u.a. 1993, 21-97“. Zur Zitationsweise: Handelt es sich um Textstellen von Irenäus, dann wird nach der Einteilung in Abschnitte zitiert, also z. B.: IRENÄUS, epid. 99 bzw. wenn es vom Kontext her klar ist, nur: epid. 99. Handelt es sich jedoch um Textpassagen aus der Einleitung von Norbert Brox zur „Epideixis“ dann wird folgendermaßen zitiert: Norbert BROX, Einleitung.

¹⁰¹ Die Datierung lässt sich daraus ableiten, dass Irenäus selbst sich implizit in epid. 1 und ganz explizit in epid. 99 auf sein Hauptwerk „Adversus Haereses“ bezieht: Er will in „Epideixis“ „in kurzen Worten“ (epid. 1), „in wenigen Sätzen“ (epid. 99) darlegen, was er ausführlich in seiner „Widerlegung und Entlarvung der fälschlich so benannten Gnosis“ (ebd.) gezeigt hat (vgl. auch Norbert BROX, Einleitung, 24). Die Schrift ist heute lediglich in einer armenischen Übersetzung aus dem 6. Jh. er-

näus einerseits aufgrund mühsamer und sorgfältiger Recherchen die Religion ‚Gnosis‘ aus seiner dogmatischen Sicht als die große, aber skurrile Gegnerin der kirchlichen Lehre¹⁰² dar. Andererseits verfolgt Irenäus die Absicht, die „fälschlich sogenannte Gnosis“¹⁰³ mittels biblischer und kirchlicher Lehre zu widerlegen.¹⁰⁴ Den Anlass dieser Schrift bildet der Wunsch eines Freundes¹⁰⁵, – den er zwar mehrmals mit „mein Lieber“¹⁰⁶ anspricht, aber darüber hinaus nicht näher vorstellt – er möge „über die Ansichten der augenblicklich aktuellen Falschlehren kurz und klar“¹⁰⁷ berichten. Irenäus betont in diesem Zusammenhang die Wichtigkeit, ihm dieses gnostische System nicht nur deutlich zu beschreiben, sondern auch „die bedeutungsvollen und tiefsinnigen Mysterien zu zeigen, die ‚nicht alle fassen‘ (Mt 19,11)“¹⁰⁸, um ihm so „das nötige Rüstzeug zum Nachweis zu liefern, daß sie falsch sind [...] damit in Zukunft kein Mensch mehr von ihrer Überzeugungskunst mitgerissen wird“.¹⁰⁹ Er soll sie kennenlernen und allen, die bei ihm sind, offenlegen.¹¹⁰ Irenäus versteht dabei sein Wissen als „Same und Anfangswissen“.¹¹¹ Was er seinem Freund „in aller Schlichtheit, Wahrhaftigkeit und Ungeschicklichkeit aus Liebe“¹¹² schreibt, möge dieser aus Liebe annehmen und vermehren. Was Irenäus nämlich nur unzulänglich berichten kann, wird

halten geblieben und galt über Jahrhunderte hin als verschollen. Erst 1904 wurde sie von K. Ter-Merkertschian in einer armenischen Handschrift aus dem 13. Jh. wiederentdeckt. Dennoch wusste man von der Existenz dieser Schrift schon vor ihrer Wiederentdeckung, da sie vom Kirchengeschichtsschreiber Eusebius in seiner Kirchengeschichte im 4. Jh. erwähnt wird (vgl. Eusebius, h.e. 5,26 zit. nach Norbert BROX, Einleitung, 23 Anm. 1). So wusste wohl auch Johann Adam Möhler mindestens durch den Hinweis bei Eusebius von dieser Schrift, die Schrift selbst konnte er aber nicht kennen. In „Epideixis“ bietet Irenäus eine Katechese für einfache Christen, welche er mittels Kirchenlehre und Bibel gegen die Versuchungen der Häresie ausrüsten will. Die Schrift bildet daher einen kurzen Abriss der Thematik von „Adversus Haereses“. Aus diesem inneren Grund und aufgrund der Tatsache, dass Möhler die Schrift selbst nicht kannte, beschränkt sich die vorliegende Arbeit in der Frage nach der wechselseitigen Durchdringung von Christus und Heiligem Geist und den entsprechenden theologischen Bezügen zu Möhlers Denken auf das ausführlichere Hauptwerk „Adversus Haereses“.

¹⁰² Norbert BROX, Irenäus, 87.

¹⁰³ IRENÄUS, adv. haer. II, praef. 1.

¹⁰⁴ Vgl. ebd.

¹⁰⁵ Vgl. adv. haer. I, praef. 3.

¹⁰⁶ Vgl. DERS., adv. haer. I, praef. 2; II, praef. 1; III, praef. („bester Freund“); IV, praef. 1; V, praef.; In der „Epideixis“ hingegen wird der Adressat gleich von Beginn an namentlich angesprochen: „Mein lieber Marcianus“ (epid 1); darüber hinaus zweimal (innerhalb eines Satzes) in der einfachen Form des „du“ (vgl. epid. 52) sowie zweimal in der Form des „Imperativs“ (vgl. epid 81.96) und einmal in der Bezeichnung „mein Freund“ (epid. 98).

¹⁰⁷ Adv. haer. I, praef. 2. Gemeint sind die gnostischen Systeme Valentins und Ptolemäus.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Adv. haer. I, praef. 3.

¹¹⁰ Vgl. adv. haer. I, praef. 2.

¹¹¹ Adv. haer. I, praef. 3.

¹¹² Ebd.

durch die Weite des Denkens seines Freundes fruchtbar und wirkungsvoll für andere werden.¹¹³

Im ersten Buch richtet sich Irenäus zunächst gegen das gnostische Lehrsystem der Ptolemäer und Valentinianer.¹¹⁴ Um ihre Arroganz und Überheblichkeit einerseits, ihre Hinterhältigkeit, Tricks, Verstellungen, Widersprüchlichkeit in der Verwendung der Quellen und ihren üblen Missbrauch der Bibel andererseits, mit der sie die Menschen verwirren und verführen¹¹⁵, zu entlarven, entwickelt er zunächst ihr Lehrsystem, stellt ihm dann einen Abriss der Kirchenlehre¹¹⁶ gegenüber und gibt schließlich einen Überblick über die Geschichte des Gnostizismus von Simon Magus an.¹¹⁷ Obwohl Irenäus in der Darlegung dieser Falschlehren bereits ihre Widerlegung sieht, betrachtet er es als seine weitere Aufgabe in den folgenden vier Büchern, „nach Kräften die Widerlegung dieser Leute“¹¹⁸ vorzutragen, indem er ihnen in allen Punkten entgegentritt. Er möchte damit auch die Mittel zu ihrer Widerlegung mit auf den Weg geben, um schließlich „die Bestie [...] von allen Seiten“¹¹⁹ zu verwunden.

Dementsprechend schließt sich im zweiten Buch die Widerlegung dieser gnostischen Lehren an. Mit Ironie nimmt er die Lehren seiner Gegner auseinander und führt sie ad absurdum. Er „zeigt eine gewisse spielerische Neigung zu den phantastischen und komplizierten Denkbahnen“¹²⁰ und behandelt „gelegentlich die Bibeltexte demonstrativ genau so wie die Gnostiker, um sich ihnen gewachsen oder überlegen zu zeigen, ohne sich aber damit zu identifizieren, denn im Endeffekt sieht er nur Blasphemie dabei rauskommen“.¹²¹ Ihren komplizierten und absurden gnostischen Vorstellungen

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Vgl. adv. haer. I, 1-9.11-21.

¹¹⁵ Vgl. Norbert BROX, Irenäus, Einführung, Bd. 1, 115.

¹¹⁶ Vgl. IRENÄUS, adv. haer. I, 10.22. In I, 22 entfaltet Irenäus den für ihn wichtigen Begriff der *regula veritatis*, die er erstmals in I, 9,4 erwähnt. Norbert BROX, Irenäus, Einführung, Bd. 1, 284f Anm. 92 übersetzt *regula veritatis* / ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας (adv. haer. I, 9,4; II, 27,1; III, 2,1.11,1.12,6.15,1; IV, 35,4) mit *Richtschnur* oder *Maßstab der Wahrheit* und weist darauf hin, daß dieser Begriff „einer der bevorzugten Begriffe des IRENÄUS zur Kennzeichnung der Orthodoxie“ (ebd.) ist. „Nach ihr gibt es (nur) einen einzigen Gott, der allmächtig ist und alles durch sein Wort geschaffen, ausgestattet und aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen hat [...] Alles hat der Vater durch ihn [den Logos, das Wort] gemacht, sichtbare und unsichtbare Dinge (vgl. Kol 1,16), sinnliche und gedankliche Dinge, zeitliche Dinge um einer bestimmten Heilsordnung willen und ewige Dinge (vgl. 2 Kor 4,18) und das nicht durch Engel noch durch irgendwelche Kräfte, die sich von seinem Willen losgerissen haben, denn der Gott aller Dinge ist auf nichts angewiesen, sondern er macht, ordnet und lenkt alles durch sein Wort und seinen Geist und gibt allem das Dasein. Er, der die Welt gemacht hat – die Welt besteht nämlich aus allem –, er, der den Menschen geformt hat (vgl. Gen 2,7), der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs (vgl. Mt 22,32; Ex 3,6), über dem es keinen anderen Gott gibt, noch einen Anfang, noch eine Kraft, noch ein Pleroma. Er ist der Vater unseres Herrn Jesus Christus (vgl. Eph 1,3) [...]“ (adv. haer. I, 22,1).

¹¹⁷ Vgl. adv. haer. I, 23-31.

¹¹⁸ Adv. haer. I, 31,4.

¹¹⁹ Ebd.

¹²⁰ Norbert BROX, Irenäus, Einführung, Bd. 2, 8.

¹²¹ Ebd.

stellt er „das Christentum immer wieder in sehr einfachen, einleuchtenden Grundrissen“¹²² gegenüber. „Er hält es für typisch an den Gnostikern, daß sie nicht sehen wollen, was sich aus einfachen und einfachsten Sachverhalten an völlig sicheren Aussagen über Gott, Welt und Mensch gewinnen läßt; gegen einfachste Tatbestände verstoßen sie kraß. Irenäus sieht völlig andere Zusammenhänge und Evidenzen in der Wirklichkeit (auch in der Bibel) als die Gnostiker“.¹²³ Erstmals spricht er hier davon, „daß die Wahrheit über verlässliche Zeugenketten von Aposteln oder Presbytern, aber auch von Patriarchen und Propheten vermittelt und garantiert wird [...] (22,5; 30,9; 35,4 [...]). Daß die Bibel der Kanon beziehungsweise die Richtschnur des Glaubens ist, schreibt Irenäus ebenfalls bereits hier (27,1; 28,1f) [...] Wie zuverlässig ein gesunder Verstand für das Finden der Wahrheit ist, bewährt sich gerade bei der Schriftauslegung (27,1)“.¹²⁴ Denn der Ausleger stößt an die Grenzen der Eindeutigkeit und Vollkommenheit der Bibel.¹²⁵ Mit zahlreichen biblischen Beispielen¹²⁶ weist er auf die methodische und inhaltliche Seite der Bibelauslegung hin und zeigt, dass die Bibel mit sich nicht machen lässt, was die Gnostiker mit ihr tun.¹²⁷

Im dritten Buch bietet Irenäus über weite Teile eine Widerlegung aus der Tradition und aus der Lehre der Apostel. Aus diesen Quellen erhebt er den *Maßstab der Wahrheit*¹²⁸, an dem er die Richtigkeit einer christlichen Theologie und die Beurteilung der häretischen Abweichung messen will. Er wirft den Gegnern vor, sehr chaotisch mit Tradition, Bibel und Autorität umzugehen, und sieht sich deshalb veranlaßt, sie auf bestimmte Formalprinzipien festzulegen, welche er „aus der Anfangsgeschichte des Christentums und aus deren Konsequenzen bezieht“.¹²⁹ Den Beweis für „die von den Aposteln stammende Tradition und den für die Menschen gepredigten Glauben“¹³⁰ führt er aus pragmatischen Gründen nur am Beispiel der Kirchen von Rom¹³¹ und Kleinasien¹³² anhand der Sukzession und der Bischofsliste.¹³³ Dieser Blick auf die

¹²² Ebd.

¹²³ Ebd.

¹²⁴ Ebd. 9.

¹²⁵ Vgl. IRENÄUS, *adv. haer.* II, 28,3.

¹²⁶ Vgl. *adv. haer.* II, 20,1-28,9.

¹²⁷ Vgl. Norbert BROX, *Irenäus, Einführung*, Bd. 2, 9.

¹²⁸ Nämlich, dass es nur einen Gott gibt, dass dieser eine Gott der Gott der ganzen Bibel ist, der sich in Jesus Christus offenbart hat. Siehe dazu die Erläuterungen S. 234 Anm. 116 dieser Arbeit.

¹²⁹ Vgl. Norbert BROX, *Irenäus, Einführung*, Bd. 3, 8.

¹³⁰ IRENÄUS, *adv. haer.* III, 3,2.

¹³¹ Vgl. *adv. haer.* III, 3,2.3.

¹³² Vgl. *adv. haer.* III, 3,4.

¹³³ Vgl. *adv. haer.* III, 3,2-4,1. An diesen Äußerungen des Irenäus haben sich Missverständnisse entzündet – vor allem am Satz „ad hanc enim ecclesiam [d.i. a apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae] propter potentioris principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est

Apostolizität einer Reihe von Teilkirchen gewinnt bei Irenäus eine große Bedeutung für den Nachweis der Authentizität der Lehre. Für ihn wird daraus nämlich ersichtlich, dass die zahlreichen apostolischen Kirchen trotz ihrer Vielfalt im Inhalt ihrer Predigt übereinstimmen. Die daraus resultierende Zuverlässigkeit und Autorität wiederholt sich im Schriftbeweis, der von der Kirche der Apostel geführt wird.¹³⁴ Inhaltlich geht es Irenäus im dritten Buch um den Nachweis, dass es nur einen wahren Gott gibt; dieser ist der Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs und Israels, der Vater unseres Herrn Jesus Christus.¹³⁵ Er zeigt dies besonders deutlich anhand einzelner Aussagen des Apostels Paulus¹³⁶ sowie in einem Durchgang durch die vier Evangelien¹³⁷ und durch die Schriften und Aussagen anderer Apostel.¹³⁸ Auf diesem Hintergrund spricht Irenäus über die Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung und betont, dass Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist.¹³⁹ Er weist darauf hin, dass in der Einheit zwischen Schöpfer und Geschöpf zugleich auch ihre wesentliche Unterschiedenheit liegt¹⁴⁰, ja geradezu liegen muss, wie wir bereits weiter oben gesehen haben.¹⁴¹ Denn Identität und Differenz sind keine Gegensätze, sondern bedingen sich: Die Einheit und Einzigkeit Gottes ermöglicht die Vielfalt in der Einheit, d. h. die Vielfalt, die als solche wahrgenommen werden kann.

ab apostolis traditio“ (III, 3,2) – als schreibe er der Kirche von Rom einen gesamtkirchlichen Vorrang zu. Zu diesem Schluß kommen Berthold ALTANER / Alfred STUIBER, *Patrologie*, 113f.: „Wenn auch die Stelle nicht direkt und unmittelbar den römischen Primat bezeugt und begründet [...], sondern auf den Nachweis des allen einzelnen Kirchen gemeinsamen [...] Glaubens konzentriert, so bleibt deshalb doch die Tatsache bestehen, daß hier die erste, theologisch allerdings sehr unvollkommene Begründung der Vorangstellung Roms vorliegt. – Norbert BROX weist in seiner Einführung zum dritten Band zu Recht darauf hin, daß das Gegenteil der Fall ist: „Es geht ihm um die große Anzahl von Kirchen mit apostolischem Rang überall in der Welt (3,1; 4,1) und um ihren nachweislichen Besitz der Wahrheit. [...] Rom ist lediglich ein Beispiel für die vielen Apostelkirchen (wie die Fortsetzung in 4,1 mit der Rede im Singular demonstriert). Und wenn er dann Rom mit unübertrefflichen Vorteilen beschreibt, dann ist das die Diktion, in der man damals von der jeweiligen Apostelkirche, an der man selbst orientiert war und der man sich geographisch-regional zugehörig fühlte, redete. Im Fall des Beispiels Rom ist das die Sprache der Westkirche [...] über ‚ihre‘ Kirche apostolischer Herkunft zu Rom, die noch dazu im gesamten Westen die einzige Apostelkirche ist. In ihrer Region hat sie den alleinigen Rang, so daß sie in dieser Form gerühmt werden kann“ (Irenäus, Einführung, Bd. 3, 8f.).

¹³⁴ Vgl. ebd. 10.

¹³⁵ Vgl. IRENÄUS, *adv. haer.* III, 6-15, hier: 6,4. Vgl. auch Norbert BROX, *Irenäus*, Einführung, Bd. 3, 11.

¹³⁶ Vgl. IRENÄUS, *adv. haer.* III, 6,5-7,2; 12,9; 13,1.3.; 15,1.

¹³⁷ Vgl. *adv. haer.* III, 9,1-11,9.

¹³⁸ So bringt er etwa den Nachweis durch das Gottesbild des Apostels Petrus und der Gemeinde von Jerusalem (vgl. III, 12,1-5), führt Beispiele aus der Apostelgeschichte bzw. von den Aposteln allgemein an (vgl. III, 12,6-7; 12,11.14-15; 13,2), zeigt dies am Gottesbild des Philippus (III, 12,8) und Stephanus (III, 12,10).

¹³⁹ Vgl. *adv. haer.* III, 16-23.

¹⁴⁰ Vgl. *adv. haer.* III, 6,1-4.

¹⁴¹ Vgl. S. 224 dieser Arbeit sowie ebd. Anm. 59.

Im vierten Buch setzt Irenäus seine Widerlegung anhand der Bibel fort und betont – wie schon in den Büchern davor –, dass Gott ein und derselbe ist, er, „der den Himmel zusammenhält wie ein Buch (vgl. Jes 34,4) und das Antlitz der Erde erneuert (vgl. Ps 104,30: LXX Ps 103,7)“.¹⁴² Seit Anbeginn der Welt „steht der Sohn seinem Geschöpf bei und offenbart allen den Vater, denen er will und wann er will und wie der Vater will. Und darum ist in allem und durch alles ein einziger Gott Vater und ein Wort und ein Geist und ein Heil für alle, die an ihn glauben“.¹⁴³ Einen inhaltlich und methodisch neuen Akzent setzt Irenäus in diesem vierten Buch, indem er alle Beweiskraft vor allem aus den „Reden des Herrn“ schöpft.¹⁴⁴ Dabei wird deutlich, dass seine christologische Argumentation wiederum nicht positivistisch beim Nullpunkt ansetzt, sondern sich – wie wir das auch von Möhler her kennen – in die ganze Glaubenswelt und –geschichte einschreibt.

Diese Einzigkeit und Selbigkeit Gottes belegt Irenäus nun vor allem dadurch, dass er sowohl die Einheit zwischen den atl. Schriften und der Person Jesu Christi¹⁴⁵ als auch die Einheit des alten und neuen Bundes insgesamt aufweist.¹⁴⁶ „Daß aber die Schriften des Mose Worte Christi sind, hat er den Juden selbst gesagt [...] Damit zeigte er so deutlich wie nur möglich, daß die Schriften des Mose seine eigenen Worte sind. Wenn das also für Mose gilt, dann sind zweifelsohne auch die Worte der übrigen Propheten seine Worte, wie ich bewiesen habe“.¹⁴⁷ Er vergleicht in diesem Zusammenhang Christus mit dem Hausvater, der Neues und Altes aus seiner Vorratskammer hervorholt (vgl. Mt, 13,52): So hat nach Irenäus beide Testamente „ein und derselbe Hausvater hervorgeholt, das Wort Gottes, unser Herr Jesus Christus, der mit Abraham und Mose gesprochen hat“.¹⁴⁸ Einen Beweis für die Einzigkeit Gottes sieht er in der Verbindung der Gebote von der Gottes- und Nächstenliebe. Wenn Christus nämlich von einem anderen Vater herabgestiegen wäre, dann hätte er das erste und höchste Gebot niemals aus dem Gesetz übernommen, sondern sich [...] bemüht, ein größeres Gebot als dieses vom vollkommenen Vater herabzubringen“.¹⁴⁹ Wenn dem Gesetz und dem Evangelium gemäß das erste und größte Gebot das der Gottes- und Nächstenliebe ist, „dann ist der Beweis erbracht, daß der Urheber von Gesetz und Evangelium ein und derselbe ist. Daß die wesentlichen Gebote für das Leben in beiden Testamenten

¹⁴² IRENÄUS, *adv. haer.* IV, 5,1.

¹⁴³ *Adv. haer.* IV, 6,7.

¹⁴⁴ IRENÄUS weist darauf selbst schon in *adv. haer.* III, 25,7 hin und wiederholt dies in IV, *praef.* 1 (vgl. dazu auch den Hinweis von Norbert BROX, *Irenäus, Einführung*, Bd. 4, 7). Darüber hinaus zitiert er aber auch Paulus und andere biblische Autoren (vgl. *ebd.* 10).

¹⁴⁵ Vgl. IRENÄUS, *adv. haer.* IV, 1,1-11,3.

¹⁴⁶ Vgl. *adv. haer.* IV, 9,1-11,1.

¹⁴⁷ *Adv. haer.* IV, 2,3.

¹⁴⁸ *Adv. haer.* IV, 9,1.

¹⁴⁹ *Adv. haer.* IV, 12,2.

dieselben sind, verweist auf denselben Herrn, der zwar die Einzelgebote den Umständen beider Testamente angepaßt hat, als die wichtigeren und höchsten Gebote aber, ohne die man nicht erlöst werden kann, in beiden Testamenten dieselben gegeben hat“.¹⁵⁰ Dementsprechend verweisen alle natürlichen Gebote im Gesetz, die bei den Juden ihren Anfang und Ursprung haben, bei den Christen hingegen ihr Wachstum und ihre Erfüllung erfahren, auf ein und denselben Herrn.¹⁵¹

Der Hinweis, dass das Gesetz, das bei Mose begann¹⁵², bei Johannes aufhörte, tut dieser Einheit keinen Abbruch, denn Christus ist die Erfüllung des atl. Gesetzes.¹⁵³ Mit ihm beginnt die Gesetzgebung der Freiheit, die größer ist als die zur Knechtschaft, weil sie über die ganze Welt verbreitet wurde.¹⁵⁴ Christi Ankunft brachte allen, die ihn aufnahmen, ein größeres Gnadengeschenk als dasjenige, das es im Alten Testament gab¹⁵⁵, weil er sich selbst gebracht hat.¹⁵⁶ Sein Opfer ist das neue Opfer des neuen Bundes, das auf der ganzen Welt dargebracht wird und von Gott als reines Opfer angerechnet und angenommen ist, weil es nicht von Menschen ist.¹⁵⁷ Mit ihm enden alle Brand- und Schlachtopfer, die der Mensch zu seinem Heil dargebracht hat.¹⁵⁸ In ihm besteht kein Gegensatz zwischen Alten und Neuem Bund, sondern in ihm ist der Alte Bund erfüllt. Glauben, Gehorsam und Gerechtigkeit ist die Gesinnung des neuen Opfers des neuen Bundes, das allein dem Menschen Heil bringt.¹⁵⁹

Während die Gnosis nach einem anderen Gott sucht, erklärt Irenäus, dass der Mensch von sich aus den einen Gott in seiner Größe nicht erkennen kann, „weil es unmöglich ist, daß man den Vater mißt. In seiner Liebe dagegen, die uns durch sein Wort zu Gott führt, lernen alle, die ihm gehorsam sind, ständig, daß Gott so groß ist und er es ist, der durch sich das All erschaffen, gemacht und ausgestattet hat und umfängt; zum All gehören aber auch wir Menschen und diese unsere Welt“.¹⁶⁰ Der eine Gott zeigt sich dem Menschen auf vielfältige Weise, er wird „für die Menschen sichtbar, wem, wann und wie er will“.¹⁶¹ Durch die Schöpfung, die er durch das Wort und

¹⁵⁰ Adv. haer. IV, 12,3.

¹⁵¹ Vgl. adv. haer. IV, 13,4.

¹⁵² Norbert Brox übersetzt den lateinischen Satz in IRENÄUS, adv. haer. IV, 4,2: „Quoniam igitur a Moyse lex inchoavit, consequenter in Iohannem desivit“ falsch, wenn er schreibt: „Weil das Gesetz des Mose begann, hörte es folgerichtig bei Johannes auf“. Die Übersetzung muß richtig lauten: „Weil nämlich das Gesetz bei Mose begann, hörte es folgerichtig bei Johannes auf“.

¹⁵³ Vgl. adv. haer. IV, 4,2; 12,4; 13,1-3.

¹⁵⁴ Vgl. adv. haer. IV, 9,2.

¹⁵⁵ Vgl. adv. haer. IV, 11,3.

¹⁵⁶ Vgl. adv. haer. IV, 34,1: „omnem novitatem attulit semetipsum afferens“.

¹⁵⁷ Vgl. adv. haer. IV, 17,5-18,1.

¹⁵⁸ Vgl. adv. haer. IV, 17,1-4.

¹⁵⁹ Vgl. adv. haer. IV, 17,4.

¹⁶⁰ Adv. haer. IV, 20,1.

¹⁶¹ Adv. haer. IV, 20,5.

den Geist gemacht hat¹⁶², offenbart er sich als Schöpfer; durch das Gesetz und das prophetische Wirken des Heiligen Geistes im Alten Bund offenbart er sich als Wort, durch die Menschwerdung des Sohnes als Mensch und als Vater.¹⁶³ „Durch diese Ordnung, derartige Harmonie und solche Leitung wird der geschaffene und geformte Mensch Bild und Gleichnis des ungeschaffenen Gottes, wobei der Vater gutheißt und befiehlt (vgl. Gen 1,26), der Sohn aber wirkt und gestaltet (vgl. Gen 2,7), der Geist ernährt und vermehrt (vgl. Gen 1,28), der Mensch allmählich vorankommt und zur Vollkommenheit aufsteigt, das heißt in die Nähe des Unerschaffenen gelangt. Vollkommen ist nämlich nur ein Ungeschaffener, das aber ist Gott. Der Mensch mußte zuerst einmal entstehen, dann wachsen (vgl. Gen 1,28), dann kräftig werden, dann sich vermehren (vgl. Gen 1,28), dann stark werden, dann verherrlicht werden und dann seinen Gott schauen“.¹⁶⁴ Gottes Ruhm ist nämlich der lebendige Mensch, wie umgekehrt das wahre Leben des Menschen einzig und allein die Schau Gottes ist.¹⁶⁵

Am Ende des vierten Buches drückt Irenäus seine Hoffnung aus, dass seine Gegner durch seine Argumente aus den zahlreichen Worten des Herrn, „die alle verkünden, daß der Vater und der Schöpfer dieser Welt ein und derselbe ist, [...] widerlegt sind, sich zur Wahrheit bekehren und gerettet werden“.¹⁶⁶ Zugleich aber kündigt er an, in einem weiteren Buch „die restlichen Worte des Herrn [...], die er nicht in Gleichnissen, sondern ganz direkt und im Wortlaut als Lehren von seinem Vater gesagt hat, und die Erklärung der Briefe des seligen Apostels [Paulus]“ anzuschließen und die Häretiker über ihren Sinn aufzuklären, um sie so wegen des Unfugs und Unsinns, den sie über die Worte des Paulus verbreiten, als Lügner vorzuführen. Inhaltlich geht es ihm dabei erneut darum aufzuweisen, „daß der eine Gott Vater der ist, der zu Abraham gesprochen und das Gesetz gegeben hat, daß er die Propheten vorausgeschickt hat, in den letzten Zeiten seinen Sohn gesandt hat und seinem Geschöpf das Heil schenkt, das heißt, einem Wesen, das aus Fleisch besteht“.¹⁶⁷

Anders als im vierten Buch, in dem eine thematische Gliederung kaum erkennbar war, lässt sich nun im fünften Buch – stärker noch als in den übrigen drei Büchern – eine übersichtliche Einteilung erstellen. Norbert Brox gliedert das fünfte Buch in fünf Abschnitte, die Praefatio ausgenommen.¹⁶⁸

In der Praefatio blickt Irenäus zunächst auf seine vier Bücher zurück und äußert sich zufrieden darüber, dass er darin die Häretiker „vorgeführt“, ihre Lehren bloßgelegt und die Erfinder der gottlosen Ideen vernichtet hat. In seinem fünften Buch sieht er

¹⁶² Vgl. adv. haer. IV, 20,1.

¹⁶³ Vgl. adv. haer. IV, 6,6; 20,5.

¹⁶⁴ Adv. haer. IV, 38,3. Vgl. auch schon zuvor IV, 20,6.8.10.

¹⁶⁵ Vgl. adv. haer. IV, 20,7.

¹⁶⁶ Adv. haer. IV, 41,4.

¹⁶⁷ Ebd.

¹⁶⁸ Norbert BROX, Irenäus, Gliederung, Bd. 5, 13-17.

sich nun vor die Aufgabe gestellt, aus den übrigen Teilen der Lehre Christi und aus den Briefen der Apostel Beweise herbeizubringen, um sein Gesamtvorhaben – „die fälschlich so genannte Gnosis vorzuführen und zu vernichten“¹⁶⁹ – zu vollenden.¹⁷⁰ Sein positives Anliegen ist es, seinem Freund möglichst viel Unterstützung zu geben und das entsprechende Material bereitzustellen, um „die Irrenden [...] zurückzuholen und sie wieder zur Kirche Gottes zu bringen, das Verständnis der Neugetauften zu bestärken, damit sie sich den festen Glauben erhalten, den sie treu bewahrt von der Kirche annahmen, und auf keinen Fall von denen verführt werden, die versuchen wollen, sie in üblen Lehren zu unterrichten und sie von der Wahrheit abzulenken“.¹⁷¹

Im ersten Abschnitt des fünften Buches thematisiert Irenäus in Auseinandersetzung mit den Häretikern die Frage, „wie die theologische Rede von ‚Fleisch und Blut‘ in den neutestamentlichen Schriften zu deuten ist (Kap. 1-14)“.¹⁷² Ausgangspunkt ist ihm dabei die Menschwerdung des Wortes und seine Erlösungstat zur Wiederherstellung der Einheit des Menschen mit Gott, an der der Mensch während seines irdischen Lebens sakramentalen Anteil hat: „Weil der Herr uns also durch sein Blut erlöste (vgl. Kol 1,14), seine Seele für unsere Seele gab und sein Fleisch für unser Fleisch und den Geist des Vaters zur Einheit und Gemeinschaft Gottes mit den Menschen ausgoß, indem er Gott durch den Geist zu den Menschen herabkommen und durch seine Fleischwerdung den Menschen seinerseits zu Gott hinaufsteigen ließ, und weil er uns wirklich und wahrhaftig bei seiner Ankunft durch die Gemeinschaft, die er stiftet, Unvergänglichkeit schenkte, haben sich alle Lehren der Häretiker erledigt“.¹⁷³ Weil Gott also im Wort des Vaters durch das Wirken des Heiligen Geistes selbst menschliche Gestalt angenommen hat und Fleisch geworden ist, wurde der Mensch in seiner Leiblichkeit geheiligt, lebendig und vollkommen gemacht.¹⁷⁴ Nach Irenäus gibt es deshalb eine Wiederherstellung des Menschen nur, weil Jesus Christus Fleisch und Blut angenommen hat und uns Anteil gibt an seiner Auferstehung.¹⁷⁵ Diese Erlösungstat Christi, die mit der Inkarnation beginnt und sich durch seine Auferweckung vollendet, ist wesentlich ein Vorgang im Heiligen Geist, der alles zusammenhält¹⁷⁶ und ohne den der Mensch nicht gerettet werden kann, weil ohne ihn das Fleisch tot ist.¹⁷⁷ Irenäus unterstreicht seine Aussagen mit den Worten des Apostels Paulus: „ihr seid jedoch abge-

¹⁶⁹ IRENÄUS, *adv. haer.* V, praef. Dieser Titel stammt von Irenäus selbst und leitet sich wohl von 1 Tim 6,20 her (vgl. dazu Norbert BROX, *Irenäus*, Bd. 5, 20 Anm. 3 sowie Bd. 4, 362 Anm. 206).

¹⁷⁰ Vgl. IRENÄUS, *adv. haer.* V, praef.

¹⁷¹ *Adv. haer.* V, praef.

¹⁷² Norbert BROX, *Irenäus*, Einführung, Bd. 5, 9.

¹⁷³ IRENÄUS, *adv. haer.* V, 1,1.

¹⁷⁴ Vgl. *adv. haer.* V, 1,3.

¹⁷⁵ Vgl. *adv. haer.* V, 2,3.

¹⁷⁶ Vgl. *adv. haer.* V, 2,3.

¹⁷⁷ Vgl. *adv. haer.* V, 9,3.

waschen, ihr seid jedoch geheiligt, ihr seid jedoch gerechtfertigt im Namen des Herrn Jesus Christus und im Geist unseres Gottes' (1 Kor 6,9-11)“.¹⁷⁸

Im zweiten Abschnitt zeigt er anhand zahlreicher biblischer Beispiele auf, dass diese Neuschöpfung des Menschen, gerade weil sie durch Christus im Heiligen Geist geschieht, in unmittelbarer Einheit steht mit der ersten Schöpfung durch den Logos.¹⁷⁹ Irenäus interpretiert die Zusage der Auferstehung und die Einwohnung des Geistes des Lebens durch die Propheten Jesaja und Ezechiel als prophetische Verheißung der zweiten Geburt¹⁸⁰ und betrachtet etwa die Heilung des Blindgeborenen (vgl. Joh 9,1-12) als Beispiel für die Verwirklichung der Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung.¹⁸¹ Die Heilsordnung jedoch, nach der Gott in der Menschwerdung des Wortes die Gestalt seines Abbildes angenommen hat und das Holz des Kreuzes das fleischgewordene Wort Gottes getragen hat, ist ihm der gewichtigste Beweis dafür, dass Schöpfung und Erlösung eine unzertrennliche Einheit bilden.¹⁸²

Der biblische Erweis dieser Einheit schafft nach Irenäus zugleich die Voraussetzung und das sichere Fundament, um entgegen der Meinung der Häretiker Gott als den einen und einzigen Vater zu bekennen, der die Schöpfung und das Wort trägt. Das Wort wiederum schenkt allen den Geist, wie es der Vater will.¹⁸³ So zeigt sich: „Über allem' ist der Vater, und er selbst ist das Haupt Christi (vgl. 1 Kor 11,3); ‚durch alles' ist aber das Wort, und es selbst ist das Haupt der Kirche (vgl. Eph 5,23; Kol 1,18). ‚In uns allen' ist aber der Geist, und er selbst ist das lebendige Wasser, das Gott denen schenkt, die in rechter Weise an ihn glauben (vgl. Joh 7,38f) und ihn lieben und wissen, daß da ‚ein Vater ist, der über allem ist und durch alles und in uns allen' (Eph 4,6)“.¹⁸⁴

In diesem Zusammenhang unterstreicht Irenäus die Bedeutung der Sendung der Kirche und damit indirekt die Wichtigkeit der Einheit der Kirche als Anbruch der wiederhergestellten Einheit der ganzen Schöpfung, wenn er sagt: „der Pfad derer, die aus der Kirche kommen, führt um die ganze Welt; er hat nämlich von den Aposteln her eine feste Tradition, und er läßt uns bei allen ein und denselben Glauben sehen, indem alle den einen und selben Gott Vater annehmen und dieselbe Heilsordnung der

¹⁷⁸ Zit. nach adv. haer. V, 11,1. Vgl. dazu weiters adv. haer. V, 11,1-14,4.

¹⁷⁹ Vgl. adv. haer. V, 15-20. In V, 18,3 identifiziert Irenäus den Weltenschöpfer mit Christus: „Der tatsächliche Weltenschöpfer ist nämlich das Wort Gottes. Das ist aber unser Herr, der in den letzten Zeiten Mensch geworden ist und in dieser Welt lebte (vgl. Joh 1,10) und unsichtbarerweise alles zusammenhält (vgl. Weish 1,7), was geschaffen worden ist. Und er ist in die gesamte Schöpfung ‚hineingekreuzigt', weil Gottes Wort alles steuert und ordnet; und deshalb ‚kam er' unsichtbarer Weise ‚in sein Eigentum' (Joh 1,11) und ‚wurde Fleisch' (Joh 1,14) und hing am Holz (vgl. Apg 5,30; 10,39; Gal 3,13; Dtn 21,22f), um alles in sich zu rekapitulieren (vgl. Eph 1,10)“.

¹⁸⁰ Vgl. adv. haer. V, 15,1.

¹⁸¹ Vgl. adv. haer. V, 15,3.

¹⁸² Vgl. adv. haer. V, 16,1-3; 17,4; 18,1.

¹⁸³ Vgl. adv. haer. V, 18,2.

¹⁸⁴ Adv. haer. V, 18,2.

Menschwerdung des Sohnes Gottes glauben; sie kennen dieselbe Schenkung des Geistes und bedenken dieselben Gebote und bewahren dieselbe Form der kirchlichen Verfassung; sie warten auf dieselbe Ankunft des Herrn und halten am selben Heil für den ganzen Menschen fest, das heißt für Seele und Leib“.¹⁸⁵ Die Sendung der Kirche gründet in der Heilsordnung Gottes und ist in ihrer Glaubwürdigkeit rückgebunden an die Einheit der Kirche (vgl. Joh 17). Die Einheit der Kirche allerdings fördert die Einheit des Glaubens durch das Bekenntnis an den einen und selben Gott Vater, Sohn und Geist, wodurch sich umgekehrt das Band ihrer Einheit selbst festigt und Bestand gewinnt. Diese Einheit ist gerade aufgrund ihrer Wechselseitigkeit keine menschliche Errungenschaft, sondern wird je neu durch das Wirken des Geistes geschenkt und gefestigt bzw. erneuert. Durch seine Menschwerdung und seinen Tod am Kreuz hat der Herr nämlich Himmel und Erde verbunden, hat er das Menschsein mit dem Geist vereint und dem Geist seinen Platz im Menschen gegeben.¹⁸⁶ So ist allen Menschen, die auf seinen Namen getauft sind, dieser Geist geschenkt. Der Herr selbst aber „wurde das Haupt des Geistes und ließ den Geist das Haupt des Menschen sein: durch ihn sehen wir nämlich, hören und reden wir“¹⁸⁷, durch ihn erfüllt die Kirche ihre Sendung und bewahrt ihre Einheit.

Auf dem Hintergrund dieser erlösten Wirklichkeit schildert er zunächst im dritten Abschnitt des fünften Buches den Sieg Christi über den Satan (V, 21-24), der nicht möglich gewesen wäre, wenn nicht derselbe Gott, der den Menschen erschaffen hat, ihn auch erlöst hätte.¹⁸⁸ Irenäus zeigt in diesem Zusammenhang erneut sowohl die notwendige Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung auf, als auch, dass der Schöpfer und Erlöser der wahre Herr und einzige Gott ist.¹⁸⁹

Danach beschreibt er im vierten Abschnitt das Szenario der Ankunft des Antichristen (V, 25-30), wobei er sich besonders auf die Visionen im Buch Daniel sowie auf die Darstellung in der Offenbarung des Johannes bezieht. So wie Christus das wahre Gott- und Menschsein rekapituliert, so rekapituliert das Tier, von dem die Offenbarung des Johannes spricht, alle Bosheit, „damit die gesamte abtrünnige Macht, die in ihm zusammenfließt und eingeschlossen ist, in den Feuerofen geworfen wird (vgl. Offb 19,20)“.¹⁹⁰ Gott nimmt die Freiheit des Menschen ernst; er lässt den Willen des Menschen zur Unsterblichkeit reifen, machte ihn tauglich zur ewigen Unterwerfung unter Gott, damit er gerettet wird. Selbst die Schöpfung steht im Dienst am Menschen und

¹⁸⁵ Adv. haer. V, 20,1.

¹⁸⁶ Vgl. adv. haer. V, 18,2.

¹⁸⁷ Ebd.

¹⁸⁸ Vgl. adv. haer. V, 21,2.

¹⁸⁹ Vgl. adv. haer. V, 22,1.

¹⁹⁰ Adv. haer. V, 29,2.

hat so Anteil am Erlösungsgeschehen Christi: „Denn es ist nicht der Mensch der Schöpfung wegen da, sondern die Schöpfung ist wegen des Menschen gemacht“.¹⁹¹

Im fünften und letzten Abschnitt des fünften Buches wirft Irenäus einen Blick auf die letzte Phase der Heilsgeschichte (V, 31-36). Die Seelen der Toten warten an einem unsichtbaren Ort, „der ihnen von Gott bestimmt ist, und dort werden sie bis zur Auferstehung ausharren und auf die Auferstehung warten; dann werden sie ihre Leiber zurückbekommen und vollständig, das heißt leiblich auferstehen, wie auch der Herr auferstanden ist, und werden so zur Anschauung Gottes gelangen“.¹⁹² Bei dieser Auferstehung gibt es aber nach Irenäus eine gewisse Rangordnung. Als erstes werden bei der Erscheinung des Herrn die Gerechten dieser Welt auferstehen „und das verheißene Erbe bekommen, das Gott den Vätern verheißten hat, und darin herrschen. Danach kommt das Gericht über alle“.¹⁹³ Die Welt aber wird in ihren ursprünglichen Zustand zurückversetzt werden, damit sie ungehindert den Gerechten dienen kann. Unter Berufung v.a. auf die atl. Patriarchengeschichten, auf die Propheten Jesaja und Ezechiel sowie auf Papias vertritt Irenäus die Theorie des „Chiliasmus“, d.h. „die Vorstellung von einem (tausendjährigen) Reich Christi, das am Ende kommen wird“.¹⁹⁴ Der Segen, der den Vätern verheißten ist, wird dabei „auf die Zeiten des Reiches [bezogen], da die Gerechten von den Toten auferstehen und herrschen werden und auch die Schöpfung, erneuert und befreit, eine Menge Frucht und jede Art von Speise aus dem Tau des Himmels und der Fruchtbarkeit der Erde bringen wird“.¹⁹⁵ Materieller Wohlstand und Reichtum für Mensch und Tier kennzeichnen dieses Reich sowie ein friedliches Miteinander, wie es der Verheißung in Jes 11,6-9; 65,25 entspricht.¹⁹⁶ In den Zeiten dieses Reiches soll der Mensch sich auf die Unverweslichkeit einstellen, er soll wachsen und stark werden, „um aufnahmefähig zu werden für die Herrlichkeit des Vaters; dann, wenn alles erneuert ist, wird er wahrhaftig die Stadt Gottes bewohnen“.¹⁹⁷ Dann wird der neue Mensch fortleben und ewig Umgang haben mit Gott. Entsprechend der Früchte aber, die die Menschen erbracht haben (vgl. Mt 13,8), und gemäß der Ankündigung Jesu, dass es im Hause seines Vaters viele Wohnungen gibt (vgl. Joh 14,2), werden „die einen in den Himmel aufgenommen werden, die anderen werden im Paradies verweilen, die dritten werden die Stadt bewohnen“.¹⁹⁸ Diese endgültige Erneuerung und Errettung des Menschen geschieht durch den Geist, der die Menschen zum Sohn aufsteigen lässt und durch den Sohn, der sie zum Vater aufsteigen lässt, „indem

¹⁹¹ Adv. haer. V, 29,1. Vgl. auch IV, 7,4.

¹⁹² Adv. haer. V, 31,2.

¹⁹³ Adv. haer. V, 32,1.

¹⁹⁴ Norbert BROX, Irenäus, Einführung, Bd. 5, 10; vgl. IRENÄUS, adv. haer. V, 33,1-36,3.

¹⁹⁵ Adv. haer. V, 33,3.

¹⁹⁶ Vgl. adv. haer. V, 33,3-4.

¹⁹⁷ Adv. haer. V, 35,2.

¹⁹⁸ Adv. haer. V, 36,2.

der Sohn schließlich sein Werk dem Vater überläßt [...] ,Wenn ihm aber alles unterworfen ist, dann wird auch der Sohn selbst dem unterworfen werden, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allem sei' (1 Kor 15,27f)¹⁹⁹. In diesem Geschehen wiederum zeigt sich derselbe Gott Vater, der durch das Wort und den Geist den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis vollkommen erneuert.²⁰⁰

Barbara Hallensleben vertritt in diesem Zusammenhang folgende These: „Dieser Chiliasmus tritt bei Irenäus an die Stelle einer nicht reflexiv ausgearbeiteten Ekklesiologie. Die Kirche ist ihm der selbstverständliche Lebensraum; von ihr her empfängt er die Verkündigung des Evangeliums; sie ist ihm in der *regula fidei* Maßstab seines Glaubens und seiner Lehre. Was aber diese Kirche ist, bleibt der unthematisierte Grund seiner Theologie. Wenn er es hätte explizit durchdenken können, wäre der Chiliasmus überflüssig geworden, denn Irenäus hätte die Kirche kennzeichnen können als die Einübung in den vertrauten Umgang mit Gott und dem göttlichen Leben in der Zeit. So führt er denn auch als Vernunftgrund an: ‚Das entspricht auch der Vernunft. Da es sich nämlich um wirkliche Menschen handelt, muß auch ihre Versetzung (sc. in das Reich) wirklich sein. Sie dürfen nicht in eine (sc. Welt) ausweichen, die es nicht gibt, sondern müssen in derjenigen, die es gibt, ihre Fortschritte machen' .²⁰¹ Sich gewöhnen an den Umgang mit der göttlichen Welt – das ist der Sinn des menschlichen Lebens, der nicht etwa die Weltverantwortung ausschließt, sondern in die höchste Verantwortung für die Wegbereitung der neuen Schöpfung ruft“.²⁰² Chiliasmus meint also bei Irenäus keine chronologisch lokalisierbare Zeit, die das Reich Christi überbietet. Viel eher handelt es sich um eine symbolische Beschreibung der Zeit Christi als Zeit der sakramentalen Mitwirkung der Kirche an der Wiederherstellung der Schöpfung.

Christus und Heiliger Geist als die Hände des Vaters

Dieser erste Überblick über das Hauptwerk des Irenäus hat erkennen lassen, dass seine Theologie „eine Theologie der Einheit Gottes und des göttlichen Heilsplanes, der Einheit des Menschen und, infolge der besonderen gnostischen Problemstellung, der

¹⁹⁹ Ebd.

²⁰⁰ Vgl. adv. haer. V, 36,3.

²⁰¹ Adv. haer. V, 36,1 zit. nach Barbara HALLENSLEBEN, Sakramentenlehre, 162.

²⁰² Ebd. – Barbara Hallensleben selbst dürfte in ihrer Interpretation vom russischen Theologen Sergij N. Bulgakov (1871-1944) beeinflusst worden sein. Denn ihrer Meinung nach kommt es durch ihn zu einer „Rehabilitierung des Chiliasmus“ (ebd. 159). Demnach versteht Bulgakov unter „Chiliasmus“ „nicht ein ‚Drittes Reich‘ des Heiligen Geistes, das die Offenbarung Gottes in Jesus Christus überbietet, sondern die im Geist Christi freigesetzten höchsten schöpferischen Kräfte des Menschen, die mit dem dreifaltigen Gott auf dem heilsgeschichtlichen Weg zur Vollendung der Schöpfung zusammenwirken“ (ebd. 159). – Allerdings ist nach den jüngsten, mündlichen Aussagen von Barbara Hallensleben ihre oben vorgelegte These dahin gehend zu modifizieren, dass der Chiliasmus bei Irenäus nicht an die Stelle einer nicht reflexiv ausgearbeiteten Ekklesiologie tritt, sondern dem Chiliasmus gegenüber der Ekklesiologie durchaus eine gewisse Selbständigkeit zukommt.

Einheit Christi²⁰³ ist. Das Bekenntnis zum Heiligen Geist scheint bei Irenäus auf den ersten Blick hin eine nur untergeordnete Rolle zu spielen. Dieser Eindruck ergibt sich einerseits aus der Lektüre von „Adversus Haereses“, andererseits scheint ihn die Aussage von Hans-Jochen Jaschke in der jüngsten Studie zur Pneumatologie des Irenäus zu bestärken: „Wenn er [Irenäus] im Streit mit der Gnosis den Geist unerwähnt läßt, dann deshalb, weil er nur die Punkte aufführt, die von den Gegnern allem verbalen Gleichklang zum Trotz radikal verändert werden: das Bekenntnis zum einen Gott und zum einen Christus. Da der Heilige Geist nicht derart offenkundig in Frage gestellt wird, kann er in der vorliegenden Perspektive unerwähnt bleiben“.²⁰⁴ Jaschke kommt aber gerade durch seine Studie das Verdienst zu, das Bekenntnis zum Heiligen Geist im Gesamtwerk des Irenäus hervorzuheben und der scheinbar untergeordneten Rolle des Heiligen Geistes einen zentralen Platz einzuräumen.²⁰⁵ Er erläutert, dass das Bekenntnis zum Heiligen Geist von Anfang an mit dem Bekenntnis zum Vater und zum Sohn verbunden ist. „Das Bekenntnis zum Heiligen Geist führt keine selbständige Existenz, sondern ist unlösbar mit den ersten beiden Artikeln verknüpft. Nur in dieser Strukturierung ist es gegeben, nur so kann es sinnvoll gesprochen werden“.²⁰⁶ Das theologische Herzstück der irenäischen Argumentation, welches das ganze fünfbändige Werk „Adversus Haereses“ durchzieht, insofern Irenäus darauf immer wieder – explizit wie implizit – Bezug nimmt, bildet die *regula veritatis*²⁰⁷: „Wir halten [...] an der Norm der Wahrheit fest. Nach ihr gibt es (nur) einen einzigen Gott, der allmächtig ist und alles durch sein Wort geschaffen, ausgestattet und aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen hat, wie die Schrift sagt [... es folgen Schriftzitate] Alles hat der Vater durch ihn [sein Wort] gemacht, sichtbare und unsichtbare Dinge (vgl. Kol 1,16), sinnliche und gedankliche Dinge, zeitliche Dinge um einer bestimmten Heilsordnung willen und ewige Dinge (vgl. 2 Kor 4,18), und das nicht durch Engel noch durch irgendwelche Kräfte, die sich von seinem Wollen losgerissen haben, denn der Gott aller Dinge ist auf nichts angewiesen, sondern er macht, ordnet und lenkt alles durch sein Wort und seinen Geist und gibt allem das Dasein. Er, der die Welt gemacht hat – die Welt besteht nämlich aus allem –, er, der den Menschen geformt hat (vgl. Gen 2,7), der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs (vgl. Mt 22,32; Ex 3,6), über dem es keinen anderen Gott gibt, noch einen Anfang, noch eine Kraft, noch ein Pleroma. Er ist der Vater unseres Herrn Jesus Christus (vgl. Eph 1,3)“.²⁰⁸ Für Irenäus bildet diese For-

²⁰³ Jaques LIÉBAERT, Transzendenz Christi, 31.

²⁰⁴ Hans-Jochen JASCHKE, Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis (MBT 40), Münster 1976, 14.

²⁰⁵ Eine kurze Analyse früherer Untersuchungen findet sich ebd. 180 Anm. 36.

²⁰⁶ Ebd. 35.

²⁰⁷ Vgl. S. 234 Anm. 116 dieser Arbeit.

²⁰⁸ IRENÄUS, adv. haer. I, 22,1.

mel die Norm, an der er seine Gegner misst.²⁰⁹ Sie betont zwar im Blick auf die gnostische Problemstellung in erster Linie das Wirken Gottes des Vaters und des Sohnes, schließt aber das Wirken des Geistes – wenn auch nur etwas beiläufig erwähnt – zugleich mit ein. Irenäus legt den Schwerpunkt seiner Argumentation auf eine „nur“ zweigliedrige Formel, womit er vollends den Gegensatz zu der von den Gegnern heftig bestrittenen Meinung des einen und selben durch das Wort schaffenden Gottes markiert. Die Argumentation mit dem zweigliedrigen Text steht allerdings „für das theologische Empfinden des Lyoner Bischofs nicht im Widerspruch zur trinitarischen Aussage, daß Gott sich durch das Wort und den Geist offenbart“.²¹⁰ Diese *regula veritatis* bildet keine feste Form, sondern vielmehr ein Lehrganzes: „Sie umfaßt den einen wahren Glauben, der seit der Zeit der Apostel in der Kirche lebendig ist und an allen Orten bewahrt bleibt. Sie ist die Wahrheit selber, das Ganze der in der Schrift klar ausgedrückten Grundlehren. Sie ist nur in der Kirche zu finden, während die Häretiker keinen Anteil an ihr haben“.²¹¹ Unter Berufung auf die Apostel wird damit aber die *regula veritatis* „ausdrücklich auf den Vater und den Sohn eingeschränkt. Das aber nicht, weil sie nicht auch das Bekenntnis zum Geist enthalten würde, sondern weil die Kernpunkte der anfänglichen Apostelpredigt genannt werden sollen, die Artikel der ersten Verkündigung vor Juden und Heiden; und das sind die Wahrheiten, [...] die Irenäus der Gnosis gegenüber verteidigt“.²¹² All das zeigt ferner, dass Glaubensregel und Taufbekenntnis nicht identisch sind, obwohl eine enge Beziehung zwischen beiden besteht. Das Taufbekenntnis nimmt dabei „bestimmenden Einfluß auf die Regula, sobald der Glaube umfassend ausgesagt werden soll. Umgekehrt können auch formelhafte Wendungen aus den Texten der Glaubensregel in das Bekenntnis aufgenommen werden“.²¹³ In der damaligen Zeit hatte nämlich das Taufbekenntnis noch keine abschließende Prägung gefunden.

Jaschke hebt im Hauptwerk des Irenäus vier Bekenntnistexte hervor, in denen die trinitarische Struktur des Bekenntnisses und seine Bindung an den Taufglauben inhalt-

²⁰⁹ Vgl. ebd.

²¹⁰ Hans-Jochen JASCHKE, *Der Heilige Geist*, 38.

²¹¹ Ebd. 39.

²¹² Ebd. 42. Jaschke hält in diesem Zusammenhang zu Recht eine starke Gegenrede gegen eine wohl zu seiner Zeit noch sehr stark in der Irenäusforschung verbreitete Meinung, dass Irenäus binitarisch gewesen sei und sich bei ihm kein Bekenntnis zum Heiligen Geist auffinden lässt. Auffallend ist, dass in jüngeren Artikeln über Irenäus besonders dessen Christologie herausgestellt wird, wo hingegen der Heilige Geist keine Erwähnung findet (vgl. z. B. Alois GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 212-219; Carl ANDRESEN / Adolf Martin RITTER, *Irenäus*, 91-94). JASCHKE erweist damit: Eine binitarische Glaubensregel ist in der Berufung auf das Beispiel der Apostel nicht als das Ganze ihrer Verkündigung, sondern als Wiedergabe ihrer ersten Predigt zu verstehen. „Ihr Zweck ist es, dem Vorbild der ersten Verkünder folgend, die Lehren auszusagen, die in der nach außen gerichteten Verkündigung im Vordergrund stehen“ (*Der Heilige Geist*, 43). Einen weiteren Beleg seiner These findet Jaschke im Werk von Novatian: Dieser sieht, daß die binitarische Glaubensregel der Ergänzung bedarf und bricht sie auf, indem er sie mit dem Taufglauben in Beziehung setzt (vgl. ebd.).

²¹³ Ebd. 43.

lich zum Ausdruck kommen.²¹⁴ Es handelt sich dabei aber um keine „Symbola“ im engeren Sinn, sondern um „Texte, die vom Glauben oder der Glaubensüberlieferung sprechen und innerhalb des trinitarischen Schemas den Glauben an den Heiligen Geist in einer summarischen Form ausdrücken, mit einem Wort um Formeln, die in einer unübersehbaren Nähe zu späteren Symboltexten stehen“.²¹⁵ In diesen Bekenntnistexten zum dritten Glaubensartikel hat Irenäus „ein reiches pneumatologisches Kerygma zu erkennen gegeben, das in die trinitarischen Formulierungen eingebunden ist und den Ursprung aus dem Taufglauben nicht verleugnet. [...] Im Blick auf die Gnosis entwickelt sie [die Theologie des Irenäus] eine christliche Pneumatologie, bei der nachdrücklich die kirchliche Dimension des Geistes und seine Bewährung durch den Gläubigen betont werden“.²¹⁶

Von der trinitarischen Struktur des irenäischen Hauptwerkes zeugt über das bereits Besprochene hinaus die Metapher von der „Hand“ bzw. von den „Händen Gottes“: Sohn und Heiliger Geist sind die beiden Hände Gottes, durch die er die Welt und den Menschen geschaffen hat.²¹⁷ Irenäus betont in diesem Zusammenhang, dass Gottes Hände nicht nur bei der Erschaffung der Welt und des Menschen am Werk waren, sondern darüber hinaus ihren Geschöpfen beistehen und sie nach Gottes Bild und Gleichnis vollkommen machen.²¹⁸ Er verdeutlicht dies mit dem biblischen Wunder von der „Heilung des Blindgeborenen“ (vgl. Joh 9,1-12)²¹⁹: „was das kunstfertige Wort im Mutterleib zu bilden unterließ, das vervollständigte es in aller Öffentlichkeit, [...] damit wir nicht noch eine andere Hand suchen sollten, durch die der Mensch gebildet wurde, [...] Wir sollen wissen, daß die Hand Gottes, die uns am Beginn gebildet hat und im Mutterleib bildet, uns in den letzten Zeiten, als wir verloren waren, aufgesucht hat (vgl. Lk 19,10), in dem sie ihr verlorenes Schaf zurückgewann, auf ihre

²¹⁴ Ebd. 44-55. Die Texte finden sich bei IRENÄUS, *adv. haer.* I, 10,1 („Der Geist als der Kunder des Heilswerkes des Sohnes“); IV, 33,7 („Erkenntnis Gottes als ein Werk des in der Kirche bekannten Geistes“); 33,15 („Das Wirken ein und desselben Geistes in der atl. Vorbereitung des Neuen Bundes sowie beim Neueinsatz im Neuen Bund selbst“); V, 20,1 („Der eine Geist wirkt in der einen Kirche“).

²¹⁵ Hans-Jochen JASCHKE, *Der Heilige Geist*, 44.

²¹⁶ Ebd. 57.

²¹⁷ Ausdrücklich so in IRENÄUS, *adv. haer.* IV, praef. 4; 7,4; 20,1; V, 6,1; 28,4.

²¹⁸ Mit Ausnahme von *adv. haer.* IV, praef. 4 und IV, 20,1, wo allein der Aspekt der *ersten Schöpfung* in den Blick kommt, zeigt sich dies an allen übrigen Stellen, in denen die Metapher im Plural vorkommt, nicht zuletzt aus deren unmittelbaren Zusammenhang (vgl. S. 248 Anm. 222 dieser Arbeit) recht deutlich.

²¹⁹ Auch wenn in diesem Beispiel Hand nur im Singular gebraucht wird, so ist zunächst mit Jean MAMBRINO, *Les Deux Mains*, 355, darauf hinzuweisen, daß die Metapher im Singular von ihrem Sinn her eng mit der Metapher im Plural verknüpft ist, nämlich „pour désigner le Fils et le Saint-Esprit en tant qu'ils sont intimement unis au Père à chaque étape du dessein créateur et rédempteur“. Wir kommen weiter unten nochmals darauf zu sprechen.

Schultern nahm und es mit Freude wieder in die Herde des Lebens eingliederte (vgl. Lk 15,4-6)²²⁰.

Es fällt auf, dass diese Metapher zunächst im Singular begegnet, und zwar im Buch drei.²²¹ Bemerkenswert ist dabei, dass die Metapher im Singular einzig auf den Logos, also auf den Sohn Gottes bezogen bleibt und häufiger gebraucht wird als im Plural. Im Plural kommt sie erst ab Buch vier vor.²²² Der Grund liegt m.E. in der gnostischen Problemstellung, d.h. darin, dass Irenäus einerseits – wie schon oben S. 246 ausgeführt – vor allem den Gegensatz zu der von den Gegnern heftig bestrittenen Meinung des einen und selben *durch das Wort* schaffenden Gottes markieren will, andererseits besonders in den Büchern vier und fünf das (Mit-)Wirken des Heiligen Geistes hervorhebt.²²³

In diesem Zusammenhang muss eine weitere Metapher erwähnt werden, nämlich „Finger Gottes“. Irenäus spricht an einigen Stellen seines Hauptwerkes vom „Finger Gottes“, der in Bezug auf das Exodusgeschehen „Heil schafft für sein Volk“²²⁴ und unterstreicht damit die Göttlichkeit der Person Jesu.

Die Inspiration zu diesen Metaphern schöpft Irenäus aus dem AT. Dies wird schon allein aus den zahlreichen atl. Zitaten und unmittelbaren Bezügen zum AT im Hauptwerk des Irenäus ersichtlich.²²⁵ Im AT selbst gibt es mehr als 200 Stellen, in denen diese Metaphern das wirkmächtige Schaffen und Handeln Gottes an seiner Schöpfung und an seinem auserwählten Volk vor Augen bringen.²²⁶ Sie lassen sich in folgender Weise gruppieren²²⁷: jene Stellen im Zusammenhang mit dem Exodusgeschehen²²⁸,

²²⁰ IRENÄUS, *adv. haer.* V, 15,2.

²²¹ Die Stellen im Singular sind folgende: *adv. haer.* III, 16,4; 8,15 (Finger Gottes!); 21,10; 22,1; IV, 19,3 (hier verbirgt sich eine Anspielung auf Eph 3,18-19); 29,2 (Zitat aus Ex 3,19); 33,1; 39,2; V, 3,2; 5,2; 15,1 (Zitat aus Jes 66,14); 15,2-3; 16,1; 24,1 (Zitat aus Spr 21,1). Jene Stellen, in denen „Hand“ nicht in diesem metaphorischen Sinne vorkommt, sind nicht angeführt.

²²² Die Stellen im Plural sind folgende: *adv. haer.* IV, praef. 4; 2,4 (Zitat aus Jes 5,12); 3,1 (Zitat aus Ps 102,26); 7,4; 20,1; 24,1; 33,1; 39,3; V, 1,3; 5,1; 6,1; 28,4; 35,2 (Zitat aus Jes 49,16). Evtl. ist auch IV, 38,2 in diesem Sinne anzuführen: „denn alle, denen die Apostel die Hände auflegten, empfingen den Heiligen Geist (vgl. Apg 8,17-19)“. Jene Stellen, in denen „Hände“ nicht in diesem metaphorischen Sinne vorkommt, sind nicht angeführt.

²²³ Vgl. dazu S. 247 dieser Arbeit den Hinweis auf die vier trinitarischen Bekenntnistexte, von denen sich drei in den Büchern vier und fünf finden. Ausführlich zu den Bekenntnistexten vgl. Hans-Jochen JASCHKE, *Der Heilige Geist*, 44-55.

²²⁴ IRENÄUS, *adv. haer.* III, 21,8. Weitere Stellen sind: IV, 29,2; 39,2

²²⁵ Vgl. Jean MAMBRINO, *Les Deux Mains*, 357f. sowie S. 248 Anm. 222 u. S. 248 Anm. 221 dieser Arbeit. Unsicher ist, inwieweit Justin diesbzgl. einen Einfluß auf Irenäus ausgeübt hat. Bezüge lassen sich aber mit dessen Schrift „Dialog mit Tryphon“ herstellen (vgl. dazu die Hinweise von Jean MAMBRINO, *Les Deux Mains*, 356).

²²⁶ Vgl. Eduard LOHSE, *χείρ*, 416.

²²⁷ Vgl. auch Jean MAMBRINO, *Les Deux Mains*, 357f.

²²⁸ „EXODUS“: vgl. „Hand“ in: Ex 3,19,20; 6,1; 7,4.5.17; 9,3; 13,3.9.14.16; 14,31; 16,3; 21,13; 24,11; 32,11; 33,22.23; Num 14,30; Dtn 2,15; 3,24; 4,34; 5,15; 6,21; 7,8.19; 9,26; 11,2; 26,8; 34,12; Jos 4,24; 1 Sam 4,8; 1 Kön 8,42; 2 Chr 6,32; Neh 1,10; Ps 78,42; 78,54; 95,7; 106,26; 136,12; Weish 19,8; Sir 36,7; Jer 32,21; Bar 2,11; 3,5; Ez 20,5.6.15.22.23.28.42; 47,14; Dan 9,15;

mit der Schöpfung²²⁹, mit Prophetie²³⁰; jene Stellen, die darüber hinaus allgemein von Gott sprechen, der seinem Volk hilft, es beschützt, für sein Volk gegen andere Völker kämpft, aber auch straft und richtet, wenn es sich von ihm abgewendet hat und fremdem Göttern dient²³¹; schließlich sind jene Stellen anzuführen, die von Gott als dem Töpfer sprechen und inhaltlich eine Brücke schlagen zwischen Gottes schöpferischem und neuschaffendem Tun.²³²

Irenäus deutet diese Metaphern in Bezug auf „Hand“ und „Finger“ christologisch, in Bezug auf „Hände“ sowohl christologisch als auch pneumatologisch und unterstreicht damit die enge Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf.²³³ Ein Blick auf die oben angeführten Stellen aus dem AT zeigt, dass eine derartige Deutung möglich und sinnvoll ist.²³⁴ Sie findet ihre eschatologische Erfüllung angefangen vom vollmächtigen Wirken und Handeln Gottes im NT durch Christus im Heiligen Geist²³⁵ und

vgl. „Hände“ in: Ex 15,17;
vgl. „Finger“ in: Ex 8,15; 31,18; Dtn 9,10.

²²⁹ „SCHÖPFUNG“: vgl. „Hand“ in: 2 Makk 6,26; Ijob 12,9; Ps 89,26; 95,4; Weish 5,16; 14,6; Sir 43,12; Jes 40,12; 41,20; 45,12; 48,13; 51,16; 66,2;
vgl. „Hände“ in: Ijob 10,3.8; 14,15; 34,19; Ps 8,7; 19,2; 28,5; 92,5; 95,5; 102,26; 111,7; 119,73; 138,8; 143,5; Jes 19,25; 45,11; 60,21;
vgl. „Finger“ in: Ps 8,4.

²³⁰ „PROPHETIE“: vgl. „Hand“ in: 1 Kön 8,15.24; 18,46; 2 Kön 3,15; 2 Chr 6,4.15; Jes 1,25; 5,25; 8,11; 9,11.16.20; 10,4.5.10.13.14; 11,11; 14,26.27; 23,11; 25,10; 26,11; 31,3; 34,17; 40,2.11; 49,2.22; 50,2.11; 51,17; 59,1; 62,3.8; 66,14; Jer 1,9; 6,12; 15,6.17; 21,5.15.17; 51,7; Ez 1,3; 2,9; 3,14.22; 6,14; 8,1.3; 14,9.13; 16,27; 20,33.34; 22,13; 25,7.13.16; 33,22; 35,3; 36,7; 37,1; 39,21; 40,1; 44,12; Dan 5,5.24; 10,10; Am 1,8; 7,9; 9,2; Hab 2,16; Zef 1,4; 2,13; Sach 13,7;
vgl. „Hände“ in: Jes 5,12; 29,23; 49,16; 65,2;
vgl. „Finger“ in: Dan 5,5.

²³¹ „HILFE“: vgl. „Hand“ in: Dtn 33,3; Ri 2,15; Rut 1,13; 1 Sam 5,6.7.9.11; 6,3.5.9; 7,13; 12,15; 1 Chr 4,10; 21,17; 28,19; 29,12.14.16; 2 Chr 20,6; 30,12; Esra 7,6.9.28; 8,18.22.31; Neh 2,8.18; 2 Makk 7,31; Ijob 1,11; 2,5; 6,9; 10,7; 12,10; 13,21; 19,21; 23,2; 26,13; 28,9; 30,21.24; Ps 10,12; 17,14; 21,9; 31,16; 32,4; 37,24; 38,3.39,11; 44,3; 48,11; 63,9; 74,11; 75,9; 80,18; 88,6; 89,14.22; 104,28; 109,27; 119,173; 138,7; 139,5.10; 145,16; Spr 1,24; 21,1; Weish 3,1; 7,16; 10,20; 11,17; 16,15; Sir 10,4.5; 36,3; 49,11; Klgl 1,14; 2,8; 3,3; Dan 4,32; 5,23;
vgl. „Hände“ in: Ijob 5,18; 36,32; Ps 31,6; 144,7; Sir 2,18.

²³² „TÖPFER“: vgl. „Hand“ in: Sir 33,13; Jer 18,6;
vgl. „Hände“ in: Jes 64,7.

²³³ Vgl. Jean MAMBRINO, *Les Deux Mains*, 361f.

²³⁴ In Bezug auf „Finger Gottes“ im AT und NT trifft jedoch die christologische Deutung allein nicht zu. Die entsprechenden Stellen im AT und dann vor allem im NT lassen darüber hinaus einen deutlichen Bezug zum Wirken des Heiligen Geistes erkennen, wodurch sich biblisch betrachtet sowohl eine christologische als auch eine pneumatologische Deutung nahelegt. Dies zeigt sich v.a. durch die parallele Aussage von Lk 11,20 und Mt 12,28 (vgl. ebd. 358).

²³⁵ „Hand“ in: Mt 3,12; 8,3; Lk 1,66; 3,17; Joh 3,35; 10,28.29; 13,3; Apg 2,33; 13,11; 1 Petr 5,6; Offb 1,17.20; 5,1.7;
„Hände“ in: Mt 19,13.15; Mk 5,23; 6,5; 8,23.25; Mk 10,13.16; Lk 4,40; 13,13; 18,15; 23,46; 24,39.40.50; Joh 20,20.27; Röm 10,21; Hebr 1,10; 10,31;
„Finger“ in: Mk 7,33; Lk 11,20; Joh 8,6. Der Ausdruck „Finger Gottes“ meint im NT das unmittelbare und konkrete Eingreifen Gottes (vgl. Heinrich SCHLIER, *δάκτυλος*, 21).

durch seine Kirche²³⁶ bis herauf zur Kirche unserer Tage. – „Durch seine Kirche“ lässt sich mit Irenäus besonders im Hinblick auf die Thematik der „apostolischen Sitze“, der sowohl „mündlichen“ als auch „schriftlichen Überlieferung“ sagen. – Denn im Vordergrund steht sowohl für die Bibel als auch für Irenäus²³⁷ und die Kirche das einzigartige Heilshandeln des einen, einzigen und selben Gottes am Menschen bzw. an seiner gesamten Schöpfung. Was Gott durch seine Hände gebildet hat, nämlich die gesamte Schöpfung, wird, nachdem sie sich von Gott abgewandt und dem Gesetz der Sünde anheim gefallen ist, durch Jesu Wirken in der Kraft des Heiligen Geistes durch seinen Tod und seine Auferstehung ein für alle Mal wiederhergestellt und vollendet.

Schöpfung und Neuschöpfung geschehen also durch die Hände des Vaters. Diese bezeugen so die Einheit Gottes in sich selbst, aber auch in Bezug auf die gesamte geschöpfliche Wirklichkeit. Diese Metaphern finden ihren tiefen Sinn und ihre große Aussagekraft gerade darin, dass sie verdeutlichen: „non seulement création continuée mais Présence absolue, immédiate, prévenante, inlassable et salvatrice de la Sainte Trinité à l’homme, du Père enserrant son enfant dans l’étreinte du Verbe et de l’Esprit“.²³⁸ Sie sind Ausdruck der einzigartigen, sich selbst verströmenden Liebe Gottes an seine Geschöpfe, die im Kreuzestod seinen Höhepunkt erfährt.²³⁹ Die Kirche in ihrer sakramentalen Gestalt ist in diesem Geschehen als jener Ort zu nennen, an dem Gott seine Liebe je neu schenkt. Sie selbst erweist diese Liebe im lebendigen Zeugnis ihrer Märtyrer als wahr²⁴⁰ und feiert sie in den Sakramenten, besonders in der Eucharistie²⁴¹ als der Quelle und dem Höhepunkt kirchlichen Lebens. In der Kirche wartet der Mensch auf die Hand seines Künstlers, die alles zum günstigen Zeitpunkt macht. In ihr bietet der Mensch Gott sein Herz an, bewahrt er seine „Feuchtigkeit“²⁴², um nicht zu verhärten und die Spuren der Finger Gottes nicht zu verlieren. In ihr bewahrt der Mensch seine Gestalt, um zum Vollkommenen aufzusteigen, das allein Gott ist. Die Kirche ist somit der Ort, an dem Gott sich durch seine beiden Hände Sohn und Heiliger Geist schöpferisch und heilswirksam offenbart und sich solange als jene lebensspendende Liebe erweist, bis dieses Werk seiner Hände zur Anschauung Gottes gelangt ist.

²³⁶ „Hände“ in: Mk 16,18; Apg 5,12; 6,6; 8,17; 9,12.17; 13,3; 14,3; 19,6; 28,8; 1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6; 1 Joh 1,1

²³⁷ Vgl. Jean MAMBRINO, *Les Deux Mains*, 358f.

²³⁸ Ebd. 364.

²³⁹ Vgl. IRENÄUS, *adv. haer.* V, 1,1.

²⁴⁰ Vgl. *adv. haer.* IV, 33,9 und Daniel WANKE, *Kreuz Christi*, 339-411, hier: 410f.

²⁴¹ Vgl. IRENÄUS, *adv. haer.* IV, 18,4.5; V, 2,2.3.

²⁴² Vgl. *adv. haer.* IV, 39,2.

4. Ergebnis

In den theologischen Untersuchungen zu 2 Kor 3,17a und zum Hauptwerk des Irenäus „Adversus Haereses“ bestätigt sich exemplarisch jene unzertrennliche Wirklichkeit von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist mit ihrer Schöpfung, die Kirche stiftet und auch den Kern der Theologie Möhlers ausmacht. Diese Einheit und Selbigkeit Gottes, die sich im wirkmächtigen Handeln des AT zeigt, sich durch Gottes Selbstoffenbarung im NT unüberbietbar manifestiert und sich in seiner Kirche und als Kirche bleibend aktualisiert, bildet für Johann Adam Möhler jene Mitte, von der seine Theologie Zeugnis ablegen will. Sie bildet jenen Grund, von dem her Möhler seine Vision von der Einheit in der Kirche entfaltet, die sich nicht auf einzelne seiner Werke reduzieren lässt. Vielmehr müssen seine Aussagen in ihrer Gesamtheit betrachtet, auf diese Mitte bezogen und von ihr her bzw. auf sie hin für die heutige ökumenische und missionarische Aufgabe von Kirche und Theologie fruchtbar gemacht werden.

Diese Einheit zwischen dem leibhaftigen Jesus Christus während seines irdischen Lebens und der leibhaftigen Kirche bildet zugleich jene Quelle, man könnte auch sagen jenen hermeneutischen Kern, von der bzw. von dem aus Möhlers theologisches Werk selbst seine innere Einheit und Kontinuität erhält. Theologisch lässt sich dieser „rote Faden“ als „Treue Gottes zur geschichtlichen Offenbarung“ bezeichnen, die selbst wiederum in geschichtlicher Weise durch die lebendige Überlieferung der Kirche bis zu den Tagen Möhlers, ja bis in unsere Tage erhalten geblieben ist. Im Aufweis dieser Treue Gottes profiliert sich Möhler durchgängig als Kirchenhistoriker. Dies darf jedoch nicht in Konkurrenz oder als Gegensatz zur Dogmatik bzw. Systematik verstanden werden, sondern dahingehend, dass gerade in seinem kirchenhistorischen Zugang zugleich seine theologische Position zum Vorschein kommt.

Möhler versteht es in genialer Weise, AT und NT so aufeinander zu beziehen, dass sich dabei deren ungebrochene Einheit ausdrückt. Gottes dreieinige Wirkmächtigkeit, von der die Heilige Schrift Zeugnis gibt, wird ihm auf diese Weise zum Urbild der kirchlichen Einheit in Vielheit, die so selbst wiederum sakramentale Gestalt gewinnt.

Was Möhler im Zeugnis der Schrift findet, spiegelt sich für ihn wider in den Schriften der Väter. Schwerpunktmäßig konzentriert er sich dabei auf die Schriften der Väter der drei ersten Jahrhunderte, weil sich in ihnen diese Einheit noch geschichtlich ungebrochen, d. h. frei von geschichtlichen Trennungen und Spaltungen widerspiegelt. Eine wichtige Komponente bildet dabei die Auseinandersetzung mit dem Begriff „Häresie“²⁴³. Sensibilisiert durch den Kampf der Kirchenväter in der Verteidigung des wahren christlichen Glaubens gegen die Häretiker, allen voran gegen die Gnostiker, versucht er in gegenseitiger Abhebung die Prinzipien des Katholizismus und der Häresie zu entwickeln. Was er in diesem Zusammenhang im Blick auf den Katholizismus mit den Begriffen „Einheit“ und „Gemeinschaft“ zu erfassen versucht, stellt sich ihm auf Seiten der Häresie als „Spaltung“ und „Egoismus“ dar. Die Tatsache, dass er dann

²⁴³ Vgl. S. 99ff. dieser Arbeit.

in einem zweiten Schritt die katholische Kirche und den Protestantismus diesen beiden Prinzipien entsprechend zuordnet, wird ihm von protestantischer Seite, wie die Beiträge von Geißer²⁴⁴ und Rieger²⁴⁵ gezeigt haben, bis heute zutiefst als antiökumenische Haltung angelastet. Mit dieser Gegenüberstellung will Möhler jedoch nicht die römisch-katholische Kirche verherrlichen und die Protestanten verdammen, sondern beiden jenes katholische Prinzip vor Augen halten, auf das hin sich sowohl die einen als auch die anderen je neu auszurichten, ja zu bekehren haben, wenn dies auch für die Protestanten anders zu vollziehen sein wird als für die römisch-katholische Kirche, insofern für letztere ja das „subsistit in Ecclesia catholica“ gilt.

Möhlers Theologie ist also getragen sowohl vom lebendigen Zeugnis der Heiligen Schrift als auch den Schriften der Väter. Ähnlich wie Irenäus versucht Möhler die Weltgeschichte als Heilsgeschichte zu deuten, und zwar im Lichte des dreifaltigen Gottes, dessen Kenosis diese Geschichte eröffnet, ihr Einheit, Inhalt und Ziel gibt und sie so zum Sakrament Gottes werden lässt. Gegen den philosophischen Strom seiner Zeit bemüht er sich, den Geist, der in beiden (Schrift und Tradition) wirksam ist zum Heil der Welt – d.i. der Heilige Geist, der vom Vater ausgeht und durch den der Sohn die gesamte Schöpfung wieder zu seinem Vater zurückführt – wieder zu entdecken, und von seinem – trotz aller geschichtlichen Trennungen und Spaltungen – ungebrochenen Wirken bis heute Zeugnis zu geben. Gerade dieser bekenntnis- und zeugnishaft Charakter bewirkt, dass Möhlers Werke bis herauf in unsere Tage von ungebrochener Aktualität sind. Dieses zeugnishaft Bekenntnis hat angefangen von der Heiligen Schrift, über die Kirchenväter, über Möhler bis herauf in unsere Zeit und wohl auch darüber hinaus ihren Ort oder anders gesagt ihren „Sitz im Leben“ nicht im Buchstaben der jeweiligen Schrift, sondern in der lebendigen Überlieferung derselben durch und in der Kirche. Es entfaltet seine größte Kraft im Zeugnis der Einen Kirche. Sie wiederzuerlangen erfordert deshalb die Aufmerksamkeit nicht bloß der Theologen, sondern eines jeden Christen, insofern sie keine abstrakte, sondern eine vor den Augen der Welt gelebte Wirklichkeit sein soll zum glaubwürdigen Zeugnis der Erlösung der Welt durch Jesus Christus. In diesem Sinne will Möhlers Werk nicht Instrument für die Lösung heutiger theologischer Fragen sein, sondern Wegweiser hin zu der Quelle, die selbst Frage und Antwort in sich birgt. Aus ihr zu schöpfen und in eschatologisch-realer sowie sakramental-wirkmächtiger Weise in ihre unergründliche Tiefe immer weiter vorzudringen, bis wir ein für alle Mal vom Glauben zum Schauen gelangt sind, bleibt die Herausforderung für Theologie und Kirche über unsere Zeit hinaus.

²⁴⁴ Vgl. S. 185ff. dieser Arbeit.

²⁴⁵ Vgl. S. 199ff. dieser Arbeit.

IV. TEIL

DIE PHILOSOPHISCHE, UNIVERSALE HERMENEUTIK HANS-GEORG GADAMERS IM LICHT DER THEOLOGISCHEN HERMENEUTIK JOHANN ADAM MÖHLERS

1. Verstehen als horizontverschmelzendes Geschehen des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins – Hermeneutik nach Hans-Georg Gadamer

a) Hans Georg Gadamer – Kurzbiographie¹

Hans-Georg Gadamer, einer der bedeutendsten Philosophen des 20. Jahrhunderts, wurde am 11. Februar 1900 in Marburg an der Lahn geboren. – Das sind genau 250 Jahre nach dem Tod von René Descartes. Dies ist aus der Sicht seines Schülers Jean Grondin bemerkenswert, weil er sich in seinem hermeneutischen Ansatz von jenem Methodendenken absetzen wird, als dessen Begründer Descartes gilt und auf dem die neuzeitliche Wissenschaft beruht. Dieses Methodendenken besagt: das gesamte Gebäude des Wissens muss „methodisch geprüft und auf gesicherte Fundamente gestellt werden: Das aus Vorurteilen und Tradition gespeiste Wissen wird verdächtig, weil sich seine Grundlagen keiner unerschütterlichen Gewißheit verdanken. Das Fundament sowie das Modell dieser Gewißheit wird Descartes in der Evidenz des *cogito*, des ‚ich denke‘, finden, das unbezweifelbar feststeht, *solange* ich es mir wiederhole und von seiner Gewißheit erfüllt bin, selbst dann, wenn ein böser Geist mich betrügen will“.²

Gadamer verbrachte seine Jugend- und Schulzeit in Breslau. Er studierte in Breslau, Marburg und München Philosophie, Germanistik, Geschichte und Kunstgeschichte. 1922 promovierte er bei den Neukantianern Paul Natorp und Nicolai Hartmann in Marburg. Die Begegnung mit Martin Heidegger im Jahr 1923 ließ ihn jedoch den Neukantianismus verlassen. Nach dem weiteren Studium bei Martin Heidegger und

¹ Zu den folgenden Ausführungen vgl. Hans-Georg GADAMER, Hermeneutik II, 479-508; Jean GRONDIN, Hans-Georg Gadamer; DERS, Einführung zu Gadamer, 4-21; Kai HAMMERMEISTER, Hans-Georg Gadamer; weiters: „Gadamer Homepage“: http://www.ms.kuki.tus.ac.jp/KMSLab/makita/gdmhp/gdmhp_d.html (19. Juli 2004, 12.00 Uhr); „Einführung“, in: http://www.ms.kuki.tus.ac.jp/KMSLab/makita/gdmhp/ghp_einfuehr_d.html (19. Juli 2004, 12.00 Uhr); „Kleine Chronologie“, in: http://www.ms.kuki.tus.ac.jp/KMSLab/makita/gdmhp/ghp_kchrono_d.html (19. Juli 2004, 12.00 Uhr).

² Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, 1.

Paul Friedländer (Philologie) folgte 1929 die Habilitation bei Heidegger, ebenfalls in Marburg. Dementsprechend ist sein hermeneutisches Denken von der Heideggerschen Philosophie geprägt. Auch einige Motive aus der antiken Philosophie, worüber er lange arbeitete, z. B. Platons Dialektik, Phronesis gegen Techne bei Aristoteles und der antike Realismus, wurden in seine Hermeneutik integriert.

Nach einigen Jahren als Privatdozent in Marburg und Kiel erhielt Gadamer 1937 einen Ruf als a. o. Professor nach Marburg. Jedoch zwei Jahre später, von 1939 an, lehrte er als ordentlicher Professor in Leipzig und war zwei Jahre nach dem Krieg ebendort als Rektor tätig. Gadamer fand 1947 eine Professorenstelle in Frankfurt und trat 1949 in Heidelberg die Nachfolge von Karl Jaspers an. Dort lehrte er bis zu seiner Emeritierung 1968; danach setzte er ebendort freiwillig seine Lehrtätigkeit weiter fort. Gadamer starb am 13. März 2002 in Heidelberg.

Gadamer gilt als Begründer einer neuen Hermeneutik, neu gegenüber der traditionellen Hermeneutik von Schleiermacher und Dilthey, auch der normativen Hermeneutik Emilio Bettis. Sein wichtigstes Werk ist „Wahrheit und Methode“ (1960).³ Gadamer war gerade 60 Jahre alt, als es erschien. Bis dahin hatte er nicht viel publiziert. Die Gründe sind nicht eindeutig auszumachen. In erster Linie ist aber als Grund anzuführen, dass er sich nach seiner Habilitation 1929 vor allem seiner Lehrtätigkeit widmete; weiters, dass er, als die Nazis an die Macht kamen, es für klüger hielt, sich in diesen Jahren auf Forschungen im Bereich der antiken Philosophie zu konzentrieren; und schließlich, dass ihn die Zeit seines Rektorates in Leipzig ziemlich in Anspruch genommen hat.⁴

Gadamer hat sich in all seinen Jahren nicht nur einen großen Ruf als Denker erworben, sondern galt bei seinen Schülern auch als hervorragender Lehrer, der während seiner langen und intensiven Tätigkeit als Hochschullehrer einen großen Kreis von Schülern um sich versammelte, die heute zum Teil selbst als ausgezeichnete Philosophen und Lehrer tätig sind, so z.B. Jean Grondin, dessen „Einführung zu Gadamer“⁵ wir unserer Darlegung der Gadamerschen Hermeneutik zu Grunde legen. Gadamers Lehrtätigkeit beschränkte sich nicht auf Deutschland. Er hielt nach seiner Emeritierung Vorlesungen und Seminare im Ausland, besonders in den U.S.A., Kanada und Italien.

Diese Lebensskizze abschließend sei darauf hingewiesen, dass zwischen 1985 und 1995 eine zehnbändige Ausgabe der gesammelten Werke Gadamers bei Mohr in Tübingen erschienen ist. Es handelt sich dabei aber um keine Gesamtausgabe, da Gada-

³ Hans-Georg GADAMER, Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960. Das Werk wurde jeweils in der 2. (1965), 3. (1972) und 5. Auflage (1986) vom Autor selbst erweitert. Die 5. Auflage ist zugleich die 1. Auflage im Rahmen der Reihe „Gesammelte Werke“ (vgl. Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, 247f.).

⁴ Vgl. Hans-Georg Gadamer, Hermeneutik II, 491.

⁵ Vgl. Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer (UTB 2139), Tübingen 2000.

mer selbst „jene Arbeiten beiseite ließ, die er für weniger wichtig hielt“.⁶ Die Reihe dieser Werke eröffnet sein Hauptwerk „Wahrheit und Methode“.⁷

b) Bemerkungen zum Werk „Wahrheit und Methode“

Nicht zuletzt aus diesen zehn Bänden wird deutlich, dass sich das gesamte Werk Gadamer um sein Hauptwerk „Wahrheit und Methode“ dreht. Ursprünglich hat Gadamer den Titel vorgesehen: „Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik“. Dies lehnt jedoch sein Verleger ab. Er zieht dann zunächst den Titel „Verstehen und Geschehen“ in Erwägung, weil er die Grundthese des Buches sehr gut wiedergibt, doch sieht er in diesem Titel wiederum eine zu große Nähe zu Bultmanns Aufsatzbände „Glauben und Verstehen“.⁸ So kommt er schließlich auf „Wahrheit und Methode“, was vielleicht vage an Goethes „Dichtung und Wahrheit“ erinnern mag und ebenso prägnant wie geheimnisvoll ist.⁹ Das Buch hält aber nicht, was der Titel zu versprechen scheint, nämlich Auskünfte zu geben „über die Natur der Methode und der Wahrheit“.¹⁰ Vielmehr geht es Gadamer in dem Buch darum, dem „mehr Methode!“ ein „weniger Methode!“ entgegenzusetzen.¹¹ Nicht die Methode steht im Vordergrund, sondern das Geschehen des Verstehens selbst¹²: „Wenn im folgenden nachgewiesen werden wird, wieviel *Geschehen* in allem *Verstehen* wirksam ist und wie wenig durch das moderne historische Bewußtsein die Traditionen, in denen wir stehen, entmächtigt sind, so werden damit nicht etwa den Wissenschaften oder der Praxis des Lebens Vorschriften gemacht, sondern es wird versucht, ein falsches Denken über das, was sie sind, zu berichtigen“.¹³ Gadamer bezeichnet seinen eigenen Anspruch als einen philosophischen: „Nicht, was wir tun, nicht, was wir tun sollten, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage“.¹⁴

⁶ Ebd. 247. Einen Überblick über den Inhalt der „Gesammelten Werke“ gibt Jean GRONDIN ebd. 247f.; weitere Hinweise zu den Hintergründen der Entstehung dieser Sammlung gibt uns Gadamer selbst in: Jean GRONDIN (Hg.), Gadamer Lesebuch, 294f.

⁷ Hans-Georg GADAMER, Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke 1), Tübingen ²1990. Wir zitieren im Folgenden aus dieser Ausgabe, abgekürzt: WM [Diese Ausgabe ist zugleich die insgesamt 6. und bis heute letzte Auflage von „Wahrheit und Methode“].

⁸ Vgl. Rudolf BULTMANN, Glauben und Verstehen (4 Bde.), Tübingen ⁴1993. Zur Beziehung zwischen Gadamer und Bultmann vgl. Jean GRONDIN, Gadamer und Bultmann.

⁹ Vgl. Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, 17.

¹⁰ Ebd. 17f.

¹¹ Vgl. ebd. 26.

¹² Vgl. ebd. 27.

¹³ Hans-Georg GADAMER, WM, 3.

¹⁴ DERS., Hermeneutik II, 438, zit. nach Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, 27.

c) Gadammers Ausgangspunkt: die Wahrheitserfahrung der Kunst¹⁵

Den Ausgangspunkt dieser Abhandlung Gadammers über die „Hermeneutik“ bildet die Erfahrung der Kunst und der geschichtlichen Überlieferung. Darin zeigt sich eine Erfahrung von Wahrheit, „die nicht nur philosophisch gerechtfertigt werden muß, sondern die selber eine Weise des Philosophierens ist“.¹⁶

Der Methode seines Lehrers Heidegger folgend destruiert Gadamer zunächst jene Konstruktionen, welche die Wahrheitserfahrung für uns unkenntlich machen. Nur so könne die Wahrheitserfahrung der Kunst zurückerobert werden. Dasjenige aber, das es hier zu destruieren gilt, nennt Grondin die „Ästhetik“.¹⁷ Sie betrachte ein Kunstwerk rein ästhetisch, d.h. also abgesehen von seiner moralischen oder kognitiven Dimension. Sie habe zwar der Kunst in der Moderne zur Autonomie verholfen, allerdings um den Preis ihres Wahrheitsanspruches. Die Autonomie des ästhetischen Bewusstseins lässt die eigentliche Zweckbestimmung des Kunstwerkes und damit seine Seinsweise vergessen, durch die es in den Zusammenhang des Lebens eingebettet ist. Ist es deshalb „nur noch Gegenstand eines ästhetischen Bewußtseins, so ist es nur von schattenhafter Wirklichkeit und lebt nur noch in der entarteten Form des Touristenziels oder der photographischen Wiedergabe ein verzerrtes Leben. Das ›Kunstwerk an sich‹ erweist sich als eine reine Abstraktion“.¹⁸ Jedoch vermag die „ästhetische Unterscheidung“, so sehr diese auch eine Abstraktion darstellt, die Zugehörigkeit des Kunstwerkes zu seiner Welt nicht aufzuheben. Im selben Maße bleibt es für Gadamer deshalb unbezweifelbar, „daß die Kunst niemals nur vergangene ist, sondern den Abstand der Zeiten durch ihre eigene Sinnpräsenz zu überwinden weiß. Insofern zeigt sich am Beispiel der Kunst nach beiden Seiten hin ein ausgezeichneter Fall von Verstehen. Sie ist kein bloßer Gegenstand des historischen Bewusstseins, dennoch aber schließt ihr Verständnis schon historische Vermittlung mit ein“.¹⁹ Am Beispiel des hermeneutischen Ansatzes von Schleiermacher versucht er diesen Gedanken zu verdeutlichen. Nach

¹⁵ Wir stützen uns bei der folgenden Darstellung neben Gadammers Werk „Wahrheit und Methode“ vor allem auf Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, weil er aus philosophischer Sicht den jüngsten wissenschaftlichen Gesamteinblick in bzw. Gesamtüberblick über dieses Hauptwerk Gadammers bietet und seine Interpretation dessen Gedankengang überzeugend wiedergibt. Eine kürzere Darstellung und Einführung zu Gadammers Hermeneutik bietet: Udo TIETZ, Hans-Georg Gadamer zur Einführung. – Aus theologischer Sicht hat sich mit Gadammers philosophischer Hermeneutik bis jetzt lediglich Bernd Jochen HILBERATH eingehend beschäftigt. Seine Arbeit „Theologie zwischen Tradition und Kritik. Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadammers als Herausforderung des theologischen Selbstverständnisses, Düsseldorf 1978“ verfolgt das Anliegen, „die fundamentaltheologische Relevanz der Rehabilitierung von Autorität und Tradition“ (ebd. 12) in Gadammers philosophischer Hermeneutik zu überprüfen sowie diese „als ganze und im Rahmen der gegenwärtigen philosophischen Diskussion zu würdigen“ (ebd. 12). Für unsere spezielle Fragestellung auf Möhler hin bietet sie keine Hilfe, weshalb wir es auch bei dieser Erwähnung bewenden lassen.

¹⁶ Hans-Georg GADAMER, WM, 3.

¹⁷ Vgl. Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, 31.

¹⁸ Hans-Georg GADAMER, WM, 161.

¹⁹ Ebd. 171.

Schleichermacher könne ein Kunstwerk nur dann richtig verstanden werden, wenn es gelingt, seine ursprüngliche Produktion zu reproduzieren. D. h., wenn es gelingt, die Welt, in die es ursprünglich gehörte, und den ursprünglichen Zustand, den der schaffende Künstler meinte, also die Aufführung im ursprünglichen Stile, historisch wiederherzustellen. Für Gadamer ist dies ein ohnmächtiges Unterfangen: „Das wiederhergestellte, aus der Entfremdung zurückgeholte Leben ist nicht das ursprüngliche. Es gewinnt lediglich in der Fortdauer der Entfremdung ein sekundäres Dasein der Bildung [...] Selbst das aus dem Museum in die Kirche zurückgeholte Bild oder das in seinem alten Zustand wiederhergestellte Bauwerk sind nicht, was sie gewesen sind – sie werden zum Touristenziel. Genauso bliebe ein hermeneutisches Tun, für das Verstehen Wiederherstellung des Ursprünglichen hieße, nur die Mitteilung eines erstorbenen Sinnes“.²⁰

Gadamer erblickt darin die Aufgabe, jene Wahrheitserfahrung der Kunst wieder zu entdecken, die es uns auch auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften ermöglicht, das sich darin entfaltende Verstehen angemessener zu begreifen.²¹ Er lässt sich bei dieser Wahrheitsfindung vom Begriff des „Spiels“ leiten.²² Er macht darauf aufmerksam, dass seit Schillers Entwurf der „ästhetischen Erziehung“ das Spiel dem „Ernst“ der Erkenntnis entgegengestellt wird.²³ „So läßt sich etwa sagen, daß für den Spielenden das Spiel nicht Ernstfall ist, und gerade deswegen gespielt wird [...] Was bloß Spiel ist, ist nicht ernst“.²⁴ Dennoch, so stellt Gadamer weiter fest, ist „im Spielen selbst ein eigener, ja, ein heiliger Ernst gelegen“.²⁵ Dieser gehört wesentlich zum Spiel, denn nicht „der aus dem Spiel herausweisende Bezug auf den Ernst, sondern nur der Ernst beim Spiel läßt das Spiel ganz Spiel sein. Wer das Spiel nicht ernst nimmt, ist ein Spielverderber. Die Seinsweise des Spiels läßt nicht zu, daß sich der Spielende zu dem Spiel wie zu einem Gegenstand verhält. Der Spielende weiß wohl, was Spiel ist, und daß, was er tut, ›nur ein Spiel ist‹, aber er weiß nicht, was er da ›weiß‹“.²⁶

Gadamer überträgt nun diese Einsicht in die Seinsweise des Spiels als solcher auf den Bereich der Kunst und hält fest: Genauso wenig wie das Spiel ein Gegenstand ist, der dem für sich seienden Subjekt gegenübersteht, ebenso wenig ist auch ein Kunstwerk ein Gegenstand in dieser Hinsicht.²⁷ Vielmehr kommt dem Kunstwerk eine ihm

²⁰ Ebd. 172. Im Blick auf unsere theologische Thematik von Möhler her wird erneut einsichtig, dass eine rein historische Wiederherstellung der Einheit der Kirche, so wie sie eben in den ersten Jahrhunderten war, in ähnlicher Weise „nur die Mitteilung eines erstorbenen Sinnes“ wäre. Demgegenüber betont Möhler eben das Wirken des Heiligen Geistes in der Gesamtheit der drei göttlichen Personen.

²¹ Vgl. Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, 32.

²² Vgl. Hans-Georg Gadamer, WM, 107-139.

²³ Vgl. ebd. 87.

²⁴ Ebd. 107.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd. 108.

²⁷ Vgl. ebd.

eigene Seinsweise zu, und es gilt, diese zum Gegenstand der Frage zu erheben. Dieses eigentliche Sein des Kunstwerks zeigt sich dadurch, „daß es zur Erfahrung wird, die den Erfahrenden verwandelt“.²⁸ Somit ist das Subjekt der Erfahrung der Kunst oder anders gesagt, das Bleibende der Kunst, „nicht die Subjektivität dessen, der sie erfährt, sondern das Kunstwerk selbst“.²⁹ Was nun für jedes Spiel gilt, trifft in analoger Weise auch auf das Spiel der Kunst zu: es hat etwas Ernstes. Es gibt Spielregeln, an die man sich zu halten hat. Verstößt man gegen die Spielregeln, so bekommt man den Vorwurf, nicht ernsthaft zu spielen. Gerade darin aber behauptet sich eine Autonomie des Spiels selbst, und „der Spielende erfährt das Spiel als eine ihn übertreffende Wirklichkeit“.³⁰ Gadamer geht noch weiter und spricht vom medialen – bezogen auf den griechischen Grammatiksinn – Sinn des Spieles. Er besagt: „*Alles Spielen ist ein Gespieltwerden*. Der Reiz des Spieles, die Faszination, die es ausübt, besteht eben darin, daß das Spiel über den Spielenden Herr wird“.³¹ Gadamer will damit verdeutlichen, dass man nur von dem, der so gefesselt ist, wie es das Spiel bewirkt, sagen kann, dass er versteht.³²

Jede Art von Kunst ist auf eine Darstellung angewiesen. In dieser Darstellung von etwas für jemand vollzieht sich eine „Wendung, in der das menschliche Spiel seine eigentliche Vollendung, Kunst zu sein, ausbildet“.³³ Diese Wendung bezeichnet Gadamer als „*Verwandlung ins Gebilde*“.³⁴ Erst jetzt durch seine Ablösung vom darstellenden Tun der Spieler „gewinnt das Spiel seine Idealität, so daß es als dasselbe gemeint und verstanden werden kann [...] Als solches ist das Spiel [...] prinzipiell wiederholbar und insofern bleibend“.³⁵ Deshalb ist das Spiel Gebilde, zugleich aber auch ist das Gebilde „Spiel, weil es – dieser seiner ideellen Einheit zum Trotz – nur im jeweiligen Gespieltwerden sein volles Sein erlangt. Es ist die Zusammengehörigkeit beider Seiten“.³⁶ Unter „Verwandlung“ versteht Gadamer in diesem Zusammenhang, „daß etwas auf einmal und als Ganzes ein anderes ist, so daß dies andere, das es als Verwandelter ist, sein wahres Sein ist, dem gegenüber sein früheres Sein nichtig ist“.³⁷ Es handelt sich also um keine Verwandlung im Sinne der „Verzauberung“ oder „Verhexung“, sondern die „Verwandlung ist Verwandlung ins Wahre“.³⁸ Durch diese Verwandlung wird einerseits das Dargestellte etwas anderes, nämlich ein Kunstwerk, und anderer-

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd. 115.

³¹ Ebd. 112.

³² Vgl. Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, 59.

³³ Hans-Georg GADAMER, WM, 116.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd. 122.

³⁷ Ebd. 116.

³⁸ Ebd. 118.

seits wird es nichts anderes als es selbst, d. h. es wird das, was es in Wirklichkeit ist. In der Verwandlung werden aber auch die an ihr Teilhabenden mitverwandelt. Denn wir sind es, die auf einmal mit neuen Augen sehen. Unter „Gebilde“ versteht Gadamer, dass das Spiel den Charakter eines Werkes gewinnt und zu einem bedeutungshaften Ganzen wird.³⁹ Dieses „Gebilde“ ist jedoch nicht an sich, „sondern es gewinnt in der Vermittlung sein eigentliches Sein“.⁴⁰ Diese „Vermittlung“ will Gadamer einerseits in ihrer ganzen Vieldeutigkeit verstanden wissen: Vermittlung als Inszenierung und Aufführung, aber auch als Aneignung oder Interpretation, die der Zuschauer vollbringt;⁴¹ andererseits in ihrer Totalität, was bedeutet, „daß das Vermittelnde als Vermittelndes sich selbst aufhebt. Das will sagen, daß die Reproduktion [...] als solche nicht thematisch wird, sondern daß sich durch sie hindurch und in ihr das Werk zur Darstellung bringt“.⁴²

Somit bewirkt Kunst – befreit von der Abstraktion der Ästhetik – sowohl eine Seinserfahrung als auch einen Erkenntnisgewinn⁴³, insofern das so verwandelte Sein in seiner Wahrheit erkannt wird.

d) Die Trennung von Geistes- und Naturwissenschaften

Wie kam es zu dieser Ästhetisierung der Kunst bzw. auch der Geisteswissenschaften? Der entscheidende Wandel vollzog sich mit Kant.⁴⁴ Indem er nach der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft fragt und diese einem erbarmungslosen Gericht unterzieht, scheint es in der Folgezeit Erkenntnis und zuverlässiges Wissen nur noch in den methodischen Erfahrungswissenschaften zu geben. Diese Verherrlichung der Naturwissenschaften und ihrer Methodik ließ die Geisteswissenschaften zu einem klar und deutlich abgegrenzten Wissensgebiet werden, „das den methodischen Normen der Wissenschaft nicht bzw. noch nicht genügte“⁴⁵. Was von nun an zählt ist, ist das Modell der methodischen Wissenschaften. Die Geisteswissenschaften stehen vor der Alternative: Methode oder Ästhetik. Sie wussten zwar dem methodischen Paradigma meist zu widerstehen, weil es ihrer Erkenntnisweise zutiefst wesensfremd war, umso mehr sind sie aber dem ästhetischen Modell und seinen vorhin aufgezeigten Konsequenzen erlegen.

³⁹ Vgl. ebd. 116.122.

⁴⁰ Ebd. 123.

⁴¹ Vgl. ebd. 123f.

⁴² Ebd. 125.

⁴³ Vgl. Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, 56.74.

⁴⁴ Vgl. Hans-Georg GADAMER, WM, 46f.; Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, 40ff.

⁴⁵ Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, 41.

e) Gadamer's Anleihen aus dem Humanismus

Seit dieser Trennung von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften, sehen sich letztere einem gewissen methodologischen Minderwertigkeitskomplex ausgeliefert. Als Ausweg sah man zwei Möglichkeiten: Entweder übernahm man dieselben Methoden, die zum Erfolg der Naturwissenschaften geführt haben; dabei setzte man sich aber der Gefahr eines Positivismus aus. „Oder die Geisteswissenschaften entwickeln ihre eigene »Methodik« [...] Diese eigenständige Methodik läßt sich ihrerseits entweder auf die Eigenart ihres Gegenstandes [...] oder auf ihre Erkenntnisweise [...] gründen“.⁴⁶ Gadamer bezweifelt, dass die Methodologie der richtige Weg für die Geisteswissenschaften sei, weil er darin wohl die Gefahr sieht, vom Modell der exakten Wissenschaften verblendet zu werden.⁴⁷ Er betont, dass es „keine eigene Methode der Geisteswissenschaften“⁴⁸ gibt. Daraus folgt aber nicht, dass sich die Geisteswissenschaften deshalb den Naturwissenschaften unterlegen fühlen. Vielmehr entwickelten die Geisteswissenschaften in der geistigen Nachfolge der deutschen Klassik „das stolze Selbstgefühl, die wahren Sachwalter des Humanismus zu sein“.⁴⁹ Gadamer weist darauf hin, dass die deutsche Klassik „dem Begriff der Humanität [...] einen von Grund auf neuen Inhalt gegeben“⁵⁰ hat. Der Begriff der „Bildung“ stieg damals zu beherrschender Geltung auf.⁵¹

Gadamer sieht also in der Tradition des Humanismus jenen Weg, „um den Wahrheitsanspruch und die Erkenntnisweise der Geisteswissenschaften zu begreifen“.⁵² Als erste Anleihe aus der humanistischen Tradition wählt er den Begriff „Bildung“, weil er für die Geisteswissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts von großer Bedeutung war. „Die Bildung besteht ja nicht darin, daß der Lernende wissenschaftliche Stoffe und Methoden sammelt, sondern darin, daß er sich selbst bildet“.⁵³ Ebenso sind „die Erkenntnisse, die die Geisteswissenschaften zuwege bringen, Wahrheiten, die uns bilden, indem sie uns formieren, erziehen und verwandeln“⁵⁴. Gadamer bezeichnet in Anschluss an Hegel als gebildet einen Menschen, „welcher bereit ist, die Gedanken eines anderen gelten zu lassen. [...] daß man lernt, etwas dahingestellt sein zu lassen, das ist das Wesen des Fragenkönnens. Wer nicht in der Lage ist, sich sein Nichtwissen einzugestehen und deswegen gewisse Frageentscheidungen dahingestellt sein läßt, um ihre

⁴⁶ Ebd. 33.

⁴⁷ Vgl. ebd. 33f.

⁴⁸ Hans-Georg GADAMER, WM, 13.

⁴⁹ Ebd. 14.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Vgl. 14f.

⁵² Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, 34.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Ebd.

richtige Beantwortung zu finden, wird niemals wirklich dem entsprechen, was man gebildet nennt. Wer gebildet ist, ist also nicht einer, der überlegenes Wissen besitzt, sondern nur [...] der, der sein Wissen um sein Nichtwissen nicht vergessen hat“.⁵⁵ Ein so gebildeter Mensch verharret nicht in der Partikularität, sondern kraft dieses Bewusstseins erhebt er sich zu einem Allgemeinen.⁵⁶ Die „Erhebung zur Allgemeinheit“ ist aber nicht bloß auf die theoretische Bildung bezogen, „sondern deckt die Wesensbestimmung der menschlichen Vernünftigkeit im Ganzen“.⁵⁷ Sie bedeutet, „sich selbst und seine privaten Zwecke mit Abstand ansehen [...] sie ansehen, wie die anderen sie sehen“.⁵⁸ Das so gebildete Bewusstsein hat nach Gadamer den Charakter eines Sinnes. Allerdings übertrifft es jeden natürlichen Sinn und „betätigt sich in allen Richtungen. Es ist ein *allgemeiner Sinn*“.⁵⁹

Damit dieses Allgemeine gefasst werden kann, muss also ein allgemeiner oder gemeinschaftlicher Sinn ausgebildet werden. – Darin liegt nach Gadamer das Wesen der Bildung.⁶⁰ Diesen „sensus communis“ – neben dem Bildungsbegriff eine Art zweite Anleihe Gadamers aus der humanistischen Tradition – bezeichnet man auch als Urteilskraft oder Geschmack. Gadamer erinnert daran, „daß der *Begriff des Geschmacks* ursprünglich eher ein *moralischer* als ein *ästhetischer* Begriff ist“.⁶¹ Er weist darauf hin, dass der „gute Geschmack“ nicht bloß ein Ideal ist, das eine neue Gesellschaft aufstellt, sondern dass sich im Zeichen des Ideals des „guten Geschmacks“ gerade das bildet, was man eine „gute Gesellschaft“ zu nennen pflegt. Eine solche Gesellschaft „erkennt sich und legitimiert sich nicht mehr durch Geburt und Rang, sondern grundsätzlich durch nichts als die Gemeinsamkeit ihrer Urteile oder besser dadurch, daß sie sich überhaupt über die Borniertheit der Interessen und die Privatheit der Vorlieben zum Anspruch auf Urteil zu erheben weiß. Im Begriff des Geschmacks ist also ohne Zweifel eine *Erkenntnisweise* gemeint“.⁶² Es handelt sich jedoch um keine Erkenntnis aus Gründen, sondern um so etwas wie einen Sinn.⁶³ „Er ist ein Sinn für das Ziemende, das Angemessene und damit für das Richtige“⁶⁴. Gadamer erscheint es sinnvoll, die Erkenntnisweisen der Wissenschaften vom Menschen an diese Art Wissen anzulehnen: „Es hat etwas sofort Einleuchtendes, die philologisch-historischen Studien und die

⁵⁵ Hans-Georg GADAMER, »Was ist allgemeine Bildung heute?« Öffentlicher Vortrag in Heidelberg am 7. Juli 1995 zit. nach ebd. 36.

⁵⁶ Vgl. Hans-Georg GADAMER, WM, 18.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd. 22f.

⁵⁹ Ebd. 23.

⁶⁰ Vgl. ebd.

⁶¹ Ebd. 40.

⁶² Ebd. 41.

⁶³ Vgl. ebd. 42.

⁶⁴ Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, 38.

Arbeitsweise der Geisteswissenschaften auf diesen Begriff des Sensus communis zu gründen. Denn ihr Gegenstand, die moralische und geschichtliche Existenz des Menschen, wie sie in seinen Taten und Werken Gestalt gewinnt, ist selbst durch den Sensus communis entscheidend bestimmt [...] Es ist eine eigene positive Erkenntnis, die der Gemeinsinn vermittelt“.⁶⁵ Diese Evidenz ist uns heute abhanden gekommen, weil es sich darin nicht mehr um eine „Erkenntnis“ handelt. Kant hat mit seiner Kritik der ästhetischen Urteilskraft dazu entscheidend beigetragen. Was er mit ihr legitimierte, „war die subjektive Allgemeinheit des ästhetischen Geschmacks, in der keine Erkenntnis des Gegenstandes mehr liegt“.⁶⁶ Für Gadamer bedeutet dies einen großen Verlust, weil „damit aus der Hand gegeben wurde [...] worin die philologisch-historischen Studien lebten und wovon sie, als sie sich unter dem Namen der ›Geisteswissenschaften‹ neben den Naturwissenschaften methodisch begründen wollten, allein ihr volles Selbstverständnis hätten gewinnen können“.⁶⁷ Gadamer gesteht Kant zu, dass die transzendente Funktion der ästhetischen Urteilskraft „der Abgrenzung gegen die begriffliche Erkenntnis und insofern der Bestimmung der Phänomene des Schönen und der Kunst zu genügen“⁶⁸ vermag. Was dabei jedoch nicht berücksichtigt wird ist, dass das Kunstwerk selbst Wahrheit hat. Um diese Wahrheit aufzuweisen, muss also die Ästhetik der Kunst destruiert werden.

f) Gadamers Kritik an der Ästhetik des Historismus

Gadamer weist auch im Historismus eine Entstellung durch die Ästhetik nach. Der Historismus ist bestrebt, alle Phänomene von ihrem geschichtlichen Kontext her zu deuten. Ästhetisch ist diese Denkweise, weil es da weniger um Wahrheit und Vernunft geht. Vielmehr wird versucht, die Ausdrucksphänomene entweder von ihrem Autor, also psychologistisch, oder von ihrer Epoche her, also historisch, zu rekonstruieren. Damit schließt sich diese Denkweise aber selbst aus der Sacherkenntnis aus.

So erweisen sich Ästhetik und Historismus „als zwei Formen desselben Verlustes. Was dabei verloren geht, ist die hermeneutische Wahrheit des Verstehens, die uns die wiedergewonnene Wahrheit der Kunst zurückzuerobern erlaubt“.⁶⁹

⁶⁵ Hans-Georg GADAMER, WM, 28.

⁶⁶ Ebd. 47.

⁶⁷ Ebd. 46.

⁶⁸ Ebd. 47.

⁶⁹ Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, 85.

g) Die „romantische Hermeneutik“⁷⁰

Insofern sich Gadamer's Hermeneutik gegen eine rein methodische Hermeneutik erhebt, kann sie selbst als „urromantisch“⁷¹ bezeichnet werden. Allerdings setzt er sich von den Vertretern einer so genannten „romantischen Hermeneutik“ wie Schleiermacher oder Dilthey entschieden ab.

Friedrich Schleiermacher

Schleiermacher versteht Hermeneutik als Kunstlehre des Verstehens und sieht das Entscheidende der Hermeneutik darin, „einen Schriftsteller *besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden habe*“.⁷² Gadamer sieht darin „das eigentliche Problem der Hermeneutik beschlossen“.⁷³ Er kritisiert an Schleiermacher, dass er mit dieser Formel „den Akt des Verstehens als den rekonstruktiven Vollzug einer Produktion“⁷⁴ ansieht und dabei „offenbar die Genieästhetik [...] auf seine allgemeine Hermeneutik überträgt“.⁷⁵ Demnach ist die Schaffensweise des genialen Künstlers „der Modellfall, auf den die Lehre von der unbewussten Produktion und der notwendigen Bewußtheit in der Reproduktion sich beruft“.⁷⁶ Damit aber wird das Verstehen auf den Ausdruck als solchen und nicht mehr auf die Wahrheit ausgerichtet: „Verstanden werde nicht mehr eine Sache, sondern eine Individualität“⁷⁷. Gadamer wirft Schleiermacher vor, dass seine Formel die Sache selbst, von der die Rede ist, nicht mehr einbezieht; vielmehr betrachtet sie „die Aussage, die ein Text darstellt, unter Absehung von ihrem Erkenntnisgehalt als eine freie Produktion“.⁷⁸ Dieser Vorrang der Sprache im Feld der Hermeneutik führt dazu, dass der „Interpret die Texte unabhängig von ihrem Wahrheitsanspruch als reine Ausdrucksphänomene ansieht“.⁷⁹ Deshalb sieht Gadamer Schleiermachers Hermeneutik, so universal er diese auch entwickelt hat, vor einer Schranke: „Seine Hermeneutik meinte in Wahrheit Texte, deren Autorität feststand“. Solche Texte finden sich in der Bibel. D. h. also sein Interesse war vorwiegend von der Auslegung der Bibel geleitet. „Er wollte lehren, wie man Rede und schriftliche Überliefe-

⁷⁰ Der Begriff findet sich bei Hans-Georg GADAMER, WM, 177f. Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, 86 spricht in diesem Zusammenhang auch von „romantischer Ausdruckshermeneutik“.

⁷¹ Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, 87.

⁷² Hans-Georg GADAMER, WM, 195. Ein Quellennachweis zu dieser oftmals wiederholten „Formel“ Friedrich SCHLEIERMACHERS findet sich bei Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, 92 Anm. 47.

⁷³ Hans-Georg GADAMER, WM, 196.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, 89.

⁷⁸ Hans-Georg GADAMER, WM, 200.

⁷⁹ Ebd.

rung zu verstehen hat, weil es auf die eine, die biblische Überlieferung, für die Glaubenslehre ankommt. Daher war seine hermeneutische Theorie von einer Historik, die den Geisteswissenschaften als methodologisches Organon dienen konnte, noch weit entfernt. Ihr Ziel war die bestimmte Auffassung von Texten, dem auch das Allgemeine geschichtlicher Zusammenhänge zu dienen hatte. Das ist Schleiermachers Schranke, bei der die historische Weltanschauung nicht stehen bleiben konnte“.⁸⁰

Wilhelm Dilthey

Diltheys Ansatz ist zunächst als ein Versuch zu verstehen, den Geisteswissenschaften jene Methodologie zu erbringen, die ihnen seit der Trennung von den Naturwissenschaften fehlt. Er knüpft dabei an der romantischen Hermeneutik an, um mit ihrer Hilfe „die Erkenntnisweise der Geisteswissenschaften mit den methodischen Maßstäben der Naturwissenschaften in Einklang zu setzen“.⁸¹ Nachdem alle Geisteswissenschaften verstehende Wissenschaften sind und die Hermeneutik sich seit Schleiermacher als eine Kunstlehre des Verstehens ausgibt, scheint sie am geeignetsten zu sein, die methodologische Grundlage aller Geisteswissenschaften zu liefern. Hermeneutik ist für Dilthey „das universale Medium des geschichtlichen Bewußtseins, für das es keine andere Wahrheitserkenntnis mehr gibt als die, Ausdruck und im Ausdruck Leben zu verstehen. Alles in der Geschichte ist verständlich. Denn alles ist Text“.⁸² Er sieht die Hauptaufgabe der Hermeneutik darin, „gegenüber dem beständigen Einbruch romantischer Willkür und skeptischer Subjektivität in das Gebiet der Geschichte die Allgemeingültigkeit der Interpretation theoretisch [zu] begründen, auf welcher alle Sicherheit der Geschichte beruht“.⁸³

Gadamer konzentriert sich in der Darlegung des Diltheyschen Ansatzes auf die Aporien des Historismus, in die sich dieser seiner Ansicht nach verstrickt hat.⁸⁴ Er stellt dabei drei Aporien fest:

1. Einerseits erhebt Dilthey den methodologischen Anspruch auf eine allgemeingültige Erkenntnis für die Geisteswissenschaften, andererseits hält er am romantischen Ansatz der Geschichtlichkeit eines jeden Erkennens fest. Der Widerspruch besteht darin, dass, wenn wir durch und durch von der Geschichte bedingt sind, eine allgemeingültige Erkenntnis, die diese universelle Geschichtlichkeit transzendieren würde, ausgeschlossen ist.

2. Die zweite Aporie liegt darin, dass Dilthey nach Gadamer das geschichtliche Bewusstsein zu intellektualistisch oder instrumentalistisch auffasst als „eine Weise der

⁸⁰ Ebd. 201.

⁸¹ Ebd. 244.

⁸² Ebd. 245.

⁸³ Wilhelm DILTHEY zit. nach Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, 106.

⁸⁴ Vgl. Hans-Georg GADAMER, WM, 222ff.

Selbsterkenntnis“⁸⁵ und damit seine eigene Geschichtlichkeit verkennt.⁸⁶ Im Hintergrund steht Diltheys „lebensphilosophische Tendenz“ des Philosophierens⁸⁷ oder anders ausgedrückt: sein Bemühen um eine Grundlegung der Hermeneutik im „Leben“, insofern er vom Leben ausgeht. So versucht er „›vom Leben aus‹ verständlich zu machen, wie sich aus Selbsterkenntnis das wissenschaftliche Bewusstsein erhebt“.⁸⁸

3. Die dritte Aporie besteht darin, dass Diltheys Behandlung der Kategorien des Lebens vom „erkenntnistheoretischen Cartesianismus“ in Bann gehalten wird. Er erkannte zwar die Bedeutung der individuellen und allgemeinen Lebenserfahrung für die geisteswissenschaftliche Erkenntnis, „aber beides wird bei ihm lediglich privat bestimmt. Es ist unmethodische und der Verifizierbarkeit ermangelnde Induktion“.⁸⁹

Nach Gadamer kommt es aber gerade darauf an, den Zwang, der vom Methodendenken der modernen Wissenschaft ausgeht, zu durchbrechen und statt dessen „die in den Geisteswissenschaften getätigte Erfahrung und die in ihnen erreichbare Objektivität angemessener zu beschreiben“.⁹⁰ Denn für Gadamer ist geschichtliche Erfahrung „nicht ein Verfahren und hat nicht die Anonymität einer Methode“.⁹¹

h) Heideggers „Hermeneutik der Faktizität“

Diesen notwendigen Durchbruch sieht Gadamer von der phänomenologischen Forschung⁹² (Edmund Husserl und Graf Yorck von Wartenburg) und v.a. von Martin Heidegger geleistet. „Heideggers These war: Das Sein selber ist Zeit. Damit wurde der gesamte Subjektivismus der neueren Philosophie – ja [...] der gesamte Fragehorizont der Metaphysik, die von dem Sein als dem Anwesenden eingenommen ist, gesprengt“.⁹³ Heideggers „Hermeneutik der Faktizität“, d. h. „seine hermeneutische Phänomenologie und die Analyse der Geschichtlichkeit des Daseins zielten auf eine allgemeine Erneuerung der Seinsfrage und nicht etwa auf eine Theorie der Geisteswissenschaften oder gar auf eine Überwindung der Aporien des Historismus“.⁹⁴ „Verstehen“ ist für Heidegger „*die ursprüngliche Vollzugsform des Daseins*, das In-der-Welt-sein ist“.⁹⁵ D. h. „Verstehen ist die Seinsart des Daseins, sofern es Seinkönnen und

⁸⁵ Ebd. 239.

⁸⁶ Vgl. Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, 109.

⁸⁷ Vgl. Hans-Georg GADAMER, WM, 239.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Ebd. 246.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Ebd.

⁹² Vgl. Hans-Georg GADAMER, WM, 246-269.

⁹³ Ebd. 261.

⁹⁴ Ebd. 262f.

⁹⁵ Ebd. 264.

›Möglichkeit‹ ist [...] Verstehen ist der ursprüngliche Seinscharakter des menschlichen Lebens selber“.⁹⁶ Heidegger entlarvt die Suche nach einem absoluten und damit zeitlosen Fundament der Erkenntnis als Resultat eines verdrängenden Vergessens der menschlichen Zeitlichkeit: „angesichts seiner Endlichkeit sucht nämlich der Mensch nach einem festen Rückhalt in einer beständigen Gegenwart“.⁹⁷ Heidegger spricht demgegenüber davon, dass der Mensch vielmehr ins Sein geworfen ist, und zwar für eine winzige Zeit, der er nicht einmal Herr ist. Diese „Geworfenheit“ des Daseins bildet die Grundlage einer Hermeneutik der Faktizität, „weil sich diese Geworfenheit durch Verstehen auszeichnet: das Dasein versteht nicht nur die Welt, sondern auch sich selbst“.⁹⁸ Heidegger deutet dieses Verstehen als ein „sich-auf-etwas-verstehen“ und meint damit weniger ein Erkennen als ein Können, eine Fertigkeit, eine Fähigkeit, einer Sache gewachsen zu sein.⁹⁹ So ist „*alles solche Verstehen am Ende ein Sichverstehen*“¹⁰⁰, geht es doch darum, dass man sich auskennt. Gadamer sieht in diesem Selbstbezug des Verstehens und in dessen Könnenscharakter die Weise, wie sich Dasein überhaupt vollzieht. Nach Heidegger geschieht im Verstehen immer ein Entwurf auf die Möglichkeiten meines bedrohten Selbst hin. In jedem Verstehen steckt somit eine Antizipation, d. h. ein Vorgriff auf das Verstandene. Weil in diesem Vorgriff eine Existenzweise selbst antizipiert wird, sieht Heidegger seine Hermeneutik der Faktizität dazu berufen, das Dasein für diese Möglichkeiten seiner selbst zu erwecken. In der Hermeneutik bildet sich damit für das Dasein eine Möglichkeit aus, für sich selbst verstehend zu werden und zu sein. Diese Selbsterhellung wohnt dem Verstehen inne, sofern das Verstehen von Hause aus ein vorgreifendes Sichverstehen ist.¹⁰¹

Gadamer hat von Heideggers Verstehenskonzeption die entscheidenden Impulse erhalten.¹⁰²

i) Die philosophische Hermeneutik Gadamers

Der „Zirkel des Ganzen und seiner Teile“

Gadamer folgt zunächst Heidegger in dessen Werk „Sein und Zeit“ und geht deshalb vom „Zirkel des Verstehens“ aus. Er besagt, dass es keine Auslegung ohne verstehende Vorwegnahme gibt. D. h. jede Auslegung lässt sich von Verstehensvoraussetzungen – in Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff – leiten. „Die Auslegung, die sich ihrer

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, 118.

⁹⁸ Ebd. 118f.

⁹⁹ Vgl. Hans-Georg GADAMER, WM, 264f.

¹⁰⁰ Ebd. 265.

¹⁰¹ Vgl. für den gesamten Absatz: Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, 117ff.

¹⁰² Vgl. ebd. 121.

Voreingenommenheit zumindest bewußt ist, wird hingegen »ihre erste, ständige und letzte Aufgabe« darin sehen, »sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern« (SZ, 153)“.¹⁰³ Im Gegensatz zu Heidegger spricht Gadamer nicht vom Zirkel des Verstehens und seiner Auslegung, sondern vom Zirkel des Ganzen und seiner Teile.¹⁰⁴ Er greift damit auf den Ursprung der hermeneutischen Regel zurück, auf die antike Rhetorik, nach der man das Ganze aus dem Einzelnen und das Einzelne aus dem Ganzen verstehen müsse.¹⁰⁵ In der Kohärenz des Ganzen und seiner Teile erkennt er ein Richtigkeitskriterium des Verstehens.¹⁰⁶ Der Zirkel selbst beschreibt nach Gadamer einen beständigen Revisionsprozess, eine immanente Regel einer jeden Interpretation: Verstehen ist demnach „das Ineinanderspiel der Bewegung der Überlieferung und der Bewegung des Interpreten. Die Antizipation von Sinn, die unser Verständnis eines Textes leitet [...] bestimmt sich aus der Gemeinsamkeit, die uns mit der Überlieferung verbindet“.¹⁰⁷ Diese Gemeinsamkeit ist aber dadurch charakterisiert, dass sie in ständiger Bildung begriffen ist, insofern wir selbst sie erstellen, „sofern wir verstehen, am Überlieferungsgeschehen teilhaben und es dadurch selber weiter bestimmen“.¹⁰⁸ Die entscheidende Pointe Heideggers sieht Gadamer darin, dass dieser „Zirkel des Verstehens [...] überhaupt nicht ein ›methodischer‹ Zirkel [ist], sondern [...] ein ontologisches Strukturmoment des Verstehens“¹⁰⁹ beschreibt.

Eine weitere hermeneutische Konsequenz, die Gadamer im Sinn dieses Zirkels erblickt und die all unser Verstehen leitet, nennt er den „Vorgriff der Vollkommenheit“.¹¹⁰ Damit will Gadamer zum Ausdruck bringen, dass „nur das verständlich ist, was wirklich eine vollkommene Einheit von Sinn darstellt“.¹¹¹ Sobald wir einen Text lesen, gehen wir von dieser Voraussetzung der Vollkommenheit aus und hinterfragen die Überlieferung des Textes erst, wenn der Text uns unverständlich bleibt. Ihre rechte Anwendung kann also vom inhaltlichen Verständnis des Textes nicht gelöst werden. Neben dieser „immanenten Sinneinheit“¹¹² ist der Leser des Textes auch von „transzendenten Sinnerwartungen geleitet, die aus dem Verhältnis zur Wahrheit des Gemeinten entspringen“. Diese besagen, dass wir grundsätzlich der Möglichkeit offen

¹⁰³ Ebd. 127.

¹⁰⁴ Vgl. z.B. Hans-Georg GADAMER, Hermeneutik II, 61; DERS., WM, 296.

¹⁰⁵ Vgl. DERS., WM, 296.

¹⁰⁶ Vgl. ebd.

¹⁰⁷ Ebd. 298.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Ebd. 298f.

¹¹⁰ Ebd. 299.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Ebd.

sind, „daß ein überlieferter Text es besser weiß, als die eigene Vormeinung es gelten lassen will“. ¹¹³ Erst, wenn sich das Gesagte als nicht wahr erweist, sind wir bestrebt den Text als die Meinung eines anderen zu verstehen. Somit enthält der „Vorgriff“ oder wie Gadamer auch sagt, das „Vorurteil der Vollkommenheit [...] nicht nur dies Formale, daß ein Text seine Meinung vollkommen aussprechen soll, sondern auch, daß das, was er sagt, die vollkommene Wahrheit ist“. ¹¹⁴

Im Unterschied zu Heidegger, der „eher auf den Primat der Zukunft bei den Entwürfen des zuvorkommenden Verstehens abhebt, hofft Gadamer, dem Grundmotiv einer Hermeneutik der Geworfenheit gerechter zu werden, indem er am Primat der Vergangenheit festhält. Für Gadamer ist die Zukunft gerade das, was sich unserem Verstehen entzieht und was wir höchstens im Lichte der bereits gesammelten Erfahrungen »antizipieren« können“. ¹¹⁵

Das „Vorurteil“

Um das hermeneutische Problem angemessen zu erkennen, betont Gadamer die Voraussetzung anzuerkennen, dass alles Verstehen wesentlich vorurteilshaft ist. ¹¹⁶ Er betrachtet als grundlegendes Vorurteil der Aufklärung „das Vorurteil gegen die Vorurteile überhaupt und damit die Entmachtung der Überlieferung“. ¹¹⁷ Erst durch die Aufklärung erfährt der Begriff des Vorurteils eine negative Akzentuierung. Vorurteil meint ursprünglich und eigentlich: „ein Urteil, das vor der endgültigen Prüfung aller sachlich bestimmenden Momente gefällt wird“. ¹¹⁸ Es kann also positiv und negativ gewertet werden, was durch den lateinischen Begriff *praeiudicium* unterstrichen wird. Weiters lässt sich zwischen legitimen und illegitimen Vorurteilen unterscheiden. Die legitimen Vorurteile „verschaffen uns einen Zugang zur Sache selbst, alle übrigen versperren ihn“. ¹¹⁹ Auseinanderhalten lassen sie sich zunächst an den Sachen selbst. Nachdem für Gadamer jedes Verstehen unter Antizipationen (also Vorurteilen) erfolgt, geschieht „die Berichtigung eines als illegitim erwiesenen Vorurteils immer nur im Lichte einer weiteren, die ersten Antizipationen ersetzenden Antizipation“. ¹²⁰ Mit Sachen selbst meint Gadamer nicht die Sachen oder Dinge an sich, denn die kennt nur Gott. Vielmehr versteht er darunter die zur Diskussion stehende Sache, die „Streitsache“ oder „sachliche Sache“, die bereits in den Gesichtskreis des Verstehens einge-

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, 132.

¹¹⁶ Vgl. Hans-Georg GADAMER, WM, 274.

¹¹⁷ Ebd. 275.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, 134f.

¹²⁰ Ebd. 135.

rückt ist.¹²¹ Um jedoch die der Sache angemessenen Antizipationen herauszuarbeiten, müssen die Verstehensentwürfe entwickelt werden, die der zur Diskussion stehenden Sache gewachsen sind. Grondin weist darauf hin, dass Gadamer in diesem Zusammenhang von der Richtigkeit der Sache bzw. von der zu erweisenden Adäquation des Verstehens an die Sache spricht. *Ad-aequatio* oder „An-gemessenheit“ einer Sache meint die Richtung, die darin besteht, sich auf die Sache zuzubewegen, um ihr gerecht und gewachsen zu sein. Wahrheit ist dann eine Sache von Übereinstimmung, wenn der Verstehende mit dem Interpretandum zusammenstimmt. Der Begriff *ad-aequatio* erinnert daran, dass die Gleichheit mit der Sache für uns nie vollständig sein kann; über sie verfügt allein Gott. Unsere Erkenntnis einer Sache ist eben immer nur „ad-äquat“ und nie vollkommen.¹²²

Der „Zeitenabstand“

Der wahre Ort der Hermeneutik liegt nach Gadamer im „Zwischen“ von Zugehörigkeit zu einer Tradition und dem zeitlichen Abstand von ihr. Aus dieser Zwischenstellung ergibt sich auch die Aufgabe der Hermeneutik: sie besteht nicht darin, „ein Verfahren des Verstehens zu entwickeln, sondern die Bedingungen aufzuklären, unter denen Verstehen geschieht. Diese Bedingungen stehen aber nicht im Sinne von „Methoden“ zur Verfügung, die bloß zur Anwendung gebracht werden müssen; „sie müssen vielmehr gegeben sein“.¹²³ Zu solchen Bedingungen zählen „Vorurteile und Vormeinungen, die das Bewußtsein des Interpreteten besetzt halten“.¹²⁴ Die für das Verstehen produktiven Vorurteile von jenen zu unterscheiden, die ein Verstehen verhindern, ist keine Sache, die geklärt werden muss, bevor bzw. damit der Prozess des Verstehens einsetzen kann. „Diese Scheidung muß vielmehr im Verstehen selbst geschehen, und daher muß die Hermeneutik fragen, wie das geschieht. Das bedeutet aber: sie muß in den Vordergrund stellen [...] den Zeitenabstand und seine Bedeutung für das Verstehen“.¹²⁵

Die eigentliche Lösung der Frage des Unterschiedes zwischen wahren und falschen Vorurteilen sieht Gadamer also im Filterungsprozess des „Zeitenabstandes“.¹²⁶ Im Hintergrund steht die Erfahrung der historischen Forschung, „daß erst aus einem gewissen geschichtlichen Abstände heraus objektive Erkenntnis erreichbar werde“.¹²⁷ Die historische Methode setzt so stillschweigend voraus, „daß erst dann etwas in seiner

¹²¹ Vgl. ebd. 136.

¹²² Vgl. ebd. 136ff.

¹²³ Ebd. 300f.

¹²⁴ Ebd. 301.

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ Vgl. Hans-Georg GADAMER, WM, 300ff.

¹²⁷ Ebd. 303.

bleibenden Bedeutung objektiv erkennbar wird, wenn es einem abgeschlossenen Zusammenhang angehört“.¹²⁸ Gadamer wendet jedoch ein, dass dies bloß der eine Sinn des zeitlichen Abstandes ist. Der andere Sinn, der in diesem zeitlichen Abstand liegt, besteht im Filterungsprozess: „Er läßt den wahren Sinn, der in einer Sache liegt erst voll herauskommen“.¹²⁹ Das beste Beispiel liefert Gadamer die Kunstkritik: Denn vermittelt des Zeitenabstandes lässt sich die wahre Kunst von derjenigen aussondern, die bloß dem Geschmack der Zeit entspricht.¹³⁰ Dieser Prozess ist in Wirklichkeit nie abgeschlossen, weil immer wieder neue Quellen des Verständnisses mit ungeahnten Sinnbezügen entspringen.¹³¹ „Der Zeitenabstand, der die Filterung leistet, hat nicht eine abgeschlossene Größe, sondern ist in einer ständigen Bewegung und Ausweitung begriffen“.¹³² Er hat sowohl eine positive als auch eine negative Seite: die negative Seite liegt im Prozess des Filterns; mit ihr ist „zugleich die positive Seite gegeben, die er für das Verstehen besitzt: Er läßt nicht nur die Vorurteile, die partikularer Natur sind, absterben, sondern auch diejenigen, die ein wahrhaftes Verstehen leiten, als solche hervortreten“.¹³³ Der Zeitenabstand trägt so dazu bei, die „kritische Frage der Hermeneutik lösbar zu machen“¹³⁴, nämlich die *wahren* Vorurteile, unter denen wir *verstehen*, von den *falschen*, unter denen wir *missverstehen*, zu scheiden. Das hermeneutisch geschulte Bewußtsein wird daher historisches Bewußtsein einschließen“.¹³⁵ Gadamer wirft in diesem Zusammenhang dem Historismus vor, dass er seine eigene Geschichtlichkeit vergisst. Er betont demgegenüber: „Ein wirklich historisches Denken muß die eigene Geschichtlichkeit mitdenken. Nur dann wird es [...] in dem Objekt das Andere des Eigenen und damit das Eine wie das Andere erkennen lernen“.¹³⁶ Denn der wahre historische Gegenstand ist „die Einheit dieses Einen und Anderen, ein Verhältnis, in dem die Wirklichkeit der Geschichte ebenso wie die Wirklichkeit des geschichtlichen Verstehens besteht“.¹³⁷ Für eine sachangemessene Hermeneutik erhebt Gadamer deshalb die Forderung, „im Verstehen selbst die Wirklichkeit der Geschichte aufzuweisen.

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Vgl. ebd. 302f.

¹³¹ Vgl. ebd. 303.

¹³² Ebd.

¹³³ Ebd. 304.

¹³⁴ Grondin weist in diesem Zusammenhang kritisch auf den möglicherweise auch verdeckenden Charakter des Zeitenabstandes hin, wodurch er solche Interpretationen festzuschreiben hilft, die möglicherweise unangemessen sind (vgl. Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, 142). Gadamer reagierte darauf in der 5. Auflage seines Werkes und schreibt: „Oft vermag der Zeitenabstand die eigentlich kritische Frage der Hermeneutik lösbar machen“ (Hans-Georg GADAMER, WM, 304 zit. nach ebd. 143).

¹³⁵ Hans-Georg GADAMER, WM, 304.

¹³⁶ Ebd. 305.

¹³⁷ Ebd.

Ich nenne das damit Geforderte ›*Wirkungsgeschichte*‹. Verstehen ist seinem Wesen nach ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang“.¹³⁸

Das „Prinzip der Wirkungsgeschichte“

Der wichtigste Begriff in Gadamers Werk „Wahrheit und Methode“ ist der Begriff bzw. das „Prinzip der Wirkungsgeschichte“, mit dem er den Instrumentalismus des geschichtlichen Bewusstseins der Aufklärung überwindet. Eine wirkungsgeschichtliche Fragestellung wird immer dann notwendig, „wenn ein Werk oder eine Überlieferung aus dem Zwielficht zwischen Tradition und Historie ins Klare und Offene seiner eigentlichen Bedeutung gestellt werden soll“.¹³⁹

Die Wirkungsgeschichte bildet nach Gadamer nicht nur die Rezeptionsgeschichte, die sich erkennen und objektivieren lässt, sondern sie ist die Geschichte, die nie völlig einsichtig werden kann und in der jedes Bewusstsein – selbst das geschichtliche Bewusstsein – steht. Das Wort „Wirkung“ unterstreicht hier, dass diese Geschichte auch da am Werke ist, wo sie nicht vermutet oder wahrgenommen wird. *„Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins“*.¹⁴⁰ Sie sind also das Werk der Wirkungsgeschichte. Diese Wirkung der Wirkungsgeschichte benennt ein Fortwirken der Geschichte über das Bewusstsein hinaus, das wir von ihr haben können. Von ihr aus erweist sich das Verstehen *„nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität [...], sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln“*.¹⁴¹

Gadamers wirkungsgeschichtliches Bewusstsein ist sich seiner Geschichtlichkeit bewusst und lässt sich insofern als die Vollendung des geschichtlichen Bewusstseins verstehen. Es handelt sich dabei um ein mehrschichtiges Bewusstsein.¹⁴²

1. Als Bewusstsein der Wirkungsgeschichte handelt es sich zunächst um ein Bewusstsein der eigenen jeweiligen Situiertheit, das darum bemüht ist, seine eigene hermeneutische Situation herauszuarbeiten.¹⁴³

2. Es hat den allgemeinen philosophischen Sinn eines Bewusstseins, der besagt, dass Geschichte in jedem Verstehen über unser Bewusstsein hinaus wirkt. In jedem Verstehen ist Geschichte und Tradition am Werk. Diese bilden keinen Gegensatz, sondern „eine Wirkungseinheit, deren Analyse immer nur ein Geflecht von Wechselwirkungen anzutreffen vermöchte“.¹⁴⁴ Es stellt sich deshalb die Aufgabe, „das Moment

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ Ebd. 281.

¹⁴¹ Ebd. 295.

¹⁴² Vgl. Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, 147ff.

¹⁴³ Vgl. Hans-Georg GADAMER, WM, 307.

¹⁴⁴ Ebd. 287.

der Tradition im historischen Verhalten zu erkennen und auf seine hermeneutische Produktivität zu befragen“.¹⁴⁵

3. Es lässt sich als ein Bewusstsein lesen, das der Wirkungsgeschichte selbst eignet. „Es gibt auch im Bewußtsein ein Wirken von Tradition und Geschichte, dessen sich das Bewußtsein nicht voll bewußt ist. Von diesem wirkungsgeschichtlich bedingten Bewußtsein läßt sich sagen, daß es »mehr Sein als Bewußtsein« ist“.¹⁴⁶

4. Weil aber gerade davon ein Bewusstsein zu entfalten ist, zeigt sich, dass dieses wirkungsgeschichtliche Bewusstsein zwar selbstreflexiv ist, sich zugleich aber der Grenzen seiner Reflexion bewusst ist. Dieses Grenzbewusstsein ist Gadamer wichtig, weil es das Grundsätzliche der hermeneutischen Erfahrung ausmacht und zu einer Offenheit für das andere führt.¹⁴⁷

Die „Horizontverschmelzung“ des „wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins“

Gadamer weist darauf hin, dass im Bereich des historischen Verstehens gerne von Horizonten gesprochen wird.¹⁴⁸ Er greift nun im Zusammenhang mit dem „wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein“ diesen Begriff auf und sagt von ihm, dass er in ständiger Bildung begriffen ist, „sofern wir alle unsere Vorurteile ständig erproben müssen“.¹⁴⁹ Dazu gehört wesentlich „die Begegnung mit der Vergangenheit und das Verstehen der Überlieferung, aus der wir kommen. Der Horizont der Gegenwart bildet sich also gar nicht ohne die Vergangenheit. Es gibt so wenig einen Gegenwartshorizont für sich, wie es historische Horizonte gibt, die man zu gewinnen hätte. *Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte* [...] Im Walten der Tradition findet ständig solche Verschmelzung statt. Denn dort wächst Altes und Neues immer wieder zu lebendiger Geltung zusammen, ohne daß sich überhaupt das eine oder andere ausdrücklich voneinander abheben“.¹⁵⁰ Der Horizont der Vergangenheit kann also nur insofern verstanden werden, als der Horizont der Gegenwart mit ihm zusammenschmilzt. In diesem Verstehensvollzug ereignet sich „eine wirkliche Horizontverschmelzung, die mit dem Entwurf des historischen Horizontes zugleich dessen Aufhebung vollbringt“.¹⁵¹ Es gilt allerdings vor zu unkritischer Verschmelzung auf der Hut zu sein. Vielmehr geht es darum die Spannung, die bei der Begegnung von Text und Gegenwart entsteht, bewusst zu entfalten. Gadamer spricht

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, 148f.

¹⁴⁷ Vgl. ebd. 149.

¹⁴⁸ Vgl. Hans-Georg GADAMER, WM, 308.

¹⁴⁹ Ebd. 311.

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ Ebd. 312.

deshalb vom „kontrollierten Vollzug solcher Verschmelzung“ und bezeichnet ihn „als die Wachheit des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins“.¹⁵²

Für Gadamer deutet der Begriff des Horizontes auch eine gewisse Weisheit an, die mir bei aller Horizontbreite auch meine Grenzen nicht vergessen lässt und mich öffnet auf die Perspektiven des anderen hin.¹⁵³ Damit schließt aber das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein eine gewisse Ethik des Verstehens ein, die sich im Moment der Anwendung (lat. *applicatio*) zu bewähren hat.¹⁵⁴ In dieser Applikation, in der sich Gegenwart und Vergangenheit beständig und produktiv vermitteln, sieht Gadamer den gemeinsamen Nenner aller hermeneutischen Disziplinen: der Historie, der Philologie, der Theologie und des Rechts.¹⁵⁵

Das Bewusstsein der Verschmelzung weiß sich von der Tradition getragen und ist insofern ein wirkungsgeschichtliches Bewusstsein. Unter Tradition versteht Gadamer das Unvordenkliche in jedem Verstehen, d. h. dass nicht alles, was gilt, auf Begründung zurückgeht. Denn selbst in jeder Geltung und Begründung gibt es ein Moment von Tradition und Geschehen. Gadamer meint damit die Vernünftigkeit der Tradition, die sich fortsetzt, weil sie sich bewährt hat und deren Grundlage die Basis jedes vernünftigen Entwurfs und jeder Begründung bleibt. Jede Begründung setzt eine solche Tradition voraus. Gadamer sieht in dieser Evidenz der sich fortpflanzenden Tradition eine Tat der Vernunft und der Freiheit. Dieses Bewährte hält Gadamer für grundlegender als jede noch so lineare Begründung, weil es auf die Anerkennung durch die Vernunft angewiesen ist.¹⁵⁶ Er bezeichnet die Tradition als die „namenlos gewordene Autorität“¹⁵⁷, die im Prinzip eingesehen werden kann und die immer Autorität ist, sofern sich die Tradition fortschreibt. Als Beispiel für dieses Wirken der Wirkungsgeschichte führt er die Autorität an, die „das Klassische“ genießt.¹⁵⁸ Früher genoss es eine normative Bedeutung, insofern die Klassiker sich durch ihr Wirken als nachzuahmende Vorbilder legitimierten. Durch den Historismus wurde das Klassische zu einem reinen Epochenbegriff, der keine normative Geltung besaß, weil ein solches Werturteil die Objektivität des Historikers beeinträchtigen würde. Das Klassische wird damit in eine historische Distanz gerückt und verliert seine normative Bedeutung. Demgegenüber ruft Gadamer in Erinnerung, dass ein normatives Element aus dem geschichtlichen Bewusstsein nie ganz verschwindet, was sich schon allein darin zeigt, dass andere Epochen neu zur Geltung gebracht oder rehabilitiert werden. Er ruft damit in Erinnerung, dass „das historische Bewußtsein noch immer anderes einschließt, als es von sich

¹⁵² Beide Male: ebd.

¹⁵³ Vgl. Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, 158.

¹⁵⁴ Vgl. Hans-Georg GADAMER, WM, 312.

¹⁵⁵ Vgl. Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, 176; vgl. auch Hans-Georg GADAMER, WM, 346.

¹⁵⁶ Vgl. Hans-Georg GADAMER, WM, 286.

¹⁵⁷ Ebd. 285.

¹⁵⁸ Vgl. ebd. 290ff.

aus eingesteht“.¹⁵⁹ Das Klassische lehrt uns damit, dass unsere wesentliche Zugehörigkeit zur Geschichte in zwei Richtungen läuft: „Wir gehören der Geschichte und der Wirkungsgeschichte an, aber es ist auch die Geschichte, die uns gehört, sofern sie stets von der Gegenwart und ihren Wachsamkeitsmöglichkeiten aus gelesen, verstanden und angeeignet wird“.¹⁶⁰ Es ist diese kreative Vermittlung von Vergangenheit und Gegenwart, die für das geschichtliche Bewusstsein charakteristisch ist und die es deshalb als hermeneutische Theorie bewusst zu machen galt und anzuerkennen gilt.

„Sprache“ als Ort dieser „Horizontverschmelzung“

Nach Gadamer leistet „die Sprache die ständige Synthesis zwischen Vergangenheitshorizont und Gegenwartshorizont“.¹⁶¹ Sie ist die Mitte, in der sich Ich und Welt zusammenschließen oder besser: in ihrer ursprünglichen Zusammengehörigkeit darstellen“.¹⁶² Sprache gründet im Gespräch, denn sie ist „ihrem Wesen nach die Sprache des Gesprächs. Sie bildet selber durch den Vollzug der Verständigung erst ihre Wirklichkeit. Deshalb ist sie kein bloßes Mittel zur Verständigung“.¹⁶³ So nahe sie unserem Denken auch ist, so wenig wird sie im Sprechen selbst gegenständlich, sondern verbirgt ihr eigentliches Sein von sich aus. Sprache gehört deshalb für Gadamer „zum Allerdunkelsten, was es für das menschliche Nachdenken gibt“.¹⁶⁴ Trotzdem ist es so, dass wir einander verstehen, indem wir miteinander reden; auch wenn wir oft aneinander vorbeireden, so bringen wir am Ende doch „im Gebrauch der Worte die mit den Worten gesagten Dinge miteinander vor uns“.¹⁶⁵ Sprache hat ihre eigene Geschichtlichkeit und jeder Mensch hat seine eigene Sprache. Für Gadamer ist es deshalb ein Wunder, dass wir uns trotz dieser Geschichtlichkeit und Unterschiedlichkeit der Sprache „über die Grenzen der Individuen, der Völker und der Zeiten hinweg verstehen können“¹⁶⁶ und die Dinge gerade dadurch, dass wir über sie sprechen, „als ein Gemeinsames vor uns darstellen“.¹⁶⁷ Es ist erstaunlich, dass gerade dadurch ihre Wahrheit ans Licht kommt. Jedoch ist es so, dass zwar kein Mensch „die ganze Wahrheit in seinem Meinen umfaßt, daß aber gleichwohl die ganze Wahrheit uns beide in unserem einzelnen Meinen umfassen kann“.¹⁶⁸

¹⁵⁹ Ebd. 292.

¹⁶⁰ Jean GRONDIN, Einführung zu Gadamer, 157.

¹⁶¹ Hans-Georg GADAMER, Hermeneutik II, 56.

¹⁶² DERS., WM, 478.

¹⁶³ Ebd. 450.

¹⁶⁴ Ebd. 383.

¹⁶⁵ DERS., Hermeneutik II, 56.

¹⁶⁶ Ebd.

¹⁶⁷ Ebd.

¹⁶⁸ Ebd.

In ähnlicher Weise, wie Gadamer sich bei der Wahrheitserfahrung der Kunst von der Metapher des „Spiels“ hat leiten lassen¹⁶⁹, so versucht er auch nun vom „Spiel“ her Licht in das „Dunkel der Sprache“ zu bringen.¹⁷⁰ Er macht zunächst darauf aufmerksam, dass es „Sprachliche Spiele“ sind, „in denen wir uns als Lernende – und wann hören wir auf, das zu sein? – zum Verständnis der Welt erheben“.¹⁷¹ Er erinnert daran, dass nicht der Spielende Subjekt des Spiels ist, sondern das Spiel selbst: es ist das Spiel, „das spielt, indem es die Spieler in sich einbezieht und so selber das eigentliche *subjectum* der Spielbewegung wird“.¹⁷² Dementsprechend spricht Gadamer hier vom „Spiel der Sprache selbst, die uns anspricht, vorschlägt und zurückzieht, fragt und in der Antwort sich selbst erfüllt“.¹⁷³ Daher ist derjenige, der versteht, immer schon „einbezogen in ein Geschehen, durch das sich Sinnvolles geltend macht“.¹⁷⁴

Es erklärt sich nicht durch eine methodische Aktivität des Subjekts, dass Sinn überhaupt zur Sprache kommt, sondern aus dem Tun der Sache selbst. „Dieses Tun der Sache selbst ist die eigentliche spekulative Bewegung, die den Sprechenden ergreift“.¹⁷⁵ Es weist auf eine „universal-ontologische Struktur“ hin, „nämlich auf die Grundverfassung von allem, auf das sich überhaupt Verstehen richten kann. *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*“.¹⁷⁶ [...] Das will sagen: es ist so, daß es sich von sich aus dem Verstehen darstellt. Auch von dieser Seite bestätigt sich die spekulative Struktur der Sprache. Zur-Sprache-Kommen heißt nicht, ein zweites Dasein bekommen. Als was sich etwas darstellt, gehört vielmehr zu seinem eigenen Sein. Es handelt sich also bei all solchem, das Sprache ist, um eine spekulative Einheit, eine Unterscheidung in sich, zu sein und sich darzustellen, eine Unterscheidung, die doch auch gerade keine Unterscheidung sein soll. Die spekulative Seinsart der Sprache erweist damit ihre universelle ontologische Bedeutung. Was zur Sprache kommt, ist zwar ein anderes, als das gesprochene Wort selbst. Aber das Wort ist nur Wort durch das, was in ihm zur Sprache kommt. Es ist in seinem eigenen sinnlichen Sein nur da, um sich in das Gesagte aufzuheben. Umgekehrt ist auch das, was zur Sprache kommt, kein

¹⁶⁹ Vgl. S. 257f. dieser Arbeit.

¹⁷⁰ Vgl. Hans-Georg GADAMER, WM, 491ff.

¹⁷¹ Ebd. 493.

¹⁷² Ebd.

¹⁷³ Ebd. 494.

¹⁷⁴ Ebd.

¹⁷⁵ Ebd. 478.

¹⁷⁶ In einem Interview aus dem Jahr 1996 stellt Gadamer klar, dass diese Aussage nicht meint, dass alles Sprache ist. Vielmehr steckt in ihr eine Begrenzung: „Was also nicht verstanden werden kann, kann eine unendliche Aufgabe sein, das Wort zu finden, das der Sache wenigstens näher kommt“ (Jean GRONDIN (Hg.), Gadamer Lesebuch, 286. Ebenso weist Gadamer in demselben Interview klärend darauf hin, dass es auch nichtsprachliches Verstehen gibt, das er dennoch „Sprachlichkeit“ nennen will: „Die Wortsprache ist doch jeweils nur eine besondere Konkretion von Sprachlichkeit, und das gleiche gilt wiederum genauso etwa für die Gesten“ (ebd. 289).

sprachlos Vorgegebenes, sondern empfängt im Wort die Bestimmtheit seiner selbst“.¹⁷⁷

Wenn also ein Text verstanden wird, dann deshalb, weil das Sinnvolle sich zur Geltung bringt. Es „hat immer schon von sich eingenommen, bevor einer sozusagen zu sich kommt und den Sinnanspruch, der an ihn ergeht, zu prüfen vermag“.¹⁷⁸ So sind wir schließlich „als Verstehende in ein Wahrheitsgeschehen einbezogen und kommen gleichsam zu spät, wenn wir wissen wollen, was wir glauben sollen“.¹⁷⁹

2. „Theologische Hermeneutik“ als Inbegriff einer „universalen Hermeneutik“

a) Das „innere Wort“ als zentraler Aspekt der „universalen Hermeneutik“ Hans-Georg Gadamer

Wir blicken kurz zurück: Gadamer hat mit seiner universalen Hermeneutik die Wirklichkeit der Geschichte im „Verstehen“ aufgewiesen und dadurch den Nachweis erbracht, wie viel Geschehen in allem Verstehen wirksam ist. Er bezeichnet diese Wirklichkeit der Geschichte als „Prinzip der Wirkungsgeschichte“. „Verstehen“ wird damit wesentlich zu einem wirkungsgeschichtlichen Vorgang. Das bedeutet, dass „Verstehen“ nicht so sehr durch die Handlung der Subjektivität zustande kommt, als vielmehr durch das Einrücken in ein Überlieferungs- oder Traditionsgeschehen, in dem sich Vergangenheits- und Gegenwartshorizont beständig kreativ vermitteln. Gadamer nennt diese Vermittlung „Horizontverschmelzung“. Das Besondere dabei ist, dass nicht nur wir durch unser wirkungsgeschichtliches Bewusstsein dieser Wirkungsgeschichte angehören, sondern dass die Geschichte auch uns gehört, insofern sie stets von der Gegenwart aus gelesen, verstanden und angeeignet wird. Als „Ort“ dieser „Horizontverschmelzung“, in dem sich „Verstehen“ ereignet, führt Gadamer die „Sprache“ an, weil sie sich sowohl durch eine „universal-ontologische“ als auch „spekulative Struktur“ auszeichnet. „Sprachlichkeit“ meint dann ganz allgemein die Fähigkeit, „mit etwas etwas zu meinen und mitzuteilen“¹⁸⁰ und zu verstehen, dass dieses „Etwas“ etwas meint. Das bedeutet zum einen, dass jedwedes Sein, auf das sich Verstehen überhaupt richten kann, „Sprache“ ist und zum anderen, dass „Sprache“ und Denken bzw. Wort und Sache wesentlich und unzertrennlich miteinander verbunden sind. Weil dieser Gedanke für Gadamer universale Hermeneutik zentral ist, unterziehen wir ihn im Folgenden einer eingehenden Betrachtung.

Den entscheidenden Hinweis auf diese zentrale Bedeutung verdanken wir Hans-Georg Gadamer selbst, und zwar in einem Gespräch, das Jean Grondin mit ihm

¹⁷⁷ Hans-Georg GADAMER, WM, 478f.

¹⁷⁸ Ebd. 494.

¹⁷⁹ Ebd.

¹⁸⁰ Vgl. Jean GRONDIN (Hg.), Gadamer Lesebuch, 291.

führte.¹⁸¹ Das Gespräch fand in einem Heidelberger Lokal im Spätherbst 1988 statt; den Anlass gaben u.a. einige Schwierigkeiten, die Grondin bei der Abfassung seiner „Einführung in die philosophische Hermeneutik (1991)“ mit der begrifflichen Fassung des hermeneutischen Universalitätsanspruchs hatte. Auf Grondins Frage, worin denn „der universale Aspekt der Hermeneutik genauer bestehe“¹⁸², antwortete Gadamer „kurz und bündig: ‚Im verbum interius‘“.¹⁸³ Grondin erzählt, wie sehr ihn Gadamers Antwort verblüffte, zum einen weil diese knappe Bezeichnung ja an keiner Stelle in „Wahrheit und Methode“ zu finden sei, zum anderen weil er zunächst meinte, dass sie Gadamers Grundtenor von der „Universalität der Sprache“, d. h. „daß man in der wirklichen Sprache alles ausdrücken kann“¹⁸⁴, zuwiderlaufe. Er bat ihn deshalb um eine Erklärung. Gadamer fuhr fort: „Die Universalität [...] liegt in der inneren Sprache, darin, daß man nicht alles sagen kann. Man kann nicht alles ausdrücken, was in der Seele ist, den λόγος ἐνδιὰθετος. Das kommt mir von Augustin, vom ›De trinitate‹ her. Diese Erfahrung ist universal: der actus signatus deckt sich nie mit dem actus exercitus“.¹⁸⁵ Erst einige Monate später, nach einer erneuten Lektüre von Gadamers „Wahrheit und Methode“ und dessen Urfassung wurde Grondin klar, dass sich dieser Universalitätsanspruch der Hermeneutik tatsächlich „nur aus der Lehre vom verbum interius angemessen nachvollziehen läßt, jener von einem durch Heidegger hindurch gelesenen Augustin herstammenden Einsicht, daß die gesprochene Rede stets hinter dem Auszusagenden, dem inneren Wort zurückbleibt und daß man ein Gesprochenes nur verstehen kann, wenn man die hinter ihm lauernde innere Sprache nachvollzieht“.¹⁸⁶ Dieses „innere Wort“ ist näherhin „dasjenige, was danach strebt, sich in der ausgesprochenen Sprache zu äußern“.¹⁸⁷ Es gibt deshalb „keine ‚vorsprachliche‘ Welt, sondern nur eine auf Sprache hin ausgerichtete Welt, die das Auszusprechende zum Wort zu bringen versucht, ohne daß es ihr ganz gelänge. Diese hermeneutische Dimension der Sprache ist die einzig universale“.¹⁸⁸

Es gibt einen kleinen Abschnitt in Gadamers „Wahrheit und Methode“, in dem er vom christlichen Horizont her das Verhältnis von „Sprache und verbum“ thematisiert.¹⁸⁹ Ausgangspunkt ist die Erinnerung an den christlichen Gedanken der Inkarna-

¹⁸¹ Ein kurzer Auszug aus diesem Gespräch sowie ein Kommentar dazu findet sich im Abschnitt „Vorwörtliches“, in: Jean GRONDIN, Einführung in die philosophische Hermeneutik, 9.

¹⁸² Ebd.

¹⁸³ Ebd.

¹⁸⁴ Ebd.

¹⁸⁵ Ebd.

¹⁸⁶ Ebd. 10.

¹⁸⁷ Ebd.

¹⁸⁸ Ebd.

¹⁸⁹ Vgl. Hans-Georg GADAMER, WM, 422-431. Vgl. dazu auch den Aufsatz von Jean GRONDIN, Unterwegs zur Rhetorik, bes. 211ff.

tion, der seiner Ansicht nach „dem Sein der Sprache besser gerecht wird [als der griechische Gedanke], so daß die Sprachvergessenheit des abendländischen Denkens keine vollständige werden kann“.¹⁹⁰

Um dies zu erläutern, übt Gadamer im vorausgehenden Abschnitt „Sprache und Logos“¹⁹¹ massive Kritik an der Sprachvergessenheit des Abendlandes, die seiner Ansicht nach mit der griechischen Philosophie, d. h. konkret mit Platon einsetzte. Diese Sprachvergessenheit zeigt sich in der Trennung von Wort und Sache bzw. Sprechen und Denken. Das Wort wird nur mehr als „Zeichen“ betrachtet und somit als bloßes Instrument des Denkens angesehen.¹⁹² Worte verweisen nur mehr auf die Gedanken, die auch ohne sie im Denken sein könnten: „das Denken enthebt sich so sehr des Eigenseins der Wörter, nimmt sie als bloße Zeichen, durch die das bezeichnete, der Gedanke, die Sache in den Blick gerückt wird, daß das Wort in ein völlig sekundäres Verhältnis zur Sache gerät. Es ist bloßes Werkzeug der Mitteilung, als das Herausragen (*ekpherein*) und Vortragen (*logos prophorikos*) des Gemeinten im Medium der Stimme“.¹⁹³ Das hatte zur Folge, dass das Sein der Sprache, eingezwängt zwischen Bild und Zeichen, ins reine Zeichensein nivelliert wurde.¹⁹⁴

Demgegenüber bringt nach Gadamer der christlich-augustinische Inkarnationsgedanke das wahre Sein der Sprache angemessener zur Geltung. Weil er mit dem Problem des Wortes aufs engste zusammenhängt, bildet er für Gadamer den idealen Anknüpfungspunkt, um von ihm her „die Sprachlichkeit in der ihr eigenen Materialität und Ereignishaftigkeit als Thema hervortreten“¹⁹⁵ lassen. Gadamer bezieht sich vorwiegend auf Augustins Gedanken zur Trinitätslehre, die dieser in seinem Traktat „De Trinitate“ dargelegt hat. Der Inkarnationsgedanke entzieht sich demnach einer platonischen bzw. gnostischen Einkörperungsidee, nach der die Seele ihr Fürsichsein behält und erst durch die Lösung vom Leib gereinigt wird. Eine solche Idee hat auch zur Folge, dass Gott sich nur in menschlicher Gestalt zeigt, jedoch selbst nicht wirklicher Mensch wird, wie es dem christlichen Inkarnationsgedanken entspricht. Demgegenüber betont die christliche Inkarnation, dass Gottes Sohn ganz Mensch geworden ist, ohne wiederum sein Gottsein zu vermindern. Die Menschwerdung Gottes bedeutet somit keinen Verlust, sondern schließt „ein geheimnisvoll anderes Verhältnis ein, dessen theologische Ausdeutung in der Lehre von der Trinität geschieht“.¹⁹⁶

Gadamer weist darauf hin, dass die Ausdeutung des Trinitätsgeheimnisses die wichtigste Aufgabe im Denken des christlichen Mittelalters war. Sie lehnte sich „bei

¹⁹⁰ Ebd. 422.

¹⁹¹ Ebd. 409-422.

¹⁹² Vgl. ebd. 416f.

¹⁹³ Ebd. 418.

¹⁹⁴ Vgl. ebd. 422.

¹⁹⁵ Jean GRONDIN, *Unterwegs zur Rhetorik*, 212f.

¹⁹⁶ Hans-Georg GADAMER, WM, 422.

den Vätern und schließlich in systematischer Durchbildung des Augustinismus in der Hochscholastik an das menschliche Verhältnis von Sprechen und Denken an“.¹⁹⁷ Dabei gewann die Analogie von innerem und äußerem Wort (*logos endiathetos – prophorikos*) exemplarischen Wert. Ähnlich wie schon im Johannes-Prolog (Joh 1,1-18) bediente man sich zur Lösung der theologischen Aufgabe zwar griechischer Denkmittel, stellte diese aber in einen neuen Horizont, dessen Philosophie griechischem Denken verschlossen blieb. Denn wenn „das Wort Fleisch wird und erst in dieser Inkarnation die Wirklichkeit des Geistes sich vollendet, so wird damit der Logos aus seiner Spiritualität, die zugleich seine kosmische Potentialität bedeutet, befreit“.¹⁹⁸ Zugleich führt dieses Erlösungsgeschehen „den Einzug des geschichtlichen Wesens in das abendländische Denken herauf und läßt auch das Phänomen der Sprache [...] sich dem Philosophischen Nachdenken darbieten“.¹⁹⁹

Gadamer stellt fest, dass Augustinus und die Scholastik bei der Ausdeutung des Geheimnisses der Trinität ausschließlich das „innere Wort, das Wort des Herzens und dessen Verhältnis zur *intelligentia*“²⁰⁰ thematisieren. Er führt dies darauf zurück, dass das „innere Wort“ „sein Sein im Offenbarmachen“²⁰¹ hat. Auch beim Mysterium der Trinität ist das Entscheidende nicht die irdische Erscheinung des Erlösers, sondern seine vollständige Göttlichkeit und Wesensgleichheit mit Gott, die jedoch die selbständige personale Existenz Christi miteinschließt. Theologisch versuchte man dies am menschlichen Verhältnis aufzuzeigen, „das am Wort des Geistes, dem *verbum intellectus* sichtbar wird. Es handelt sich um mehr als um ein bloßes Bild, denn das menschliche Verhältnis von Denken und Sprechen entspricht in aller Unvollkommenheit doch dem göttlichen Verhältnis der Trinität. Das innere Wort des Geistes ist mit dem Denken genauso wesensgleich, wie Gottessohn mit Gottvater“.²⁰²

Freilich werde in diesem Zusammenhang das Problem der menschlichen Sprache nur insofern zum Gegenstand des Nachdenkens erhoben, als „am Gegenbild des menschlichen Wortes das theologische Problem des Wortes, des *verbum dei*, nämlich die Einheit von Gottvater und Gottsohn heraustreten“.²⁰³

Gadamer schlägt jedoch von hier aus den umgekehrten Weg ein. Ausgehend vom Geheimnis der Trinität versucht er den Ereignischarakter von Sprache neu zu denken. Die theologische Frage als solche stellt er von nun an in den Hintergrund: „Weil die Lehre vom inneren Wort die theologische Ausdeutung der Trinität durch ihre Analogie

¹⁹⁷ Ebd. 423.

¹⁹⁸ Ebd.

¹⁹⁹ Ebd.

²⁰⁰ Ebd. 424.

²⁰¹ Ebd. 425.

²⁰² Ebd.

²⁰³ Ebd. 423.

tragen soll, kann uns die theologische Frage als solche hier nicht weiterhelfen“.²⁰⁴ Vielmehr, so Gadamer, müssen wir „die Sache befragen, was dieses ›innere Wort‹ sein soll“.²⁰⁵ – Auch wenn Gadamer die theologische Frage in den Hintergrund stellt, so tritt umso mehr der christliche Aspekt seiner Hermeneutik zu Tage, nicht nur deshalb, weil er bei seinem Unterfangen zunächst auf Thomas von Aquin zurückgreift und erst mit ihm auf Aristoteles.

Gadamer würdigt Thomas, weil es ihm gelungen sei, die aus dem Johannes-Prolog (Joh 1,1-18) entwickelte christliche Lehre mit Aristoteles systematisch zu vermitteln. Gadamer gelangt zur Erkenntnis: bei Thomas ist das innere Wort „nicht auf eine bestimmte Sprache bezogen, und es hat überhaupt nicht den Charakter eines Vorschwebens von Worten, die aus dem Gedächtnis hervorkommen, sondern es ist der bis zu Ende gedachte Sachverhalt (*forma excogitata*). Insofern es sich um ein Zuendedenken handelt, ist auch in ihm ein prozessuales Moment anzuerkennen. Es verhält sich *per modum egredientis*. Es ist zwar nicht Äußerung, sondern Denken, aber es ist die Perfektion des Denkens, die in diesem Sich-Sagen erreicht wird“.²⁰⁶ Indem das innere Wort das Denken ausdrückt, bildet es gleichsam die Endlichkeit unseres diskursiven Verstandes ab. Weil unser Verstand nicht fähig ist, sein Wissen in einem einzigen denkenden Blick zu umfassen, „muß er jeweils das, was er denkt, erst aus sich herausführen und wie in einer inneren Selbstaussprache vor sich selber hinstellen. In diesem Sinne ist alles Denken ein Sichsagen.“²⁰⁷ Gadamer betont, dass es sich dabei nicht um einen reflexiven Vorgang handelt, weil dieses innere Wort des Geistes nicht den Geist, sondern die gemeinte Sache ausdrückt.²⁰⁸ Diesen Prozesscharakter des inneren Wortes beschreibt Thomas mit dem Begriff *emanatio intellectualis* und überträgt ihn auf das Mysterium der Trinität. So wie der Sohn durch seine Geburt aus dem Vater nicht etwas von sich verbraucht, sondern hinzunimmt, so verhält es sich auch mit dem geistigen Hervorgehen im Vorgang des Denkens.²⁰⁹ Das vollendete Wort wird zwar in diesem Vorgang des Denkens gebildet, wenn es jedoch „als die volle Perfektion des Gedankens da ist, wird mit ihm nichts mehr hergestellt. Vielmehr ist in ihm alsdann die Sache präsent“.²¹⁰ Es handelt sich dabei also um keinen Veränderungsvorgang, sondern um „ein Hervorgehen *ut actus ex actu*: das Wort wird nicht erst gebildet, nachdem die Erkenntnis vollendet ist [...] sondern es ist der Vollzug der Erkenntnis selbst. Insofern ist das Wort mit dieser Bildung (*formatio*) des Intellektes zugleich“.²¹¹ Thomas spricht

²⁰⁴ Ebd. 425.

²⁰⁵ Ebd.

²⁰⁶ Ebd. 426.

²⁰⁷ Ebd.

²⁰⁸ Vgl. ebd. 430.

²⁰⁹ Vgl. ebd. 427.

²¹⁰ Ebd. 429.

²¹¹ Ebd. 428.

in diesem Zusammenhang davon, dass das Wort wie ein Spiegel ist, in dem sich nichts als nur diese eine Sache spiegelt, „so daß er als Ganzes, das er ist, nur ihr Bild (*similitudo*) wiedergibt“.²¹²

Die Analogie zwischen menschlichem und göttlichem Wort stößt jedoch an ihre Grenze, insofern kein menschliches Wort in vollkommener Weise den menschlichen Geist wiedergeben kann. Dies liegt nicht an der Unvollkommenheit des Wortes, sondern an der Unvollkommenheit des menschlichen Geistes, der nie die vollständige Selbstgegenwart besitzt. Daraus leitet Gadamer ab: „weil unser Intellekt unvollkommen ist, d. h. sich nicht vollkommen in dem, was er weiß, gegenwärtig ist, bedarf es der Vielheit der Worte“.²¹³ Umgekehrt lässt sich aus der Vielheit der Worte ableiten, dass der menschliche Geist von sich aus immer neue geistige Prozesse anstrebt und über sich hinausgeht, wodurch dessen wahre Unendlichkeit zum Vorschein kommt.²¹⁴

Zwischen der Einheit des göttlichen Wortes und der Vielheit der menschlichen Worte besteht ein dialektisches Verhältnis, was sich nach Gadamer durch die „wesenhafte Beziehung zwischen der Einheit des göttlichen Wortes und seiner Erscheinung in der Kirche“²¹⁵ veranschaulichen lässt. Die Verkündigung des Heils ist selbst zwar ein eigenes Geschehen in Sakrament und Predigt, es bringt jedoch „nur das zur Aussage, was in der Erlösungstat Christi geschehen ist. Insofern ist es ein einziges Wort, von dem doch immer wieder in der Predigt gekündet wird. Offenbar liegt in seinem Charakter als Botschaft bereits der Verweis auf die Vielfalt seiner Verkündigung“.²¹⁶ Deshalb gehört der Geschehenscharakter wesentlich zum Sinn des Wortes. Gadamer verdeutlicht dies mit dem Hinweis auf den Inhalt der Heilsverkündigung: „Der auferstandene und der gepredigte Christus sind ein und derselbe“.²¹⁷

Wir halten fest: Gadamer versuchte zwar den spezifisch theologischen Gehalt des „inneren Wortes“ zu Gunsten seiner philosophischen Bedeutung in den Hintergrund zu stellen. Mit Thomas bezieht er sich jedoch auf einen Theologen, der betont, dass die Theologie von allem spricht, insofern es in Bezug zu Gott steht, also auch von den Geschöpfen, von der Sprache, von der gesamten Wirklichkeit der Welt. In diesem Sinne bleibt Gadamer eben doch bei den „theologischen Fragen“. Folglich zeigt sich, dass sich bei Gadamer die universale Hermeneutik unübersehbar einer christlichen Inspiration verdankt. Dadurch wird deutlich, dass jede (philosophische) universale Hermeneutik angewiesen bleibt auf das Zeugnis einer christlichen Offenbarungstheologie, um ihre eigenen Ansprüche rechtfertigen zu können.

²¹² Ebd. 429.

²¹³ Ebd.

²¹⁴ Vgl. ebd. 429f.

²¹⁵ Ebd. 431.

²¹⁶ Ebd.

²¹⁷ Ebd.

Dieses Zeugnis christlicher Offenbarungstheologie steht im Zentrum der theologischen Hermeneutik Johann Adam Möhlers. Im folgenden Abschnitt werden wir deshalb von Möhler her Gadamers universale Hermeneutik beleuchten, wodurch sich ihr bleibender Bezug, ihr Angewiesensein auf eine theologische Hermeneutik bestätigen wird.

b) Die „Fleischwerdung des Wortes“ als zentraler Aspekt der „theologischen Hermeneutik“ Johann Adam Möhlers

Grundlegend für Möhlers theologische Hermeneutik ist, wie wir in Teil III dieser Arbeit gezeigt haben, die Einheit von „lebendigem Evangelium“ oder „Tradition“ und den „vier Evangelien“ oder den „heiligen Schriften“.²¹⁸ Beide, Tradition und Schrift, sind geschichtliche Wirklichkeiten sowohl von ihrer Entstehung als auch von ihrem Inhalt her, d. h. in dem, wovon sie Zeugnis geben: von der Offenbarung Gottes in der Geschichte der Menschheit. In beiden spiegelt sich also ein geschichtlicher Vorgang. Das „Prinzip der Wirkungsgeschichte“, das damit angesprochen ist, besteht bei Möhler jedoch nicht allein im „geschichtlichen Bewusstsein“, das er von der Sache hat, sondern ist wesentlich personal gedacht. Es sind der „Geist des Evangeliums“ und der „Christus des Evangeliums“, die Tradition und Schrift zusammenhalten, d. h. es ist der Heilige Geist, durch dessen Wirken in der Menschwerdung Christi Tradition und Schrift unzertrennlich gegeben sind und zwar im Leib der Kirche bleibend über alle Zeiten und Grenzen hinweg. „Verstehen“ kann somit auch bei Möhler als ein Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen bezeichnet werden, in dem sich Vergangenheits- und Gegenwartshorizont beständig vermitteln, und zwar durch das Wirken des Heiligen Geistes im Leib der Kirche, als Geist des Sohnes, der vom Vater ausgeht und mit dem Sohn alles zur Vollendung führt. Das „Prinzip der Wirkungsgeschichte“ ist bei Möhler also wesentlich personal und theologisch bestimmt und kann als „Treue Gottes zur geschichtlichen Offenbarung“ bezeichnet werden.

Ähnlich wie bei Gadamer hat auch bei Möhler die vom „Prinzip der Wirkungsgeschichte“ aus bedingte „Horizontverschmelzung“ ihren Ort in der „Sprachlichkeit“. Denn auch im Zentrum der theologischen Hermeneutik Möhlers steht, unter Verweis auf Augustinus, aber auch über ihn hinaus auf andere Kirchenväter, das *verbum interius*.²¹⁹ Im Unterschied zu Gadamer, der den von Augustinus übernommenen Begriff zwar in seiner ganzen theologischen Bedeutung aufgreift, diese jedoch im Fortgang seines Gedankenganges mehr in den Hintergrund zu stellen versucht, unterstreicht Möhler allerdings von vornherein dessen gesamte theologische Bedeutung. Im Blick auf den Johannes-Prolog (Joh 1,1-18) unterscheidet Möhler mit den Kirchenvätern in Gott ein doppeltes Wort: „wie im Menschen sei auch in Gott ein doppeltes Wort zu

²¹⁸ Vgl. S. 213ff. dieser Arbeit.

²¹⁹ Vgl. Johann Adam MÖHLER, Nachgelassene Schriften. Band 2, 44. Möhler nennt an dieser Stelle folgende Väter: Dionysius von Alexandrien, Athanasius, Hilarius und Augustinus.

unterscheiden, das innere, in welchem er sich selbst offenbarend, den Sohn erzeuge, und das äußere, indem er seine Macht und seinen Willen nach außen kundgibt“.²²⁰ Möhlers *verbum interius* ist also das ewige Wort des Vaters, das durch das Wirken des Heiligen Geistes Fleisch geworden ist, der Sohn Gottes, Jesus Christus, der am Herzen des Vaters ruht, d. h. der „das Innerste des Vaters durchdringt und in sich aufgenommen hat“²²¹ und uns gelehrt hat durch Wort und Tat²²² (vgl. Joh 1,1-18). Dieses „fleischgewordene Wort Gottes“, das nur in seiner doppelten Beziehung zum Vater und zum Geist begreifbar ist, ist für Möhler sowohl der Christus, von dem die vier Evangelien Zeugnis ablegen, als auch der „Christus des lebendigen Evangeliums“, den die gesamte Schrift und die Väter bezeugen. Von ihm sagt Möhler, dass er auf ewig lebendig ist in seiner Kirche. Das bedeutet allerdings, dass gemäß der inneren unzerstrennlichen Einheit – bei bleibender Differenz – von Christus und Kirche die Kirche der Ort dieser vom Geist gewirkten „Horizontverschmelzung“ ist. Sie ist „auf eine abbildlich-lebendige Weise der durch alle Zeiten erscheinende und wirkende Christus, dessen versöhnende und erlösende Tätigkeiten sie daher ewig wiederholt und ununterbrochen fortsetzt. Der Erlöser lebte nicht bloß vor achtzehnhundert Jahren, so daß er seitdem verschwunden wäre, und wir uns nur noch seiner geschichtlich erinnern könnten, wie irgendeines verstorbenen Menschen; vielmehr ist er ewig lebendig in seiner Kirche und macht dies auf eine sinnliche, den sinnlichen Menschen begreifliche Weise im Altarsakrament anschaulich“.²²³

Das Verhältnis zwischen der Einheit des göttlichen Wortes, das sich offenbart, und der Vielheit der menschlichen Worte, die von ihm Zeugnis ablegen, hat Gadamer als dialektisch bezeichnet. Von Möhler her betrachtet scheint dieses Verhältnis jedoch nicht bloß ein dialektisches, sondern vor allem und wesentlich ein sakramentales zu sein. Denn wenn es auch viele menschliche Worte sind, die dieses eine göttliche Wort bezeugen, und kein menschliches Wort jemals die Fülle dessen aussagen kann, die sich in diesem göttlichen Wort verbirgt, so ist doch in jedem dieser vielen Worte das eine göttliche Wort in seiner ganzen Fülle unter uns gegenwärtig und wirksam.

„Verstehen“ bedeutet in freier Zusammenfassung der Gedanken Gadamers, einer Sache oder einem Gedanken nahe zu kommen; wenn ich verstanden habe, dann *bin* ich der Sache oder dem Gedanken, auf den sich all mein Denken ausgerichtet hat, ganz nahe; man kann auch sagen: „Ich habe mir diese Sache, diesen Gedanken ganz zu eigen gemacht, einverleibt“. Von dieser Einsicht leitet Gadamer ab: „Sein, das verstan-

²²⁰ Ebd.

²²¹ Ebd. 64.

²²² Möhler legt großen Wert auf die Übersetzung von ἐξηγέομαι und betont darin das wechselseitig sich durchdringende Verhältnis von Wort und Tat. Das griechische Original übersetzt und erklärt Möhler folgendermaßen: „ἐξηγέομαι eigentlich herabführen; anführen, anleiten durch Wort oder Tat, vollständig darlegen, lehren [...] Wir haben uns hier eben die lebendige Darlegung zu denken, eine, in der sich Wort und Tat durchdringen“ (ebd.).

²²³ DERS., Symbolik, § 33, 353f.

den werden kann, ist Sprache“.²²⁴ Seine eigentliche Wahrheit empfängt dieser Satz jedoch von der heilsgeschichtlichen Perspektive, die Möhler uns in Erinnerung gerufen hat: Von allem Anfang an will Gott den Menschen nahe sein; er gibt sich deshalb den Menschen zu verstehen, teilt sich mit durch sein Wort in menschlicher Gestalt und lässt sich gerade darin von uns Menschen „be-greifen“ (vgl. Joh 1,14; 1 Joh 1,1-4). All unser „Verstehen“ gründet darin, dass Gott uns nahe gekommen ist und wir „sein Eigentum“ sind (vgl. Joh 1,11). Die Fähigkeit, Gott zu verstehen, gründet in der christlichen Wahrheit, dass wir von ihm immer schon „Verstandene“ sind und er sich uns in den Sakramenten auf eine Weise schenkt, dass wir mit ihm ein Leib werden. So kann der Apostel Paulus in eschatologischer Perspektive schreiben „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin“ (1 Kor 13,12).

Die theologische Hermeneutik Möhlers erweist sich auf diesem Hintergrund nicht als ein chronologisch „vorausseilender“ Anwendungsfall der philosophischen Hermeneutik Gadamers. Vielmehr zeigt sich von Möhler her, dass eine universale Hermeneutik bleibend auf eine theologische Hermeneutik bezogen, ja angewiesen ist.

c) Theologische Hermeneutik – Versuch einer Definition

Abschließend legen wir eine kurze Definition einer Theologischen Hermeneutik vor, in der wir das bisher Gesagte zusammentragen und zugleich Möhlers theologische Hermeneutik knapp zusammenfassen. Diese Definition versteht sich nicht als abschließende Begriffsbestimmung, sondern möchte vielmehr das Gespräch über die Sache selbst je neu in Gang bringen.

Theologische Hermeneutik ist das be-greifen wollende „sich-Einlassen“ auf ein worthaftes Geschehen, in dem Gott selbst sich durch seinen Sohn Jesus Christus im Heiligen Geist in einem einzigartigen geschichtlichen Ereignis mitteilt, in welches von da her

- historische Fakten,
- theologische Wahrheiten,
- persönliche (Glaubens-) Erfahrungen und Reminiszenzen,
- gesellschafts- und zeitkritische Anspielungen,
- bewusstseinsbildende Absichten,
- usw. ...

dergestalt ineinander verwoben sein können, dass dieses Geschehen den Hermeneuten selbst ganz und gar in Anspruch nimmt, betrifft, fordert, prägt, in Beziehung setzt, ja wandelt, so sehr, dass von einem sakramentalen Vorgang gesprochen werden muss, der das Ganze gegenwärtig setzt, das in seiner Fülle mit diesem Geschehen zwar

²²⁴ Hans-Georg GADAMER, WM, 478.

bereits wahrhaft gegeben ist, sich aber in eben dieser Fülle dem Hermeneuten zugleich fortdauernd entzieht, so dass das sakramentale Geschehen nach vorne hin offen bleibt.

Theologische Hermeneutik ist zwar universal, beansprucht aber keine Absolutheit, weil sie vielmehr um ihre Vorläufigkeit weiß, deren Endgültigkeit ihr eschatologisch verheißen ist.

ABKÜRZUNGEN

a.	an
Adv. haer. / adv. haer.	Adversus Haereses / adversus haereses
Anm.	Anmerkung
a.o.	außerordentlicher [Professor]
Art.	Artikel
AT	Altes Testament
atl.	alttestamentlich
Bd.	Band
Bde.	Bände
bes.	besonders
bzw.	beziehungsweise
C. / c.	Caput / caput
Ders. / ders.	Derselbe / derselbe
DH	Heinrich DENZINGER, Enchiridion symbolorum definitionum et de-clarationum de rebus fidei et morum [...] (vgl. Literaturverzeichnis)
D. h. / d. h.	Das heißt / das heißt
d.i.	das ist
Dies. / dies.	Dieselben / dieselben
DV	Dei Verbum
Ebd. / ebd.	Ebenda / ebenda
epid.	epideixis
Erg.Bd.	Ergänzungsband
Erg.Bde.	Ergänzungsbände
ev.	evangelisch-e-r
f. / ff.	folgende [Singular] / folgende [Plural]
FS	Festschrift
Geb. / geb.	Geboren / geboren
Gest. / gest.	Gestorben / gestorben
ggfs.	gegebenenfalls
GS	Johann Adam MÖHLER, Gesammelte Schriften, herausgegeben von Döllinger (vgl. Literaturverzeichnis)

Hg. / hg.	Herausgeber / herausgegeben
Jg.	Jahrgang
Jh.	Jahrhundert
LG	Lumen gentium
Lat. / lat.	Lateinisch / lateinisch
Lit.	Literatur
Masch.	Maschinengeschrieben-e
m. E.	meines Erachtens
n.Chr.	nach Christus
NT	Neues Testament
ntl.	neutestamentlich-e
o. / ord.	ordentlicher [Professor]
Dr. phil.	Doctor philosophiae
Dr. theol.	Doctor theologiae
praef.	Praefatio
Prof.	Professor
R.K.	Richard Kager
S.	Seite-n
sog.	sogenannte-n-r
u.	und
u.a.	und andere
UB	Universitätsbibliothek
v.a.	vor allem
V / VV	Vers / Verse
Vgl. / vgl.	Vergleiche / vergleiche
zit.	zitiert

LITERATUR

Die Abkürzungen aller bibliographischen Angaben folgen, soweit nicht anders vermerkt:

Siegfried M. SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Zeitschriften, Serien und Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben. 2. überarbeitete und erweiterte Auflage (= IATG²), Berlin – New York 1992.

TRE – ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage zusammengestellt von Siegfried M. Schwertner, Berlin – New York 1994.

PATRISTISCHE QUELLEN

AUGUSTINUS, Questionum in Heptateuchum. Liber secundus, quaestiones Exodi, in: CCL 33 (1958) 70-174.

CYPRIAN von Karthago, De ecclesiae catholicae unitate, in: CCL 3 (1972) 243-268.

- Epistula 66. Cyprianus qui et Thascius Florentio cui et Puppiano Fratri, in: CCL 3c (1996) 434-445; derselbe Brief findet sich mit der Zählung Nr. 69 in: PL IV (1844) 400-407.

IRENÄUS von Lyon, Epideixis. Darlegung der Apostolischen Verkündigung. Adversus Haereses. Gegen die Häresien I. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox (FC 8/1), Freiburg im Breisgau u.a. 1993.

- Adversus Haereses. Gegen die Häresien II-V. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox (FC 8/2-5), Freiburg im Breisgau u.a. 1993-2001.

ORIGENES, De oratione, in: PG XI (1857) 415-562.

- Περί εὐχῆς, in: GCS 3 (1899) 297-403.

KIRCHENRECHTLICHE QUELLEN

Georg RECHBERGER, Handbuch des österreichischen Kirchenrechts, dritte mit Rücksicht auf das neue bürgerliche Gesetzbuch bearbeitete und vermehrte Auflage (2 Bde. in 1 Bd.), Linz 1815.

Ferdinand WALTER, Lehrbuch des Kirchenrechts mit Berücksichtigung der neuesten Verhältnisse, Bonn 1822.

MÖHLERS WERKE (in chronologischer Reihenfolge ihrer Entstehung bzw. ihres Erscheinens aus dem Nachlass)

Für einen vollständigen Überblick vgl. die Bibliographie von: Rudolf REINHARDT (Hg.), Verzeichnis der gedruckten Arbeiten Johann Adam Möhlers (1796-1838). Aus dem Nachlaß von Stefan Lösch (+1966). Unter Mitarbeit von Jochen Köhler, Göttingen 1975.

Johann Adam MÖHLER, Rezension. Lehrbuch des Kirchenrechts mit Berücksichtigung der neuesten Verhältnisse. Von D. Ferd. Walter, ord. Professor der Rechte auf der rheinischen Universität zu Bonn. (440 S. 8.) Bonn, bey Adolph Markus 1822, in: ThQ 5 (1823) 263-299.

- Rezension. Des ersten Zeitalters der Kirchengeschichte erste Abtheilung: Die Zeit der Verfolgungen. Von Dr. Theod. Katerkamp, ordentlichem Professor an der theologischen Fakultät zu Münster, Münster 1823. In der Theissingschen Buchhandlung, in: ThQ 5 (1823) 484-532.
- Rezension. Handbuch des katholischen und protestantischen Kirchenrechts (,) mit geschichtlichen Erläuterungen und steter Rücksicht auf die neuesten kirchlichen Verhältnisse in den deutschen Bundesstaaten, und namentlich im Königreich Baiern. Von Dr. Sebald Brendel, Professor der Rechte an der königl. bairischen Universität zu Würzburg. Bamberg, 1823. Dransnick'sche Buch- und Kunsthandlung, in: ThQ 6 (1824) 84-113.
- Rezension. Der heilige Johannes Chrysostomus und die Kirche, besonders des Orients, in dessen Zeitalter. Von A. Neander, Dr. ordentl. Prof. an der königl. Universität zu Berlin und Consistorialrath. Berlin, bei Ferdinand Dümmler. Erster Band 1821. Zweiter Band 1822, in: ThQ 6 (1824) 262-280.
- Rezension. De juris austriaci et communis canonici circa matrimonii impedimenta discrimine atque hodierna in impedimentorum causis praxi Austriaca, dissertatio. Additis duobus ad historiam juris circa matrimonia utilibus monumentis. Scripsit Dr. Clem. Aug. de Droste-Hülshoff. Bonnae, prostat apud E. Weber. 1822, in: ThQ 6 (1824) 280-283.
- Rezension. Die Lehre vom göttlichen Reiche, dargestellt von Franz Theremin. Berlin. Im Verlage von Dunker und Humblot. 1823, in: ThQ 6 (1824) 622-642.
- Rezension. Harmonie der morgenländischen und abendländischen Kirche. Ein Entwurf zur Vereinigung beider Kirchen. Von Hermann Josef Schmitt, Kaplan in Lohr bei Aschaffenburg. Nebst einem Anhang über die anerkannten Rechte des Primats in den ersten acht Jahrhunderten. Mit einer Vorrede von Friedrich Schlegel. Wien, im Verlage bei Franz Wimmer. 1824, in: ThQ 6 (1824) 642-656.
- Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. Text der Ur-Ausgabe mit Nachträgen aus den Manuskripten, bearbeitet von Emil Joseph Vierendeel (Deutsche Klassiker der Katholischen Theologie aus neuerer Zeit, herausgegeben von Dr. Heinrich Getzeny, Bd. II), Mainz 1925 [Original 1825; zit. als „Einheit (1925)“].

- Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Josef Rupert Geiselman, Darmstadt 1957 [Original 1825; zit. als „Einheit“].
- Rezension. Des ersten Zeitalters der Kirchengeschichte zweite Abtheilung: Streitfragen über Dreieinigkeit und über die Heilsanstalt in der Kirche. Von D. Theodor Katerkamp, Domkapitular und Professor an der theol. Facultät zu Münster. Münster, 1825. In der Theissingschen Buchhandlung. XII. und 666, in: ThQ 7 (1825) 486-500.
- Ein Wort in der Sache des philosophischen Collegiums zu Löwen, in: ThQ 8 (1826) 77-110.
- Rezension. Georg Benedict Winer, Comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchen-Partheien, nebst vollständigen Belegen aus den symbolischen Schriften derselben in der Ursprache, Leipzig 1824, in: ThQ 8 (1826) 111-138.
- Einige Gedanken über die zu unserer Zeit erfolgte Verminderung der Priester, und damit in Verbindung stehender Punkte, in: ThQ 8 (1826) 414-451.
- Anselm, Erzbischof von Canterbury. Ein Beitrag zur Kenntniss des religiös-sittlichen, öffentlich-kirchlichen und wissenschaftlichen Lebens im elften und zwölften Jahrhundert, in: ThQ 9 (1827) 435-497.585-664.
- Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit besonders im Kampfe mit dem Arianismus. In sechs Büchern, Mainz 1827 [zit. als „Athanasius, I-VI“].
- Rezension. Adam Gengler, Über das Verhältniss der Theologie zur Philosophie. Eine Abhandlung, Landshut 1826, in: ThQ 9 (1827) 498-522.
- Beleuchtung der Denkschrift für die Aufhebung des dem katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Cölibates. Mit drei Aktenstücken, in: Katholik 8 (1828) 1-32, 257-297.
- Rezension. Ziel und Ende religiöser Controversen. Ein freundschaftlicher Briefwechsel zwischen einer Gesellschaft frommer Protestanten und einem katholischen Theologen. Aus dem Englischen des Bischofs und apostolischen Vikars Dr. Joh. Milner, übersetzt von Moritz Lieber. Frankfurt am Mayn, in der Andreäischen Buchhandlung 1828. S. 580. Pr. 3 fl. 36 kr., in: ThQ 10 (1828) 337-347.
- Kurze Betrachtungen über das historische Verhältniss der Universitäten zum Staate, in: Anzeige der Feier des Geburtstags-Festes Seiner Majestät des Königs Wilhelm von Württemberg auf den 27. September 1829 von dem Kanzler und academischen Senate der Universität Tübingen.
- Über das Verhältniss, in welchem nach dem Koran Jesus Christus zu Mohammed und das Evangelium zum Islam steht. Mit besonderer Berücksichtigung der künftigen Schicksale der letzteren gegenüber dem Christentum, in: ThQ 12 (1830) 3-81.

- Über die Lehre Swedenborgs, in: ThQ 12 (1830) 648-697.
- Rezension. Das Glaubensprinzip der griechischen Kirche, im Vergleich mit dem der römisch-katholischen Kirche und anderen religiösen Denkweisen unserer Zeit. Ein Programm von A. Gengler, Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts am königl. Lyceum zu Bamberg. Bamberg, bei Romuald Klebsadel. 1829. S. 20. 4°, in: ThQ 13 (1831) 652-659.
- Symbolik oder Darstellung der Dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften (Bd. 1), herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Josef Rupert Geiselman, Köln 1958 [1. Auflage 1832; vorliegender Text nach der 5. Auflage 1838; zit. als „Symbolik“].
- Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Vertheidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Professors Dr. Baur in Tübingen, Mainz – Wien 1834.
- Rezension. De l'Enseignement de la Philosophie en France au dixneuvième siècle, par l'Abbé Bautain, Professeur de Philosophie à la Faculté des lettres de Strasbourg, docteur en Médecine etc. etc. à Strasbourg, 1833, in: ThQ 16 (1834) 137-152.
- Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Vertheidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Professors Dr. Baur in Tübingen. Zweite vermehrte und verbesserte Ausgabe, Mainz – Wien 1835.
- Sendschreiben an Herrn Bautain, Professor der philosophischen Facultät zu Straßburg, in: ThQ 17 (1835) 421-453.
- Über die neueste Bekämpfung der catholischen Kirche, in: Münchener Politische Zeitung (29., 30. Januar, 15., 17. Februar 1838) 149-151, 154-156, 241-242, 254-256.
- Gesammelte Schriften und Aufsätze. Herausgegeben von Johannes Josef Ignaz Döllinger. 2 Bde. in 1 Bd., Regensburg 1839-1840 [= GS I und GS II].
- Möhler über katholische und protestantische Wissenschaft, in: HPBl 19 (1847) 725-729.
- Abriss des Katholischen Kirchenrechts für Geistliche und Studierende von einem Schüler des † Herrn v. Möhler, Stuttgart 1853.
- Band 1. Gesammelte Aktenstücke und Briefe. Mit 1 Bildnis Möhlers. Herausgegeben und eingeleitet von Stephan LÖSCH, München 1928.
- Aus Möhlers handschriftlichem Nachlaß. Von Prof. Dr. Emil Joseph Vierneisel, Heidelberg, in: ThQ 119 (1938) 109-117 [Darin zwei Stücke aus dem Möhlernachlaß: 1. Von der Seligwerdung der Heiden; 2. Vorrede zu „Athanasius“].
- Abbé Bautain und die Katholisch-Theologische Fakultät Tübingen. Zu zwei unveröffentlichten Briefen von Möhler und Herbst an Bautain, von Paul POUPARD [Übersetzung aus dem Französischen von R. Gögler], in: ThQ 138 (1958) 460-470.

- Der Briefwechsel zwischen Johann Friedrich Heinrich Schlosser und Johann Adam Möhler im Jahre 1837. Aus dem Nachlass † Stefan Lösch. Eingeleitet, durchgesehen und herausgegeben von Rudolf REINHARDT, in: Geschichtliche Landeskunde Bd. V/2, Wiesbaden 1969, 268-286.
- Johann Adam Möhler über Heinrich Klee (1828). Aus dem Nachlaß † Stefan Lösch. Herausgegeben und eingeleitet von Rudolf REINHARDT, in: Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte 21 (1969) 255-258.
- Fünf Briefe der Freundschaft von Johann Adam Möhler. Mitgeteilt von Willibald Mathäser, in: HJ 91 (1971) 394-400.
- Johann Adam Möhler und die Konversion der Malerin Emilie Linder. Ein unbekannter Brief aus Möhlers Münchener Zeit, von Rudolf REINHARDT, in: ThQ 151 (1971) 264-268.
- Nachgelassene Schriften. Nach den stenographischen Kopien von Stephan Lösch (1881-1966). Herausgegeben von Rudolf REINHARDT. Band 1: Vorlesungen, Entwürfe, Fragmente. Übertragen, bearbeitet und eingeleitet von Reinhold Rieger, Paderborn 1989.
- Nachgelassene Schriften. Nach den stenographischen Kopien von Stephan Lösch (1881-1966). Herausgegeben von Rudolf REINHARDT. Band 2: Exegetische Vorlesungen. Übertragen, bearbeitet und eingeleitet von Reinhold Rieger, Paderborn 1990.
- Vorlesungen zum Römerbrief. Herausgegeben von Reinhold Rieger, München 1990 [Original 1835-1837].
- Vorlesungen über die Kirchengeschichte (2 Bde.). Herausgegeben von Reinhold RIEGER, München 1992 [Original 1823-1837].
- Vom Geist des Zölibates. Beleuchtung der Denkschrift für die Aufhebung des den katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Zölibates. Herausgegeben, erläutert und mit einem Nachwort versehen von Dieter HATTRUP, Paderborn ²1993.

HANDBÜCHER UND LEXIKA

Berthold ALTANER / Alfred STUIBER, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg – Basel – Wien ⁸1978.

BIOGRAPHISCH-BIBLIOGRAPHISCHES KIRCHENLEXIKON begründet und herausgegeben von Friedrich Wilhelm BAUTZ, fortgeführt von Traugott Bautz (22 Bde. + Register bisher), Hamm – Herzberg 1975-2003 [Neuester Stand der Angaben (16. Juli 2004, 10.00 Uhr) abrufbar unter der Webadresse: <http://www.bautz.de/bbkl/>].

CATHOLICISME. Hier – Aujourd'hui – Demain. Encyclopédie publiée sous la direction du Centre Interdisciplinaire des Facultés catholiques de Lille (I-XV), Paris 1948-2000.

DEKRETE DER ÖKUMENISCHEN KONZILIEN / CONCILIORUM OECUMENICORUM DECRETA (3 Bde.), herausgegeben von Josef Wohlmuth, Paderborn u.a. 1998/ 2000/ 2002.

Heinrich DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* - Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter HÜNERMANN, Freiburg im Breisgau u.a. 1991 [= DH].

DEUTSCHER BIOGRAPHISCHER INDEX. 2. kumulierte und erweiterte Ausgabe – German Biographical Index. 2nd cumulated and enlarged edition (Bde. 1-8), München 1998 [= DBI 8].

DIE GESCHICHTE DES CHRISTENTUMS. Religion – Politik – Kultur (13 Bde. + Register-Bd.), herausgegeben von Jean-Marie Mayeur, Charles (†) und Luce Pietri, André Vauchez, Marc Venard. Deutsche Ausgabe herausgegeben von Norbert Brox, Odilo Engels, Georg Kretschmar, Kurt Meier, Heribert Smolinsky, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 1991-2004.

GESTALTEN DER KIRCHENGESCHICHTE (12 Bde.), herausgegeben von Martin Greschat, Stuttgart – Berlin – Köln 1984.

Alois GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Band 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), 3. verbesserte und ergänzte Auflage, Freiburg – Basel – Wien, 1990.

HANDBUCH DER DOGMEN- UND THEOLOGIEGESCHICHTE, Band 1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, 2. überarbeitete und ergänzte Auflage, herausgegeben von Carl Andresen und Adolf Martin Ritter, Göttingen 1999 [= HDThG² 1].

HANDBUCH DER KIRCHENGESCHICHTE (7 Bde.), herausgegeben von Hubert Jedin, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 1962-1979 [= HdKG].

HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE (Bde. 1-11 bisher erschienen), unter Mitwirkung von mehr als 1200 Fachgelehrten in Verbindung mit Guenther Bien, Tilman Borsche, Ulrich Dierse, Wilhelm Goerdts, Oskar Graefe†, Wolfgang Hübenner, Anton Hügli, Helmut Hühn, Friedrich Kambartel, Friedrich Kaulbach†, Theo Kobusch, Ralf Konersmann, Margarita Kranz, Hermann Lübke, Odo Marquard, Reinhart Maurer, Stephan Meier-Oeser, Friedrich Niewöhner, Ludger Oeing-Hanhoff†, Willi Oelmüller†, Thomas Rentsch, Kurt Röttgers, Eckart Scheerer†, Heinrich Schepers, Gunter Scholtz, Winfried Schröder, Martin Seils, Robert Spaemann herausgegeben von Joachim Ritter†, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel völlig neubearbeitete Ausgabe des < Wörterbuchs der Philosophischen Begriffe > von Rudolf Eisler, Darmstadt 1971-2001 [= HWP 1-11].

KÜRSCHNERS DEUTSCHER GELEHRTEN-KALENDER (Jg. 1-8), herausgegeben von Gerhard Lüdtke, Berlin 1925-1954 [= KGL 7 (1950) bzw. KGL 8 (1954)].

LEXIKON DER ANTIKEN CHRISTLICHEN LITERATUR, herausgegeben von Siegmund Döpp und Wilhelm Geerlings, 3., vollständig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Freiburg im Breisgau u.a. 2002.

LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE (10 Bde.). Zweite, neubearbeitete Auflage des Kirchlichen Handlexikons, herausgegeben von Michael Buchberger, Freiburg im Breisgau 1930-1938 [= LThK¹ I-X].

LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE (10 Bde. + Register + 3 Erg.Bde. „Das Zweite Vatikanische Konzil“), begründet von Michael Buchberger, herausgegeben von Josef Höfer und Karl Rahner, 2. Auflage, Freiburg im Breisgau 1957-1968 [= LThK² 1-10 + Register + Erg.Bde. 1-3].

LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE (11 Bde. inklusive Register-Bd.), herausgegeben von Walter Kasper u.a., 3., völlig neu bearbeitete Auflage, Freiburg im Breisgau 1993-2001 [= LThK³ 1-11].

DIE RELIGION IN GESCHICHTE UND GEGENWART. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, zweite, völlig neubearbeitete Auflage. In Verbindung mit Alfred Bertholet, Hermann Faber und Horst Stephan herausgegeben von Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack (5 Bde. + Registerband), Tübingen 1927-1932 [= RGG² I-V].

DIE RELIGION IN GESCHICHTE UND GEGENWART. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, dritte, völlig neu bearbeitete Auflage herausgegeben von Kurt GALLING (6 Bde. + Register), Tübingen 1957-1965 [= RGG³ I-VI].

DIE RELIGION IN GESCHICHTE UND GEGENWART. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, vierte, völlig neu bearbeitete Auflage herausgegeben von Hans Dieter Betz / Don S. Browning / Bernd Janowski / Eberhard Jüngel (Bde. 1-6 bisher erschienen), Tübingen 1998-2003 [= RGG⁴ I-VI].

SCHWEIZER LEXIKON in sechs Bänden, herausgegeben von Kollektivgesellschaft Mengis + Ziehr, Horw / Luzern, Verlag Schweizer Lexikon, Luzern 1991-1993.

THEOLOGENLEXIKON. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart (BsR 321), herausgegeben von Wilfried Härle und Harald Wagner, München 1987.

THEOLOGISCHES WÖRTERBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT (10 Bde.), begründet von Gerhard Kittel und herausgegeben von Gerhard Friedrich, Stuttgart – Berlin – Köln 1933-1979 [= ThWNT 1-10].

THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE (Bde. 1-36/Lieferung 1 bisher erschienen), herausgegeben von Gerhard Krause und Gerhard Müller, Berlin – New York 1977-2004 [= TRE 1-36/1].

WETZER UND WELTE'S KIRCHENLEXIKON oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften (12 Bde. + Register-Bd.), Freiburg im Breisgau ²1882-1903 [= WWKL I-XXII].

SEKUNDÄRLITERATUR (mehrere Werke desselben Autors sind nach dem Jahr ihres Erscheinens aufsteigend geordnet)

Karl ADAM, Die katholische Tübinger Schule. Zur 450-Jahrfeier der Universität Tübingen, in: Hochl. 24/2 (1927) 581-601.

Berthold ALTANER / Alfred STUIBER, Art. Irenäus von Lyon, in: dies., Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg – Basel – Wien ⁸1978, 110-117.

Carl ANDRESEN / Adolf Martin RITTER, Art. Die biblische Theologie des Irenäus von Lyon, in: HDThG² 1 [1999], 91-94.

Remigius BÄUMER, Art. Marheineke, Philipp Konrad, in: LThK² 7 [1962], 23f.

Hans BARDTKE, Art. Herbst, Johann Georg, in: LThK² 5 [1960], 242f.

Karl BARTH, Die Kirchliche Dogmatik. Erster Band, zweiter Halbband: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, Zürich ⁵1960 [= KD I/2].

Ferdinand Christian BAUR, Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Hrn. Dr. Möhler's Symbolik, Tübingen 1834.

- Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhler's Symbolik, zweite verbesserte, mit einer Uebersicht über die neuesten, auf die Symbolik sich beziehenden, Controversen vermehrte, Ausgabe, Tübingen 1836.
- Erwiderung auf H. Dr. Möhlers neueste Polemik gegen die protestantische Lehre und Kirche, Tübingen 1834.

Friedrich Wilhelm BAUTZ, Bossuet, Jacques Bénigne, in: BBKL 1 [1975], 713f. [Neuester Stand der Angaben (16. Juli 2004, 10.00 Uhr) unter: http://www.bautz.de/bbkl/b/bossuet_j_b.shtml].

- Art. Günther, Anton, in: BBKL 2 [1990], 384-386 [Neuester Stand der Angaben (16. Juli 2004, 10.00 Uhr) unter: http://www.bautz.de/bbkl/g/guenther_a.shtml].

Yvon BELAVAL, Art. Harmonie, prästabilite, in: HWP 3 [1974], 1001-1003.

Georg von BELOW, Die deutsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unseren Tagen. Geschichtsschreibung und Geschichtsauffassung. Mit einer Beigabe: Die deutsche wirtschaftsgeschichtliche Literatur und der Ursprung des Marxismus (Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte, Abteilung 1), 2. wesentlich erweiterte Auflage, München 1924.

- Wesen und Ausbreitung der Romantik, in: DERS., Über historische Periodisierungen, München 1925, 87-108.

- Die Entstehung der Soziologie, aus dem Nachlasse herausgegeben von Othmar Spann (Deutsche Beiträge zur Wirtschafts- und Gesellschaftslehre 7), Jena 1928.
- Günter BIEMER, Überlieferung und Offenbarung. Die Lehre von der Tradition nach John Henry Newman (ÜNT IV), Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 1961.
- Leben als *das* Kennzeichen der wahren Kirche Jesu Christi: Zur Ekklesiologie von Johann Adam Möhler und John Henry Newman, in: Harald WAGNER (Hg.), Johann Adam Möhler (1796-1838). Kirchenvater der Moderne (KKSMI 20), Paderborn 1996, 71-97.
- Karl BIHLMAYER, J. A. Möhler als Kirchenhistoriker, seine Leistungen und Methode, in: ThQ 100 (1919) 134-198.
- R. BLAZQUEZ, El ministerio eclesial en J.A. Möhler, in: Salm. 33 (1986) 303-331.
- Serge BOLSHAKOFF, The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler, London 1946.
- Norbert BROX, Art. Irenäus von Lyon, in: Martin GRESCHAT (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte. Band 1: Alte Kirche 1, Stuttgart – Berlin – Köln 1984, 82-96.
- Einleitung, in: IRENÄUS von Lyon, Epideixis. Darlegung der Apostolischen Verkündigung. Adversus Haereses. Gegen die Häresien I. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox (FC 8/1), Freiburg im Breisgau u.a. 1993, 23-28.
 - Einführung, in: IRENÄUS von Lyon, Epideixis. Darlegung der Apostolischen Verkündigung. Adversus Haereses. Gegen die Häresien I. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox (FC 8/1), Freiburg im Breisgau u.a. 1993, 7-20.
- Rüdiger BUBNER, Erwin TEUFEL, Richard RORTY, u.a., »Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache«. Hommage an Hans-Georg Gadamer (edition suhrkamp 2183), Frankfurt am Main 2001.
- Rudolf BULTMANN, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze (4 Bde.), Tübingen ⁴1993.
- Pierre CHAILLET, L'Esprit du Christianisme et du Catholicisme, in: RSPTh 26 (1937) 483-498. 713-726.
- Centenaire de Moehler. L'amour et l'unité. Le mystère de l'église, in : RAp 66 (1938) 513-540.
 - L'église est une. Hommage à Moehler. Publié par Pierre Chaillet, Lugduni 1939.
- A. CHAPEAU, Art. Le Pape De Trévern (Jean-François-Marie), in: Catholicisme VII [1975], 402f.
- Marie-Joseph CONGAR, La signification œcuménique de l'œuvre de Moehler, in: Irénikon 15 (1938) 113-130.

- L'esprit des pères d'après Moehler, in: DERS., Esquisses du Mystère de l'Église (UnSa 8), Paris 1941.

Victor CONZEMIUS, Art. Gügler, Alois, in: Schweizer Lexikon 3 [1992], 266.

- Möhler und Döllinger – Verheißungsvolle Weggenossenschaft und ihr jähes Ende, in: Harald WAGNER (Hg.), Johann Adam Möhler (1796-1838). Kirchenvater der Moderne (KKSMI 20), Paderborn 1996, 51-69.

Rob J.F. CORNELISSEN, Offenbarung und Geschichte. Die Frage der Vermittlung im Überlieferungsverständnis bei J.A. Möhler in seiner Frühzeit (BNGKT 14), Essen 1972.

Thomas DIETRICH, Roberto Bellarmino. Zwischen Tradition und Neuanfang, in: Peter WALTER / Martin H. JUNG (Hg.), Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter – Pietismus – Aufklärung, Darmstadt 2003, 35-53.

Volker DREHSEN, Art. Marheineke, Philipp Konrad (1780-1846), in: TRE 22 [1992], 109-115.

Johann Sebastian DREY, Vom Geist und Wesen des Katholizismus, in: ThQ 1 (1819) 8-23.193-210.369-391.559-574.

- Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System, herausgegeben und eingeleitet von Franz Schupp, Darmstadt 1971 [Original von 1819].

Nachgelassene Schriften. Erster Band: Mein Tagebuch über philosophische, theologische und historische Gegenstände 1812-1817 (Theologisches Tagebuch). Mit historisch-kritischem, textkritischem und sachbezogenem Apparat und Registern herausgegeben und eingeleitet von Max Seckler, Tübingen 1997.

Hubertus R. DROBNER, Lehrbuch der Patrologie, Freiburg im Breisgau u.a. 1994.

Joachim DRUMM, Art. Eschweiler, Karl, in: LThK³ 3 [1995], 881.

- Art. Josef Rupert Geiselman, in: LThK³ 4 [1995], 366-367.

Bernard-Dominique DUPUY, Schisme et primauté chez J. A. Möhler, in : RevSR 34 (1960) 197-231.

Carsten DUTT (Hg.), Hermeneutik – Ästhetik – Praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch, Heidelberg 2000.

Hildegard EMMEL / Silvie RÜCKER, Art. Gefühl. II., in: HWP 3 [1974], 89-93.

Thaddäus ENGERT, Art. Möhler, Johann Adam (1796-1838), in: RGG² IV [1930], 129.

Karl ESCHWEILER, Joh. Mich. Sailer's Verhältnis zum deutschen Idealismus, in: Max ETTlinger / Philipp FUNK / Friedrich FUCHS (Hg.), Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland (FS Karl Muth), München 1927, 292-324.

- Joh. A. Möhlers Kirchenbegriff. Das Hauptstück der katholischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus, Braunsberg 1930.
- Heinrich FELS, Johann Adam Möhler. Der Weg seines geistigen Werdens, Limburg an der Lahn 1939.
- Günter FIGAL (Hg.), Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer (Reclam 18029), Stuttgart 2000.
- Maurizio FLICK, Art. Semipelagianismus, Semipelagianer, in: LThK² 9 [1964], 650-652.
- Alfons FONCK, Möhler et l'Ecole catholique de Tubingue, in: RevSR 6 (1926) 250-266.
- Karl Suso FRANK, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche. Mitarbeit: Dr. Elisabeth Grünbeck, Paderborn u.a. 1996.
- August FRANZEN, Die Zölibatsfrage im 19. Jahrhundert. Der „Badische Zölibatssturm“ (1828) und das Problem der Priesterehe im Urteile Johann Adam Möhlers und Johann Baptist Hirschers, in: HJ 91 (1971) 345-383.
- Johannes FRIEDRICH, Johann Adam Möhler, der Symboliker. Ein Beitrag zu seinem Leben und seiner Lehre aus seinen eigenen und anderen ungedruckten Papieren, München 1894.
- Martin FRIEDRICH, Philipp Jakob Spener. Vater des Pietismus, in: Peter WALTER / Martin H. JUNG (Hg.), Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter – Pietismus – Aufklärung, Darmstadt 2003, 106-122.
- Peter FRIEDRICH, Ferdinand Christian Baur als Symboliker. Die Kontroverse zwischen Ferdinand Christian Baur und Johann Adam Möhler. Teildruck der Inaugural-Dissertation „Ferdinand Christian Baur als Symboliker“[„] die dem Fachbereich Evangelische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie vorgelegt wurde von Peter Friedrich, Münster 1973 [Masch. Dissertation].
- Hans-Georg GADAMER, Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960.
- Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke 1), Tübingen ²1990 [= 6. Auflage von „Wahrheit und Methode“].
 - Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register (Gesammelte Werke 2), Tübingen ²1993.
- Gustavo GALEOTA, Art. Bellarmini, Roberto (1542-1621), in: TRE 5 [1980], 525-531.
- Josef Rupert GEISELMANN, Pseudo-Alkuins Confessio Fidei pars IV de corpore et sanguine Domini, eine antiberengarische Überarbeitung der Expositio missae des Florus von Lyon, in: ThQ 105 (1924) 272-295.

- Kritische Beiträge zur frühmittelalterlichen Eucharistielehre, in ThQ 106 (1925) 23-66.
- Studien zu frühmittelalterlichen Abendmahlsschriften, Paderborn 1926.
- Die Eucharistielehre der Vorscholastik (FChLDG 15/1-3), Paderborn 1926 (zugleich Dissertation in Tübingen).
- Die Katholische Tübinger Schule und ihre Glaubenswissenschaft, in: Festbeilage zum Deutschen Volksblatt, Stuttgart, 23. Juli 1927, Nr. 166, S. 6f. [= Anhang I].
- Der Petrinische Primat (Matth. 16,17ff.). Seine neueste Bekämpfung und Rechtfertigung (BZfr 12/7), Münster 1927.
- Die Stellung des Guibert von Nogent († 1124) in der Eucharistielehre der Vorscholastik, in: ThQ 110 (1929) 66-84.279-305.
- Zur Eucharistielehre der Frühscholastik, in: ThRv 29 (1930) 1-12.
- Die Glaubenswissenschaft der Katholischen Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch Johann Sebastian von Drey, in: ThQ 111 (1930) 49-117.
- Der Abendmahlsbrief des Anselm von Canterbury ein Werk des Anselm von Laon, in: ThQ 111 (1930) 321-349.
- Art. Abbaudus, in: LThK¹ I [1930], 10.
- Art. Abendmahlsstreit, in: LThK¹ I [1930], 19-21.
- Art. Arnold (Ernald), OSB, Abt von Bonneval, in: LThK¹ I [1930], 690.
- Art. Arnulf (Ernulf) von Beauvais, in: LThK¹ I [1930], 698.
- Art. Artotyriten, in: LThK¹ I [1930], 708.
- Art. Berengar von Tours, in: LThK¹ II [1931], 179f.
- Art. Berengoz, in: LThK¹ II [1931], 180.
- Art. Durandus, Abt von Troarn, in: LThK¹ III [1931], 496.
- Art. Eusebius, Bruno, in: LThK¹ III [1931], 856.
- J.A. Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs, in: ThQ 112 (1931), 1-91.
- Art. Fulbert, in: LThK¹ IV [1932], 224f.
- Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie, München 1933.

- Der Einfluß des Remigius von Auxerre auf die Eucharistielehre des Heriger von Lobbes, in: ThQ 114 (1933) 222-244.
- Die frühmittelalterliche Lehre vom Sakrament der Eucharistie, Rottenburg 1935.
- Zur frühmittelalterlichen Lehre vom Sakrament der Eucharistie, in: ThQ 116 (1935) 323-403.
- Ein neuentdecktes Werk Berengars von Tours über das Abendmahl, in: ThQ 118 (1937) 1-31.133-172.
- Einheit und Liebe. Ihr Gestaltwandel in Möhlers Theologie der Kirche, in: Hermann TÜCHLE (Hg.), Die eine Kirche. Zum Gedenken J. A. Möhlers 1838 – 1938, Paderborn 1939, 135-289 [unverändert erneut veröffentlicht in: DERS., Johann Adam Möhler. Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen den Konfessionen, Wien 1940, 9-85].
- Johann Adam Möhler. Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen den Konfessionen, Wien 1940.
- Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik (Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit V), Mainz 1940.
- Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung: der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule, Mainz 1942.
- Der gefallene Mensch. Die Wandlungen des Erbsündenbegriffs in der Symbolik Johann Adam Möhlers, in: ThQ 124 (1943) 73-98 [= Wandlungen I].
- Johann Adam Möhler und das idealistische Verständnis des Sündenfalls, in: ThQ 125 (1944) 19-37 [= Das idealistische Verständnis].
- Wandlungen des Erbsündenbegriffs in der Symbolik Möhlers, in: ThQ 126 (1946) 19-42 [= Wandlungen II].
- Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. Johann Michael Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet, Stuttgart 1952.
- Der Einfluß der Christologie des Konzils von Chalkedon auf die Theologie Johann Adam Möhlers, in: Alois GRILLMEIER / Heinrich BACHT (Hg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart (Bd. III: Chalkedon heute), Würzburg 1954, 341-420.
- Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers. Ihr geschichtlicher Wandel, Freiburg 1955.
- Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen, in: Michael SCHMAUS (Hg.), Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition von H. Bracht [sic! – richtig: Bacht], H. Fries, R. J. [sic!] Geiselman, München 1957.

- Zur Einführung, in: Johann Adam MÖHLER, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Josef Rupert Geiselman, Darmstadt 1957, [13-91] [= Zur Einführung E].
- Zur Einführung, in: Johann Adam MÖHLER, Symbolik oder die Darstellung der Dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Josef Rupert Geiselman (Bd. 1), Köln 1958 [= Zur Einführung Sy].
- Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens dargestellt im Geiste der Traditionslehre Johannes Ev. Kuhns (Die Überlieferung in der neueren Theologie, Band III), Freiburg im Breisgau 1959.
- Symbolik oder die Darstellung der Dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften (Bd. 2), herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Josef Rupert Geiselman, Köln 1960 [= „Sy II“; beinhaltet eine Textkritik, Textgeschichte und einen Sachkommentar zur „Symbolik“].
- Les variations de la definition de l'eglise chez Joh. Adam Möhler, particulièrement en ce qui concerne les relations entre l'Episcopat et le Primat, in: RevSR 34 (1960) 141-195.
- Der Wandel des Kirchenbewußtseins und der Kirchlichkeit in der Theologie Johann Adam Möhlers, in: Jean DANÉLOU / Herbert VORGRIMLER (Hg.), Sentire Ecclesiam (FS Hugo Rahner) Freiburg im Breisgau 1961, 531-675.
- Art. Möhler, Johann Adam, in: LThK² 7 [1962], 521f.
- Die Katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart, Freiburg im Breisgau 1964.
- Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule (Die Überlieferung in der neueren Theologie, Band I+II), Freiburg im Breisgau – Basel – Wien ²1966.

Hans Friedrich GEISSER, Glaubenseinheit und Lehrentwicklung bei Johann Adam Möhler (KiKonf 18), Göttingen 1971.

- Glück und Unglück eines Theologen mit seiner Kirche – am Beispiel der beiden Tübinger Johann Adam Möhler und David Friedrich Strauß. Walter Berner zum 60. Geburtstag am 5. August 1985, in: ZThK 83 (1986) 85-111.
- Die methodischen Prinzipien des Symbolikers Johann Adam Möhler. Ihre Brauchbarkeit im ökumenischen Dialog, in: ThQ 168 (1988) 83-97.

Michael GLOSSNER, Die Tübinger Katholisch-Theologische Schule, vom spekulativen Standpunkt kritisch beleuchtet, in: JPhST 15 (1901), 166-194.

Philippe GODET, J. A. Moehler, in: RCF 59 (1909) 36-57.

Alois GRILLMEIER, Dogmatische Konstitution über die Kirche. Erstes Kapitel. Kommentar, in: LThK² Erg.Bd. 1 [1966], 156-176.

- Art. Irenäus von Lyon, in: DERS., Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), 3., verbesserte und ergänzte Auflage, Freiburg – Basel – Wien 1990, 212-219.

Martin GRITZ, Kirchengeschichte als Geschichte des Christentums. Anmerkungen zur Konzeption eines christlichen Geschichtsbildes bei Johann Adam Möhler, in: ZKG 101 (1990) 249-266.

Jean GRONDIN (Hg.), Gadamer Lesebuch (UTB 1972), Tübingen 1997.

- Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie, Tübingen 1999.
- Einführung zu Gadamer (UTB 2139), Tübingen 2000.
- Unterwegs zur Rhetorik. Gadamers Schritt von Platon zu Augustin in ›Wahrheit und Methode‹, in: Günter FIGAL, Jean GRONDIN und Dennis J. SCHMIDT (Hg.), Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten, Tübingen 2000, 207-218.
- Einführung in die philosophische Hermeneutik. 2., überarbeitete Auflage, Darmstadt 2001 [1. Auflage 1991].
- Gadamer und Bultmann. Übersetzt von Michael Hofer, in: Mirko WISCHKE / Michael HOFER (Hg.), Gadamer verstehen / Understanding Gadamer, Darmstadt 2003, 186-208.

Werner GROSS, Das Wilhelmsstift Tübingen 1817-1869. Theologenausbildung im Spannungsfeld von Staat und Kirche (Contubernium 32), Tübingen 1978.

Anton GÜNTHER, Der letzte Symboliker. Eine durch die symbolischen Werke Doctor J. A. Möhler's und Doctor F. C. Baur's veranlasste Schrift, in Briefen, Wien 1834.

Anselm GÜNTHÖR, Johann Adam Möhler und das Mönchtum, in: ThQ 121 (1940) 168-183.

Josef HAEKEL, Art. Creuzer, Georg Friedrich, in: LThK² 3 [1959], 95.

August HAGEN, Johann Adam Möhler, in: DERS., Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus. Erster Teil, Stuttgart 1948, 40-65.

Eberhard HAIBLE, Art. Sägmüller, Johann Baptist, in: LThK² 9 [1964], 212.

Alois HALDER, Art. Jacobi, Friedrich, Heinrich, in: LThK² 5 [1960], 831f.

Barbara HALLENSLEBEN, Sakramentenlehre als Lehre vom schöpferischen Handeln. Teil I: Schöpfungslehre, Fribourg Wintersemester 2002/2003 [unveröffentlichtes Vorlesungsmanuskript].

- Kai HAMMERMEISTER, Hans-Georg Gadamer (BsR 552: Denker), München 1999.
- Bernhard HANSSLER, Johann Adam Möhler – Theologe der Kirche, in: Hochl. 35 (1938) 17-26.
- Möhler – abendländisch, in: Hochl. 36 (1939) 510-512.
 - Johann Adam Möhler (1796-1838), in: DERS., Christliches Spektrum. Aufrisse – Gestalten – Lebensmächte, Frankfurt am Main 1963, 146-171.
 - Johann Adam Möhler – Theologie aus Frömmigkeit geboren (1796-1838), in: DERS., Glauben aus der Kraft des Geistes. Unkonventionelle Wege der Wiederbegegnung mit Augustinus – Benedikt von Nursia – Franziskus von Assisi – Dante – Nikolaus von Kues – Thomas Morus – Blaise Pascal – Johann Adam Möhler – Theodor Haecker (HerBü 912), Freiburg im Breisgau 1981, 107-125.
- Anton van HARKAMP, De controverse tussen J. A. Möhler en F. C. Baur. Pleidooi voor een onderzoek naar contextualiteit in de theologie, in: TTh 24 (1984) 235-246.
- Theologie: Text im Kontext. Auf der Suche nach der Methode ideologiekritischer Analyse der Theologie, illustriert an Werken von Drey, Möhler und Staudenmaier. Aus dem Niederländischen von Hedwig Meyer-Wilmes und Andrea Blome, Tübingen 2000.
- Josef HASENFUSS, Art. Eschweiler, Karl, in: LThK² 3 [1959], 1100.
- Peter HAUPTMANN, Art. Konfessionskunde, in: TRE 19 [1990], 431-436.
- Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827) (Gesammelte Werke 19), herausgegeben von Wolfgang Bonnsiepen und Hans-Christian Lucas, Hamburg 1989, 287-415.
- Klaus HEMMERLE, Art. Baader, 2) Franz v., in: LThK² 1 [1957], 1161f.
- Peter HENRICI, Art. Supranatural, Supranaturalismus, in: HWP 10 [1998], 670-677.
- Ingo HERMANN, Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe (StANT 2), München 1961.
- Nicolaus HEUTGER, Art. Neander, August, in: BBKL 6 [1993], 518-520 [Neuester Stand der Angaben (16. Juli 2004, 10.00 Uhr) unter: http://www.bautz.de/bbkl/n/neander_j_a_w.shtml].
- Karl HILLENBRAND / Heribert NIEDERSCHLAG (Hg.), Glaube und Gemeinschaft (FS für Bischof Paul-Werner Scheele zum 25jährigen Konsekrationsjubiläum), Würzburg 2000 [mit Auflistung der Monographien und Herausgebertätigkeit Scheeles von 1954-1999].
- Michael J. HIMES, Ongoing Incarnation. Johann Adam Möhler and the Beginnings of Modern Ecclesiology, New York 1997.

Josef HÖFER, Art. Simon, Paul, in: LThK² 9 [1964], 773.

Andreas HOFFMANN, Art. Cyprian von Karthago, in: Siegm. DÖPP / Wilhelm GEERLINGS (Hg.), Lexikon der antiken christlichen Literatur, 3., vollständig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Freiburg im Breisgau u.a. 2002, 169-174.

Andreas HOLZEM, Weltversuchung und Heilsgewissheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts (MThA 35), Altenberge 1995.

Peter HÜNERMANN, Johann Sebastian Drey und seine Schüler. Stellung und Profil der Tübinger Schule in der katholischen Theologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Vortrag vom 14. November 2003 am „Johann-Sebastian-Drey-Symposium“ in Tübingen.

Lorenz JÄGER, Johann Adam Möhler. Ansprache bei der Einweihung des Johann Adam Möhler-Instituts für Konfessions- und Diasporakunde zu Paderborn am 19. Januar 1957, in: ThGl 47 (1957) 81-86.

Hans-Jochen JASCHKE, Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis (MBT 40), Münster 1976.

Josef Andreas JUNGSMANN, Die Kirche im religiösen Leben der Gegenwart, in: Hermann TÜCHLE (Hg.), Die eine Kirche. Zum Gedenken J. A. Möhlers 1838 – 1938, Paderborn 1939, 373-390.

Friedrich Wilhelm KANTZENBACH, Vilmar's „Theologie der Tatsachen“ und die „Symbolik“ Johann Adam Möhlers, in: ZKG 70 (1959) 253-277.

Walter KASPER, Das Schrifttum von Professor Dr. Joseph Rupert Geiselman, in: Johannes BETZ / Heinrich FRIES (Hg.), Kirche und Überlieferung (FS J.R. Geiselman), Freiburg im Breisgau 1960, 367-371.

- Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader) (ÜNT 5), Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 1962.
- Karl Adam. Zu seinem 100. Geburtstag und 10. Todestag, in: ThQ 156 (1976) 251-258.
- Johann Adam Möhler – Wegbereiter des modernen Katholizismus, in: IkaZ „Communio“ 17 (1988) 433-443.
- » Vom Geist und Wesen des Katholizismus «. Bedeutung, Wirkungsgeschichte und Aktualität von Johann Sebastian Drey und Johann Adam Möhlers Wesensbestimmung des Katholizismus, in: ThQ 183 (2003) 196-212.
- Ein Blick auf die Katholische Tübinger Schule, in: Michael KESSLER und Max SECKLER, Theologie, Kirche, Katholizismus. Beiträge zur Programmatik der Katholischen Tübinger Schule von Joseph Ratzinger, Walter Kasper und Max Seckler. Mit reprographischem Nachdruck der Programmschrift Johann Sebastian Drey von 1819 über das *Studium der Theologie* (Kontakte 11), Tübingen 2003, 7-13.

- *Vom Geist und Wesen des Katholizismus*. Bedeutung, Wirkungsgeschichte und Aktualität von Johann Sebastian Dreys und Johann Adam Möhlers Wesensbestimmung des Katholizismus, in: Michael KESSLER und Max SECKLER (Hg.), *Theologie, Kirche, Katholizismus*. Beiträge zur Programmatik der Katholischen Tübinger Schule von Joseph Ratzinger, Walter Kasper und Max Seckler. Mit reprographischem Nachdruck der Programmschrift Johann Sebastian Dreys von 1819 über das *Studium der Theologie* (Kontakte 11), Tübingen 2003, 61-83.
- Die Einheit der Kirche in der frühen Katholischen Schule. Vortrag vom 14. November 2003 am „Johann-Sebastian-Drey-Symposion“ in Tübingen.

Heinrich KIHN, Professor Dr. J. A. Möhler, ernannter Domdekan von Würzburg. Ein Lebensbild als Beitrag zur Geschichte der Theologie der Neuzeit. Festrede zur Feier des dreihundert und dritten Stiftungstages der Königl. Julius-Maximilians-Universität, gehalten am 2^{ten} Januar 1885, Würzburg 1885.

Hans-Josef KLAUCK, *Gemeinde, Amt, Sakrament*. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989.

Aloys KLEIN, Das Lutherbild Johann Adam Möhlers, in: Harald WAGNER (Hg.), *Johann Adam Möhler (1796-1838)*. Kirchenvater der Moderne (KKSMI 20), Paderborn 1996, 167-175.

- Art. Simon, Paul, in: LThK³ 9 [2000], 606.

Paul KLUCKHOHN, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*. Studien zur Staatsauffassung der Deutschen Romantik (DVfLG 5), Halle / Saale 1925.

Alois KNÖPFER, Johann Adam Möhler. Ein Gedenkblatt zu dessen hundertstem Geburtstag, München 1896.

Joachim KÖHLER, War Johann Adam Möhler (1796-1838) ein Plagiator? Beobachtungen zur Arbeitstechnik und zu den literarischen Abhängigkeiten in der Katholischen „Tübinger historisch-kritischen Schule“ des 19. Jahrhunderts, in: ZKG 86 (1975) 186-207.

- Priesterbild und Priesterausbildung bei Johann Adam Möhler (1796 bis 1838). Ein Kommentar zu Möhlers kirchengeschichtlicher Antrittsvorlesung „De seminari-
orum theologicorum origine et progressu“ aus dem Jahre 1829, in: Rudolf REINHARDT (Hg.), *Tübinger Theologen und ihre Theologie*. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen (Contubernium 16), Tübingen 1977, 167-196.
- Johann Adam Möhler, in: Martin GRESCHAT (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte*. Band 9,1: Die neueste Zeit I, Stuttgart – Berlin – Köln 1984, 139-159.

Jochen KÖHLER, Drei Möhler-Briefe. Aus dem Nachlaß Stefan Lösch. Eingeleitet und herausgegeben von Jochen Köhler, in: ThQ 152 (1972) 157-167.

Hermann KÖNIG, Die Einheit der Kirche nach Joseph de Maistre und Johann Adam Möhler. Ein dogmengeschichtlicher Beitrag zum Vatikanum, in: ThQ 115 (1934) 83-140.

Rene KOLLAR, Art. Konversion. III. Historisch, in: TRE 19 [1990], 566-573.

Hans KREIDLER, Art. Adam, Karl, in: LThK³ 1 [1993], 141f.

Jacob KREMER, 2. Korintherbrief (SKK NT 8), Stuttgart 1990.

Johannes Evangelist KUHN, Nekrolog Johann Adam Möhlers, in: ThQ 20 (1838), 576-594; dieser Text wurde unter dem Titel „Nekrolog Möhlers (1838)“ von Stephan Lösch aufgenommen in: Johann Adam MÖHLER, Band 1. Gesammelte Aktenstücke und Briefe. Mit 1 Bildnis Möhlers. Herausgegeben und eingeleitet von Stephan LÖSCH, München 1928, Nr. 336, S. 527-533 [wir zitieren in der Arbeit nach dieser Fassung].

Abraham Peter KUSTERMANN, Die Apologetik Johann Sebastian Dreys (1777-1853). Kritische, historische und systematische Untersuchungen zu Forschungsgeschichte, Programmentwicklung, Status und Gehalt (Contubernium 36), Tübingen 1988.

- Art. Josef Rupert Geiselman, in: BWB 1, Stuttgart 1994, 105-106.

Hermann LAIS, Art. Zimmer, Patritius Benedikt, in: LThK² 10 [1965], 1370f.

Willi LAMBERT, Art. Baader, 2) Franz v., in: LThK³ 1 [1993], 1327ff.

Ludwig LAMBINET, Das Prinzip des Protestantismus nach J. A. Möhler, in: Cath(M) 7 (1938) 37-53.

Berthold LANG, Art. Veronius (Véron), François, in: LThK² 10 [1965], 729f.

Jacques LE BRUN, Art. Bossuet, Jacques-Bénigne (1627-1704), in: TRE 7 [1981], 88-93.

Stephan LEIMGRUBER, Art. Joseph Burkard [sic!] Leu (1808-1865). Vertreter des theologischen Aufbruchs, in: DERS. / Max SCHOCH, Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert, Freiburg im Breisgau 1990.

Jaques LIÉBAERT, Die Transzendenz Christi und die Wirklichkeit der Menschwerdung: von Ignatius von Antiochien bis zu Irenäus von Lyon, in: DERS., Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) mit einer biblisch-christologischen Einleitung von P. Lamarche SJ (HDG III/Ia), Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 1965, 19-34.

Eduard LOHSE, Art. χεῖρ, in: ThWNT 9 [1973], 413-424.

Stephan LÖSCH, Johann Adam Möhler und die Lehre von der Entwicklung des Dogmas, in: ThQ 99 (1917/18) 28-59.129-152.

- Johann Adam Möhler im Jahre 1834/35. Eine unbekannte Begebenheit aus seinem Leben, in: ThQ 106 (1925) 66-99.
- Die katholisch-theologischen Fakultäten zu Tübingen und Gießen (1830-1850), in: ThQ 108 (1927) 159-208.
- Zur Deutung der theologischen Hauptwerke Möhlers. Rezension zu: Eschweiler, Karl. Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff. Das Hauptstück der katholischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus dargestellt. Braunsberg, Herdersche Buchhandlung, 1930 (VIII, 175 S. gr. 8°). Kart. M. 4,50, in: ThRv 30 (1931) 1-6.
- Art. Gügler, Joseph Heinrich Alois, in: LThK¹ IV [1932], 735.

Alois MADRE, Art. Theologiegeschichte, in: LThK² 10 [1965], 71-76.

Jean MAMBRINO, « Les Deux Mains de Dieu » dans l'œuvre de saint Irénée, in: NRTh 79 (1957) 355-370.

Philipp MARHEINEKE, Ueber Dr. J. A. Möhler's Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. Mainz, 1832. 8. Eine Recension. Besonders abgedruckt [= Sonderdruck] aus den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik. Jahrgang 1833. 2ter Band, Berlin 1833.

Heinrich MARTI, Übersetzer der Augustin-Zeit. Interpretation von Selbstzeugnissen (STA 14), München 1974.

Wilhelm MAURER, Der Organismusgedanke bei Schelling und in der Theologie der Katholischen Tübinger Schule, in: KuD 8 (1962) 202-216.

Catherine MAYEUR-JAOUEN, Die orientalischen Christen im 19. Jahrhundert – Ihre erneute Bedrückung und Bedrohung, in: Die Geschichte des Christentums 11 [1997], 774-826.

Douglas MCCREADY, Jesus Christ for the Modern World. The Christology of the Catholic Tübingen School (AmUSStR 77), New York u.a. 1991.

Joachim MEHLHAUSEN, Art. Neander, Johann August Wilhelm (1789-1850), in: TRE 24 [1994], 238-242.

Peter MEINHOLD, Art. Spener, Philipp Jakob, in: LThK² 9 [1964], 959.

Karl-Heinz MENKE, Art. Bautain, Louis-Eugène-Marie, in: LThK³ 2 [1994], 97.

Sebastian MERKLE, Möhler, in : HJ 58 (1938) 249-267 und HJ 59 (1939) 35-68.

Johannes Baptist METZ, Art. Wunder. VI. Systematisch, in: LThK² 10 [1965], 1263-1265.

Marie-Albert MICHEL, Art. Bautain, Louis-Eugène-Marie, in: LThK² 2 [1958], 73f.

André MINON, L'attitude de Jean-Adam Moehler (1796-1838) dans la question du développement du dogme, in: EThL 16 (1939) 328-382.

- Rezension. L'Église est une. Hommage à Moehler, publié par P. CHAILLET, S.J. Paris, Bloud et Gay, 1939, In-8, 352 p., 1 portrait, F. 75, in: RHE 35 (1939) 865-868.

Anselm MOONS, Die Heiligkeit der Kirche nach J. A. Möhler, in: WiWei 18 (1955) 81-94.175-191.

Otto MUCK, Art. Identitätsprinzip, in: HWP 4 [1976], 152f.

Alfons MÜLLER, Das Sakramentsverständnis von Johann Adam Möhler, in : Joseph RATZINGER und Johannes NEUMANN (Hg.), Theologie im Wandel (FS zum 150 jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817-1967) (TThR 1), München und Freiburg im Breisgau 1967, 492-517.

Emil Franz Joseph MÜLLER, Art. Geiger, Franz, in: LThK¹ IV [1932], 340.

Gerhard-Ludwig MÜLLER, Vom Leben mit den Toten zum Leben nach dem Tod. Die Bestimmung der Communio Sanctorum als Ort christlicher Auferstehungsbotschaft in der »Symbolik« J. A. Möhlers, in: Cath(M) 36 (1982) 31-48.

- Die Suche J. A. Möhlers nach der Einheit von geschichtlicher und theologischer Vernunft, in: MThZ 39 (1988) 195-206.
- Die Geschichtlichkeit der Offenbarung in der Sicht Johann Adam Möhlers, in: Harald WAGNER (Hg.), Johann Adam Möhler (1796-1838). Kirchenvater der Moderne (KKSMI 20), Paderborn 1996, 99-117.
- Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg im Breisgau ³1998.
- Art. Semipelagianismus, in: LThK³ 9 [2000], 451-453.

Günther MÜLLER, Geschichte der deutschen Seele. Vom Faustbuch zu Goethes Faust, Freiburg im Breisgau 1939.

Henry Raphael NIENALTOWSKI, Johann Adam Möhler's Theory of Doctrinal Development: Its Genesis and Formulation. Abstract of a Dissertation (The Catholic University of America SST 113), Washington 1959.

Martin OHST, Art. Planck, Gottlieb Jakob, in: RGG⁴ VI [2003], 1378f.

Thomas Franklin O'MEARA, Revelation and History: Schelling, Möhler and Congar, in: IThQ 53 (1987) 17-35.

Rudolf PADBERG, Johann Adam Möhlers „Literarische“ Reise 1822/23, in: Cath(M) 42 (1988) 108-118.

Heinrich PETRI, Katholizität in der Sicht Johann Adam Möhlers und ihre Bedeutung für den Ökumenischen Dialog, in: Cath(M) 42 (1988) 92-107.

Albert PORTMANN-TINGUELY, Art. Haller, Karl Ludwig von, in: BBKL XVII (2000) 587-614 [Neuester Stand der Angaben (13. August, 15.00 Uhr) unter: http://www.bautz.de/bbkl/h/haller_k_l.shtml].

Joseph PRITZ, Art. Anton Günther (1783-1863), in: Heinrich FRIES / Georg SCHWAIGER, Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert. Band 1, München, 1975, 348-375.

Karl PRÜMM, Die Katholische Auslegung von 2 Kor 3,17a in den letzten vier Jahrzehnten nach ihren Haupttrichtungen, in: Biblica 31 (1950) 316-345.458-482.

Werner RAUPP, Art. Spener, Philipp Jakob, in: LThK³ 9 [2000], 831.

Rudolf REINHARDT, Zur Vorgeschichte der Möhler-Biographie von P. Pius Bonifatius Gams. Aus dem Nachlaß von Stephan Lösch †. Durchgesehen, eingeleitet und herausgegeben von Rudolf Reinhardt, in: ZKG 79 (1968) 385-390.

- Ergänzungen und Bemerkungen zu „Johann Adam Möhler. Band 1: Gesammelte Aktenstücke und Briefe hrsg. v. Stefan Lösch“ (1928), in: ZKG 80 (1969) 382-394.
- Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen (Contubernium 16). Herausgegeben von Rudolf Reinhardt, Tübingen 1977.
- Die Katholisch-theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. Faktoren und Phasen der Entwicklung, in: DERS. (Hg.), Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen (Contubernium 16), Tübingen 1977, 1-42.
- Bekannte und unbekannte Texte aus dem Nachlass Johann Adam Möhlers. Eine kritische Sichtung, in: Cath(M) 36 (1982) 49-64.
- Karl Adam in altkatholischer Sicht. Ein Brief aus dem Jahre 1923. Zugleich ein Beitrag zu den Beziehungen von Joseph Burkard Leu (Luzern) zu Johann Adam Möhler, in: ThQ 172 (1992) 117-121.
- Zur Möhler-Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert, in: Harald WAGNER (Hg.), Johann Adam Möhler (1796-1838). Kirchenvater der Moderne (KKSMI 20), Paderborn 1996, 13-33.

Helene M. REISCHL, „Wegbereiter Moderner Theologie“. Eine Festakademie für Johann Adam Möhler, in: KIBl 68 (1988) 156.

Franz Xaver REITHMAYR (Hg.), Dr. J. A. Möhler's, ernannten Domdecans zu Würzburg und Ritters des kgl. bayer. St. Michael-Ordens, ehemals ord. Professors der Theologie an der Universität München, Patrologie, oder christliche Literaturgeschichte. Aus dessen hinterlassenen Handschriften mit Ergänzungen herausgegeben von Dr. F. X. Reithmayr, außerord. Professor der Theologie an der Ludwig-Maxi-

milians-Universität. Erster Band. Die ersten drei Jahrhunderte, Regensburg 1840 [unveränderter Nachdruck, Frankfurt / Main 1975).

- Lebensskizze des Verfassers, in: Johann Adam MÖHLER, Symbolik oder Darstellung der Dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, Mainz ⁶1843, XVII-XXXVI.
- Art. Möhler, Johann Adam, in: WWKL VIII [1893], 1677-1689.

Josef RIEF / Max SECKLER, Eine Liste der Tübinger, in ThQ 150 (1970), 177-186.

Reinhold RIEGER, Begriff und Bewertung des Mönchtums bei Johann Adam Möhler (1796-1838), in: RJKG 6 (1987) 9-30.

- Johann Adam Möhler – Wegbereiter der Ökumene? – Ein Topos im Licht neuer Texte, in: ZKG 101 (1990) 267-286.
- Reflexion oder Spekulation. Prinzipien zur Deutung des Konfessionspluralismus bei Johann Adam Möhler und Ferdinand Christian Baur, in: MThZ 45 (1994), 247-270.
- Johann Adam Möhlers Auslegung des Römerbriefs und seine theologische Hermeneutik, in: Harald WAGNER (Hg.), Johann Adam Möhler (1796-1838). Kirchenvater der Moderne (KKSMI 20), Paderborn 1996, 137-166.
- Art. Herbst, Johann Georg, in: LThK³ 4 [1995], 1435.

Béda RIGAUX, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Viertes Kapitel. Einleitung und Kommentar, in: LThK² Erg.Bd. 2 [1967], 558-562.

William van ROO, Möhler's Earlier Symbolism, in: Gr. 72 (1991) 129-138

G. ROUZET, L'unité organique du Catholicisme d'après Möhler. Genèse de sa pensée, in : Irén. 12 (1935) 330-350.457-485.

Johannes Baptist SÄGMÜLLER, Die wissenschaftlich-kirchliche Richtung von Johann Adam Möhler und seiner Schule, in: Der Aar 1 (Monatsschrift für das gesamte katholische Geistesleben der Gegenwart 1) (1919/11) 65-72.208-213.

- Der kirchenrechtliche Anstoß zu Johann Adam Möhlers theologischer Entwicklung, in: ThQ 122 (1941)1-13.

Philipp SCHÄFER, Art. Zimmer, Patriz Benedikt, in: BBKL 14 [1998], 477f. [Neuester Stand der Angaben (16. Juli 2004, 10.00 Uhr) unter: http://www.bautz.de/bbkl/z/zimmer_p_b.shtml].

Paul SCHANZ, Die katholische Tübinger Schule, in: ThQ 80 (1898) 1-49.

Paul-Werner SCHEELE, Einheit und Glaube. Johann Adam Möhlers Lehre von der Einheit der Kirche und ihre Bedeutung für die Glaubensbegründung, München 1964.

- Glaube und Glaubensbegründung in der Sicht Johann Adam Möhlers, in: Cath 23 (1969) 91-111.
- Johann Adam Möhler (Wegbereiter heutiger Theologie), Graz – Wien – Köln 1969.
- Johann Adam Möhler (1796-1838), in: Heinrich FRIES / Georg SCHWAIGER (Hg.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert (Bd. II), München 1975, 70-98.
- Johann Adam Möhlers Communio-Theologie und das II. Vatikanische Konzil, in: Harald WAGNER (Hg.), Johann Adam Möhler (1796-1838). Kirchenvater der Moderne (KKSMI 20), Paderborn 1996, 119-136.

Leo SCHEFFCZYK, Josef Rupert Geiselmann – Weg und Werk, in: ThQ 150 (1970) 385-395.

Johannes SCHILDENBERGER, 2 Kor 3,17a: „Der Herr aber ist der Geist“ im Zusammenhang des Textes und der Theologie des Hl. Paulus, in: *Analecta Biblica. Investigationes Scientifcae in Res Biblicas 17-18: Studiorum Paulinorum Congressus internationalis Catholicus 1961 (Volumen Primum)*, Romae 1963, 451-460.

Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, Über die Religion, (2.-) 4. Auflage [1831], herausgegeben von Gunter Meckenstock (KGA I.12), Berlin – New York 1995, 1-321.

Heinrich SCHLIER, Art. δάκτυλος, in: ThWNT 2 [1935], 21.

Alois von SCHMID, Der geistige Entwicklungsgang Johann Adam Möhlers, in: HJ 18 (1897) 322-356.572-599.

Andreas SCHMID, Geheimrat Dr. Alois Ritter v. Schmid. Sein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur zeitgenössischen Philosophie und Theologie. Mit einem Titelbild und 23 Illustrationen, Regensburg 1911.

Jonas SCHMIDT, Art. Planck, Gottlieb Jakob, in: BBKL 7 [1994], 705-710 [mit Lit.] [Neuester Stand der Angaben (14. August 2004, 11.00 Uhr) unter: http://www.bautz.de/bbkl/p/planck_g_j.shtml].

- Art. Planck, Gottlieb Jakob, in: LThK³ 8 (1999], 341.

Klaus SCHOLDER, Art. Baur, Ferdinand Christian (1792-1860), in: TRE 5 [1980], 352-359.

Josef SCHREINER / Klaus WITTSTADT (Hg.), *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche* (Festschrift Paul-Werner Scheele), Würzburg 1988 [mit Bibliographie bis 1988].

Heinrich SCHRÖRS, Die Berufungen Möhlers an die Universität Bonn. Ein Beitrag zum Leben Johann Adam Möhlers und zur Geschichte der katholischen Kirche Preußens, in: HPBl 167 (1921) 336-354.402-424.457-471.

- Franz SCHULTZ, *Klassik und Romantik der Deutschen* (2 Bde.). Band 1: Die Grundlagen der klassisch-romantischen Literatur Epochen der deutschen Literatur (Geschichtliche Darstellungen. Band IV/Erster Teil), Stuttgart 1935.
- Georg SCHWAIGER, Johann Adam Möhler und der Laienkelch, in: *Pro Mundi Vita*, herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät München, München 1960, 82-96.
- Vorwort. Johann Adam Möhler (1796-1838). Zum 150. Todestag, in: *MThZ* 39 (1988) 153f.
- Max SECKLER, Art. Tübinger Schule. I. Katholische TSch., in: *LThK*³ 10 [2001], 287-290.
- Pablo SICOULY, Yves Congar und Johann Adam Möhler. Ein theologisches Gespräch zwischen den Zeiten, in: *Cath(M)* 45 (1991) 36-43.
- Eduard STAKEMEIER, *Konfessionskunde heute im Anschluß an die »Symbolik« Johann Adam Möhlers* (KKSMI 1), Paderborn 1957.
- Bernhard STASIEWSKI, 14. Kapitel. Die selbständigen und die mit Rom unierten Ostkirchen, in: *HdKG* 5 [1970], 230-255.
- Peter STOCKMEIER, Johann Adam Möhler und der Aufbruch der wissenschaftlichen Kirchengeschichtsschreibung, in: *MThZ* 39 (1988) 181-194.
- Magnus STRIET, Im Streit um Johann Adam Möhlers „Symbolik“. Hinweise zu einer weitgehend unbeachteten Replik von Carl Immanuel Nitzsch, in: *Cath(M)* 50 (1996) 247-260.
- »Wer dürfte eine Theodizee wagen?« (J. A. Möhler) – Theodizeekritische Implikationen theologischer Anthropologie als kontroverstheologisches Problem, in: Harald WAGNER (Hg.), *Johann Adam Möhler (1796-1838). Kirchenvater der Moderne* (KKSMI 20), Paderborn 1996, 177-202.
- Wolfgang SUCKER, Art. Konvertiten, in: *RGG*³ III [1959], 1795-1798.
- SECHS THESEN, von Louis-Eugène Bautain auf Geheiß seines Bischofs unterschrieben, 18. November 1835, in: *Katholik* 59 (1836) Beilage I, XXV.
- Udo TIETZ, *Hans-Georg Gadamer zur Einführung*, Hamburg 1999.
- Henry TRISTRAM, J. A. Moehler et J. H. Newman. La pensée allemande et la renaissance catholique en Angleterre, in: *RSPTh* 27 (1938) 184-204.
- Hermann TÜCHLE (Hg.), *Die eine Kirche. Zum Gedenken J. A. Möhlers 1838-1938*, Paderborn 1939.
- Edmond VERMEIL, *Jean-Adam Möhler et l'École Catholique de Tubingue: (1815 - 1840). Étude sur la théologie romantique en Wurtemberg et les origines germaniques du modernisme*, Paris 1913.

Joseph Emil VIERNEISEL, Johann Adam Möhler. Zu seinem hundertsten Todestag († 12. April 1838), in: *Der katholische Gedanke* 11 (1938) 95-115.

Fritz VIGENER, Ketteler. Ein deutsches Bischofsleben des 19. Jahrhunderts. Mit einem Titelbild, München – Berlin 1924.

- Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus. Möhler / Diepenbrock / Döllinger (Beiheft 7 der Historischen Zeitschrift), München 1926, 1-75.

Johann Baptist VILLIGER, Art. Geiger, Franz, in: *LThK*² 4 [1960], 606.

- Art. Gügler, Joseph Heinrich Alois, in: *LThK*² 4 [1960], 1265.
- Art. Widmer, Joseph, in: *LThK*² 10 [1965], 1094f.

Harald WAGNER, Die eine Kirche und die vielen Kirchen. Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler (Beiträge zur ökumenischen Theologie 16), München – Paderborn – Wien 1977.

- Die Kirche und ihre Einheit in J.A. Möhlers „Athanasius“, in: Peter NEUNER und Franz WOLFINGER (Hg.), *Auf Wegen der Versöhnung. Beiträge zum ökumenischen Gespräch* (FS Heinrich Fries), Frankfurt am Main 1982, 81-94.
- Möhler auf dem Weg zur »Symbolik«, in: *Cath(M)* 36 (1982) 15-30.
- Johann Adam Möhler (1796-1838), in: Heinrich FRIES / Georg KRETSCHMAR (Hg.), *Klassiker der Theologie* (Bd. 2), München 1983, 111-126.
- Art. Möhler, Johann Adam (1796-1838), in: *Theologenlexikon* [1987], 164-166.
- Johann Adam Möhler. Fakten und Überlegungen zu seiner Wirkungsgeschichte, in: *Cath(M)* 43 (1989) 195-208.
- Johann Adam Möhlers Sicht vom Islam, in: DERS., *Christentum und nichtchristliche Religionen*, Paderborn 1991, 105-112.
- Möhler, Johann Adam (1796-1838), in: *TRE* 23 [1994], 140-143.
- Johann Adam Möhler und die katholische Theologie im Umfeld des I. Vatikanischen Konzils, in: DERS. (Hg.), *Johann Adam Möhler (1796-1838). Kirchenvater der Moderne* (KKSMI 20), Paderborn 1996, 35-49.
- Zum Stand der Möhlerforschung, in: Wolfgang BEINERT / Konrad FEIEREIS / Hermann-Josef RÖHRIG (Hg.), *Unterwegs zum Einen Glauben* (FS Lothar Ulrich) (ETS 74), Leipzig 1997, 511-523.
- Johann Adam Möhler. Die Kirche als Organ der Inkarnation, in: Peter NEUNER / Gunther WENZ (Hg.), *Theologen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Darmstadt 2002, 59-74.

Peter WALTER, Jaques-Bénigne Bossuet. Standortsicherung aus dem Geist der Tradition, in: DERS. / Martin H. JUNG (Hg.), Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter – Pietismus – Aufklärung, Darmstadt 2003, 144-165.

- Art. Véron (Veronius), François, in: LThK³ 10 [2001], 710.

Oskar WALZEL (Hg.), Deutsche Dichtung von Gottsched bis zur Gegenwart. Handbuch der deutschen Literaturwissenschaft (Bd. 10), herausgegeben von Oskar Walzel, 1930.

Daniel WANKE, Das Kreuz Christi bei Irenäus von Lyon (BZNW 99), Berlin – New York 2000.

Manfred WEITLAUFF, Kirche und Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: MThZ 39 (1988) 155-180.

Paul WENZEL, Art. Günther, Anton und Art. Güntherianismus, in: LThK² 4 [1960], 1276-1278.

Klaus-Gunther WESSELING, Art. Spener, Philipp Jacob [Jakob], in: BBKL 10 [1995], 909-939 [Neuester Stand der Angaben (16. Juli 2004, 10.00 Uhr) unter: http://www.bautz.de/bbkl/s/spener_p_j.shtml].

Niklaus WICKI, Art. Alois Gügler (1782-1827). Theologe der Romantik, in: Stephan LEIMGRUBER / Max SCHOCH, Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert, Freiburg im Breisgau 1990, 20-41.

- Art. Leu, Joseph Burkhard [sic!], in: Schweizer Lexikon 4 [1992], 268.

- Art. Gügler, (Joseph, Heinrich) Alois, in: LThK³ 4 [1995], 1092f.

Georg WIELAND, »Theologie als Instanz der Moderne«. Reflexionen über ein Thema und eine Tübinger Tagung, in: ThQ 184 (2004) 108-117.

Armin G. WILDFEUER, Art. Jacobi, Friedrich Heinrich, in: LThK³ 5 [1996], 704f.

Mirko WISCHKE / Michael HOFER (Hg.), Gadamer verstehen / Understanding Gadamer, Darmstadt 2003.

Balthasar WÖRNER, Johann Adam Möhler. Ein Lebensbild von Professor Balthasar Wörner. Mit Briefen und kleineren Schriften Möhler's herausgegeben von Pius Bonifacius Gams. Mit einem Bildnisse und Facsimile Möhler's, Regensburg 1866.

Ernst WOLF, Art. Planck, Gottlieb Jakob, in: RGG³ V [1961], 403f.

Hubert WOLF, Art. Möhler, Johann Adam, in: BBKL 5 [1993], 1584-1593 [Neuester Stand der Angaben (11. August 2004, 15.00 Uhr) unter: <http://www.bautz.de/bbkl/m/moehler.shtml>].

- Art. Josef Rupert Geiselman, in: RGG⁴ III [2000], 355.

Guido WÜEST, Josef Burkard Leu (1808-1865). Propst im Hof und Professor der Theologie in Luzern. Ein «liberaler Geistlicher» (Europäische Hochschulschriften III, Bd. 30), Bern – Frankfurt am Main 1974.

Ernst Walter ZEEDEN, Art. Planck, Gottlieb Jakob, in: LThK² 8 [1963], 547.

Richard Kager

**DIE THEOLOGISCHE HERMENEUTIK
JOHANN ADAM MÖHLERS
(1796-1838)**

Anhang

ANHANG I

Die Katholische Tübinger Schule und ihre Glaubenswissenschaft

von Privatdozent Dr. theol. J. Geiselman,

in: Festbeilage zum Deutschen Volksblatt, Stuttgart, 23. Juli 1927, Nr. 166, S. 6f.

Der Text ist eine wort- und zeichentreue Abschrift des Originals; „gesperrter“ Druck ist „kursiv“ wiedergegeben; Druckfehler im Original sind in eckigen Klammern „[...]“ korrigiert.

Es ist nicht leicht, die theologische Eigenart der Tübinger Schule zu bestimmen. Ihre führenden Geister haben mehr aus ihr heraus gestaltet, als über sie geredet. Es mußten schon achtzig Jahre ins Land gehen, bis sich ein Tübinger Theologe herbeiliess, über die ihr wissenschaftliches Wollen beherrschende Idee etwas zu sagen¹⁾. Aber nicht bloß das Schweigen ihrer Meister macht es schwer. Dazu kommt noch ein sachlicher Grund. Die Fragestellung, von der die Katholische Tübinger Schule von Anfang an innerlichst getrieben war, ist herausgeboren aus all dem, was man Romantik überhaupt und die Philosophie der Romantik im besonderen nennt. Man müßte schon *die ganze geistige Sphäre der Romantik* innerlich in sich aufgenommen haben²⁾, um das seelische Organ dafür zu haben, was jene wollten. Man müßte ferner mit dem ganzen Fragenkomplex vertraut sein, der *die Philosophie des deutschen Idealismus*, vor allem die eines Schelling und Hegel innerlich bewegte, um das Werden der Theologie der Tübinger Schule verstehen zu können.

Wenn wir von einer Katholischen Tübinger Schule reden, so mag der eine ihre Eigenart vielleicht in ihrer Religionsbegründung, in der Lehre von der Gotteserkenntnis und der angeborenen Gottesidee erblicken; ein anderer in der von ihr geübten Kritik, nach der man sie auch schon mit dem Beinamen die *kritische* Tübinger Schule ausgezeichnet hat. Beides trifft nicht das *Wesentliche* an ihr und das letztere (das werden wir sehen) ist sogar ein arges Mißverständnis der sie beherrschenden Idee.

Man kann ihre Eigenart nicht nach einem einzelnen Sachgebiet bestimmen, noch weniger nach einer ganz beiläufigen Methode ihres wissenschaftlichen Betriebes (der Kritik). Was die Tübinger Schule wollte, geht viel tiefer. *Sie will von Anfang an nichts mehr und nichts weniger als einen neuen Aufbau der Theologie als Wissenschaft über-*

¹⁾ P. Schanz, die katholische Tübinger Schule, theol. Quartalschrift LXXX (1898), S. 1 ff.

²⁾ Vgl. dazu aus allerneuester Zeit: Hennig Brinkmann, Die Idee des Lebens in der deutschen Romantik, Augsburg 1926.

haupt. Sie rührt an die Grundfrage: Wie ist die Theologie als *Wissenschaft* überhaupt möglich? Und in der Art und Weise, wie sie diese Frage löst, dürfen wir füglich ihre Eigenart erblicken³).

Dieses Streben, die Theologie als Wissenschaft neu aufzubauen, verrät gleich schon die Formulierung des Themas jener Abhandlung, in der der Schöpfer der Tübinger Schule und ihrer theologischen Eigenart, Joh. Seb. Drey (1777 bis 1853) seine Gedanken zum erstenmal aussprach: *Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie*⁴). In ihr finden wir die Hauptmängel der Theologie seiner Zeit lebhaft ausgesprochen. Drey sieht sie in der Verkennung der *mystischen Seite* aller Religion und in der falschen Wertung des *Geschichtlichen*. Von da aus gestaltet er nun positiv *die neue Theologie* in dem von ihm stammenden Aufsatz, der die Theologische Quartalschrift, das literarische Organ der Tübinger Schule im Jahre 1819 eröffnen sollte: *Vom Geist und Wesen des Katholizismus*, sowie in der [= dem] im gleichen Jahre erschienen[en] Werke: *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System*. (Tübingen 1819), endlich in seinem reifsten Werke, seiner *Apologetik*⁵).

Drey sah in der Aufklärungstheologie die zeitgeschichtliche Form eines in Verlauf der Kirche immer wieder wirksamen Typus, wie man die Offenbarungsreligion ihrem Wesen nach bestimmen wollte, nämlich der *Gnosis*. Ihr Wesen erblickt er in dem Absehen von allem nicht durch die Vernunft Erklärbarem. Demgegenüber drängt sich ihm gerade *die an der Offenbarung nicht durch Vernunft erklärbare Seite* auf. Aber dieses Unerklärbare sieht Drey nun nicht etwa mit der Scholastik in dem *übernatürlichen* und darum übervernünftigen Wesen aller Offenbarungswahrheit, sondern in der Tatsache, daß sie von Gott *gegeben* ist. Dieses Gegebensein ist ihm ein Letztes, was Vernunft nicht weiter auf Gründe zurückführen kann, was sie demnach schlechthin nur hinnehmen kann, das macht den *positiven* Charakter der Offenbarung aus. Der Ausgangspunkt seiner Theologie als Offenbarungstheologie ist der: *Offenbarung ist ein von Gott Gegebenes*, das der Mensch nur durch Hinnehmen erhalten kann. So ist also auch die Wissenschaft der Offenbarung nur möglich, wenn sie dieses von Gott Gegebene als Ausgangspunkt hinnimmt. *Dem positiven Charakter der Offenbarung entspricht darum der positive Charakter aller Offenbarungstheologie*. Aber Drey sieht nun *dies Gegebensein in einer ganz bestimmten Form*. Mit diesem Begriff des Gegebenseins arbeitet auch die heutige Philosophie vor allem die Phänomenologie. Sie meint aber damit etwas, was im Bewußtsein gegeben ist. Die Form der Existenz des im Bewußtsein Gegebenen ist aber die *ideale* Existenz. Drey dagegen meint damit nicht das im Bewußtsein Gegebene des Offenbarungsinhaltes, vielmehr gerade das außerhalb des

³) Mit dieser *Fragestellung* ist also Kant nicht spurlos an der Tübinger Schule vorübergegangen.

⁴) Erschienen im Archiv für die Pastorkonferenzen in den Landkapiteln des Bistums Konstanz I (1812), S. 1 ff.

⁵) Bd. I, Mainz 1838.

Bewußtseins Gegebenheit, näherhin das von Gott in der *Geschichte* Gegebenheit. *Die historische Gegebenheit der Offenbarungsreligion wird damit zum Ausgangspunkt der Theologie der Tübinger Schule überhaupt.* „Ehe es (das Christentum) von Gott gegeben und *in die Weltgeschichte* eingeführt war, wußte niemand, auch kein Philosoph, von demselben“. (Drey, Apologetik I 1838 S. 3). Man kann in diesem Wort Dreys den Grundsatz der Tübinger Theologie überhaupt erblicken, den keiner ihrer Theologen in irgend einer Form je verleugnet oder abgeschwächt hätte.

Aber Drey sieht nun auch diese *historische* Gegebenheit des Christentums in einer ganz bestimmten Form. Und auch in dieser Form prägt er einen weiteren Ausgangspunkt der Tübinger Theologie, die sie zu einer *bewußt kirchlichen* Theologie machen sollte. Man kann die historische Gegebenheit der Offenbarung sehr verschieden fassen. Es gibt eine Auffassung, die meint, Offenbarungsreligion als *objektives historisches Faktum* sei nur in Christus und den Aposteln gegeben. Mit den Aposteln sei der Lebensstrom versiegt. Von diesem historisch gewordenen Offenbarungsleben hätten wir nur eine subjektive *Kenntnis* mittels des toten Buchstabens. Der Lebensstrom sei abgebrochen und seitdem gebe es nur ein *Nachleben* in zahllosen Einzelsubjekten, das sich an der Ueberlieferung dieser Urtatsache auf dem Weg der Erkenntnis entzünde „mit bloßer Subjektivität und daher auch notwendig mit einer ebenso großen Verschiedenheit der Ansichten, Meinungen und Auslegungen“⁶). Gegenüber diesem, wenn man will, historischen Subjektivismus will Drey den konsequenten Objektivismus der Offenbarung in der Geschichte. Die geschichtliche Erscheinung der Offenbarung in der Kirche sieht Drey nicht in der Perspektive der einen Linie des zufälligen Nacheinander. Vom Zufall in der Geschichte der Offenbarungsreligion will Drey nichts wissen. Demgegenüber sucht er das Wesen der geschichtlichen Erscheinung der Offenbarung von einer Idee aus zu verstehen, die damals in der Luft lag (Brinkmann) und die namentlich Schelling vertrat: die *Idee des Lebens*. So faßt nun der Schöpfer der Tübinger Schule die ganze Geschichte der Offenbarungsreligion als lebendige Einheit in der Totalität der Momente. Damit ist ihm das Problem gelöst, wie ein in der Vergangenheit Wirksames *Gegenwart* werden kann. So ist ihm „dies die Grundanschauung des Katholizismus von Christentum und christlicher Kirche, er trägt beide, wie sie ursprünglich waren, noch jetzt in sich und trägt sie in sich nicht bloß *historisch als Vergangenheit*, sondern als *etwas wahrhaft Objektives*, als etwas sinnlich Wahrnehmbares in wahrer Wirklichkeit und Gegenwart“⁷).

Aus dem Wesen dieses Gegenstandes sucht Drey nun auch die *Art* zu bestimmen, wie er wissenschaftlich erfaßt werden könne. *Wie das Christentum geschichtlich gegeben ist, so kann es auch nur geschichtlich erkannt werden. Die christliche Theologie ist ihrem Gegenstand entsprechend in ihrem Anfang und in ihrer Grundlage ebenfalls*

⁶) Theol. Quartalschrift I (1819), S. 22.

⁷) Theol. Quartalschrift I (1819), S. 199.

*positiv und historisch*⁸⁾). Damit hat Drey der ganzen Tübinger Schule den Ausgangspunkt aller wissenschaftlichen Erfassung der Offenbarung bestimmt. Dies ist in der Schule bis zur Stunde lebendig geblieben: *die historische Methode der Theologie ist getragen und gefordert vom Wesen der Offenbarung*. Aber es ist eine historische Theologie von ganz bestimmter Form, die sich aus dem Wesen des Gegenstandes ergibt. Wo das Christentum und die Kirche nicht als die objektive Gegenwart der Urtatsache gefaßt wird, wo man trennt zwischen Urchristentum und Kirche, „wo man die unteilbare Einheit des Christentums und seiner Geschichte aufgehoben, die ursprüngliche Kirche der späteren entgegengesetzt hatte“, fing das Erklären aus Zufälligkeiten an, und nicht lange, so hatte man schon eine Menge Dinge im Christentum gefunden, die sich zufälligerweise darin eingeschlichen hatten und daher als außerwesentliche, als Nebendinge entfernt werden mußten⁹⁾. Gegenüber dieser sozusagen *abbauenden* historischen Methode ist die der Offenbarung entsprechende Form der *aufbauende* Weg geschichtlicher Forschung, die *der historischen Konstruktion*. Sie hat die Aufgabe, die Kirche, die lebendige objektive Erscheinung der Offenbarungsreligion als Fortsetzung der ursprünglichen Tatsache nachzuweisen¹⁰⁾. Das Ziel dieser Konstruktion ist die Erfassung des historischen Christentums, und zwar in seinem ganzen Umfang¹¹⁾, also auch seiner in der Geschichte in Erscheinung getretenen Offenbarungswahrheit. Die *Kritik* hat demnach nur ein Recht, soweit sie zum Aufbau dient, das unechte Material vom echten scheidend¹²⁾.

Diese historische Konstruktion ist wohl die erste, aber nicht die einzige Aufgabe der Offenbarungstheologie. Sie gibt ihr nur den Inhalt, nicht auch schon das *Wissen* um den Inhalt (Apologetik I, S. 4 f.). Soll man um den historisch gefundenen Inhalt auch *wissen*, dann muß die einzelne Erscheinung als ein Notwendiges begriffen werden. dies erreicht man aber nicht durch bloße Reflexion und begriffliche Zergliederung durch den Verstand. Als notwendig ist eine Offenbarungswahrheit dann gewußt, wenn man sie als organisches Glied in einem Ganzen erfaßt hat. Daher müssen nun die Prinzipien gefunden werden, aus welchen die einzelne Offenbarungswahrheit als ein Notwendiges und darum in sich Wahres begriffen wird. Den Weg dazu gibt uns die *Vernunft* mit Hilfe der *Idee*. Ist die einzelne Offenbarungswahrheit als organischer Ausdruck einer Idee erfaßt, das Ganze aus seinem Wesen heraus konstruiert, dann tritt das Wissen um den geschichtlich gegebenen Inhalt ein. *So tritt zur historischen Konstruktion als zweite Aufgabe der Theologie die wissenschaftliche Konstruktion*. Der Unter-

⁸⁾ Drey, Apologetik I (1838), S. 3.

⁹⁾ Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie a.a.O., S. 21.

¹⁰⁾ Einleitung § 47, S. 29.

¹¹⁾ Ebda. § 67, S. 42.

¹²⁾ Die Kritik der Tübinger Schule steht damit, das wird man aus dem Wesen ihrer historischen Methode leicht ersehen, gerade im Gegensatz zur außerkirchlichen Kritik. Von einer „kritischen“ Katholischen Tübinger Schule *schlechthin* zu reden, ist daher Unkenntnis und Mißverständnis der sie beherrschenden Idee.

schied zwischen beiden ist nicht ein materialer. Die wissenschaftliche Konstruktion gibt keine neuen Inhalte, wohl aber eine neue Form. Die Form des Gefundenseins wird durch sie zur Form des *Wissens um* das Gefundene. Dasselbe, was zuerst auf dem Wege geschichtlicher Studien gefunden wird, wird hier auf dem Wege wissenschaftlicher Konstruktion in ein System gebracht¹³⁾. Der Sinn der wissenschaftlichen Konstruktion ist „Umwandlung des historischen Stoffes in Ideen“¹⁴⁾.

In der Bestimmung der wissenschaftlichen Konstruktion ist Drey freilich das *Übervernünftige* des Offenbarungsinhaltes nicht aufgegangen. Wir können bei ihm zwar einen Fortschritt in der Auffassung von Glauben und Wissen feststellen. War er früher der Ansicht, daß das Wissen an Stelle des Glaubens treten könne, so meint er in seiner Apologetik, die *Tatsächlichkeit* des Geoffenbartseins sei stets nur im Glauben festzuhalten. Dagegen könne der *Inhalt* der Offenbarung *durch die Vernunft* erfaßt und von einer die Offenbarung beherrschenden *Idee* aus konstruiert werden (Apologetik I S. 306). In diesem Punkt zeigt die zweite Generation der Schule und namentlich *Kuhn* einen bedeutsamen Fortschritt¹⁵⁾.

Mit diesen Grundlinien ist Drey zum Haupt der Tübinger Schule geworden. Sie hat beide nie mehr verlassen, und es kann einer nur insoweit zur Schule gerechnet werden, als er an beiden zugleich festhält. Nicht als ob diese Prinzipien zum starren Dogmatismus innerhalb der Schule geführt hätten. Sie waren schon in ihrem ersten Wurf in einer gewissen Weite gegeben worden, die den genialen Blick Dreys verrät. Namentlich die Form der *wissenschaftlichen* Konstruktion mit Hilfe der *Idee* will er *nicht prinzipiell an ein bestimmtes philosophisches System binden*. Wenn er auch persönlich meint, am trefflichsten müsse der christlichen Theologie wohl das System zustatten kommen, „welches in seiner Grundlage schon religiös dieselbe Anschauung auch in der Geschichte und in der Welt geltend macht, diese beiden von Gott nicht abschneidet, vielmehr den Glauben an die für sich bestehende Realität beider für den größten Irrtum erklärt und dagegen eine solche ihnen nur zugesteht, inwiefern sie die nach zwei Seiten oder in zwei wesentlichen Grundformen sich gestaltende Offenbarung Gottes enthalten“ (Schelling)¹⁶⁾, so gesteht er doch anderseits, daß von jeher die verschiedensten

¹³⁾ Einleitung § 66, S. 41 f. [Beginn des Zitats unklar!].

¹⁴⁾ Ebda. § 71, S. 44.

¹⁵⁾ Drey selbst hat zeitlebens in dieser Frage um Klarheit gerungen. In der Konviktsbibliothek Tübingen ist ein Exemplar seiner *Einleitung*, das er *selbst handschriftlich* korrigiert hat. Gerade diese handschriftlichen Verbesserungen seiner 1819 erschienenen Schrift geben einen außerordentlich interessanten Einblick in Dreys theologisches Werden. Darnach wird man die Darstellung von Vermeil in nicht wenigen Punkten korrigieren müssen. Im Jahre 1819 schreibt er: Der Sinn der wissenschaftlichen Behandlung des Glaubens sei der, „daß *an Stelle* einer unmittelbaren Gewißheit in der Anschauung eine durch Reflexion vermittelte, an die Stelle des schlichten Glaubens ein Wissen tritt“. Das erste: *An Stelle* einer unmittelbaren Gewißheit bezeichnet er mit der Randbemerkung: *unrichtig*. Zum zweiten: *An Stelle* des schlichten Glaubens usw. fügt er die Anmerkung: „eigentlich – zu dem Glauben tritt das Wissen hinzu; *die Religion ruht nun auf Glauben und Wissen zugleich; jener hört nicht auf*“. (Einleitg. § 45, S. 27).

¹⁶⁾ Einleitung § 96, S. 64. Drey ist in der Art, wie er die Theologie als Wissenschaft begründet, namentlich in der „wissenschaftlichen Konstruktion“, von *Schelling* abhängig. Nach Ausweis seines

philosophischen Systeme auf die Theologie angewandt und durch jedes derselben die letztere auf eine eigene Weise aufgeregt und gefördert worden ist¹⁷⁾.

Es war ein besonderes Walten der Vorsehung, daß diese geniale Konzeption des still-schweremütigen Drey wie ein zündender Funke in das Gemüt des Größten fiel, den die Tübinger Schule ihr eigen nennen darf, *Johann Adam Möhler* (1796-1838). Die Wege, die Drey aufgezeichnet hat, ist Möhler gegangen. Ist sein Jugendwerk *Die Einheit in der Kirche* (1825) inhaltlich von Gedanken inspiriert, die wir bei Drey in „Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie“ sowie in seiner Abhandlung „Vom Geist und Wesen des Katholizismus“ angetroffen haben, so zeigt er nicht minder in der Art und Weise, wie er sein Werk aufbaut, die Anwendung der Leitgedanken Dreys. Auch Möhler spricht von der *historischen Konstruktion*¹⁸⁾, auch er sucht die Kirche als *lebendigen Organismus* von der sie beherrschenden *Idee* aus zu begreifen¹⁹⁾. Dasselbe konstruktive Prinzip verrät seine *Symbolik*²⁰⁾. Doch ruht der Schwerpunkt der Arbeitsweise eines Möhler gegenüber dem spekulativen Drey auf der *historischen Konstruktion*. Das Ungeklärte, das über der zweiten Konzeption Dreys lag, der Konstruktion aus der Idee, zeigt sich denn auch bei Möhler namentlich in ihrer Anwendung auf den päpstlichen Primat in der Frühzeit seines theologischen Schaffens.

Tagesbuches hat er sich im Jahre 1812 mit „*Jakobis und Schellings – Streit über die Wissenschaft*“ eingehend beschäftigt (II. Bd., S. 45 ff.)

¹⁷⁾ Ebda. § 95, S. 64.

¹⁸⁾ *Die Einheit in der Kirche*, § 67, Mainz 1925, S. 171.

¹⁹⁾ Entwurf zur Vorrede für die *Einheit in der Kirche*, hg. von J. Vierneisel, Mainz 1925, S. 319.

²⁰⁾ K. *Bihlmeyer*, J. A. Möhler als Kirchenhistoriker, seine Leistungen und Methode. *Theol. Quartalschrift* (1919), S. 170 ff.

II.

Merkwürdig: Auch in der zweiten Generation wiederholt sich derselbe Rhythmus im innern Aufbau und Ausbau der theologischen Eigenart. Auch die zweite Generation wird eröffnet durch einen *spekulativen* Kopf, Johannes Ev. v. *Kuhn* (1801 – 1887), um durch den *positiv* gerichteten P. *Schanz* (1841 – 1905) fortgesetzt zu werden.

In Joh. Ev. v. *Kuhn* erstand der Schule unstreitig der spekulativ begabteste Theologe, der sie vom jugendlichen Schwang der Romantik zur reifen Klarheit fortbildete. Er hat die Theorie der theologischen Erkenntnis der Schule von einem konstruktiven Prinzip aus weitergestaltet, das sich wohl erklärt aus der doppelten Frontstellung Kuhns. Kuhn ringt sowohl gegen den *Monismus*, wie er in der Philosophie des deutschen Idealismus in Hegel Gestalt gewann, wie auch gegen [gegen] den *Dualismus* von Glauben und Wissen eines Schleiermacher bzw. Glaube und Dogma eines F. Ch. Baur, des Hauptes der protestantischen Tübinger Schule. Gegenüber den monistischen Tendenzen des deutschen Idealismus schafft er die theologische Methode der Tübinger Schule von einem *dualistischen* Prinzip her um, gegenüber dem Dualismus Schleiermacher-Baur sucht er die *Synthese* der jeweiligen letzten zwei Gegebenheiten.

War für Drey-Möhler das Eigenartige des Gegenstandes der Glaubenswissenschaft sein *Gegebensein* von Gott, sein *positiver* Charakter, so bejaht auch Kuhn dieses Wesensmoment. „Göttliche Offenbarungswahrheiten sind solche, die dem menschlichen Geiste gewissermaßen von außen zukommen, die er nur hat, inwiefern sie ihm gegeben sind“²¹⁾. Aber hatte Drey nur das positive Gegebensein als Sache des *Glaubens* bezeichnet, dagegen gemeint, den *Inhalt* der Offenbarung durch die Vernunft schlechthin erfassen zu können, so grenzt nun *Kuhn* in der Auseinandersetzung mit Hegel die Offenbarungswahrheit gegenüber aller Vernunftwahrheit ab und stellt so ihre metaphysische Eigenart fest. Ihm ist Offenbarung eine Größe, zu der das bloße Denken nicht bloß etwa nicht führen kann (Drey), sondern die sich inhaltlich nie im spekulativen Denken restlos erfassen läßt, eine Größe, die darum aller Vernunft ihrem Wesen nach gegenübersteht (metaphysischer Dualismus von Vernunft und Offenbarung).

Aber sein Kampf gegen Hegel führt ihn nun auch dazu, die Offenbarung selbst auf eine letzte Zweiheit zu gründen. Daraus erklärt sich seine eigenartige Auffassung vom Wesen der Offenbarung. Würde man nur im Denken den einzigen Ausgangspunkt der Offenbarungswahrheit erblicken, so wäre der Pantheismus nach Kuhn die letzte Konsequenz²²⁾. So führt er die Offenbarung zurück auf die Offenbarungsidee, das rein *Gottgegebene* an der Offenbarung, und die *Erkenntnis* derselben durch das Offenbarungsorgan unter Leitung des Heiligen Geistes, der *menschliche* Faktor an ihr. Dualistisch bestimmt Kuhn nun auch die Form, wie die Offenbarung in *Erscheinung* tritt.

²¹⁾ *Kuhn*, Einleitung² 1859, S. 201.

²²⁾ Einleitung S. 239. Von da aus ist auch seine Ablehnung der *Gottesbeweise* zu verstehen. Gott *beweisen* wollen, d. h. ihn auf *deduktivem* Wege auf Grund *Eines* obersten Prinzips nachweisen (er faßt beweisen nicht in scholastischem, sondern in Descartischem Sinn), müßte zum Pantheismus (vgl. Spinoza) führen. Kuhn steht hier unter dem Einfluß von *Jakobi*.

Drey und vor allem Möhler sahen in der geschichtlichen Erscheinung des Christentums ein ursprünglich von Gott gesetztes, in der Geschichte sich auswirkendes *Leben*, Schrift und Tradition aber als *Niederschlag* dieses ursprünglichen Lebens. Sie konstruierten also die geschichtliche Form der Offenbarungsreligion von dem *Einen Prinzip des Lebens* aus. Kuhn nimmt auch hier *zwei* letzte Einheiten an. Er scheidet nun zwischen Schrift und *apostolischer* Tradition als Offenbarungsquellen und der *kirchlichen* Tradition als dem Strom, der von ihnen *ausgeht*. Ferner unterscheidet er in der *Theorie der Erkenntnis* der Offenbarung das objektive und subjektive Moment, die in Schrift und apostolischer mündlicher Tradition von Gott niedergelegten *objektiven* Offenbarungsideen und ein von Gott nicht dem einzelnen, sondern der Gemeinschaft vom Geiste gegebenes *subjektives* Erkenntnisprinzip, das die Offenbarungsidee in dialektischem Prozeß zum objektiven Glaubensbewußtse[i]n der Kirche gestaltet²³).

Andererseits zeigt er doch wieder auch den innern Zusammenhang von Vernunft und Offenbarung, Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie auf.

Dementsprechend gestaltet Kuhn nun auch die theologische Methode aus. Die „historische Konstruktion“ eines Drey und Möhler verfeinert er nun zum *Aufweis des dialektischen Prozesses*, den eine Offenbarungswahrheit durchgemacht hat. Hatten Drey und Möhler eine Entwicklung der christlichen *Lehre* angenommen²⁴), ohne eine objektive Vervollkommnung der Offenbarung zu vertreten, so führt Kuhn gerade in diesem Punkte die bisherige historische Konstruktion der Tübinger Schule bewußt weiter. Kuhn meint, Möhler habe die Frage, „wie die Perpetuität der Tradition zu verstehen sei, ob als das ewige Einerlei eines formulierten Inhaltes oder als die lebendige Substanz der Wahrheit, die sich ihren zeitgemäßen Ausdruck schafft und objektiv entwickelt: diese Frage, auf die zuletzt alles ankommt, umgangen“²⁵). Diese faßt Kuhn ins Auge und löst sie im Sinne der objektiven Dialektik. Es hat nach ihm eine Entwicklung in der Erkenntnis der Offenbarung stattgefunden, aber damit ist *nichts Subjektives* in die Offenbarung hineingetragen und etwa die Offenbarung selbst verändert worden. Sie ist vielmehr nur die dem Objekt entsprechende, die Substanz wahrende Auseinanderlegung des Wahrheitsgehaltes der Offenbarungsidee in einem dialektischen Prozeß. Das ist der Sinn, wenn Kuhn von einer *objektiven Entwicklung* der substantiellen Wahrheit oder von einer objektiven Dialektik des christlichen Bewußtseins spricht²⁶). Die historische Konstruktion kann aber dann nur noch im *Aufweis dieser objektiven Dialektik* bestehen.

²³) Auch das Wesen der Kirche konstruiert er aus einem dualistischen Prinzip: aus dem Erlösungswerk Christi einerseits und seiner fruchtbringenden Anwendung auf den einzelnen andererseits. Damit stellt er sich bewußt in Gegensatz zur Idee Möhlers, der die Kirche von dem Einen Prinzip der Inkarnation her verstehen wollte. Möhlers Ansicht, die Kirche sei die fortdauernde Fleischwerdung des Sohnes Gottes auf Erden, verurteilt er als dogmatische Ueberschwänglichkeit. (Einleitung ² S. 101, A. 1.)

²⁴) St. Lösch, J. A. Möhler und die Lehre von der Entwicklung des Dogmas, Theol. Quartalschrift (1917/18), S. 140 ff.

²⁵) Einleitung ² S. 173, A. 1.

²⁶) Einleitung ² S. 220.

Damit aber, daß Kuhn die historische Konstruktion als den Aufweis des dialektischen Prozesses faßt, den die Offenbarungsidee durchlaufen hat, ist ihm auch der Weg gegeben, wie er die historische Konstruktion mit der wissenschaftlichen innerlich verbinden kann. Für Drey war die innere Verbindung damit gegeben, daß er den Inhalt der Offenbarung der Vernunft restlos zugänglich glaubte. Kuhn aber hatte beide getrennt. So war ihm die Aufgabe gestellt, einen neuen Weg von der historischen Konstruktion hinüber zur spekulativen Konstruktion zu finden. Würde keiner aufzuzeigen sein, so wäre damit die Synthese von beiden dahin und die spezifische Eigenart der Tübinger Theologie ad absurdum geführt. Kuhn kennt nun eine innere Verbindung beider dadurch, daß er den Zweck der historischen Konstruktion darin sieht, den *Sinn* einer Glaubenswahrheit festzustellen. Gerade in dem Aufweis des dialektischen Prozesses, den eine bestimmte Offenbarungswahrheit innerhalb der Kirche durchgemacht hat, glaubt er den einzig sichern und den *kirchlichen Prinzipien allein völlig entsprechenden Weg* zu sehen, den Sinn eines Dogmas festzustellen. Die historische Methode wird ihm nun zu einer Form der *systematischen* Theologie dadurch, daß er in der Feststellung des Sinnes eines Dogmas die Voraussetzung für die spekulative Theologie überhaupt erblickt. Damit aber hat sich die Tübinger Schule der *Scholastik* genähert. Auch für Kuhn rückt das *Übernatürliche* an der Offenbarungswahrheit in den Mittelpunkt seines theologischen Denkens. Im Ziele sind beide sich gleich. Beide wollen das dem Verstehen Zugängliche an der Offenbarungswahrheit erfassen (das scibile). In den Wegen unterscheiden sie sich. Die Scholastik glaubt dies auf dem Wege der logischen Analyse zu erreichen. Kuhn meint, dahin nur auf dem der Induktion und Synthese gelangen zu können, unter der Voraussetzung des dialektischen Prozesses, den eine Offenbarungswahrheit durchgemacht hat.

Die gleiche Umbildung wie die historische Konstruktion erfuhr bei Kuhn auch die *wissenschaftliche* Konstruktion. Die wissenschaftliche Konstruktion eines Drey war der Philosophie Schellings entnommen und unter der Voraussetzung konzipiert, daß der *Inhalt* der Offenbarung durch die Vernunft innerlich erfaßt werden könne mit Hilfe der Idee. Beides gestaltet Kuhn um. Kuhn hatte ja Offenbarungswahrheit und Vernunftwahrheit ihrem *Wesen* nach geschieden. So kann der Sinn der spekulativen Erfassung der Glaubenswahrheit nie der sein, den Glauben in den spekulativen Begriff aufzulösen. Sowenig im Erkennen die Vorstellung durch den Begriff aufgehoben wird, ebensowenig der Glaube durch die spekulative Erkenntnis der Glaubenswahrheiten²⁷⁾. Die Form aber der spekulativen Erkenntnis bestimmt Kuhn in Anlehnung an Hegel als dialektische. Er will so auf dem Weg der Induktion durch synthetische Urteile zum konkreten Begriff der Offenbarungsidee fortschreiten.

Der spekulative Kopf eines Kuhn ward von dem positiv orientierten *Schanz* abgelöst. Nicht als ob Schanz für die spekulative Methode eines Kuhn kein Verständnis gehabt hätte. Sein Nekrolog auf seinen Vorgänger zeigt, daß er in die konstruktiven

²⁷⁾ Einleitung S. 239ff.

Prinzipien der Theologie Kuhns wohl eingedrungen war²⁸). Er wußte von ihnen inhaltlich. Aber zum *formalen* Besitz waren sie ihm nie geworden. Sein theologisches Schaffen war von ihnen nie innerlichst getragen. Dazu mögen ihn seine Anlage und seine innersten Neigungen wenig getrieben haben. Zu sehr mag er ferner von dem Zusammenbruch der idealistischen Philosophie beeindruckt gewesen sein. Dagegen greift er nun in der ganzen Breite all die Probleme auf, die durch die Naturwissenschaften der Theologie aufgegeben waren. Seine Stellung zur *Spekulation* überhaupt und zur theologischen Methode im besondern mag ein Satz erhellen, den er in seiner Abhandlung über die Katholische Tübinger Schule niedergeschrieben hat: „Gegen die rauhe Wirklichkeit der Tatsachen kämpft auch die Macht des Gedankens vergebens. An ihr sind die schönsten Systeme gescheitert und die scheinbar kräftigsten Argumente zerrieben worden“²⁹). So galt sein theologisches Schaffen der rauhen Wirklichkeit der *Tatsachen* in breitem Ausmaß. Damit hat er die historische Konstruktion der Tübinger Schule zu einer *Empiristik überhaupt* ausgebaut, indem er die Erfahrung in ihrer ganzen Ausdehnung von Natur und Geschichte in sein theologisches Arbeiten aufnahm. Die Form aber war der Vergleich von Offenbarungsdaten und Daten der Empirie, um damit die *Widerspruchslosigkeit* von Natur und Offenbarung darzutun. So nahm bei Schanz die Theologie weithin die Form der *Apologie* an. Was aber die historische Behandlung der Offenbarungswahrheiten betrifft, so stand Schanz einem von den Naturwissenschaften her gewonnenen Entwicklungsbegriff gegenüber, der in den einzelnen Stufen der Entwicklung je eine Veränderung des Wesens sah (Epigenese). Damit lag auch das Schwergewicht der historischen Konstruktion bei Schanz auf dem Nachweis der *substantialen Gleichheit* einer Offenbarungswahrheit im Verlauf ihrer geschichtlichen Entwicklung. Der Aufweis der inneren Dialektik trat zurück³⁰.

²⁸) Theol. Quartalschrift (1887), S. 564 ff.

²⁹) Theol. Quartalschrift (1898), S. 37.

³⁰) P. Schanz, Geschichte und Dogma, Theol. Quartalschrift (1905), S. 26 ff.

III.

Von welcher Problematik ist die *gegenwärtige* Tübinger Schule innerlich getragen? Die Theologie des Modernismus gab neuen Anlaß, sich klar zu werden, unter welchen Voraussetzungen katholische Glaubenswissenschaft möglich sei. Im Sinne der in der Schule stets lebendig gewesenen Prinzipien stellt *Adam* die Voraussetzungen, die die Glaubenswissenschaft erst ermöglichen, heraus und betont die *Kirche* und ihr Glaubensbewußtsein als Ausgangspunkt der Theologie (mit Drey-Möhler), anderseits das im Denken nicht restlos erfaßbare Übernatürliche der Glaubenswahrheit (mit Kuhn)³¹). Methodisch aber sehen wir bei ihm in seinem „*Wesen des Katholizismus*“ gegenüber der Atomisierung Heilers sowohl die *historische* Konstruktion unter der leitenden Idee der Kirche als eines lebendigen Organismus (Drey-Möhler) angewandt, wie auch die *wissenschaftliche* Konstruktion, das Erheben des historisch Gegebenen zum Wissen um dasselbe, wobei er nun auf *phänomenologischer* Grundlage eine *Wesenserfassung* anstrebt.

IV.

Worin besteht nun die Eigenart der Tübinger Schule? Schanz glaubte sie dahin bestimmen zu dürfen: sie sei ein Mittelding zwischen Traditionalismus und Rationalismus³²). Das ist eine mehr *negative* Bestimmung, die zudem stark zeitgeschichtlich orientiert ist. Gewiß, gegenüber dem Rationalismus betont sie das historisch Gegebene, gegenüber dem Traditionalismus das der Vernunft zugängliche an der Offenbarung. Positiv dürfen wir sie vielleicht dahin bestimmen: *Das Neue und Eigenartige an der Tübinger Schule ist nicht bloß die Anwendung sowohl der historischen als auch der spekulativen Methode, sondern die innere Verbindung beider zu einem organischen Ganzen derart, daß die Spekulation organisch aus dem durch die historische Methode Gegebenen herauswächst*. Nicht darin beruht ihre Eigenart, daß sie historische und spekulative Methode *nebeneinander* bei der wissenschaftlichen Erfassung der Glaubenswahrheit anwendet, sondern daß sie *beide innerlich miteinander zu einem Ganzen verbindet*. Es ist das, was Fr. A. Staudenmaier einmal *die In-Eins-Bildung des positiven und wissenschaftlichen Momentes* als Grundlage der christlichen Theologie bezeichnet³³).

In ihrer *historischen* Methode hat sie ein seit dem Kampf mit der Gnosis von den Vätern der abendländischen Theologie (Irenäus) aufgestelltes Prinzip der kirchlichen Theologie in *zeitgemäße* Form gebracht. „Die historische Konstruktion“ eines Drey-Möhler ist aus dem Ideenkreis Schellings herausgewachsen, der Aufweis der Dialektik eines Kuhn zeigt Hegelsche Anklänge. In ihrer *Spekulation* hat sie sich von Anfang an prinzipiell große Freiheit gewahrt und sich an kein System gebunden. Tatsächlich dagegen sucht sie mit Schellingschen (Drey) bzw. Hegelschen Ideen (Kuhn) oder mit

³¹) K. Adam, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus², Rottenburg 1923, S. 17 ff.

³²) Theol. Quartalschrift (1898), S. 18.

Hilfe der phänomenologischen Methode (Adam) den wissenschaftlichen Begriff der Offenbarungswahrheiten sich zu gestalten, wobei sie doch nie die idealistischen Systeme sich zu eigen macht, vielmehr *in bewußtem Gegensatz zu ihnen steht. In der Verbindung beider*, von historischer und spekulativer Methode, schafft sie ihr *eigentlich Neues*. Die Tübinger Schule wird an den inhaltlichen Problemen der *Scholastik* nicht vorbeikommen; nie aber wird sie ihre *Methode* restlos aufnehmen können. Damit hätte sie sich selbst aufgegeben. Sie geht einen andern Weg als den, welchen die Scholastik geht. Auf historischem Wege im Aufweis der Entwicklung, die eine einzelne Glaubenswahrheit und zwar innerhalb der vom göttlichen Geiste geleiteten Kirche genommen oder, mit Kuhn zu sprechen, in der Darlegung der objektiven Dialektik glaubt sie den Sinn eines Dogmas wissenschaftlich feststellen zu müssen. Und sie glaubt, daß dieser Weg vom *Wesen der Kirche* her begründet sei. Sie geht diesen Weg gerade, um *allen möglichen Subjektivismus* auszuschalten und den reinen objektiven Sinn zu erhalten. So will sie *kirchliche* Theologie im eminenten Sinne sein³⁴). Die tragende Idee all ihrer theologischen Arbeit hat Drey in die Worte gekleidet: „*Die Kirche ist die wahre Basis alles theologischen Wissens. Von ihr und durch sie erhält der Theolog den empirisch gegebenen Stoff desselben, durch die Beziehung auf sie müssen all seine Begriffe erst Realität gewinnen*“³⁵).

³⁴) Dasselbe Problem (das Verhältnis von historischer und systematischer Methode) ist gegenwärtig auch in der Wissenschaft des Kirchenrechts lebhaft erörtert. *Sägmüller* löst sie im Geist der *Tübinger Schule*. Auch für das Kirchenrecht schwebt ihm als Ideal die Verbindung beider Methoden vor, wobei die Darlegung des *historischen* Entwicklungsganges ebenfalls das „*Verständnis*“ des einzelnen Institutes vermitteln soll. (Die Stellung der kirchlichen Rechtsgeschichte in der akademischen Disziplin des Kirchenrechts, Theol. Quartalschrift (1919), S. 59ff.)

³⁵) Kurze Einleitung, S. 33.

ANHANG II

Johann Adam MÖHLER, Symbolik oder Darstellung der Dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, Mainz 1832-⁵1838.

Synoptischer Auszug aus § 5: „Katholische Lehre von der Erbsünde“ von der 1. (1832) bis zur 5. Auflage (1838)

Der aus § 5 der „Symbolik“ gewählte Text (es wurde lediglich der erste Absatz weggelassen) wird den Auflagen entsprechend in fünf Spalten synoptisch wiedergegeben. Lediglich ab Seite 15 gibt es nur mehr eine Spalte; sie enthält die Fortsetzung des Textes der 5. Auflage, den Möhler im Vergleich zu den vorherigen Auflagen erheblich erweitert hat.

Die jeweiligen textlichen Veränderungen zwischen den einzelnen Auflagen sind farblich gekennzeichnet, wobei für jede Auflage eine eigene Farbe gewählt wurde. Die Zuordnung ergibt sich im Vergleich mit der Kopfzeile. Der Text der ersten Auflage (1832) ist grundsätzlich in schwarzer Farbe wiedergegeben; jener Text, der von der ersten Auflage an in den übrigen Auflagen gleich geblieben ist, ist dementsprechend in schwarze Textfarbe kenntlich gemacht. Eine Ausnahme in der ersten Auflage hinsichtlich schwarzer Textfarbe bilden lediglich jene Textpassagen, die Möhler ab der zweiten Auflage verändert hat: sie sind bereits in der ersten Auflage in rosa Farbe gekennzeichnet. Wir sind der Ansicht, dass sich diese optische, farbliche Hervorhebung für ein rasches Erfassen der Unterschiede als gewinnbringend erweist.

	Symbolik 1832, S. 30-35	Symbolik ² 1833, S. 31-36	Symbolik ³ 1834, S. 57-62	Symbolik ⁴ 1835, S. 57-63	Symbolik ⁵ 1838, S. 55-66
5	Die Lehre der katholischen Kirche von der Erbsünde ist höchst einfach und läßt sich auf folgende Sätze zurückführen. Adam	Die Lehre der katholischen Kirche von der Erbsünde ist höchst einfach und läßt sich auf folgende Sätze zurückführen. Adam	Die Lehre der katholischen Kirche von der Erbsünde ist höchst einfach und läßt sich auf folgende Sätze zurückführen. Adam	Die Lehre der katholischen Kirche von der Erbsünde ist höchst einfach und läßt sich auf folgende Sätze zurückführen. Adam	Die Lehre der katholischen Kirche von der Erbsünde ist höchst einfach und läßt sich auf folgende Sätze zurückführen. Adam
10	verlor durch seine Sünde seine ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, wurde an Leib und Seele verschlimmert und dem Tode unterworfen ¹).	verlor durch die Sünde seine ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, wurde an Leib und Seele verschlimmert und dem Tode unterworfen ¹).	verlor durch die Sünde seine ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, wurde an Leib und Seele verschlimmert und dem Tode unterworfen ¹).	verlor durch die Sünde seine ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, wurde an Leib und Seele verschlimmert und dem Tode unterworfen ¹).	verlor durch die Sünde seine ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, zog sich durch seinen Ungehorsam das Misfallen und die Straferichte Gottes zu, verfiel dem Tode, und wurde überhaupt in allen Theilen, sowohl dem Leibe als der Seele nach, verschlimmert ¹).
15					Dieser sein sündhafter Zustand geht auf alle seine Nachkommen über und zwar vermöge der Abstammung von ihm, mit der Folge, daß
20	Dieser sein sündhafter Zustand geht auf alle seine Nachkommen über und zwar vermöge der Abstammung von ihm, mit der Folge, daß	Dieser sein sündhafter Zustand geht auf alle seine Nachkommen über und zwar vermöge der Abstammung von ihm, mit der Folge, daß	Dieser sein sündhafter Zustand geht auf alle seine Nachkommen über und zwar vermöge der Abstammung von ihm, mit der Folge, daß	Dieser sein sündhafter Zustand geht auf alle seine Nachkommen über und zwar vermöge der Abstammung von ihm, mit der Folge, daß	Nachkommen über und zwar vermöge der Abstammung von ihm, mit der Folge, daß
25	Niemand durch sich selbst im Stande ist,	Niemand durch sich selbst im Stande ist,	Niemand durch sich selbst im Stande ist,	Niemand durch sich selbst im Stande ist,	Niemand durch sich selbst im Stande ist, nicht einmal mit Hilfe des vollkommenen, ihm von Aussen dargebotenen
30					

Symbolik 1832

Symbolik ²1833

Symbolik ³1834

Symbolik ⁴1835

Symbolik ⁵1838

<p>5 Gott wohlgefällig zu handeln und in anderer Weise gerecht vor ihm zu werden, als allein durch das Verdienst Jesu Christi, des einzigen</p> <p>10 Mittlers zwischen Gott und den Menschen ²). Wird nun zu dem Gesagten noch hinzugefügt, daß die</p> <p>15 Väter von Trient die Freiheit, obwohl sie sie als sehr geschwächt darstellen, auch für den gefallenen Menschen</p> <p>20 noch vindiciren ³) und deßhalb lehren, daß nicht alles religiös-sittliche Thun desselben</p> <p>25 nothwendig Sünde, wenn gleichwohl auch nie gottgefällig und vollkommen sei ¹), so haben wir Alles und zwar</p> <p>30 in der symbolischen Form mitgetheilt, was streng als Kirchenlehre</p>	<p>Gott wohlgefällig zu handeln und in anderer Weise gerecht vor ihm zu werden, als allein durch das Verdienst Jesu Christi, des einzigen</p> <p>Mittlers zwischen Gott und den Menschen ²). Wird nun zu dem Gesagten noch hinzugefügt, daß die</p> <p>Väter von Trient die Freiheit, obwohl sie sie als sehr geschwächt darstellen, auch dem gefallenen Menschen</p> <p>noch beilegen ³) und deßhalb lehren, daß nicht alles religiös-sittliche Thun desselben</p> <p>nothwendig Sünde, wenn gleichwohl auch nie aus sich und durch sich gottgefällig und vollkommen sei ¹), so haben wir Alles und zwar</p> <p>in der symbolischen Form mitgetheilt, was streng als Kirchenlehre</p>	<p>Gott wohlgefällig zu handeln und in anderer Weise gerecht vor ihm zu werden, als allein durch das Verdienst Jesu Christi, des einzigen</p> <p>Mittlers zwischen Gott und den Menschen ²). Wird nun zu dem Gesagten noch hinzugefügt, daß die</p> <p>Väter von Trient die Freiheit, obwohl sie sie als sehr geschwächt darstellen, auch dem gefallenen Menschen</p> <p>noch beilegen ¹) und deßhalb lehren, daß nicht alles religiös-sittliche Thun desselben</p> <p>nothwendig Sünde, wenn gleichwohl auch nie aus sich und durch sich gottgefällig und vollkommen sei ²), so haben wir Alles und zwar</p> <p>in der symbolischen Form mitgetheilt, was streng als Kirchenlehre</p>	<p>Gott wohlgefällig zu handeln und in anderer Weise gerecht vor ihm zu werden, als allein durch das Verdienst Jesu Christi, des einzigen</p> <p>Mittlers zwischen Gott und den Menschen ²). Wird nun zu dem Gesagten noch hinzugefügt, daß die</p> <p>Väter von Trient die Freiheit, obwohl sie sie als sehr geschwächt darstellen, auch dem gefallenen Menschen</p> <p>noch beilegen ¹) und deßhalb lehren, daß nicht alles religiös-sittliche Thun desselben</p> <p>nothwendig Sünde, wenn gleichwohl auch nie aus sich und durch sich gottgefällig und vollkommen sei ²), so haben wir Alles und zwar</p> <p>in der symbolischen Form mitgetheilt, was streng als Kirchenlehre</p>	<p>Sittengesetzes, selbst nicht des im alten Bunde geoffenbaren,</p> <p>Gott wohlgefällig zu handeln und in anderer Weise gerecht vor ihm zu werden, als allein durch das Verdienst Jesu Christi, des einzigen</p> <p>Mittlers zwischen Gott und den Menschen ²). Wird nun zu dem Gesagten noch hinzugefügt, daß die</p> <p>Väter von Trient die Freiheit, obwohl sie dieselbe als sehr geschwächt darstellen, doch dem gefallenen Menschen noch beilegen ³) und deßhalb lehren, daß nicht alles religiös-sittliche Thun desselben</p> <p>nothwendig Sünde, wenn gleichwohl auch nie gottgefällig und vollkommen sei ¹), so haben wir Alles und zwar</p> <p>in der symbolischen Form mitgetheilt, was streng als Kirchenlehre</p>
---	---	---	---	---

Symbolik 1832

Symbolik ²1833

Symbolik ³1834

Symbolik ⁴1835

Symbolik ⁵1838

festzuhalten ist.	festzuhalten ist.	festzuhalten ist.	festzuhalten ist.	festzuhalten ist. Daß
5				übrigens auch der gefallene Mensch noch Träger des Bildes Gottes sei (§. 1.) ergibt sich aus dem Gesagten von selbst ²).
10				Wenn dem Leser dieser tridentinischen Bestimmungen alle jene Fragen gegenwärtig sind, welche seit der Entstehung der pelagianischen Verirrungen, ja schon weit früher, der Wissenschaft über den hier besprochenen Gegenstand zur Beantwortung vorgelegt wurden, so wird es seiner Aufmerksamkeit unmöglich entgehen, daß die versammelten Väter für gut gefunden haben, einen beträchtlichen Theil dieser Fragen in ihren Beschlüssen gar nicht zu berühren, und sich denselben gegenüber in einer gewissen Allgemeinheit zu halten.
15				
20				
25				
30				

Symbolik 1832

Symbolik ²1833

Symbolik ³1834

Symbolik ⁴1835

Symbolik ⁵1838

5				Wir sagen, diesen Fragen gegenüber; denn über den Gegenstand an sich, nach der heiligen Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung betrachtet, hat die Synode sehr bestimmte und erschöpfende Erklärungen abgegeben. Da nun aber die Lutheraner in diesem Lehrstücke zu den verderblichsten Uebertreibungen fortgeschleudert wurden, und in den ersten Jahren der Reformation einige katholische Theologen, z.B. Albertus Pighius, wie es in der Widerlegung extremer Vorstellungen in verzeihlicher Weise zu geschehen pflegt, dem entgegengesetzte Extreme sich näherten ¹); so wurden die Beschlüsse von Trient überaus vorurtheilsvoll von den Protestanten empfangen, und
10				
15				
20				
25	Nichts hat so großes Missfallen unter den Protestanten erregt, als die Allgemeinheit und eben darum die	Nichts hat so großes Missfallen unter den Protestanten erregt, als die Allgemeinheit und eben darum die	Nichts hat so großes Mißfallen unter den Protestanten erregt, als die Allgemeinheit und eben darum die	Nichts hat so großes Mißfallen unter den Protestanten erregt, als die Allgemeinheit und eben darum die
30	Unbestimmtheit, mit welcher sich die Synode von Trient über die	Unbestimmtheit, mit welcher sich die Synode von Trient über die	Unbestimmtheit, mit welcher sich die Synode von Trient über die	Unbestimmtheit, mit welcher sich die Synode von Trient über die

Symbolik 1832

Symbolik ²1833

Symbolik ³1834

Symbolik ⁴1835

Symbolik ⁵1838

5	Erbsünde verbreitet, und die Freiheit der individuellen Ansicht, die eben dadurch den einzelnen Theologen vergönnt wurde ²). Payva a Andrada (Andradius), der auf dem genannten Concilium anwesend	Erbsünde verbreitet, und die Freiheit der individuellen Ansicht, die eben dadurch den einzelnen Theologen vergönnt wurde ²). Payva a Andrada (Andradius), ein Schriftsteller , der auf dem genannten	Erbsünde verbreitet, und die Freiheit der individuellen Ansicht, die eben dadurch den einzelnen Theologen vergönnt wurde ³). Payva a Andrada (Andradius), ein Schriftsteller , der auf dem genannten	Erbsünde verbreitet, und die Freiheit der individuellen Ansicht, die eben dadurch den einzelnen Theologen vergönnt wurde ³). Payva a Andrada (Andradius), ein Schriftsteller , der auf dem genannten	denselben unbesonnen und leidenschaftlich der Vorwurf des Pelagianismus gemacht.
10	war, bemerkt allerdings in seinem dritten Buche der Vertheidigung des genannten Concils , es habe sich dasselbe	war, bemerkt nämlich in seinem dritten Buche der Vertheidigung desselben , es habe sich absichtlich nicht in nähere	war, bemerkt nämlich in seinem dritten Buche der Vertheidigung desselben , es habe sich absichtlich nicht in nähere	war, bemerkt nämlich in seinem dritten Buche der Vertheidigung desselben , es habe sich absichtlich nicht in nähere	Die Verhandlungen von Trient nun
15	absichtlich nicht in näherer Bestimmung einlassen wollen; wie durfte, wie konnte sich auch die Synode genauer	absichtlich nicht in nähere Bestimmungen einlassen wollen; allein wie durfte, wie konnte sich auch die Synode genauer und	absichtlich nicht in nähere Bestimmungen einlassen wollen; allein wie durfte, wie konnte sich auch die Synode genauer und	absichtlich nicht in nähere Bestimmungen einlassen wollen; allein wie durfte, wie konnte sich auch die Synode genauer und	anlangend, so berichtet Payva ab Andrada, ein portugiesischer Theolog , der auf dem Concilium
20	und schärfer aussprechen, wie konnte sie sich irgend ermächtigt glauben, den Kitzel unserer Wißbegierde bis	und schärfer aussprechen, wie konnte sie sich irgend ermächtigt glauben, den Kitzel unserer Wißbegierde bis auf	und schärfer aussprechen, wie konnte sie sich irgend ermächtigt glauben, den Kitzel unserer Wißbegierde bis auf	und schärfer aussprechen, wie konnte sie sich irgend ermächtigt glauben, den Kitzel unserer Wißbegierde bis auf	anwesend war, in dem dritten Buche seiner
25	auf seine geringsten und albernsten Wünsche hin zu befriedigen, da weder die heilige Schrift noch die allgemeine Tradition	auf seine geringsten und albernsten Wünsche hin zu befriedigen, da weder die heilige Schrift noch die allgemeine Tradition	auf seine geringsten und albernsten Wünsche hin zu befriedigen, da weder die heilige Schrift noch die allgemeine Tradition	auf seine geringsten und albernsten Wünsche hin zu befriedigen, da weder die heilige Schrift noch die allgemeine Tradition	Vertheidigung desselben , daß es sich absichtlich
30	dazu berechtigen ? Für die praktischen Bedürfnisse genügt	dazu berechtigten ? Für die praktischen Bedürfnisse genügt	dazu berechtigten ? Für die praktischen Bedürfnisse genügt	dazu berechtigen ? Für die praktischen Bedürfnisse genügt	nicht in nähere Bestimmungen habe einlassen wollen,

	Symbolik 1832	Symbolik ² 1833	Symbolik ³ 1834	Symbolik ⁴ 1835	Symbolik ⁵ 1838
5	ohnehin die einfache Kirchenlehre in allweg.	ohnehin die einfache Kirchenlehre in allweg; so daß gewiß auch in diesem Artikel die Lehrweisheit der zu Trient versammelten Väter, weit entfernt, sich irgend einem Tadel blozustellen, mit vollem Recht unsere bewundernde Anerkennung in Anspruch nehmen darf.	ohnehin die einfache Kirchenlehre in allweg; so daß gewiß auch in diesem Artikel die Lehrweisheit der zu Trient versammelten Väter, weit entfernt, sich irgend einem Tadel blozustellen, mit vollem Recht unsere bewundernde Anerkennung in Anspruch nehmen darf.	ohnehin die einfache Kirchenlehre in allweg; so daß gewiß auch in diesem Artikel die Lehrweisheit der zu Trient versammelten Väter, weit entfernt, sich irgend einem Tadel blozustellen, mit vollem Recht unsere bewundernde Anerkennung in Anspruch nehmen darf.	
10					
15	Treffend ist, was Pallavicini hierüber bemerkt: das Tridentinum habe sich mehr negativ ausgesprochen, jedoch	Treffend ist noch , was Pallavicini über diesen Gegenstand bemerkt: das Tridentinum habe sich mehr negativ ausgesprochen, jedoch	Treffend ist noch , was Pallavicini über diesen Gegenstand bemerkt: das Tridentinum habe sich mehr negativ ausgesprochen, jedoch	Treffend ist noch , was Pallavicini über diesen Gegenstand bemerkt: das Tridentinum habe sich mehr negativ ausgesprochen, jedoch	und Pallavicini sagt : das Tridentinum habe sich mehr negativ ausgesprochen, indessen
20	jedenfalls so bestimmt, daß die damals gangbaren Verirrungen in diesem Lehrstücke klar und deutlich als solche abgewiesen seien; wenn die Kirche keine genaue Begriffsbestimmung von der Erbsünde zu geben vermöge, so sei es doch	jedenfalls so bestimmt, daß die damals gangbaren Verirrungen in diesem Lehrstücke klar und deutlich als solche abgewiesen seien; wenn die Kirche keine genaue Begriffsbestimmung von der Erbsünde zu geben vermöge, so sei es doch	jedenfalls so bestimmt, daß die damals gangbaren Verirrungen in diesem Lehrstücke klar und deutlich als solche abgewiesen seien; wenn die Kirche keine genaue Begriffsbestimmung von der Erbsünde zu geben vermöge, so sei es doch	jedenfalls so bestimmt, daß die damals gangbaren Verirrungen in diesem Lehrstücke klar und deutlich als solche abgewiesen seien; wenn die Kirche keine genaue Begriffsbestimmung von der Erbsünde zu geben vermöge, so sei es doch	jedenfalls so bestimmt, daß die damals gangbaren Verirrungen in diesem Lehrstücke klar und deutlich als solche abgewiesen seien; wenn die Kirche keine genaue Begriffsbestimmung von der Erbsünde zu geben vermöge, so sei es doch
25	hinreichend, Das zu bezeichnen, was die	hinreichend, Das zu bezeichnen, was die	hinreichend, Das zu bezeichnen, was die	hinreichend, Das zu bezeichnen, was die	hinreichend, Das zu bezeichnen, was die
30					

	Symbolik 1832	Symbolik ² 1833	Symbolik ³ 1834	Symbolik ⁴ 1835	Symbolik ⁵ 1838
5	Erbsünde nicht sei; dies vermöge sie aber ebensowohl als Der, welcher keinen klaren Begriff vom Himmel habe, dennoch mit Zuversicht sagen dürfe, er sei keine mit Goldpapier ausstaffirte	Erbsünde nicht sei; Dies vermöge sie aber ebensowohl als Der, welcher keinen klaren Begriff vom Himmel habe, dennoch mit Zuversicht sagen dürfe, er sei keine mit Goldpapier geschmückte	Erbsünde nicht sei; Dies vermöge sie aber ebensowohl als Der, welcher keinen klaren Begriff vom Himmel habe, dennoch mit Zuversicht sagen dürfe, er sei keine mit Goldpapier geschmückte	Erbsünde nicht sei; Dies vermöge sie aber ebensowohl als Der, welcher keinen klaren Begriff vom Himmel habe, jedennoch mit Zuversicht sagen dürfe, er sei keine mit Goldpapier geschmückte	Erbsünde nicht sei; Dies vermöge sie aber ebensowohl als Der, welcher keinen klaren Begriff vom Himmel habe, dennoch mit Zuversicht behaupten dürfe, er sei keine mit Goldpapier geschmückte
10	Leinwand ¹).	Leinwand ¹).	Leinwand ¹).	Leinwand ¹).	Leinwand. Auch erzählt derselbe berühmte Geschichtsschreiber, die päpstlichen Gesandten hätten die versammelten Väter darauf aufmerksam gemacht, über die Natur der Erbschuld selbst nicht zu entscheiden, da hierüber die Gottesgelehrten verschiedener Ansicht seien (weil Schrift und Tradition keine Aufschlüsse geben), und fügt bei, die Synode sei ja nicht berufen worden, um über Meinungen abzuurtheilen, sondern Irrthümer zu verurtheilen. Wir werden uns bald überzeugen, wie angemessen dieses
15					
20					
25					
30	Wir werden bald sehen, wie angemessen dieses	Wir werden bald sehen, wie angemessen dieses	Wir werden bald sehen, wie angemessen dieses	Wir werden bald sehen, wie angemessen dieses	

	Symbolik 1832	Symbolik ² 1833	Symbolik ³ 1834	Symbolik ⁴ 1835	Symbolik ⁵ 1838
	Urtheil ist. Uebrigens entwickelten die katholischen Schulen 5 sehr zahlreiche und oft sehr tiefsinnige Speculationen über die Möglichkeit, daß das ganze Geschlecht in 10 Adams Sünde verwickelt werden konnte; ebenso mannichfaltig sind die Schattirungen in Beschreibung des 15 Wesens und der Folgen der Erbsünde; nur vermeidet ein Jeder sorgfältig die zwei Klippen: das Verderben 20 entweder in der Weise aufzufassen, daß gar nichts Gutes mehr im Menschen nach dem Falle zurückgeblieben 25 und die Freiheit verloren gegangen sei, oder den Rest des Guten so bedeutend zu wännen, daß der Mensch sich 30 durch eigene Kraft Gott als angenehmes Opfer darbringen könne.	Urtheil ist. Uebrigens entwickelten die katholischen Schulen sehr zahlreiche und oft sehr tiefsinnige Speculationen über die Möglichkeit, daß das ganze Geschlecht in Adams Sünde verwickelt werden konnte; ebenso mannichfaltig sind die Schattirungen in Beschreibung des Wesens und der Folgen der Erbsünde; nur werden die zwei Klippen sorgfältig vermieden: das Verderben entweder in der Weise aufzufassen, daß gar nichts Gutes mehr im Menschen nach dem Falle zurückgeblieben und die Freiheit verloren gegangen sei, oder den Rest des Guten so bedeutend zu wännen, daß der Mensch sich durch eigene Kraft Gott als angenehmes Opfer darbringen könne.	Urtheil ist. Uebrigens entwickelten die katholischen Schulen sehr zahlreiche und oft sehr tiefsinnige Speculationen über die Möglichkeit, daß das ganze Geschlecht in Adams Sünde verwickelt werden konnte; ebenso mannichfaltig sind die Schattirungen in Beschreibung des Wesens und der Folgen der Erbsünde; nur werden die zwei Klippen sorgfältig vermieden: das Verderben entweder in der Weise aufzufassen, daß gar nichts Gutes mehr im Menschen nach dem Falle zurückgeblieben und die Freiheit verloren gegangen sei, oder den Rest des Guten so bedeutend zu wännen, daß der Mensch sich durch eigene Kraft Gott als angenehmes Opfer darbringen könne.	Urtheil ist. Uebrigens entwickelten die katholischen Schulen sehr zahlreiche und oft sehr tiefsinnige Speculationen über die Möglichkeit, daß das ganze Geschlecht in Adams Sünde verwickelt werden konnte; ebenso mannichfaltig sind die Schattirungen in Beschreibung des Wesens und der Folgen der Erbsünde; nur werden die zwei Klippen sorgfältig vermieden: das Verderben entweder in der Weise aufzufassen, daß gar nichts Gutes mehr im Menschen nach dem Falle zurückgeblieben, und die Freiheit verloren gegangen sei, oder den Rest des Guten so bedeutend zu wännen, daß der Mensch sich durch eigene Kraft Gott als angenehmes Opfer darbringen könne.	Urtheil ist ²). Um nun näher damit bekannt zu machen, worin von jeher die Schulen einig waren, und worin nicht, werden wir eine gedrängte Darstellung scholastischer Expositionen der Erbsünde vorlegen, jedoch nur in so weit, als es die Beziehung auf die protestantischen Irrlehren erfordert. Indem wir die Uebereinstimmung zeigen, wird es sich ergeben, daß nur die leidenschaftliche Befangenheit den Scholastikern den Vorwurf pelagianischer Oberflächlichkeit, d. h. des Läugnens der Erbsünde, oder doch wenigstens des Verkennens ihrer Größe zu machen wagen konnte; indem wir aber den Punkt bezeichnen, worin dieselben nach verschiedenen

Symbolik 1832

Symbolik ²1833

Symbolik ³1834

Symbolik ⁴1835

Symbolik ⁵1838

<p>5 Eine sehr gangbare, von uns wegen ihrer Beziehung auf die lutherische Lehre nicht zu übergehende theologische Ansicht im sechzehnten Jahrhundert war folgende: <i>An sich und unmittelbar</i> besteht</p> <p>10 die Erbsünde in der Beraubung des göttlichen Geistes, in der Entziehung der höheren übernatürlichen Kräfte, ohne daß der mit dem genannten Uebel</p> <p>15 Behaftete irgend ein, die <i>Natur</i> des menschlichen Geistes integrirendes Vermögen verloren, oder irgend eine böse Kraft überkommen hätte, ja, ohne daß die intelligenten oder</p> <p>20 moralischen Vermögen desselben <i>an sich</i> schon geschwächt und mit einem Hange zur Sünde belästigt wären, da ein</p> <p>25 jeder bestimmte Hang erst durch wiederholte Acte derselben Art</p>	<p>Eine sehr gangbare, von uns wegen ihrer Beziehung auf die lutherische Lehre nicht zu übergehende theologische Ansicht im sechzehnten Jahrhundert war folgende: <i>An sich und unmittelbar</i> besteht die Erbsünde in der Beraubung des göttlichen Geistes, in der Entziehung der höheren übernatürlichen Kräfte, ohne daß der mit dem genannten Uebel</p> <p>Behaftete irgend ein, die <i>Natur</i> des menschlichen Geistes integrirendes Vermögen verloren, oder irgend eine böse Kraft überkommen hätte, ja, ohne daß die intelligenten oder</p> <p>moralischen Vermögen desselben <i>an sich</i> schon geschwächt und mit einem Hange zur Sünde belästigt wären, da ein jeder bestimmte Hang erst durch wiederholte Acte derselben Art</p>	<p>Eine <i>durch das ganze Mittelalter hindurch</i> sehr gangbare, von uns wegen ihrer Beziehung auf die lutherische Lehre nicht zu übergehende <i>Auffassung</i> war folgende: <i>an sich und unmittelbar</i> besteht die Erbsünde in der Beraubung <i>der ursprünglichen Gerechtigkeit und ihrer Bedingung, des höheren, göttlichen Principes</i>, ohne daß der mit dem genannten Uebel</p> <p>Behaftete irgend ein die <i>Natur</i> des <i>Menschen</i> integrirendes Vermögen verloren, oder irgend eine böse Kraft überkommen hätte.</p>	<p>Eine <i>durch das ganze Mittelalter hindurch</i> sehr gangbare, von uns wegen ihrer Beziehung auf die lutherische Lehre nicht zu übergehende <i>Theorie</i> war folgende: <i>an sich und unmittelbar</i> besteht die Erbsünde in der Beraubung <i>der ursprünglichen Gerechtigkeit und ihrer Bedingung, des höheren, göttlichen Principes</i>, ohne daß der mit dem genannten Uebel</p> <p>Behaftete irgend ein die <i>Natur</i> des <i>Menschen</i> integrirendes Vermögen verloren, oder irgend eine böse Kraft überkommen hätte.</p>	<p>Richtungen auseinandergehen, werden wir einer Grenze begegnen, welche dem menschlichen Wissen eine höhere Hand gesetzt hat. Sind nun ihre Bemühungen, diese Grenze zu erweitern, etwa mißlungen, erklären sie gar Nichts oder weit weniger, als sie sollen, so ist es ungerecht, nur Das, was wirklich erklärt wird, als das Maas Dessen zu betrachten, was zu erklären die Aufgabe war.</p> <p>„Alle, die aus Adams Samen stammen, so sagt der heil. <i>Bonaventura</i>, haben eine nicht nur durch Strafe, sondern auch durch Schuld verdorbene Natur. Dies zeigt sich in dem Mangel der Anschauung Gottes, in der Schmach, die auf der Vernunft lastet, und in dem Uebergewicht der bösen Lust (<i>concupiscentia</i>). Aus</p>
--	--	---	--	---

Symbolik 1832

Symbolik ²1833

Symbolik ³1834

Symbolik ⁴1835

Symbolik ⁵1838

5	bedingt sei. Alle Söhne Adams werden vielmehr mit denselben <i>natürlichen Kräften</i> und <i>Eigenschaften</i> geboren, mit denen Adam selbst geschaffen wurde, so daß die Erbsünde zunächst keinen andern Zustand begründet, als den der nackten Endlichkeit, der entblößten, auf sich <i>beschränkten</i> , sich selbst überlassenen Natur.	bedingt sei. Alle Söhne Adams werden vielmehr mit denselben <i>natürlichen Vermögen</i> und <i>Anlagen</i> geboren, mit denen Adam selbst geschaffen wurde, so daß die Erbsünde zunächst keinen andern Zustand begründet, als den der nackten Endlichkeit, der entblößten, auf sich <i>zurückgebrachten</i> , sich selbst überlassenen Natur.	Alle Söhne Adams werden vielmehr mit denselben <i>natürlichen Vermögen</i> und <i>Anlagen</i> geboren, mit denen Adam selbst geschaffen wurde, so daß <i>sich der gefallene Mensch, die Erbsünde abgerechnet, in keinem andern Zustande befindet</i> , als dem der nackten Endlichkeit, der entblößten, auf sich <i>zurückgebrachten</i> , sich selbst überlassenen Natur, <i>in keinem anderen Zustande mithin, als in welchem Adam selbst vor dem Falle gewesen wäre, wenn er sich nicht eines besonderen göttlichen Principes erfreut hätte ¹</i>). Das Ebenbild Gottes im Menschen ist <i>daher auch</i> geblieben ²). Da <i>aber die ursprüngliche Gerechtigkeit Adams durch seinen Fall für ihn selbst und das ganze in ihm sündigende und</i>	Alle Söhne Adams werden vielmehr mit denselben <i>natürlichen Vermögen</i> und <i>Anlagen</i> geboren, mit denen Adam selbst geschaffen wurde, so daß <i>sich der gefallene Mensch, die Erbsünde abgerechnet, in keinem andern Zustande befindet</i> , als dem der nackten Endlichkeit, der entblößten, auf sich <i>zurückgebrachten</i> , sich selbst überlassenen Natur, <i>in keinem anderen Zustande mithin, als in welchem Adam selbst vor dem Falle gewesen wäre, wenn er sich nicht eines besondern göttlichen Principes erfreut hätte ¹</i>). Das Ebenbild Gottes im Menschen ist <i>daher auch</i> geblieben ²). Da <i>aber die ursprüngliche Gerechtigkeit Adams durch seinen Fall für ihn selbst und das ganze in ihm sündigende und</i>	dem Mangel der Anschauung Gottes leuchtet es aber deßwegen ein, weil Niemand des ewigen Gutes, für dessen Genuß er geschaffen ist, beraubt werden kann, es sei denn, er habe Etwas an sich, was ihn unwürdig macht, sich vor dem Angesichte Gottes zu stellen; Etwas der Art aber ist nur die Schuld. Was Zweite betrifft, so darf sich Niemand einer Sache schämen, die ihm von Natur eigen ist; aber schämt sich die Vernunft gewisser Bewegungen des Fleisches nicht? Auch Dieses weist auf eine anererbte Schuld. Das Uebergewicht der bösen Lust ist auch ganz gewiß; denn nur alsdann ist die Seele des Menschen <i>geordnet</i> , wenn der Geist Gott, und dem Geiste das Fleisch und die thierischen Kräfte unterthan sind ¹).
10					
15					
20					
25	Das Ebenbild Gottes im Menschen ist geblieben ¹). Da <i>nun</i> aber in Kraft der ewigen Anordnung Gottes Natur und Gnade zusammengehören, da das Menschliche, um im rechten Verhältnisse zu	Das Ebenbild Gottes im Menschen ist <i>aber eben darum</i> geblieben ¹). Da <i>indeß</i> in Kraft der ewigen Anordnung Gottes Natur und Gnade zusammengehören, da das Menschliche, um im rechten Verhältnisse zu			
30					

Symbolik 1832

Symbolik ²1833

Symbolik ³1834

Symbolik ⁴1835

Symbolik ⁵1838

5	Gott zu stehen, von göttlicher Kraft geweiht und durchdrungen sein soll, so geht aus der Ablösung der letztern ein krankhaftes, mattes, welches Dasein der Seele hervor, und Adams Erben sind einer Pflanze zu vergleichen, die in Ermangelung der erwärmenden Sonne, des befruchtenden Regens, des erquickenden Thaues	Gott zu stehen, von göttlicher Kraft geweiht und durchdrungen sein soll, so geht aus der Ablösung der letztern ein krankhaftes, mattes, welches Dasein der Seele hervor, und Adams Erben sind einer Pflanze zu vergleichen, die in Ermangelung der erwärmenden Sonne, des befruchtenden Regens, des erquickenden Thaues	seine Schuld theilende Geschlecht verloren ging, so war folgende Verschlimmerung auch der Natur wie in ihm, so in allen seinen Nachkommen, die mit ihm durch den so engen Geschlechtszusammenhang Eine moralische Person bilden, deren Schicksale also auch von dem seinigen nicht getrennt werden können, unvermeidlich. Mit dem Verluste der Gerechtigkeit, durch welche der Mensch Gott innig zugewendet war, trat nämlich nothwendig zugleich ein Zustand der Abgewandtheit von Gott ein: nicht mehr entschieden zu Gott	seine Schuld theilende Geschlecht verloren ging, so war folgende Verschlimmerung auch der Natur, wie in ihm, so in allen seinen Nachkommen, die mit ihm durch den so engen Geschlechtszusammenhang Eine moralische Person bilden, deren Schicksale also auch von dem seinigen nicht getrennt werden können, unvermeidlich. Mit dem Verluste der Gerechtigkeit, durch welche der Mensch Gott innig zugewendet war, trat nämlich nothwendig zugleich ein Zustand der Abgewandtheit von Gott ein: nicht mehr entschieden zu Gott	Ungeordnet und darum verkehrt ist aber die Seele des Menschen, wenn das umgekehrte Verhältniß derselben zu Gott und der Sinnlichkeit stattfindet. Dies ist nun der Fall, und nicht nur der Glaube lehrt so, sondern auch die Philosophie stimmt mit ihm überein. Die Gewalt der bösen Lust und das Gesetz der Glieder, welches ein Jeder von Geburt an hat, nimmt den Geist gefangen, und beherrscht ihn.
10	allmählig dahinschwindet.	allmählig dahinschwindet.	hingekehrt, war Adam eben deßhalb von ihm abgekehrt und darum an seinen Willen verkehrt. Diese sündhafte Beschaffenheit geht auf seine Nachkommen über, und die Erbsünde muß	hingekehrt, war Adam eben deßhalb von ihm abgekehrt und darum an seinen Willen verkehrt. Diese sündhafte Beschaffenheit geht auf seine Nachkommen über, und die Erbsünde muß	Unbestreitbar ist es also, daß die Seele eines Jeden von Geburt an verkehrt ist (perversa); ist nun die rechte Beschaffenheit der Seele Gerechtigkeit, so ist die verkehrte Beschaffenheit Schuld, und da wir von Geburt an verkehrt sind, so haben wir auch von Geburt an eine Schuld. Hieran zweifelt Niemand, als wer die Gewalt der bösen
15	Mittelbar ist dieser Ansicht zufolge die Erbsünde als Unmacht des menschlichen Geistes nach Oben und Unten zu bezeichnen. Nach Oben: da sich mit der Beraubung des göttlichen	Mittelbar ist dieser Ansicht zufolge die Erbsünde als Unmacht des menschlichen Geistes nach Oben und Unten zu bezeichnen. Nach Oben: da sich mit der Beraubung des göttlichen	Principes das Mißverhältniß einstellt, in welchem alles Endliche zum Unendlichen steht; die	Principes das Mißverhältniß einstellt, in welchem alles Endliche zum Unendlichen steht; die	
20	auf sich selbst beschränkte Creatur vermag mit all' ihren	auf sich selbst beschränkte Creatur vermag mit all' ihren			
25					
30					

	Symbolik 1832	Symbolik ² 1833	Symbolik ³ 1834	Symbolik ⁴ 1835	Symbolik ⁵ 1838
5	intelligenten Kräften, den über alle Endlichkeit unendlich erhabenen Schöpfer bei Weitem nicht mehr recht zu erkennen und mit ihren wollenden das Heilige nicht mehr gebührend zu lieben, gleichwie Adam	intelligenten Kräften, den über alle Endlichkeit unendlich erhabenen Schöpfer bei Weitem nicht mehr recht zu erkennen und mit ihren wollenden das Heilige nicht mehr gebührend zu lieben, gleichwie Adam	daher eigentlich beschrieben werden als ein die Willensverkehrtheit einschließender Verlust der uranfänglichen Gottgefälligkeit ¹).	daher eigentlich beschrieben werden als ein die Willensverkehrtheit einschließender Verlust der uranfänglichen Gottgefälligkeit ¹).	Lust nicht kennt, und nicht weiß, in welcher Art der vernünftige Geist Gott gehorsam sein soll. Denn es ist anerkannt, daß unser Geist Gott nicht vollkommen gehorsam ist, ausser wenn er ihn über Alles und um seiner selbst willen liebt. Auch ist anerkannt, daß Niemand Gott im Stande der verdorbenen Natur über Alles und wegen seiner selbst ohne Gnadengabe liebt, ja nothwendig wird er von der Gewalt der bösen Lust in der Art besiegt, daß er sich selbst oder irgend ein Scheingut mehr liebt. So ist also jede Seele von Geburt eine Sünderin, weil sie verkehrt und ungeordnet ist. Und daher sagt der Apostel in der Person der gefallenen Menschheit: „ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, welches dem Gesetze
10	alles Dies aus sich und durch sich auch nie gekonnt hätte. Nach Unten: da die Vernunft den Körper und seine an sich guten Triebe nicht mehr nach Wunsch und ihrer Bestimmung gemäß zu beherrschen vermag; der Kampf zwischen	alles Dies aus sich und durch sich auch nie gekonnt hätte. Nach Unten: da die Vernunft den Körper und seine an sich guten Triebe nicht mehr nach Wunsch und ihrer Bestimmung gemäß zu beherrschen vermag; ein ungleicher Kampf zwischen beiden ist	Da überdies das dem paradiesischen Adam verliehene göttliche Princip es war, durch welches eben so der Leib mit dem Geiste, wie dieser mit Gott in Harmonie erhalten wurde, so gingen nach dem Falle auch der innere und der äußere Mensch schroff aus einander, und ein ungleicher Kampf zwischen beiden war eröffnet; denn <i>jener</i> trägt ja, ungeachtet seiner verkehrten Richtung, gleichwohl noch Gottesbild an sich, kann sich eines geheimen Zuges nach Oben nicht erwehren und will demselben wohl auch Folge geben: er will und	Da überdies das dem paradiesischen Adam verliehene göttliche Princip es war, durch welches eben so der Leib mit dem Geiste, wie dieser mit Gott in Harmonie erhalten wurde, so gingen nach dem Falle auch der innere und der äußere Mensch schroff aus einander, und ein ungleicher Kampf zwischen beiden war eröffnet; denn <i>jener</i> trägt ja, ungeachtet seiner verkehrten Richtung, gleichwohl noch Gottesbild an sich, kann sich eines geheimen Zuges nach Oben nicht erwehren, und will demselben wohl auch Folge geben: er will und	eröffnet, die Vernunft, die vermöge des im Menschen gebliebenen und unauslöschlichen Ebenbildes immer noch einen Zug nach Oben in sich trägt und die Sinnlichkeit, die nach Unten strebt, gehen
15	beiden ist eröffnet, die Vernunft, die vermöge des im Menschen gebliebenen und unauslöschlichen Ebenbildes immer noch einen Zug nach Oben in sich trägt und die Sinnlichkeit, die nach Unten strebt, gehen	eröffnet, die Vernunft, die vermöge des im Menschen gebliebenen und unauslöschlichen Ebenbildes immer noch einen Zug nach Oben in sich trägt und die Sinnlichkeit, die auch dem Gesetze der Wahlverwandschaft zufolge nach Unten strebt, gehen schroff	eröffnet; denn <i>jener</i> trägt ja, ungeachtet seiner verkehrten Richtung, gleichwohl noch Gottesbild an sich, kann sich eines geheimen Zuges nach Oben nicht erwehren und will demselben wohl auch Folge geben: er will und	eröffnet; denn <i>jener</i> trägt ja, ungeachtet seiner verkehrten Richtung, gleichwohl noch Gottesbild an sich, kann sich eines geheimen Zuges nach Oben nicht erwehren, und will demselben wohl auch Folge geben: er will und	eröffnet, die Vernunft, die vermöge des im Menschen gebliebenen und unauslöschlichen Ebenbildes immer noch einen Zug nach Oben in sich trägt und die Sinnlichkeit, die nach Unten strebt, gehen
20	beiden ist eröffnet, die Vernunft, die vermöge des im Menschen gebliebenen und unauslöschlichen Ebenbildes immer noch einen Zug nach Oben in sich trägt und die Sinnlichkeit, die nach Unten strebt, gehen	eröffnet, die Vernunft, die vermöge des im Menschen gebliebenen und unauslöschlichen Ebenbildes immer noch einen Zug nach Oben in sich trägt und die Sinnlichkeit, die auch dem Gesetze der Wahlverwandschaft zufolge nach Unten strebt, gehen schroff	eröffnet; denn <i>jener</i> trägt ja, ungeachtet seiner verkehrten Richtung, gleichwohl noch Gottesbild an sich, kann sich eines geheimen Zuges nach Oben nicht erwehren und will demselben wohl auch Folge geben: er will und	eröffnet; denn <i>jener</i> trägt ja, ungeachtet seiner verkehrten Richtung, gleichwohl noch Gottesbild an sich, kann sich eines geheimen Zuges nach Oben nicht erwehren, und will demselben wohl auch Folge geben: er will und	eröffnet, die Vernunft, die vermöge des im Menschen gebliebenen und unauslöschlichen Ebenbildes immer noch einen Zug nach Oben in sich trägt und die Sinnlichkeit, die nach Unten strebt, gehen
25	beiden ist eröffnet, die Vernunft, die vermöge des im Menschen gebliebenen und unauslöschlichen Ebenbildes immer noch einen Zug nach Oben in sich trägt und die Sinnlichkeit, die nach Unten strebt, gehen	eröffnet, die Vernunft, die vermöge des im Menschen gebliebenen und unauslöschlichen Ebenbildes immer noch einen Zug nach Oben in sich trägt und die Sinnlichkeit, die auch dem Gesetze der Wahlverwandschaft zufolge nach Unten strebt, gehen schroff	eröffnet; denn <i>jener</i> trägt ja, ungeachtet seiner verkehrten Richtung, gleichwohl noch Gottesbild an sich, kann sich eines geheimen Zuges nach Oben nicht erwehren und will demselben wohl auch Folge geben: er will und	eröffnet; denn <i>jener</i> trägt ja, ungeachtet seiner verkehrten Richtung, gleichwohl noch Gottesbild an sich, kann sich eines geheimen Zuges nach Oben nicht erwehren, und will demselben wohl auch Folge geben: er will und	eröffnet, die Vernunft, die vermöge des im Menschen gebliebenen und unauslöschlichen Ebenbildes immer noch einen Zug nach Oben in sich trägt und die Sinnlichkeit, die nach Unten strebt, gehen
30	beiden ist eröffnet, die Vernunft, die vermöge des im Menschen gebliebenen und unauslöschlichen Ebenbildes immer noch einen Zug nach Oben in sich trägt und die Sinnlichkeit, die nach Unten strebt, gehen	eröffnet, die Vernunft, die vermöge des im Menschen gebliebenen und unauslöschlichen Ebenbildes immer noch einen Zug nach Oben in sich trägt und die Sinnlichkeit, die auch dem Gesetze der Wahlverwandschaft zufolge nach Unten strebt, gehen schroff	eröffnet; denn <i>jener</i> trägt ja, ungeachtet seiner verkehrten Richtung, gleichwohl noch Gottesbild an sich, kann sich eines geheimen Zuges nach Oben nicht erwehren und will demselben wohl auch Folge geben: er will und	eröffnet; denn <i>jener</i> trägt ja, ungeachtet seiner verkehrten Richtung, gleichwohl noch Gottesbild an sich, kann sich eines geheimen Zuges nach Oben nicht erwehren, und will demselben wohl auch Folge geben: er will und	eröffnet, die Vernunft, die vermöge des im Menschen gebliebenen und unauslöschlichen Ebenbildes immer noch einen Zug nach Oben in sich trägt und die Sinnlichkeit, die nach Unten strebt, gehen

	Symbolik 1832	Symbolik ² 1833	Symbolik ³ 1834	Symbolik ⁴ 1835	Symbolik ⁵ 1838
	auseinander, und wenn jene auch das Beßere erkennt, billigt und will,	auseinander, und wenn jene auch das Beßere erkennt, billigt und einigermaßen will, so geht es doch über dies Wollen und ein unzureichendes Thun nicht hinaus ¹).	will nicht, er will kraftlos und unmächtig; so daß der äußere	will nicht, er will kraftlos und unmächtig; so daß der äußere, seiner Natur gemäß nach unten ziehende, und das ihm Verwandte suchende,	meines Geistes widerstreitet, und mich unter das Gesetz der Sünde gefangen nimmt.“ Dann ruft er aus: „ich unseliger Mensch, Wer wird mich von dem Tode dieses Körpers befreien?“ und antwortet: „die Gnade Gottes durch Jesus Christus.“ Wer auf dieses Gesetz in den Gliedern achtet, und auf unser Misverhältniß zu Gott, wird gewiß nicht läugnen, daß der Mensch von Geburt an sündhaft sei, ja es wird ihm so mehr erscheinen, daß er ebenso wenig an der Erbsünde, als an der wirklichen zweifelt. Haben es nun die Philosophen und auch einige Häretiker nicht anerkannt, so geschah es, weil sie keinen Begriff von der Geradheit der Seele, von der Gerechtigkeit und davon hatten, wie sehr die Seele auf Gott hingerichtet sein
5	so geht es doch über dies Wollen und ein unzureichendes Thun nicht hinaus ¹).	geht es doch über dies Wollen und ein unzureichendes Thun nicht hinaus ¹).		gemäß nach unten ziehende, und das ihm Verwandte suchende,	
10	Diese beiden Unmachten bestimmen aber deßhalb den Begriff der Erbsünde nicht an sich, und sind vielmehr nur als Folgen derselben aufzufassen,	Diese beiden Unmachten bestimmen aber deßhalb den Begriff der Erbsünde nicht an sich, und sind vielmehr nur als Folgen derselben aufzufassen,	Mensch im Ganzen ein entschiedenes Uebergewicht behauptet. War also in Adam mit dem Verluste seiner Gerechtigkeit eine verkehrte, gegen den Geist sich empörende, übermächtige	Mensch im Ganzen ein entschiedenes Uebergewicht behauptet. War also in Adam mit dem Verluste seiner Gerechtigkeit eine verkehrte, gegen den Geist sich empörende, übermächtige	
15	weil sie zur Natur des Menschen gehören, denn Unwissenheit und Schwäche, dem Reiche Gottes gegenüber, ist	weil sie zur Natur des Menschen gehören, denn Unwissenheit und Schwäche, dem Reiche Gottes gegenüber, ist	Sinnlichkeit gegeben, so erbt sich auch diese fort; sie ist aber doch nicht als die Erbsünde selbst zu betrachten, da Sünde und Sündhaftigkeit überhaupt nur im Willen ihren Sitz haben kann. Die verkehrte Sinnlichkeit ist eine unausbleibliche Begleiterin der Erbsünde, aber nicht sie selbst.	Sinnlichkeit gegeben, so erbt sich auch diese fort; sie ist aber doch nicht als die Erbsünde selbst zu betrachten, da Sünde und Sündhaftigkeit überhaupt nur im Willen ihren Sitz haben kann. Die verkehrte Sinnlichkeit ist eine unausbleibliche Begleiterin der Erbsünde, aber nicht sie selbst.	
20	dem Geiste des sich selbst überlassenen Geschöpfes ebenso natürlich, als dem niederen Menschen das Streben nach	dem Geiste des sich selbst überlassenen Geschöpfes ebenso natürlich, als dem niederen Menschen das Streben nach			
25	ungemessenem sinnlichen Wohlseyn; alles Das ist daher auch nicht Sünde	ungemessenem sinnlichen Wohlseyn; alles Das ist daher auch nicht Sünde an sich und nicht die Erbsünde, wohl aber, daß der Mensch			
30	durch die Schuld seines	durch die Sünde seines			

Symbolik 1832

Symbolik ²1833

Symbolik ³1834

Symbolik ⁴1835

Symbolik ⁵1838

<p>Stammvaters, an der ein Jeder Theil nimmt, auf seine Natur zurückgebracht und auf 5 sie beschränkt ist, und darum die Sinnlichkeit nicht zu beherrschen und den Geist nicht nach seiner ewigen Idee zu 10 entwickeln vermag; mit einem Worte, daß er zu verlieren verdient hat, was ihm gegeben war, um sich in dem rechten 15 Verhältnisse zu Gott und zur äussern Welt zu erhalten. Daß aber diese Ansicht nicht eben 20 Kirchenlehre ist,</p> <p>25</p> <p>30</p> <p>sagt Pallavicini ganz</p>	<p>Stammvaters, an der ein Jeder Theil nimmt, auf seine Natur zurückgebracht und auf sie beschränkt ist, und darum die Sinnlichkeit nicht zu beherrschen und den Geist nicht nach seiner ewigen Idee zu entwickeln vermag; mit einem Worte, daß er zu verlieren verdient hat, Was ihm gegeben war, um sich in dem rechten Verhältnisse zu Gott und zur äussern Welt zu erhalten. Daß aber diese Ansicht nicht eben Dogma ist, ginge schon aus der weisen Zurückhaltung der Synode von Trient hervor, welche es billig verschmähte, sie aufzunehmen, wenn es auch der Geschichtsschreiber dieser Kirchenversammlung, Pallavicini, nicht</p>	<p>Daß indeß diese Auffassung des Dogma der Erbsünde nicht selbst geradezu Dogma ist, ginge schon aus der weisen Zurückhaltung der Synode von Trient hervor, welche es verschmähte, sie aufzunehmen, wenn es auch der Geschichtsschreiber dieser Kirchenversammlung, Pallavicini nicht</p>	<p>Daß indeß diese Auffassung des Dogma der Erbsünde nicht selbst geradezu Dogma ist, ginge schon aus der weisen Zurückhaltung der Synode von Trient hervor, welche es verschmähte, sie aufzunehmen, wenn es auch der Geschichtsschreiber dieser Kirchenversammlung, Pallavicini, nicht</p>	<p>soll. Die ganze menschliche Natur ist also einem Verderben preisgegeben; und zwar nicht nur, weil sie der Strafe unterliegt, sondern auch, weil sie wahrhaft sündhaft ist ¹). Die Erbsünde, sagt sofort dieser große Lehrer der Kirche, können beschrieben werden, als der Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit, womit die Verkehrtheit der Natur und die böse Lust zugleich gesetzt sei.“ Vernehmen wir nun den heil. Thomas von Aquino, das Haupt einer andern großen Schule des Mittelalters; er verbreitet sich also über die Erbsünde. „Da es sich mit entgegengesetzten Dingen auf eine entgegengesetzte Weise verhält, so kann aus der ursprünglichen Gerechtigkeit die ihr</p>
--	--	--	---	---

	Symbolik 1832	Symbolik ² 1833	Symbolik ³ 1834	Symbolik ⁴ 1835	Symbolik ⁵ 1838
	ausdrücklich ¹) und	ausdrücklich sagte, und durch die Synodalverhandlungen bewiese ¹); sowohl	ausdrücklich sagte, und durch die Synodalverhandlungen bewiese ¹). Sowohl	ausdrücklich sagte, und durch die Synodalverhandlungen bewiese ¹). Sowohl	entgegengesetzte Erbsünde erklärt werden. Die ganze Ordnung der ursprünglichen
5	sowohl Marheineke als Winer blieb der Geist der katholischen Kirche unbegriffen und die Geschichte der Synode	Marheineke'n als Winer'n blieb daher der Geist der katholischen Kirche unbegriffen und die Geschichte der Synode unbekannt, wenn sie	Marheineke'n als Winern blieb daher der Geist der katholischen Kirche unbegriffen, und die Geschichte der Synode unbekannt, wenn sie	Marheineke'n als Winern blieb daher der Geist der katholischen Kirche unbegriffen, und die Geschichte der Synode unbekannt, wenn sie	Gerechtigkeit bestand aber darin, daß der Wille des Menschen Gott gehorsam war, ein Gehorsam, der
10	unbekannt, wenn sie dieses Theologumenon als katholisches Dogma darstellen. Die	Theologumenon als Kirchenlehre darzustellen geneigt sind. Die Kirchenlehre beschäftigt sich nicht mit speculativen Ausdeutungen.	dieses Theologumenon schlechthin als Kirchenlehre darzustellen geneigt sind, wiewohl sie es nicht einmal in seiner Reinheit wiedergegeben haben.	dieses Theologumenon schlechthin als Kirchenlehre darzustellen geneigt sind, wiewohl sie es nicht einmal in seiner Reinheit wiedergegeben haben.	vorzugsweise durch den Willen geleistet wurde; denn ihm kommt es zu, alle übrigen Theile der Seele ihrer höchsten Bestimmung gemäß zu bewegen. Daraus also, daß sich der Wille von Gott abwandte, folgte eine Unordnung in allen andern Vermögen der Seele. So also ist die Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit das Formale (das Ursächliche, Bestimmende und Wesentliche) in der Erbsünde; jegliche andere Unordnung der Seelenkräfte verhält sich aber in der Erbsünde, wie
15	Kirchenlehre beschäftigt sich nicht mit speculativen Ausdeutungen.	Kirchenlehre beschäftigt sich nicht mit speculativen Ausdeutungen.			
20					
25					
30					

	etwas Materiales (als Bestimmtes, als Folge, als Erscheinung des Wesens). Die Unordnung der übrigen Seelenkräfte zeigt sich vorzüglich darin, daß sie sich in verkehrter Weise zu den veränderlichen Gütern hinwenden, eine Unordnung, welche durch den bekannten Ausdruck „böse Lust, concupiscentia “ bezeichnet werden kann. Dem Wesen (forma) nach ist also die Erbsünde der Mangel der Urgerechtigkeit, der Erscheinung (materia) nach die böse Lust ¹).“
5	An einem anderen Orte sagt er: „Alle Kräfte der Seele sind gewissermaßen aus der ihnen eigenthümlichen Richtung und Bestimmung verrückt worden, eine Verrückung, welche Verwunderung der Natur genannt wird. Es gibt aber vier Vermögen der Seele, welche Träger von Tugenden werden können, nämlich die Vernunft, worin die Erkenntniß, der Wille, worin die Gerechtigkeit, die Strebekraft, worin
10	der Muth, das Begehungsvermögen, worin die Mäßigkeit ist. Inwieferne nun die Vernunft aus ihrer Richtung auf die Wahrheit verrückt worden ist, entstand die Wunde der Unwissenheit; inwieferne der Wille aus seiner Richtung auf das Gute verrückt worden ist, entstand die Wunde der Bosheit; inwieferne das Strebevermögen aus seiner Richtung auf das Schwierige verrückt worden ist, entstand die Wunde der Schwäche; inwieferne endlich das Begehungsvermögen aus seiner durch die Vernunft zu leitenden Richtung auf das angenehme Ziel verrückt worden ist, entstand die Begierlichkeit“ ²).
15	Wie nun Bonaventura mehr praktisch in wehmüthig klagender Wortfülle, Thomas mit wissenschaftlicher Genauigkeit und schärferer Unterscheidung die Erbsünde darstellten, so finden wir sie in den kirchlichen Schulen vor der Empörung gegen die Kirche überhaupt dargestellt, so daß Niemand, der mit einiger Nüchternheit und Sachkenntniß urtheilt, auch nur die leisesten Spuren des Pelagianismus wahrnehmen wird.
20	Wenden wir uns nun zu den Gegensätzen der Scholastiker, so zeigen sich die wichtigsten Unterschiede in der Darstellung der Art und Weise, wie sich der sündhafte Adam auf seine Nachkommenschaft vererbt. Vor allem Andern muß bemerkt werden, daß die Scholastiker die Ansicht, als würden die Seelen von den Eltern durch die Zeugung auf die Erzeugten fortgepflanzt (traducianismus), aus sehr wichtigen Gründe als eine irrthümliche verwarfen, und dagegen die Lehre, daß die Seelen je von Gott erschaffen werden, als die allein richtige und wahre festgehalten wurde (creatianismus). Ist nach der ersten Ansicht die Uebertragung der Erbsünde, nach dem Grundsatz, daß Gleiches von Gleichem stamme, daß also von einem Sünder nur wieder ein Sünder erzeugt werde, scheinbar leicht zu erklären, so bietet dagegen die Lehre von der jedesmaligen Erschaffung der Seelen für die wissenschaftliche Behandlung unsers Lehrstücks schon auf den ersten Anblick große Schwierigkeiten dar. Denn Was begegnet der eben von Gott geschaffenen, und rein,
25	gesund und unversehrt erschaffenen Seele, daß sie im Moment ihrer Vereinigung mit dem Körper, nicht etwa nur der übernatürlichen Gaben beraubt, sondern an allen ihren natürlichen Kräften so tief verwundet ist, und in einem so entsetzlichen Misverhältnisse zu Gott in sich selbst steht?
30	Den Lehrern der Wissenschaft ist es zu allen Zeiten schwer gewesen, ihre Unwissenheit zu gestehen. Der Erwartung der Lernenden, nun Alles zu begreifen, entspricht die Anmaßung der Lehrer, Alles begreiflich zu machen. Wohl wird der Satz vertheidigt, daß es in der wahren Religion Mysterien, einige Unbegreiflichkeiten geben müsse; statt dessen sollte aber der Satz durchgeführt werden, daß für uns, in unserem dermaligen Zustande, die wahre Religion an sich selbst Mysterien, daß sie <i>das</i> Mysterium sei, und daß uns folglich auch alle

	ihre einzelnen Momente Mysterien darbieten. Hier ist das Ganze geheimnisvoll, darum auch die Theile; nicht Dies und Jenes nur ist mysteriös, sondern Alles.
5	Indeß treibt ein unvertilgbarer Drang zum Begreifen hin, es ist derselbe, der in seiner Ausartung zum Lügen alles Unbegriffenen führt. Der Drang zu begreifen selbst, wie die Thatsache, daß wir von Unbegreiflichkeiten umgeben sind, weist auf die eingetretene
10	Zerrüttung unserer Natur, auf die unserer Vernunft geschlagene Wunde, auf ein verlorenes Schauen, und insoferne auf eine unglückselige Vergangenheit hin; aber auch auf eine selige Zukunft, auf ein Schauen, das unsere Bestimmung ist, das uns von ferne her wieder winkt, und für das wir schon jetzt irgendwie einen Ersatz suchen. Das Begreifenwollen ist ein dürftiges Lebenszeichen des in uns vorhandenen, aber tief verhüllten Keimes des künftigen Schauens, und Bürgschaft, daß es uns gewiß zu Theil werden wird. So mag denn diesem Trieb eine wohl geordnete Entfaltung nicht versagt werden. Volle Befriedigung aber, darauf müssen wir vorbereitet sein, findet und gewährt er
15	nicht. Sollte sich nun aber wohl gerade das Streben nach dem Begreifen, das mit der ursprünglichen Zerrüttung unserer Natur, mit der Nacht, die sich seitdem über unseren Geist hinbreitet, so genau zusammenhängt, in dem Versuche, diese Nacht zu erhellen, glücklich erweisen? Der Zweifel hieran ist erlaubt. Wer begreift das Böse an sich? Wer hat den tiefen Zusammenhang zwischen dem moralischen und physischen Uebel jemals durchdrungen? Wer hat die Bande, die den Leib und die Seele verknüpfen, erforscht? Wer kennt das Verhältniß der Geschlechter und weiß, was Leben und Lebenserzeugung ist?
20	Einige Scholastiker lehrten, durch Adams Fall sei eine zerrüttende, verpestende Qualität in den menschlichen Leib eingedrungen, welche, durch die Zeugung fortgepflanzt, die Seele im Moment ihrer Vereinigung mit dem Leibe umfange, sie zu sich herabziehe, und ihr die Zerrüttung desselben mittheile. Abgesehen davon, daß die Entstehung einer positiven <i>bösen</i> Qualität selbst ein Räthsel, ja undenkbar ist, so fasste diese Erklärung das Böse sehr materiell auf: sie machte daher etwa genügende Aufschlüsse über die körperlichen Krankheiten und den Tod zu gewähren scheinen, auf dem geistigen Gebiete aber erwies sie sich völlig unbrauchbar. Wie konnte doch
25	auch die Verpflanzung eines solchen körperlichen Giftes dem Geiste die Keime alles Dessen mittheilen, was die Selbstsucht in ihrem ganzen weiten Umfang ausmacht, Empörung gegen Gott, Hochmuth und Neid gegen die Menschen, Eitelkeit und Selbstgefälligkeit in sich selbst? Würde ein so zerrütteter geistiger Zustand, würde diese krankhafte sittliche Beschaffenheit durch die Verbindung der Seele mit dem Leibe erzeugt, so müßte es gewiß sehr schwer werden, den Begriff eines moralischen Uebels festzuhalten.
30	Diese Theorie wurde deßhalb von den meisten Scholastikern verworfen, und statt derselben angenommen, daß auch der gefallene Mensch, von der Erbschuld abgesehen, ganz wie Adam, denselben ohne übernatürliche Gaben betrachtet, geboren werde, d. h. sowohl mit allen natürlichen Vermögen, Kräften und Eigenschaften des paradiesischen Menschen, als auch ohne irgend eine an sich böse Qualität. Der Widerstreit zwischen der Vernunft und Sinnlichkeit habe darin ihren Grund, daß der Mensch aus zwei so ungleichartigen Wesenheiten zusammengesetzt sei, weßhalb auch Adam ohne das göttliche ihm mitgetheilte Princip, welches den niederen Theil dem höheren unterworfen, diesen Kampf allmählig von selbst in sich würde gefühlt haben (S. §. 1.) und zwar ohne schon deßwegen als Sünder dazustehen, weil es eben die Natur der Sinnlichkeit sei, nicht vernünftig zu sein. Der genannte Kampf wäre ein natürliches Ereignis gewesen. Das Böse des verdorbenen Zustandes, in welchem jetzt der Mensch geboren werde, sei darin zu setzen, daß er in

	Adam verdient habe, der durch die übernatürliche Gnadengabe gewährten Gerechtigkeit beraubt zu werden, d. h. den Aufruhr des Fleisches gegen den Geist zu empfinden. Was ohne die übernatürliche Gnadengabe Natur gewesen wäre, ist wegen des selbstverschuldeten Verlustes dieser Gabe Strafe aller aus Adam Geborenen ¹).
5	Indem diese Theorie die Verkehrtheit des Willens, mit der wir geboren werden, nicht erklärt, und nicht zu erklären vermag, genügt auch sie nicht. Sie spricht nur von einem Kampfe zwischen dem sinnlichen und vernünftigen Princip, der ohne das göttliche als Naturereigniß eingetreten wäre; es handelt sich aber vor allem Anderen darum, die Wunden des Geistes, zumal die Verkehrtheit des Willens, zu erklären. Befände sich der Geist des Menschen etwa auch, weil er eine von Gott verschiedene Wesenheit ist, an sich, d. h. ohne die übernatürliche Gnadengabe, als nackte Endlichkeit gedacht, in der Stellung Gott und allem Heiligen gegenüber, in welcher jetzt der Mensch geboren wird? Dann wäre ja der Mensch als endliches Wesen an sich schon zur Sünde geneigt, und würde es nicht erst durch
10	Misbrauch seiner Freiheit. Dem übernatürlichen, göttlichen Principe kann gewiß nicht die Bestimmung sein, die im Menschen als einem Geschöpfe vorhandene Neigung zur Opposition gegen seinen Schöpfer zu entfernen, oder vielmehr nur nicht zum Ausbruche kommen zu lassen; durch die Abwesenheit dieser übernatürlichen Gnadengabe, ohne welche nun alle geboren werden, ist deßhalb der Mensch auch noch nicht willensverkehrt; er kann es werden, und wird es ohne Zweifel leicht werden, aber er ist es im Momente seiner Bildung noch nicht.
15	Das Misverhältnis dieser Erklärung zu dem zu erklärenden Gegenstand hat nun zu manchen Einwüfen gegen die katholische Lehre von der Erbsünde Veranlassung gegeben. Man ging von der durch eine leidenschaftliche Aufregung an die Hand gegebenen Voraussetzung aus, daß die katholischen Theologen eigentlich nur Das als Begriff der Erbsünde gelten lassen, was die vorgelegte Theorie wirklich erkläre. Anstatt der Schwäche der Speculation wurde die Gesinnung angeklagt ¹).
20	

ANHANG III

Johann Adam MÖHLER, Vorlesungen über das Kirchenrecht (1823-1825)

Hinführung¹

Nach der Rückkehr von seiner „literärischen Reise“² im Frühjahr 1823 beginnt Johann Adam Möhler im Sommersemester 1823 mit seiner Vorlesung über das katholische Kirchenrecht, wie es ihm vom Stuttgarter königlich katholischen Kirchenrat bzw. vom Stuttgarter Kultminister von Schmidlin übertragen worden ist.³ In der Folgezeit wird Möhler für zwei weitere Semester mit der Vorlesung über das Kirchenrecht betraut. So gibt Möhler auch in den Sommersemestern 1824 und 1825 erneut Vorlesung über das katholische Kirchenrecht. Dass er dieselbe Vorlesung weitere Male hält, wird auch aus seinem handschriftlichen Vorlesungsmanuskript deutlich, das zahlreiche Korrekturen, Ergänzungen und Streichungen beinhaltet, und zwar überall dort, wo es ihm aufgrund tiefergehender Einsichten und – hervorgerufen durch die Erfahrungen der Vorlesungstätigkeit selbst – wohl um einer klareren Ausdruckweise willen nötig schien.

Das Originalmanuskript liegt bis zum heutigen Tage im Archiv des Georgianums in München und trägt die Signatur: Ms 4. Von den ursprünglichen 42 Bögen sind lediglich die Bögen 1-30 und 34-42 erhalten. Der Rest ist vermutlich durch die Wirren des Zweiten Weltkrieges verloren gegangen.⁴

Folgt man jedoch dem Inhaltsverzeichnis des „österreichischen Kirchenrechtshandbuches“ von Georg Rechberger⁵, zu dem sich Möhlers Vorlesung wie ein Kommentar liest, so lässt sich ungefähr rekonstruieren, welche Themen die fehlenden Bögen beinhaltet haben könnten. Aus dem Bereich des öffentlichen Kirchenrechts, d.i. der erste Band des

¹ Vgl. dazu auch S. 60ff. im Haupttext dieser Arbeit. Ebd. 62f. Anm. 268 finden sich auch Hinweise über bisherige Veröffentlichungen einzelner Teile dieser Vorlesung. Darüber hinaus hat Alois von SCHMID, Entwicklungsgang, 333-347 einzelne Textpassagen des Manuskriptes im Rahmen seines Aufsatzes veröffentlicht.

² Vgl. Rudolf PADBERG, Reise.

³ Vgl. den entsprechenden Briefwechsel von Februar bis April 1823 in: vgl. Johann Adam MÖHLER, Gesammelte Aktenstücke, Nr. 49-56a, S. 58-64; Nr. 68 und 69, S. 99. Möhler sollte wöchentlich wenigstens 8 Stunden verwenden, „damit die Hauptabschnitte des öffentlichen und Privat-Kirchenrechts noch im Sommer [1823] vollendet werden können“ (ebd. Nr. 55, S. 63).

⁴ Geiselman geht ja 1957 in: Johann Adam MÖHLER, Einheit, Einleitung, 87, davon aus, dass die Handschriften der Kirchenrechtlichen Vorlesungen Möhlers während des Zweiten Weltkrieges zur Gänze vernichtet worden sind, was sich jedoch in der Zwischenzeit als nicht wahr herausstellte (vgl. dazu auch S. 62 Anm. 268 im Haupttext dieser Arbeit).

⁵ Vgl. die bibliographischen Angaben weiter unten unter „Möhlers Kirchenrechtsquellen“.

Handbuches: „Von den Rechten des Staates in Beziehung auf die Kirche“⁶, „Von dem Verhältnisse der Kirche zu fremden Religionsgesellschaften überhaupt“⁷, „Von dem Verhalten der Kirche bei dem Übertritt der Katholiken zur protestantischen Religionsparthey“⁸, „Von dem Verhalten der Kirche gegen wirkliche Akatholiken“.⁹ Aus dem Bereich des Privatkirchenrechts, d.i. der zweite Band des Handbuches: der gesamte erste Teil, der von den „kirchlichen Personen“¹⁰ handelt, aus dem zweiten Teil, der von den „kirchlichen Sachen“ handelt, das gesamte erste Hauptstück „Von kirchlichen, Gottgeweihten und religiösen Dingen“.¹¹ – Im zweiten Hauptstück mit der Überschrift „Von der Ehe“¹² setzt Möhlers Vorlesung wieder ein.

Die Art der Darstellung ist dadurch charakterisiert, dass Möhler die einzelnen Paragraphen des Handbuches kommentiert und erklärt.¹³ Allerdings erläutert er neben den Hinweisen auf spezifische Rechte der umliegenden Länder (Österreich, Frankreich) vor allem die in Deutschland üblichen Verhältnisse und Bestimmungen. Bezeichnend sind dabei sein Schöpfen aus den Quellen der Schrift, der Väter, der Konzilien sowie der Blick auf die gegenwärtige Situation seiner Zeit. Nicht zuletzt dadurch wirkt seine Vorlesung aufschlussreich, interessant und spannend zugleich.

Möhlers Kirchenrechtsquellen

Möhler hat sich in seiner Vorlesung auf folgende Kirchenrechtshandbücher seiner Zeit gestützt:¹⁴

- Georg RECHBERGER, Handbuch für österreichisches Kirchenrecht, dritte mit Rücksicht auf das neue bürgerliche Gesetzbuch bearbeitete und vermehrte Auflage (2 Bde. in 1 Bd.), Linz 1815 [1. Auflage 1807]. – Wir zitieren den 1. Bd. als „Handbuch I“, den 2. Band als „Handbuch II“.
- Ferdinand WALTER, Lehrbuch des Kirchenrechts mit Berücksichtigung der neuesten Verhältnisse, Bonn 1822.

⁶ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, 223-241.

⁷ Vgl. ebd. 242-252.

⁸ Vgl. ebd. 252-257.

⁹ Vgl. ebd. 258-264.

¹⁰ Vgl. DERS, Handbuch II, 3-129.

¹¹ Vgl. ebd. 130-159.

¹² Vgl. ebd. 159ff. bzw. S.119 dieses Anhangs.

¹³ Möhler verweist am Beginn eines Abschnittes fast immer auf den entsprechenden Paragraphen in diesem Handbuch. Wir haben in jenen Fällen die Paragraphenzahl mit der entsprechenden Seitenzahl und den dazugehörigen Überschriften in den Fußnoten ergänzt.

¹⁴ Die folgenden beiden Quellen sind uns bei der Transkription des Vorlesungsmanuskriptes zur Verfügung gestanden. Angaben im Text, die sich darauf beziehen, werden in den Fußnoten nach Möglichkeit verifiziert.

Weitere Quellen sind:¹⁵

- Franz Andreas FREY, Kritischer Commentar über das Kirchenrecht. Frei bearbeitet nach Anton Michl's Kirchenrecht für Katholiken und Protestanten (Bde. I-III), fortgesetzt von Dr. J. Scheill (Bde. IV/1+2 u. V/1), Bamberg 1818-1833.
- Karl Ludwig von HALLER¹⁶, Theorie der geistlichen Staaten und Gesellschaften (2 Bde.), Winterthur 1822.
- Paul Joseph von RIEGGER, Institutionum jurisprudentiae ecclesiasticae, Vindobonae 1777.
- Joseph Anton SAUTER, Fundamenta juris ecclesiastici catholicorum in usus scholasticos conscripsit (6 Bde.), Friburgi et Constantiae ²1810-1816.

Hinweise zum vorliegenden, transkribierten Text

Orthographie, Interpunktion und Gliederung der Handschrift, einschließlich etwaiger Schreibfehler Möhlers sowie Unterstreichungen werden im transkribierten Text beibehalten. Abkürzungen und Kontradiktionen werden – soweit sich das eruieren lässt, in eckigen Klammern „[]“ aufgelöst bzw. ergänzt; davon ausgenommen sind all jene Abkürzungen, die Möhler sehr häufig und gleich bleibend gebraucht. Diese finden sich in diesem Anhang III im „Abkürzungsverzeichnis Möhlers“. Nicht aufgelöst werden Angaben von Bibelstellen, da diese auch so leicht zu entschlüsseln sind. Besteht bei einem Wort eine Unklarheit ob der Richtigkeit seiner Transkription, so wird dahinter in eckiger Klammer ein „[?]“ gesetzt.

Möhler hat nicht die einzelnen Seiten gezählt, sondern bloß die Bögen. Die jeweilige Bogenzahl findet sich am rechten oberen Eck auf der ersten Seite eines Bogens; ab Bogen 39 entfällt die Zählung, wurde aber von jemand anders nachträglich eingefügt. Möhlers Zählung – also bis Bogen 38 – wird auch im transkribierten Text wiedergegeben. Darüber hinaus findet sich neben der Seitenzählung in der Fußzeile („ANHANG III - S. -“) eine Bogen-Seitenzählung in der Kopfzeile, welche Möhlers Zählung aufgreift, also z.B.: „1a“

Möhlers formale Seitengestaltung wird beibehalten. Und zwar sowohl was den Umfang des Textes auf einer Seite und seine Aufteilung in eine breite (Haupttext) und schmale Spalte (Randtext) betrifft, als auch was die vertikale und teils horizontale Aufteilung des Randtextes in Bezug auf den Haupttext anbelangt. In Einzelfällen wird aus diesem Grund eine kleinere Schriftgröße gewählt, damit der gesamte Text einer Bogenseite auch nur auf einer Seite wiedergegeben werden kann.

Einfügungen Möhlers über der Zeile werden mit < > gekennzeichnet. Durchgestrichener Text wird ~~durchgestrichen~~ wiedergegeben. Sollte die Durchstreichung in einer späteren Bearbeitung wieder rückgängig gemacht worden sein, so wird der Text zwar als nicht

¹⁵ Diese Quellen sind uns zwar nicht zur Verfügung gestanden, wir wollen aber die bibliographischen Angaben gleichwohl nicht vorenthalten. Einzelne Angaben finden sich auch bei Balthasar WÖRNER, Lebensbild, 257 sowie in Möhlers Vorlesung selbst (vgl. S. 14 in diesem Anhang).

¹⁶ Zu Karl Ludwig von Haller (1768-1854): geb. 1.8. 1768 in Bern; gest. 20. 5. 1854 in Solothurn; Schweizer Staatstheoretiker und Publizist (vgl. Albert PORTMANN-TINGUELY, Haller, 587-614 [mit Lit.]).

durchgestrichen wiedergegeben, aber mit einem entsprechenden Verweis in der Fußnote versehen.

Einzelne Buchstaben, Wörter, Sätze oder in Einzelfällen mehrer Zeilen, deren Text von uns nicht entschlüsselt werden kann, wird mit einer eckigen Klammer und drei Punkten „[...]“ gekennzeichnet.

Lateinische Zitate von patristischen Texten sind nicht verifiziert.

Häufige Abkürzungen Möhlers im Vorlesungstext

: ... : oder (...)	Klammerungen
+ oder ≠ oder # oder III	Einfügezeichen
bzw.	beziehungsweise
C. / c.	Caput / caput
d.h.	das heißt
od.	oder
p.	pagina
u.	und
v.	von / vom
u.s.w.	und so weiter
Z.B. / z.b.	Zum Beispiel / zum Beispiel

Inhaltsverzeichnis¹⁷

Einleitung	1
Eigenschaften der Kirche	3
Eigenschaften der christlichen Kirche	5
 Entwicklung des Begriffes vom Recht und Kirchenrecht	8
Einteilung	10
Über den Nutzen des Kirchenrechtes	12
Allgemeine Quellen des Katholischen Kirchenrechtes	12
Hilfsmittel des Kirchenrechtes	14
Literatur des Kirchenrechtes.....	14
Tradition	15
Auslegung eines Gesetzes	16
Kundmachung eines Gesetzes	16
Verbindlichkeit eines Gesetzes.....	17
Verhältnisse eines Gesetzes.....	17
Dispensation von einem Gesetz.....	17
Privilegium	18
Gewohnheit.....	18
 Äussere Geschichte des canonischen Rechtes	19
Griechische Kirche bis auf Photius	19
Lateinische Kirche.....	21
<i>[Bis ins 6. Jahrhundert]</i>	21
<i>Von Isidor bis Gratian</i>	22
<i>Von Gratian bis auf die Synoden von Basel und Konstanz</i>	23
<i>Dekretale Gregors IX.</i>	25
<i>Wert und Gebrauch des Corpus Juris Canonici</i>	26
<i>Neues Recht</i>	27
<i>Besondere Geschichte der Quellen des deutschen Rechtes</i>	28
<i>Rechtsquellen für die französische Kirche</i>	31
 Öffentliches Kirchenrecht	33
Erste Abteilung. Von der Kirchengewalt überhaupt und der Natur derselben.....	33
<i>[Erstes Hauptstück.] Nähere Bestimmung, wer jene Gewalt habe</i>	38
<i>Zweites Hauptstück. Von dem Subjekte der gesamten Kirchengewalt</i>	41
Zweck und Begriff des Primates.....	45
Erklärung der Form des Kirchenregimentes	47
<i>Drittes Hauptstück. Von der Hierarchie</i>	59

¹⁷ Dieses Inhaltsverzeichnis wurde von uns anhand der Überschriften Möhlers in seinem Vorlesungstext zusammengestellt. Angaben in eckiger Klammer [] sind eigene Ergänzungen, die wir für sinnvoll erachten.

Zweite Abteilung. Von der Kirchengewalt in Bezug auf die gesamte Kirche	
insbesondere.....	62
<i>Erstes Hauptstück. Von den Konzilien und dem Konsens der zerstreuten Kirche</i>	62
<i>Zweites Hauptstück. Vom Kirchenprimat</i>	70
Erster Abschnitt. Von den wesentlichen Rechten des Primates	70
Zweiter Abschnitt. Von dem zufälligen Recht des Primates	73
[Dritter Abschnitt. Von den römischen Fakultäten].....	78
Vierter Abschnitt. Von den Gehilfen u. Stellvertretern des Papstes	
oder von den Kardinälen, der römischen Kurie und den Legaten	83
Dritte Abteilung. Von der Kirchengewalt in Beziehung auf einzelne Kirchen	89
<i>Erstes Hauptstück. [Von den Patriarchen]</i>	89
<i>Zweites Hauptstück. Von den Bischöfen</i>	96
Erster Abschnitt. Von dem Recht u. Verbindlichkeiten der Bischöfe.....	96
Zweiter Abschnitt. Von den Gehilfen u. Stellvertretern der Bischöfe	102
<i>Drittes Hauptstück. Von den Kapiteln der Kathedral-Kirchen</i>	104
<i>Von den Pfarrern</i>	109
Das äußere öffentliche Kirchenrecht	112
Die Kirchengewalt ist von der des Staates verschieden	112
Historischer Teil	118
[Das Privatkirchenrecht]	119
Von der Ehe	119
<i>Begriff</i>	119
<i>Von den trennenden Ehehindernissen, die aus Mangel oder keiner</i>	
<i>Einwilligung hervorgehen</i>	125
<i>Zwei Klassen von trennenden Ehehindernissen, die aus dem Stand und</i>	
<i>dem äußeren Verhältnis der beiden Personen hervorgehen</i>	127
<i>Dritte Art von Ehehindernissen, die aus der Blutsverwandtschaft und</i>	
<i>Schwägerschaft hervorgehen</i>	128
Von den Kirchengütern.....	139
<i>Geschichte des Zehent</i>	142
<i>Verwaltung des Kirchenvermögens</i>	144
<i>Bauten</i>	144
Von dem kirchlichen Gericht.....	145
<i>Stiftungen</i>	155
<i>Zeiterfassung</i>	156

Kirchenrecht

Einleitung.

«Verbreitung» religiöser Wahrheit

+ oder da der Complex der
«christl.[ichen]» theoretischen
Wahrheiten und pract.[ischen]
Forderungen ~~des Christenthums~~
Christenthum genannt werden
kann, eine Gesellschaft, die sich zur
Verbreitung und Befestigung des
Christlichen vereinigt hat oder eine
Gesellschaft, die sich zur
Realisierung des R.[eiches]
G.[ottes] vereinigt hat.

- 1) Wir haben zwei Begriffe zu entwickeln, den der Kirche u. den des Rechtes.
- 2) Der Begriff Kirche ist (~~überzeugt~~) unter den höheren Begriff Gesellschaft; u. da (~~überhaupt~~) «in» dem Zweck, den eine Gesellschaft zu erstreben sucht ~~der~~ ihr unterscheidender Charakter von allen übrigen Gesellschaften liegt, so ist Kirche überhaupt, da ihr Zweck ~~Beförderung~~ + «u. Beförderung» der ~~Heiligkeit~~ der «Tugend ist», Religiosität ist, eine religiöse Gesellschaft, deren Zweck Verbreitung «u. Befestigung» religiöser W.[ahrheit] und Beförderung der Tugend ist.
- 3.) Da wir aber den Begriff der christlichen Kirche festzusetzen haben, das unterscheidende Merkmal aber nicht in dem Begriffe von Gesellschaft überhaupt, auch nicht in dem Begriffe des ~~kirchlichen~~ «religiösen» Zweckes überhaupt liegen kann, da eben diese beiden Merkmale einer jeden Kirche zukommen, so kann das unterscheidende Merkmal der chr.[istlichen] Kirche nur in dem besonderen Charakter ~~ihrer~~ «der» Wahrheiten die sie lehrt, und der Tugenden die sie fördert liegen. Die christliche Kirche wäre somit eine Gesellschaft, deren Zweck Verbreitung und Befestigung christlich-religiöser Wahrheiten und Beförderung christlicher Tugend ist +
- 4)¹⁸ Setzen wir nun die Bestandtheile, die die christliche Kirche zur solchen bilden «besonders zusammen», so erhalten wir folgende 3.
 - a). einen bestimmten Lehrbegriff; |:ihr «Zweck» ist Verbreitung religiöser Wahrheiten «u. praktischer Forderungen», die zum Unterschied von was immer für andere einen bestimmten Charakter haben:|
 - b) Da aber dieser Complex von Wahrheiten nicht bloß erkannt werden, sondern den ganzen M.[enschen] u. seine Verhältnisse durchdringen soll, auf daß die «objektive» Religion ~~objektiv betrachtet~~

¹⁸ Von hier an bis Seite 3, 8c „Was wir [...] das andere wird folgen“ einschließlich, ist der Text als Ganzer quer über die Seite durchgestrichen.

zur Religiosität werde, so müssen ~~von der~~ gewisse äußere Anstalten vorhanden sein, wodurch die Gesellschaft diesen Zweck erreicht; man nennt den Inbegriff dieser Anstalten Cultus; der 2^{te} Bestandtheil ist demnach «in seinen christl.[ichen] Charakter aufgefaßt» ein bestimmter Cultus.

c) giebt das gesellschaftliche Element. Jede m.[enschliche] Gesellschaft wird nämlich zur solchen nur durch die Verfassung, wodurch das Verhältnis der Mitglieder zu einander bestimmt wird, auf daß sich jedes Mitglied inner seiner Sphäre bewegt u. alle Theile ein harmonisches Ganzes bilden, seinem Zwecke entgegen eilend.

5) Die nähere Bezeichnung der 2 ersten Bestandtheile fällt ~~einer~~ anderen Wissenschaften anheim; zu bestimmen aber wie das 3. Element, nämlich die Kirche als Gesellschaft beschaffen sein müsse, damit sie ~~ihren ihre~~ «einen» chr.[istlichen] Charakter habe ist nun unsere «nächste» Sache.

6) Eine jede Gesellschaft kann eine willkürliche oder eine positive sein: d.h. entweder eine solche deren Entstehung und Fortdauer von der Willkür der M.[enschen] abhängt; oder weder ihre Entstehung noch ihre Fortdauer ist von m.[enschlicher] Willkür abhängig; also beides ist übermenschlich, somit somit göttlichen Ursprun.

Da nun aber

7) die christliche Religion selbst «eine positive, mithin» göttlichen Ursprungs ist, u. ~~wir somit durch ein Gott~~, so ist es nothwendig auch die Kirche; Folgerung daher wie wir verpflichtet sind dieser christlichen Religion beizutreten, so sind wir auch verpflichtet uns ~~zur~~ in die christliche Kirche aufnehmen zu lassen, da ja nur in ihr die Kenntniss der christlichen Religion erworben werden kann.

Sauter I. p. 40

Der Eintritt in die Kirche ist insofern frey, als es überhaupt den Charakter alles geistlichen u. namentl.[ich] des religiösen mit sich bringt: d.h. die Annahme hängt von freyer Selbstthätigkeit ab; wie z.B. die Aufnahme des Tugendgesetzes in uns. Der Eintritt in die christliche Kirche ist aber nicht insofern frey, wenn man meint nach der Intention Christi könne man sich zum Eintritt entschließen oder nicht z.B. die christl.[iche] Wahrheit, Tugend u.s.w.

	8. Doch geht ihr positiver Charakter noch mehr u. deutlicher aus dem Urheber [...] «Institutionen» des Urhebers göttlichen Gesandten selbst, der die christl.[iche] Religion den M.[enschen] hinterbrachte
Matth 10,1-5	a). Er hob die jüdische Synagoge auf (Matth 5,7)
Marc 1,16 3,13-19	b.) wählte sich Schüler «mit dem bestimmten Auftrag u. Vorbereitung» zur Verbreitung seiner Lehre
Luc 6,12-17	c. Was wir vorher zum Begriff einer christlichen Kirche erkannten, wenn es überhaupt eine solche geben soll, nämlich einen <u>eigenthümlichen Lehrbegriff</u> , einen <u>eigenthümlichen Cultus</u> , und eine eigenthümliche Verfassung findet sich vor. Das beide erste nehmen wir erwiesen an das andere wird folgen. ¹⁹
Eigenschaften der Kirche Natur der Kirche	9. d.) Die Handlung beim letzten Abendmahle, wo er ausdrücklich von einem neuen Bund spricht Math 26,28: Das ist mein Blut, das Blut des N.[euen] B.[undes], welches für viele vergossen wird.
e So handelten auch die Apostel. Sie verkündeten die Lehre, förderten den Cultus und vermehrten die Gläubigen zur Einheit unter sich und zur Absonderung v. Juden u. Heiden.	9). Ob die Kirche eine sichtbare sein soll od. bloß eine unsichtbare? Geht schon als Corrolarium aus dem bisherigen hervor. <u>Begriff einer unsichtbaren Kirche</u>
Haller Theorie geistl.[icher] St.[aaten] p. 49	Ein religiöser Lehrer kann nämlich über eine große Menge zerstreuter Jünger herrschen, welche bloß nur eine innere durch keine äußeren Zeichen bekannt gewordene Gemeinschaft des Glaubens haben mit ihm u. unter sich haben.
Bevor jemand öff[fentlich] in eine Kirche trete, setze es Geistesverwandschaft mit jenen voraus, die sich schon in derselben sind; dies geht aber nur voran, und das andere folgt wie die Wirkung dem Verlaufe.	(Allerdings entsteht Gleichheit der Überzeugung des Jüngers mit seinem Lehrer früher u. eine harmonirende praktische Gesinnung beider früher als das äußere Anschließen aneinander) auch muß geht diese bloß geistige Bildung nothwendig aus dem Wesen einer Kirche hervor. Da ihr höchster Zweck ein rein innerer nämlich Heiligung d.[es oder der] M.[enschen] ist, und diese ist natürlich unsichtbar u. darum auch die höhere Gemeinschaft derjenigen, die geheiligt sind. Aber Aenlichkeit der Grundsätze und Befolgung eines und desselben Zweckes schließt die M.[enschen] auch nothw.[endig] äußerlich aneinander an, von denselben geliebt, von denselben gehaßt werden erzeugt äußere Verbindung.

¹⁹ An dieser Stelle endet die Durchstreichung des Textes.

Dies würde nothwendig erfolgen, sähe man auch von der Nothwendigkeit ab, daß die Gemeinden sich stets erneuern müssen, wozu ein Lehramt erfordert wird; und daß das Christenthum stets intensiv zunehmen muß, wozu der äußere <[...]> Cultus nöthig ist. Sähe man auch von allen diesen ab, so wie von den positiven Anordnungen Christi, von denen wir theils schon sprachen theils noch sprechen werden, so würde die Bildung einer Kirche nothw.[endig] erfolgen.²⁰

Dieser Satz von der ~~allgemeinen~~ <unsichtbaren> Kirche, der ~~bald~~ bei und zur Verteidigung der Reformation aufgestellt wurde, widerlegte sich übrigens durch ihre eigene Geschichte „denn“²¹ obschon man sie <nur> eine unsichtbare, innere und geistige Gemeinschaft, gleichsam eine Seele ohne Körper annehmen zu wollen schien, so sind doch Pastoren, Speciale Synoden, Consistorien und Superintendenden sichtbar und somit äußerlich; sie sind in eine gewisse Hierarchie geordnet und in Corporationen und Congregationen vereinigt. Sie haben ihre Versammlungen und Tempel, ihre Kirchengebräuche, Kirchenordnungen und Gesetze, und bilden somit eine äußere sichtbare Kirche. Haller Theor.[ie] geistl.[icher] Staat.[en] p. 68.
|: Bald fänden sich keine neuen vertrauenswürdigen Lehrer mehr, die ihre Abkunft von dem ersten Stifter, den Besitz der wahren Doctrin bekräftigen könnten; schon die Kinder der ersten Gläubigen würden nicht mehr in den nämlichen ersten Grundsätzen erzogen, u. niemand würde an die Wahrheit, viel weniger an die Göttlichkeit seiner Lehre glauben, wenn sie abwechselnd und vergänglich wären wie die Meinungen einzelner Menschen. Dagegen werden durch die äußere Kirche die Gläubigen unmittelbar an die Gesellschaft der Glaubensgenossen, durch dieselbe mittelbar an die Lehre geknüpft und wechselseitig verstärkt; sie allein vermag die Einheit des Glaubens und mithin auch die Eintracht unter den Gläubigen zu erhalten; sie allein schafft die Hilfsmittel, um den Glauben beständig zu stärken und erneuern und bis ans Ende der Welt fortzupflanzen. Sie ist der Leib oder das körperliche Organ, wodurch die Seele der Religion auf die Menschen wirkt. Haller l.c. p. 53.

Aber Lehramt und Verwaltung des Cultus sind schließlich nothwendig, und darum auch Bestimmung ~~wie~~ ~~jenes~~ wer beide verwalten und wie beides verwaltet werden solle, was eben die äußere Organisation der Kirche ausmacht, und als äußeres ist es sichtbar. Überlasse man die Verbreitung der Lehre dem nächsten besten, so wäre doch wohl Gefahr, daß [durch Tintenflecken unlesbar, vermutlich: er] bald nicht mehr die rechte Lehre, sondern seine Privatmeinung über dieselbe vortragen würde; er muß also beweisen, daß er im Besitz der echten Lehre sei, mithin sich befähigt habe dazu: er muß also authorisirt werden von jenen, die im Besitz der reinen Lehre sind, das ist aber eben die äußere Organisation und als solche sichtbar: Beispiele von den Aposteln Eben so ist es mit dem Cultus.

Mit dem geschriebenen Worte ist diese Gefahr bei weitem nicht beseitigt. An und für sich todtdarf es der Beibringung und Auslegung, die so verschieden sein kann, als die Anzahl der Subjekte groß ist, die daßselbe dann verkünden.

Man fand es nachher selbst in der sichtbaren Kirche also, obschon man anfangs keine sichtbare Kirche zu wollen schien.

|: Beweise von späteren Anderen:| Abgesehen von dem Elemente der Tradition.

²⁰ Der Text „Bildung einer Kirche nothw.[endig] erfolgen“ ragt in die Spalte des Randtextes hinein.

²¹ Es ist kein Ende des Zitats angezeigt.

Eigenschaften der chr.[istischen]
Kirche.

Einigkeit vergl.[eiche] Verf.[asser] §9.
p.7²²

autor.[itas] § 3.²³

obj.[ektive] Einheit ~~der Anordnung~~
~~Jesu~~ «in ihrer 3fachen» Beziehung

2

10) Wie wir vorhin die Positivität der Kirche schon aus dem positiven Charakter der chl.[christlichen] Religion, deren äußere Manifestation die Kirche ist, ableiteten, so müssen auch die sonstigen allgemeinen Eigenschaften ~~derselben~~ «der chr.[istischen] Religion» sich in der christl.[ichen] Kirche wiederfinden.

Da nun

a) Da nun die christl.[iche] Religion objektiv Eine ist, nur sich selbst gleich ~~ist~~, so muß auch die chr.[istische] R.[eligion] diese objektiv.[e] Einheit repräsentierend eins sein, d. h. indem sich die objektive Einheit der chr.[istischen] Religion in den verschiedenen Mitgliedern der Kirche ausspricht, wird sie unter diesen zur Einigkeit. Indem aber der göttliche Erlöser seinen Lehrbegriff gab, einen Cult anordnete, u. eine Verfaßung in ihren Grundzügen bestimmte, so wird sich «auch» diese + Einheit «in der Kirche» darstellen müssen «mithin» ~~in der Kirche~~ als Einigkeit in der Lehre, in der Verfaßung und dem Cult.

Es versteht sich übrigens, daß sich diese «obj.[ektive]» Einheit wenn sie selbst nur das wesentliche betrifft, in ihrem Eintreten in die Welt auch nur zur Einigkeit im Wesentlichen werden könne und darum auch nur solle. Im außerwesentlichen mag also Verschiedenheit stattfinden. Augustin: In necessariis unitas, in caeteris libertas, in omnibus caritas. Firmilian ad Cyprian: Multa pro locorum et hominum diversitate variantur, nec tamen propter ab ecclesia catholica pace atque unitate discessum est.

Diese Einigkeit ist übrigens deutlich sowohl von Jesus als von den Aposteln ausgesprochen. Joh 10,16. Auch noch andere Schafe habe ich, die nicht aus diesem Schafstalle sind. Diese muß ich auch herbeiführen, diese werden meine Stimme hören, und es wird eine Herde u. ein Hirt sein. Eph 4,3-6 Ein Leib u. ein Geist, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott u. Vater aller Menschen.

So wie aber alle Ideen des Christenthums sich nur allmählich sowohl extensiv als intensiv unter den M.[enschen] realisiren, so auch die Idee der Einheit.

²² Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 9, 7: „Einigkeit der christlichen Kirche“.

²³ Vgl. ebd. § 3, 2f.: „Merkmale der Kirche“.

Was aber die Einheit des Friedens u. der Gemeinschaft betrifft, die der Verfasser p.8²⁴ anführt, so fällt sie mit der Einigkeit der Verfassung zusammen.

2^{tes} Allgemeinheit «Sie ist allgemein» Im Gegensatz mit allem Partikularismus, der bloß für ein Volk u. für eine bestimmte Staatsverfassung «berechnet» ~~bestimmt~~, mit jenem und dieser verschwindet. Wahrheit ist für alle M.[enschen] dieselbe u. «indem die christl.[iche]» in sich wahr nach jeder Beziehung ~~sind~~ ist, auch die chr.[istische] Religion für alle Menschen passend, u. die christl.[iche] «K.[irche]» in ihrem Streben sie «die chr.[istische] Religion» zu manifestiren wird auch diesen Charakter haben müssen. Docete omnes gentes Matth 28,19.

3^{tes} Heiligkeit. «Heiligung ist» der höchste Zweck der Kirche. Es bezieht sich aber dieses Prädicat in voller Ausdehnung nur auf ihre ~~Zweck~~ Idee, in sehr beschränkender Bedeutung auf ihre Mitglieder, oder auf ihre Wirklichkeit.

4^{tes} a. «§ 3. u. 11 des Verfass.[ers]²⁵» Wahrheit u. darum Unfehlbarkeit. So wie die Religion Christi an u. für sich Wahrheit ist, so muß auch die Kirche als der Ausdruck u. die Manifestation derselben den Charakter der Wahrheit in sich tragen u. darum in ihren Bestimmungen über wesentliche ~~Theile~~ Punkte der Religion Christi, oder vielmehr in ihren Erklärungen und ihrer Festhaltung dessen, was Lehre des Erlösers ist sich nicht irren können; die christl.[iche] Kirche würde nimmermehr das Abbild der chr.[istischen] Religion sein wie sie objectiv oder in Christus sich aussprach ~~sein~~, wenn das Urbild Wahrheit, die Kirche als solche, als Abbild Irrthümer ausspräche und fortpflanzte.

b. Ihrer Bestimmung «räumlichen Ausdehnung» nach «zur» Allgemeinheit bestimmt u. der Zeit nach bis ans Ende der Welt dauernd, soll sie als Lehre Christi fortgepflanzt werden, als solche ~~ist~~ muß sie sich aber immer gleich sein, u. darum kann auch die Kirche als Trägerin derselben in Darstellung dessen was sie ist, nicht fehlen.

c. Christus fand für nöthig um sie nur in der unmittelbar auf ihn folgenden Zeit unverfälscht u. rein zu erhalten, jene Männer die er selbst gelehrt hatte, einer höheren Leitung zu versichern

Verf.[asser] § 3²⁶

Darstellung der Kirche Gottes als
Abbild der wahren Lehre

b. Ihrer Bestimmung nach
u. d.

Frey Comm.[entar]

Frey Comment. I. Th.[eil] p. 184
folg[ende]

²⁴ Vgl. ebd. § 9, 8: „Einigkeit der christlichen Kirche“.

²⁵ Vgl. ebd. § 3, 2f: „Merkmale der Kirche“; § 11, 10f.: „Irrthumslosigkeit der Kirche“.

²⁶ Vgl. ebd. § 3, 5.

3. der Analogie der ersten Zeit mit der folgenden nach.	<p>und sie nach der Apostelgeschichte <act. 2> wirklich erfolgen zu lassen, um wie viel nöthiger müßte dieser höhere Beistand werden für die Lehrer, wenn nicht mehr unmittelbar von ihm unterrichtete <Männer> seine Lehre fortpflanzten, sondern solche solche die sie aus der tausendsten Hand von ihm an empfangen hatten, u. sie dennoch noch rein u. unverfälscht wie erhalten so wiedergeben sollten?</p>
Was die Vrft[Vernunft] wenn sie einmal den Charakter der chr.[istlichen] Religion Offenbarung begriffen hat als nothwendig postulirt, sprechen ausdrückliche Stellen der Hl. Schrift aus.	<p>d. Ohne diesen die Wahrheit aufbewahrenden Charakter der Kirche fiel überhaupt der Grund, warum wir eine Offenbarung haben sollen nämlich Gewissheit über die wesentlichsten <u. noth.[wendigsten]> Wahrheiten <zu erhalten> hinweg. Indem nämlich das geschriebene Wort an u. für sich vielfältig vieldeutig ist, u. namentlich historische Beweise vorliegen, daß über über die wesentlichsten Wahrheiten die entgegengesetztesten Meinungen sich bildeten u. darum die Aussprüche der Hl. Schrift <an u. für sich noch keine> nichts weniger als Gewißheit verschaffen, so würde die Offenbarung überhaupt keine Gewißheit leisten, wenn wir bloß an die Bibel <schriftliche Überlieferung> angewiesen wären: indem die Verft[Vernunft] die Bibel erklärt, ist die Verft [Vernunft] aber wieder sich selbst überlassen, wie wenn keine Offenbarung überhaupt gegeben wäre.</p> <p>e) (Nach allen diesen Gründen u. bewogen durch Aussprüche u. Verheißungen unseres Erlösers selbst (Matthae[us] 18,19.20; Joh 14,16.25.26) glauben wir daß das Lehramt, wenn es den allgemeinen Glauben der Kirche ausspricht, sich von der Wahrheit nicht entfernen.) Dies ist auch die immerwährende Selbstanschauung der Kirche gewesen.</p>
Columna veritatis 1 Timoth. 3,15	<p>f. Es ist bisher schon angedeutet worden u. muß nun ausdrücklich bemerkt werden, daß sie keine Schöpferin, sondern nur Trägerin der Wahrheit ist ⁺, sie bewahrt in sich was sie ursprünglich von Christus u. den Aposteln empfangen hat, u. spricht es nur in ihrer allgem.[einen] Versammlung nur aus, was sie in sich in u. durch die Überlieferung vorgefunden hat.</p>

g) Diese Irrthumslosigkeit erstreckt sich aber nur auf wesentliche Dinge die zur Religion Christi gehören, also nicht auf disciplinäre Gegenstände, philosophische Untersuchungen, Thatsachen, usw.

h) ~~Wer aber die Irrthümer~~ Wer aber das Subjekt der Irrthumslosigkeit sei wird Gegenstand einer späteren Untersuchung sein.

2tes Capitel. Entwicklung des Begriffes vom Recht und Kirchenrecht.

§ 13-17²⁷

1)²⁸ Recht objektiv, ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung, daß andere neben ihm als Personen bestehen können.

Subjektiv die Befugnis zu allen Handlungen bei deren Ausübung andere als Personen bestehen können.

Was man innerhalb der Schranken des Rechts-Gesetzes thun kann u. von anderen fordern ist ein eigentliches Recht.

So entsteht Staats = ein Gesellschafts-Recht.

Ich nehme jedesmal gewisse Pflichten auf mich unter der Bedingung, daß mir entsprechende Rechte zu Theil werden.

Die Kirche ist wie wir früher bestimmten eine Gesellschaft; <wie in jede Gesellschaft> man tritt in dieselbe um gewisse Rechte genießen zu dürfen, wogegen man auch die Leistung entsprechender Pflichten verspricht.²⁹

Die Bestimmungen ~~über~~ <nun wie die> die Rechten und Pflichten <welche zwischen der Kirche u. ihren Mitgl.[iedern] ~~in den Mit~~ bestehen> der Mitglieder der Kirche <ausgeübt werden ~~müssen~~> heißen Kirchengesetz. diese Gesetze beziehen sich also nur auf die äußere Ordnung.

Was sie <die Mitglieder d.[er] K.[irche]> nun innerhalb dieser <der durch die Gesetze bestimmten> Schranken thun dürfen u. von anderen Mitgliedern oder der ganzen kirchlichen Gesellschaft fordern können ist ~~ein~~ kirchliches <dazu haben sie eig[ene] Recht[e]> Recht.

§ 18 b³⁰

Der Inbegriff von Recht und Verbindlichkeit die der Kirchengewalt gegen ~~ihre~~ die Kirchenglieder, u. dieser gegen die jene zukommen, ist das Kirchenrecht. Subj.[ektiv] ist es Kirchenrechts Wissenschaft, oder <systemat.[ische]> Kenntnis desselben

Obje[ktiv] betrachtet ist nun Kirchenrecht der Inbegriff der Kirchengesetze. Subj.[ektiv] die Kenntnis derselben.

Obj.[ektiv] betrachtet ist also Kirchenrecht, der Inbegriff der Kirchengesetze, welche die Recht u. Verbindlichkeit der Kirche und ihrer Mitglieder (Beziehung auf die äußere Ordnung) bestimmen.

Subj.[ektiv] die Wissenschaft derselben.

was zur Wissenschaft gehört versteht.

²⁷ Diese Paragraphen-Zählung sowie die Überschrift dem Inhalte nach entspricht: Georg RECHBERGER, Handbuch I, 12-19.

²⁸ Der Text „1) Recht objektiv ... entsprechender Pflichten verspricht“ ist als ganzer zunächst quer durchgestrichen, später wurde jedoch diese Streichung wieder rückgängig gemacht.

²⁹ Ende der Durchstreichung.

³⁰ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, 19f.: „Wiefern ein Zwang dabey Statt finde“.

ad § 19³²Walter p.1.2³¹

In Bezug auf den Inhalt «u. Umfang» der kirchl.[ichen] Gesetze ist noch zu bemerken daß das ältere Kirchenrecht sehr von dem neuern verschieden ist u. sein Umfang weit bedeutender war. Denn indem das Christenthum in das Leben trat, mußte es so viele «fast alle Lebensverhältnisse erst ergreifen» Verhältnisse desselben erst ganz neu «nach ihrer Gesetzen» gestalten, wodurch sich eine Menge von Gesetzen bildeten, die jetzt gar nicht mehr zum Kirchenrecht gehören; «ferner» Staatsgesetze hatten einen bedeutenden Einfluß auf die Bildung der kirchl.[ichen] Gesetze; andere Rechte wurden der Kirche geradezu zum Schutz überlassen, die er sich nun wieder vindiziert hat u. darum einen Zweig der Staatsgesetzgebung wieder ausmachen.

Übrigens war das Kirchenrecht den Völkern des Alterthums ganz unbekannt, indem ihnen sogar der Begriff der Kirche mangelt. Das jus pontificium «der Römer» bezog sich nur «auf» Cerimoniendienst.

Das Bestreben daher religiöse Grundsätze in das öffentliche u. privat ~~Leben~~ «Recht» einzuführen ist ein neues Erzeugnis der christl.[ichen] Zeit, wobei man nicht beweisen kann, wie viel dadurch für Erziehung der Völker, für die Ausbildung eines höheren Rechts u. Völkerrechts, u. für alle alle wahren Interessen der Gesellschaft gewonnen wurde.

§ 20³³

Frey I. 49.

Neben der Benennung jus ecclesiasticum, sacrum, canonicum, «pontificium, divinum» canonicum von canon |: κανών eigentlich wie regula ein gerades Holz um etwas gerade oder fest zu halten (2) alles was zum Maß oder Richtschnur dient. Man führte wahrscheinlich diese Benennung ein zum Unterschied von den weltlichen Gesetzen Staatsgesetzen νόμοι wahrscheinlich damit die Kirche ihr subordinirtes Verhältnis zur Staatsgewalt anzeige, was aber absurd ist; noch andere um den reellen Unterschied beider Gewalten zu markiren, was mehr Wahrscheinlichkeit hat. Früher bezeichnete man mit κανών die allgemein verbindlichen

³¹ Vgl. Ferdinand WALTER, Lehrbuch, 1f.

³² Ebd. 21: „Kirchenrecht – Gegenstände desselben“.

³³ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 20, 21f.: „Definition“.

Kirchengesetze, u. da nur Concilium Schlüsse allgemein verbindliche Kraft hatten, bloß die Conciliumbeschlüsse u. sogen.[ante] apostolische Anordnungen.

Später als die päpstlichen Dekretalen in Bezug auf Rechtsgültigkeit den bisherigen canones gleichgestellt wurden, benannte man auch diese canones.

Als man dan[n] später eine kirchliche Gesetzes Sammlung veranstaltete u. die beiden eben genannten Concilium Schlüsse u. päpstlichen Dekretale die beiden Hauptbestandtheile derselben bildeten, so erhielt die ganze Sammlung die Benennung *jus canonicum*.

Jus ecclesiasticum würde sich sehr gut fügen. Desto weniger jus sacrum; da die Gesetze der Kirche als Gesellschaft, abgesehen von den eigentlichen Glaubens u. liturgischen Anstalten im strengen Sinn des Wortes keine *sacra* sind.

Man nennt es auch zuweilen jus divinum; weniger paßend, indem nur ein geringer Theil des jetzigen Kirchenrechts göttlicher Anordnung ist. Auch *jus pontificum*, sehr unrecht.

§ 21³⁴

Eintheilung. Die Eintheilung kann 1) der Quelle, 2) dem Gegenstand 3) der Verbindlichkeit u. 4) der Zeit nach betrachtet

i) Der Quelle nach ist das Kirchenrecht entweder ein natürliches oder ein positives. Das positive ist wieder entweder göttlichen oder menschlichen Ursprungs. natürliches <*>: welches die Vrft[Vernunft] aus sich selbst ableitet; positiv welches seinem Grund nach auf einer Autorität beruht, sei sie nun eine göttliche oder menschliche.

Dem Gegenstand nach öffentliches oder PrivatRecht; jenes Innere od. äußere od. das öffentliche bestimmt das Verhältnis des GesellschaftsGanzen gegen die Kirchen Glieder. Das PrivatRecht, das Rechtsverhältnis der einzelnen Mitglieder zu einander nach ihr[en] Privatverhältnissen u. Interessen.

Gegen die Eintheilung Öffentlich u. Privat erheben sich mehrere Stimmen. Einige Kirchenrechtslehrer gehen nämlich von ~~dem Gegensatz~~ <ein Verhältnis> zwischen Recht und Kirche aus; u. in betracht daß die Kirche im Staate <sei>, mithin in der Categorie der im Staate existirenden Gesellschaften stehe, geben sie der Kirche wie allen

Frey l.[oco]. l.[audato] p. 9.

ad § 21. Das Innere öffentlich od. Privat. Das erstere =[entspricht] dem Staatsrecht *jus publicum* u. behandelt den Rechtskreiß der Kirchengewalt; u. das Verhältnis derselben zu den Kirch[en] Mitgliedern.

Frey.

*In Bezug auf die natürl.[iche] Rechtsquelle ist freilich zu bemerken, daß je nachdem man von einem Staatsrecht ausgeht ganz verschiedene Grundsätze geltend gemacht werden. Der Katholische wird die Grundlinien seiner Verfaßung nothw.[endig] als die von der Natur dictirte ansehen; der Protestant.[ische] auch. Litteratur der Pfaff zurecht; dann Morheim [...]ufendorf. Eigene Bearbeitg.[ung] [...], Breuning[?], Schott, Schmalz geliefert.

³⁴ Vgl. ebd. § 21, 22: „Abtheilung nach dem Ursprunge“.

«Zum» Öffentliches Kirchenrecht ist der Inbegriff der christlichen Verhältnisse der Gesellschaftsgewalt ~~gegen die~~ «u. der» einzelnen Mitglieder, so wie zwischen der Kirche u. dem Staate u. andere religiöse Gesellschaften. Das erste heißt «Es zerfällt dan[n] in ein inneres» ~~das 2^{ten}~~ «ein» äußeres öffentliches Kirchenrecht. Das innere öff.[entliche] K.[irchen] R.[echt] ist also der Inbegriff der Rechte u. Verbindlichkeiten, die ~~zwischen~~ der Kirche, als Kirchengewalt ~~gegen~~ u. dien einzel[nen] Mitglieder stattfinden. Das äußere öffentl.[iche] zwischen Staat u. Kirche, zwischen der Kirche u. anderen neben ihr sich bef.[indenden] kirchl.[iche] Gesellschaften.

Frey p. 9-10 I Th.[eil]
Privat. ist der Inbegriff der rechtl.(ichen) Verhältnisse ~~in~~ «das» ~~welche zwisch[en]~~ das die «einzelnen» Kirchenglieder als Individuen betrachtet³⁵ ~~in bezug auf kirchl.[iche]~~ Genossenschaft betrifft

Auch ist leicht zu bemerken, daß, wenn man äußeres Kirchenrecht nennt, gar nicht in der Definition von Kirchenrecht begriffen war.

einzelnen Gesellschaften im Staate bloß das Prädicat privat.

Wenn aber die ganze Gesellschaft bloß eine Private ist, so könne auch überhaupt von einem öffentlich[en] Recht keine Rede sein; man müsse sagen das öffentliche Recht dieser Privatgesellschaft, was sich freilich widerspricht. Allein da es nicht auf die Bezeichnung sondern auf den Begriff ankömmt den man unter der Bezeichg.[nung] versteht, u. allerdings ein Analogon zwischen dem öffentlich[en] Staats «Civil» u. Kirchenrecht stattfindet, indem man unter dem öffentlich[en] Civilrecht, das Rechtsverhältnis zwischen der Staatsgewalt und den Staatsmitgliedern stattfindet, bezieht, u. unter dem öffentlich[en] Kirchenrecht das Rechtsverhältnis zwischen der Kirchengewalt u. den Kirchenmitgliedern, so könnte die Benennung behalten werden wiewohl zu wünschen wäre daß man den großen Unterschied, der zwischen Staat u. Kirche stattfindet auch in der Bezeichnung ausdrückt.

In bezug auf die Partition inneres u. äußeres Kirchenrecht, bemerkte [...] den Mangel eines log.[ischen] Grundes, indem man unter dem äußeren nur die Rechte verstehen, die dem Staat gegen die Kirche zukommen, weswegen dieser Theil des Kirchenrechts zu einem Theil des Staats-Rechts sich qualifizire, aber nicht des Kirchenrechts.

Ist demnach der Sache wegen beizubehalten.

ad § 23³⁶

In Bezug auf Verpflichtung ein allgemein verpflichtendes u. nur besonders verpflichtendes, nur einzelne Theile. Nation, Provinz, Dioecese, dies wesentlich sind notwend[ig] u. überall gleich.

Der Zeit nach entweder das alte, neue oder neueste. Das alte soll bis Ph.[otius] Isidor. bis in die Mitte des 9^{ten} Jahrhunderts 2^{tens} – Constanz S[ammlungen], 3 bis jetzt

³⁵ Dieses Wort wurde zunächst durchgestrichen, dann jedoch wieder rückgängig gemacht.

³⁶ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 23, 23: „Nach dem Subjekte“.

(1^{te} Einschaltung) Über den Nutzen des Kirchenrechts.

Der Nutzen u. das Interesse einer Wissenschaft ergibt sich überhaupt aus ihrem Begriffe, u. ihrem Eingreifen in andere Doctrinen. Da nun das Kirchenrecht a) seinem Begriffe nach ~~bestimmt wie die äußere Anordnung in~~ «die Darstellung des Begriffes» der Kirche erhält, diese aber die Bedingung der Existenz der Kirche u. somit der Religion selbst ist, gleich wie der Körper ~~die Bedingung~~ des Sitzes der Seele in «ihrem» Zeit-leben ~~ist~~ bedingt, so hat es für jeden dem die ch.[ristliche] Religion selbst nicht gleichgültig ist das sprechendste Interesse überhaupt; insbesondere aber für jenen der einen Theil des hierar[ch]ischen Organism[us] se[l]bst ausmacht wird es unerläßliche Pflicht diesen kennen zu lernen, um sich selbst in «dieser» seiner Stellg[Stellung] zu begreifen; um s.[eine] Rechte und Pflichten seine Ansprüche u. Verbindlichk[eiten] u. ~~seine Würde~~ zu erfassen. + b. in seinem Verhältnis zum CivilRechte offenbart es durch s.[eine] Geschichte großen Einfluß auf dieses. Der Civil-Proceß ist ganz aus dem canonisch.[en] entlehnt; in «das canonische» Ehe-Civil-Zehnt- u. Patronat-SachRecht gieng gleichfalls in die RechtsGesetzgebung über. In der RechtsAusübung würde «man» sich aber gar nicht in vielen Fällen zurecht finden ohne Kenntniße des canonischen Rechtes.

A. Allgemein (2^{te}) ~~Litteratur~~ «Quellen» des «kathol.[ischen]» Kirchenrechtes

Die Quellen des ~~Natur~~ «Kirchen» Rechtes sind entweder positive oder natürliche. Natürliche ist das Naturrecht von welch[em] einzelne Theile des des Gesellschafts u. StaatsRecht in bezug auf die Verhältnisse des Staates u. der Kirche.

a) positive Quellen sind theils; göttliche theils menschliche
1) göttliche Quellen sind «1^{ten}» die hl.[eiligen] Schriften. ~~das~~ die hl.[eiligen] Schriften des a.[lten] b.[undes] ~~nur~~ gehören nicht eigentlich hierher, da seine Disciplinar Gesetze keine verbindende Kraft «an u. für sich» für uns haben, u. «somit die» Insitutionen die in derselben enthalten sind nur in fern verbindend.

Es giebt zweierlei Standpunkte, von welchen man hier ausgeht; entw.[eder] wird die weiteste Oekonomie als eine bloße Fortsetzung des alten auch in bezug auf das äußere angesehen; u. da findet man reichen Stoff zu vielen Materialien auch für die christl.[iche] Kirche; allein man stel[l]te gleich von Anfang den Grundsatz auf, das alte Gesetz sei antiquirt; die Cht[Christen] seien von der Verbindlichkeit des mos.[aischen] Gesetzes frei; es ist also keine Quelle mehr. Frey I p 15.

Wie Physiologie zur Psychologie

dann ist die Auseinander Setzung der Rechtsverhältnisse zw.[ischen] Staat u. K.[irche] «in That» höchst wichtig u. täglich besprochen. ~~Das Interesse~~ der Kirchenfreiheit liegt jedem nach; Indem man das was sein soll, mit dem was ist vergleicht, kommt man auf die wichtigst[en] Resultate, kennt die Mängel der Gegenwart dann, u. die passendsten Mittel ihr vorzubeugen.

ad § 24.p.24

gehören die natürlichen zu den Quellen?
göttlich.[iche] a) hl.[eilige] Schrift u. b. göttl.[iche] Tradition
n.(atürliche) 1. kirchl.[iche] 2 Staatsverordnungen 3. Gericht u. Observanz.

n.[ach] T.[radition] auch hier an die Grundsätze; wer davon ausgeht, daß Christus keine sichtbare Kirche gestiftet habe, findet natürlich auch keine Verordnungen für die sichtbare Kirche die bleibenden Wertes sein sollten, sondern da sie diese erst durch einen beliebigen Vertrag bilden lassen, behalten sie n.[ach] T.[radition] bei, was ihnen beliebt; es bildet also keine Quelle, höchstens eine Berücksichtigung verdienende Schrift, doch sind die Schriften

was ist aus der göttlichen Tradition abgeleitet? nescio

u. Theologen unterschieden, so wie auch die menschliche Kirche von der übrigen. \emptyset sie wurde erwiesen aus der Kirchengeschichte daher der Zusammenhang beider Wissenschaften

Sauter II.p.2

4.
Kraft haben, als sie ausdrücklich recipiert sind.
Die heiligen Schriften des neuen Bundes hingegen sind die vorzüglichsten Quellen; sie enthalten die Grundzüge der Kirchenverfassung. Der nähere Gebrauch wird beim einzelnen angegeben. |: bloß locales temporelles, zufälliges ist natürlich abänderlich:|
2. Die göttliche Tradition, welche überhaupt eine wesentliche Quelle in der katholischen Kirche ist. Vorzüglich zur Geltungsweise, bei Bestimmung wer die oberste Gewalt in der Kirche hat, bei den Concilien, dem Primat, den bischöflichen Rechten u. so w. \emptyset
2. menschliche Quellen sind entweder Kirchen oder Staatsverordnung u. Verordnung.

⌘ ~~Die Conciliarbeschlüsse und Decretalen der Päpste in so fern sie nämlich angenommen sind.~~

⌘ Kirchenverordnungen sind entweder
a. apostolische <wir rechnen diese nämlich insofern zu den vom. Verf.asser § 26³⁷>, wo sie nämlich ausdrücklich sagen, daß sie nicht der Herr sondern sie aus eigener Einsicht eine Anordnung treffen. I Cor 7,12 Den übrigen aber sage ich[,] nicht der Herr: wenn ein Bruder ein ungläubiges Weib hat, u. es gefällt ihr bei ihm zu wohnen, so verlasse er sie nicht. |:daß die canon.[es] apost.[olorum] u. constit.[utio] apostolica recht späten

§ I Ursprungs sei:|

b. Conciliarbeschlüsse. |: eig.[enes] jus canonicum :|

c. Päpstliche. Man theilt sie nämlich ein

1[.] in Dekretalbriefe oder Antworten auf Anfragen

u. Berichte in kirchlichen Angelegenheiten.

2. Präscripte. Schreiben die <auf> Bitten u.

Ersuchen ergangen sind.

3. Dekrete, oder gerichtliche Aussprüche in

Streitigkeiten in welchen nach Rom recurriert wurde.

4. Mandate. sind beschl.üsse die an Kirchen u. ihre Vorsteher erlassen wurden.

Sauter § 100

5. Decreta per statute generalia. Sind päpstliche Anordnungen in allgem.[einen] Concilien. |: nämlich in den lateinischen Concilien trugen die Päpste ihre Verordnung gew.[iss] nur in Gegenwart, Beistimmung u. Billigung der Versammlung vor:|

6. edicta. die außer den allgemeinen Concilien ~~den~~ an die allgemeine Kirche erlassen wurden.

Freilich unterscheiden selbst die römischen Bischöffe nicht diese Benennungen; die meisten sind Decretalen. Die vor dem 12 Jhrdt [Jahrhundert] erlassenen päpstlichen Verordnungen sind im Dekret Gratians benützt. Die während einiger Jhrte[ahrhunderte] nach dem Decrete Gratians erlassenen ~~sind~~ kommen gewöhnlich noch zu allgem.[einem] Ansehen;

³⁷ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 26, 25: „Die heil. Schrift des neuen Testaments“.

die jüngsten hingegen höchst selten. Die rechtmäßig[en] Gewohnheiten u. Observanzen

■ Staatsverordnungen. Zu allen <Zeiten nur in der ersten chrstl[christlichen] Periode ausgenommen, wo die K.[irche] keine bürgerlich rechtl.[iche] Existenz im Staat hatte.>³⁸ wurden solche erlassen; die größere oder mindere Frequ[e]nz hängt aber natürlich davon ab, jenachdem die StaatsGewalt eine Praeponderanz oder die Kirchengewalt eine solche über die Staatsgewalt hat. Häufig floß diese Quelle unter Justinian unter den fränkischen Königen in den Capitularien u. unter manchen deutschen Kaiser.

#a)

B. Besondere.

Jedes Land u. jede Provinz hat ihre eigene[n] Rechtsquellen für das deutsche Kirchenrecht sind zu bemerken

1. die deutschen Nationalconcilien, 2. die Concordate der deutschen Nation mit Rom. 3. die Reichsgesetze. Für Würtemberg insbesondere die Constitution, Erlasse des Kirchenrathes <u. Ordinariats>, sonstige Landesgesetze, e[c]t. Rechtmäßige Gewohnheit u. Observanz.

Nota. Im Falle eines Streites der genannten Rechtsquellen ist zu bemerken a. daß göttliche Anordnung den m.[enschlichen] b. das Particular Recht den universellen

Hilfsmittel Litteratur des Kirchenrechtes

Dazu gehören 1. <Staats u.> Kirchengeschichte besonders. 2. Dogmatik. 3. Naturrecht. 4. das römische Civil Recht.

unsere Hilfsmittel

Litteratur des Kirchenrechtes

<a.> ausführliche Werke

1. Oberhäuser praelectioēs[iones] canonicae Lauterbaci 1762. III T.[omi] 4.

2. J.A. Gibert Corpus juris canon.[ici] Col.[oniae] 1725 III T.[omi] fol.[iant]

3. vorzüglich. Z.B. van Espen Jus ecclesiastic. univers. Zuletzt Mainz 1791 III Tom.[i] 4.

b. kürzere Lehrbücher des gemeinen Rechts. Eibel

i) a Riegger institutiones jurispr.[udentiae] eccles.[iasticae] Vindobonae 1777 IV T.[omi] 8.

2) Ma.[urus] Schenkl institutiones jurispr.[udentiae] eccles.[iasticae] Ingolstadii 1797. Fortgeschrittene Schule

3.) Sauter fundam.[enta] jur.[is] eccles.[iastici] Frib.[urgi] 1810

4.) Gambsjäger jus eccles.[iasticum] Heidelb.(ergi) 1815 II Tom. 8

5) Michl Walter. Brendel

6) Frey Commentar übers Kirchenrecht III. Tom.[i] unvollendet <wird> fortgesetzt v. Scheil [=Scheill]

Wenn auch Staat u. Kirche verschieden sind, u. der Staat keine eigentliche Gesetzgebungskraft für die Kirche besitzt, so stehen doch Kirche u. Staat in einer zu nahen Verbindung. Die Kirche ist im Staate; es sind der Berührg[Berührungen] zu viele; manche Gegenstände sind auch anerkannt gemeinschaftlich, es kommt daher dem Staat auch was die Außenseite der K.[irche] betrifft die Befugniß zu, Verordnungen zu erlass[en].

#a Quellen des natürlichen Kirchenrechtes ist das NaturRecht, vorzüglich in Bestimmung der Verhältniße des Staates u. der Kirche. Wirklich?!

Es wird daraus das Wesen, u. wenig bleibend[es] einer jeden Kirche abgeleitet; also die Natur einer kirchlichen Gesellschaft; die aber keine andere sein kann, als was göttlich positiv ist. Das NaturRecht wird daher nur angewendet, wenn göttliche positive Vorschriften eines erlaßen. Denn zugleich wichtig wird es in Bestimmung des Verhältniße des Staates zur Kirche (anders bei Protestanten)

Sauter § 18.

de Prin, de Marca, Thomist.[isch] Bossuet u. s.[eine] Dekrete de Prin[cipiis], Tetronus de Staten.

allgemeine Werke über Quellen u. Hilfsmittel: Joan.[nis] Doviatici praenot.[ationum] canonic.[orum] libri quinque. Parisiis 1687 mit Zusätzen von Dr. Aug.[ust] Friedr[ich] Schott Breslau u. Leipzig 1776 Tom.[i] II.

2. Georgi Sigm.[undi] Lakics praecognita juris eccl.[esiastici] univ.[ersi] Viennae 1775.

3. das beste. Christ.[ian] Friedr[ich] Glück praecognita uberiora univ.[ersae] jurispr.[udentiae] eccles.[iasticae] positiva germanorum Halae 1786.

Ersch.[ienene] Litteratur der Jurisprudenz Benzig[er] 1823. für Deutschland Corbin Gärtner.

³⁸ Der Text „wo die ... im Staat hatte“ wird auf der Spalte des Randtextes weitergeführt.

ad 2 Tradition.

Walter
p.17³⁹

Tradition ist der Kirchenglauben der ersten chr.[istischen] Zeit, inwiefern dadurch eine Vorschrift als Ausspruch Christi od. der Apostel betrachtet u. als solcher durch mündliche Lehre fortgepflanzt wurde.

Frey I.p.24

Wer «Der Katholik» geht aber hiebei von folgenden Reflexionen aus:
Da Christus[Christus] selbst seine Lehren nicht aufgeschrieben, noch seinen Jüngern den Befehl hinzu gab; diese aber ihre ersten Schriften gegen 15 J.[ahre] nach ihres göttl.[ichen] Lehrers Tod, die anderen zum Theil noch weit später verfaßten, so gab es gewiß eine Zeit, in der die gesamte christl.[iche] Zeit «Lehre» bloß traditionell fortgepflanzt wurde. ~~Aber auf die hl. Schrift selber hatten andere die Absicht.~~ Man kann daher sagen daß selbst die hl. Schriften nur ein Theil dieser Tradition seien. «die die Apostel v. Christus [Christus] empfangen u. fortgepflanzt» Aber nur ein Theil, wenn auch ~~der~~ bei weitem der wichtigste; denn die Apostel erklären nirgends, daß sie alles aufgeschrieben haben, vielmehr sagen sie gerade das Gegentheil. Joh 21,25. Es wird darum von den Apostolischen Zeiten auf die mündliche Überlieferung mit gleichem Ansehen wie auf die hl. Schriften selbst provocirt. II Thessal. 2,14 |: haltet die Lehren fest die ich euch schriftlich u. mündlich lehrte :| Irenäus (†201) adv.[ersus] Haeres.[es] III, 4. |: quid autem si neque apostoli scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat sequi ordinem traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant eccleās[sias]?| ~~U. auch wir~~ «Darum» halten «wir» eine Tradition die bis in die Zeiten der Apostel weist, d.h. eine solche die immer u. überall in der Kirche festgehalten wurde, göttlichen Ursprungs. | Selbst die Protestanten können die Grundlehre von der Inspiration der hl.[heiligen] Schriftsteller nur auf die Tradition gründen, ja die Authenticität u. Integrität der hl.[heiligen] Schriftsteller selbst; von einigen Kirchengebräuchen

³⁹ Vgl. Ferdinand WALTER, Lehrbuch, § 10, 17.

wie die Sonntags Feyer, die Kindertaufe nicht zu sprechen:|

Im Allgemeinen läßt unß daher <gegen> die Tradition + nichts einwenden; ob aber diese oder jene einzelne Tradition göttl.[ichen] Ursprungs sei, muß natürlich erst auf histor.[isch] kritischen Wegen erwiesen werden. Dies sind die Gründe warum wir die ursprüngliche Tradition auch unter die göttl.[iche] Quelle für das Kirchenrecht rechnen.

ad § 32.⁴⁰

Die Auslegung eines Gesetzes ist ursprünglich zu untersuchen 1) ~~Die Absicht derselben, u. 2. der Anfang~~ 1) zu was u. 2) wie weit sie verpflichten. Dieses muß aber 1) aus der Formel des Gesetzes, 2) aus der Natur der Sache, u. 3. vorzüglich aus der wahrscheinlichen Absicht des Gesetzgebers entnommen werden, wozu denn aus der Geschichte die Veranlassungen wenn möglich gesucht werden müssen. ~~Denn in der Veranlassung~~

ad § 33.⁴¹

Kundmachung <eines Gesetzes ist> jener Ort, durch welchen bewirkt wird, daß jene welchen ein Gesetz gegeben wird eine gewisse Kenntniss desselben erlangen. <daraus ergibt, daß nach dem daß es vom rechtmäßig gesetzgebenden Gewerbe[?] gegeben sein muß, auch noch die Promulgation hinzu Verbindlich[ei]t gehöre> Ein Gesetz das nicht bekannt gemacht wird, verbindet nicht, u. verbindet sobald es bekannt gemacht wurde, den Fall ausgenommen daß ein bestimmter Termin als Anfangspkt[punkt] seiner Verbindlichkeit ausdrücklich gegeben wird. Es ist also in bezug auf Raum wo es gelten soll zu bemerken daß es ~~an demfall~~ <nur> da verbindlich ist, wo es promulgirt wurde; in bezug auf Zeit nur von dem Pkt[Punkt] an als es promulgirt wurde, also ~~keine Rückwirkung~~ nicht die vergangene sondern nur die jetzige Zeit betrifft mithin keine Rückwirkung statt findet. – Was also von der Verbindlichkeit jener Quellen, Verzeichnisse verborgener Bücher, die blos in Rom angeschlagen wurden zu halten sei, ist aus den genannten rechtlichen ~~Bestimmungen~~ Grundsätzen zu ermessen. (urbi et orbi)

+ als Quelle

+ der Erweis geschieht aus der Kirchen Praxis

Wie dieser Erweis geschehe, geht uns hier nichts an; ~~bei der kirchl.[ichen]~~ <zu einem> Theile der Kirchen Verf.[assung], wie wir daraus erweisen, werden wir später kommen.

Sauter § 297.

~~Nebst dem angeführten~~ ist <Frey 88.89 1. ist aus der Natur der Kirchen

Verord[nun]g[s] Centren> zu bemerken

~~die Synodalschlüsse wurden dem einen~~

Da <alle> vom Papste ~~nur~~

~~Disciplinar~~ Schlüsse ausgehende

Verordnung nur dann Gesetzeskraft

wann u. wo sie die Bischöffe annehmen

die ihre Angemeßenheit für die Local

Vorstände im Verhältniß zu beurtheil[en]

geben und die Natur des Gesetzes selbst.

cf.[confer] Note zu § 33.⁴²

2. der Geschichte die Synodal Schlüsse

wurden erst den abwes.[enden]

Bischöffe[n] bekannt gemacht (u. die

früheren Päbste erwarteten immer auch

erst den Consenz der betreffend[en]

Bischöffe. Wie soll sie aber schon gültig

sein, ehe man in Rom den Consenz

erfährt.

3. Dieses Verfahren wurde nicht

eingeführt als die päbstl.[ichen]

Verordg[nungen] Widerstand fanden.

Weil man von viel[en] Orten den

Consenz nicht voraussetzen konnte,

sollte ~~wurden~~ sie ohne ihn zu erwarten,

gelten.

⁴⁰ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 32, 28: „Auslegung derselben“ [= der Kirchengesetze].

⁴¹ Vgl. ebd. § 33, 29: „Kundmachung“.

⁴² Vgl. ebd. Anm. *).

Für ~~Fremde~~: ~~die für sie gegeben sind~~
~~alle jene die sie ohne öffentl[ic]hes~~
 Aergerniß nicht ~~übertreten~~ u.
 Reisende sind weder an die Particular
 Gesetze ihres Wohnortes ~~gebunden~~
 des vorübergehenden Aufenthaltsortes
 gebunden aber allerdings an jene,
 welche ausdrücklich für sie gegeben
 sind, welche sie ohne Aergerniß nicht
 übertreten können; aber an jene, die ~~für~~
 die (in Bezug auf) Vergehungen der[en]
 sie sich schuldig machen, da die
 Formen ihrer Geschäfte gegeben sind.

Sauter §. 310

~~Fremde~~

Particulare verbind[en] partial
 Fremde sind an die Fremd[en]
 Verordnungen gebunden

+ u. ~~für bestimmte Personen~~
~~bestimmt ist~~

Sauter

311.312

cf.[confer] § 69.

Gesetz u. Gewohnheit

Dispensation ist die Befreiung von der
 Rechtsregel für einen einzelnen Fall.
 Sie unterscheidet sich von der
 Absolution dadurch, daß sich jene auf
 künftige, diese auf vorangegangene
 Handlungen bezieht. Das Recht zu
 dispensiren steht jenem zu, der das
 Recht hat das Gesetz zu geben, von
 welchen die Dispens.[ation] befrei[en]
 soll. Daraus ergibt sich daß von einem
 göttlichen Gesetze gar nicht dispensirt
 werden könne. Da angenommen wird,
 daß die Rechts Regel od. das Gesetz gut
 sei, dispensirt werde. Es müssen also ein
 nachweisbarer Nutzen einer einzelnen
 Kirche oder Person sein; es müssen die
 angelegen[en] Gründe mehr sein. u.
 keine Umstände durch Verletzung
 werd[en]. Auch soll die Dispensation
 unentgeltl[ic]h ertheilt werden. Dies
 sind die Gesetze. Trid.[entinum] 25,18.
 Eine anders ertheilte Dispens.[ation] sei
 erschlichen.

Absolution bezieht (in [...]) sich auf
 Befreiung v. einer Strafe (Papst) in
 mor.[alischer] Strafe; Begnadigung
 obitio poenae auch eine äußere

ad § 34⁴³

Wen sie verbinden. Da allgemein Kirchengesetze entweder
 von der allgemeinen Kirche gegeben werden, aber nur
 Gültigkeit haben wenn sie von der allgem.[einen] Kirche
 angenommen werden, so folgt, da jeder Theil im ~~den~~ Ganzen
 enthalten ist, daß solche allgem.[einen] Gesetze auch
 allgemein verpflichten, folglich den Papst, Erzbischöffe u.
 Bischöffe, ~~daß folglich der früher aufgestellte~~ <Priester, jeder
 der ein Mitglied der Kirche ist im RechtsGebrauch ist.>
 Der früher aufgestellte Grundsatz, daß der Gesetzgeber durch
 das von ihm gegebene Gesetz selbst nicht gebunden wird, hat
 eine innere Richtigkeit <die Acht[un]g vor j.[edem] Gesetz
 selbst fordert es, daß er es nicht ausrufe, sondern zuerst
 beobachte> Liber 31. De legibus. Man sehe c.6 de
 constit.[utione] u. Concil.[ium] Trident.[inum] sess.[io] 24.
 c.[anon]1 [Decretum] De Refor.[matione] [...] totius familiae
 Domini status et ordo nutabit, si, quod requiritur in corpore,
 non inveniatur in capite.

§ 35⁴⁴

Da menschliche Gesetze überhaupt durch gewisse Verhältnisse
 <die die Gründe des Gesetzes ~~waren~~ sind> herbeigeführt
 wurden u. für gewisse Personen bestimmt ist, so hören die
 Gesetze selbst auf, wenn die Verhältniße <Gründe> nicht mehr
 stattfinden, ~~u. die Personen nicht~~ <mehr> ~~existiren~~ für die es
 bestimmt war. Hört aber nur ein oder der andere Grund eines
 Gesetzes auf, so verschwindet darum nicht auch schon das
 Gesetz.

In der Regel wurden solche Gesetze durch den ausdrücklichen
 aber stillschweigenden Willen des Gesetzgebers außer
 Verbindlichkeit gesetzt; wenn sie also durch ein neues Gesetz,
 oder gesetzliche Gewohnheit, die der früheren entgegen ist
 verändert oder ganz ganz aufgehoben werden. – Übrigens ist
 der Gesetzgeber bei Aufhebung eines Gesetzes an die
 nämlichen Bedingungen gebunden, unter welchen die
 Annahme erfolgte; d.h. wer einzuwilligen hat, daß ein Gesetz
 sei, hat auch einzuwilligen daß es aufhöre. Für einzelne hören
 sie durch Dispens.[ation] u. Privil.[egien] auf.

ad § 36⁴⁵

~~Es ist~~ Nie u. nirgends darf blos der vermeintliche Nutzen einer
 Communität bei offenbarem mor.[alischen] Nachtheile des
 einzelnen so berücksichtigt werden daß letzterer wegen erstern
 dürfte ~~herbeigerufen~~ <zugelassen> werde: was dem einzelnen
 schadet nützt nie dem Ganzen. Der Ausdruck mithin die
 Dispensation muß sich auf den Nutzen des Ganzen beziehen,
 kann misverstanden werden: umgekehrt muß es ausgedrückt
 werden.

⁴³ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 34, 29: „Für wen sie verbindlich seyn“.

⁴⁴ Vgl. ebd. § 35, 30: „Wie die Verbindlichkeit aufhöre“.

⁴⁵ Vgl. ebd. § 36, 30f.: „Dispensationen“.

Wenn es dem einzelnen offenbar nützt, muß die Dispensation eintreten, ~~da~~ wenn es nur <dann kann es> dem Ganzen nicht schadet; oder vielmehr der Vortheil des einzelnen gereicht zum Vortheil auch des Ganzen.

lex priva § 37⁴⁶

Ein Privilegium ist eine besondere Verordnung, wodurch die gesetzliche <minderjährige> Behörde + einen besonderen Vorzug einräumt, oder außer der Ordnung eine Last aufbürdet. # – Es folgert aus dem Begriffe eines Privilegiums daß sie im Bezug auf die Folgen günstig oder lästig seien; in Bezug auf den Grund <Subjekt an welches sein Privileg gebund[en] beziehe> aus welchem sie genossen werden persönlich oder sächlich seien; ~~ferner daß ein~~ <blos persönliches> Privilegium mit der Person aufhört, ferner da mit Aufhören des Grundes <Subjekt[es]> auch die Sache <sein menschl.[iches] Leben> aufhört, so hört mit dem Absterben der Person welcher daßelbe ertheilt worden [ist] das Privileg[ium] selbst auf; das sächliche erbt sich fort auf die Personen die die Sache besitzen bis die Sache nicht mehr existirt. Das gilt immernur als Regel; in besonderen Fällen hängt die Dauer von den Bedingungen ab, unter welchen sie verliehen wurden; auf Widerruf, Verjährung, Mißbrauch, allzugroßer Nachtheil für andere Personen, mit denselben verknüpfte Rechts Verletzungen anderer [...] sie. Ein Privilegium ist gleichsam ein auf alle Fälle derselben Art ausgedehnte Dispensation, dies der Unterschied zwisch[en] beiden.

ad § 39⁴⁷

Die Gewohnheit welche das äußere Verfahren vor Gericht bestimmt, heißt Stilus curia[e]. Wer Rechtssachen anhängig hat vor irgendeinem Gerichte, muß sich nach dem dort gebräuchl.[ichen] Stil bequemen, wenn er auch sehr abweisend von anderen ist.

Präjudicia heißen die Entscheidungen ~~ähnlicher~~ von Rechtsfällen nach denselben <~~?ähnlich früher erlassen~~ ent> Grundsätzen der in ähnlichen Sachen früher erfolgten Entscheidungen, ~~in sofern sie zum Vorbild in ähnlichen Fällen dienen.~~

Präjudicia sind Entscheidungen, welche zur Richtschnur in ähnlichen Fällen für die Zukunft dienen. Kirchliche Obser.[vanz] ist ein durch stillschw.[eigende] Einwilligung eines kirchl.[ichen] Colleg.[iums] eingeführtes Recht. Die Gewohnheit erhält ihre Kr[a]ft durch die Einwilligung des Gesetzgebers, durch die Einwillig[un]g dessen dem daran gelegen ist.

Observanz kann durch die Gewohnheit nur durch mehrere Handl[ungen] eingeführt werden.

Privilegium ist die Ausnahme einer Person oder Sache von der Rechts Regel für alle Fälle gleicher Art. Unterschied. Dispens.[ation] Wenn die Rechts Regel für eine Person vorteilhaft ist, so ist die Ausnahme davon nachtheilig; ist die Rechtsord[nun]g lästig, dann die Aus[nahme] günstig. d.[as]h.[eißt] privilegia onerosa u. man nennt die Privileg[ien] auch realia [...]

+ einer Person unmittelbar oder vermittelt einer Sache

Privilegium heißt die Befreiung einer Person oder Sache von der Rechtsregel für alle Fälle gleicher Art. Dispens.[ation] desselben für einen einzelnen Fall.

So heißt Dispensation im engeren Sinn, wenn sie sich auf einen künftigen, Absolut.(ion) wenn sie sich auf einen vergangenen Fall bezieht.

Man unterscheidet auch noch Lossprechung von einer Verbindlichkeit z.b. vom Eide, Gelübde; u. Lossprechung von einer Person, welche wenn sie sich auf das innere Richteramt bezieht, Absolut.[ion] im engeren Sinn, auf das äußere Begnadigung heißt.

Sauter 352 §

[...] I. § [...]41 Sauter [§] 357.

⁴⁶ Vgl. ebd. § 37, 31f.: „Privilegien“.

⁴⁷ Vgl. ebd. § 39, 32f.: „Gewohnheit und Herkommen“.

I [in [der]] gr.[iechischen]
Kirche
II in der lat.[einischen]

Litteratur. Spittler
Geschichte des
canon.[ischen] Rechtes bis
zu Pseudoisidor
einschließend.
Sauter § 151-207. sehr gut.
Gluck praecognita uberiora
jurispr.[udentiae] § 23-54.
blos lat.[einisch] Donjat in
s.[einen] Praenot.[ationes]:
Sauter.
Walter Kirchenrecht
§ 33 ff.⁴⁸
Man findet die die alte
CanonSamml[un]g in Vaelli
et Justelli Bibliotheca juris
canon[ici] vet[eris] Paris
1661
Beveregii canonum
Pandekta ab ecclia[ecclesia]
graeca receptorum Oxoni
1672
Benjam.[inus]
Constant.[inus] epistol[ae]
Rom.[anorum] Pont.[ificum]
v. Cl[emens] I bis
Innoz[enz] III
Dissertat.[io] darüber in
Gallandii
Sylloge <Dissert[ationum]
de vetust.[ate] canon.[um]
Dissertat.[io] Mainz 1790.
v. Marca, Constant[ius],
Ballerin
Oxiaswell ect.

wo <die> Tugend die
AusÜbung das des
Gesetzes erließe ausübt
<erfüllt>.

+ daß die
constitut.[iones]
apost.[olorum] u.
canones
aposto[lo]r.[um] ~~unächt~~
~~seien, setze ich voraus~~
obwohl

Äußere Geschichte des canon.[ischen] Rechts

Älteste Sammlg[ung]Rechtsquell[en]

Griechische Kirche bis auf Photius § 41-51.⁴⁹

Es ist <wird> begreiflich daß in den ersten Zeiten noch keine kirchlichen Gesetzbücher vorhanden waren; wenn man weiß daß noch keine Gesetze vorhanden waren die man in selbe hätte eintragen können. Da über die ~~äußere~~ kirchliche Verfassung von Jesus u. den Aposteln sehr wenig bestimmt worden war, so wohl im allgemeinen als besondern, so entstanden die sich auf beides beziehenden Rechte erst allmählich so, wie die Bedürfnisse; u. die Entwicklungen die sich aus äußern oder innern Ursachen erheben, sie veranlaßten. So wie sich nicht alle Bedürfnisse auf einmal zeigen konnten, so entstunden auch die durch dieselben hervorgerufenen Anordnungen nicht auf einmal; es waren darum zuerst ~~zu~~ nur wenige, u. weil es wenige waren, ~~waren~~ zeigte sich auch kein Bedürfnis sie schriftlich zu verzeichnen. Der nachfolgende Kirchenvorsteher übte aus was er aus der Praxis seiner Vorsteher also Traditionell erhalten hatte. Das über die innere Administration <einer jeden einzel Kirche für sich>. Noch einfacher aber war das Verhältnis der Kirchen zu anderen Kirche nach außen: wer sich selbst beherrschen will u. kann, bedarf keines Vormundes; aber die ersten Chsten[Christen] durchdrang der Geist fr[ei]l.[ich] lieber <welche das Concilium zu einem ganzen verband>. Sie <die einzelnen Kirchen> regirten sich selbst, waren also so ziemlich unabhängig von anderen <u. die Abhängigk[ei]t im späteren Sinn kam[en] ganz zur Sprache>. Die rechtlichen Bestimmungen mithin, die die Abhängigkeit u. <äußere> Verbindung der Kirche, also das hierarchische System entwickelte, waren <großen meistens> unbekannt. Die Tochterkirche schloß sich ginstinktartig also gerne⁵⁰ an die Mutterkirche, Metropole an, u. der Begriff ~~einer~~ <jener> Nothwendigkeit eines Gehorsams, der im <äußeren> Rechte liegt zeigt sich so wenig als zwisch[en] ~~dem Kinde u. der Mutter~~. hier also ein patriarchalischer Zustand.

Ähnliche Bedürfnisse <u. Nöthe> die das patriarchalische Leben in das Staatsleben umbildeten ~~zeigten sich~~ riefen in der Kirche den festern Verband hervor, durch den sich nun ~~ein~~ eigentlich[e] Rechte u. entsprechende Pflichten bildeten. Vieles alte woran man sich gleichsam unbewußt bisher gehalten, wurde in den Synoden deutlich ausgesprochen, u. neue Bestimmungen hinzugesetzt; + ~~sehr~~ ihren Inhalten nach an die apost.[olische] Zeit angrenzend, ~~doch~~ ihrer Satzung nach weder <nicht> von ihr herrühren, wird als bekannt vorausgesetzt, so wie, daß die const.[itutiones] apo[stolo]rum noch späteren Ursprungs seien, u. [...] eccles.[iae] erst im 5 Jahrhundert verfaßt worden sei.

⁴⁸ Vgl. Ferdinand WALTER, Lehrbuch, §§ 33ff, 72ff.

⁴⁹ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, §§ 41-51, 35-43: „Von den Sammlungen des allgemeinen Kirchenrechts“.

⁵⁰ Wortfolge wurde umgestellt, davor: „gerne also“.

Nun war Recht vorhanden zu Gesetzbücher, aber auf öffentliche Autorität die die ganze Kirche verpflichtet hätte wurde noch <lange> kein Gesetzbuch verfaßt. Jeder Bischoff merkte sich von den canones <die die Concilien beschlossen> was er konnte, oder trägts höchstens in seine Privatsammlung ein. |:was folgt für die Kirchengewalt daraus:| Die ~~ersten Spuren von solchen~~ Privatsammlungen finden wir auf dem Concil von Chalcedon aufgeführt, wo der Arch[ie]diaconus der Constant[inischen] Kirche <aus> einem Codex canonum einige Stellen vorlas; <die von der Sammlung des röm.[ischen] abgeändert ~~sehr~~ verschieden war #> Daß es keine allgemeine Sammlung Codex war ist schon daraus ersichtlich, daß er in wesentlichen Stücken von dem Codex canonum den der römische Gesandte hatte abwich. Es <die Const.[antinische] Samml[un]g> enthielt die Nicaisch.[en] Canones, <d.[as] II Constan[inopel] u. mehr[ere] [...] wahrscheinlich der ander[en] vornehmsten Synoden ~~des Orients~~, die röm.[ischen] weniger.>⁵¹

<[...] gr.[iechischen] u. lat.[einischen] K.[irche]; griech.[ischer] Hierrat>

Auf dieser Synode soll der Bischoff Stephan v. Ephesus <der auf jener Synode> die Nothwendigkeit eines gleichformigen Codex eingesehen ~~haben~~, in den schon vorhandenen mit den canones der Epheseischen u. Chalcedon.[ensischen] Synoden vermehrt haben. ~~Der Codex~~ <Diese Sammlung, so laut alter [...]> habe den Namen codex canonum eccl[es]iae universae geführt. +

So viel ist <es soll> gewiß, daß er die canones der 4 ersten allgemeinen Concilien, 85 canones apostolorum, die Schlüsse der Synoden zu Sardica, Ancyra, Neucaesarea, Gangra, Antiochia u. Laodicaea, auch einige Carthaginen[si]sche Synoden enthalten habe, ~~die auch~~ die Canones mehrerer Bischöffe u. andere Gesetze. ~~Die Trullische Synode vermehrte diesen Codex~~ <alles war i.[n] bloss chronolog[ischer] Ordnung eingetragen>

Die erste einigermaßen wissenschaftliche Bearbeitung unternahm Johannes Scholasticus Apocrisarius <der antiochenischen Kirche> am k.[aiserlichen] Hofe zu Const[ant]inopel, der alte Kirchengesetze unter 50 Titeln subsumirte u. so das Studium der Kirchengesetze sehr erleichterte. Auch die kaiserlich.[en] Gesetze u. in kirchl.[icher] Bezieh[un]g waren darin.

Er lebte unter Kaiser Justinian † <canon apostolorum § 5> die 4. General Synode 5 cf.[confer] Syn.[ode] u. d.[ie] [...] aus <des> Basilus.

Auf ihn <Ioannes> folgte der Patriarch Photius in wissenschaftlicher Bearbeitung des Kirchen Rechtes. Er reduzirte die 50 Titel des Johannes in 14 u. fügte die seitdem erlassen[en] kirchlich[en] Verordnungen u. die neueren Synodalbeschlüsse an bei. Photius war der Gratian des orientalischen. ~~Nachher~~ geschah wenig mehr in der gr.[iechischen] K.[irche] wegen der Zeiten die über sie kamen; blos Photius wurde commendirt, ausgezogen oft; unter seinen Bearbeitern zeichnen sich Zonaras u. Balsamon aus.

woraus sich ergibt, erstens daß <wohl> der B.[ischof] eine Privatsammlung hatte; daß <jede> dieser S[ammlung] aber auch unter sich sehr verschieden war. u. noch 3^{tens} kein aus öffentlicher Autorität veranstaltet[e Sammlung] da war; was jedoch noch lange nicht geschah Die röm.[ische Sammlung] hingeg[en] hatte einige sonderbare Zusätze man müßte sagen absichtliche Interpolationen u. die Canon[es] der Synode v. Sardica 341, welche aber für niz.[änische] ausgegeben wurde später

[...]

Verfaßer § 43[?]

Die falsche [...] c. 14. XXV. q.I. Frey I. p. 44

+Christoph Justellus war veranlaßt zu der Du[rc]hs[ehun]g eines unter Theolog[en] neu erschienen Codex; u. von einer Bestätigung die man von der Synode aussprach ist gar kein Beweis vorhanden. Sauter § 157.

l.[oco] l.[audato] 45⁵²

‡ Gegen Ende des 7. Jahrhundert[s] gab die Synode v. Trullum ihren Codex heraus der der codex canonum eccles.[iae] orientalis heißt. Hier wurd[en] viele Bestimmungen der griech.[ischen] Bischöffe z.B. des Theophil von [...] an u. Zonaras v. Th[e]b[e]n[?] des Athanas.[ius] des Gregor v. Nyssa ebenso als ~~Canon~~ <auch Cana> aufgenommen selbst aus der lat.[einischen] K.[irche] von Cyprian. Merke, daß kein Beschluß der röm.[ischen] B.[ischöffe] aufgenommen wurd[e].

⁵¹ Der Text „und mehrere ... die röm.[ischen] weniger“ ragt in die Spalte des Randtextes.

⁵² Es handelt sich vermutlich um einen Verweis auf Frey.

Fortsetzung der äußeren Canonisch[en]
Rechts Geschichte I. bis auf Gratian <Isidor Mercator>

+ mit Unrecht beschuldigt man Dionysius als habe er durch die Aufnahme v. Sendschreiben der Päbste absichtl.[ich] das Ansehen deshalb erweitern wolle[n]. Ioannes Scholast.[icus] hatte in s.[einer] Sammlung Auszüge des hl. Basilius, die Synode von Trullum nahm Bischo[e]ffe u. Patriarchen – Ein Beweis der Regierungsform der alten christl.[ichen] Kirche; wer was gutes wußte, sagte u. es wurde angenommen.

≠ <Der afric.[anische] Diakon> Fulgentius Ferrandus gab in der Mitte des 6^t Jahrhunderts geg[en] 547 ein[en] Auszug der nicht griech.[ischen] u. afric.[anischen] Synodalschlüsse heraus, vielleicht ein Auszug des Codex der afric.[anischen] Kirche.

1) Lateinische Kirche: Der röm.[ische] Abgesandte auf der Synode zu Chalcedon hatte allerdings auch eine Canonen Sammlung, worin gewiß die Concilien Beschlüsse <Nic.[ää] u. Sardic.[a]> sich vorfanden; allein dies war eine Privatsammlung, wie sie jeder einzelne Bischoff haben konnte. Als aber die Lateiner die vollständigen Sammlungen der Griechen bemerkten, fing man an diese in das Lateinische zu übertragen. Eine solche Übersetzung ist die sogenannte: Prisca canonum translatio, eine von einem unbekannten Autor herrührende in bezug auf Sprache sehr unglückliche Arbeit.

2) Im Anfang des 6^t Jhr [Jahrhunderts] | ~~etwa~~ 526:| unternahm <daher> ein Scythe Dionysius Exiguus, Abt zu Rom, beider Sprach[en], der gr.[iechischen] u. lat.[einischen] sehr mächtig, eine neue Arbeit dieser Art. Er übersetzte die gr.[iechischen] Canonen Sammlung, u. gab noch eine Anzahl von Briefen röm.[ischer] Bischöffe dazu von Siricius 385 bis zu Anastasius 498. 50 ~~Beschlüsse~~ canones aposto[lo]rum wurde auch in den Codex aufgenommen + das ganze hieß codex canonum veteris ecclesiae.

3) Da Hadrian I a.(nno) 774 Kaiser Karl d.[em] Gr.[oßen] ein Geschenk mit dieser noch mit später[en] Päbstl.[ichen] Decretalen vermehrten Sammlung machte kam sie dadurch auch in Gallien u. Deutschland in Ansehen.

4) Dies war unterdessen nicht die einzige Sammlung in der Kirche lat. Zunge. Martin Bischoff v. Bracara in Lusitanien, unternahm aus gleicher Ursache wie Dionys eine ~~Arbeit~~ ein[e] Collection der gr.[iechischen] <u. lat.[einischen] Synodal> Canonen geg[en] d.[as] J.[ahr] 572. Sein Werk wurde aber weniger brauchbar, da es bloß einen kurzen Inhalt der Canonen ohne Hinweisung auf s.[eine] Quelle <gab> u. ~~minder treu übersetzte~~.

≠
 5. Auch Cresconius ein african.[ischer] Bischof v. ~~(on)~~ ~~Africa~~ kümmerte sich <a.[nno] 690> ~~nicht~~ um die kirchl.[ichen] Rechte der bloß chronologisch <v. Dionys> gesammelten Canonen, brachte er in eine materielle Ordnung unter 300 Titeln, zu denen [er] ein Breviarium als Index hinzufügte.

6) Mehr verdient des Isidor von Hispalis Canonen Sammlung beachtet zu werden. Sie darin viele Ähnlichkeit mit der des Dionys (hat), weil sie wie jene in 2 Theile getheilt ist ~~wurde, deren~~ der erste ungefähr dieselben Conciliar-Schlüsse, der 2^t dieselben Dekretal[e] der röm.[ischen] Bischöffe enthält. Der Hauptunterschied liegt aber darin daß die lat.[einischen] Version der gr.[iechischen] Canonen eine andere als die Dionysische ist, u. «die» ~~mehrere in~~ Canon außer in Africa, Spanien u. Gallia gehaltenen Synoden beigefügt sind. Man nannte sie das corpus canonum hispaniense, u. wurde später sehr vermehrt.

7. Diesem Isidor wurde im 9^t Jahrhundert ein Werk unterschoben, welches aber sowohl in seiner Anlage als ausschweifend u. ~~frech~~ in seinen Grundsätzen war. Daß es den ersten Bischöff[en] v. Rom v. Clemens bis auf Sirizius ~~seine~~ gegen 100 Decretalen andichtet, wohin es mit seinen Inhalte zielte, setzte ich als Ganz.[es] aus der Kirchengeschichte voraus.

8. Zur nämlichen Zeit als des Isidor Mercator Werke in Umlauf kamen oder «wenn schon seit einigen Jahrhunderten» vielmehr schon früher war die Besorgung der kirchlichen Angelegenheit auch Gegenstand der Sorge der fränkischen ~~Civil~~ ~~Verwaltung~~ «Comision» geworden, oder Satzungen Capitularien heißen. Die Großen des Reiches u. die Bischöffe waren hier versammelt, u. wie diese in weltlich[en] Angelegenheit[en] mitsprach[en], so jene in geistlichen: die Könige nannten sich sogar Herren der Kirche. Der Abt Ansegisus [von Fontenelle] gab zuerst die Capitularien unter Carl d.[em] Gr.[oßen] u. Ludwig dem Frommen heraus in 4 Bücher eingetheilt. Benedikt Levita gab später noch 3 Bücher heraus, worin aber nebst den von Ansegisus nicht aufgenommen[en] Capitularien, viele Auszüge aus Concilien, päbstl.[iche] Dekretale[n], Schriften der Hl. Väter, Röm.[ische] u. Deutsche Gesetze ~~auch~~ stehen. Dazu kamen noch 4 Bücher Zusätze allerlei von einem Unbekannten. Diese Sammlung hatte das größte Ansehen in Gallien Germanien Italien bis ins 12. Jahrhdt.[hundert]. Die Capitularien finden sich aber in dieser Sammlung nur zerstreut und auszugsweise; eine Sammlung derselben, ihrer ursprünglichen Form nach veranstaltete der Gelehrte Baluzius Capitul.[aria] regum franc.[orum] Par.[isiis] 1677. II Tom.[i].

Über die Tendenz des Verstehens, über die Entstehung der Sammlung, u. ihre Folgen sind die widersprechendsten Ansichten aufgestellt worden. Zu der rechtl.[ichen] Bezeichnung behauptet man, es habe die Erhöhung des röm.[ischen] Stu[h]les oder «auch es habe» die Befreiung der B.[ischöfe] von der Metropolitane Geistlichkeit bezweckt. Die Entscheidung hängt davon ab, ob die Sammlung wirklich ein so ganzes neues d[oc]h schon enthält, wie man gewöhnlich behauptet. Allein dieses ist wirklich der Fall nicht; es war wenn nicht ganz, doch meistens schon vorhanden ehe Isidor auftrat; und er sprach gleichfalls als bis früher das alte Kirchen Recht.

Von Isidor bis auf Gratian II

Cent [...] II. c.[aput] 7

Franz Turrian Par[is] 1573.

David Blondell, Pseud[o-Isidorus] et Turr[ianus] vapulantes

auf der Synode [von] Const.[antinopel]

Wegen s.[einer] Zeit nur klar <[...]> aus,

was in ihr lag, u. beförderte nur den

raschen Lauf nach dem Ziele, wohin alle

Elemente der Zeit strebten. Es beginnt eine

verdorbene zerrüttete Periode, in welcher

alles auseinanderzugehen u. zu zerfallen

drohte; sie bedurfte eines Vormundes, u.

man fand diesen in dem röm.[ischen]

B.[ischof], dessen Macht sich auf den

entstehenden Bedürfnissen nach fremder

Leitung vermehrt hatte. In den

Verh.[ältnissen] sprechen sich die

Bedürfnisse s.[einer] Zeit aus;

Sauter 175

Steph[an] Belizius. capit.[ularia] regum

Franc[orum] letzte Ausgabe Paris 1780

Was er that «ist» also nur 1) in so fern neu, als

er dem Lauf der Zeit eine noch bestimmtere

Richtung gab, aus dem länger vorhandene

Folgerungen zog, u. 2) die Entwicklung der

kirchl.[ichen] Verfassung in der ihr unmittelbar

vorangegangenen begleitenden Zeit, als «für»

nicht später «erst» entstandene Entwicklung,

sondern für solche ausgab, die so alt seien als

die Kirche, weil er sein Dekretal dann erst

Päpsten unterschob. Im Vergleich mit der

ältesten Zeit «aber» fand allerdings das

Isidorische Recht man zu widersprechend; denn

es widersprach auch den jetzigen Sitten der

Ältesten. In wie fern man nun das auf Isidor

folgende K.[irchen] Recht, Folgen der

Isidor.[ischen] Dekretal nennen könne, ergibt

sich von selbst; es wäre auch ohne diese

erschieden, nur in anderer Weise; in so fern hat

die Frage keine wichtige Bedeutung mehr, ob er

die B.[ischöfe] von den Metropolitane

unabhängig mache, oder die Macht des Papstes

habe vergrößern wollen; denn die Schwächung

der Metropolitan Gewalt, erhöhte die päpstliche

ohne dies, u. die Erhöhung dieser Schwäche

jene. Wie die Sammlung entstanden «+sei»,

erscheint in so fern noch unbedeutender.

+ ob auf einmal, also von einem Verf.[asser]

oder mehreren.

Die Quellen für Kirchenrecht sind auch nach der fränkischen Synode noch wie früher, jedoch nehmen die Provinzialsynoden, kaiserliche u. königl.[iche] Edikte in den [...] ab wie die päpstl[ichen] Dekretale, die jed[oc]h nicht auf röm.[ischen] Synod[en] erlassen wurden, zunehmen.

+ Concilium Canon nach der Übersetzung von Dionys, Sprüche der Kirchenväter, Decretale aus Pseudisidor u. röm.[ischem] Rechte. als nichts wesentliches aufklärt, abschon Stil, Gehalt auch innere und äußere Anlage auf einen Verf.[asser] hindeuten.

Die schlechten Sitten der Geistlichen, ihre Unwissenh[ei]t u. Rohheit, der oft so nachtheilige Einfluß der Fürsten bei Besetzungen der Kirchenstellen, wo Gunst u. Bestechung ist <Simonie, seltene Würdigkeit> selten entschied, die Schwäche der Fürsten <[...] macht das Bedürfniß> erhöhten <wegen dem Lehenverhältniß> die päpstliche Macht immer mehr, u. machte den Einfluß wohlthätig, den sie d[urc]h Gregor den Großen erhielt, der d[urc]h andere Päpste nicht nur erhalten, sondern noch ~~besond[er]s~~ erweitert wurde; bis endlich von Bonifaz VIII die päpstliche Macht zu sinken beginnt; die Hauptquelle des kanon.[ischen] Rechtes wurd[en] hier die allbeherrschenden päpstl.[ichen] Dekretale; [...] auch Phragmente allgem.[einer] Synoden, welche aber <wieder> von den Päpsten ~~gleichfalls~~ abhäng[ig] sind.

9. Gegen Ende des 9^t u. im Anfang des 11^t Jahrhundert sammelt Regino Abt zu Prüm, u. Burckard Bischoff v. Worms, wo sie nur immer etwas sich auf Kirchen Disciplin beziehendes vorfinden konnten. + Jener zitierte die Pseud[o] Isidorischen Dekretale selten, dieser häufig. Wie aber Burckard Regino benutzt, so entlehnt der folgende bewährte Canon Sammler ~~von Regi~~ Ivo v. Chartres aus ~~Regino~~ Burckard. Beider ~~Sammlung~~ Arbeit heiß[t] Decret. Ein anderes ähnliches Werk v. Ivo führt den Namen Pannormia. Die Pannormia enthält 8, das Decret 127 Bücher. Die Panormia ist aber kein Auszug aus dem Decret, schon existierte wie Savigny bewiesen hat vor dem Decret.

II Von Gratian bis auf die Synoden von Basel u. Constanz

Die bisher genannten Bearbeitungen der kirchlich[en] Rechts Quellen enthalten das alte Recht.

Das neue ist in seinen vorzüglichsten Quellen enthalten in dem corpus juris canonici, welches aus 2 Theilen besteht dem Dekret u. den Dekretalen.

i. Das Dekret. a Verfaßer.

Der Verfaßer des Dekretes ist Gratian, ein Benediktiner aus dem Zweige der Camaldulenser in Bologna. Veranlaßung zu dieser Arbeit gab ihm das damals sehr lebhaft betriebene Studium des Civil Rechtes u. sein Schmerz über <das> verhältnismäßig sehr vernachlässigte Canonische: er wollte ihr durch seine Arbeit aufhelfen; wobei er den Nebenzweck verfolgte die sich wiedergefundenen Canonen zu vereinigen, was in dem Titel den [...] Werk auch führt concordia discordantium canonum, ausgedrückt ist.

b Quellen des Dekretes.

Unmittelbar schöpfte Gratian aus Burchard u. Ivo v. Chartres.

Jedoch nicht ohne die Quellen jener selbst aufgeschlagen zu haben. Diese Quellen aber sind ~~+~~ das a[lte] u. n.[eue]

Test[ament]; allgem.[eine] u. besond.[ere] Concilien Dekretalen der Päbste ächte u. unächte, also auch die Pseud[o]i[sid]or.[ischen] Aussprüche der Väter, röm.[ische] Gesetze, Capitularien, Verordnung[en] der Kaiser u. Könige Deutschlands.

c ~~Bearbeitung~~ derselben. Innere Einrichtung des Dekretes ~~für~~ scheint ~~ungefähr~~ die Eintheilung in Personen, Sachen, u. Rechtsfälle <Gerichte> gerichtl.[iche] H[andlungen] gewählt zu haben, jedoch so[,] ehe er dem ersten Theil Bemerkung[en] über Recht u. Rechts Quellen im Allgemeinen voranschickte.

I Theil ist 101 Distinktionen; jede Distinktion zerfällt in canones.

II Theil ist in 36 Rechtsfälle. Causa getheilt; die Causa werden wider in Quaestionen. die 3^{te} Quaest.[io] der 33[.] c.[ausa] wieder in 7 Dist.[inctionen] De poent.[poenitentia] weiter abgetheilt.

III. Theil enthält 5 Dist.[inctionen] De consec.[ratione], weil dieser Theil von den geweihten Sachen, den hl. [heiligen] Gebräuchen handelt. Er ist wieder in quaest.[iones], u. canon.[es] eingetheilt.

2 d. Innere Geschichte derselben. Correctur des Dekrets.

Der Mangel an Kritik der im Werk herrschte <der ächtes und falsches aufnahm> entging in ~~den~~ späteren Zeiten, wo die Wissenschaften wieder aufblühte[n], weder Privat Gelehrten noch den Päbsten. 35 Gelehrte wurden deswegen von den letztere[n] aufgestellt, welche das festverfügte verbessern sollten; ihre Arbeit ließ Gregor XIII <a.[nno] 1582> drucken. Demungeachtet blieben die falsch[en] Isidorisch[en] Dekretalen u. andere unächte Stücke darin, so daß die Arbeit von Privat, unter welchen sich Antonius Augustinus, Erzbischoff von Terracona der Priester Seb.[astianus] Benardus Prof.[essor] in Turin auszeichnete.

ie) Nach dieser Canonen Sammlung wurde in Bologna gelesen, das jus canon.[icum] Dadurch ein eigener Zweig der academ.[ischen]. Studien; alle frühere Sammlung aber wurde durch diese verdrängt.

Sauter 184.

Sauter § 186

§ 49⁵³

II Dekretale Gregors IX

Bernhard [...] Propst zu
[...]
Johannes v. Valles[?]
Petrus v. [...] Innoc.[enz] III
Phragmente.

(parss decisa)
P.C. pars capituli,
primum caput nur ein
Th[eil] neuer
Dekretalen enthalten; et
infra, daß etwas
ausgelassen
C.2.2.2. Consultation[i]
tuae taliter
respondemus.

1. Da unterdessen die Macht der Päpste so hoch gestiegen war, daß die ganze Chstenheit [Christenheit] gleichsam eine Dioecese bildete, die Bischöffe aber ihre ursprüngliche[n] u. wesentliche[n] Rechte verloren u. ~~sich~~ nur noch Vicarien des Papstes bildeten <waren>, <u. als> seit dieser ~~natürlicher Weise~~ in die Funktionen jener <trat, so>, entschied über alles; <auch wurde aus [...]> daher ~~wurde~~ eine Menge von Entscheid[un]gen von ihnen aus, Antworten auf Anfragen, Verordnung(en) u.s.w.
2. Die Rechtsquellen ändern sich daher von nun ganz; früher mußten die Concilien Beschlüsse die Hauptsache, nun aber die Päpstlichen Dekretalen, u. was auch auf Synoden beschlossen wurde, hatte seinen Ursprung in ihnen. Es ist aus allem dem begreiflich daß auch das eigentliche Praktische in der nun fließenden Quelle weit mehr als in den früher[en] zu suchen sei, denn das das frühere wurde verdrängt.
3. Die Anhäufung der Dekretalen machte neue Sammlungen nothwendig; (~~die man weil sie nicht im Dekret Gratians enthalten~~ waren extravagantes heißen). 7 theils privatim theils aus päbstl.[ichen] Auftrag veranstalte[te] Sammlungen wurde[n] nach u. nach unternommen.
4. Die <5> zuletzt erschienenen <Compilat[ionen] u. Dekretal[e]> ließ Greg.[or] IX. durch seinen Caplan Raymond von Pennaforte nebst den seinig[en] sammeln, u. nach Bologna zum öffentlichen Gebrauch abschicken. Es ist diese Sammlung in 5 Bücher u. jedes dieser in mehrere Titel u. Capitel abgetheilt. Die einzelnen Stücke der Titel also die capita folgen nach der Ordnung der Päbste. Die Geschichtserzählg[erzählung] ist aber meistens ausgelassen u. nur die Entscheid[un]g angeführt.
5. Das liber sextus Decretalium ~~hat enthält, welches~~ <gab> Bonifacius VIII. herausgab, ~~das aus den Sammlungen Innozent IV u. Gregor, die nämlich~~ <es es enthält> die erste und 2^{te} Lioner Synodal Decrete ~~enthalten~~ nebst s.[einen] eigenen Dekretalen. Es führt als Nachtrag zu Gregor IX Sammlung den Titel liber sextus Decretalium; es wurde unter diesem Titel a.[nno] 1298 in Rom publizirt u. an die Pariser Universität geschickt.
6. ~~Die von~~ <Hierauf sammelte> Clemens V ~~gesammelten~~ <die> Disciplinar Schlüsse v. Vienne

⁵³ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 49, 40f.: „Die Dekretalen“.

und ließ sie in s.[seinem] consistorium publiciren. schickte; Joh.[annes] XXII «aber schickte sie» nach Paris wo sie Clementina genannt u. glossirt wurde[n].

7. Bis hierher geht das corpus juris canonici clausum. Aber noch immer erschienen Dekretalen, welche eig.[entlich] extravagantes genannt, u. bei der unter Gregor XIII veranstalteten Correction aufgenommen wurde. Dieser Zusatz besteht aus 2 Sammlungen; aus den Extravagantes Joh.[annes] XXII, 20 an der Zahl und in 14 Titel vertheilt. Die andere Sammlung welche Dekretalen von Urban IV. – Sixt[us] IV enthält, heißt intravagantes communes. Sie ist auch in 5 Bücher u. Titel vertheilt; das 4^{te} Buch hat aber nur aus Mangel an Recht die Aufschrift eigentl.[ich] corp.[us] jur.[is] can.[onici].

Das später noch von Petrus Matthäus von Leiden i.[m] J.[ahre] 1590 herausgegebene, dem corpus juris can.[onici] gewöhnlich begedruckte liber VII Decretalium, erhielt nie gesetzliches Ansehen.

§ 50⁵⁴ Werth u. Gebrauch des corp.[us] jur.[is] can.[onici]

1) Historischer Werth. 2) einh[eit]l[i]cher Gebrauch

Das corp.[us] jur.[is] can.[onici] hat vorzüglich in seinem ersten Theile einen bedeutenden historischen Werth; indem ~~da~~ durch viele darin aufbewahrten Stellen die alten Sitten Disciplin u. Geschichte überhaupt sehr erläutert werden; so viel unächtes auch darin vorkommen mag.

Um aber über den kirchenrechtlichen Gebrauch sich zu verständigen ist es nöthig folgendes zu «bemerken» vorzuschicken:

Das was in der Kirche göttlichen Rechtes ist, also «was» entweder aus der hl.[eiligen] Schrift oder aus der göttl.[ichen] Tradition erweisbar ist, durch Unwissenheit zwar ~~außer Kraft gesetzt~~ «eine Zeit lang unbrauchbar» bleiben, aber seine innere Kraft «u. Gültigkeit» nie verlieren u. den Anspruch auf ~~Beobachtung~~ Heilighaltung nie ~~verlieren~~ «aufgeben» kann, so kann es auch durch keine unmenschlichen Satzungen, keine Gewohnheit und Verjährung seiner ~~ewigen Ansprüche~~ «Geltendmachung» beraubt werden. Was also immer dieser göttlichen Recht

Quidquid non agnoscit glossa nec agnoscit forum.

≠ die Glossen waren meist Parallel Stellen u. heissen von ihrer Art glossae interlineares.

Die gesammelte Glossa ordinaria Joh.[annes] Seneca Teutonicus «Probst in Halberstadt» compilirt sie für das Dekret.

Der ber.[ühmte] Glossator der Dekretale Greg.[or] IX. Sinibaldus [...] später Innoc.[enz] IV. er heisst lumen fulgidissimum Decretorum et canonistarum Dominus.

Die Glossa ordin.[aria] «der Decreta» v. Bonifaz VIII ist v. Joan.[Johannes] Andreae welcher tuba et pater juris canonici lumen mundi u. Rabbi doct.[orum] omnium heißt. bekannt s.[eine] Tochter Narella[?].

Glossa ordinaria zu den Clement.[inen] ist von demselben Joh.[annes] Andrea u. von Franciscus Zabarella.

Von den extravagantes sind ~~keine~~ ~~Glosse~~ ~~blos~~ ~~zw~~ einzelne glossirt. + daß es bei der [...] gab, konnte [...] Zweifel sein.

das corpus juris canonici wurde weder von s.[einen] Päpsten noch von einem allgemeinen Concil noch von irgendeiner anderen kirchl.[ichen] od. Staats Behörde je als gesetzliches Rechtsbuch erklärt, allein ~~[...]~~ es wurde stillschweigend allgemein recipirt durch den Gebrauch u. die Anwendung die man davon machte, da die Päpste selbst ses citirt u. die Studirenden es von der Universität zu Paris u. Bologna auf alle Gegenden hin verbreitet[en]. Durch ~~mehrere~~ «besagte» Vorzüge, welche dieses Gesetzbuch vor d.[en] Civil G[e]richten hatte wurde die Annahme noch allgemeiner u. bei einem Streite zw.[ischen] beiden wurde dem Canon der Vorzug ertheilt + Da die Glosse nur mit dem gesetzlichen selbst überliefert, so entstand der Grundsatz

⁵⁴ Vgl. ebd. § 50, 41f.: „Ansehen des *corporis juris canonici*“.

Sauter 214 b.

II unter den glossirten
Ausgaben die v. Hugo a
Porta, London 1559. V Tom.
Contius. 3 Tom.[i],
Antw.[erpen] 1570.
die Ausgabe der Correctoren
Rom 1582. IV 2. fol.[io]
Neuere die Beste von den
Brüdern Rithon Rithaei.
Paris 1687. u. Leip[zig] 1645.
Cohmar 3. H.[älfte] Halle
1747. II. T. 4

Über die Glossatoren drüben:

Wenn die Päpste in ihrer Allgewalt
einige Jahrhunderte hindurch auch recht
wohlthätig wirkten u. in dem d[urc]h sie
herbeigeführten Kampf zw.[ischen]
St.[aat] u. K.[irche] eine neuere Bildung
Europa[s] bedingten, weil ihn[en]
dieses unendlich viel für seine Zeit
verdankte + u. ihr alle Gewalt
einräumte[n]⁵⁵, so war es keineswegs so
gemeint, daß ihre Allgewalt auch dann
noch fort dauern sollte, wenn die Völker
selbst mündig geworden sind. Die
röm.[ische] Curie bestand aber immer
auf dem alten, u. begriff die veränderten
Verhältnisse nicht.

a. Allgemeine Geschichte der
~~Geschichte~~ der Quellen. b)
besondere der deutschen [...] zeigten eine Veränderung der Lage
der Dinge an u. eine Schwächung
des päbstl.[ichen] Ansehens.
+⁵⁶ die natürliche u. unmittelbare
Folge dieser Trennung war genaue
Prüfung der zeitl.[ichen] Rechte,
Nachforschungen über ihren
Ursprung, ihr Wachstum, ihre
Ausbildung u. ihren Grund
Die Besetzung aller Bisthümer Abteien [...] allmächtig; die [...] bei Bisthümern, Priorate
in Abteien die Donationen, Disputationen,
Ablöse und Appelle aller erschöpften endlich
die Geduld der Völker u. führt den Ruin der
Kirche herbei.

zuwider ~~handelnd~~ <strebend> in dem corp.[us] juris
canon.[ici] gefunden wird, ist als etwas zu betrachten, daß
aus Unbekanntheit mit jenem göttlichen ~~Geb~~ Recht
eingeführt wurde u. darum auch keinen <Anspruch auf>
Gültigkeit mehr hat.

2. Da das was nicht göttl.[ichen] Ursprungs ist, eben
dadurch seine Wandelbarkeit verkündet, so ist auch alles in
dem corpus juris enthaltene, was jenen Ursprung nicht
aufweisen kann, wandelbar.

Wenn aus N[ume]ro 1 hervorgeht, daß dasie
<Bestimmungen> ~~was~~ die dem göttlich.[en] Recht zuwider
sind eben dadurch als ungültig zu betrachten seien, so folgt
aus Nr. 2, daß die Verordnungen, die ~~auf~~ später durch
rechtmäßige <acceptirte> Synodal <Gesetze> ~~Versammlung~~,
Concordate, überhaupt durch ~~alles was die~~ ~~jede~~ das was die
Rechts Quellen <Particular Recht einer jeden> <für> Particular
Kirche ~~gegeben~~ <ist> ~~wurden~~ aufgehoben wurde, per se nicht
gebraucht werden können. Es hat mithin

4 nur da Anwendung, wo die Particular Rechte irgendeiner
Kirche eines erlassen in welchen selber es als Subsidium
eintritt.

5. Dieses Subsidiar Recht bilden aber natürlich nur die
Canonen, die aus den Rechtsquellen oder für solche
angesehenen Quellen ~~enthalten~~ entnommenen Stellen. Was
also Gratian als Erklärung u.s.w. beisetzte hat ~~aber~~ ~~blos~~
einen doctrinellen Werth; sowie die Inhalts Anzeige
Aufschrift u.s.w. zwar zum Verständnis der Gesetze (aber
nicht als zu dem Gesetz selbst gehörig zu betrachten sind.) #
(§ 51⁵⁷) Neuestes Recht +

Schon die traurige Streitigkeit Philipps des Schönen mit
Bonifaz, worin ersterer der unglückliche Aufenthalt der
Päpste zu Avignon trennte ~~zuerst~~ das Pabstthum in sich
selbst, indem 2 später sogar 3 Päpste sich das Recht des
Superiorates zueigneten; u. dann die übrige Kirche von ihrer
Anhänglichkeit an das allgemeine Oberhaupt + der Willkühr
der französischen Könige preis gegeben, verloren sie von
ihrer Würde; von dem <aus der Chtenheit[Christenheit]> an
sie zu liefernde Geldern der vermehrten Bedürfnisse wegen
abhängig gemacht um so mehr als das revolutionäre Rom
die ~~Ablieferung~~ <keine> der Abgaben ~~an Rom~~ lieferte,
verloren sie die großartige <Überblick u. die Majestät>
~~Hoheit~~ früherer Päpste, u. die Welt erkannte <rügt> in ihnen
statt der Beschützer des Rechtes u. der Gerechtigkeit die
Unterdrücker und Plünderer der Kirche. # (die allgemeine
Unzufriedenheit

⁵⁵ Der Text „u. ihr alle Gewalt einräumte[n]“ befindet sich mit „+“ gekennzeichnet und ganz klein geschrieben gleich unmittelbar neben dieser Einfügestelle auf der Spalte des Haupttextes.

⁵⁶ Bezeichnet eine Einfügung für den Haupttext.

⁵⁷ Vgl. ebd. § 51, 42f.: „Das neueste Kirchenrecht“.

zwang sie zu noch härteren Maßregeln), bis endlich <letzt[lich]> die <fr.[eie]> Welt den <ärgerlichen> Trennungen der Päbste die ein ander gegenseitig verflucht[en] der ~~Lieferungen~~ <Best[immungen]> u. des Ruins der Kirchen müde sich in einer Synode in Constanx versammelten, ~~dann~~ <als die einen Pabst absetzt als die Synode dessen ungeachtet nichts ausgerichtet hatte, setzt sie sich> sich dann in der zu Basel fortsetzte. Die <auf diesen beiden Synoden> hier gefaßten Dekrete sind darum eine Haupt Quelle für das neuere Kirchenrecht; vorzüglich wegen des auf denselben ausgesprochenen Verhältnisses der Kirche allgem.[einen] Concilien zum Pabst, u. der anerkannten Superiorität der ersteren über letztere. # b Von <der> Trienter Synode bis zur Westl[ichen] Trennung wurde aber <also> für die Verbesserung in Haupt u. Glieder gewonnen; die Mißbräuche stiegen, bis endlich die Kirche sich in sich selbst zerriß; das Conzil von Trient sollte den noch treu gebliebenen Theil ~~kaufen~~ ordnen u. traf <fertigte> deßhalb viele Dekrete de reformatione aus, wo sehr gute Disciplinar Verordnungen getroffen wurden. 25 sess.[iones] canones, capita Formulierung über Glaubenslehre oft im Dekret. Welches Dekret de reformatione. In Deutschland sind nur jene gesezl.[ich] welche durch das Herkommen gebilligt wurde.

b. besondere <Geschichte der> Quellen des deutschen Rechtes Concordat ist ein gütlicher Vertrag über äußere Rechts Angelegenheit zw.[ischen] d.[er] Staatsgewalt u. d.[em] Papst. Die Conzilien von Constanx u. Basel nützen unterdessen weit mehr dadurch daß die veränderten Gesinnungen des Clerus wie der Laien ein Organ erhielten wo sie sich aussprechen konnten, u. darum zum klaren Bewußtsein ~~ihres Inhaltes~~ <dessen, was sie wollten> kommen, als daß sogleich die <drückende> Gegenwart wäre aufgehoben worden.

Die Deutschen hatten auf dem Reichstage zu Mainz <26. M.[ai] 1439> die Reformationsbeschlüsse der Synode von Basel angenommen, ohne sich jedoch in anderer Beziehung weder für den Pabst Eugen IV, noch für den von der Synode gewählten Gegenpabst Felix V zu erklären.

Endlich waren die deutschen Churfürsten ~~im Begriffe~~ entschlossen sich ganz für <in die [...]> der Synode zu erklären <einzugehen> wenn nicht Eugen IV die von ihnen angenommenen Dekrete bestätigte. Auf seinem Sterbebette ertheilte [er] in 4 Bullen eine bedingte Bestätigung |:1447:| <Hier bestimmte Verhältniß zwischen dem Staat u. Rom <der deutschen K.[irche] u. Rom.>> Daher heißen die Fürsten Concordate, oder die frankfurter. Der folgende Pabst Nikolaus V schloß aber mit <K.[aiser]> Friedrich III ein besonderes Concordat zu Wien 1448; u. anstatt daß <es>, wie beabsichtigt war, dem Reichstag vorgelegt werden sollte, unterhandelte der Pabst mit jedem Reichsstand insbesondere, wodurch

Calixtinisches Concordat 1122.

besonders Friedr.[ich] II. Goldene Bulle, [...] 1213. Constit.[utiones] Carl IV. de libert.[ate] ecclesiae 1377

beste <erste> Ausgabe v. Paul Manutius[?] Rom 1564.

fol.[gende]

beste v. Jo.[hannes] Gallenart Cölln

1722. neu Augsb.[urg] 1781.

Paul III. anfang, Jul[ius] III fortgesetzt u. Pius IV. Ende v. 1545-1563.

|:ist nach Beendi[gun]g der allgem.[einen] Quellen zu setzen:|⁵⁸ das älteste deutsche Concord[at] war das [...] nach dem [...] Streit 1122

daß durch den allgegenwärtigen Druck die Stimme herausgepreßt wurde.

Man wollte vom Stil des Papstes keine allgem.[eine] [...] der Lage vornehmen, u. die K.[irche] nicht vollständig reformiren, sondern es fand sich mit jeder Nation besonders ab; Mit Deutsch[land] wurde 1418 ein besonderes Concordat geschlossen. Ansonsten vertraute man dem Basler Conzil. Die [...] der Beschwerd[en] u. eine AnOrdnung in kirchl.[ichen] Angelegenheiten 26^t May 1439.

Deutsch[es] Conc.[ordat] Wahlfreiheit des Capit.[els] bei Metropolit[en] bestätigen den Bischoff od. die Reservation die nicht im corp[us] juris <[...]> stehen [...]

Gerichtsbarkeit der Ordinarien <ohne Legaten> d.[urch] unmittelbaren Appel nach Rom verboten s.[ind].

Judices in partibus.

⁵⁸ Dieser Bemerkung bezieht sich wohl auf die Überschrift und den nachfolgenden Abschnitt im Haupttext „b. besondere <Geschichte der> Quellen des deutschen Rechtes“.

Schorin[?] u. Würdtwein
bracht[en] die pragmatische
Sanktion v. Mainz wieder ans
Licht

N[ume]ro 7 g fol

Erwachtetes Studium für Geschichte u. alle Rechte
Würdtwein, Horix, ~~bes.~~ Barthel, Oberhäuser,
Heddrich, Stefan u.a. ~~22~~ Kränkung der
Metropolitanen, die ohnedies schwierig waren; und
Salzburg hatte Chiemsee, Gurk, Seckau u. Lavant
1786 giebt Sacca durch einen Befehl an die
Pfarrer des 3. Erzbis[thums] gegen die Dispensen
des 3^{ten} Bis[thums] werden einige reformirt.
Papst billigt. Auf einmal Hören sie daß auch ein
Nuntius nach München kommen soll.

+ aufgebracht über die
beleidigende Ausdehnung [...] der
Gerichtbarkeit päpstl.[icher]
Legaten, u. als sich auch in
München einer niederließ
vereinigt sich auch der
Erzbischoff von Salzburg mit
jenem, um ihre Rechte
Metropolitanrecht zu wahren.

+ es folgte nun die
durchgreifende aber
unglückliche <[...]> Reformation
Jos.[ef] II. Kaiser v. Österreich.

fast alle vorigen für die deutsche Kirchenfreiheit
erworbenen Rechte wieder verloren gingen. |:das
Confirmations Recht der Bischöfe erhielten sie wieder;
nebst den Reservat.[ionen] in corp.[ore] juris [...] auch
die in den extravag.[antes] ad reprimendum u.
exsecrabilis enthalten. Von allen vacanten Cathedral.
Kirchen die servitia communia; u. von allen übrigen
benefic.[ien] die der Pabst verleiht die annate;| Die
Fürsten Concordate die als Regel <gegen>, u. die Wiener
~~die nur~~ als Ausnahme gelten sollten wurden ganz
vergessen. |:Koch Sanctio pragmatica Germanorum
illustrata Argentorat[i] [= Straßburg] 1789.4:|
Nachdem die versuchte Wiedervereinigung der
Protestanten mit den Catholicen auf dem Concil von
Trient fehlgeschlagen, u. das von Tausenden geflossene
Blut endlich das Sühneopfer für beide <Theile> geworden
war, schloß man Frieden zuerst den sogen.[annten]
Religionsfrieden, dann den Westphälischen.
Seitdem wurden auch diese Quellen besonders des
öffentlichen Kirchenrechtes.
Die Reformation u. die Existenz einer Gegenparthei in
Deutschland bewirkte, daß man sich desto inniger wieder
an Rom anschloß u. darum desto weniger an wirkl.[iche]
Verbesserungen des Kirchenwesens dachte, obschon
dieses so nothw.[endig] war.
In Deutschland blieb lange ein Stillstand in den
Verhandlungen ~~zwischen~~ <mit> Rom. Gegen Ende des
vorigen Jahrhunderts wurden aber die deutschen
Erzbischöfe von Mainz, Cölln, Trier + ~~u. Salzburg~~ durch
die Erscheinung päpstlicher Nuntien, die vielfach in ihre
Rechte eingriffen zur Wahrung ~~ihrer~~ derselben
aufgefordert. Sie versammelten sich zu Ems u. ~~versen~~
drückten ihre Grundsätze in der sogen.[annten] Emser
Punktation aus. Die Sache gieng wenig vorwärts,
besonders da sie die Bischöfe zur Theilnahme einzuladen
versäumt hatten.+ ~~Endlich~~ unterbrach die französische
Revolution die Gährung. Jene Emser Punktation bildet
nun zwar keine Quelle für das deutsche KirchenRecht,
aber ein wichtiges Actenstück für dasselbe.
Die französische Revolution hatte aber auf die deutsche
Kirche einen sehr bedeutenden Einfluß. Da das deutsche
Reich in einen unglücklichen Krieg mit Frankreich
verwickelt wurde, mußte in dem Frieden zu Luneville
1801 das linke Rheinufer ~~mit~~ <an> Frankreich abgetreten
werden, wodurch dann die 7 ehem.[aligen] Erzbisthümer
aufhörten; u. zur Entschädigung der Fürsten wurde dann
auch die Bisthümer diesseits

des Rheines sekularisirt. Regensburg wurde zum Sitz des
 «eines» ~~deutschen~~ «Erzbischoffs» u. deutschen Primas gewählt.
 Carl [Theodor] v. Dalberg, eine Hauptquelle des deutschen
 KirchenRechts.

Nach dem Reichsdeputationshauptschluß v. 1803 sollten zwar
 nun neue Abstimmung vor sich gehen, da aber das d.[eutsche]
 R.[eich] in dem Frieden v. Presburg sich auflöste erfolgte keine.
 Eben so wenig geschah etwas ~~etwas~~ für die deutsche Kirche
 unter der Napoleonischen Periode. Nach dessen Besiegung
 wurde[n] auf dem Congress v. Wien vergebens Versuche
 gemacht.

1817 schloß aber Bayern «durch Freiherr v. Höfelin b.[ischof] v.
 [...], jetzt [...]» ein Concordat mit Rom ab. Etwas ähnliches
 kam später «1821» mit Preussen zu stande.+ Württemberg,
Baden, Churhessen, Hessendarmstadt «Nassau» ect.[et cetera]
 zu Frankfurt zusammengetreten nun mit Rom ein Concordat
 abzuschließen. Die für die kathol.[ische] Kirche günstigsten
 Gesinnungen «d.[er] Fürsten» konnten noch zu keinem Ziele
 gelangen. ~~Da Rom~~ Für Bayern ist mithin jenes Cordat
 [Concordat] ein[e] Hauptquelle des KirchenRechtes; für uns
 wird es noch vermißt.

Auch in den neuesten Zeiten erscheinen immer noch päpstliche
 Verordnungen. Sie heißen theils Bullen theils Breven.

Der Name Bulle wurde bei den Römern von einem mettallenen
 Schmuck neu gebraucht. Dann nannte [man] das von den
 päpstlichen Schreiben herabhängende Siegel so, weil es in
 mettallenen Kapseln eingemacht ist. U. dann die Urkunde
 selbst. Besonders die von größ[er]er Wichtigkeit; die Materie
 dieser Urkunde ist schwarzes Pergament mit altfranz.[ösischen]
 Lettern u. diese werden in der apostol.[ischen] Canzlei
 ausgefertigt. Das Siegel ist bley.

Die Breven wurde auf weißem Pergament geschrieben, bloß von
 einem Secretar in dem apost.[olischen] Secretariat ~~ausg-~~
 unterschrieben. u. haben ein rotes Wachs als Siegel in welches
 der Fischerring gedruckt wird.

Sie wurden in chronolog.[ischer] Ordnung gesammelt.

+ mußte er seit 1816
 «d.[ie] Staatskrise» durch
 [...] in Rom «wieder»
 unterhandelt, [...] der
 Staatsminister v.
 Handberg eine Bulle, de
 [...] unio[?] unterhandelt
 hatte.

Walter 117⁵⁹

⁵⁹ Vgl. Ferdinand WALTER, Lehrbuch, § 62, 117.

Römische Canzlei Regeln u. Decisionen sind keine Rechts Quelle. Man versteht unter CanzleiRegel <[:hier:]> eine Verordnung des Pabstes an seine Canzlei, worin dieser bekannt wird, wie er es während seiner Regierungszeit mit den Reservationen gehalten wissen wolle. Da die also blos in der Canzlei publizirt werden, 2) blos auf die Lebzeit eines Pabstes berechnet sind, so geht ihnen die Natur eines allgemeinen verpflichtenden Gesetzes ab. Johann[es] XXII machte damit den Anfang; u. die Reservation des Nachfolgers wurde gew.[iss] vom Vorgänger wieder angenommen. In Deutschland waren mehrere durch die Praxis recipirt. – Die Decisiones rotæ Romanæ sind Urtheile welche nur die streitenden Partheien binden; sind also keine Gesetze.

Rechtsquelle für die französische Kirche

Schon unter Ludwig dem HL.[eiligen] wurde i.[m] J.[ahre] 1269 die berühmte pragmatische Sanktion gegeben, welche treffliche Maßregeln gegen die Unordnung u. Ausartung der päpstl.[ichen] Curie, die damals schon sehr fühlbar waren, enthält. Nachdem die französische Kirche zur Beilegung des Schismas ein gegen selbe des 14/17^{ten} u. Anfang des 13. Jahrhunderts so vieler beigetragen trat sie den Beschlüssen von Constanz u. Basel bei, u. unter Carl VII wurde die pragmatische Sanktion von Bourges 1438 gegeben, welche als eine Folge der genannten Concilien. Da sich die französische Kirche durch diese Sanction von einer Menge drückender Lasten befreit hatte, so hielt sie desto weniger dieselbe fest, als man von Rom aus der darin ausgesprochenen Grundsätze wegen sie zu annulliren sich alle Mühe gab. Politische Gesichter konnten bestimmt endlich Franz I dem Verlang[en] Roms nachzugeben; Franz erfüllt das Versprechen v. Rom in s.[einer] Bewerbung um Mayland unterstützt zu werden, u. Rom dagegen wurde wieder in den Besitz der jährlich {---} <s.[einer] früher zukommend[en] Abgaben> gesetzt, am meisten ärgerte sich die französische Nation der Vernichtung des Wahlrechtes <welches den Königen überlassen wurde>, u. der Bestimmung daß Männer ~~die~~ von adeliger Geburt auch ohne Beweis ihrer Tüchtigkeit in den Besitz einträglicher Pfründe gelangen konnten.+ Dieses zu Bologna mit Leo X geschlossene Concordat erregt den Widerwillen d.[er] Nation in dem Grade, daß der Rektor der Universität zu Paris den Druck <des Concordats> untersagte. Neue Streitigkeiten gegen das Ende des 17 Jahrhunderts hatten eine Versammlung der französ.[ischen] Geistlichkeit zur Folge, 1682

+u. 1506 wurde sogar festgesetzt, daß nicht adeliche, auch wenn sie <in der Theolog[ie]> promovirt hätten, keinen Anspr[uc]h an [...] Stellen haben sollten [...] 1416 kam das Concordat zu stande

welche die der <Fristen der> gallicanischen Kirche festsetzt, nach welcher seitdem das Kirchenrecht öffentlich gelehrt werden mußte. In Folge der französischen Revolution wurde das ganze Kirchenwesen in Frankreich zerstört. +; im J.[ahre] 1801 aber wurde ein Concordat unter Napoleon mit Pius VII geschlossen, welches noch heute gilt, da die i[m] J.[ahre] 1813 u. 1814 geschlossenen ~~nicht~~ wieder zurückgenommen wurden, denn das <i.[m] J.[ahre]> 1801 geschlossene <selbe> Concordat wurde aufgehoben, u. das noch unter Franz I u. Leo X unterhandelte wieder hergestellt wurde. Die französ.[ische] Stände Versammlung verlangte Abänderung[en]; als diese der Papst nicht zugeben wollte, wurde es widerrufen, weil <es sich> nicht gezieme die Bewilligung des hl.[heiligen] Vaters Discussionen zu unterwerfen.

Die Kirchengüter 1789 säkularisirt, die chr.[istische] Rel.[igion] entfernt durch den Einfluß der französ.[ischen] Revolution [...] der Kirchenstaat jedoch nur ganz kurz nebst Gefangennahme Papst Pius VI eine Republik. Pius VII kam an s.[eine] Stelle, mit welchem der Baonapart I Consul ein Concordat zu Fontainebleau ~~auf der Grundlage des zw.[ischen] Franz I u. Leo X~~ geschloßenen jedoch wurde es nachher restringirt [einschränken] auf ein organisches ~~Edikt~~ Gesetz des französ.[ischen] Regimes.

Eigentlich sollte diese Materie so behandelt werden 1. aus Bibel Stellen beweisen, was er für eine Macht angeordnet 2. was für eine 3. wann er sie gegeben habe.

Sauter § 30 fehlt[?]

+ der Inbegriff dieser Rechte heißt, welche der Kirche «b.[ei]» ihrem Zwecke u. Wesen Sauter 32 auch zustehen Walter p. 28⁶⁰ ist Kirchengewalt im weit[eren] Sinne

+ u. mithin auch das Gewalt «Recht» zur Bestimmung dessen, was Lehre Christi [Christi] ist.

Öffentliches Kirchen Recht

Inneres

Erste Abtheilung

Von der Kirchengewalt überhaupt, u. der Natur derselben.

1 § §62-65.71.72⁶¹

Da in der Kirche die Lehre vorgetragen und der Kult verwaltet werden muß, ~~u. beides so, daß der Kirche Zweck, die Heiligkeit ihrer Glieder erreicht werde,~~ so steht ihr auch das Recht zu beides in der Art auszuüben, wie sie es für ihren beabsichtigten Zweck, die Heiligung ihrer Mitglieder passend findet. ~~+ das Recht aller hierher gehörigen Mittel zu wählen, ist das~~ Regierungsrecht. das Recht der Ausübung, Reg.[ierungs] Gewalt

2.⁶² Dieses Recht bezieht sich nothwendig auf 2 Gegenstände: die christl.[iche] Lehre «zu verkünden» u. den von Christus[Christus] angeordneten Cult «an u. für sich» zu verwalten, ~~oder~~ «als» auf das Wesen der Religion, u. 2) «das Subjekt auf welches» auf die Ordnung, wie beides an die Gläubigen gebracht «u. erhalten», auf die Umgebung unter welcher das Wesentliche erst empfänglich werde mithin auf die Bestimmung des Außerwesentlichen, Zufälligen.

3. Diese Kirchengewalt insofern sie sich auf das Wesentliche bezieht, heißt Gewalt der Kirche |:potestas ordinis:] bezieht sie sich auf ~~die Jurisdiction~~ das äußere kirchliche jurisdiction, ~~potestas~~ jurisdictio ecclesiastica.⁶³

Wir haben hier die «K.[irchen]» Gewalten deduziert

2). Es fragt sich ob wir ~~daher~~ sie nur ~~erschließen aus dem Begriffe~~ aus dem Begriffe der Kirche ableiten oder ob eine ~~Regier~~ Kirchengewalt ausdrücklich von Christus [Christus] eingesetzt worden sei.

3. Sie wurde ausdrücklich von Jesus eingesetzt. a. Was das Lehramt betrifft so ertheilte er ausdrücklich seinen Aposteln den Auftrag dazu Matth. 28,18-20. Matth 10,1-6.7 + Daß die Apostel ~~eine solche~~ «das» Lehramt ausübten zeigen Capitel der Apostelgesch.[ichte] c. 2.3.10.13 e.[et = et cetera]

b) Was die Verwaltung des Cultus betrifft ~~I Cor IV.1. Matth. 18,18 Joh 20,21-23: Er hauchte sie an u. sprach: nehmet~~

⁶⁰ Vgl. ebd. § 14, 28ff.

⁶¹ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 62, 53f.: „Bedürfnis einer sichtbaren Kirchengewalt“; § 63, 54f.: „Christus hat eine *solche* Gewalt eingesetzt, in der Person des Petrus“; § 64, 55f.: „Und aller übrigen Apostel“; § 65, 56f.: „Die Apostel haben sie wirklich ausgeübt“; § 71, 62f.: „Und in der Gewalt der Gerichtsbarkeit. Innere und äußere Gerichtsbarkeit“; § 72, 63f.: „Zur äußeren Gerichtsbarkeit gehört die gesetzgebende *Gewalt*“.

⁶² Der folgende Absatz „2. Dieses Recht ... jurisdictio ecclesiastica“ wurde gestrichen, später die Streichung wieder rückgängig gemacht.

⁶³ Ende der Streichung von ebd.

hin den Heilig.[en] Geist, welchen ihr die Sünden nachlaßt denen sind sie nachgelassen, u. welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten.

Matth. 28,19. Taufet sie im Namen des Vaters, des Sohnes u. des H.[eiligen] Geistes. Luc. 22,14 dies thut zu meinem Andenken.

(Überhaupt Joh 20,21: ~~Setzt~~ Hinterläßt er eine Gewalt in der Kirche; [...] sie selbst besitzt: Der Friede sei mit euch! Wie mich mein Vater gesandt hat, so sende ich euch. Senden = Aufträge geben. Ferner Matth. 16,19. Zu Petrus dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben. Den Schlüssel übergeben ~~heißt~~ bedeutet nach Joh 22,22⁶⁴, Apostel.[geschichte] 3,7 die Übergabe einer Macht; die Phrase bedeutet mithin dir werde ich die Sorge für m.[eine] Kirche anvertrauen. Joh 21,17. weiden = Sorge tragen, leiten, regieren.)

2. Eine Verwaltung der wesentlichen Geschäfte ist hier ausdrücklich ~~übertragen~~ festgesetzt. Da aber Chstus [Christus] überhaupt in den angeführten Stellen eine Administration seiner Kirche hinterlassen hat, so ist ~~nothw.~~[endig] darin das Recht zur dem «Festsetzung dessen» enthalten, was die Bedürfnisse herbeiführen werden «erfordern werden» ~~also die Disciplinar-Gesetze zu geben.~~

Daß er aber aus ganz «gewiß» dieses im Plan Jesu lag, sehen wir aus folgendem einzeln: (was dies aber für diese Gewalt unter sich heißt, muß untersucht werden ~~Er hat hinterlies~~ <[...]> ~~seiner Kirche ein Gesetzgebungsrecht, weil es seine Schüler ausübten~~ I Cor 11,2.

Wir finden daß 1 Cor. 11,2. «heißt» Ich lobe euch Brüder, daß ihr in allem meiner eingedenk seyd; u. die Vorschrift halt[et], so wie ich sie euch gegeben habe. 1 Cor 11,34 sagt Paulus nachdem er aber eine Vorschrift gegeben hatte |:wenn jener hungert so esse er zu Hause:| das übrige will ich ordnen wenn ich komme.

Beispiele von Anordnung sind ab 1 C. 11,10. <39⁶⁵> Darum muß das Weib ein Tuch der Macht auf dem Haupt haben. Besonders 1 Tim 3,2. <5,9-12.14.18 wegen der Priester> Ein Bischoff aber soll ohne Tadel sein eines Weibes Mann. Act 15,41 Er befahl ihnen die Vorschrift der Apostel u. Aeltesten zu halten. Besond[ers] Act 19.⁶⁶ ~~Indem~~ Da nun die Apostel gewiß aus Auftrag des Herrn so handelt[en] so hinterlies dieser in s.[einer] Kirche 4) Ein Gesetzgebungs-Recht u. zwar in Disciplinar Gegenstand[en].

ferner die Priesterweihe
Erinnere dich der Gnade ect.[et cetera; vgl. Titusbrief od. Tim] anders Sauter § 41 der die Aufstellung von Priestern zu seiner zufälligen Macht zählt.

ist voraus zu schicken

(3) Da er ein Lehramt anordnete als Bewahrer seiner Lehre so kommt diesem natürlich auch das Recht zu, in unterkommend[en] Streitigkeit[en] zu entscheiden.

Wir finden daß schon ~~jene Männer~~ «die Apostel» Männer aufstellten, die in der Kirche zu Lehre die Aufsicht zu führen hatten u.s.w, d.[as] h.[eißt] daß sie Kirkenaemter besetzten. Was sie gewiß ohne besonderen Auftrag nicht gethan haben würden. Also hinterlies Chstus [Chrsitus] in s.[einer] K.[irche] 1) das Recht zur Besetzung der KirchenAemter

Disciplin.[ar] Gesetze sind (solche zufällige und veränderliche) Gesetze, die theils als äußere «Mittel gegen» Unordnungs ~~Mittel~~ der Tugend u. «gem.[einsamen]» Erbauung dienen, theils bloß die «äußeren Rechts» Verhältnisse der kirchl.[ichen] Gesellschaftsglieder zu einand[er] betrifft.

⁶⁴ Richtig ist: Joh 20,23.

⁶⁵ Richtig ist: 1 Kor 11,33.

⁶⁶ Der Text „Er befahl ihnen ... Besond[ers] Act 19“ befindet sich in der Spalte des Randtextes.

~~Stellen zu besetzen Act. 14,22~~
Tit 1,5.

3 das entscheidende[?] Recht fließt noth.[wendig] aus dem GesetzgebungsRecht
Visitations Recht. Actor.[=Act Apostolorum] 15,36 Paulus sprach zu Barnabas, laß uns umkehren, u. die Brüder u. alle jene Städte, in welche wir das Wort des Herrn gepredigt haben, besuchen, um zu sehen, wie es um sie steht

4) 41 u. er durchzog Syrien u. Cilicien, stärkte die Gemeinden und befahl ihnen die Vorschriften der Apostel u. Aeltesten zu halten.

Gewalt der Weihe das Recht die wesentlichen Religionshand[un]g zu versehen

Walter p.28⁶⁷

Wird durch Handauflegung od. die Weihe ertheilt

Ap[ostel]Ges 6,6. 13,3. 1 Tim 4,14. 2 Tim 1,6. [Act] 5,12

Gewalt der Gerichtsbarkeit ist der Inbegriff der Rechte die sich auf die Kirchendisziplin, also auf Anordnung der u. Erhaltung derselben beziehen ~~den zu festigen d.[as]h.[eißt] zu entscheiden was in d.[er] K.[irche] nothwendig verhängt~~ auf die Disciplin bezieht

Im Mittelalter bedeutete Juris dictio ecclesiastica; die potestas eccles.[iae] überhaupt; u. man theilte sie in die interna u. externa welches also äußere pot.[estas] ord.[inis] u. juris dictionis. Die Prot.[estanten] nennen es ministerium verbi divini.

~~Sie entschieden Sta~~ Es findet sich ferner daß sie Klagen annahmen u. entschieden I Tim 5,10⁶⁸ Gegen einen Aeltesten nimm keine Klage an außer vor 2 od. Zeugen.

~~Sie übten mithin~~ Jesus legte mithin

5)⁶⁹ «auch das Recht zur Ausübung» einer richterlichen Gewalt in kirchlich[en] Angelegenheiten aus nieder. Endlich ~~wurde~~ 5) lesen wir daß auch die Apostel u. ihre Jünger folgende bestraften I Cor. 5,1-7. I Tim. 1,19-20. die Blutschänder nämlich, u. da der Hymenaeus u. Alexander. 6. Es ist mithin aus der Hl.[eiligen] Schrift erwiesen, daß Chtus [Christus] eine Gesellschafts Gewalt angeordnet habe, u. zwar eine 1) das wesentliche betreffend, u. a) das außerwesentliche; die Kirchen Gewalt ist somit eine richtige Anstalt Jesu Chti [Christi].

7. Die erstere nennt man die Gewalt der Weihe, potestas ordinis, u. durch sie wird wie gesagt a das Lehramt ausgeübt «u. b zu bestimmen was Lehre Chti [Christi] ist», b) die Sacramente verwaltet, u. c) da dieses vor denen damit verbundenen äußeren Gebräuchen unzertrennlich ist, c) der äußere Gottesdienst verrichtet.

8. Die 2te heißt die Gewalt der Gerichtsbarkeit «die sich mithin erstens auf Besetzung der Kirचनाemter bezieht, u. 2. ~~bezieht sich wie aus dem Gesagten hervorgeht auf~~ «auf Recht» in zufällig veränderliche Gegenstände der äußeren Ordnung «Gesetz zu geben ist» auf Disciplin u. ~~zwar hierin~~ «u. Liturgie» Verordnung zu treffen, 3. Aufsichtsrecht, 4) in Nothfällen die Disciplin u. Liturgie betreffend zu erkennen u. entscheiden Jurisdiktion im engeren Sinn u. 5) endlich Vergehung dagegen zu bestrafen.

9. Unterschied beider Gewalten. Wir sahen vorhin daß beide Gewalten aus Auftrag Jesu ausgeübt werden ~~mußten~~; sie werden auch beide durch die Weihe ertheilt. Da aber die Gewalt der Kirche sich mit dem Wesentlichen ~~mithin~~ von Jesus angeordneten beschäftigt, Lehre, Cult, dessen vorzügl.[icher] Theil |:u. Sacramente:|, so kann sie nichts aus sich hervorbringen u. durch sich thun; sondern was Jesus gab, giebt sie wieder, u. ~~handelt auch blos aus Auftrag Jesu.~~ Man nennt daher blos auch potestas declarativa seu ministerialis.

Die andere handelt zwar auf Auftrag Jesu, was sie aber anordnet

⁶⁷ Vgl. Ferdinand WALTER, Lehrbuch, § 14, 28ff.

⁶⁸ Richtig ist: 1 Tim 5,19.

⁶⁹ Später auf „4)“ ausge bessert.

geschieht aus m.[enschlicher] ~~Auftrag~~ Einsicht u. ist darum abänd[er]lich nach dem Bedürfniß der Güter und Umstände.

10. Aus allem ist ersichtlich daß die gesamte <v. Jesu[s] in> der ~~Aposteln~~ <Kirche> ~~übertragene~~ zurückgelassene Gewalt rein geistig sei Verf. § 68. p 60⁷⁰.⁶⁴

68.69.

11. Wie sie ausgeübt werden solle § 64.p.60⁷¹.¹² besonders die executum u. Natur der Kirchen Strafe u. Buße p.67⁷²

12. Nachdem wir gezeigt haben, daß Jesus seiner Kirche eine Gewalt hinterlassen habe, so fragt es sich nun, wem? Ob seiner ganzen Kirche oder besonderen Personen? Mit anderen Worten wer das Subjekt der Kirchengewalt sei? Diese Untersuchung ist auch eines mit, ob die kirchliche Gesellschaft eine gleiche oder ungleiche sei?

Es versteht sich daß hier nur v. Gleich- oder Ungleichheit in bezug auf die ~~äußere~~ Ausübung der Gesellschafts Rechte [die Rede] sei. Also nicht v. Gleichheit oder Ungleichheit der inneren Würde die durch das Chnthum [Christenthum] ertheilt wird; nicht von gleichen oder ungleichen Ansprüchen auf die höchsten Grate der Kirche, auf Heiligung der M.[enschen]. Es ist wie gesagt blos von Rechten in bezug auf die Gesellschafts-Gewalt die Rede. U. auch hier kommt noch eine Ergänzung der Frage hinzu: nämlich diese: es handelt sich nicht darum, ob schon durch Geburt eine <für Ausübung der Kirchengewalt> bevorrechtete Klasse da sei oder diese giebt es keineswegs. Sondern einzig darum: ob ein jeder, wer es immer sei sich die Ausübung jener Gewalt erlauben dürfe, oder ob eine besondere Authorisierung nöthig sei, u. <~~zwar~~ #> 2. von wem diese ausgehe, ob von der Gesellschaft im Allgemeinen oder von Gott. ~~mittelbar~~. Wir antw.[orten] es ist eine Authorisierung nothwendig u. diese geht nicht von der Gesellschaft aus.

1. Der Beweis liegt seinem Wesen nach in den oben angeführten Stellen.

die nähere Bezeichnung aller dieser Gewalten v. p. 60-69.⁷³

Ist die Kirche eine gleiche oder ungleiche Gesellschaft.

zu dieser Frage kommt noch

⁷⁰ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 68, 59f.: „Diese Gewalt ist ganz geistliche“. Für die weiteren Angaben ist nicht feststellbar, worauf sich diese beziehen.

⁷¹ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 69, 60: „Und ferne von aller Willkühr“.

⁷² Vgl. ebd. § 77, 67: „Die exekutive Gewalt“.

⁷³ Vgl. ebd. § 69, 60f.: „Und ferne von *aller* Willkühr“; § 70, 61ff.: „Sie besteht in der Gewalt der Weihe“; § 71, 62f. u. § 72, 63f. (vgl. Anm. 61 dieses Anhangs); § 73, 64: „Die sich auf dogmatische,“; § 74, 64ff.: „Und auf Disziplinargegenstände erstreckt“; § 75, 66: „Die richterliche Gewalt“; § 76, 66f.: „Gegenstände derselben“; § 77, 67f.: „Die exekutive Gewalt“; § 78, 68f.: „Natur der Kirchenstrafen, und Kirchenbußen“.

+ u. ihnen eine ganz
besondere Bestimmung gab.

[**]ihnen zum Theil v.
M.[enschen] gar nicht
übertragen werden konnte,
z.B. Vergebung der Sünden.

[*]ihrer Unterschiede von
d.[er] Gem.[einde]

Betrachten wir nämlich jene Stellen genau, so finden wir daß was die erste Klasse derselben die Rede u. Handlungen Jesu betrifft, aus denen wir die Übergabe einer Gewalt behauptet nie im allgemeinen diese oben einführen, sondern daß jederzeit seine Reden an eine besondere Klasse gerichtet sind, an seine Apostel. Also diese waren authorisirt (u. zwar mit gleicher Macht wie er. wie mein Vater mich gesandt hat ect.[et cetera]; also nicht von M.[enschen].)⁷⁴

2. Ob aber auch nur diese? Oder wieder <wie, wenn> der Auftrag an ~~alle~~ <zwar blos an die Apostel> gieng, diese aber die ganze Gemeinde ausmachten, eben dadurch die ~~Apos[te]l~~ ganze Gemeinde mit der Kirchengewalt beauftragt wurde, u. somit, wer diese später ausübt sie auch nur aus Auftrag der Gemeinde üben kann?

1. Die Apostel bildeten nicht die ganze Gemeinde, daß einzelne Personen z.B. Barsabas <u. Matthias der nachhinige Apostel> mit dem Namen Justus |:Act. 1,23:| Zachäus u. a.[ndere] auch noch Anhänger, jene 70 z.B. Act 1,15 waren gegen 120 Personen beisammen ist gewiß. Der ausgezeichnete Beruf der 12 aber geht

b. schon aus den Worten hervor, mit welchem Jesus den Petrus u. Andreas aufnahm +. [Mt]4,18.: ich will euch zu Menschen Fischern machen.

c. diese unterrichtete er besonders, J[es]u[s] sagt ausdrücklich

d. wie mich mein Vater gesandt hat so sende ich euch auch. Wenn aber der Vater ihn sandte, u. die Apostel, so hatten sie auch ihren Auftrag nicht v. Menschen. Was um so einleuchtender wurde da sie c) ein Amt hatten, dessen Ausübung [**]

II Wir führten aber oben, als wir von der Niederlegung einer Kirchengewalt sprachen auch die Reden u. Handlung[en] der Apostel an. Von diesen nun ist gewiß daß sie mit dem vollsten Bewußtsein [*] authorisirt u. zwar göttlich authorisirt zu sein handelten.

Man sehe 1. Act 15-26 [Act 1,15-26], wo in ihr als Collegium aus der Gemeinde jemand gewählt wurde; sie hatten sich also als von der Gem.[einde] unterschieden angesehen.

⁷⁴ Es lässt sich nicht genau sagen, ob der Text in der Klammer unterstrichen oder durchgestrichen ist.

Wir finden 2) auch keine Spur, daß sie sich als von der Gemeinde bevollmächtigt angesehen hatten, im Gegentheil

3) ausdrücklich sagten, daß sie vom Geiste Gottes ihr Amt erhalten hatten z.B. [Act] 20,24 I Cor 12,28; <1 Cor 10,13. Eph 4,11>. Ja sie protestiren sogar 4) gegen jede Ansicht von ihnen als bloß m.[enschliche] aufgestellt Gesandte Gal 1,1. ~~Jedoch war es im Geist der Liebe, der auch die Gemeinde nicht ausschloß u. viele vor J[esus] versammelt Act 15~~

III So ~~handelten sie~~ ~~handelten~~ <betrachteten> sie aber auch jene, welche nach ihnen die Gemeinde verwalteten. Sie sahen in selben keine v. M.[enschen] autorisirten Lehrer u. Aufseher sondern göttlich bevollmächtigte. Act 20,28. Gebt acht auf euch u. die Herde, zu welcher I Tim. 4,14. Vernachlässige die Gnade [nicht], welche. I Tim. 5,20. II Tim. 1,6.

IV. Die Ertheilung der Kirchengewalt war, wie wir aus diesen letzten Stellen gesehen haben, <schon v. der Zeit der Apostel an> an eine feierliche Handlung gebunden wodurch nach dem allgem.[einen] Kirchenglauben eine besondere Gnade ertheilt wurde. Diese hl.[heilige] Handlung, Ordination genannt ist in der griech.[ischen] u. lat.[einischen] Kirche fortbewahrt bis auf unsere Zeiten <u. wird als Sacrament verehrt> u. wodurch dann die christl.[iche] Kirche eine gewissermaßen ungleiche Gesellschaft ist⁷⁵ Sie theilt sich in eine Lehrende und Lernende. Dieses begründet jenen vorzüglichen Stolz der kathol.[ischen] Kirche, in welcher ein jeder ~~Priester~~ <der die Weihe empfangt> als ~~von den Aposteln~~ <Nachfolger> der Apostel betrachtet wird, indem er durch eben diese Kirche in ununterbrochener Reihenfolge ~~sich~~ sich an sie anschließt.

II Nähere Bestimmung wer jene

Gewalt habe ad § 72⁷⁶

1) Da die ~~von den Aposteln~~ von Jesus hinterlassene ~~Gewalt~~, von den Aposteln auf ihre Nachfolger <durch die hl.[heilige] Kirche> übertragene Gewalt, an diese Weihe, wodurch der Geringste als unmittelbar v. G.[ott] ~~empfangen~~ <bevollmächtigte> betrachtet wird, geknüpft ist, so ~~sind~~ haben mithin nur jene die Kirchengewalt

act 20,24

Aber ich achte dies alles nicht, u. mein Leben ist mir nicht zu theuer, wenn ich nur meine Laufbahn u. das Amt des Werkes mit Freuden ~~erfüllen~~ vollenden kann, welches ich vom Herrn Jesu empfangen das Ev.[angelium] der Gnade Go[ttes] zu verkünden I Cor 12,28 u. einige hat Gott aufgestellt zur erste zu Apostel, andere zu Propheten, andere zu Lehrer.

Eph. [4,10.11] Derselbe nämlich der herabstieg bestellte nun einige zu Aposteln und zu Propheten.

Frey II.p.5

auch die engl.[ische] Hochkirche u. die evangel.[ische] Brüdergem.[einde] rühmen sich der Apost[o]l[i]z[ität] der Weihen, da in ihnen das bischöfliche Amt beibehalten wurde.

V Wenn nun eine ungleiche Gesellschaft da ist eine Lehrende u. Lernende v. Chtus [Christus] eingesetzt, so entspricht dem Recht der ersten Classe zu lehren und Anordnung zu treffen, die Pflicht der 2^{ten} sich belehren zu lassen u. der Anordnung zu gehorchen.

Hebr 10,17

VI. Jedoch wurde namentlich ~~die~~ <in der 1^{ten}> K.[irche] die Gemeinde von der kirchl.[ichen] Berathung nicht ausgeschlossen, u. sie nahm an allem Antheil, besonders an Berathungen [...] <bei> äußeren Gesetzen u. Kirchen Strafen. Erst später schloß Gleichgültigkeit von der einen u. Stolz von der anderen Seite die Gemeinde aus. – Übrig[ens] hat die kathol.[ische] Kirche die gehäßigen Begriffe mit den genannten Unterschieden keineswegs, wie man ihr oft vorwirft. Jeder

⁷⁵ Die ursprüngliche Wortfolge lautet: „wodurch dann eine gewissermaßen ungleiche Gesellschaft die christl.[iche] Kirche ist“. Mit den Zahlen 1 und 2 über den jeweiligen Satztheilen hat Möhler die Reihenfolge für „die christl.[iche] Kirche <1>“ und „eine gewissermaßen ungleiche Gesellschaft <2>“ umgedreht, so dass der Text nun, wie oben geschrieben, zu lesen ist.

⁷⁶ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 72, 63f. (vgl. Anm. 61 dieses Anhangs).

Kleriker hat streng genommen keine größeren Vorzüge sondern nur große Pflichten u. Last[en] als die Gl[äubigen] Bürger. Aus diesem Gesichtspunkt ist überhaupt ist bei diesem Streit viel Wortgezänk; auch der Katholik giebt allen Chten[Christen] dieselbe Würde alle Christen haben denselben Glauben, sie sollen dieselbe Heiligt[keit] aufbewahren; in ihr so fern sind alle Chtn [Christen] Geistliche. d.h. alle sollen geistlich, nicht weltlich gesinnt sein <[...]>; auf der anderen Seite können nicht alle lehren, theils weil viele das Geschick, andere den Willen ~~erfanden~~ (nicht haben). Alle diese aber, sobald sie Willen u. geistige Hl[Heil]igkeit erwiesen haben, sobald sie die <Weihe>, von den Aposteln ererbt, [...] Weihe intronisirt sind öffentlich intronisirt. Es kommt aber nur auf jeden selbst an, ob er Cleriker wird, ~~will~~ so sind aber auch in dieser Beziehung alle gleich. Wenn aber andere Confessionen eine Gleichh[ei]t der Theorie nach aussprachen, so hielten sie doch eine Ungleichheit in der Praxis fest <[...] ad § 45 Sauter >, indem die Nothwendigk[ei]t sie lehrte, nicht einem jeden dem es nur einfällt ohne vorherg[eg]angene besondere Best[ät]ig[ung] u. mor.[alische] Tücht[i]gk[ei]t Prediger werden zu lassen. Nach den u. der Unterschied besteht nun darin, daß nach kathol.[ischen] Grundsätzen dies als ein Auftrag Chti[Christi] u. der Apostel betrachtet wird, wie es auch unzweifelhafte Stellen lehren. Praxis wurde zur Lehre.

- Nach den Grundsätzen der ~~ersten~~ <alten> Kirche wurden bürg.[erliche] Vorsteher, die sich <in der Gemeinde> dh[durch] intellektuelle u. mor.[alische] Tüchtigkeit am vortheilhaftesten ausgezeichnet hatten, u. sollen in der [...] jetzt noch statt finden; der Vorzug den mithin die Geistlichen vor den übrigen haben, gründet sich geistigen Überlegenheit, in deren Folge die Weihe erst ~~hinzutritt~~ ertheilt wird. Einen solchen Vorzug wird aber jedermann billig u. gerecht finden.

Man

7. Die gesamte Kirchengewalt in dem Colleg.[ium] der Apostel war [...] so nicht die gesamte höchste K.[irchen]Gew.[alt] u. deren Gewalt dem Sacerdotium eigen.

Aber späterhin die Geistlichen meinten, es gebühre ihnen ein Vorzug vor den Layen, auch wenn sie ungebildet u. in geistlicher Beziehung schlecht seien, so war dieses ein Mißbrauch [der] nicht in der Sache liegt.

Unterschied zw.[ischen] Clerus u. Layen.

die jene Weihe empfingen. Aber

2. auf alle jene welche, ~~welche~~ die Weihe empfangen haben

3. besitzen sie jene Gewalt nach jeder Beziehung, ~~also~~ mithin als ministerium ordinis, u. als jurisdictio. Diese 2 Sätze müssen genauer nachgewiesen werden. Daß

4. alle die Kirchengewalt haben, welche das Sacrament der Weihe empfangen, geht daraus unumstößlich hervor, weil es nur ein Sacrament der Weihe giebt, wer also immer dieses empfing ist im Besitz der Kirchen Gewalt. u. da

5. die gesamte K.[irchen]Gew.[alt] durch die hl.[eilige] Weihe gegeben <wird, weil> ~~da~~ keine andere Ableitung ~~auf~~nachgewiesen werden kann, u. da sie <ferner eigentlich> Gott <d.[urch] s.[ein] W.[ort] giebt> ~~gegeben~~ hat, es auch nicht von den M.[enschen] ~~abhängt~~ sie <irgend einen Th.[eil]> als nicht gegeben anzusehen hat, mithin jeder Geweihte beide Theile des minister.[ium] ordinis u. die jurisdictio, u. zwar beide an u. für sich ganz.

6. Da nur Priester und Bischöffe das Sacrament der Weihe empfangen, u. dieser Empfang die Nachfolger der Apostel u. das Eintreten in ihr ordentliches Amt bekundeten, so sind mithin auch Priester u. Bischöffe gleicherweise Nachfolger der Apostel. ~~u. darum~~

8. Die Meinung daß bloß die Bischöffe Nachfolger der Apostel seien gründet sich auf die falsche Voraussetzung, daß die Priester Nachfolger [der] 70 Jünger seien. Denn die Apostel weihten <den Priester u. Bischof> nach dem selben Ritus ein, beide hatten die Gewalt zu lösen u. zu binden, beide auch im n.T.[Neuen Testament] denselben Namen. Tit 1,5 wird Titus beauftragt Aelteste <presbyteros> anzustellen, u. diese presbyteri wurden in V.7 auch episcopi genannt. I Timoth. c. 3. wurde die Eigenschaft eines episcopus angegeben, u. vom episcopus geht P.[aulus] gleich auf den Diaconus über; er kannte mithin den Unterschied zwischen episcopus u. presbyter noch nicht. act 20,17 heißt es Paulus ließ die Presbyter

aus Ephesus kommen, u. zu diesen sagt er V.28, der hl.[heilige] Geist habe sie zu episcopis bestellt. Da sie nun eins waren <so waren auch> ~~in~~ ihre Weihen dieselben, die Apostel nennen sich selbst seniores I P.[etrus] V,1. II et III Joa[Joh] I.⁷⁷

9. Erst als in den Gemeinden zu[r] Besorgung der Geschäfte noth.[wendig] mehrere Presbyteri aufgestellt werden mußten, erhielt einer Presbyter[,] damit Einheit <u. Zusammenhang> in der ~~Ganze~~ <Vielheit> komme[,] die erste Stelle unter den übrigen u. die Leitung des Ganzen. Dieser ~~Name~~ Presbyter hieß dann später ausschließend episcopus.

10 Damit stimmen die hl.[heiligen] Väter ganz überein. Hieronym.[us] op[us] Grat.[ianum] c.24. Dist. XCIII u. can. 5 Dist. 95 cum apostoles perspicue docent eosdem esse presbyteros, quos ep[iscop]os olim idem erat presbyter, qui et eppus[episcopus]. Ignat.[ius] ep.[istula] ad Trall. c.2. Magnes[ios] c.6. sagt: presbyteros loco apostolorum, loco senatus apostolici esse. Hierony[mus] ad Evagri[um] quod autem, postea unus datus est, qui caeteris praeponeretur, in [...] remedium factum est, ne unusquisque ad se rapina chti[Christi] coelum rumperet. Et ad Paulinum. ep[iscop]i et presbyteri habeant in exemplum apostolos et apostolicos viros, quorum honorem possidentes, habere [...] et meritum.

11. Presbyter u. epis.[copus] ursprünglich eins, erhalten also beide ihre Gewalt unmittelbar von Gott, u. das ~~sacerdotium~~ episcopat machte kein besonderes Sacrament aus, sondern ist nur ritus sacramentis

12. Es war doch noth.[wendig] daß unter mehreren Priestern einer der Ordnung wegen ausgewählt wurde, dem nebst der Ehrerzeugung auch die Verwaltung solcher Geschäfte übergeben wurde, die von allen nicht wohl versehen werden konnten, d.[a]hin gehört die Weihung u. Aufstellung der übrigen Priester, u. was immer zur Jurisdiction gehört. Dies geschah schon zu der Zeit der Apostel. Daher geschah es dann auch, daß ~~die~~ bald auch beiden ein besonderer Name beigelegt wurde. 13) Es ist also die Gewalt der Weihe u. gew.[iss] <dem Rechte nach> ein Priesterthum; der Ausübung nach die Gewalt der Gerichtsbarkeit aus den erheblichsten Gründen bei den Bisch.[öfen] all.[ein]. Daher hat auch das Concil v. Tr.[ient] mit Recht ~~behauptet~~ festgesetzt: anathema sit, si quis dixerit, episcopus non esse superiores presbyteris. U. die Bischöffe sind wirklich göttlicher Einsetzung; nicht zwar unmittelbar göttl.[icher] Einsetzung wie es die Priester sind, aber mittelbarer.

Hierony[mus] ep.[istula] Gr.[atianum] c.5. Sicut ergo presbyteri sciunt, se in consuetudine ei, qui sibi praepositus fuerit, esse subjectos, ita episcopi noverint, se magis consuetudine, quam dispensationis dominica veritate presbyteris esse majores.

Sauter § 45

S[eite] 51

⁷⁷ Der Text „Da sie ... Joa[Johannes] I“ ist quer durchgestrichen.

ad § 89⁷⁸ beweist aus der Tradition. Daß die röm.[ische] Kirche schon in der ältesten Zeit als die erste ~~göttl.~~ angesehen wurde läßt sich zwar nicht bestreiten; dafür sprechen mehrere Stellen aus der Kirchenväter der ersten 3 Jahrhunderte besonders Irenäus u. Cyprian. Wenn aber dies gleich nicht geleugnet werden kann, so läßt sich doch keines genau bestimmen worin der Vorzug ~~beigentlich~~ bestanden habe. Als der <kirchl[iche]> Mittel Punkt wurde Rom noch nicht angesehen, denn alle Kirchen kommunizierten miteinander, sie standen also in einer unmittelbaren Verbindung. Es war aber auch in der ältesten Zeit nicht nöthig, denn die <unter d.[en] Gläubigen> noch so rege Liebe verband alle Kirche weit weit fester zusammensammen als es ein bestimmter äußerer Mittelpunkt leisten konnte. Mit zunehmender Erhaltung des inneren Verbindungsmittels, mit dem steigenden Egoismus der einzel[nen] B.[ischöfe] mit der überhandnehmenden Häresien u. Schismen sah man sich immer mehr genöthigt sich an einen äußeren Mittelpunkt anzuschließen. Von dieser Zeit an finden wir auch die Zeugnisse der Kirchenväter sich mehren u. zwar mit der bestimmten Angabe, daß der röm.[ische] B.[ischof] Petri Nachfolger sei, u. wie jener der Mittelpunkt unter den Aposteln so dieser unter ihren Nachfolgern den b.[ischöfen] bilden habe müssen. Wenn dies einzelne Väter lehren, so wurde auf der anderen Seite auch v. allgemeinen Concil der röm.[ische] B.[ischof] allen vorgesetzt; jedoch so, daß diese nicht wie jene den Primat ~~Petri~~ ihr.[es] röm.[ischen] b.[ischofs] aus der Nachfolge Petri ableiten, sondern ihn als eine kirchl.[iche] Institution betrachten, ~~in betracht~~ <u. knüpfen> den Vorzug des röm.[ischen] B.[ischofs] an die politische Würde der Stadt. Con.[cilium] Const.[antinopulum] 3.3. [...] Man kann aber nicht behaupten, daß der röm.[ische] B.[ischof] zu irgendeiner Zeit einen eigentl.[ichen] Macht Primat über die ~~Orient~~ ganze Kirche ausgeübt habe; denn im Orient war es eigentlich nie der Fall. U. als sich später die [...] lat.[einische] Kirche kommt, wurde ohnehin ~~seine~~ <die> Würde des röm.[ischen] B.[ischofs] als Kirchenprimat <als Nachfolg.[er] Petri> nicht mehr anerkannt. Im Occident aber [...] bei den barbar.[ischen] Völkern Taten, Lehren, Rathgeber u. alles; hier wurde seine [...] noch bezweifelt, daß er wirklich Petri Nachfolger sei; [...] l.[iber] 6 [...] Super hanc igitur confessionis Petram ecclesiae aedificatio est. Greg.[or] Nys[sa] ad dom. petra vero fidei tamquam fundamentum, ut ipse dominus ait ad principem apost[ol]orum, tu es Petrus, super confessione videlicet Christi, quia dicerat: tu es Christus filius Dei viventis. Ambros.[ius] l.[iber] 6 in [...] super istam Petram aedificabo ecclesiam meam, h. e. in catholica fidei confessione statuam fideles ad vitam. Chrysost[omus] hom[ilie] 55 Matth: Super hanc Petram Petram aedificabo ecclesiam meam i. e. fidem, supple super et confessionem. August[inus] tract.[atus] 123. Joann.

⁷⁸ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 89, 79f.: „Die höchste Kirchengewalt ist bei *dem* Collegium der Bischöfe, nicht bey dem Primas allein. Beweise: 1) aus Apostelgesch. 15“.

⁷⁹ Vgl. ebd. § 79, 69f.: „Die höchste Kirchengewalt hat Christus allen Aposteln verliehen“.

⁸⁰ Vgl. ebd. § 80, 71: „Petrus hat den Primat *unter den* Aposteln erhalten“.

11.

Zweites Hauptstück

Von dem Subjekte der gesamten höchsten Kirchengewalt

<die höchste Kirchengewalt [...] v. Christus allen Apostel ertheilt. aus [...] nicht Petrus allein Matth 18,17.18[.] Joh 20,21. Matth 28,18-20. Eph 2,20.21. Gal 2,7.8. Es entstand jedoch auch die Hypothese daß Petrus allein die höchste Gewalt erhalten habe.>

Ad § 79⁷⁹

Jene Hypothese, welche ~~die~~ <behauptet> die ~~gesamte höchste~~ <Fülle> der Kirchengewalt ~~ist~~ ~~dem~~ sei <allein> dem Petrus übertragen u. was immer noch eine Gewalt besitzt sei nur aus der dem Petrus übergebenen abgeleitet u. weither eine bloß delegirte Gewalt mit allen hieraus gezogenen Folgerungen, heißt das Papalsystem.

Jenes System hingegen, welches das Episkopat als die Fülle der Kirchengewalt betrachtet, den Petrus aber als primus inter pares ansieht das Episkopalsystem.

Gal 2,9. werden Jakobus, Kephas, u.

Johannes Säulen genannt.

Eph 2,20.21 Ihr seid Mitbürger und Hausgenossen Gottes, erbaut auf den Grund der Apostel u. Propheten, wovon Jesus der Eckstein ist.

Ad § 80⁸⁰

Der Primat läßt sich nicht so fast aus einzelnen Stellen beweisen, vielmehr scheint aus allem zusammen genommen ~~der~~ ein Primat Petri erschlossen werden zu müssen. <doch ist es wirkl.[ich] auffallend daß Petrus immer zuerst genannt wird, und auch [...]> Schon die Väter haben über die wichtigsten hierher gehörigen Stellen namentl.[ich] über Matth. 6,17.18 sehr verschiedene Interpretationen gegeben, so daß der Tridentische Beschluß nach der übereinstimmenden Interpretation der Väter sollen die Schriftstellen ausgelegt werden hier keine Norm geben kann. Was Matth. 16,17 betrifft, so ist die häufigste Erklärung der Väter diese daß unter den Worten: ~~du bist der Petrus~~ u. auf diesen Fels will ich meine Kirche bauen

non enim a Petro Petra, sed Petrus ad Petra ; ideo quippe ait dominus, super hanc petram aedif.[icabo] eccl.[esiam] m.[eam]. Quis dixerat Petrus: tu es filius dei vivi super hanc ergo Petram, quam confessus est, aedificabo ecclesiam meam. Petra enim erat Christus

2 auch ~~Pet~~ Chtus [Christus] ~~auch Petrus~~ so Augustin.[us] retract. c. 21

Dixi in quodam loco de apostole Petro, quod in illo tamquam in Petra fundata sit ecclesia - - sed scio me postea saepissime sic expotuisse, quod a domino dictum est: tu es Petrus „[?]“ ut super hanc intelligatur quam confessus est Petrus dicens: tu es Petrus filius dei vivi, ac si Petrus ab hac petra appellatus personam ecclesia figuraret. harum autem duarum sententiarum, quae sit protabilior, eligat lector.

2) petrologisch erklärt
hätte alle mitgehandelt.

Allerdings war Petrus nicht der erste Schüler der Reihe nach; aber der ein ~~würdiger~~ <[...]> Schüler Chti [Christi], aber mit Überzeug[ung] s.[einer] hohen Würde sich zu ihm bekennt, so war in der That Petrus sein erster Schüler.

Eph 2,21 ist offenbar von den Aposteln u. Propheten in so fern die Rede als sie durch ihre Lehre u. Kenntnis alle Gläubigen zusammenhalten <werden> u. <[...]> empor wächst zu einem Tempel ihres Herrn i.[n] d.[essen] G.[eist] sie verkünden die Lehre u. diese Gläubigen wachsen extensis u. intensis empor. Eph 2,20. dennoch seid ihr nicht mehr höchste Fremdlinge, sondern Hausgenossen Gottes; erbaut auf dem Grund der Apostel [u.] Propheten, wovon Jesus Chtus [Christus] der Schlußstein ist.

verstanden werden muß: auf das Bekenntnis hin daß Cht [Christus] der Sohn Gottes sei, will ich meine Kirche bauen.

Allein diese Interpretation hat manches gegen sich:

1. Allerdings ist der Glaube, das Bekenntnis, daß Jesus Sohn Gottes sei die unsichtbare Grundlage, die ~~alles~~ das ganze Gebäude d.[er] chr.[istlichen] Kirche zusammenhält. Allein hier scheint von keinem Abstractum die Rede zu sein. Denn V. 18 ist in den Worten: du bist Petrus offenbar ein concretum verstanden, eine Person nämlich Simon. V. 19 ich will dir die Schlüssel des Himmelreichs geben: abermal eine Person, nämlich Simon. ~~War~~ Es wird darum wohl das zwischen beidem Stehende auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen auch ein Concretum, nämlich Simon sein müssen.

2. So wäre somit der Sinn: du bist ein Fels, weil du mich so freimütig bekannt hast; und auf dich will ich wegen dieses freimütigen Bekenntnisses meine Kirche bauen; d.h. von nun an hat meine Kirche einen sicheren Grund, (einen soliden Anfang) du bist das erste Glied, weil du mich zuerst für den Sohn Gottes hieltest ~~aus seiner neuen~~ Überzeugung. +

3. Diese Interpretation, daß nicht das Bekenntnis als Abstractum, sondern die Person Petri wegen dieses Bekenntnisses gemeint sei, geht aus Eph 2,20.21 hervor, wo alle Apostel ~~genannt~~ ~~der G~~ als Personen der Grund genannt werden, auf welchen alle Christen gebaut seien.

4. Freilich daraus folgt aber auch, daß Petrus nicht allein der Fels im neuen Testament genannt werde, auf welche die Kirche euch sondern alle Apostel u. ihre N.[achfolger] u. daß somit

Peter [...]

C.I. et quod Chtus[Christus] singulariter tradit
claves Petro per hoc significare voluit
ecclesiam ~~latem~~ in fide, ad quam fidelem
invitavit chtus [Christus] per tam singularem
clavium traditione.

De [...] c. 30. sicut enim ecclesiae claves regni
caelorum datae sunt, et quam ei dicitur, ad omnes
dicitur pastor oves meas. Conc. [...] Cuius ecclesia personam gerebat Petram.
enerr.[ationes] in Ps[almos] 108 agnoscitur ille in
singula gesisse personam ecclesia.

Matthäus 10,2 der erste Simon u.s.w.

Eph 4,11 derselbe bestellt nur einige zu
Aposteln, andere zu Propheten andere zu
Evangelisten, andere zu Hirten u. Lehrer.

u. man erklärt sich die Sache so: Petrus
versicherte Jesu früher einer größeren
Anhänglichkeit als alle Apostel; |: wenn sich
der ärgert Matth 26,33-36; wenn ich mit dir
sterben müßte, so :| verlies ihn aber so gut wie
jene Jesus warf <habe> ihm für sein
allzugroßes Selbstvertrauen, u. eine gewisse
Verachtung der anderen Apostel vorgeworfen
u. ihn dieses gefragt: könntest du nun nach
jenen Vorfällen noch behaupten daß du mich
mehr liebst als als die anderen

+ wie man die Sache nicht so erklären wollte.

5. ~~von~~ <für> Petrus nicht geradezu zu aus
dieser Stelle ein Primat abgeleitet werden
kann, sondern nur in so fern als Jesus zu
ihm zuerst sagte, was er später allen sagte.
Nach Cyprian ist dieses Factum, daß es
Petrus zuerst die Schlüsselgewalt gegeben
wird das Symbol der Einheit der Kirche.
Hoc erant ubique et caeteri apostoli quod
fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris
et potestatis sed exordium ab unitate
proficiscitur et ~~Pe~~ primatus Petro datur ut
una Chti [Christi] ecclia [ecclesia] et
cathedra una monstretur.

II. Joh 21,15-17: Auch der Sinn dieser
Stelle ist sehr bestritten. Einige leiten
daraus eine Jurisdiktion Petri über die ganze
Kirche ab, weil es heißt: weide meine
Lämmer und dann auch Schafe, man
versteht hier unter Lämmer die Bischöffe
unter Schafe die übrige Kirche.

2. Andere lassen hier Petrus bloß die auch
den anderen Aposteln übertragene Gewalt
(act 20,28; Eph 4,11) übergeben werden.
Endlich

3) sehen einige sogar ~~wieder~~ dem Petrus
hier wegen seiner Verleug[nung] ~~bloß~~
Vorwürfe gemacht; die ~~was ihm~~ aber
wieder durch die 3malige Versicherung
seiner Liebe zu Jesus verziehen wird.+
In der That wird diese Erklärung 1) dadurch
unterstützt, ~~daß von~~ weil man nicht
begreifen kann, was sonst die Frage: liebst
du mich mehr als diese bedeuten soll? die
doch Petrus nicht beantworten konnte; weil
er allerdings wissen konnte wie sehr er
Chtus [Christus] liebe, aber ob er Chtus
[Christus] mehr liebe als die anderen
unmöglich wissen konnte. Chtus [Christus]
hätte mithin +, wenn man die Sache nicht
so erklären wollte, an Petrus eine von ihm
nicht zu beantwortende

Diese Behörde nicht folgt aus röm.[ischen] Bischoff, sondern ist [...]

Daraus folgt daß die Bischöffe weder die Gewalt der Weihe noch der Jurisdiction, vom Rechte, sondern durch die Weihe unmittelbar v. Gott erhalten.

2. daß der römische Bischoff, wenn er ein[en] ander[en] bestätigt oder absetzt, nicht die Befähigung oder die Gewalt selbst <gebe> oder nehme, sondern nur die gültige Ausübung ertheile, oder nehme.

Es bleibt somit nur jene Stelle übrig aus welcher sich für den Primat Petri Schlüsse machen läßt, in welcher er zuerst genannt wird u. in Matth 10,2.4, wo er bei ~~gemeinschaftlichen Kirchen-Geschäft~~ vorzüglich antheilnimmt.

Apg 1,15[;] 15,7 [...] er führt am [...]

ad 84⁸¹

Da durch das Sakrament der Weihe alle Gewalt gegeben wird, die der Weihe u. Jurisdiction, so folgt auch daß beide Gewalten der Bischöffe unmittelbar v. Gott seien act 20,28.

Derj.[enige] welcher die Consecration ertheilt ist bloß das Mittel, durch welches jene Gewalt ertheilt wird; es hängt mithin auch von dem Consecriren <oder dem, der bestätigt> nicht ab, einen Theil nicht zu haben, da er überhaupt nichts zu geben hat, sondern Gott.

Wollte man aber einwenden, daß das Exercitium jurisdictionis erst von der Anweisung eines bestimmten Sprengels abhängig sei; so ist zu bemerken daß zwischen dem Exercitium jurisdictionis u. der Befähigung dazu durch die Weihe, ehemals kein Unterschied war, da ~~mit~~ der Consecration eines Bischofs ein anderes geschah, als wenn ihm schon eine Diocese angewiesen war. Mit der Anweisung eines Sprengels, welche jetzt von der Consecration eines Bischofs verschieden sein kann, wird mithin nicht die innere Befähigung erst ertheilt, sondern nur die <das Recht zur> Ausübung <derselben> an einem bestimmten Ort. Die Anweisung zur Ausübung beider Gewalten aber hängt natürlich von jener Kirchenbehörde ab, welche [die] Kirche selbst damit beauftragt. # das Doctorat unterschied die bischöfl.[iche] <[...]> ~~Gewalt~~ von den Aposteln.

Frage gestellt. 1) Antwortet ja auch Petrus gar nicht in einem Comperativ, sondern ganz einfach ich liebe dich und hegt somit auch keine Zweifel auf das mehr. 3) Am meisten kann man aber aus dem Benehmen Petri schließen, der auf die 3te Frage sogar böse wird. Wie hätte er böse werden können, wenn ihm dch [durch] die 3malige Frage ein Vorzug wäre eingeräumt worden. Petrus mußte es doch noch am besten wissen, wie es Chtus [Christus] meinte. [...]

ad § 85⁸²

Es ist zwar richtig, daß ~~alle~~ keines der anführbaren Zeugnisse älter⁸³ ~~älter~~ als der Anfang des 3^t Jahrhunderts ist, daß man auch aus allen Thatsachen die man für die Erkennung des Primats der⁸⁴

Die Gründe <die man> für diesen Satz <vorbringt> sind folgende:

1) Da Petrus noch keinen festen Sitz hatte, als ihm Chtus [Christus] den Primat gab, so konnte er auch nicht auf das locale sondern bloß auf die Person <Petri> u. seiner Nachfolger Rücksicht nehmen. ~~Ist~~ Es ist daher der Satz daß der Primat an den röm.[ischen] Stuhl gebunden sei, bloß zufällige Macht[?]; u. die Bestimmung wer den Primat des Nachfolgers Petri haben solle der Kirche überlassen. U. <die> französische Gesandtschaft erklärt zu Schmalkalden sentire regem Gallorum, jure tantum humano, non divino, romanum pontificam habere primum

b) Petrus war zuerst zu Antiochien. Wäre er bis zu s.[einem] Tode da geblieben, so würde man den Bischöffen dieser Kirche offenbar den Primat übergeben haben. c. Daß gerade Rom den Vorzug behauptete scheint von der politischen Größe Roms ~~abge~~ abhängig zu sein.

⁸¹ Vgl. ebd. § 84, 75f.: „Sie haben daher *ihre* Gewalt unmittelbar von Gott“.

⁸² Vgl. ebd. § 85, 76: „Der Primat ist nicht vermög göttlicher Einrichtung mit dem *römischen* Bisthume verbunden“.

⁸³ Zunächst durchgestrichen, dann rückgängig gemacht.

⁸⁴ Dieser gesamte Absatz ist quer durchgestrichen.

Frey Tom II.

+ ~~obsieh~~ gleich aus dem ersten Jahrhundert keine Thatsache mit Bestimmtheit schließen lasse daß Rom als Primat Sitz anerkannt wurde, u. mithin s.[ich] Bischöffe als Nachfolger Petri sondern erst später unbezweifelbare Thatsachen dafür sprechen, so

Zweck u. Be

Quamvis apostolis omnibus parem potestatem tribuat; tamen est unitatem manifestaret unam cathedram constituit et unitatis ejusdem originem, ab uno incipientem, sua auctoritate disposuit. Cypr.[ian] apud Grat[ian] c.18.c24.9.1. Propterea inter duodecim unus eligitur, ut capite constituto, schismatis tollatur occasio. Hier.[onymus] l.[iber] I contra Jovum

Denn als das 2^{te} neue Rom entstand |Constantinopel| verlangt auch dieser Bischoff den 2^{ten} Rang. Endlich 4) kann für den Primat zu Roms bloß das Factum <[...]> Petri angeführt werden. Ein Factum begründet aber nur ein jus divinum. Also hängt die Anerkennung Roms als Primat Sitz bloß von dem Consens der allgemeinen Kirche ab. 5) War ja wirklich Avignon 70 J.[ahre] lang der Sitz des Primats.

Unterdessen hat diese Untersuchung nur bloß theoretischen, aber keinen praktischen Werth. + ~~Vielmehr~~ würde man ein <doch jetzt> einig werden, welchem Sitz denn der Primat angeknüpft werden solle, wenn man ihn v. Rom trennte. Es wäre kaum ein Einverständnis darüber zu treffen sein u. die Kirche sich theilen. |läßt sich nicht zweifeln, daß er in Rom gewesen.

§ 86⁸⁵

Zweck u. Begriff des Primats

Wie aber aus sehr früher Tradition der dem Apostel Petrus übergebene Primat nachgewiesen wurde, so bestimmt eben diese den Begriff u. Zweck desselben. Übereinstimmend nämlich sagen die hl.[heiligen] Väter deswegen sei der Primat ~~da~~ eingesetzt um die Einheit in der Kirche zu ~~erhalten~~ manifestiren <wie Cypr.[ian] will oder wie andere um sie zu erhalten> nämlich die Einheit in Glaubens u. Sittenlehre <der Gemeinschaft>. ~~Im~~ ~~Anfang~~ der ersten christlichen Zeit, solange die Apostel unmittelbar die Vorsteher der christl.[ichen] Kirche waren, war allerdings ein solcher Mittelpunkt nicht nöthig: der alles durchdringende Geist bildete ihn. Auch in der unmittelbar auf die Apostel folgenden Periode wurde die genannte Einheit so erhalten daß nach geschehener Bischoffswahl, die benachbarten Bischöffe ~~die Glaubens u. Sittenlehren~~ sich in Kenntniss der Glaubens u. Sittenlehre des neuen Bischoffs setzten; u. wenn sie sie dem ererbten Glauben übereinstimmend fanden sich mit ihm in Gemeinschaft setzten u. diese dann unterhielten. Die aber immer mehr überhand nehmende Abweisung vom ererbten Glauben machte ein engeres Band nothwendig um sich gemeinschaftlich u. dadurch desto fester den Neuerungen zu widersetzen: die Vereinigung der Bischöffe in den

⁸⁵ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 86, 77: „Zweck, und Begriff des Primats“.

Concilien wurde hervorgerufen. ~~aus welchen~~ <Neben diesen bildet[en]> natürlich die angesehensten Bischöffe d.h. die Bischöffe <Vorsteher> der <von> den Aposteln unmittelbar gestifteten Kirchen die zugleich die wichtigste Reichsstädte waren den engen Einheits Punkt ~~bildete~~, unter welchem wie wir zeigten der wichtigste Bischoff hervorrageu mußte. Je mehr die Kirchen sich mehrten, desto mehr wurde dem einzelnen der Überblick ~~erschwert~~ u. seine Orientierung u. die Kenntnis v. s.[einem] Verhältnis zu den übrigen erschwert; desto nothwendiger mußte die Concentration werden, u. das Bewußtsein der Nothwendigkeit derselben sich ausbilden, u. das Bedürfnis des Primats einer Kirche sich immer mehr entwickelte.

~~Da nun~~ <Ist der> ~~der~~ Begriff des Primats der der Erhaltung der Einheit ~~ist~~, so geht daraus hervor, daß die Einheit selbst schon da sein müßte da sie nur <d[ur]ch ihn> erhalten werden soll, daß mithin der Primat seiner Natur nach nicht constitutiv sondern conservativ <oder> mithin executiv ist: was die constitutive Gewalt festsetzte, exequirt er. Der ~~natürlich~~ Vorzug der Ehre vor ~~den~~ allen übrigen Hierarchen, der sich von selbst versteht, ~~macht~~ erfüllt mithin <auch> den Begriff des Primats nicht; ~~das~~ es gehört nothwendig das Recht ~~in Ausführung dazu~~ <das zu exequiren> was die constitutive Gewalt festsetzte, was man ~~das~~ primatum jurisdictionis nennt. Im Begriff des Primats liegt mithin der <primatus> honoris et jurisdictionis. Wenn nun die constitutive Gewalt der Kirche auch eine Einheit in liturgisch[er] Disciplinarbeziehung für nöthig hält, so kommt dem Primat natürlich auch hier das Executions Recht zu. Dem Kirchenprimat ~~ist~~ kommt mithin der ~~Inbegriff~~ das Recht zu, zu exequiren was die Kirche ~~in bez~~ constitutive Gewalt in bezug auf Glaube, Sitten u. Disziplin festgesetzt hat.

Sauter § 82.60

Erklärung der Form des
Kirch.[en] Regimentes.

Man kann sagen ein Bischoff
kann alle ihm nützlichen ~~Dioee~~
Disciplinen in s.[einer] Kirche
einführen; aber auch auf einer
allgem.[einen] Synode
beschließt ein jeder einzelne die
Disciplin bei sich aufzunehmen,
mithin kommt auf alle die
höchste Gewalt constitutiv zu.⁸⁶

Die Form des Kirchenregimentes
ist: In allgemeinen Bereichen, die
die ganze Kirche betreffen, bilden
die B.[ischöffe] den Senat u. diesen
«ihrer Gesamtheit» ist der Papst
untergeordnet, obschon er das
Praesidium derselben führt. In
eig[enen] Dioecesen üben die
B.[ischöffe] von auswärtigen
Kirch[en] unbeschränkt die
Kirchengewalt jedoch so aus, daß
die Gemeinschaft mit der ganzen
Kirche nicht zerstört wird.

In welchem Sinn die Gewalt
aller Bischöffe gleich sei.

Die höchste Kirchengewalt ist
bei den ~~aps~~ Bischöffen nicht
dem Papst allein; das zeigt 1.
die Apostelgeschichte.

§ 87⁸⁷

Da einem jeden Apostel «u. somit auch den Bischöffen» die
geistige Gewalt unmittelbar von Gott und ohne Beschränkung
übergeben wird, so übt sie ein jeder auch ~~an~~ in seinem ~~Orte~~
«~~Dioecese~~» nach geschehener Eintheilung «von auswärtig [...]»
der Dioecese «an u. für sich» unbeschränkt aus. «ohne in die
Dioecese [...] anderer, außer in [...] Fällen zu verwalten»⁸⁸
Sollen nun aber allgemeine Gesetze gegeben werden, die
«mithin» die gesamten Kirche u. jede einzelne verbinden, so ist
es auch die Gesamtheit der Bischöffe «die sie gibt» denn wie
ein einzelner Bischoff seine einzelne Dioecese, so «haben» alle
Bischöffe alle Dioecesen «d.h. die g.[anze] Kirche» zu leiten.
~~Sind nun~~ Man kann sich in letztem Falle denken, daß alle an
einem Ort, oder «jeder» an seinem ist. Im ersten Falle, wo sie
natürlich eine Synode bilden führt der röm.[ische] Bischoff
den Vorsitz, u. hat alle jene Geschäfte die mit dem Praesidial
Recht verbunden sind. Da aber das Decisions Recht bei der
ganzen Kirche ist, so besitzt er dieses «ein solches» nur in so
fern als er auch wie andere «Bischöffe», Bischoff einer
Dioecese ist, in welcher Beziehung er dann den anderen
gleich, mithin nicht über den anderen steht. Im 2^{ten} Falle wenn
sie mithin zerstreut sind u. einen gemeinsamen Beschluß
fassen sollen, wird «auch» durch den Pabst die Communication
«[...]» [...]

§ 88⁸⁹

§ 89⁹⁰

Da ~~Juden Männer~~ Chten [Christen] aus Judäa auch von den
Heiden die Beschneidung verlangten, schickten diese, «Paulus
u. Barnabas» da sie man sich in Antiochien wo die Streitfrage
entstand, nicht vereinigen konnte nach Jerusalem V 2 zu den
Aposteln u. Aeltesten. V.6 Es versammelten sich nun die
Apostel u. die Aeltesten um die Sache zu untersuchen. V.7
Nach langem Streite machte Petrus den Antrag daß sie nicht
beschnitten werden sollen. V.13 u. 18 stimmt Jacobus in den
Antrag Petri ein, setzt aber noch die Bedingung hinzu sie
sollten sich jedoch v. Götzenopfer, von der Hurerei, von
Ersticktem u. Blut enthalten. Dieser Vortrag Jacobi wurde
angenommen. Es wurde hierauf

⁸⁶ Dieser ganze Absatz („Man kann ... constitutiv zu“) ist quer durchgestrichen.

⁸⁷ Vgl. ebd. § 87, 78: „Erklärung der Form des Kirchenregiments“.

⁸⁸ Dieser ganze Satz über der Zeile ist insgesamt durchgestrichen.

⁸⁹ Vgl. ebd. § 88, 78f: „In welchem Sinne die Gewalt aller Bischöfe gleich sey“.

⁹⁰ Vgl. ebd. § 89, 79f. (vgl. Anm. 78 dieses Anhangs).

V.23 ein Schreiben nach Antiochien zu senden beschlossen, welches die Aufschrift führte: Die Apostel u. die Aeltesten u. die Brüder entbieten den Brüdern aus den Heiden zu Antiochia, in Syrien u. Cilicien ihren Gruß. Also nicht bloß im Namen Petri wurde der Beschluß gefaßt, sondern im Namen der eben genannten Apostel, Aeltesten u. Brüder. Damit stimmt auch V.28 überein, der also lautet: es hat dem hl. [heiligen] Geiste u. uns gefallen: euch weiter keine Last aufzulegen, außer in diesem Stück. Also allen, wird gesagt, gefiel es, keine Lasten ihnen aufzulegen.

§ 90⁹¹

Einen vorzüglichen Beweis, daß die Kirche ~~selbst~~ von den ältesten Zeiten an das deutlichste Bewußtsein hatte, daß nur ~~eine~~ <die> allgemeine Übereinstimmung, nicht die des Papstes allein für allgem.[eine] Kirche verbindenden Gesetze geben können, liefert der Widerstand den mehrere Partikularkirchen gegen Forderung machte, die von Rom aus an sie ergingen. Das erste Beispiel liefert uns der Streit wegen des Ostertermins.

Schon Anicetus <b.v.R. [Bischof von Rom]> u. Polycarpus <b.v.Smy. [Bischof von Smyrna]> unterhandelten wegen Überkeinkft [Übereinkunft ?] in dieser Sache. Allein Polycarp gab nicht auf. U. als später Victor Bischof von Rom, den Polykrates b.v.Eph. [Bischof von Ephesos] unter Androhung der Exkommunikation zur Annahme der röm.[ischen] Sitte zwingen wollte, versammelten sich die asiatischen Bischöffe in einer Synode, worin sie die Beibehaltung ihrer bisherigen Sitte beschlossen. Rom schloß sie zwar von ~~ihrer~~ s.[einer] Gemeinschaft aus, allein mit den übrigen blieben sie in derselben; der Streit selbst aber wurde nicht auf der allgemeinen Synode von Nicea beigelegt.

Dasselbe beweist der Streit mit der Ketzertaufe, in welchem die africanischen Bischöffe ~~den~~ die ägyptisch[en] u. asiatischen, an der Spitze Cyprian v. Carthago, Dionys[ius] v. Alexand[rien], u. Firmilian v. Caesarea standen

Aus dem Widerstand der Particular K.[irchen] gegen die päpstlich.[en] Entscheid[un]gen.

⁹¹ Vgl. ebd. § 90, 80f.: „2) Aus dem Widerstande der *Partikularkirchen* gegen päbstl. Entscheidungen“.

~~sich~~ wiederholt Befehlen des Papstes Stephan: obschon er sogar mit Excommunication drohte, nicht annahmen, sondern erst die Entscheidung des Conciliums v. Arles abwarteten, welches die ganze Kirche annahm.

3 Auffallend ist aber der Vorfall zwischen der african.[ischen] Kirche u. der römischen im 5^{ten} Jahrhundert. Die africanischen Bischöffe hatten den Pelagius als Kezer verdammt, u. versuchten Innozent den I^{ten}, welchen sie in Verdacht der Begünstigung pelagianischer Grundsätze hatten, ihren Beschlüssen beizutreten, welches dann dieser auch that. Nach Innozenz Tod kam Zosimus auf den bischöfl.[ichen] Stuhl zu Rom; an diesen appellirte Coelestin ein Schüler des Pelagius. Zosimus nahm die Appellation an und sprach ihn frei. Sein Urtheil schickte er den africanischen Bischöffen zu, welche sich aber sehr beschwerten, daß er den von ihnen gefällten Beschluß abermals untersucht habe; ja sie versammelten i.J.[im Jahre] 417 u. 418 <2> Synoden u. verdamnten, ohne auf des Zosimus gefälltes Urtheil zu merken, die Pelagian[ischen]. Grundsätze abermal, welchen Beschlüssen dann Zosimus sogar beitreten mußte. Sie bedeuteten <noch dazu> in ihrem Streite dem Zosimus keine Appellationen von ihren Urtheilen mehr anzunehmen. Da sich aber Zosimus darauf berief, daß ihm dieses Recht Appellationen auf der Synode zu Nicaa frei gestattet wurde, so verlangten sie Abschriften der Synode v. Nic[äa], von den Bischöffen zu Alexandrien u. Constantinopel; ~~da~~ als sie aber darin nichts vorfanden erliesen sie wieder ein Schreiben an Zosimus, worin sie ihm seine Unbefugnis, Appellationen anzunehmen, vorhielten. Die africanischen Bischöffe hatten Recht; denn in der Synode v. Nicaa wurde gar nichts von Appellat.[ionen] verhandelt; wohl aber auf der Particular Synode v. Sardica, worin die Väter dem Papst die Befugnis ertheilten Appellationen annehmen zu dürfen; u. die Synodalbeschlüsse v. Sardica hatte Zosimus mit dem v. Nicaa verwechselt.

§ 91⁹²

Das wichtigste Zeugnis daß die höchste Kirchengewalt bei der allgemeinen Kirche sei, geht aus der Auffassung hervor welche die allgem.[eine] stets von sich stets von sich selbst hatte, die aus der immerwährenden Praxis die viele Jahrhunderte lang in der Kirche beobachtet wurde. Wie hätte man jemals auch auf den Gedanken kommen können, eine allgemeine Synode zu brauchen, die für die Kirchen ungemein kostspielig, für die zusammenkommenden Bischöffe mit so viel Mühseligkeit verbunden war, wenn «man» dem röm.[ischen] Bischoff dieselbe [Gewalt] beigelegt hätte. Man hätte immer nur sein Urtheil einholen dürfen, u. ~~alles wäre~~ Streitigkeit wären beigelegt u. somit die Einheit bewerkstelligt gewesen. Allein statt dessen finden sich 2 «die» entgegengesetzte Erscheinung: Glaubensstreitigkeiten, ~~die schon~~ über die der römische Bischoff schon entschieden hatte wurden abermal untersucht; so daß, wenn seine Entscheidung richtig war sie erst von der allgemeinen Kirche bestätigt wurde; war sie unrichtig, seine Entscheidung ~~mit~~ «verdammt u. von» seiner Person selbst ~~verdammt~~ «excommunicirt» wurde. Beispiele, daß seine «richtigen» Entscheidungen erst bestätigt werden mußten, liefern die Entscheidungen Coelestin I u. Leo der Große; dessen dogmat.[ische] Schreiben in den entstand.[enen] Streitigkeit[en] die B.[ischöffe] v. Chalcedon erst genauer untersuchen zu müssen glaubten, u. dann erst beistimmt[en].⁹³ Beispiele daß Entscheidung[en] der röm.[ischen] Bischöffe verworfen u. sie als Ketzer verdammt wurden, liefert 1.) der 3 Capitel Streit. Vigilius hatte sich durch das sogen.[annte] judicatum, durch einige an Kaiser Justinian gerichtete Schreiben u. einen Eid ~~für~~ «gegen» dieselben erklärt. Später hob er durch das sogenannte Constitutum seine früheren Behauptungen wieder auf; die 2^{te} Synode v. Constantinopel die die 3 Capitel verwarf⁹⁴ beschloß daher: daß ~~sein~~ der Name des Vigilius wegen seines den Ketzern günstigen Benehmens aus den Kirchenbüchern weggestrichen werden solle. Er erklärte nachher selbst «in einem Schreiben an Eutychus Patr.[iarch] v. Const[antinopel]» daß die Synode recht geurtheilt habe. 2) Die Geschichte der Ketzereien der Monothelit.[ische] Honorius Bischoff v. Rom hatte sich in einem dem Patriarchen Sergius geführten Briefwechsel für die Monotheliten erklärt. Dieser Briefwechsel wurde von der 3^{ten} Synode v. Constantinopel mit dem Monothelismus selbst verdammt, u. Honorius lange nach seinem

⁹² Vgl. ebd. § 91, 82f.: „3) Aus den Akten der allgemeinen Concilien“.

⁹³ Der Text „dessen dogmat.[ische] Schreiben ... u. dann erst beistimmt[en]“ scheint später hinzugefügt und ragt in die Spalte des Randtextes.

⁹⁴ Der Text „die die 3 Capitel verwarf“ steht in der Spalte des Randtextes.

Tode noch mit mehreren anderen für einen Ketzer erklärt.
 Sehr merkwürdig ist auch das Beispiel des römischen Bischoffs Liberius
~~der~~ welcher die von der asiatischen Synode zu Sirmium verfaßte
 Glaubensformel unt[er]zeichnete, und dadurch der Synode von Nicaea
 widersprach. Wie könnte man ~~von~~ Bischöffen die mitunter Ketzer wurden
 die höchste Kirchengewalt einräumen, u. ihnen dadurch die
 Irrthumslosigkeit zusprechen?

§ 92⁹⁵

Die bisher angeführten Beweise daß die höchste Kirchengewalt im
 gesamten Episcopat liege sind aus der Praxis der ~~ganzen~~ Kirche
 genommen von den apostolischen Zeiten an Diese Praxis sehen wir auch
 als Grundsatz ausgesprochen in mehreren aus den hlgen[heiligen] Vätern
 u. selbst römischen Bischöffen ~~angeführten~~ Stellen. ~~Auch ein Stell~~ Wie
 können wir zu 2 allgem.[einen] Synoden, worin der sogenannte Satz nicht
 bloß als Praxis festgehalten, sondern ~~bloß als Canon~~ die Überzeugung der
 Kirche selbst die sich in klar ausgesprochenen stehenden Canonen
 verkörperte ~~u. mithin als Glaubensnorm~~ ausgesprochen wird. Die 4^{te}
 Session heißt also: Im Namen der hl.[heiligen] untheilbaren Dreieinigkeit,
 des V.[aters] d.[es] S.[ohnes] u. des hl.[heiligen] Geistes. Amen. Die
 hlge[heilige] Synode von Constanz welche ein allgemeines Concilium zur
~~Auf~~ Vernichtung des gegenwärtigen Schisma, für die ~~zu~~
 bewerkstelligende Vereinigung und Reformation der Kirche Gottes in
 ihrem Haupt und ihren Gliedern bildet, zum Lobe des allmächtigen Gottes
 im hl.[heiligen] Geiste gesetzlich versammelt; verordnet, setzt fest,
 beschließt u. erklärt nun die Vereinigung und Reformation der Kirche
 Gottes, leichter, sicherer, freier und vollkommener zu erreichen, wie folgt:
 1) daß eben diese Synode ~~die~~ im hl.[heiligen] Geiste gesetzlich
 versammelt ist, ~~die~~ ein allgem.[eines] Concilium bildet u. die streitende
 kathol.[ische] Kirche vorstellt, ihre Gewalt unmittelbar von Chtus
 [Christus] habe, welcher ein jeder, was immer für eines Standes u. Würde,
 auch die ~~Würde~~ Päpstliche zu gehorsamen verbunden ist, in all jenen
 Gegenständen welche sich auf den Glauben, die Vernichtung des gesamten
 Schisma, u. die allgem.[eine] Reformation der Kirche Gottes im Haupt u.
 den Gliedern betrifft.

⁹⁵ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 92, 83: „Aus den *Zeugnissen* der heil. Väter“.

In der 5^{ten} Session wurde das bisher gesagte wiederholt u. hinzugesetzt: auch erklärt die Synode, daß ein jeder, was immer für eines Standes u. Würde er sein mag, auch die päbstliche nicht ausgenommen, welcher die Mandate, Statuten, Verordnungen u. Vorschriften dieser hligen[heiligen] u. eine einer jeden anderen gesetzlich versammelten Synode, ~~in bezug~~ hartnäckig zu gehorchen versäumt; im Falle er er sich's nicht gereuen läßt, einer geziemenden Strafe unterworfen werden solle, so daß ~~doch~~ auch eine anderweitige Rechtshilfe herbeigerufen werden solle, im Falle es die Noth erforderte.

Diese Beschlüsse wurden dann 1) nati[on]aliter et synodaliter d.[as]h.[eißt] von jeder einzelnen Nation u. in der ganzen Synode gutgeheißen. 2) Alles bestätigte nun <der neu erwählte> Papst Martin V. 3) <Aber auch die abgesetzten> Joh.[annes] XXIII wurde ~~hier~~ <dar>auf in die Synode gerufen; er sagte: seine heimliche Entfernung von der Synode gereue ihn, ~~wen~~ er heiße alles gut, was von der Synode geschlossen sein, u. noch beschlossen werde, falls es auch gegen ihn selbst gerichtet sei. Eben das that auch Gregor XII. Nur Benedikt 13^{te} wollte ~~nicht~~ sein[em] Papstthum nicht entsagen u. der Synode nicht gehorchen; was weswegen er in der 37 Synode als <des> Ungehorsams bezichtigt <überreich> proscibirt wurde. Martin 5^{te} aber der von der Synode rechtmäßig gewählte Papst gehorchte der Synode auch in dem daß er ihren Beschlüssen gemäß |nach welchen alle 5 Jahre allgem.[eine] Synod[en] gehalten werden sollten:| zurecht eine Synode zu Pavia, dann zu Siena endlich in Basel halten wollte aber er starb vor dem ~~Ausführung~~ Anfang derselben. Sein Nachfolger Eugen 4^{te} aber schickte den Cardinal Julian um an statt seiner die Synode zu praesidiren. In der 2^{ten} Synode wurden die Dekrete desr ~~Concils~~ <Synode> v. Constanz daß die Autorität eines Conciliums über dem Papst sein ~~er~~ erneuert. Eugen IV versuchte nun ~~dasie~~ Synode aufzulösen; allein diese beschloß in der 13^{ten} Session daß dem Papst dieses Recht nicht zu komme; er sei zwar das Haupt der Kirche allein nicht über der allgemeinen Kirche selbst. Er könne ohne Zweifel irren, von der allgemeinen Kirche aber könne man dieses ohne Sünde nicht sagen. Es sei kezerisch zu behaupten, der Papst sei nicht an ein allgem.[eines] Concil gebunden.

14.

Nun änderte Eugen IV seine Gesinnung, bestätigte die Verhandlung des Concils, u. alles was von Anfang an <bis zur 16 Session> beschlossen worden war. Nehmen wir nun noch dasie ~~Concilium~~ <Synode> von Pisa dazu, in welcher gleichfalls die Superiorität des Concilium über den Papst anerkannt, das Concilium selbst aber v. ~~Nicolaus~~ <Alex.[ander]> V bestätigt worden war, so haben wir 3 allgemeine Synode[n], die v. Pisa nämlich, v. Constanz v. Basel, in welch[en] der Satz: die höchste Kirchengewalt sei ~~über~~ bei der allgemeinen Kirche, u. diese sei über dem Papst, ausgesprochen wurde; u. 3 Päpste, welche ~~zu~~ <d[urch]> ihren Beitritt zu diesen 3 Synoden sie auch bestätigten: nämlich Alexander V. ~~Eugen~~ Martin V u. Eugen der 4^{te} u. so auch [...]

§ 94⁹⁶

Man [hat] verschiedene Einwürfe gemacht, um die Bischöfe der Synode zu Constanz zu entkräften. Man holte sie ~~theils~~ <1> aus> kritisch sein sollenden Gründen her, <2> daraus daß eine Synode bloß für einen best.[immten] Fall ihre [...] > theils aus späteren Synoden.

Was die erste betrifft so sagte man, die [...] <Worte> des Beschlusses in der 4^{ten} Session ad reformationem ecclesiae in capite et membris fanden sich in einigen Exemplaren der Constanzer Verhandlungen nicht. Allein 1) gesetzt diese Worte seien nicht darin enthalten, so steht ~~ohne~~ in allen Manuscripten: die Gewalt eines allgem.[einen] Conciliums sei über jede Gewalt, u. ausdrücklich auch über die Päpstliche. 2) hat der Beschluß der 5^{ten} Session jene Worte ausdrücklich u. 3) wisse man gar nicht wo jene Manuscripte, die jene Worte nicht haben nur her kommen, <2.> die bei weitem meisten Manuscripte u. die ältesten haben ihn auch. In Bezug auf das 2^{te} ist zu bemerken, daß es ausdrücklich <in der 5^{ten} Sessio> heisse: wer die Beschlüsse dieser Synode aut cujuscumque alterius concilii generalis legitime congregati nicht befolge der Kirchenstrafe unterliege.

⁹⁶ Vgl. ebd. § 94, 85: „Welche durch die Dekrete der Concilien von Florenz und vom Lateran nicht *entkräftet* werden“.

Was aber spätere Synodal beschlüsse betrifft, ~~die~~ wodurch die Constanzer wieder aufgehoben worden sein sollen, so führt

1) die von Florenz an: in dieser heißt es: daß der hlge.[heilige] apost.[olische] Stuhl u. der röm.[ische] Hohepriester in der ganzen Welt den ersten Rang behaupten |:τὸ προτεῖον:|; daß dieser der Nachfolger des hl.[heiligen] Petrus, des ersten der Apostel, der wahre Stellvertreter Chsti[Christi] sei das Haupt der ganzen Kirche, der Vater u. Lehrer aller Chsten[Christen] sei, u. daß ihm u. den Petrus von unserem Herrn Jesu Chti[Christi] die völlige Macht, die kathol.[ische] Kirche zu weiden zu. zu regieren, übergeben worden sei. Damit sollte nun dieser Beschluß endigen. Es ~~wurde~~ mithin die Frage, ob der Pabst unter oder über einem allgem.[einen] Concilium sei, übergangen worden. Allein die anwesenden Griechen protestirten u. verlangten den Zusatz juxta eum modum, qui et in gesti oecumenicorum conciliorum, et in sacris canonibus continetur. Diese Clausel wurde dann auch hinzugefügt u. somit der Papst abermal durch die Concilien beschränkt u. diesen unterworfen.

2) setzt man ~~den Beschluß~~ eine Stelle aus der 5^{ten} Synode von Lateran entgegen. In dieser wurde nämlich unter anderem die pragmatische Sanction der Franzosen, welche unter Karl VII König v. Frankreich «auf einer Synode» zu Bourges |:concilium bituricense:| 1438 ~~gehalten~~ «verfasst» wurde⁹⁷, u. worin die Beschlüsse von Basel u. Konstanz zu Grunde ~~gelegt~~ mit passenden Modificationen angenommen wurde, aufgehoben. In einem ~~Sat~~ diese Aufhebung bezweckenden Dekrete Leo's X wird unter anderem gesagt, daß der Papst über alle Concilien sei. Allein wir bemerken 1) daß jene Synode vom Lateran keine allgemeine sei; (#) «es waren nur 80 B.[ischöfe] da u. v. Frankreich gar keine zumeist italische» daß ~~daß~~ jener Beisatz sei der Papst sei «über» allen Concilien nur ein Nebensatz ~~des~~ jenes Dekrets sei, aber ~~als eigentlicher~~ «nur das» als der Wille einer Synode betrachtet werden könne, wohin ~~sie~~ in einem bestimmten Dekrete ~~ein~~ die Grundabsicht desselben gehe. 3) es kann darum was hier nur nebenbei ausgeführt wurde ausdrücklichen Beschlüssen von allgemein anerkannten Synoden nichts derogiren. Denn in Basel u. Constanze wurde der Satz der Papst wie über ein[em] allge.[meinen] Concil.[ium] als der aufgestellt, wofür die Haupttendenz beider Synoden ging; u. sie wurde allgem.[ein] selbst von Päpsten anerkannt.

2. wurde jenes Dekret Leo des X nur im Concil vorgelegt ohne daß man es unterstützte, darüber discutirt; es kann mithin nicht als ein Conciliarbeschluß des Dekrets angesehen werden. 3. Führt der Papst ~~die Aufhebung~~, wollte man auch den Schluß als einen Synodalschluß ansehen, jene Worte, der Papst sei über alle Concilien nur als Grund zu s.[einer] Aufhebung der pragamtischen Sanction an; nun ist aber der Grund als infallibel anzusehen, sondern die Haupttendenz eines Canons.

⁹⁷ „wurde“: zuerst durchgestrichen, dann rückgängig gemacht.

§ 95⁹⁸

in wes.[entlichen Dingen

Wir zeigten oben, daß Chtus[Christus] seiner Kirche die Gabe der Unfehlbarkeit hinterlassen habe; diese muß mithin wie aus den 5 letzten Paragraphen erhellt bei dem gesamten Episcopat hinterlegt sein; denn würde dieses irren, so würde die ganze Kirche dadurch dem Irrthum preisgegeben werden. Erläßt aber der Papst eine Entscheidung in Glaubenssachen, so hängt mithin ihre Gültigkeit auch erst von der Annahme aller Bischöfe ab. Man nennt solche Entscheidungen provisorisch.

§96

2 Matth. 16,18. Die Kirche sagt man wird auf Petrus gebaut, so daß die Pforten der Hölle sie nicht überwinden können; der ist mithin der unüberwindliche Beschützer des kirchl.[ichen] Glaubens u. unfehlbar. Aber üben dieses auch s.[eine] Nachfolger

Die Gründe um welcher willen man aber dem Papste Unfehlbarkeit zuspricht sind folgende.

1) die Stellen bei Luc 22,31. <32> u. Matth. 16,18.

a) die Stelle bei Luc εἶπεν ὁ κύριος, σίμων σίμων ἰδοὺ ὁ σατανᾶς ἐξήτησας ὑμᾶς τοῦ σιναῖσαι ὡς τὸν σῖτον. 32 ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ ἵνα μὴ ἐκλείπῃ ἡ πίστις σου, καὶ σὺ ποτε ἐπιστρέψας στήριξον τοὺς ἀδελφούς σου) Simon, Simon siehe der Satan hat euch verlangt, um euch, wie den Weizen zu sieben. 32 Ich aber habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht wanke. Wenn du erst bekehrt sein wirst, so stärke deine Brüder.

Man schließt nun: Da Chtus[Christus] für Petrus gebeten habe, daß sein Glaube nicht wanke, die Päpste aber Nachfolger Petri seien, so dürfe auch ihr Glaube nicht wanken, sie seien mithin unfehlbar.

Diese Stelle bezieht sich aber blos auf die Person Petri, wie aus dem Contexte über allem Zweifel klar hervorgeht. V.[ers]24 Jesus hatte das letzte Abendmal mit ~~ihnen~~ <seinen Jüngern> gehalten u. sagt nach Vollendung desselben V.21-22 einer werde ihn verrathen; ~~V.22 V.31~~ Jesus ~~erinnerte sich~~ <gedachte nun> indem er von dem Verrether Judas sprach, der künftigen Verleugnung Petri V. 31-32. u. sagt darum zu diesem: er habe gebeten daß sein Glaube nicht ganz wanke Wenn er aber wieder ~~ganz~~ bekehrt sein werde, so solle er auch wiederum seine <Brüder>

⁹⁸ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 95, 85f.: „Die Irrthumslosigkeit der Kirche in Glaubenssachen bezieht sich also nur auf die Entscheidungen des ganzen *Collegiums* der Bischöfe“.

stärken.+ Daß dieses wirklich der Sinn sagen die folgende[n] Verse 33-34 ganz deutlich. Den Petrus verwundert darauf: ich bin bereit mit dir bis in den Tod zu gehen: Jesus aber ~~erw~~ entgegnet: es wird heute der Hahn nicht krähen bis du mich 3mal verleugnet hast. – Man sieht demnach daß sich alles bloß auf die Apostel u. ihr Verhältnis zu ihrem Meister während seines Leidens beziehe. ~~Chtus~~ <Petrus> wurde versucht Chtus[Christus] zu verleugnen; Chtus[Christus] aber bewirkte daß es ihn wieder gereute, u. er seinen Fehler bitter beweinte, u. ~~dnach~~ Chti[Christi] Himmelfahrt dessen Lehre standhaft u. muthig verkündete. Soll den nun ein Nachfolger Petri Chtum[Christum] verleugnen, <d.h. im Glauben wanken u. dann> Chtus[Christus] für ihn bitten <daß er nicht ganz wanke>, u. er erst ~~dann~~ <später> wieder Chtum[Christum] glaubhaft verkünden? Man sieht wie absurd eine solche Annahme wäre; aber eben darum kann man diese Stelle auch nicht auf die Nachfolger Petri anwenden.

2) auch keiner der hl.[heiligen] Väter so viele denn auch diese Stelle kommendirt[en] interpretirten sie so. Cypr.[ian] 8ep.[istula] Hilar.[ius] l.[iber] I de Trinit. Bas.[ilius] 22 hom[ilia] Chrys.[ostomus] hom[ilia] 63 u. 83. Aug[ustinus] ep.[istula] 252. in Ps[alm] 108 u. 118. Ferner selbst Leo; Prosper, Theophylact. Mit einem Worte gar kein Vater. Aber gegen den unanimem Patrum consensum soll keine Stelle erklärt werden ex concil.[io] Trid.[entino]. Man dürfte sie mithin nicht einmal auf die Nachfolger Petri anwenden.

b Matth 16,18. Wir gaben früher schon unsere Erklärung über diese Stelle. Wir müssen aber <hier> doch namentlich die verschied.[enen] Interpret.[ationen] der Väter berühren. 1) <unter dem Fels verstehen> den Glauben an Chtus[Christus] verstehen darunter. S.[anct] Hilarius, S.[anct] Gregor Nv. Nyssa, Ambrosius, Chrysostomus, Augustin, Cyrillus v. Alexandrien, Gregor der Gr.[oße] So sagt z.B. Hilar.[ius] l.[iber] 6 de Trinit. super hanc igitur confessionis petram ecclesiae aedificatio.

Andere verstehen unter dem Fels Chtus[Christus] z.B. Augustin auch l. I Petr act. c. 21 Tu es Petrus, Petrus autem erat Chtus[Christus], quem confessus Simon, sicut eum tota ecclesia confitetur, dictus est Petrus. Harum autem duarum sententiarum eligat lector, quae sit probabilior.

+man muß offenbar suppliren: ganz, also daß es heißt: daß der Glaube nicht ganz wanke, oder ganz aufhöre, ganz erlösche: denn das nachfolgende: wenn du nicht bekehrt sein wirst, deutet offenbar auf eine vorher gegangene Abnahme des Glaubens.

3. Das wichtigste Argument ist aber immer die nachweisbaren Irrthümer in Glaubenssachen unserer Päpste. 1) «a» Liberius unterschrieb auch die arianische Synode von Sirmium. Dieser ist aber so über alle Zweifel erhaben, daß der hl.[heilige] Hilarius in einem Fragm.[ent] [...] mehr als einmal gegen ~~ihn~~ ausruft: anathema tibi, praeavacate liberii. Eben dieses begrüßt Hieronymus in s.[einem] Chronicon. Sozomenus aber erzählt: er habe zuerst eine ganz arianische Formel unterschrieben, jene nämlich welche ihm der Arianer Dinophilus überreichte, worin der Sohn «als» dem Vater unähnlich |:ανομοιος:| erklärt wird. Hierauf habe er an die Oriental[en] geschrieben, sie sollten bewirken daß er nun wieder in s.[eine] Stelle «die er vorher hatte» eingesetzt werden. Nocheinmal aber nach Sirmium gerufen, sei ihm eine semiarianische Formel vorgelegt worden, worin gesagt wurde, daß der Sohn dem Vater ähnlich sei |:aber katholisch, gleich ὁμοούσιος:|. 2) «wurde» Honorius wie wir oben anführt[en] vom 6^{ten} allgem.[einen] Concil.[ium] der Ketzerei angeklagt u. es heißt in action[?] 13 v. Concil.[ium] vom Honorius. Schreibe: quod aliena existat ab apostolicis dogmatis, a definitionibus conciliorum, et cunctorum probabilium patrum, et quod sequatur doctrinas Doctrinas haereticorum. Seine Briefe wurden ins Feuer geworfen. eo quod, cognoscimus in unam ipsam eandemque impietatem tradere cum scriptis haereticorum. 3«c») wurde auch Joh[annes] XXII der Ketzerei überwiesen. Gerson sagt: Joh.[annes] 22 opinio damnata fuit cum sono buccinarum coram rege Philippo. 4«d») Mußten doch selbst die röm.[ischen] Bischöffe am besten wissen, ob sie infallibel seien; aber viele von ihnen sagen geradezu daß sie irren können. Dies sagt 1) Paul 4^{te} in consistorio 1557. Ich wünschte nicht, daß ihr euch mit dem Beispiele meiner Vorfahren begnügtet; denn ich bin gesinnt ihnen nur dann zu folgen, wenn es das Ansehen der hl.[heiligen] u. die Gründe der Gelehrten gestatten; denn ich zweifle nicht, daß wir selbst nicht nur in diesen sondern in allen übrigen Angelegenheiten dem Irrthum «unterworfen» sind; 2[]] Hadr.[ian] VI (schrieb) in lib. IV. comment. in lib. Sent.: Innoz[enz] III in 3 orat. i[d] e[st] summi pontificis consecr. In so fern ist nur der Glaube nothw; daß, wenn ich in meinen übrigen Fehlern Gott zum Richter habe, ich, wenn ich gegen den Glauben fehle, von der Kirche gerichtet werden kann. Endlich Hadr.[ian] II in ep. pro Synedr. VI.

[Datum ?] probat
propos. gab 1309.

In [...] 306

|: dies ist eine
eigentliche Antw.[ort]
ex cathedra:|

Datum 313

Gregor IX. sagt in s.[einem] Testamente: Wir wollen sagen und bezeugen, nach meiner innigsten Gesinnung, daß, wenn wir im Consistorium, in einem Concilium, in Reden, öffentlichen oder privaten Verhandlungen, aus Verstoß der Sprache, aus irgendeiner Leidenschaft oder ungeordneten Freude, oder in Gegenwart von Großen, um ihnen zu gefallen, aus Unachtsamkeit, aus irgendeiner Geschwätzigkeit [...] gegen den katholischen Glauben, den ich vor Gott u. der Kirche «pflichtgemäß vor allen» bekenne, wie [...] wünschen etwas vorgebracht haben, indem wir vielleicht willentlich, was wir nicht glauben, antikatholischen Meinungen anhängend oder «öfters erst nicht» willentlich so werfen wir es ausdrücklich und namentlich zurück verabscheuen es und wollen es nicht gesagt haben.¹⁰¹

Begriff der Hierarchie

S.[auter] 65.
Fy[Frey] 16

Frey 2.415 Entsteh.[ung]

Had[rian] VI wenn man unter röm.[ischer] Kirche ihr Haupt versteht, nämlich den röm.[ischen] Bischoff, so ist gewiß daß der irren könne, auch in dem was den Glauben betrifft u. eine Kezerei in s.[eine] «ihre» Entscheidung, ~~Gregor XI ruft in s.[einem] Testamente zurück~~ «oder in einem Dekretale» denn mehrere röm.[ische] Bischöffe waren Ketzer, u. erst neuerlich Joh.[annes] 22, der öffentlich einen Irrthum lehrte, festsetze u. von allen zu glauben befahl.

3^{tes} Hauptstück

Von der Hierarchie

§ 97.¹⁰²

Man versteht unter Hierarchie |:ἱερά ἀρχή| heilige Gewalt:| 1 Die Kirchengewalt die einem gewissen Personale mit Ausschluß der übrigen behängten zusteht. Entsprechend der Eintheilung der Kirchengewalt in die der Weihe und der Gerichtsbarkeit giebt es darum auch eine Hierarch.[ie] d.[der] W.[eihe] u. H.[ierarchie] d.[er] Ge.[richtsbarkeit]. Also jene verwaltet die wesentl.[ichen] Religionshandlungen, diese ~~befäß~~ verwaltet die Kirchendisziplin.

2) versteht man unter Hierarchie auch «u. zw.[ar] gew[isse]» die ganze Stufenfolge von Personen, welchen die Kirchen Gewalt zusteht. Diese Stufenfolge ist theils göttlichen theils m.[enschlichen] Ursprungs.

~~§ 98~~ 101¹⁰³

Ihre Geschäfte theilen sich in die innere u. äußere der Kirche. 1. Sie legten a) die freiwillige Gabe der Priester vor, u. lasen die namen der Gutthäter ab, nomenclatio b) in einigen Kirchen lesen sie das Evangel.[ium] ab. c[]] Sie riefen Katechumenen, Poenitenten u. übrige Gläubige zu stehen, knien auf: κηρύττειν u. zeigten die verschiedenen Theile des Gottesdienstes an. d) Sie durften auch außer der Noth mit Erlaubnis des Bischoffs taufen i.e. pred[i]g[en].

¹⁰¹ Der Text „Glauben, den ich ... es nicht gesagt haben“ ragt in die Spalte des Haupttextes.

¹⁰² Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 97, 87f.: „Begriff der Hierarchie“.

¹⁰³ Vgl. ebd. § 101, 91: „Diakonen“.

f. Sie hatten in der Kirche die Aufsicht über die Gläubigen, u.[m] sie zu corrigiren. g. beim Gottesdienst reichten sie den Laien den Kelch. a) Sie verwalteten das Kirchengut, «das noch nicht» vertheilt war als die Vertheilung schon vorgenommen war, noch die Verwaltung des bischöfl.[ichen] b) Sie hatten neben der Aufsicht die Gerichtsbarkeit über die Kleriker, daher sie außer der Kirche bedeutender wurden als die Priester.

§ 103¹⁰⁴

Der Ursprung der Subdiaconen fällt ins 3^{te} Jahrhundert. Cyprian, Cornelius erwehnen ihrer schon. Sie wurden eigentlichen den Diakonen zur Beihilfe gegeben. Bei ihrer Institution bestand ihre Verwechslung darin, daß sie die Aufsicht in der Kirche führten, die Opferrückgabe dem Diak.[on] reichten, die sie dem B.[ischoff] vorlegten, u. sonst noch andere Verrichtungen, z.B. in der Kanzlei des Bischoffs hatten. Sowohl in der griechischen als lateinischen Kirche wurde der Subdiaconat nicht zur den höheren sacri ord.[ines] Weihe gerechnet. In der lat.[einischen] Kirche fing man von dem Zeitpunkt an ihn doch zu zählen, als dem Subdiacon das Coelibatsgesetz aufgelegt wurde +; in der Theorie rechnete man ihn «jedoch» im 9^{ten} Jahrhdt.[Jahrhundert] noch nicht dazu. Durch ein Dekret Urbans II aus dem «im» 11^{ten} Jahrhdt.[Jahrhundert] wurde er förmlich dazu den höheren Weihe gerechnet, u. festgesetzt daß die Subdiac.[one] das Coelibatsgesetz halten, den Diakonen am Altar dienen u. auch fähig sein sollt[en], selbst zu Bischöfen gewählt zu werden «sie haben auch die Verbindlichkeit zu den [...] Tageszeiten» – Die Hand wurde den Subdiaconen nicht aufgelegt.

Frey II. 417

S.[auter] 32.6.I

+was schon unter Leo I versucht wurde, aber unter Greg[or] I «[...]» noch nicht durchgängig eingeführt war; da in Sicilien noch die Subdiaco[ne] verheirathet[?] waren.

§ 104¹⁰⁵

Die bisher genannten Stufen in der Hierarchie heißen ordines majores, wovon aber nur das Presbyterat ein Sacrament bildet. Als aber die Subdiaconen in den niederen Verrichtungen nicht mehr zureichten, wurde[n] auch noch andere Diener eingeführt. In der gr.[iechischen] K.[irche] kannte man nebst dem Hypodiacon «anfangs» nur noch zwei; die lectoren u. Cantoren, später auch noch die Ostiarier. In der lat.[einischen] K.[irche] zählt der Papst Cornelius nebst den Subdiaconen noch: die acolythen, exorciste[n], lectoren, u. officiare auf. Dabei bleibt es noch. Freilich nur in so fern, daß sie noch bildlich u. zur Erinnerung an die alte Disciplin beibehalten wurden, u. wer einen höheren Grad will wenigstens dem Namen nach die unter dies[en] gehen muß. In der Praxis aber haben sie¹⁰⁶ ~~alle diese~~ «sich die» Beschäftigung¹⁰⁷ dieser wieder verloren Gewicht verloren, u. giengen an Laien über.

¹⁰⁴ Vgl. ebd. § 103, 92: „Hierarchie der Weihe, die menschlichen Ursprungs ist – Subdiakonen“.

¹⁰⁵ Vgl. ebd. § 104, 93: „Die minderen Weihe“.

¹⁰⁶ Zunächst „sich“, dann auf „sie“ korrigiert.

¹⁰⁷ Zunächst durchgestrichen, dann rückgängig gemacht.

16.

Das Geschäft der Akolythen ist aber die Lichter beim Gottesdienst zu tragen u. den Wein dem Subdiac.[on] zu reichen; auch <trugen sie> in der röm.[ischen] K.[irche] auch das geweihte Brod zum Zeichen der Gemeinschaft an die verschiedenen Kirchen. 2 Exorzist.[en] giebt den Namen. Er wurde im 3^{ten} Jhrhdt.[Jahrhundert] eingeführt, wenigst[ens] schon in der römischen Kirche.

3 lectoren. Sie lasen die hl.[heiligen] Schriften vor u. hatten sie auch in Verwahrung. Im Anfang thaten das die Priester u. Diakone, die sich dieses Geschäftes auch nun ganz entledigten. Der ordo der Lektoren war einige Zeit so ausgezeichnet, daß sogar fürstl.[iche] Personen sich in ihn aufnehmen ließen; wie Sozomenus von dem Prinz Galliens u. Julian erzählt. u. die lectore[n] war[en] in der Zeit der Verfolg[ung] <sehr in Gefahr.>¹⁰⁸

4 Officiare haben das Geschäft die Thüre [der] Kirche zu öffnen u. zu verschließen u. jenen den Zugang zu versagen, die nicht kommen sollen. Früher hatten die Diakonen die Aufsicht; seit der Mitte des 3^{ten} Jhrhdt[Jahrhunderts] kam der eigene ordo auf.

Von allen ist zu bemerken, daß es früher nicht nothw.[endig] war von einer zur anderen aufzusteigen, sondern man konnte beliebig von einer zur anderen, auch zu einer höheren gelangen, oder in der erhaltenen lebenslänglich bleiben. Aber jetzt <ist es> wie gesagt nicht mehr so, die Laien üben diese Geschäfte aus. 2) Wer aber zu einem höheren ordo will, muß diese durchlaufen haben. 3) Seit den Privatmessen wurden alle Kleriker Priester. Nach Sess[io] 23,6.17 de reform.[ione] soll die alte Disciplin wieder hergestellt werden.

Die Tonsur ist der heimliche Eintritt in den Clericalstand.

§ 105¹⁰⁹

Hierarchie der
Gerichtsbarkeit.

Zur Hierarchie der Gerichtsbarkeit <göttlicher Instit.[ution]> gehören aber Befähigung dch[durch] das Sacrament noch alle jene die das Sacrament noch empfangen haben nach den Grundsätzen derer, ~~den~~ ~~Grundsätzen der ander~~ u. das exercitium ist bei ihnen <den Priestern> bloß verschränkt. Was bei den Priestern beschränkt ist, üben die Bischöfe aus. + Also auch Priester u. Bischöfe, u. vorzüglich der Papst als Primas bilden Stufen der göttlichen Jurisdiction in so fern sie göttlich[en] Ursprungs ist.

¹⁰⁸ Unter der Zeile platziert.

¹⁰⁹ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 105, 93f.: „Hierarchie der Gerichtsbarkeit, die göttlichen Ursprungs ist“.

2^{te} Abtheilung
 Von der Kirchengewalt in Bezug auf die Gesamte [Kirche]
 insbesondere
 1^{tes} Hauptstück
 Von den Concilien u. dem Consense der zerstreuten Kirche.

§ 107.¹¹⁰

Vermöge göttlicher ~~Einsetzu~~ Bestimmung ist die Leitung der Kirche den sämtlichen Nachfolgern der Aposteln, d.h. allen jenen anvertraut die durch das Sakrament der Weihe befähigt in ihre Würde u. Amt eintreten. Beschlüsse mithin der gesamten lehrenden Kirche sind verpflichtend für die ganze Kirche. Diese Beschlüsse können nur gefaßt werden, wenn die gesamte lehrende Kirche an einem Orte versammelt ist, oder ~~ohne~~ [...] wenn eine geistige Vereinigung u. Übereinstimmung über einen gewissen Punkte erfolgt, ohne daß eine örtliche Vereinigung vorangegangen ist. In letztem Falle ist es die Übereinstimmung der zerstreuten Kirche, im ersten bilden die Kirchen[...] <lehrer> eine ~~Ver~~ Ungenanntes Concilium oder gr.[iechisch] Synode. Diese ist mithin eine Versammlung der Kirchenlehrer um in gemeinsamer Berathung die Angelegenheiten der Kirche zu besorgen. Da hier von der <Kirchengewalt in Bezug auf die> gesamte Kirche die Rede ist, so kann natürlich nur v. Kirchenversammlungen die Rede sein, welche eben die Angelegenheit der allgem.[einen] Kirche besorgen. D.h. von ~~allgemeinen~~ Versammlungen des gesamten Kirchengvorstandes, d.h. von allegem[einen] od. oecumenisch[en] Synoden. Es giebt aber auch Synoden die sich nicht mit der Leitung der gesamten Kirche, sondern nur eines Theils derselben beschäftigen; diese heißen particular Synoden, welche sich wieder in Patriarchal, Provinzial u. Dioecesan Synoden abtheilen; je nachdem die Kirchengvorsteher eines Patriarchats, eines Erzbisthums, oder eines Bisthums sich versammeln. Berücksichtigt man aber nicht die Kircheneintheilung, sondern die gesamte Kirche irgend eines Volkes oder Nation, u. die Vorsteher derselben versammeln sich, so bilden sie eine National Synode.

¹¹⁰ Vgl. ebd. §107, 95, f.: „Concilien“.

Was bei der Lehre von den Concilien untersucht werden müsse.

2.

~~Was~~ Es kann gefragt werden: «was ist der Zweck u.» welche Gegenstände eignen sich zur Entscheidung von einem allgemeinen Concilium; a. wer hat das Recht allda zu entscheiden; 3) Was haben die Entscheidungen für eine Gültigkeit? ~~[hier]~~ Außer diesen Hauptfragen, deren Lösung übrigens kurz ist, muß bestimmt werden, wer das Convokations u. Praesidial Recht habe; unnütz ist die Frage, welches die Merkmale eines allgemeinen Concilium seien? und sich widersprechend die Frage: ob der Papst das Confirmations Recht habe?

3. 109¹¹²

welche Gegenstände vor ein allgem.[eines] Concil gehören?

Der Zweck eines allgem.[einen] Concils kann nur das Wohl der ganze Kirche sein. Die Gegenstände aber sind

1) dogmatische Entscheidungen. Solche Entscheidungen wurden immer erst gemacht als irgend eine Lehre «bezweifelt u.» angegriffen wurde. Soll eine entschieden werden ~~welche~~ «ob» sie wirklich eine geoffenbarte sei, ~~so gehört~~ «muß sie sich auf die allgem.[eine] Tradition bezie[hen], welche dch[durch] das Zeugnis der ganzen Kirche ~~dazu~~ «erwiesen wird». dogmatische Entscheidungen eignen sich mithin ganz vorzüglich dahin +.

+ Man sieht aber auch, daß solche dogmat.[ische] Bestimmung[en] nur v. geoffenbart[en] W.[ahrheiten] gelten können; denn durch d.[ie] allg.[emeine] <...> Tradit[ion] soll vermieden werden ob es irrth[ümlich] geoffenbart sei; ~~ist es aber nicht geoffenbart~~ «sie soll sich also nur auf solche» beziehen.¹¹¹

Aber auch 2^{ten} Disciplinär Gegenstände. ~~hängen~~ Es giebt wohl Disciplinär Gegenstände die allgemein nützlich «sind» und ~~für~~ «zum» das Wohl der ganzen Kirche beitragen können; da aber die Beurtheilung ob sich ein[e] wirklich als für jede einzelne Kirche wohlthätig erweise, nur von der Particular Kirche ausgehen kann, so gehört es natürlich vor eine Versammlung in welcher jede Particular Kirche repraesentirt ~~wird~~ ihr Wohl «u. Umstände» berücksichtigt werden. Bestehen aber schon allgemeine Disciplin Gesetze, so kann deren Aufhebung oder nähere Bestimmung auch nur wieder von der allgemeinen Kirche geschehen, denn wer das Recht hat ein Gesetz zu geben, hat auch nur das Recht es aufzuheben u. zu erklären.

4. 110¹¹³

Wer hat das Recht allgem.[ein] zu entscheiden

Da sich das «gesamte» Sacerdotium durch den Empfang der Weihe als Nachfolger der Apostel, mithin als die dch[durch] d.[en] hl.[eiligen] Geist befähigten Träger der Lehre ~~???~~ «Jesu» darstellen, so ~~ist auch jeder der zum Sacerdotium geh~~ bildet «auch nur» dieses Sacerdotium, also die Gesamtheit der Priester u. Bischöfe, ~~die lehrende Kirche~~ ein allgem.[eines] Concilium. Es ist mithin nicht nur jeder Priester befähigt daselbst zu

¹¹¹ Der gesamte Absatz ist quer durchgestrichen.

¹¹² Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 109, 96f.: „Zweck, und Gegenstand desselben“.

¹¹³ Vgl. ebd. § 110, 97f.: „Welche dazu zu berufen seyn“.

u. zu <mit> entscheiden, sondern damit es ein eigentlich allgemeines Concil sei, sollten sie auch erscheinen. Man sieht hieraus wie unwichtig die Vorstellung mancher ist die behaupten die Priester könnten nur eine nothgebende, keine Decision Stimmen habe; denn da über eine Glaubenslehre zu entscheiden, ein Ausfluß der Gewalt der Weihe ist, u. sie diese empfangen haben, so sind sie auch für eine entscheidende Stimme befähigt. Eben so ist es <verhält sich> nun in Disciplinar Gegenständen zu entscheiden; was ein Ausfluß der Potestas jurisdictionis ist. Aber eine ganz andere Frage ist es, ob die Priester ihrer Menge, und der Verwaltung ihrer Geschäfte wegen zu einem Concilium berufen werden können; u. da sieht jedermann ein, daß es unmöglich sei, und daß darum ~~nur die Bischöfe~~ am füglichsten dieses Recht ausüben. ~~Auf der ersten Versammlung zu Jerusalem waren Bischöfe <die Apostel> Presbyter anwesend. Damit~~

+ daher haben auch Aebte Cardinäle Pröbste v. Clöstern die nicht Bischöfe sind Decisions Stimme erhalten.

5. § 115.116.114.¹¹⁴

Ein wirklich allgemeines Concilium, d.h. die Versammlung des gesamten Sacerdotium hätte natürlich <in Erklärung dessen was Lehre Jesu ist> die Gabe der Irrthumslosigkeit, da durch eine irrige Entscheidung dieser die ganze Kirche dem Irrthum preisgegeben würde. Da aber in der That noch kein solch ein allgemeines Concilium versammelt war, auch nicht versammelt werden kann, so kommt dem was <man> ein concilium generale nennt noch nicht deswegen Unfehlbarkeit zu, sondern dann, wenn die gesamte Kirche ihren Beschlüssen beitrifft. So sagt Gregor d.[er] Gr.[oße] sie l.[iber] I. ep[istula] 24. Sicut sancti evangelii quatuor libros sic quatuor concilia sucipere, et venerari me fateor – quintum quoque concilium pariter veneror, quia universali consensu sunt constituta. # Daher sagten auch die Concilien v. Constanz u. Basel se repraesentare ecclesiam catholicam; in so fern also wirklich den Glauben der Repräsentirten aussprechen, was sich durch die allgemeine Annahme ihrer Bestimmungen ergibt, sind sie unfehlbar. Daher haben auch die Zweifel, ob die Synoden v. Nicaea u.s.w. wirklich allgem.[eine] gewesen seien, keinen Gehalt, da was auf derselben festgesetzt wurde, allgemein von der ganzen Kirche acceptiert ward.

Chrys.[ostomus] Nom. 52. Tu non Nicaenos patres, sed et orbem terrarum condemnar, qui sententiam illorum comprobavit. – Vinz.[enz] ler.[inensis] com. c.7. Hanc unam fidem ream esse fateamur, quam tota per orbem terrarum confitetur ecclesia.

¹¹⁴ Vgl. ebd. § 114, 100f.: „Woraus die Echtheit derselben [allgemeinen Concilien] zu erkennen sey“; § 115, 101f.: „Wirkung der Conciliarschlüsse – in Glaubenssachen“; § 116, 102f.: „In Disziplinargegenständen“.

Sauter 79

Als der eigentliche Beschluß eines solchen Concils ist aber nur das anzuführen, u. nur das hat somit Gültigkeit auch «nach» der allgemeinen Annahme desselben, was klar u. mit bestimmten Worten ausgesprochen wurde, also was nicht vieldeutig sein kann. 2) Dasie ist als ein Sätze die es nicht mehr zweifelhaft lassen, daß das Concil wirklich gemeint war eine geoffenbarte Lehre auszusprechen. Also alles was nur nebenher ausgeführt «wurde», wohin die Haupttendenz der Versammlung nicht ging, wozu auch die Beweise gehören, die die Lehre ist geoffenbart nicht der Beweis, ist auch nicht als Beschluß anzusehen. – Hierher gehört da[nn] auch was wir früher bei Erklärung ~~warum~~ worin die Kirche unfehlbar sei gesagt haben, nämlich nicht in philos.[ophisch] scolast.[ischen] Streitfragen also was blos m.[enschlichen] Rechtes u. Ursprungs ist, nicht geoffenbarte Thatsachen; also was der Sinn eines kanon.[ischen] Buches sei u.s.w.. ~~Aus dieser Bemerk~~ Wenn man mithin sagt die Trident[in]isch dogmat.[ischen] Beschlüsse seien allgemein angenommen so ist ~~alles~~ ~~da~~ was ~~der~~ ein dogmat.[ischer] Canon sei, aus der gemachten Bemerkung zu entnehmen nicht aus dem beigesetzt[en] Anathema. ~~Darum erstreckt sich dann auch de~~ Die Gültigkeit der Disciplinar Beschlüsse betreffend ist schon bemerkt worden, daß diese ganz besonders von der speziellen Annahme der einzelnen Kirchen abhängen; denn da diese nun für alle Zeiten an u. für sich schon gemacht worden sein konnten, weil sich die Bedürfnisse hierin ändern, so ist es wohl «auch» möglich daß zur selben Zeit nicht alle Kirchen gerade dieselben Bedürfnisse haben; und ein Gesetz auf eine solche Kirche angewendet, das ihren Bedürfnissen nicht entspricht, wäre ja schädlich, was gerade der «Absicht des» Concils entgegen, das sich zum Wohl d.[er] K.[irche] versammelte. – Ferner hängen Disciplinar Gesetze vom von der besond.[eren] Rechts Gewohnheit der einzelnen Kirchen ab, durch welche sie mithin modifizirt wurde. Daher sind auch viele Dekrete des Concils v. Trident auch bei der unirten griech.[ischen] Kirche außer ~~An~~ Übung; u. manche hat auch die französ.[ische] Kirche nicht angenommen.

Was die Concilien
zu beweisen haben

6. § 111¹¹⁵

Die ersten 8 allgem.[einen] Concilien beriefen die Kaiser, was durch sie am besten geschehen konnte, da der «bei weitem» größte Theil der kirchl.[ichen] Macht ihnen unterworfen war. Jetzt aber, wo die Chten[Christen] nicht mehr ~~unter~~ ein.[em] polit.[ischen] Regenten unterworfen sind gehört das Recht den Päpsten in ordentlichen Fällen. Sollte aber der Papst

¹¹⁵ Vgl. ebd. § 111, 98f.: „Wer die allgem. Concilien zusammen zu rufen habe“.

in wirklich dringenden Fällen keine Synode berufen wollen, oder wenn kein Papst da wäre, oder mehrere Päpste, der Rechte strittig sind, so muß natürlich die Berufung auf was immer für eine andere Weise geschehen. Übrigens gehört somit[, daß] ein Bischof auf einer Synode erscheinen könne, die Einwilligung des Landesherrn dazu.

7. § 113¹¹⁶

Allerdings kommt dem Papst das Praesidial Recht zu; denn wer sollte einen gegründeteren Anspruch darauf haben?

Unterdessen präsidirte aber der Papst od. s.[ein] Gesandter nicht immer¹¹⁷ nicht immer +; ~~in den 3 ersten Concil[ien]~~ ~~war es offenbar nicht der Fall~~, was wir aus dem 69^{ten} Briefe Leo's ersehen, worin er den Kaiser ersucht, ihn u. s.[einen] Legaten praesidiren zu lassen, nicht darum weil ihm das Recht gebühre, sondern weil die Patriarchen des Orients die wichtige Lehre nicht gegen die Neuerer vertheidigen wollten. – Man hat oft behauptet das Praesidial Recht gebühre nicht dem Papst sond[ern] den Fürsten; denn auch die Kaiser hätten in der ersten Zeit praesidirt; allein wie waren nur der äußeren Ordnung wegen anwesend, was Constantin ausdrücklich sagt. – Unter dem Praesidial Recht versteht man aber nicht blos den ersten Platz, sondern ~~den~~ zuerst seine Stimme in der vorliegenden Meinung zu geben, zu bestimmen in welcher Ordnung die Materie ~~vor sich gehen muß~~ verhandelt werden sollen.

Wer das Praesidial Recht habe.

+ zuerst geschah es auf dem Concil zu Chalcedon wo die Legaten Leo's praesidirten; Leo sprach aber das Praesidiren nicht als ein s.[einem] Stu[h]le anklebendes Recht an.

8. § 108.¹¹⁸

Als Merkmal eines wahrhaft allgemeinen Concilium führt man an 1) die regelmäßige Berufung der Kaller Kirchenvorsteher. 2) Die Zusammenkunft einer so großen Anzahl derselben aus allen Kirchen u. Nationen der man diese Anzahl als Repraesentanten der allgem.[einen] Kirche ansehen könne. 3) eine genaue Untersuchung der anhängigen Materie u. 4) Eine volle Freiheit der Äußerung. Man sagt nur, wenn diese Bedingungen erfüllt seien, so sei ein solches Concil als Repraesentation der allgem.[einen] Kirche anzusehen u. es habe darum auch gleiches Ansehen wie diese. Diese Merkmale sollte allerdings ein jedes concilium generale haben. Allein ~~über~~ man ist z.B. schon darüber gar nicht einig wie ~~viel~~ groß denn die Anzahl d.[er] Bischöfe sein müsse, damit ein Concil als ein allgemeines ansehen könne man sehe darüber Petram I Thl[Theil] § 188.89.90

Merkmale eines allgem.[einen] Concilium.

¹¹⁶ Vgl. ebd. § 113, 100: „*Ordnung* des Verfahrens bey den allgem. Concilien“.

¹¹⁷ Der Text „Papst od. s.[ein] Gesandter nicht immer“ ragt in die Spalte des Randtextes hinein.

¹¹⁸ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 108, 96: „Merkmahle eines allgemeinen Conciliums“.

U. wer könnte das entscheiden ob alles hinlänglich untersucht, u. keine Störung der ~~persönlichen~~ Freiheit vorgefallen sei. Wer darum mit dem Ausspruch eines solchen nur relativ allgemeinen Concils nicht zufrieden wäre, könnte immer den einen oder den anderen Mangel vorschützen. Alle Zweifel hebt ~~aber vollends~~ <darum erst> die allgemeine Annahme der Kirche.

9.

Ob der Papst das
KonfirmationsRecht
habe

Unter ~~eigen~~ Confirmation im eigentlichen Sinn versteht man eine ~~han~~ actus, quo efficitur, ut, quod gestum est, valeat, alioqui non valiturum. vrgl[vergleiche] Sauter § 107.

Allein es ist leicht einzusehen, daß wenn ein ConciliarBeschluß erst gilt, wenn der Papst ihn bestätigt, dann überhaupt der ConciliarBeschluß überflüssig war, der Papst über dem Concil steht u. anstatt daß die allgemeine Kirche infallibel ist, er sich in ihr Recht einsetzt <dränge> Ein Theil setzt sich über das Ganze Der Papst¹¹⁹ erscheint wenn es zur Festsetzung einer Lehre auf einem Concil kommt bloß in der Eigenschaft eines Bischofs v. Rom, d.h. um ein Zeugnis des Glaubens seiner <s.[elbst]> über die vorliegende Materie abzulegen; ~~da~~ zu diesem Zwecke ist ein jeder da. Daher unterschrieb ehemals auch ein jeder Bischof die Acten der allgem.[einen] Concilien: ~~Zu~~ definiens[definiens] subscripsi [...] v. Nicaea. (Würde nun der Papst erst alle ~~einzelnen~~ Zeugnisse confirmiren so hieße dieses somit: er bestätige daß sie ein richtiges Zeugnis abgelegt haben, damit setzte er sich aber an die Stelle eines jeden einzelnen Bischofs, u. der Papst erscheine gleich der allgemeinen Kirche).

Wenn man aber unter Confirmation eine solonette Promulgation versteht, wodurch die Beschlüsse in der ganzen kathol.[ischen] Welt bekannt gemacht werden, u. ferner die Obsorge daß nun auch die ConciliarSchlüsse ins Leben übergehen, so kommt dieses Recht allerdings dem Papste zu.

10.

Historisch ist noch zu merken, daß 8 allgem.[eine] Concil[ien] im Orient und 13 Allgem.[eine] im Occident gefeiert wurden. Nic.[aea] I 325 unt[er] P.[apst] Sylvester [I] u. K.[aiser] Const.[antin]. <II> Const.[antinopel] I P.[apst] Damasus [I] u. K.[aiser] Teodos.[ius] 381. 3) Ephes.[us] 431. P.[apst] Coelest.[in I] u. Theodos.[ius] II 4) Chalc.[edon] P.[apst] Leo [I] u. K.[aiser] Marci.[an] 451. 5) Const.[antinopel] II. a.[nno] 553. P.[apst] Vig.[ilius] K.[aiser] Just.[inian] <Theodor Theodoret[us] v. Cyrus u. Ibas> 6) Const.[antinopel] III. 680 P.[apst] Agatho u. K.[aiser] [Konstantin IV] Pogon[atos] Monothel.[itismus] 7) Nic.[aea] II. a.[nno] 787. P.[apst] Hadr.[ian] I K.[aiser] Const.[anti] VI. iconomach.[en] 8. Const.[antinopel] IV 869. P.[apst] Hadr.[ian] II. K.[aiser] Basil.[eios I., der Makedoner] gegen Photius.

¹¹⁹ Dieses Wort ist in der Spalte des Randtextes platziert.

Die Occid.[entalen] Lateran I. a.[nno] 1123 P.[apst] Calist.[Calixtus] II K.[aiser] Heinrich V. für ein[en] Kreuzzug u. Befestigung der Kirchendisziplin.
 Lateran II a.[nno] 1139 P.[apst] Innoz[enz] II. K.[aiser] Conr.[ad] III gegen Peter Bruisius u. Arnold v. Brezien[Brescia] in Kirchendisziplin.
 Lat.[eran] III a.[nno] 1178. P.[apst] Alex.[ander] III. K.[aiser] Friedrich I gegen die Waldens.[ische] u. Albigh.[ensische] Kirchendis.[ciplin].
 Lat.[eran] IV. a.[nno] 1215 P.[apst] Innoz[enz] III. K.[aiser] Fried.[rich] II wo das Wort Transsubst.[antiation] zuerst ~~vers~~ gebraucht wurde.
 V. v. Lyon I [1245] Innoz.[enz] IV u. K.[aiser] Fried.[rich] II gegen den Kaiser u. für ein[en] Kreuzzug.
 VI war das 2^{te} v. Lyon 1274. P.[apst] Greg[or] X. K.[aiser] Michael für die KirchenUnirung der K[irch]griech.[ischen] u. lat.[einischen] Kirche
 VII zu Vienne. 1311 P.[apst] Cl.[emens] V u. K.[aiser] Heinrich VIII gegen die Tempelherren, [...] u. Fraticella u. Dulcinisten.
 VIII v. Pisa 1409. ohne Papst, K.[aiser] Rupert geg[en] Angel.[o] Corar. u. Petrus de Luna od. Greg[or] XII u. Benedc[Benedict] 13
 9^{te} v. Constanz 1414-18
 10^{te} v. Basel 1431-1442
 11 v. Florenz a.[nno] 1438 P.[apst] Eugen IV u. Albrech[t] II wo das Concil v. ~~Basel~~ Basler zu 25 Sess[ion]en bestetigt u. mit den Gr.[iechen] sich vereinigt wurde.
 12 Lateran. V a.[nno] 1512-1517 ut[unter] Jul[ius] II. Leo X. K.[aiser] Max[imilian] I. um die Basler Dekrete zu entkrft.[entkräften] kein allgem.[eines Konzil]
 13. Trident.[inum] a.[nno] 1545-1563. Paul III. Jul[ius] III. u. P.[ius] IV K.[aiser] Carl V u. Ferd.[inand] I.
 Die orient[alischen] wurden alle v.[om] ~~Papst~~ Kaiser berufen; diese einige ausgenommen v. de[m] Papst. In den orient.[alischen] praesidirten in mehreren die Päpste nicht, in diesen das v. Pisa ausgenommen entweder sie selbst oder ihr Legat. An der Allgemeinh[t] jener zweifelt Niemand; ~~An~~ <d.[ie] Allgemeinh[t]> verleugnen diesen[diese] und bezweifelt.[en] s.[ie].

11

Endlich streitet man darüber [ob] Concilien schlieslich nothwendig seien oder nicht. – Daß sie nicht Chtus[Christus] selbst eingesetzt habe ist gewiß; aber eben so gewiß, daß in den ersten Zeiten sdie Concilien sehr viel beitrug[en] die Kirche selbst zu vereinigen, u. so mit vereinter Kraft der Meinung entgegenzuw[ir]k[en], daß die Grundlehre des Chntn[h]ums [Christenthums] durch sie <allein> festgehalten, u. die wohlthätigste Institutionen allgemein eingeführt wurden. Ob <Daß> sie jetzt <nicht mehr> nothw[endig] seien <wie> früher ist aber auch gewiß, weil man jetzt weit mehr andere Mittel sich ~~auf~~ zu verständigen hat als früher; ob aber nicht wieder Zeiten kommen wo wir die vereinte Kraft der lehrenden Kirche misbrauchen <u. [...]> [...] können, wo also Concilien wieder reativ nothw[endig] werden, läßt sich im voraus nicht bestimmen. Das Vorbild aber, nach dem man sich in solchen Fäll[en] richten muß, ist gegeben.

117¹²⁰

Consens der zerstreuten
Kirche

Es läßt sich der Fall denken, daß das ~~bis~~ Lehramt, ohne zuvor in seinen Repraesentanten sich an irgendeinem Orte vereinigt zu haben, über eine Lehre oder Disciplin übereinkomme. Dieses übereinkommen des Kirchenvorsteher außer einem Concil heißt der Consensus ~~eecclesia~~ der zerstreuten Kirche. <Wie> Wir sahen, daß auch zum ~~Co~~ sogenannten allgemeinen Concilium ~~auch~~ noch der ~~Concil~~ Consens der abwesenden Kirchenvorsteher kommen müsse, u. also die volle Gültigkeit der ConciliarSchlüsse aus dem Consens der mehr oder weniger local vereinigten Kirchenvorsteher u. <der> zerstreuten hervorging, also die Grundlage der Gültigkeit <u. Irrthumslosigkeit> der Beschlüsse eben der allgemeine Consens ist, so auch ~~ein~~ <der> Consens der [...] ~~nicht~~ <Kirchenvorsteher> die nicht einmal zum Theile an einem Orte versammelt waren irrthumslos in Bestimmung <dessen> was geoffenbarte Wahrheit ist, sein müssen, eben weil es der allgemeine Consens ist. Von den DisciplinarVerordnungen gilt was vorhin.

118¹²¹

Bedingung desselben

Die Bedingungen unter welcher allein ein Consens <der zerstreuten Kirche> als ein dogmatischer Schluß angesehen werden sind ähnlich wie die von Bedingung aus welcher ein dogmatischer Schluß <ein Concils> als solcher erkannt wurde. 1) Es muß also wirklich die Absicht, also ein volles, bewußtes Streben eine Lehre festzusetzen, u. der Kirchenvorsteher vorhanden sein. Ein bloßes Stillschweigen, ein nebenher nur angeführtes Gutheißen einer Lehre begründet nichts. Eben das ist auch bei einer Disciplin zu bemerken. 2) Die Lehre aber um die es sich handelt muß mit dem klaren Bewußtsein als einer geoffenbarten festgesetzt werden. 3. Die Übereinstimmung muß allgemein sein. u. 4[)] hinlänglich bekannt u. erwiesen <sein>, was durch die littera formata, dh[durch] die Versammlung der Bischöfe einzeln[er] Provinzen oder Nationen, die ~~bei~~ sich gemeinschaftlich entscheiden, u. <die> Beschlüsse einander zuschicken, aus den symbolischen Büchern der K[...]chismen u.s.w. geschehen kann.

¹²⁰ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 117, 103: „Consens der zerstreuten Kirche“.

¹²¹ Vgl. ebd. § 118, 103f.: „Bedingnisse desselben“.

2^{tes} Hauptstück
Vom Kirchenprimat
Erster Abschnitt

Von den wesentlichen Rechten des Primats
ad § 119¹²²

In der Reihe von 18 Jahrhunderten, in welchen das ~~Chm~~[Christenthum] christl.[iche] Kirche steht, wurden die Primat~~ial~~Rechte sehr verschieden ausgeübt.; ~~sie~~ «es» waren deren ~~theils~~ eine «in der ersten ~~zu einer~~ Zeit eine sehr» beschränkte Zahl, und erhielten ~~zur anderen~~ «später» eine unermeßliche Ausdehnung, die ausschließende Begründung deren «ersterer», u. die westliche Begründung der anderen riefen verschiedene Systeme hervor. + Wir sehen folgendes fest:
~~Alle kommen darin überein~~ «Es ist übereinstimmende Lehre», daß der «Begriffzweck des» Primats die Erhaltung der Einheit sei. Aber wie die Analyse dieses Begriffs ~~auf~~ die verschiedensten «[verschieden]artigsten» Bestandtheile liefern kann, so sind auch an [u.] für ~~dsich~~ Stellen der Schrift, aus denen der Primat gefolgert wurde, einer «mangfaltig[mannigfaltigen]» Interpretation unterworfen, obschon nur eine die richtige sein kann. Aber als Grundsätze mag folgendes gelten.

1) Der «b» Primat kann nicht weniger «Rechte» enthalten, als streng aus seinem Begriff folgt aus dem der Erhaltung der Einheit folgt; denn sonst würde der Begriff aufgehoben. Dieses ist aber eine bloß negative Bestimmung der PrimatRechte, daß sie nämlich nicht über einen gewissen Punkt zurückgesetzt werden dürfen, ohne sein[en] Begriff zu verlieren; aber «die Bestimmung dessen» wie weit sie vorwärts gehen müssen dürfen wir dem Begriff nicht überlassen, weil die Entwicklung ~~vieldeutig~~ ist «des Begriffs» verschieden sein kann. Die Begrenzung des Begriffs liefert + die Tradition: daher 2^{tens}): die wesentlichen Rechte dürfen nicht ~~weiter~~ «über den Umfang» ausgedehnt werden, den die ~~aelteste~~ Tradition der ersten Jahrhunderte enthält. Denn wollte man annehmen, zu den wesentlichen Rechten gehörten weit mehr, als die Tradition der der erst[en] Jahrhundert[e] enthalten, so müßte man annehmen, man hätte das Wesen des Primats gleich in den ersten Jahrhundert[en] nicht gekannt, mithin den Primat selbst nicht. Man ~~müßte~~ würde ferner ~~die~~ «die Tradition als» Norm ~~zur~~ «der» Interpretation der hl.[heiligen] Schrift

Die ersten die man vom Primat nicht nehmen kann, ohne seine Begriffs.Bestimmung aufzuheben sind wesentliche Rechte, die man ihm nicht geben kann, ohne den Episkopat aufzuheben und wesentliche Punkte, daß es vom Episcopat genommen u. dem Primat zugetheilt werden ka[nn] ohne ihn aufzuheben, u. [...] sind zufällige Rechte.

+ das Episcopal u. Papal System

+ 1^{tens} sein Verhältnis zum Episcopus: was das Episcopat als solches aufhebt kann nicht im Primat liegen. 2^{tes} d.[ie] Trad.[ition]

¹²² Vgl. ebd. § 119, 105f.: „Inhalt, und Abtheilung des gegenwärtigen Hauptstücks“.

als s.[ein] Verhältnis zum Episcopat	<p>verwerfen, und eben deswegen eine Unmöglichkeit sich hierin zu vereinigen herbeiführen. Also wesentliche Rechte giebt es nicht weniger als zu[m] strengen Begriff der [...] gehört u. nicht mehr als die Traditio anbieht.</p> <p>Die Rechte nun die aus jenen negativen u. diesen positiven «diesen negat[iven]» Grundsätzen folgen sind die 1) wesentlichen Rechte des Primats. Was zu diesen wesentlichen Rechten des <u>Primats</u> noch «sicht[...]» hinzugekommt, «ist» ohne den und sich mit dem Wesen des Episcopats vereinigen läßt sind 2) <u>zufällige</u> Rechte. Jene Rechte die zu den wesentlichen des Primats hinzugekommen sind «sein sollen», aber das Wesen des Episcopats aufheben, sind Unrechte, auch strittige Rechte genannt.</p> <p>Von diesen deinen wird nun die Rede sein müssen; ferner handelt der Verfasser auch hier von den Gehülften u. Stellvertreter des Papstes also von den Cardinälen, der römisch[en] Curie, den päpstl.[ichen] Legat u. Vicar.</p>
Spezielle wesentliche Rechte	<p>Sauter 83 § 123.124.125¹²³</p> <p>1^{tens} das oberste Aufsichts Recht über die ganze Kirche, denn nur dadurch wird ihm klar, wo Einheit besteht, wo sie verletzt zu werden scheint, u. wo sie dem Untergange nahe könnte komme.</p>
Hoc optimum et congruentiss[im]um judicabitur, si ad caput i.e. ad Petri sedem de singuli quibuscumque provinciis doī[domini] referant sacerdotes. Concil. Sardic. ad Jul.	<p>Die «nöthigen» Mittel dieses Aufsichts Recht auszuüben, begründen besondere Rechte.</p> <p>a) Das Recht Relationen über jene Dinge zu verlangen, was sich auf die Einheit bezieht, u. «fern[er] das Recht zu verlangen von den Bischöfen» mit ihm als dem Mittelpunkt derselben in beständiger Verbindung zu stehen, wodurch denn alle Theile unter sich zin Verbindung stehen, während sie sie mit dem gemeinsam Punkt sich verbinden.</p> <p>b) Das Recht Legaten zu schicken u. Vicarien aufzustellen, vermittelst welcher vorzüglich mit den entlegenen Theilen der christl.[ichen] Welt die Einheit erhalten wird. Unter dessen ist von diesem Recht zu bemerken, daß es nicht schlechthin wesentlich ist; denn das Recht der Oberaufsicht ist nur wesentlich, keines«wegs» aber dieses Mittel im allgemeinen; denn wir finden es auch in der K.[irche] der ersten «über» 300 J.[ahre] nicht ausgeübt. Unterdessen mag es in einzelnen Fällen wie das Vicarien aufzustellen, sehr nützlich sein. – Wichtig ist was dieses Recht dadurch beweisen will.</p> <p>Der Verfasser in 125 P.[aragraph] dazusetzt: daß der Papst Legaten zu den Legat Concil.[ien] v. Nicaea, Sardica u. Arles abgeschickt habe, um darauf</p>

¹²³ Vgl. ebd. § 123, 109f.: „Bey der zerstreuten Kirche“; § 124, 110f.: „Das Recht, von den Bischöfen Relationen zu fordern“; § 125, 111f.: „Legaten abzuordnen“.

den Vorsitz zu führen. Denn 1^{tens} das Recht statt seiner ein[en] Legaten auf ein Concil zu schicken, ~~der~~ mit bestimmten Instructionen hat in dringenden Fällen jeder Bischof, 2^{tens} daß ~~sie den~~ <aber> die päpstlich[en] <Leg[aten]> den Vorsitz führten auf jenen Concilien ist eben so unrichtig. Daß sie nicht zu Nicaea praesidirten, darüber lese man Dannenmayer[?] 16. 359. ~~Daß es~~ auch nicht in ~~Niz~~ Sardica S.[eite] 363 u. Arles praesidirte In <Auf d.[er] Syn.[ode] zu> Arles praesidirte eben Marinus Bisch.[of] dieser Stadt.

§ 126 u. 127. 128.¹²⁴

Zweitens aus dem Begriff des Primats das Recht <zu wahren daß> die Canones in Vollziehung ~~zu~~ ~~bringen~~ gebracht werden. Dahin gehörten die speciellen Rechte <alle> 1[] zu ermahnen, zu befehlen u. unter Androhung der Kirchenstrafen darauf zu dringen, daß allgem.[ein] ausgesprochene dogmat.[ische] Lehren, also die ~~Kirch~~ Dogmen nicht verletzt, u. allgemeine Disciplinar Canones sowohl, als die besonderen Canones einer ParticularKirche, beobachtet werden. Das hin gehört 1) das sogenannte DevolutionsRecht. vermöge welches der die Befugnisse hat: Vernachlässigungen in der Kirchen Administration u. schlechte Handhabung ~~zu~~ derselben dermaßen unschädlich zu machen, daß er wenn die Sache den Instanzen Gang durchlaufen hat, ohne in Ordnung gebracht zu sein, er selbst einschreitet. Unter der ~~Instan~~ Beobachtung des Instanzen Ganges versteht man: daß der Papst nicht unmittelbar einschreite, sondern <daß> zuerst ~~durch~~ der Metropolit, als der unmittelbar Vorgesetzte den Bischof wenn er [...] bei s.[einer] Nachlässigkeit; würde der Metropolit selbst nachlässig sein, oder nicht die gehörige Kraft s.[einer] Aufforderung geben kön[nen], so muß die Sache wieder an mittelbar weiter Vorgesetzten an den Primas d.[er] Patriarcate gelangen u. dann zum Papst. Ich sagte vorhin ~~Man~~ sei das sogenannte Devolutions Recht: denn das eigentliche Devolutionsrecht ist ~~jenes~~ die Befugnis ohne auf eine Mittelstelle zu achten, das Versäumte einzuholen. Dieses legten sich aber die alle Päpste nicht bei. z.B. Gregor M.C.XXV.q.II 2^{te}. Das Beschützungs Recht der Kirchenvorsteher, vermöge welches er solchen, welche angeklagt, u. mit Unrecht verurtheilt wurden protegirt, in so weit, daß ihre Sache den Kirchengesetzen gemäß untersucht werde.

zu Nicaea praesidirte
wahrsch.[einlich] Oisus, nach
ander[en] Eustathios v.
Antioch[ia] betreff[end] aber
die Patriarca[te] v. Antioch[ia]
u. Alexandria, Alexander [...]

Zu Sardica ist folgende
Unterweisung: Osius ab
Hispania, Julius Roma per
Archidam[um] et Philoxenum.
Presbyteros

Das Recht die KirchenCanones
zu exequiren.

¹²⁴ Vgl. ebd. § 126, 112f.: „Die Kirchenkanonen zu exequiren“; § 127, 113f.: „Das oberste Devolutionsrecht“; § 128, 114: „Das Recht, provisorische Glaubensdekrete zu erlassen“.

Das Recht provis.[orische]
Glaubens Dekrete zu
erlassen.

die der Kirche Gefahr zu
drohen scheinen

§ 128.¹²⁵

Das Recht ~~bei Neuerung~~ das allgemeine Lehramt in Kenntnis von etwaigen Neuerungen ~~zu einer Lehre~~ od. Streitigkeiten wegen des Lehrbegriffes zu setzen. Woraus die spezielle[n] Rechte fließe[n], 1) bei entstandenen Streitigkeiten in so fern ~~vorläufig~~ zu entscheiden, daß so lange die allgem.[eine] Kirche noch nicht sich ausgesprochen hat, man allerdings bescheiden seine Zweifel vortrage aber nicht hartnäckig widerstehe u. s.[eine] Meinung öffentlich ~~bekenne~~ «vertheidigen» solle. 2) Auch in den Disciplinar ~~Verordnungen~~ Gegenstände ~~Verordnungen zu erlassen~~ «vorzuschlagen», welche dann in jener Kirche legal werden, wo sie promulgirt u. recipirt werden. Allein man sieht daß dieses Recht nicht streng aus der Erhaltung des Einheits Principis hervorgehe, dieses Recht kommt eigentlich jedem Bischof od. Provinzial Concilium zu; ~~daher~~ es «läßt sich» auch geschichtlich nachweisen, daß ~~die~~ [...] Disciplinar Gesetze in einzel[nen] ~~Syn~~o Dioecesen od. Provinzen üblich «waren», od. dann erst später wenn man sie gut ~~zufand~~, allgemeine «oder relativ allgem[eine]» angenommen wurden.
z.B. die v. Sardica. v. Antiochia. einige africanische. u. Greg.[or] M.[agnus] 8.30 verbum jussionis, puto, a meo auditu renovate, quia scio qui sum, qui estis, loco enim fratres estis, moribus patres. Non ago, sed qua utilia sunt, iudicare curavi.

Zweiter Abschnitt Von den zufälligen Recht des Primats § 131¹²⁶

Ursache des Zuwachses
des päpstlich[en] Recht[s]

Eintheilung der zufälligen
Rechte.

§ 132¹²⁷ ad 138¹²⁸

Die Provinzial Synoden waren viele Jahrhunderte lang die Richter in der Bischöfe; man ersieht dies aus dem 3^{ten} c.[anon] des Concils v. Nizaea. Allerdings spricht dieses nur von Clericern im allgemeinen, [...] «die B.[ischöfe] werden nicht» namentlich ~~die Bischöfe nicht darunter~~ «genannt». Aber ~~die~~ der 2^{te} Canon des I Concils v. Constant[inopel] so wie das Schreiben der african.[ischen] B.[ischöfe] an Papst Coelestin erklären ihn ausdrücklich auch von den Bischöfen. Über allen Zweifel erhebt aber der 15 Canon des Concils v. Antioch.[ia], welches von «dh[durch] die Annahme» der allgem.[einen] Synode v. Chalcedon ein allg.¹²⁹

¹²⁵ Vgl. ebd. § 128, 114: „Das Recht, provisorische Glaubensdekrete zu erlassen“.

¹²⁶ Vgl. ebd. § 131, 117: „Ursachen des Zuwachses der päpstlichen Rechte“.

¹²⁷ Vgl. ebd. § 132, 118: „Eintheilung der zufälligen Rechte“.

¹²⁸ Vgl. ebd. § 138, 122: „Das Recht, die Abdankungen der Bischöfe anzunehmen“.

¹²⁹ Vermutlich geht der Satz auf S. 77 oben (Bogen 20a) weiter.

§ 133¹³⁰

Die Wahl der Bischöfe geschah ~~ehemals vom Clerus u. dem Volk seiner Dioecese~~ auf folgende Weise. Der Metropolit begab sich mit allen Comprovinzialen an den Ort des verstorbenen Bischofs. Man befragte dann den Clerus nicht allein der CathedralKirche, sondern der ganzen Dioecese, den Magisthrat u. das Volk. Manchmal rief das versammelte Volk laut auf, wen sie als Bischof wollten, u. dieser wurde dann von den Conprovinzial Bischöfen anerkannt. Gewöhnlich ~~aber entschieden diese~~ leiteten die Comprovinzial Bischöfe die Wahl. Waren aber diese für einen, dem das Volk sein Vertrauen nicht schenken wollte, so drang man ihn auch deshalb nicht auf, u. sah sich auf einen anderen um, der ihnen besser zusagte; nur mußten er die canon.[ische] Eigenschaft besitzen, ~~welche~~ «worüber» die Bischöfe zu urtheilen hatten. Der auf diese Weise Gewählte wurde folglich nach der Wahl consecrirt u. bestätigt; beides war ein Akt. Dieses dauert bis ins 11 u. 12 Jahrhundert.[ert] wo das Volk «u. der übrige» nach dem Beispiele der Papstwahl ausgeschlossen, u. nur die an der Cathedral Kirche angestell[te] Geistlichkeit, das Domkapitel nämlich an s.[eine] Stelle trat, u. die Wahl vornahm. Die Consecration u. Confirmation geschah aber noch immer vom Erzbischof, u. es jetzt «ist es» auch de jure co[m]muni, daß sie dh[durch] den Erzbischof geschehen soll. Decret. «Greg[ors]» l.[iber] I. lit 6. De elect. pot. c. 44. + Nur die besonder[en] Concordate einer Nation machen davon eine Ausnahme. Für Deutschland wurde in dem Fürst[en] Concordat zu Frankfurt dem Metropolit das Confirmations Recht vindizirt. Aber die unter Fried[rich] III geschlossenen Fürst[en]-Concordate zu Wien, auch Aschaffenburg genannt kam das Recht wieder zum Papst, der es auch nebst der Consecration hat # || v.[an] Espen P.I: Tit 14.C1.11.8. sagt: daß dh[urch] die Provisionen der Episcopen die dem Papst reservirt wurden, auch die Confirmation zu ihm gekommen schien, weil nicht geziemend sei, daß der Metropolit dann bestätige, d.h. aussage daß er die canon.[ische] Eigenschaft besitze, welchen der Papst gewählt hatte. Die U. in den heutig[en] Confirmations Bullen kommt noch unter der Regem[?] collatione seu parrisione ep[iscopu]m ecclesia venienti favores. In dem Concordat v. Leo X u. Franz I heißt: rex sedi ap[osto]lic[ae] nominabit ep[iscopu]m et per sedem providebitur. Eben so in Spanien. v. Espen l.[ibro] I. l.[audato] Nov.[?] 11. et 13. # ob der Papst durch diese Concordate auch das Confirmations Recht habe, od. ob es nach dies[em] dem Metropolit[en] zustehe nicht weiter [...]. Unterdessen ist es de facto ein ~~Recht~~ dem¹³¹ P.[apst] zugetheilt; so war es mit dem Pontifex Rom.[anus]. Kaum ein Bischof consecrirt hat, der nicht vom Papst die schriftl.[iche] od. mündl[i]ch[e] Erlaubnis hat. Notetur mandatium apostum fragt den Consecrator¹³²

Das Recht die Bischöffe zu bestätig[en] u. zu weihen.

+ durch nachherige Streitigkeit bei der Wahl aber kamen viele Fälle nach Rom, wo man sich zuletzt dh[durch] ~~Reformat. u. [...]~~ die Confirmation vorbehielt. Wirkg.[kung] der Confirm.[ation] durch die Confirmation eines Gewählten od. consecrirten Bischofs erhält derselbe erhält derselbe erhält derselbe die ganze Administration «u. Jurisdiction» des Bisthums wenn er auch noch nicht ordinirt ~~war~~ «ist» Nur darf er die Weihe noch nicht nicht ausüben, bis er auch ordinirt oder consecrirt ist. Durch beides wird er in jeder Beziehung Bischof. Ist er bloß ord.[iniert] nicht cons.[ecrirt] kann er nach der jetzigen Pron. gar nichts «licete» thun; obschon er valide die Weihe ertheilen könnte. Die Jurisdiction kann er aber nicht einmal valide ausüben. Der Handlung darum weil obschon die innere Befähigung «d.[urch] s.[eine] G[nade]» ertheilt wird; die Ausübung dersel.[ben] v. d.[er] K.[irche] abhängt.

¹³⁰ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 133, 118: „Das Recht die Bischöfe zu bestätigen, und zu weihen“.

¹³¹ Zunächst „des“ dann auf „dem ausgebessert, so dass der Satz nun lautet: „Unterdessen ist es de facto dem Papst zugetheilt“.

¹³² Der Text „so war es mit dem Pontifex ... fragt den Consecrator“ wird zuerst in der Spalte des Randtextes fortgesetzt und geht von dort weiter auf die rechte Bogenhälfte, d.h. Bogen 19c.

Das Recht die
Übersetzungen der
Bischöfe zu
erlauben.

§ 134¹³³

Wer einer Kirche einmal als Bischof durch die Administration womit die Confirmation verbunden war gegeben wurde <war>, wurde als unzertrennlich mit ihr vereinigt angesehen |:geistige Ehe:|. Nach und nach <aber> u. zwar schon vor dem Concil von Nizaea fanden Translationen statt. Diese Synode misbilligte sie ~~z~~die Gründe die dazu den Bischöfen Veranlassung gaben, u. verabscheute die damit verbunden[en] Anordnungen; sie ~~setzte~~ verbot daher in 15 c.[anon] alle solche Übersetzung auch die der Priester u. Diacone. Geitz u. Herrschsucht trieben aber ~~den~~ immer noch einige Bischöfe an, auch Übersetzungen zu verlangen; weswegen ~~das~~ie Synode v. Sardica unter Androhung der Strafe, daß sie <solche B.[ischöfe]> beim Tode noch nicht in cōronem lucem aufgenommen werden könnten, sie abermal verbot. Jedoch war es in unseren Canonen ausgesprochen, daß beim vorzüglichen Urtheil für die Kirche solche Versetzung statt ~~de~~ könnte. z.B. 14 c.. apost. <auf> ~~e-7q-1-C-11q~~ dem 4^{ten} Concil v. Africa <C.27 u. 16 c. des Conc.[ils] v. Antiochia> wurde aber auch näher bestimmt, wem das Urtheil gebühre ob hinlänglich besehen dahin, nämlich den Compro[vin]zialen. Diese Disciplin blieb bis in 10 Jhrt[Jahrhundert] unerschüttert. ~~wo~~ ~~in-??~~ ~~aller????~~ ~~die in ??? ausgesprochene Grundsätze zur Anwendung kamen~~ bis zum Dekret des Gratian, wo C.7.91.C.14 eine päpstliche Reservation daraus wurde. Jetzt ist es so dem Papst selbst vorbehalten, so nicht einmal ein legatus a cetero dispensiren kann.

Gratian unterschob
der unterschobenen
Decretal des Anserus
ep.[iscopu] R. die
Worte: non tamen
sine sacro S. Roma
sed in autoritate et
licitur. corr. R.

§ 135¹³⁴

Das Recht Coadjutor
aufzustellen

§ 136¹³⁵

Schon im 9^{ten} Jahrhundert gab es einige Metropolit[en] <Bischöfe> die ihren Suffraganb[ischof] <Priester> bei der Consecration zu schwören anhielt[en], daß sie ihnen gehorsam sein wollten u.s.w. was aber auf der Synode v. II Chalon.[Chalcedon] c.[anon] 13 als gefährlich <|:periculosum:|> verworfen wurde. Eben so wurde es auf dem Concilium 816 zu A[a]chen unter Ludwig dem P. verworfen. Sonst war es Disciplin den canonischen Gehorsam zu versprechen So auch bei den Bischof[en], als sie vom Metropolit[en] consecrirt wurden. U. aus dem liber Diurn.[?] R.P. sieht, daß das Versprechen des Gehorsams

¹³³ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 134, 119: „Das Recht, Uebersetzungen der Bischöfe zu erlauben“.

¹³⁴ Vgl. ebd, § 135, 120: „Das Recht, einen Coadjutor aufzustellen“.

¹³⁵ Vgl. ebd. § 136, 120f.: „Das Recht, den Eid der Treue von den Bischöfen abzufordern“.

sich auch auf Kirchen Glauben bezog; von einem Eide war keine Rede. Gegen das 11 Jahrh.[undert] fing man an diese Professio fidei unter einem Eide zu verlangen. Das erste Beispiel finden wir von dem B.[ischof] Thomas v. York der dem [...] v. Canterbury einen Eid ableg[en] sollte, aber es noch nicht that. Das erste Beispiel aber daß ein ~~der~~ Papst von einem B.[ischof] einen Eid verlangt, gab Gregor VII, der vom Patriarch v. Aquileja i.[m] J.[ahre] 1079 im Conl[Concil] zu Rom eine Art Vasallen <bei Ertheilung der Stelle> Eid verlangte. Aus einem Schreiben ~~das~~ [...] II <gegen 1000> an ein[en] Erzbisch[of] von Palermo[?] geht daß man allgemein konnte daß er sich bei Ertheilung des Pallium ein[en] ~~Vasall~~ Eid verlangte. Es war also damals noch neu. Unterdessen war es immer noch selten; sogar im 17 Jhde.[Jahrhunderte] ~~jedoch~~ ~~fing~~ bei Ertheilung des Pal.[liums] einen Eid zu fordern[.] Um diese Zeit wurde es aber Sitte daß der Papst von den ihm unmittelbar Unterworfenen B.[ischöfen] einen Eid verlangte, wie von den Metropolit. Als nun später dh[durch] die päpstlichen Reservationen alle Bisthümer <unmittelbar v. Rom> besetzt wurd[en], so wurde auch die Sitte damit verbunden, von ihnen wie von den unmittelbaren Suffragen v. Rom ein[en] Eid zu verlangen. Da dieser Eid ein eigentlicher Vasallen Eid ist, u. sich sogar auf einen militaer.[ischen] Schutz ausdehnt, was für nur von[?] jene verstanden worden sein kann, die vom Papst die Temporalia hatten; andere sehr zweideutig nicht, u. vorzüglich die Eidesformel vermieden werden soll, sollten, au[ch] nicht aufgehoben, sich wenigstens zu ander[en] Formel[n], die mit der besonderen Rechts Gewohnheit eines jeden Landes über[ein]stimmte [...] wird[en].

137.¹³⁶

138.¹³⁷ vid in Anfang v. 132¹³⁸

V.[an] Espe.[n] P.[ars]
I. Lb[Liber] 115
N[ume]ro. 4. C. 2

non ero in consilio
neque in facto, ut vitam
aut membrum aut
pepatum redant, aut
capti sunt mala
captione.¹³⁹

Art VII
Si¹⁴⁰ quos nominatim
excommunicaverunt
scienter non
communicabo in
Romanam ecclesiam
per saecularum militiam
fideliter juvabo, cum
invitatus fuero.
6^{ter} Art. Legaten gewiß
aufzunehmen, welche
der Papst schickt alle 3
J.[ahre] nach Rom zu
reisen; was alles ohne
Landesherrscherl[i]ch[e
n] Consens nicht
geschehen kann.

¹³⁶ Vgl. ebd. § 137, 121f.: „Vorschriften in Oesterreich in Rücksicht dieses Eides“.

¹³⁷ Vgl. ebd. § 138, 122: „Das Recht die Abdankungen der Bischöfe anzunehmen“.

¹³⁸ Vgl. ebd. § 132, 118: „Eintheilung der zufälligen Rechte“.

¹³⁹ Die exakte Wiedergabe des lateinischen Textes ist unsicher.

¹⁴⁰ Ursprünglich „Quis“.

15 c. conc. ant.

Si quis sms[summus] de
certis criminibus
accusatus condemnatur,
ab oībus[omnibus] [...] ejusdem provinciae,
cunctique resonantes
eadem contra quam
honorem decreti
protulerint hunc apud
alios minime judicari,
sed firmam
conservantum
eporum[episcoporum]
provinciae manere
autoritatem.

c.4 conc.[ilium]

Aurel.[ianense]

Si metropolitanus utique
a comprovinciali
epo[episcopo] bis fuerit
in causa propria
appellatus, et eum audire
distulerit ad proximam
synodem, quae
constituetur, negotium
suum in concilio habet,
exorum i[?] et quidquid
jus justitia fuerit a
comprovincialibus
statetur studeat
observare.

#. c.II.q.6.c.1-8.15-

18.20.21. c. III.q.6.c.g.

c.5. omnes epī[episcopi],
qui in quibusdam
gravissimis pulsantur,
vel criminantur causis,
quotiens necesse fuerit,
libere apostolicam
appellent sedem, atque
ad eam quasi ad nostram
confugiant.

+ zur Zufriedenheit der
Beklagten

Auf keinen Fall soll
aber eine Appellation an
eine sichere Behörde vor
einen definitiven
Urtheilsspruch
stattfinden, außer [...] auf
Verzug lastete.

Ansehen erhielt. Der 4^{te} Canon des 3^{ten} Concils v. Orleans u.s.w. So
blieb die Sache bis das Recht des falschen Isidor in Aufnahme kam,
welcher dadurch, daß er <es> be- gesetzlich machte <daß> die die
schwierigeren Rechtsfälle nach Rom gebracht werden sollen ~~wodurch die~~
<nicht [...] # |:Provinzial Synoden [...]

Im Concil v. Trient wird folgendes festgesetzt: sess.[io] 24.cap.[ut] 5.
Wenn ein Bischof in eine[n] richtigen Criminalfall oder in eine Häresie
vertwikelt wickelt wird, welche Verbrechen die Absetzung verdienen, so
soll nur vom römischen B.[ischof] darüber erkannt werden, Der Proceß
aber durch eine v. Papst aus Metropolitene u. Bischöfen bestimmte
Commission instruiert werde; ist das Factum liquid so mußte die Acte
sogleich nach Rom beingeschickt werden, u. die Sache in rechter u.
letzter Instanz entschieden werden. Nur minder wichtige Criminalfälle
sollte[n] nur in ProvinzialConcil gebracht u. erledigt werden.

§141¹⁴¹

Was die Synode von Nizaea u. Sardika <Antiochia> beschlossen in Bezug
auf kirchliche Gerichts Beschlüsse gab, habe[n] wir gehört.¹⁴²

Auf der Synode von Sardika wurde <von> dem Papst eine Art
EinwurfsRecht der auf Provinzial Synoden verhandelten Fällen
<freiwillig> eingeräumt. Auf den Antrag des Hosius[= Ossius v. Cordoba]
nämlich: Si placet honorarius pPetri memoriam u.s.w. wurde dem <auch
an Prov.[inzial] Syn[oden]> schon verurtheilten Bischöfe das Recht
eingeräumt, nach Rom in so fern zu verweisen, daß der röm.[ische]
B.[ischof] wenn er sehe, daß die Sache nochmal verhandelt <nicht
hinlänglich> untersucht werden solle<ei>, aber <mal auf> einer Synode in
der Provinz nebst dem benachbarten B.[ischof] [...] wiederholte
Untersuchung beantragen, u. einige Legaten ex latere dafür abordnen
können. Die Sache selbst sollte also nicht in Rom abgeurtheilt werden,
sondern nur geurtheilt werden, ob die Sache in der Provinz abermal
untersucht werden sollte. Allein sowohl dh[durch] <in> Staats[-] als
[auch] Kirchengesetzen wurde nicht darauf geachtet, u. in <[...]> den
Synoden, der ersten v. Constant.[inopel] v. Chalcedon <9^{ter} Canon>, v.
Trull nichts von einer Revision zu Rom gesprochen. Die Africaner
widersetzten sich der Appellation nach Rom im 6^{ten} Concil v. Carthago.
In Gallien wurde die alte Disciplin z.B. im 4^{ten} Canon der 5^{ten} Synode v.
Orleans ausgesprochen. O.[rleans] blieb die Sache bis auf den falschen
Isidor, durch welchen die Appellationen nach Rom ungesetzlich, u.
endlich <in jeder Hins[icht]> ganz gebräuchlich wurde, so daß einer mit
Übergehung der <Provinzial u.> bischöfl.[ichen] Gerichte sich nach Rom
wenden konnte. In den den FürstenConcordaten zu Frankfurt wurde alle
<unmittelbare> Appellation an den Papst od. nach Frankfurt <an die
Centrale> untersagt. Rechtsfälle aber die dh[durch] alle Mittelgerichte
gelaufen aber noch nicht + entschieden sind, sollen dh[durch] judices in
partibus. d.h. durch Richter entschieden werden, welche in dem Lande
desen gewählt werden, in welche[m] der Angeklagte wohnt. # In dem
Aschaffenburger Concordate geschieht keine Erwähnung der
Appellationen. Sie nehmen nur dann wieder Überhand, bis auf den

¹⁴¹ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 141, 123f.: „Das Recht, der Appellationen nach Rom“.

¹⁴² Der ganze Satz wurde nachträglich eingefügt.

Concilium v. Trient. <Sess.[io] 25 <4> .c.5 <20> folgendes entschieden wurde. <[...] abermal festgesetzt wurde.> Daß aber die wichtigen Rechts Fälle den Bischöfen, ~~sich auf den Bischöfen Bestimmungen oder Concordaten~~ u. den Canonen v. Trient nicht mehr für Appellationen eignen, und sie gar nicht mehr vor die Provinzial Gerichte gehören wurde in vorhergehenden Paragr.[aphen] schon b gesagt. (Der <ad 9 praed.> Unterschied zwischen den Basler Basler Sess.[io] 31 u. den Trienter in Bezug auf die ehemals wichtig[en] Rechtsfälle dem B.[ischof] besteht nur darin, daß < zwar > auch die Basler Synode diese auch dem Papste vorbehielt jedoch so daß dh[urch] Judices in partibus entschieden werden sollte.) De Pia in steliqua ecclesia disc.[iplina] diss.[ertatio] II.

151¹⁴³

Man ~~feh~~ stand von Seiten der römischen Curie selbst ein, daß die Reservationen die bischöfliche Wirksamkeit vernichten; dies bewiese ~~unter~~ die Ertheilung der Fakultäten, d.h. ~~solcher der~~ gewisser Vollmachten, durch welche ~~welche~~ die B.[ischofe] als ~~päpstliche~~ Delegirte die in der < gewissen > dem Papst vorbehaltenen Fällen ~~eing~~ als päpstliche Delegirte einzuschreiten erlaubt wird. Als <nebst> dem Widerspruch in den die Praxis mit der Theorie tritt, daß man nämlich als im Leben unausführbar ansieht, was man im Grundsatz festhält, erhalten jene Fakultäten Erlaubnis zu solchen Dingen, die gar keiner Erlaubnis bedürfen. Der Papst erlaubt <erst> dadurch den B.[ischofen] das zu sein, wozu sie Gott bestellt hat. Die Beschränkung der b.[ischoflichen] Gewalt kann immer ihrer Natur nur negativ sein; d.h. es kann nur bestimmt werden mit Einwilligung eines B.[ischofs] in diesen oder jenen Fällen übe ich mein natürliches Recht nicht aus, u. übertrage sie dem Papst; aber die Fakultäten enthalten positive Beschränkungen, was sich im Begriffe widerspricht <man machte die Regel zur Ausnahme>, u. es resultirt aus demselben: alles wozu sie keine Fakultät haben dürfen sie nicht vornehmen. Frey Mis I.[iber] p. 122

2 ad § 150¹⁴⁴

Das ~~das~~ <ein> Episcopat der hl.[heiligen] u. der göttlich[en] Tradition gemäß <dh [durch]> seine Natur¹⁴⁵ die volle Kirchengewalt ~~liegt~~ <der Fähigkeit nach liegt>, so kommt ihm auch als Regel die Ausübung derselben zu. Aber eben darin weil ~~ihnen~~ <einem jeden B.[ischof]> die volle Leitungsgewalt ~~zu kommt~~ gegeben ist, so kann sie auch dh[durch] niemand, als dh[durch] sie selbst <der Ausübung nach> beschränkt werden; denn beschränken sie niemandem als sie sich selbst, so hätten sie nicht die volle Kirchengewalt.¹⁴⁶

nach demselben Grundsatz werden auch die Appellationen u. andere Angelegenheiten nach dem gemeinen Rechte behandelt.

Sauter

~~u. es heißt~~ in der Formel: die Rechte die dem B.[ischof] zukommen, ~~übt~~ <kann> er nicht ausüben, obschon er sie ausübt.

S.[auter] § 496

¹⁴³ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 151, 131f.: „Von den römischen Fakultäten“.

¹⁴⁴ Vgl. ebd. § 150, 130f.: „Grundsätze in Ansehung derselben [= päbstl. Reservationen]“.

¹⁴⁵ Dieser Satz wurde von Möhler durch Angabe von Zahlen über der Zeile umgestellt. Ursprünglich lautete der Satz: „Das ~~das~~ <ein> Episcopat <dh[durch]> seine Natur, der hl.[heiligen] u. der göttlich[en] Tradition gemäß“.

¹⁴⁶ Der gesamte Absatz ist quer durchgestrichen.

Tretten sie nun freiwillig einen Theil dieser Plenitudo potis [potestatis] ab, ~~so ist~~ überlassen sie die Ausübung in diesem oder jenem Falle einem anderen ~~so ist~~ ¹⁴⁷ ~~üben~~ diese anderen eine delegirte Gewalt aus; d.h. der Papst übt in allen nicht wesentlichen Rechten ein nur eine delegirte Gewalt aus.

II <2> ¹⁴⁷ 2) Da Gott dem B.[ischof] die Fülle der K.[irchen]Gew.[alt] gab, so liegt auch darin ~~ein Beweis~~ ¹⁴⁷ ~~wied~~ die Pflicht daß sie dieselben auch nach ihrer Fülle in der Regel ausüben sollen, weil es so der Nutzen ¹⁴⁷ ~~der K.[irche] vertheilt~~ langt, indem Gott wie es das Heil d.[er] K.[irche] nicht verlangt, auf ihnen die ¹⁴⁷ ~~Macht~~ Fülle nicht ertheilt hätte. Die ¹⁴⁷ ~~Selbst~~ Beschränkung in einzelnen Fällen darf also nur dann stattfinden wie das Heil der K.[irche] ~~nicht~~ befördert wird. Weil das Heil d.[er] K.[irche] dadurch aber nicht nur befördert, sondern gefährdet, so hört sie auf, u. muß aufhören, u. keine ~~Recht~~ ¹⁴⁷ ~~Gewohnheit~~ u. keine Verjährung kann dagegen eingewandt werden.

II 3. Liegt es schon im Begriffe einer delegirten Gewalt, daß sie nach dem Willen der delegirenden aufhören müsse.

4. Da aber die Curial ist ~~de~~ alles dieses gerade zu umkehren, u. behaupten, daß die Machtvollkommenheit alle im Papst ruhe, u. die B.[ischöfe] nur eine delegirte Gerichtsbarkeit hätten, so folgt daraus, daß dadurch die KirchenVerf.[assung] wie sie Chtus[Christus], die Apostel, u. die göttlich.[iche] Tradition bestimmen [...] aufgehoben wird.¹⁴⁸

§ 153.¹⁴⁹

Exemption[en]

Unter Exemption versteht ~~verstet~~ man eine Lehrmeinung von der Jurisdiction des Ordinarius. Sie bezieht sich ¹⁴⁹ ~~vorzüglich~~ auf die Klöster, auf [...] Der Ursprung liegt nicht, wie man gewöhnlich irrig behauptet in einer Anmaßung der Päpste, sondern in der Bedrückung u. Härte der Bischöfe gegen die Klöster, denn diese wurden von jenen bei Visitatione[n]<2> durch den nothw.[endigen] ~~{...}~~ Aufwand, durch die Besteuerung in der lex dioecaese ¹⁴⁹ ~~durch unnötige~~ Taxen bei den [...] so mißhandelt, daß ihre Auflösung oft nahe stand. Zur Erleichterung wendet ¹⁴⁹ ~~siehe~~ sich an den Papst, u. der bemüht war natürlich, von der Gewalt der B.[ischöfe] befreit zu werden. Also diese Befreiung bezog sich meist nur

¹⁴⁷ Unterhalb der Zeile.

¹⁴⁸ Gesamter Text von „Tretten sie nun freiwillig ... aufgehoben wird“ ist quer durchgestrichen.

¹⁴⁹ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 153, 133f.: „Exemptionen“.

auf die willkürliche Sendung der B.[ischöfe] aber das Behagen von einer so nahen Aufsicht wie die des B.[ischofs] befreit zu sein, u. <d.[er]› Ehrgeiz der Aebte und Prälaten, die sich dem B.[ischof] gleich zu sein dünkten, und eine Ehre darin setzten nicht unter ihm, sondern eher[?] mittelbar unter d.[em] Papst zu stehen, brachte es allmählich dahin, daß ~~all~~ die meisten Klöster, Prälaturen, besonders die Mandicanten ganz von der Jurisdiction der B.[ischöfe] unabhängig zu werden verlangten, was die Päpste ohne Schwierigkeit gestatteten. Von Aufsicht nun befreit, u. in die Rechte der B.[ischöfe] sogar u. Pfarren eingreifend entstand eine völlige Auflösung der Disciplin, u. die Klöster zerflossen in Schlechtigkeit aller Art. ~~Dem B.[ischof] hätte~~ den Mißbrauch ~~ihrer~~ <der› Gewalt d.[er] B.[ischöfe] hätte man aufgeben, nicht aber ihr natürl.[iches] Recht ~~er~~ vernichten solle[n]. Das Concil v. Trient veraendert in betreff des Missbrauchs in Exemption 1) die Klöster seien in Bezug auf liturgische Feste u. Festtage an die Dioecesanordnung gebunden. 2) Auch muß ~~dsie~~ die Erlaubnis zur Austheilung der Seelsorge von d.[em] B.[ischof] erhalten ([...]) 3) In den noch exemten Fällen sind sie [...] als Delegirte d.[en] Päpsten unterworfen.

Frey II 195.

ad § 154.¹⁵⁰

Unter Reservation im engeren Sinn versteht man <päpstliche› Provisionen der Kirchenämter, ~~die nicht durch~~ <anstatt› des Collator ordinarius. Der Ursprung ist folgender: Die Vergebung der KirchenÄmter geht bis ins zwölfte Jahrhundert ~~auf~~ <auf› die früher schon angegebenen Weihen: die Bischöfe sollten durch den Clerus u. <d.[as]› Volk gewählt werden, an deren Stelle die Domkapitel traten; heimlich nominirt[en] öfters auch die Könige. Die ~~übrigen~~ Benefizien ~~Stellen~~ vergab der ~~ordentliche~~ Bischof. Hadrian war 1145 der erste der den Dioecesen per preces Geistliche zur Aufstellung empfahl. Diese preces wurden <bald› in mandata verwandelt, da jene allein keine Wirkung mehr haben wollten. U. Alexander 3^{te} schickte mit dem Mandate schon Executor mit. Inoz[enz] III ~~selbst~~ sprach es als Recht aus, daß der Papst ~~der~~ de plenitudine potestas über alle Benefizien zu disponiren habe. 50 J.[ahre] später reservirte sich Clem.[ens] IV schon alle Benefizien deren Besitzer in Rom sterben würden, wodh[durch] er den Grund zu den generellen Reformationen legte. – Dieser berief sich jedoch nun auf das Herkommen; verändert die bisherige K.[irchen] ~~Verf.~~ Disciplin u. vergab die Benfiz[ien] der Praxis nach noch nicht, sprach sich aber auf die Vergebung ~~der~~ aller Benefiz[ien] dh[durch] die päpstlich[e] Machtvollkom[men]h[ei]t zu.

Vergebung der Benefizien.

Eichhorn [...] des. R. § 317. II Th[ei]l.

¹⁵⁰ Vgl. ebd. § 154, 134: „Vergebung der Benefizien“.

+ diese Reservation die in den [...] Regel gegeben wurde, gelten gew.[iss] nur auf Lebenszeit eines Papstes; aber jedem Papst wurde dasselbe die s.[eines] Vorgängers. Nur Innozenz VI war zu gewissenhaft es zu thun; ~~Benedikt XII machte~~

Gerson. De med. [...] col in conc. gen.
Nicol. v. Clem. De regimine reformatii
Petr. ab aliac. de reform.

1446

Jetzt bestehen im deutschen Concordat keine päpstlichen Reservat[ionen] mehr außer in Preußen, wo der Papst vermöge des [...] Concordates die [...] u. der Collegiatsstiftung Rathen die in den nächsten Monaten erledigt werden jedoch mit Berücksichtigung des königl.[ichen] Willens
In [...] König dem Dechant des Domcapitels.
[...]

Bonifaz VIII u. ~~Clemens~~ V wiederholten bloß die Reservation ihrer Vorgänger, ~~auch für sich~~ Clem[ens] V. that das nämliche; behielt sich aber für s.[eine] Person noch die Besetz[ung] des Bisthums <u. s. [...] > ~~des~~ v. Bordeaux vor. Joh.[annes] XXII reservirte sich aber schon alle Benefizien welche dadurch erledigt wurden, daß ihre Inhaber ein anderes zufiele, welches er der Gunstes [sic!] des Papstes verdanke. Um dieser Canzlei Regel einen recht großen Umfang zu geben, gab er 2 Constitutionen. In der <const.[itutio]> venerabilis erneuerte er die alten Kirchen Gesetze gegen den Besitz mehrerer Pfründe, u. setzte fest daß einer jeden nur ein [...] Benefizium u. ein simplex haben könne, sollte er auch dh[durch] eine päpstliche Dispens mehrere besitzen; alle nun auch auch diese [...] erledigt[en] Benefizien reservirte er sich. In der 1^{ten} constit.[ution] dehnte er die am päpstlich[en] Hof erledigten Benefizien auf die[enigen] aus: wenn ein Beneficium dh[durch] ein Amt der päpstlich[en] Gewalt erledigt wurde; aber wenn er die vorgehabte ordentliche Besetzung nicht genehmige, oder wenn dasselbige ~~jemand~~ eine am päpstl.[ichen] Hof angestellte Person besessen habe. Nebst reservirte er sich noch einzelne Kirchen ganz besonders u. ertheilte die mandata de providendo sehr häufig. + Die Sache kam so weit, daß es endlich Martin V <der [...] v. C.> als eine Erleichterung vorschlagen konnte; wenn er nur 2 Dritt Theile aller nicht schon ausdrücklich reservirten Pfründe durch Gratian welche der Ordinarius respektiren müsse vergebe; es heißt: nebst den ~~schon~~ genannten Reservationen sollen 2 Theile dem Papst zur Disposition überlassen bleiben, u. 1 Theil dem Ordinarius. In dem [...] Concord[at] 1418 mit Martin dem 5^{ten} wurde jedoch für Deutschland dem Papst eine das Trennungs Recht in den päpstl.[ichen] Monaten zuerkannt, mit anschließ[enden] [...] ¹⁵¹ Diesen fürchterlich[en] Mißbräuchen, wodurch die Unwissendsten u. Sittenlosensten M.[änner] <nicht> dh[durch] Geld die Pfründe erhielten, suchten die Fürsten Concordate abzuheilen. Es wurde festgesetzt: die Capitel sollten freie Wahl haben; u. alle Reservationen sollten aufhören, jene ausgenommen, welche damals schon im corpus j.[uris canonici] enthalten waren; Also alle ~~End~~ Reservationen welche dh[durch] <v.> Joh.[annes] XXII an eingeführt wurd[en]; denn die Extravaganten war[en] damals noch nicht im c.[orpus] j.[uris] c.[anonici]
In den unglücklichen [...] d.[es] Aschaffenburg[er] Concord.[ats] wurde aber dem Papste der im corp.[us] jur.[is] <clausi> enthalt[ene] Reservation auch die in der Bulle venerabilis u. ad regimen v. Benedikt XII wieder eingeführt, u. nebst den noch die [...]: d.h. alle ~~at~~ jene Benefizien, welche ja im 2^{ten} Monate an den Cathedral K.[irchen] [...] von Januar angefangen erledigt wurden. Eichh[orn] II. § 317. III § 469. Sauter § 244.245

¹⁵¹ Der Text „In dem [...] Concord[at] ... mit anschließ[enden] [...]“ wurde später eingefügt.

Ad 155¹⁵²

Dispensationen

Es ist ein Ausfluß der bischöflich[en] Gewalt zu dispensiren, wie unter d.[em] Recht der B.[ischöfe] gezeigt werden wird. Wir finden in dem ersten christl.[ichen] Jahrhundert auch daß die B.[ischöfe] ~~dies~~ wie wohl nur in ganz nothw.[endigen] Fällen dispensirt[en]. ~~Später ging das Recht in wichtiger~~ Ihre wichtigeren Fälle die die B.[ischöfe] selbst <z.B. [...]> betreffen, dispensirten die Provinzial Concilien. So blieb die Sache bis in die Zeiten der Unwissenheit, Strafe u. Trägheit d.[es] B.[ischofs]. Manche waren zu unwissend, als daß sie schwierige Fälle hätten behandeln können, namentlich in Matrimonial Sachen; andere scheuten abschlägige ~~am~~ [...] zu erlassen, u. spielt[en] um die Verlegenheit zu ~~vermindern~~ <ersparen> die Sache nach Rom; andere fanden es bequem wenn sie nichts zu thun bekamen. Übrigens war es <im Mittelalter> eine Wohlthat, daß sich die Päpste ~~der Sa~~ bei der allgem.[einen] Sittenlosigkeit, u. Rohheit, bes.[onders] von Seiten der Fürsten u. Adeligen der Sache annahmen, u. der Zügellosigkeit u. Frechheit einen Damm setzten, den die gew.[issen] Behörden nicht zu bilden im Stande waren. Aber man betrachtete diese <päpstl.[iche]> Sache <doch [...]> nicht¹⁵³ als Grundsatz, sondern als Ausnahme. Zuerst erbath sich Erzb.[ischof] Anselm v. Kaltenberg die päpstl.[iche] Erlaubnis aus in Nothfällen zu dispensiren, als wenn er nicht schon selbst die Gewalt gehabt hätte. Es wurde hierauf Grundsatz, wenn gleich ~~nicht~~ <nie> in einem besonderen Canon ausgesprochen, daß die Gewalt Dispensen zu ertheilen nur beim Papst sei. Die Dispense mußte bezahlt werden, u. die Staaten[?] wurden erschöpft; nebst dem daß aus den [...] Gründen, u. daß ohne alle Gründe Dispensen erfolgten, wodh[durch] die Gesetze selbst verächtlich wurden. Die Nation beschwert sich wiederholt <darüber> zur Zeit d.[es] Concils v. Constanz u. später ~~darüber~~. Das Concil v. Trient bestimmt Sess[io] 15, c. 18 <12, c. 5> de ref. daß nur aus den wichtigsten Ursachen Dispensen ~~eingeh~~ gegeben werden sollen¹⁵⁴ daß die röm.[ischen] Dispensen zu erst von den Bischöfen untersucht werden sollen. Was bei uns rechtens ist, wird später gezeigt werden. Auf jeden Fall sollten von d.[er] K.[irche] die Disp.[ensen] nie sonst ertheilt werden.

11 Jahrhdt.[Jahrhundert]

¹⁵² Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 155, 134f.: „Dispensationen“.

¹⁵³ Die Worte „Sache“ und „doch“ waren zunächst durchgestrichen, später rückgängig gemacht.

¹⁵⁴ Der Text „Das Concil v. Trient bestimmt ... gegeben werden sollen“ war zunächst durchgestrichen, später wieder rückgängig gemacht.

4^{ter} Abschnitt von den
Gehilfen u. Stellvertretern des ~~Cardinale~~ Papstes
oder von den Cardinälen, der röm.[ischen] Curie, u. den Legaten

ad § 161¹⁵⁵

Cardinal hieß ehemals jeder an einer Kirche intitulirte oder incardinirte, d.h. wirklich angestellte Geistliche, weswegen es dann in jeder Kirche Cardinäle gab: sie hießen so zum Unterschied von den außerordentlichen Geistlich.[en]. In Rom waren anfangs 14 Diakonen, die ihrer ursprünglichen Bestimmung gemäß, die Aufseher der in den verschiedenen Regionen der Stadt vertheilten 14 Krankenhäuser waren. Bald kamen noch 4 zur Hilfeleistung des Papstes bei seinen Funktionen an der K.[irche] zum Lateran hinzu, so daß es also 18 waren. Nebst gab es in Rom ab an den verschiedenen Pfarreien in Rom angestellte Priester. Diese ~~hier angestellten~~ Diakonen u. ~~Cardinäle~~ Priester waren somit die Cardinäle in Rom: es gab also wie überall Cardinal Priester u. C.[ardinal] D.[iakone].

Da aber die röm.[ischen] B.[ischöfe] auch die benachbarten Bischöfe beständig zu Rathe zogen, ~~so bildeten~~ die schon im 9^{ten} Jahrhundert ~~zu~~ gewissen gottesdienstlichen Verrichtungen in Rom, ~~sich unterzogen~~ ~~eingesetzt war[en]~~, so ~~bildet[en]~~ sie ~~sah man~~ auch sie als seine angestellte[n] Geistliche[n] in Rom an: mithin auch als Cardinäle der röm.[ischen] K.[irche]. Solcher waren 7. die v. Ostia, Porto, Alba, Sabina, Tusculum u. Präneste u. Rufina. Alle 3 Arten v. Cardinälen bildet ~~das~~ wie an jeder bischöfl.[ichen] Kirche das Presbyterium oder den Senat des ~~Pr.~~ B.[ischofs].

Man sieht, daß der Name Cardinal keine besondere Auszeichnung unter der päpstlich[en] gewähren konnte, da es deren überall gab. ~~Schon im~~ 14^{ten} Jahrhundert blickten sie oft verachtend auf die übrigen B.[ischöfe] herab u. nannten sie episcopati. Nur die ~~allmähliche~~ Erweiterung des päpstlichen Ansehens, erweiterte auch das ihrige. Papst Pius V ~~der~~ ~~1567~~ verbot endlich daß sonst kein Cleriker sich den Namen Cardinal beilegen solle. Lange vorher hatte[n] sie auch schon ihre Stellen, als eigentlich[e] Präfecten u. Diakone aufgehoben; u. blos noch den Titel von den selben beibehalten. – Ihre Anzahl war bald mehr bald minder groß. Nach obigen wurde ihre Anzahl 53. sein. Allein bei der Wahl Nic.[olaus] III 1277 war[en] es nur 7; Um die Zeit des Concils v. Constanz fand man ihr[e] Menge der K.[irche] lästig, u. wollte sie auf 24 reduzieren. Six[tus] V [1585-1590] bestimmte ihr[e] Anzahl auf 70, 14 C.[ardinal] D.[iakone] 50 C.[ardinal] Pr.[iester] 6 C.[ardinal] B.[ischöfe]. da das Bisthum v. Rufina einging.

¹⁵⁵ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 161, 140f.: „Ursprung der Kardinäle“.

ad § 162 u. 163¹⁵⁶

Ihre Rechte sind verschieden ~~zur Lebzeit jedes Papstes u.~~ wann der päpstl.[iche] Stuhl besetzt ist u. wann er erledigt ist. Im letzter[en] Falle wurde[n] je 3 ~~des Legaten~~ ^{Legaten} ^{«auch Leg[aten]»} zu Administratoren des Kirchenstaates ^{«aus ihrer th[eils]} abwesend[en] genommen ^{gewählt} 1. C[ardinal]D.[iakon] 1 C[ardinal]Pr.[iester] 1 C[ardinal]B.[ischof], u. sie wählen einen neuen Papst. Im 2^{ten} Falle ^[:sede plena:] bilden sie den Senat des Papstes. Ihre Versammlung unter dem Vorsitz des Papstes heißt Consistorium, u. ist theils ein ordentliches u. geheimes, od. außerordentliches od. öffentliches, zu welchen auch andere Pries[t]er v. Rang z.B. Gesandte zugelassen werden. Die Cardinäle haben in den im Consistorium zu verhandeln[den] Gegenstand ^[:causae consistoriales:] nun bloß berathende keine decisive Stimme. Die Gegenstände selbst aber die im Consistorium vorkämen sind folgende 1) die Ernennung der ~~Päpste~~ ^{Cardinäle} die aber frei v. Papst abhängt, nur haben einige Fürsten das Recht einer Person zur Cardinals Würde zu empfehlen, welche da[nn] KronCardinäle heißen. Sie sollen, oder sollten vielmehr aus allen Stationen gewählt werden. Zuweilen nennt sie der Papst im Consistorium, zuweilen sagt er bloß die Zahl der v. ihm gewählten, behielt aber ihre Namen in petto ^[:in petore:] 2) ~~bestim~~ ^{ernennt} er die legatos a latere. 3) ernennt er die B.[ischöfe] u. Aebte daselbst, der[en] Wahl ihm zukommt. 4) theilt er die Pallien aus. 5) entscheidet er daselbst die Ämter majores. 6) alle wichtiger[en] Angelegenheit[en] u. das Consistorium findet statt 1) wenn einem ^{«neu gewählten»} Cardinal sein Hut aufgesetzt wird. 2) bei der Auskunft eines fremden Gesandten. 3) bei der Rückkunft eines legats a latere 4) wenn jene Causation statt finden soll. Ihre Ehren Rechte sind. 1) ein rother Hut u. Mantel ^{«Innoz.[enz] IV. 1243 +»} 2) der Titel eminentissimus ^{«Urban 8^{te} 1644 +»}. Den Rang hatten sie ehemals gleich nach dem König; u. kirchl[i]ch[e] ~~h~~ ^hBeziehung ^{«haben sie»} gleich nach d.[em] Papst.

Rechte der Cardin.[äle]Ad 167¹⁵⁷

Man versteht im ^{«weiter[en]»} Sinn unter röm.[ischer] Curie die Cardinäle mit ihren verschiedenen Congregationen und die vom Papste angeordnete Verwaltungen u. Gerichtsbehörden. Im engeren Sinn bloß die letzteren. Diese letztere nun theilt sich in die Tribunale der Gnade u. der Gerechtigkeit u. 3) in bloße Expeditions Collegien. Zu den Tribunalen der Gnade gehören & a) die Dataria ro[m]ana ^{«die»}, welche sich mit ^{«äußeren»} Gnadensachen + befaßt, ^{«mit»} Vergebung der dem Papste reservirten Pfründen, die Dispensationen u. Fakultäten; ihre Arbeit müßen

Von der röm.[ischen] Curie.

+ der Card.[inal]
Alamanus Adingrus sagt
bei v. d.[em] Kard.[inal]
[...] potius justitia quam gratia. Recht. Tom p.
P10. p.557.

¹⁵⁶ Vgl. ebd. § 162, 141: „Rechte derselben [= Kardinäle] bey Lebzeiten des Pabstes“; § 163, 141f.: „Und bey Erledigung des päpstlichen Stuhls“.

¹⁵⁷ Vgl. ebd. § 167, 144: „Andere römische Trubunäle“.

Eher stel[l]te der Kaiser einen auf; Frankreich 1, Spanien 2 die and[eren] sind Italiener.

Die große Kost werde begrifflich[begreiflich] wie man weiß daß der [...] sein Concept an den Vicekanzler dieser an den Praelaten de parc.[o] maj.[ori] schickt um das Concept zu redigiren [:abbreviatori:] den an eine Abbrev.[iation] zur Durchsicht von diesen zu den übrigen schicken ~~zur letzten Durchsicht~~ u. Exped. [...] Scriptors, Saecretaere, Plumbators, Equites[?], Cubicularii, Sortiferi, Protonotarii etc, u. dann an den Kanzlei Direct.[or] zur letzten Durchsicht.

Der Name kommt von der nöthigen genauen Bezeichnung des Datum bei Verleihung der Pfründe um Collisionen zu vorzubeugen. 2) die Poenitentiarien. Sie ertheilt pro foro interno ~~also~~ in den dem Papst vorbehaltenen Fällen Absolution v. Sünde u. Kirchenstrafen, Dispensationen wo geheime Ursachen obwalten. Man wendet sich vermittelst seines Beichtvaters an sie, gewöhnlich unter erdichteten Namen. Die Antwort erfolge unentgeltlich. Sie bestehe aus einem Cardinal Poenitenziarius major u. einer sie untergeord[n]eten Personale. 3) Signatura gratia; dessen Streitsachen entscheidet, die de simplicis et pleno u. nicht im ordentlich[en] Process ~~ver~~gebussbeichtet werden.

II Die Curia justitia besteht wieder aus zwei Abtheilungen. 1) Rota ro[m]ana u. 2) Signatura justitia. Die Rota ro[m]ana besteht aus 12 Richter, auditores rotae genannt. «auch giebt es advocate u. procurator, welche die Geschäfte der Richter betrieb[en].» Sie theilt sich in 3 Senate ab, sogar daß man vom ersten zum 2^{ten}, v. diesen zum 3^{ten} appelliren kam. Das Streitsachen aus der ganzen kathol.[ischen] Welt dahin ~~kommen~~ gebracht werden, so ist billig daß die Richter aus verschiedenen Nationen ~~h~~genommen werden. 2) Sie besteht aus ~~ieh~~ einem Cardinal Praefecten u. 12 rotierenden Praelaten. Sie urtheilt über die Heiligkeit der eingelangten Appellationen, über die Restitutio in integrum, u. über die competenz des Forum. Expeditions Collegien aber sind erstens die römische Kanzlei [:cancellaria ro[m]ana:] u. 2^{tens} die secretaria ap[osto]lica.

In jenen werden viele ~~Gegenstände~~ Beschlüsse «des Consistoriums» ausgefertigt. Es steht dieser Kanzlei ein Card.[inal] als Vicekanzler vor. Unter diesem steht ein Kanzleidirector nebst einem sehr großen Personale de parco majori ~~et~~ de parco minori[.] Zu diese letzter[en] besorgen blos das Circuliren unter den erster[en]. ~~Zu diesen~~ hat den Cardinal Staats Secretaer an ihrer Spitze; u. hier werden die [...] u. Fälle expedirt, die sich auf politische Verhandlungen mit auswärtigen Mächten beziehen.

c. Congregation der Cardinäle

Sie haben diesen Namen weil sie erst aus Card.[inälen] bestehen. Ehedem war die wichtigste Congregation die: der congreg.[atio] sacri officii ad inquisitionem. Paul III errichtete im J.[ahre] 1543 diese Anstalt. Ihr Zweck war <das [...] u. das Vorbild> Inquisitores | inquisitores fidei seu haereticarum praecitatis: | ~~nach dem Vorbild jener~~ <[...] wie>, welche Innoz[enz]: III in Gallien u. Italien im 13 Jht[Jahrhundert] <gegen d.[ie] Albig[enser] u. Waldens[er]> ~~auf~~ [...] schickte, ~~da~~ die ganze kathol.[ische] Kirche [...] aufzustellen sei.¹⁵⁸ Nach der neuen Organisation die dieses Colleg.[ium] v. Sixt[us] V erhielt, besteht es aus 15 Card.[inälen], mehr Bischöffen und viel untergeordnet [...]. Die 2^{te}) die Congregatio indicis: Man versteht darunter die röm.[ische] <Bücher> Censur Behörde. Ihr Ursprung ist folgender: Paul IV hatte wä[h]rend des Concils v. Trient ein <[...]> Bücher Verzeichnis verfertigt von der Inquisition, herausgegeben, das den Unwillen vieler erregte. Die Väter des Concils ernannten deswegen eine Commission, die Sache zu untersuchen. Allein sie hörte das Gutachten derselben nicht, u. unterließen die Sache ganz dem Gutdünken Pius IV. Pius promulgierte nun das ihm von jener Commiss[ion] überreichte Verzeichnis, wenn auch gewisse Regeln die bei dieser Sache zu beobachten seien geknüpft sind. Sixt[us] der 5^{te} ordnet dann eine eigene Congregation für dieses Geschäft an; sie sollte die schädliche[n] Bücher ganz verdammen; in gewisser Beziehung nützliche, aber mit [obscure...] <u. so> dennoch [...] beflecken, reinigen u. Stellen die den gute[n] Sitten u. den Glauben entgegen sein[,] anmerken. Seit dieser Zeit erschienen immer solche Verzeichnisse. Alle der obengenannten Index u. die angeknüpfte Regeln sind nicht vom Concil v. Trient; u. in Deutschland wurde beides nicht angenommen.

3^{te} Congregatio Concilii Tridentini interpretum. Diese Congregation wurde von Pius IV eingesetzt u. v. Sixt[us] V näher organisirt. Ihr Geschäft ist, die <Ausführung> der Conciliar Beschlüsse des Concils von Trident zu betreiben; u. den Sinn dieser Beschlüsse in so fern sie keine Glaubensartikel enthalten zu ~~bet~~ erklären; die Erklärung der dogmat.[ischen] Beschlüsse ist dem Papst vorbehalten. Allein, da wie wir früher sagten eine authentische Gesetzeserklärung jene ist, welche vom Gesetzgeber selbst erfolgt, so ist es gewiß, daß die Erklärung sowohl der Glaubens als der Disciplinar Gesetze nur von der allgemeinen Kirche gegeben werden kann, als welche auch die Gesetzgeberin jener Beschlüsse war. Nur jene Erklärungen werden also gültig sein, welche die Kirche selbst annimmt.

Sauter § 229

4) Congregatio rituum. Ihr Geschäft besteht darin, ~~auf~~ <über> die Aufrechthaltung der Liturgie zu wachen, u. zu sagen, daß ~~daß~~ sie im religiöse[n] Geist ausgeübt, u. nichts in

Die Noten, welche die Bücher nach ihrer mehr oder minder [...] Gehalt erhalten sind folgende: practica[?], 2) pars promina, 3) partim sapient[es] 4) schismatica 5) eronia in specie 6) blasphema. 7) nupera, 8) scandalosa, quoniam omnium offensio 9) reale soneat[es]. 10) singulatim deductiva, 11) temeraria periculosa [...]

¹⁵⁸ Die Worte „aufzustellen sei“ ragen in die Spalte des Randtextes.

Die Streitigkeit der
geistl.[ichen] Orden über
Privileg[ien] u. Rechte;
zw[ischen] B.[ischof] u.
einz[elnen]
Geistl[i]ch[en] über
Exemption; zwischen
Aebten u. Pfarrern in
bezug auf Zehent u.
Pfarrrechte, über die
Gültigkeit od.
Ungültigkeit der Profeß,
häusliche
Kirchengerichte u.
Klöster u.s.w.

in sie aufgenommen werde, was dem Wesen der Religion
entgegen ist! Dazu gehört vorzüglich das Geschäft zu
bestimmen, ob irgend einem <verstorbenen> Chten[Christen]
eine besondere festl[i]ch[e]¹⁵⁹Verehrung zu Theil werden könne.
Wenn die Untersuchung in gerichtlicher Form schon vor sich
gegangen war, trägt der Papst das Resultat im geheimen
Consistor[ium] vor, u. dann im öffentl.[ichen]. Wenn dann die
Abstimmung der Cardinäle erfolgt, u. sofort die Canonisation u.
Beatification beschlossen wird. |:Unterschied beider:| Versehen:|
diese Congregation wird v. Sixt[us] V angeordnet.
5^{te} Congregation super negotiis eorum[episcoporum] et
regularium. Sie wird die congreg.[atio] occupatissimus genannt,
u. beschäftigt sich mit den Ordenssachen u. Rangstreitigkeiten.
6^{te} Die Congregatio immunitatum ecclesiae et controversarium
jurisdictionalium, v. Urban 8^{ten}. |: die [...] Freiheit des Staates,
Güter u. Orte, u. [...] gegen alle Verletzung u. ungerechten
Ansprüche zu [...]]
7^{te} die wohlthätigste ist die de propagande fide. Greg[or] 15^{te}
1622 erricht[et] sie. Pehen 410-434 [...] bes.[onders] Sauter §
217-234.

Von den Legaten § 169-171.¹⁶⁰

Unter Legaten oder apostol.[ischen] Vicarien versteht man
Praelate, welche zur Ausübung sowohl der ursprünglichen als
hinzugekommenen Primat Rechte vom Papst aufgestellt sind.
Diese sind entweder nati oder dati. d.h. sie sind entweder
vermöge ihrer Stelle schon Legaten, oder sie werden ~~von~~ im
besonderen Auftrage erst gesendet.
Man muß verschiedene Perioden unterscheiden nun, um sich
genau zu orientiren. Vom erst[en] bis 4^{ten}, von dem bis zum 9^{ten}
<Jhrt[Jahrhundert]>, vom 9^{ten} bis zur Zeit des Concils von Trient,
u. von diesem bis auf unsere Zeiten.
Vom erst[en] bis ins 4^{te} Jahrhundert gab es keine.
Vom 4^{ten} bis zum 9^{ten}. Die Legati dati oder missi <finden sich
schon> dieser Periode. Sie wurden entweder ~~für~~ zur Besorgung
eines regionalen Geschäfts ~~zu local~~ Concilien abgesandt, wie
z.B. Julius in der Sache des Athanasius an die or[ientalische]
K.[irche] einen abfertigte; aber sie waren ordentliche, stehende
Botschafter, wie die von dem Hofe des r[ömischen] Kaisers;
diese heißen apocrisarii oder responsales. Sie dauerten vom 5^{ten}
bis ins 8^{te} Jahrhundert; und von nun an finden wir solche bei den
fränkisch[en] König[en].

¹⁵⁹ Dieses Wort steht in der Spalte des Randtextes und ist vermutlich eine spätere Ergänzung.

¹⁶⁰ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, §169, 145f.: „Päbstl. Legaten. – Ihr Ursprung“, §170, 146f.: „Verschiedene Arten derselben“, §171, 147: „Ihre Amtsgewalt“.

Aber auch schon legati nati gab es in dieser Periode; aber blos im Occident; Die nämlich der Metropolen von Arles, u. Thessalonike, denn Thessalonike gehörte zu Illyricum occidentale. Die Rechte des Metropolen v. Arles, welche er als ~~Nun~~ legatus oder vicarius sedis ap[ostolicae] ausübte, bestanden <anfang[s]> blos darin daß er jene Cleriker die nach Rom reißten, Formata mitgab. P.[apst] Symmachus v. Caesarius¹⁶¹ dehnte sie dahin aus, daß er auf den Glauben ein wachsames Auge haben solle, u. in nöthigen Fällen die gallischen Bischöfe der Gewohnheit gemäs zusammenberufen. Man sieht daß hier keine bes.[onderen] Rechte waren. Im 8^{ten} Jahrhundert kam auch noch Bonifazius <Erzb.[ischof] v. Mainz> als Vic.[arius] sed.[is] ap[ostolicae] dazu. Die Vicarien also der legati nati hatten die ausdrückliche Weissung, nicht in die Rechte der Metropolen u. Bischöfe einzugreifen.

9^{te} bis 22^{te} Concil v. Trient. Vom 9^{ten} Jahrhundert an vermehrte sich das Legatenwesen sehr. In allen Provinzen wandert[en] sie herum, präsidirten der Synode, u. übt[en] die kirchliche Jurisdiction aus, ~~so daß~~ die anfangs allerdings nicht beschwerliche Sendung derselben, in manch[en] Fällen sogar wohlthätige, artete aber in dem Grade aus, daß von ihrer Habsucht von ihrer Anmaßung u. Stolz sehr abschreckend Beschreibungen noch vorliegen. Die Päpste ~~dersel~~ gaben ihnen zu große Vollmachten; u. die Legate[n] dehnten sie noch weiter aus; sie übten allenthalben eine concurrirende Gerichtsbark[ei]t mit den B.[ischöfen] aus; ertheilten nach Belieben Dispensen, u. fordert[en] nicht zu leistende Dia[e]ten; selbst dem Kaiser boten sie Trotz. Oft wurden sie daher übel empfangen, u. manchmal mit Gewalt abgewiesen. In dieser Periode kam der Unterschied zwischen missi od. nuntii¹⁶², simpliciter, u. legati a latere auf, welche letzten besonders große Vollmacht besaßen, <u.> gewöhnlich Cardinäle war[en]. + Ihre[r] Gerichtsbarkeit wollte[n] die Concilien u. Concordate nach der früher gemachten Weise Einhaltung thun, allein es blieb eine <in Deutschland bes.[onders]> ungerechte Macht bis auf die Zeit der Reformation.

Vom Concil v. Trient bis auf unsere Zeiten. Der Vollzug der Tridentischen Beschlüsse u. die Reformation gaben die Veranlassung zu einer neuen Art von ~~Nuntien~~ Legaten gewöhnl[ic]h Nuntien genannt, oder Internuntien, päpstlich.[e] Gesandte des 3^{ten} Ranges. Diese sind stehende päpstl.[iche] legati dati in rein kirchlicher Beziehung. Solche [...] ~~die zu [...], u. solches~~ <war[en]> waren der zu Brüssel, zu Lille; ~~zu~~ sind noch die zu Wien, u. zu Lyon, u. freil[ic]h erst seit 80 J.[ahren] der zu München, an dessen Sendung sich die bekannte[n] Nuntiatur Streitigkeit[en] anknüpfen. Es ist noch zu bemerken, daß sie anfangs nicht in der Absicht geschickt wurden um stehend zu bleiben; sie hatten einen blos

Zosi[mus] [...] p. 25.
Sess.[io] I

+ bei ihrer Anwesenheit in einer Provinz durften sich die Patriarchen u. Metropolen kein Kreuz vortragen lassen. Man sandte solche, weil der Papst in diese ein bes.[onderes] Vertrauen setzte, u. den Klagen die man über die anderen führt dh[durch] sie vorbeugen wollte.

¹⁶¹ Dieses Wort ragt in die Spalte des Randtextes.

¹⁶² Die Worte „od. nuntii“ ragen in die Spalte des Randtextes.

Rechts Grundsätze in
Bezug auf die Legaten

vorübergehenden Zweck. #

1) ~~der Papst kann keine größere~~ V Die Vollmacht eines Legaten kann größer sein, als sie ihm vom Papst ~~ausgeübt~~ überlassen wurde
2) der Papst kann ~~ihm~~ keine größere Vollmacht ertheilen als er sie selbst besitzt <u. ihm die Concordate einräumen>. 3) Ihre Vollmacht erhält dadurch nun eine Beschränkung, daß [...], in der[en] Länder sie geschickt werden vorgelegt <werden müssen>, u. <sie werden nun> entweder verworfen, <oder> modifiziert. Was [...] ~~nach~~ <[...]> dieser 2fachen Beschränkung ~~nach bleibt~~ mithin ~~können sich~~ <besteht> ihr¹⁶³ Rechts [...] später, welche also nicht mehr nach den Dekretalen zu erlassen ist.

Diese stehenden Nuntien hatten das Recht 1) Appellat[ionen] von den Bischöfen anzunehmen auch ohne daß die Metropolitan Instanz war <hatte> beobachtet werden müssen. 2) Dispensen in verschiedenen Fällen zu ertheilen 3) von Gelübden u. Eiden zu dispensiren 4) Kirchenstrafen aufzuheben 5) Päpstliche Delegationen anzunehmen. Die Erzbischöfe v. Deutschland beschwerten sich sehr dagegen. |:Recht Pragmat. u. [...] mäßige Geschäfte der zu Münch[en] neu errichtet[en] Nuntiatur. [...] 1787. De legati et nuntii pontificium eorumque fatis et potē[potestas] 1785. Gründliche Entwicklung der Dispens u. Nuntiatur Streitigkeit. 1788 u.a.

3^{te} Abtheilung

Von der K.[irchen] Gewalt in Beziehung auf

einzelne Kirchen

Erstes Hauptstück

ad § 173¹⁶⁴

Es ist ~~sehr~~ sehr unrichtig wenn man behauptet, daß der [...] <B.[ischof]> v. Rom Patriarch des ganzen Occidents gewesen sei. Da die Rechte der Patriarchen darin bestehen, die Metropolen zu ordiniren u. [...] Synoden ~~zu~~ bestehend aus den Bischöfen aller in untergeordneten Provinzen zu berufen, der B.[ischof] v. Rom diese Rechte ehemals aber nicht über den ganzen Occid.[ent] hatte so war es gewiß nicht daß der Patriarch derselben. Die Praefectura von Italien theilte sich in 2 Vicariate; in das von Rom u. v. Italien im engeren Sinn. Der eine Vicar hatte s.[einen] Sitz in Rom; der andere von Mailand. Zu dem Vicariat von Rom gehört[en] folgende Provinzen: 1 Camparia, 2 Hetruia et Umbria, 3) Picenum suburbicarium, 4 Sizilien, 5) Apulien u. Calabrien,

¹⁶³ Durchgestrichen, dann rückgängig gemacht.

¹⁶⁴ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 173, 149f.: „Exarchen, und Patriarchen“.

Lucanien u. Bruttium, 7. Samnium, 8) Sardinien, 9 Corsica, 10 Valeria. Über ~~der~~ ⁱⁿ diesen Provinzen nun übte der Papst die Patriarchal od. B.[ischofs] Recht aus. In Gallien u. Spanien ~~u. s. w.~~ u. dem ganzen Vicariat v. Mailand nicht. Er war somit auch nicht der Patriarch vom ganzen Occident. Erst später suchte er über das Illyrikum occidentale durch s.[eine] Vicarien auszuüben. Nur später als man die Primat u. Patriarchal Recht[e] Roms miteinander verwechselte, erhielt er auch die Patriarchal [Rechte] über den ganzen Occident als unter der Form v. Primatial Rechte; u. jetzt vertheidigt man jene hinzugekommenen Rechte weil sie dem Papst allerdings nicht als Primas sondern als Patriarchen gebührt.

Wie sehr aber die politische Eintheilung auch die kirchliche Eintheilung, u. die Recht[e] der B.[ischöfe] hatten die ~~an~~ an der Spitze solcher Eintheilungen stand[en] ersieht man aus dem Umstand, daß Constantinopel, von dem ^{man} nicht einmal weiß ob es vor Constantin einen Bischof hatte, gleich sobald es Hauptstadt des Reiches ~~wurde~~ ^{war}, zugleich zu einem Patriarch[at] erhoben wurde, dem sogar alle übrigen, die v. Chalced.[on], Antioch[ia] nachstehen mußten; ~~28 e.~~ ^{Conc[il]} v. Chalc.[edon] v. Jerusalem welches doch die Mutter aller K.[irchen] ist, wurde auf dem ^{nizäsch[nizänischen]} Concil v. Nizäa der Satz ^{Neo}Caesaräa nachgesetzt, weil dort die ~~der Sitz~~ bürgerliche Metropole war, u. konnte erst weit später wieder mehr den Titel als die Recht[e] eines Patriarchen erhalten.

ad 174¹⁶⁵

Ihre Rechte bestanden in einer Art von Oberaufsicht über [...] alle Provinzen ^{d.h. aus allen Provinzen zu} Synoden zu berufen, u. die Metropolit zu weihen. Das ^{Recht} Appellations-Recht anzunehmen hatten sie ~~wenigst~~ nicht; da die Provinzial Synode ^{in solchen Fällen} auftrat, u. wenn diese nicht hinlänglich, noch Bischöfe von der benachbarten Provinz zur Untersuchung eingeladen wurde. Was aber das Ordinations Recht ^{d.[es] Patriarch[en]} betraf, so war es nicht überall gleich, denn in vielen Provinzen behielten die B.[ischöfe] noch das Recht bei die Metropolit zu ordiniren. Die Patriarchen selbst aber wurden von allen Bischöfen ihrer Provinz ordinirt.

^{Für} Jetzt ist die Sache von ihr[em] Recht sehr unbedeutend, u. sie dienen nur dazu ~~den~~ alle Rechtsstände zu ersehen, u. den Neuer[er] danach beurtheilen zu können. Denn die alte[n] Patriarch.[ate] hört[en] ^{nicht} auf. Das Patriarchat v. Alexandrien wurde schon seit den monophysitischen Unruhen erschüttert, u. seit dem Einfall der Califen in Ägypten konnt[e] es sich gar nicht mehr erholen. Hingegen haben die koptischen Kch[Kirchen] einen Patriarch[en] in Cairo, dessen Recht sich über Egypt[en] u. Abessinien erstreckt. u. das Patriarchat v. Antiochien ~~verlor wiede[er] seit den Nestorianischen Unruhen~~ ^{ging auf gleiche Weise verloren}, u. es bildete sich vorzüglich die Chaldäische Kch[Kirche] d.[er] Thonen Pfeiler mit einem eigenen Patriarchen. Der Patriarch[en] ^{Titel} ¹⁶⁶ v. Ant.[iochia] nicht nur noch

Recht der Patriarch[en]

¹⁶⁵ Vgl. ebd. § 174, 150: „Rechte der Patriarchen“.

¹⁶⁶ Unter der Zeile.

Stephan Bathori,
Jesuit [...]

Die ~~neuen~~ «jetzigen» Patriarch[en] aber, die diesen Titel als [...] Ordinarii noch haben dürfen nicht mit den alten verwechselt werden. Sie werden darum, auch nur Patriarchae minores genannt. Dahin gehören 1) der Patriarch von Aquileia u. Istrien, welcher unter dem ostgotischen König entstand. Dieses Patriarchat wurde später auf die Insel Grado u. nach [...] übersetzt u. [...] nach Venedig. Die B.[ischöfe] dieser Stadt führen nun noch den Patriarch[en] Titel. 2) ist der 3. Bisch.[of] aber, welchen Titel ~~Joh~~ der König Johann V v. Portugal dem B.[ischof] seiner Hauptstadt bewirkte. 3) der erste Hofkaplan des Königs v. Spanien, hat den Titel eines Patriarchen v. Jerusalem

Patriarchen unter den nicht Katholiken giebt es noch mehrere. Die Nestorian[isch] Chaldäischen Chrst[Christen] auch genannt, haben 2 zu Mossul u. Ormiad, jener persisch dieser sarkische betreffen. Die Jakobiten d.[er] «Alt» Monophysiten haben ihr[en] Patriarchen in dem Kloster des hl.[heiligen] Matthäus bei Mossul. – Der Patri[arch] der Armenier residirt im Kloster Ichtmiazin bei Erivan +. – Der Patriarch der Melkiten, Maroniten |:die alten Monotheleten, hat sein[en] Sitz im Kloster der hl.[heiligen] Maria auf dem Berge Libanon; ist aber seit dem 17 Jht [Jahrhundert] die der kathol.[ischen] occid.[entalen] K.[irche] vereinigt.

Das Patriarchat der griech.[ischen] kathol.[ischen] K.[irche] zu Constantinopel ist bekannt. Die Russen hatten ehemals auch ein Patriarchat zu Moskau. Nachdem sie sich nämlich von der lat.[einischen] Kirche, mit der sie bis zu[m] Concil v. Lion «unter Innoz[enz] IV» in Verbindung gestanden waren sich unter Alex[ander] IV getrennt ~~hatten~~ u. sich auf dem Concil von Florenz vergebens ~~unter~~ dh[durch] d.[en] Cardinal Isidor vereinigt hatten, auch die unter Gregor XIII versuchte Vereinigung nicht durchging, schlossen sie sich an die griech.[ische] Kirche an. Seit 1589 beken[nen] sie aber nicht freiwillig das Patr.[iarchat] v. Constant[inopel] im eig[enen] Patriarch[en] v. Moskau; [...] aber Peter d.[er] G.[roße] 1719, da er die «hl.[heilige]» dringende Synode einsetzt, absetzt.

Die Georgischen Patriarch[en] gaben in das Metropol [...] d. Synoden

§ 175.¹⁶⁷

Zuerst Erklärung der Namen Metropolit u. Archiepiscopus. Der Name Metropolit kommt von metropolis = Mutterstadt u. μετροπολίτης heißt eigentlich ein Bewohner der Mutterstadt. μετρόπολις wieder heißt aber eine Stadt im Gegensatz von Filial Städten, welche jener ihren Ursprung verdanken, u. in der politischen Eintheilung des röm.[ischen] Staates jene Stadt, welcher mehrere andere in Bezug auf Gerichtsbarkeit untergeordnet sind; diese waren mithin bürgerliche Metropolen. Diese bürgerliche Metropole wurde auch kirchliche. Ihr Ursprung ist schon im 2^{ten} Jahrhundert zu sehen. Wie nämlich die Bewohner der Provinzen in die bürgerl.[iche] Mutterstadt kamen, der Gerichte, des Handels u. anderer Geschäfte wegen, so versammelt[en] sich natürlich auch die Bischöfe der in einer solchen Metropole unser[er] Stadt u. dieser in kirchlichen Geschäften, wenn ein Bischof abzusetzen war, wenn man sich gemeinsam berathen mußte u.s.w. Dadurch bekam der Bischof einer Metropole allmählich u. unwillkürlich ein größeres Ansehen als die übrigen, u. eine gewisse Gerichtsbarkeit über dieselben; diese aber ursprünglich selbständig αυτοκέφαλοι kamen in das Verhältniß der Abhängigkeit, u. zwar gerade in der Art, wie die bürgerliche Eintheilung des röm.[ischen] Reiches die Norm gab. Metropolit hieß nun der B.[ischof] der Hauptstadt ein[er] Provinz; in ~~dieser~~ welcher Bedeutung das Wort zuerst im 4^{ten} C.[oncil] v. Nizäa gebraucht wird. Ihre durch Gewohnheit entstanden[en] Rechte, wurden endlich durch Synodalbeschlüsse beståtigt. C.[oncil] von N.[izäa] 6. τα ἀρχαῖα ἔθνη κρατεῖσο. Die Benennung ἀρχιεπίσκοπος bezeichnet einen Bischof mit Vorrang vor anderen. Diese Benennung kommt aber vor dem 4^{ten} Jahrhrt[Jahrhundert] nicht vor, u. in diesem nur sparsam. ~~Man findet~~ nämlich daß in diesem Jahrhundert «Es kommen nur einige Cyrillus v. Alex[andrien] u. Damasus v. Rom» ~~nur der B.[ischof]~~ «nicht der Titel» v. Alexandrien u. Rom Erzbischöfe vor. Im 3^{ten} u. 6^{ten} Jahrhrt[Jahrhundert] heißen ~~samt~~ die wieder den N.[amen] Erzbischof bzw. der B.[ischof] v. Rom, v. Antiochia, v. Alex.[andrien] u. Const.[antinopel] zuweilen der von Jerusal[em], Ephesus u. Thessaloniki. Endlich bekamen diese Titel alle Metropolit, welche ihn jetzt noch haben.

Ihre Rechte ~~bes-sind~~ «waren» folgende 1) das Ordinations Recht, u. da mit der Ordination die Confirmation der B.[ischöfe] verbunden war, auch das Confirmations Recht. 2) Das Beruf[un]gs Recht v. Provinzial Concilien. 3) das Aufsichtsrecht über die ganze Provinz, damit der Glaube u. die Disciplin erhalten werde.

ad 1) Wie die Wahl u. die Ordination vor sich ging sagt nur zu 133 §. Die Canones die den Metropolit dieses Recht ausdrücklich zusprechen sind c.4. et 5 v. Niz[äa] 2 Synoden v. Arles C.5 et 6. Laodicäa II Conc.[il] v. Cath. C.12. Calced. C.25.

¹⁶⁷ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 175, 150f.: „Primaten“.

+ da aber die reservierten Provis[ionen] vom Bisthume selbst unbillig waren, so war es natürl[ich] auch die Reservation Ordinations u. Confirmations Rechtes.

+ auch waren die heimischen Kriege, die Einfälle der Barbaren überhaupt die Rohheit der Zeiten Ursachen an ihrem Aufhören.

Eine Vorbereitung zur möglichen Ertheilung dieses Rechtes lag in dem Pallium welches der P. röm.[ische] B.[ischof] den Metropolit[en] schickte; denn da man <v. Seiten Roms> auf den Gedanken diesem Pallium die Kraft beizulegen, daß die Metropolit[en] nun mit vollem Recht die B.[ischöfe] ihrer Provinz ordiniren könnten, so lag <war> auch schon dabei die falsche Voraussetzung gegeben, als hätten die Metropolit[en] das Ordinations u. Confirmations Recht von Rom erhalten; als wenn sie nur hinan die Vicarien d.[es] r.[ömischen] B.[ischofs], welchen eigentlich dieses Recht gebühren, der es darum auch wenn er es für gut fände ihnen entziehen könnte. Da ~~aber~~ <nun> später noch dh[durch] Pseudo Isidor u. freiwillig die Appellation von dem Metropolitan Gericht in betreff strittiger Wahlen nach Rom kamen; u. wie die Wahl Männer lässig waren, Rom sich das Devolutions Recht zueignete; auch unter dem Titel einer causa majores das Recht die Cessionen der B.[ischöfe] anzunehmen, die Translationen zu genehmen u. Coadjutores mit dem Recht der Nachfolge zu bestätigen nach Rom kam, so behielten sie sich d.[er] r.[ömische] B.[ischof] zuletzt das Confirmations Recht d.[es] B.[ischofs] selbst bevor; Auch dh[durch] wurde es dh[durch] die allgemeine[n] Reservationen der Päpste beinahe nothwendig; denn wenn d.[er] Papste vermöge seines Reservations Rechtes einem Bisthum einen Bischof gab, so konnten sie es nicht wohl gestatten daß erst ein untergeordneter ihre Besetzung bestätigen u. genehmig[en] sollte. + Was ~~die~~ de jure co[n]c[ilii] ist, u. was in dem Concordate dem papst concedirt wurde haben wir früher schon gesagt. ad § 133.¹⁶⁸

ad Nro 2. Da alle wichtigen Geschäfte auf Provinzial Concilien verhandelt werden mußten, jedoch so daß ohne den Metropolit[en] nichts geschah; so ~~war~~ <konnte> es natürlich am fügichsten dh[durch] ihn geschehen, die B.[ischöfe] zu berufen. Jedoch beruht es vor dem Concil v. Nizäa wie so vieles andere bloß auf Gewohnheit; nach diesen wurde es dh[durch] Gesetze bestäthigt. Syn[o]de v. Ant.[iochia] c.[anon] 20 u. [...] B.[ischof] unter großer die Weigerung zu erscheinen, [...] Conc[il] v. Laod.[icia] c.[anon] 40. II v. Arles c.[anon] 18. et 19

Im PseudoIsidor wurde dem Papst das Recht zugeschrieben, daß kein ProvinzialConc[il] ohne seine Erlaubnis sich versammeln durfte +; doch war[en] sie im 9^{ten} Jht[Jahrhundert] in Gallien noch in vollem Gange nach d.[en] alten Gesetzen. Da ihn[en] aber die c.n. entzogen wurden auch die Metropol[iten] selbst sich nachlässig erzeigten, wurde es immer weniger, u. von anderer Bedeutung <bis ganz aufhörten zu [sein]>

ad Nro 3 Zum Inspections Recht Recht ist folgendes begriffen.

a) Der Metropolit war der Richter in Streitsachen der B.[ischöfe] u. der Geistlichen gegen die B.[ischöfe] spezielle nicht alle, sondern mit dem Comprovinzial. b) Der Metropolit ~~war~~ mit d.[em] Comprovinzial Richter in den Appellation[en] vom Bischof. c) Der B.[ischof] wenn er nachlässig ist an s.[eine] Pflichten zu erinnern d) dem B.[ischof] die Erlaubnis zu geben sich von ~~der Provinz~~ ihrer Dioecese zu entfernen. [...] im Wort der Metropolit ~~kommt~~ war verpflichtet nach ~~alten/alle~~ Kräften für das Bist[hum]

¹⁶⁸ Vgl. ebd. § 133, 118f.: „Das Recht, die Bischöfe zu bestätigen, und zu weihen“; vgl. ebenso S. 74 dieses Anhangs.

seiner Provinz zu sorgen u. alle nachtheiligen zu verhüten; jedoch so, daß er es nicht direct in die Rechte der B.[ischöfe] eingreifen konnte, in allem was die Ordination der Priester u. dasie bes.[ondere] Verwaltung s. <ihrer> Provinz betraf.

178¹⁶⁹ Verh.[andeln] w.[ir] nach 79.¹⁷⁰

179.¹⁷¹

Das Kreuz ~~kam~~ <wurde> im 13 Jahhdt[Jahrhundert] von den Päpsten zuerst einz.[elnen] Erzbischöf[en] zuletzt allen vor sich hertragen lassen zu dürf[en] gestattet.

Das Pallium ist jetzt eine weiße, wollene, drei Finger breite u. mit 6 purpurrothen ~~der~~ <nach anderen> schwarzen Kreuzen bezeichnete Binde, welche um die Schulter herum gehängt wird, u. von <welcher> 2 Streifen vom nämlichen Zeug <zu beid[en] Seiten> herabhängen. Dieses Pallium war höchst wahrscheinlich ehemals ein eigentlicher Mantel, herabhängend bis zu den Füßen, u. nahm nur nach u. nach diese Gestalt an. Es wurde ehemals zuerst von dem Kaiser als eine Auszeichnung der ersten B.[ischöfe] des Reiches, dem v. Rom, von Antiochia, gegeben; wenigsten[s] erschließt man dies nicht mit Unrecht aus dem Factum, daß der Patriarch Anthemius v.

Const.[antinopel] bei seiner Absetzung sein Pallium dem Kaiser zurückgab, u. als es später auch die Patriarchen ander[en] B.[ischöfen] geben, es nur mit Erlaubnis der Kaiser thun konnten.

Anfänglich ertheilte es der röm[ische] Patriarch nur seinen Vicarien, d.h. jenen Metropolit[en] die in den Provinzen s.[eine] Stelle vertreten, also nicht allen.+ Dahin gehörte der Metropolit v. Arles, von prima Justiniana, in[---] der Mönch u. nachherig[e] Bischof in England Augustin. Da nun das Pallium das ~~Zeich~~ Insignie eines Vicars des ap.[ostolischen] Stu[h]ls war, so kann man sich denken daß man es in Rom wünschte, daß alle Metropolit[en] es verlangten[en]; diese erklärten ja dadh[durch] daß [sie] dessen Vicarien seien. Daher bemühte sich Bonifacius im 8^{ten} Jahrht[Jahrhundert] auf der Synode v. Soissons[?] 744 sehr es bei den gall.[ischen] Bischöfen anzubringen. Wirklich machten sie <sich> auch auf dieser Synode anheischig darum zu bitten. Nachher als sie merkten[en], worauf es ankomme gereute es sie wieder u. verlangten es nicht. Nach u. nach wurde es aber doch Sitte, u. im 9^{ten} bis 10 Jht[Jahrhundert] finden wir es bei allen Metropolit[en].

Sie müssen auf folgende Weise dann bitten: peto pallium instantes, instantius, instantissimus. Der Cardinal der es überreicht sagt dann sie dadh[durch] die Plenitudo ptēs[potestatis] pontificalis erlangten. – Man sieht daß dadh[durch] keine Rechte ertheilt werden, sondern daß es nur ein Inbegriff von Erinnerungen ist, daß jetzt die Metropolit[en] nicht mehr

Ehrenzeich[en] des Kreuz u. Pallium

+das Schreiben des P.[apstes] Symmachus <von Rom> an Theod. v. Kons[antinopel] worin er diesen als ein auf [...] Metropol. das Pallium ertheilt ist unächt.

¹⁶⁹ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 178, 153: Ihre [= Metropolit[en]] Rechte heut zu Tage“:

¹⁷⁰ Vgl. ebd. § 179, 154: „Ehrenzeichen der Erzbischöfe“.

¹⁷¹ Vgl. ebd.

+ am 21 Juni am¹⁷² Feste
der hl[heiligen] Agnes,
Franz [...]

+ Übrigens hörte alles
das nur De facto, nicht de
jure auf.

seien was in den ältesten Zeiten. Denn sie ~~dürfen~~ mußten innerhalb 3 Monate von ihrer Consecration darum bitten, u. dürfen vor der Erhaltung derselben nicht einmal die ~~bischöfl.[ichen]~~ Functionen vornehmen, die ~~größere~~ Bischöf Bereiche eines bloßen Bischofs tragen. Sie dürfen es nur an gewissen Tagen, u. nur innerhalb ihres Sprengels tragen. «Im Anfange wurde es umsonst ertheilt, dann» ~~Ehedem~~ mußte viel dafür bezahlt werden u. jeder neue Metropolit mußte es abermal sich erbitten «auch dann wenn er von [einer] Stelle zur anderen überwech[sel]t[e]».

Petrus de Marca l.[iber] 6. de conc. [...] et sac. [...] T.[omus] III. op. [...]. Van Espen I T.[omus] 14 Lit. c. 7.8 +

178¹⁷³

~~Aufgehört habe somit das Recht~~ «Auf dem Concil v. Trient wurde das Recht beigelegt» ein Provinzial Concil zu berufen; ~~obschon es noch im~~ «da dieses aber aufgehört hat» ~~Concil v. Trient ihnen beigelegt wird~~ «in Trient zugleich» 2) «2)» das Recht Dioecesan Visitationen vorzunehmen, denn im Provinzial Concil soll die Nothwendigkeit einer solchen entschieden werden; es ~~hörte somit beides~~ miteinander auf. Ferner «3)» auch die «über» leichtere Criminal Vergehen der B.[ischöfe] zu ~~untersuch~~ erkennen, da es «auch dieses» auf Provinzial Synoden geschehen sollte. + solch. 24.c.5.

~~1) In allen nicht ausgenomme[n] Punkt[en] der indulten Richter d.[er] B.[ischöfe] zu keinem also~~¹⁷⁴

Jetzt haben sie das Recht 1) Klagesachen die keine Strafe «nicht nämlich criminelle» nach sich ziehen zu richten 2) Appellationen von ~~ih~~ «den bischöfl.[ichen]» Gerichten anzunehmen 3) Ihnen die Nachlässigkeit d.[er] B.[ischöfe] u. Vergebung der Benefizien u. Bestrafung v. Vergehungen zu suppliren, sich 4) nur in außerordentlich[en] Fällen ausgenommen die [...] der [...] der B.[ischöfe] vorleg[en] zu lassen, u. daß die nicht zu sehr obwohl [...] in Rom 5) alle jene Rechte die ihnen nicht ausdrücklich entzogen sind; da Verordnung alter Rechte ohnehin nicht ~~über dem [...]~~ «nur [...]» Sinn [...] werden mußten.

¹⁷² Ursprünglich: „auf“.

¹⁷³ Vgl. Anm. 169 dieses Anhangs.

¹⁷⁴ Dieser Satz wurde nachträglich über dem folgenden Text eingefügt, später jedoch wieder gestrichen.

¹⁷⁵ Diese Bogen-Seite ist leer!

Da «nämlich» die v. Chtus[Christus] in s.[einer] K.[irche] niedergelegte Binde u. Lösegewalt eine ist u. ungetheilt war, so bilden eigentlich alle B.[ischöfe] eine moral.[ische] Person; u. nur dh[durch] die weite Verbreitung der christl.[ichen] Lehre ergab sich die Nothw.[endigkeit] die gesamte Kirche in gewiße Bezirke abzutheilen, u. diesen Bezirk einem «aus jenen» ganz besonderen «Collegium» zu überlassen.

III u. wie der einzelne eigentlich auf die u. für die gesamte K.[irche] zu wirken bestimmt ist, so wirkt ~~aber~~ der ganze Episcopat auch auf die einzelnen K.[irchen] oder die bes.[ondere] Diocese.

der «einzelne» Bischof heißt darum¹⁷⁶ in Bezug auf s.[einen] Sprengel Dioecesaner, in Bezug auf die «[...] unbeschränkten» an Ausübung seiner Gewalt ~~vermöge dieser seiner bes.[onderen] Stellung~~ «an den besonderen Orten» ordinarius.

III oder wie alle «B.[ischöfe]» eine Einheit bilden, u. dieser Einheit die Leitung des Ganzen aufgetragen ist im Ganze[n] aber das Einzelne enthalten ist, so wirkt auch das gesamte Episcopat auf die einzelnen Dioecesen; denn in der einzel[nen] Diocese muß der Geist des Ganzen herrschen.

+welchen die Sorge «als ein Collegium Oberer» für die förtl.[iche] Kirche anvertraut ist. Die Gewalt eines einzel[nen] Bischofs bezieht sich also ~~auf~~ auf die ganze K.[irche]

2^{te} Hauptstück

Von den Bischöfen.

erster Abschnitt von dem Recht u. Verbindlichkeiten der Bischöfe.¹⁷⁷

1)

Der Bischof ist jener Priester, welcher durch ~~die von Gott unmittelbar~~ ~~erhaltene~~ Fülle der Kirchengewalt ~~eigentlich u. an u. für sich~~ «[...]» mit der Sorge für die ganze Kirche beauftragt ist, diese seine Gewalt jedoch zunächst nur in einem besonderen ~~durch die Kirchenleihe~~ Sprengel ausübt. ~~Der «Er ist [...] ein Mitglied des» Episcopat, diese Binde u. Lösegewalt ist eine, unzertheilbare, u. wer sie besitzt, besitzt sie ganz; diese~~ (aber die) eine, unzertheilbare Gewalt ~~soll~~ liegt in der Kirche ~~ausgeübt werden~~. (Es giebt also nur einen B.[ischof]; oder alle B.[ischöfe] bilden eine moralische Person.; Diese moralische Person übt die Kirchengewalt aus; u. ~~der~~ «ein» einzelner B.[ischof] ~~übt vertritt~~ «[...]» an einem bestimmten Orte diese mor.[alische] Person.) Es fließen ~~nun~~ «für d.[en] B.[ischof]» theils aus ~~dem Wesen~~ dem des Episcopats «an u. für sich betrachtet», ~~eine Urs~~ theils aus der dem Verhältnis, in welchem der «einzelne» B.[ischof] zum Episcopat, oder das Individuum zur mor.[alischen] Person steht, u. endlich aus der [...] eines bes.[onderen] Sprengels einer Corrolarium. Da das Episcopat «als Binde u. Lösegewalt» selbst göttlichen Ursprungs ist, so ist es auch in jedem einzelnen unmittelbar göttlichen Ursprungs, da es nur ein Episcopat; 2) da die «geistige» Einheit unzertheilbar ist, so besitzt der Episcopat, wer es immer besitzt ganz «plenia». Mit dieser von Gott erhaltenen u. ~~gegen diesen mit~~ dieser Fülle der Binde u. Lösegewalt tritt er in s.[einem] Sprengel auf; er übt sie also mit eigen[em] Recht, jure proprio, vom vicario ~~aus~~; u. in der Regel ganz «plenarie» aus, u. ganz in doppelter Beziehung, 1) beide Theile «nämlich», die potēs[potestas] ordīs[ordinis], u. jurisdictionis. 2) einem jeden dieser einzelnen Theile ganz nach jeder Beziehung, d.h. seine Macht ist an u. für sich dh[durch] nicht[s] als dh[durch] ihre eigene Natur begränzt. # Aus dem Verhältnis des einzelnen¹⁷⁸ ~~B.[ischof]~~ zum ganzen «episcopat» geht hervor, daß «jener» ~~als von jener~~ Ursprung «eine» unzertrennbare «Einheit» ist bilden, u. ~~wie der einzelne~~ III eigentlich durch das ganze bestimmt ist wirken alle, das gesamte Episcopat auf das Ganze, so das Ganze auf das einzelne wirken; u. die Art der Ausübung der Kirchengewalt wird «dh[durch]» die Weisheit des Ganzen gebildet ~~werde~~; ~~III~~ Hier ist «fällt» der «Wille des» Einzelnen ~~von~~ «mit dem Gesamt» Willen ~~des Ganzen abhängig~~ «zusammen», so wie das Ganze aus dem Complex der einzelnen besteht. ~~Durch den Willen des ganzen findet aber eine Unterredung statt; der Dioecesane in sein[em] untergeordneten Verhältnis~~ «zum Metropolit» ~~heißt~~ er Suffragan. Nebst diesen großen Verbänden in welchen ein B.[ischof] steht, giebt es eine engere, mit der der unmittelbaren Umgebung v. B.[ischof], in welcher Communität sie gemeinschaftlich die wichtigen Angelegenheiten der Dioecesen berathen. Der erste B.[ischof] heißt Metropolit, u. ~~ihren~~ Beziehung auf diesen der Bischof Suffragan.¹⁷⁹

¹⁷⁶ Die Worte „heißt darum“ wurden durchgestrichen, später wieder rückgängig gemacht.

¹⁷⁷ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, 155ff.

¹⁷⁸ Dieses Wort wurde zunächst durchgestrichen, später wieder rückgängig gemacht.

¹⁷⁹ Der Text „Nebst diesen großen ... der Bischof Suffragan“ wurde später hinzugefügt.

Das Recht zu bestimmen, wo eine besondere <einzelne> Dioecese <d.h. ein B.[ischof] sein soll ergebe sich aus den Umständen> sein soll (hängt eigentlich vom Ganzen ab, von der gesamten Kirchengewalt); ~~dieser bestimmte aber den Anfang~~ im [...] ersten Jahrhundert schon das Provinzial Concilium; jetzt ist es ein päpstlich Reservirt[es] Recht, [...] so daß der Landesfürst hierin ~~gewesen~~ <auch seine> Rechte bezieht, z.B. zu verlang[en], daß die Dioecese auf eine der besonderen Lage eines ~~legat~~ Landes angemessene Weise vertheilt werde.

ad 182¹⁸⁰

Man theilt ~~ih~~ die Rechte der B.[ischöfe] in reellem. Ehrenrechte Die ~~Ehren~~ <reell[en]>rechte sind entweder die der 1) Weihe. 2) der Gerichtsbarkeit, u. 3) des <lex> Dioecesana ~~heißt~~ +

Rechte der
B.[ischöfe]

ad 183.84.85¹⁸¹

Sauter 495

Die Pflichten u. Rechte der Weihe die dem Bischof zukommen sind 2erlei Art. Solche die sie mit ander[en] Priestern gemein ~~gemein~~ haben; u. solche die ihm reservirt sind u. ausschließlich zukommen. – Zu den ersten <Rechten, welche zugleich die wichtigst[en]> gehören daß ~~nur jene sind~~ das ihre wichtigsten Rechte die Bischöfe als die ersten Hirten, das Wort <selbst> Gottes verkünden +, die Sacramente administriren; überhaupt der Liturgie ~~vorzustehen~~ selbst zu verrichten; u. was zur Seelsorge gehört mit dem größten Fleiß selbst zu versehen. 1) um so erst eigentlich die Nachfolger der Apostel zu sein. Act. 6,4. |:damit wir das Gebet u. den Dienst des Wortes ungehindert ~~obwalten~~ <liegen> können. – Die reservirten Rechte sind <d.[ie] Weihe> folgende: 1) Die Cleriker ~~ihre~~ <die> Weihen zu ertheilen. 2) Die Firmung zu spenden 3) Er kann sich auch im Sakrament der Buße einige Fälle reserviren, was für die übrigen Cleriker der Dioecese die Verpflichtung nach sich zieht, daß sie hier nicht absolvir[en] können. 4) ~~weicht~~ <segnet> er das hl.[heilige] Öl u. Chrisam. 5) salbt er wo es Sitte ist die Könige. 6) Segnet er auch die Aebte u. Aebtissinnen ein, Kirch[en] u. Kirchhöfe, Glocken, die Kirchenparamente. Die Ertheilung der ordines minores wird öfters auch ~~bloß~~ Aebten die blos Priester sind überlassen. auch die übrig[en] Traditionen ~~können~~ wurden öfters bloß Priestern überlassen. 7) Es ist früher bemerkt worden daß die Gewalt der Weihe u. der Gerichtsbarkeit dh[durch] ein u. denselben Akt, nämlich dh[durch] die Weihe ertheilt wurde; auch wußte man von diesem Unterschiede so lange nichts, als die Weihung u. Bestätigung nicht getrennt war[en]. Nach der Trennung beider, geschah es daß man oft den Gewählte[n] u. Nominirt[en], die Erlaubnis zur Ausübung der jurisdiction bevollmächtigte, ohne daß er die hl.[heilige] Weihe erhalten hatte; ja daß solche die Jurisdiction ausübt[en] es die gar nicht im Sinn hatten sich weihen zu lassen.

+ c.6. S.88. Trid.
c.2.XXIV.4.
1) Trid. VI.1

¹⁸⁰ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 182, 156f.: „Eintheilung der bischöflichen Rechte“.

¹⁸¹ Vgl. ebd. § 183, 157f.: „Rechte der eigentlichen Seelsorge“; § 184, 158: „Insbesondere in Beziehung auf die Bußanstalt“; § 185, 158: „Rechte der bischöflichen Weihe“.

Recht der Gerichtsbarkeit

1) Dioecesan[e]
Verordnung[en] zu
erlassen.

§ 186¹⁸²

Das Die allgemeinen Kirchengesetze gründen sich auf allgemeine Bedürfnisse, auf das Wohl der ganzen Kirche. Da aber jede Kirche ihre besonderen Bedürfnisse hat, die aus der verschiedenen Cultur, den Sitten u. dem besonder[en] Charakter eines Volkes hervorgehen, so müssen auch die Disciplinar Gesetze diesen allen angemess[en] sein, u. hierauf gründet sich das besondere Gesetzgebungs Recht des B.[ischofs] u. ihrer Dioecesen. Man kann der Gleichförmigkeit, die dadurch gestört wird nicht[s] einwenden, denn Gleichförmigkeit an u. für sich hat keinen Werth, wenn sich nicht ein gleichförmiger d.h. allgemeiner Nutzen an sie auffließt; wo beides miteinander in Widerspruch steht, geht der Nutzen der Gleichförmigkeit vor. – Bei entstanden[en] Glaubensstreitigkeiten kann <u. muß> der B.[ischof] ~~zuerst~~ einschreiten, u. das gehörige zur Vermittlung u. Tilgung derselben ~~thun~~ anwenden. Beides kann der B.[ischof] nur in Vereinigung mit dem Presbyterium thun.

Die allgemeinen
Kirchengesetze
anzunehmen.

§ 188.¹⁸³

Bei allgemeinen Kirchengesetzen ist ein 2facher Fall möglich. Entweder war bei ihrer ~~Verfassung~~ Aufstellung, wie es sein soll der einzelne Bischof zugegen ~~oder er~~ <u.> berathschlagte mit; oder nicht. Im ersten <F.[all]> ist es klar daß seine ~~Überein~~ <Zu>stimmung aus der Überzeugung ~~hervor~~ von ihrer Anwendbarkeit auf s.[eine] Dioecese hervorging, u. ~~dh[durch]~~ <in> seiner Zustimmung liegt die Annahme. Im 2^{ten} Falle, wo er nicht zugegen auch sonst nicht zur Berathung zugegen war, kann er sein wesentliches Recht nicht verloren haben; es kann ihn mithin auch in diesem Falle nur die Überzeugung von ihrer Anwendbarkeit auf s.[eine] Herde zur Annahme bestimmen; tritt diese Überzeugung nicht ein, so ist anzunehmen, daß er auch in der allgemeinen Versammlung der B.[ischöfe] ~~Exzeption~~ ~~gemacht, in~~ nicht umgestimmt hätte, u. für s.[eine] Dioecese eine Exeption verlangt hätte.

Zu dispensiren.

§ 189¹⁸⁴

Daß in nothw.[endigen], ~~wo die Gesetze nicht an~~ Fällen eine Ausnahme von den Gesetzen gemacht werden muß, versteht sich von selbst; denn wo die Anwendung eines Gesetzes schädlich wäre, hätte es s.[einen] Zweck verloren. Aber wem das Recht zu dispensiren zukomme? – Daß es dem B.[ischof] zukomme in den besonderen für s.[eine] Dioecese gegebenen Gesetzen zu dispensiren, versteht sich von selbst. Aber wer kann in allgemeinen

¹⁸² Vgl. ebd. § 187, 159f.: „Das Recht, für die Diözese Verordnungen zu erlassen“.

¹⁸³ Vgl. ebd. § 188, 160: „Die allgemeinen Kirchensatzungen anzunehmen, und zu promulgiren“.

¹⁸⁴ Vgl. ebd. § 189, 160ff.: „In denselben zu dispensiren“.

Gesetzen dispensiren? Das Papal-System sagt: in allen dem einzelnen B.[ischof] nicht bes.[onders] erlaubten Fällen dispensirt nur der P.[apst]; das Episcopal System hingegen: der B.[ischof] dispensirt in allen Gesetzen, die nicht ausdrücklich reservirt sind. Das letztere ist allerdings das wichtige. Denn der Grund den man für das erstere «anführt»: daß nämlich der Mindere nicht von dem Gesetz des Höheren dispensiren könne ist nichtig; da «es» ja nichts höheres giebt als das Episcopat, in dessen Besitz ein jeder B.[ischof] ist. Er ist vermöge seiner «vollen» Binde u. Lösegewalt MitGesetzgeb.[er] der Kirche, u. in dieser Hinsicht nicht niedriger als ein anderer. Darum ~~dispensiren~~ «können» die B.[ischöfe] in der Regel von allen Gesetzen im nothw.[endigen] Falle dispensiren; u. dispensiren nur in jenen Fällen nicht, die mit ihrer Einwilligung reservirt sind. – Übrigens kann auch der B.[ischof] der an dem Ort sich befindet, wo die Dispensen eintreten soll, den Nutzen oder die Nothw.[endig]keit derselben mehr als ein anderer beurtheilen. Von den Reservirt[en] Fällen war zu § 155¹⁸⁵ die Rede.

§ 190¹⁸⁶

Nach dem Conc.[il] v. Trient Sess[io] 24. c.3 soll ~~jährlich~~ der Bischof alle Jahre u. wenn die Dioecese zu groß ist alle 2 J.[ahre] eine Visitation ~~zur Ertheilung der~~ «vornehmen» sich zu überzeugen, ob die Kirchengesetze in s.[einem] Sprengel angewendet werden. Diese Visitation im allgem.[einen] ist jedoch jetzt nicht mehr gebräuchlich, sondern gew.[öhnlich] den Decanen überlassen, für ihr Dekanat überlassen, welche dann die Resultat[e] der bischöfl.[ichen] Behörde u. der ~~Landes-Regierung~~ «Staats[...] u. k.[irchliche] Angelegenh[ei]ten Kirch[en]verwalt[ung] berichten.

Visitationen

§ 191.¹⁸⁷

In der ältesten K.[irche] wurde keine absolute Weihe ertheilt, sondern nur bei Übertragung eines Kirchenamtes selbst, wer noch kein Kirchenamt hatte, erhielt auch die Weihe nicht. Die Weihe u. Übertragung des Kirchenamtes waren ein Akt; da denn eine jene Sache des B.[ischofs] ist, so auch diese, in der Regel. Später wurde aber ~~auch~~ die Weihe von der wirklichen Verleihung eines Benefizium getrennt. Das Nominations Recht erwarben sich Wohlthäter d.[er] K.[irche], die Stifter eines Pfrund[s], sie heißen die Patrone der Kirche, u. ihr Recht in Bezug auf d.[ie] K.[irche] ihr Patronats Recht. + ~~Trat~~ in solchem Fall [...]; ~~III~~¹⁸⁸ gab «will» der B.[ischof] «nur noch» nach ~~auf vorgegangener Prüfung die Weihe, u. die «formelle»~~ Erlaubnis zur Ausübung derselben «Weihe an dem bestimmten Orte[n]» [...], ohne welche Erlaubnis niemand eine geistl[ic]h[e] Jurisdiction in der Dioecese ausüben kann. – Bei uns hat der B.[ischof] keine Benefizien mehr zu vergeben: unter dem Titel des Patronat Rechtes vergiebt sie theils der König, theils ~~and~~ Gutsbesitzer. ~~In jedem~~ Allein auch in letzter[en] Falle muß «gehört» die Landesherrlh.[liche] Bestätigung des von einem Patronen vorgeschlagenen ~~erfolg~~ nothw.[endig] dazu.¹⁸⁹

Vergebung der Benefizien

+ Wer einen solchen Titel aufzuweisen hat vergiebt «[...]» das Beneficium.

III

¹⁸⁵ Vgl. ebd. § 155, 134f.: „Dispensationen“; vgl. ebenso S. 82 dieses Anhangs.

¹⁸⁶ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 190, 162: „Die Diözese zu visitiren“.

¹⁸⁷ Vgl. ebd. § 191, 16f.: „Vergebung der Benefizien“.

¹⁸⁸ Dieses Einfügezeichen wurde durchgestrichen.

¹⁸⁹ Der Text „Jurisdiction in der Dioecese ... nothw.[endig] dazu“ ragt in die Spalte des Randtextes.

Sorge für die
Kirchengüter

ad 192.¹⁹⁰

In den ersten Jahrhunderten ~~gehörten~~ ^{waren} alle Einkünfte einer Dioecese sowohl auf dem Land als in der Stadt dem B.[ischof] überlassen, der sie in 3 Theile theilte, für sich ein[en] behielt dem Clerus den 2^{ten} gab, u. ~~4~~ ^{für} Armen u. Kirchengebäude den 3^{ten} verwendete. Er verwaltete sie darum durch ein[en] Amtmann den ^{Archi}Diacon. Auch nach der Theilung ^{Trennung der Güter} behielt er das Oberaufsichts Recht über dieselben, u. ohne seinen Will[en] durfte nichts verkauft werden u.s.w. Je[t]zt nahm der Staat dem B.[ischof] den größten Theil dieser Sorge ab; jedoch müssen dem B.[ischof] immer der Staats der ^[...] Pfründe vorgelegt werden, u. es gehe jetzt noch keine wesentliche Veränderung mit derselben vor ohne Vorwissen u. Consens desselben.

Rechte des Dioecesan
Gesetzes.

Unter der lex dioecesana hat man sich wohl am wahrscheinlichsten das Recht des B.[ischofs] zu denken gewisse Abgaben in seiner Dioecese zu erheben. Dafür gehört 1[]] anthedreticum; eine jährliche Abgabe aller Kirchen u.

Frey II 308

Beneficiaten an den B.[ischof] zur ~~Anerkennung~~ ^{ihrer} ^{des} dioecesan[en] Steuer. In Deutschland war es weg[en] des Reichthums der B.[ischöfe] nicht allenthalben gebräuchlich. 2) Subsidium charitativum ist ein in dringenden Fällen ^{an d.[en]} B.[ischof] von allen Klerikern ^{die mehr als die Congrua haben} zu gestand[ene] Abgabe; der Landesherr giebt seine Beistimmung. 3) quarta decimationum ein bestimmter Antheil an dem geistl.[ichen] Zehnt, ist nicht Sitte. 4) quarta legatorum, welche B.[ischof] von all den Kirchen seines Sprengels gemacht[en] Vermächtnisse, die ~~keine~~ ^{bloß} unbestimmt waren bezog. 5) quarta mortuorum, portio canonica, ein gewisser Theil den d.[er] B.[ischof] von den hinterlassenen Gütern eines Geistlichen bezog. 6) Procuratio canonica seine Verpflegung der B.[ischöfe] bei Visitationen. Bei uns alles das nicht gebräuchlich jedoch noch in mehr od. weniger Dioecesen in Deutschland.

EhrenRecht des
B.[ischofs]

193.¹⁹¹

Stand der Titel Reverendissimus, ehemals pontifices max[imi], papa[e], summi sacerdotes, der Thron u. die Pontifical Kleidung [bes.[onderes] Gewand, Infel, Handschuh, Sandale[,] Brustkreuz: Ring u. Bischofsstab.

Verbindlichkeit zu
residiren.

§ 194¹⁹² Verf.[asser]

¹⁹⁰ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 192, 163f.: „Verwaltung der Kirchengüter“.

¹⁹¹ Vgl. ebd. § 193, 164: „Rechte des äußeren Ranges“.

¹⁹² Vgl. ebd. § 194, 165: „Verbindlichkeit zu residiren“.

§ 195.¹⁹³

Wie ~~allgem.~~ Leitung der <allgem.[eine]> Kirche dem gesamten Episcopat <an dessen Spitze der röm.[ische] B.[ischof] steht> anvertraut ist, so die besondere Leitung dem ganzen Presbyterium ~~einer Dioecese~~ übertragen, an dessen Spitze der Dioecesan B.[ischof] steht. c. Ap. 33. Ignz ad Magnes: 6.7.13. ad Phild. 7. bes. C. XV q. VII.c.6. C.XVI.q.I.c.7. Es sollen darum auch Dioecesan Synoden nach dem Conc.[il] v. Trient jährlich zweimal berufen werden was aber unterblieb. Welches Surrogat für das Presbyterium aufkam werden wir nächstens hören.

§ 196¹⁹⁴ Verf.[asser]2^{ter} Abschnitt

Von den Gehülften u. Stellvertretern der Bischöfe.

§ 197.¹⁹⁵

Die Stellvertreter der B.[ischöfe] theilen sich in 2 Klassen. In jene welche die Geschäfte <Functionen> der Weihe u. in die welche die Functionen der Gerichtsbarkeit <u. der Stelle> derselben ausüben. Die ersteren theilen sich wieder in Stellvertreter welche die der B.[ischöfe] mit den Priestern gemeinschaftliche Functionen verrichten, u. 2^{tens} jene welche die Reservat[ions]Rechte der B.[ischöfe] ~~hierin~~ versehen.

§ 199.202.203.198.¹⁹⁶

Die mit den ~~B.[ischöfen]~~ <Priestern> gemeinschaftlich[en] Functionen verrichteten ehemals die Archi presbyteri Erzpriester, u. hatten zugleich eine Sittenaufsicht über ~~über~~ die Geistlichen. Anfänglich gab es nur einen in der Cathedral Kirche, später in einer Dioecese mehrere[.] Die in der Cathedral Kirche hießen civitatenses, urbani, die anderen rurales, plebani. Sie hatten vorzüglich die Taufe <zu ertheilen> u. Bußanstalt[en] zu leiten. Die <officia> ordinis reservata versahen ehemals <nebst den gemeinschaftlichen> die Chorbischöfe; d.i. [das ist] B.[ischof] auf dem Lande. Da sie dehnten ihre Macht immer weiter aus, u. dem B.[ischof] lästig wurden, drang man auf ihre Absetzung. Schon das Concil 360.c.57 drang darauf. im 9^{ten} Jahrt[Jahrhundert] findet man dann keine mehr. Doch immer mehr u. mehr beschränkt Nun treten an ihre Stelle die Weihbischöfe [:vicarii in pontificalibus:] <nur daß diese in der Stadt wohnten> Der Erzbischof Poppo von Trier 1046 der erste, der sich einen besonders vom Papst ordinirten B.[ischof] als Gehülften geben ließ. Seit dem 13^{ten} Jahrhundert fand diese[s] Beispiel viel Nachahmung u. man verwendete dafür vorzüglich jene <die> B.[ischöfe] der gr.[iechischen] K.[irche]

Presbyterium.

Sed neque in illa parochia citra omnium eorum voluntatur (episcopes) aliquid facito.

§ <c.> IX.9.III.C.1.2. episcopi noverint se in coē debere ecclesiam regere; (noverint sacerdotes se esse, non dominus. Dis.95. c.5.7.

olim idem erat Presbyter, qui et epis.[copus] et antequam Diaboli instinctu studia in religione fierent et diceretur in populis ego sum Pauli, ego Apollo ego autem Cepha, cor[am] presbyterorum consilio ecclesiae gubernabantur.

doch auch solche die selbständ[ige] B.[ischöfe] waren.

¹⁹³ Vgl. ebd. § 195, 165f.: „Presbyterium, und Diözesansynoden“.

¹⁹⁴ Vgl. ebd. § 196, 166: „Eigenschaften der Bischöfe“.

¹⁹⁵ Vgl. ebd. § 197, 166f.: „Verschiedene Gattungen derselben“.

¹⁹⁶ Vgl. ebd. § 198, 167f.: „Titular- und Weihbischöfe“; § 199, 168: „Die ehemaligen Chorbischöfe“; § 202, 170: „Erzpriester in der Stadt“; § 203, 170f.: „Landerzpriester“.

+ seit Clem[ens] V zu Vienne, der Papst giebt den Titel u. [...]

Jurisdiktion

+ sie werden von dem B.[ischof] ernannt, u. v. Rom bestätigt; <+ der> jedoch muß die Einwilligung des Fürst[en] vergeben.

+ Da er Stellvertreter d.[es] B.[ischofs] ist, so kann von ihnen an d.[en] B.[ischof] nicht appellirt werden; u. s.[ein] Amt hört nach dem Willen des B.[ischofs] der jedoch durch Vic.[are] gesezlich bekannt sein muß auf; ferner wenn die B.[ischofs] Gewalt selbst auf was immer für eine Art aufhört, da er nach dem Tode eines B.[ischofs] von einem anderen bestätigt werden muß. D.[er] G.[eneral] V.[icar] kann selbst renuntiiren.¹⁹⁷

die zum lat.[einischen] Ritus gehörten, u. später wieder in die Hände der Ungläub[igen] gekommen wären. Man fuhr auch nachher fort sie jene Bisthümer zu besetzen u. solche Bischöfe heißen darum ep[iscop]i in partibus infidelium; hier heißen auch, d.[ie] sie zwar der Weihe nach wirklich B.[ischofe] sind, aber doch kein eigenes zu verwaltendes Bisthum haben, ep[iscop]i titulares. + Eichhorn II. p. 416. Sauter § 504

§ 196.197.8.9.¹⁹⁸

Die Erzpriester hatten allerdings eine gewisse Aufsicht auf die Sitte der Priester aber keine Gerichtsbarkeit. Eine solche hatten sie Archidiacones, welche anfänglich ~~hatten~~ <vorzüglich> die Verwaltung der Güter Güter ~~hatten~~ <besorgten> Diese[n] übertrugen die B.[ischofe] ~~später~~ eine Gerichtsbarkeit, daß sie sich über alle Theile derselben erstreckten, u. nicht bloß eine ~~eigene~~ ordentliche, sondern eine eigene zu sein schienen. Dem B.[ischof] wurde ihre Gewalt ~~oft~~ beschwerlich, u. sie suchten dieselben dadurch zu vermindern, daß sie <seit 13 Jahrt[Jahrhundert]> ~~eigene Vicarien~~ solche Geistliche damit beauftragten, welche im eigentlich[en] Sinne des Wortes eine übertragene, delegirte Gewalt ausübten. Sie hießen Vicarien u. war in spiritualibus; u. waren theils Generalvicarien, theils Card[inal]Vicarien, foranei. Die Gerichtsbarkeit jener erstreckte sich wie es der Name giebt über die ganze Dioecese, diese über einen Theil derselben.

Ein GeneralVicar muß folgende Eigenschaften besitzen 1) ein Cleriker sein, 2) min.[destens] 25 J.[ahre] alt 3) Licentiat oder Doctor des K.[anonischen] R.[echtes] oder sonst tauglich. Seine ~~Gerichtsbarkeit~~ <Gewalt> ist erstreckt sich auf alle Theile der Gerichtsbarkeit, welche dem B.[ischof] als ordinarius zukommen, nur jene ausgenommen, wozu nach dem K.[irchen] Canon ein spezieller Auftrag gehört. Dahin gehören 1) schwere Crim[in]al Fälle Vergehen 2) die Vergebung v. Benefizien die frei vom B.[ischof] abhängen 3) die ministerial Briefe zu geb[en] 4) Dispensation von Irregularität u. v. Censuren die ~~aus~~ <wegen> einem geheimen Vebrechen verhängt wurden 5) Dioecesa[ne] Visitation[en] 6) die Fälle, worin der B.[ischof] selbst nur eine deleg.[irte] Gewalt besitzt, nach den [...]. Überhaupt müssen hier die ~~spez~~ Vollmachten berücksichtigt werden, die jeder General Vicar bei Antritt seines Amtes erhielt. + S[ie] sind an die Stelle solcher GeneralVicarien die Consistorien oder geistl.[ichen] RathCollegien getreten, deren Praesidenten <die> bloß die Gen[eral] Vic[are] sind.

¹⁹⁷ Der Text „D.[er] G.[eneral] V.[icar] kann selbst renuntiiren“ ist in der Spalte des Haupttextes platziert.

¹⁹⁸ Vgl. ebd. § 196, 166 (vgl. Anm. 194 dieses Anhangs); § 197, 166f. (vgl. Anm. 195 dieses Anhangs); § 198, 167f. u. § 199, 168 (vgl. Anm. 196 dieses Anhangs).

Seit dem 9^{ten} «Ende des 8^{ten}» Jahrhr[tJahrhundert] ahmten die Landgeistlichen der Standes Geistlichkeit welche sich in Capiteln vereinigt hatten nach, u. die Capiteln, welchen ein Erzpriester vorgesetzt war bildeten auch eine Kurie, wie jener Capitel genannt, u. ihre Vorsteher wurde[n] «auch wie dort» ~~nach dem Beispiele aber der~~ Decane genannt; aber von dem Orte hieß ihr Capitel capitulum «auch Decania» rurale, u. der Decan, decanus ruralis; Sie traten also eigentlich an die Stelle der Erzpriester, u. heißen auch jetzt noch in manchen Gegenden so, z.B. in Altpreussen[.] Nach dem gemein[en] Recht stellt d.[er] B.[ischof] die Decane auf; in anderen Gegenden werden sie von den Capitularien gewählt. Nach unserem Gesetz hat die Staatsbehörde an ihrer Aufstellung Ernennung den größten Antheil, da sie auch zugleich Staatsbeamte sind.

Der Decan + sorgt, daß die Geistlichen seines Capitels in jeder Beziehung ihre Pflicht erfüllen, also sowohl was ihr Kirchenamt angeht, die Liturgie u. Predig[t], als auch ihr sittliches Beneh[men] 2) Er macht sie mit den von der bischöfl.[ichen] u. Kirchenamtsbehörde ergangenen Dekrete bekannt. 3) Er visitirt s.[ein] Capitel u. berichtet darüber an die b.[ischöfliche] u. die kirchl.[iche] Staatsbehörde + 4) er schickt die Gesuche s der Geistl.[ichen] s.[eines] Capitels zu «den beiden [...]»²⁰⁰ 5) Er sucht die Streitigkeit die an ihn gebracht werden beizulegen, ohne daß er jedoch eine eigentliche Gerichtsbarkeit hätte, u. der[da] unterscheiden sie sich in dieser Beziehung von dem alten Archidiakonen auf dem Land. 6) In eigentlichen ~~Rechts~~ «kirchl.[ich] gerichtlich[en]» Fällen berichten sie ~~dieselben~~ an die bischöfl.[iche] Behörde. 7) er stellt die neu ernannten ~~Pfarrer~~ CuratGeistl[ichen] der Gemeinde vor, (installatur). 6)²⁰¹ Er leitet die Capitels Conferenzen, u. die Capitular Lehrgesellschaft 7) Er begräbt die Capitularien. + 8) u. ~~hat~~ «bildet» 8) mit mit dem Oberamtman das gemeinschaftliche Oberamt, das einen «gewissen» Cyclus v. Geschäften besorgt. Auch außerdem besorgt er noch manches was ihm speziell aufgetragen wird.

3^{tes} Hauptstück

Von den Capiteln der Cathedral Kirchen. 210.²⁰²218²⁰³

Die gemeinschaftliche Verrichtung der Gebethe finden wir bei den Priestern an einer K.[irche] schon sehr früh. Dazu führte der hl.[heilige] Augustin noch ein gemeinschaftliches Leben aller der ans.[einer] Kirche angestellten Geistlichen ein «beinahe» ganz ~~wie bei~~ «ähnlich» den Mönchen. Allein dieser Gedanke fand wenig Nachahmung, bis auf Chrodegang B.[ischof] v. Metz der 760 ~~seine~~ die Cleriker seiner Kirche «[...] dazu» vermochte. Sie unterschieden sich von nun an von den Mönchen nur noch dh[durch] den möglichen eigenen Gütererwerb. Sie [...] ~~nach dem~~ «von ihnen» nach Canonen eingerichteten Lebens Weihe Canoniker. Mehrere B.[ischöfe] ahmten dieses Institut nach u. Carl der Gr.[oße] benutzt sie zur Armenpflege, zur Unterrichtsanstalt selbst in Musik u. Medizin.

Landdechante.

+ ist überhaupt die Mittel Stelle zwisch[en] der Gesellschaft u. der oberst[en] Staats u. Kirchenbehörde
+ auch die Praedicate s.[einer] Geistlichen schickt er ein

+ bei dem Todesfall ihm überhaupt manche Geschäfte zukommen, z.B. Wiederbesetzungsberic ht zu erstatten, ein[en] Pfarrverweser aufzustellen jedh[doch] mit Genehmig[ung] der b.[ischöflichen] Stelle. Das oekonomische besorgt der [...]
Capitelskämmerer.

S.[auter] § 516

Walt[er] 191²⁰⁴

¹⁹⁹ Vgl. ebd. § 204, 171: „Landdechante“.

²⁰⁰ Der Text „Geistl.[ichen] s.[eines] Capitels zu «den beiden [...]»“ ragt in die Spalte des Randtextes. Die Punkte 3) und 4) wurden später eingefügt.

²⁰¹ Durch die spätere Einfügung oben [3) + 4]) mußte die Zählung aktualisiert werden; bis zum vorherigen Punkt ist dies auch geschehen; ab hier jedoch nicht mehr.

²⁰² Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 210, 176f.: „Ursprung derselben“.

²⁰³ Vgl. ebd. § 218, 182f.: „Verschiedene Grade des Ranges im Kapitel“.

²⁰⁴ Vgl. Ferdinand WALTER, Lehrbuch, § 103, 191ff: „c) Von den Domkapiteln und Stiftern. α) Geschichte derselben“.

≠ an der Spitze dieser Canoniker stand der B.[ischof]; nach ihm hatten das größte Ansehen der praepositus Propst, der vorzüglich die Verwaltung der Güter hatte; ‹jener zugleich Archidiacon war, übte den Vorstand aus› dann der Dechant, der die Disciplin u. Hausordnung leitete; der Primicerius, Cantor, welcher dem ~~Sin~~ Chor vorgesetzt war; der Scholasticus, Vorsteher der Unterrichts Anstalt; der Sacrist[a], Thesaurarius, welchem der Kirchen Schatz anvertraut war; Custodes, DomiCustos, jenem beigesellt ~~Alle diese Stellen heißen~~ ‹Eine Stelle mit welcher eine Gerichtsbarkeit verbunden ~~war~~ ‹ist› heißt Dignität (218) wenn keine damit verbunden ist, ‹Rectorat› ~~also nur noch die [...]~~ ~~kann~~. Der Dekan, der Propst, der Scholasticus sind die Dignitäten.

Durch die Canoniker wurde das schon längst abgekommene Presbyterium wieder einigermaßen hergestellt, da der B.[ischof] doch nicht umhin [kam] die , welche nahe um ihn waren, auch viel [...] zu befragen. Später aber wurde ihnen [das] ausschließende b.[ischöfliche] Wahl[recht] zu theil, wodurch das alte über tausend J.[ahre] bestehende Gesetz an d.[ie] Canoniker verloren ging.

+ In Frankreich dh[durch] die pragmatische Sanktion des hl[heiligen] Ludwig 1268; den[en] beståthigt die Synode v. Bourges unter Karl 7^{ten} 1438. Großentheils genommen.

Diese Institute bestätigte noch Ludwig der Fromme auf einem Concilium v. A[a]chen 818, so daß nach seiner Absicht alle Geistlichen entweder wirkliche Mönche oder Canoniker sein sollten. Amalarius ein Geistlicher in Metz verfertigte sogar eine solche Regel für weibl.[iche] Personen. Diese Vereinigung der Geistlichen hieß (von dem Zimmer wo täglich ein Capitel von der Regel vorgelesen wurde) Capitulum später Stift. Es hieß Hochstift ‹capit.[ulum] eccliā[ecclesiae] cath.[edralis]› oder Collegiatstift (capit.[ulum] eccliā[ecclesiae] collegiatae zu nachdem es an einer bischöfl.[ichen] oder nicht bischöfl.[ichen] Kirche besteht. + Sie erwarben sich durch dieses gemeinsame Leben viel Reichthum; aber nachdem sie ihn besaßen, gefiel es ihnen auch nicht mehr, sie konnten zurecht die Güter der Can[on]iker von dem bischöfl.[ichen] Tafelgut u. hoben dann ‹dann› sogar das gemeinschaftliche Leben auf, ja ~~hiesse~~ ‹suchten sich sogar› von der bischöfl.[ichen] Jurisdiction zu befreien. Nun war die Unordnung größer als jene welche diese Institute zum Dasein gebracht hatte. Sie befreit sich 1) vom gemeinschaftlichen Gebethe [:horis canonicis:] u. bestellten Vicarien für sich, welche an ihrer Stelle bethen u. singen mußten. 2) Sie unterließen ihre frühere Beschäftigung u. behielt[en] nur noch die Namen ein, um unter diesem Vorwand die darauf redicirten Einkünfte beziehen zu können. Umsonst eiferten die B.[ischöfe] u. Päpste dagegen, umsonst suchte man ihre frühere Lebensweise unter dem Namen der augustinischen wieder einführen; Nur wenige ‹die Regel› behielten sie bei; ~~da~~ ~~diese~~ welche man dann die regulirten Chorherrn canonici regulares, im Gegensatz von den bei [...], die die Regel verwarfen, welche canonici saeculares hießen. Nachdem diese Trennung durchgesetzt war; die unkanonischen Canoniker aber dh[durch] ihren Reichthum große Macht u. Einfluß besaßen, gieng ein früheres über Tausendjahre in der Kirche bestandenes wohlthätiges Institut verloren; sie entzogen nämlich dem übrigen Clerus den Rest, d.h. alle in einer Stadt befindlich[en] Diakone u. Priester, sie machten in der Cathedrale od. an einer anderen K.[irche] ‹angestellt› gewesen sich ihren Antheil an dem Recht des B.[ischofs] u. eigneten sich deshalb ausschließend zu, was dh[durch] das Wormser Concordat gesezl[ic]h u. gegen das Anfang des 13^{ten} Jahrhr[t]Jahrhunderts] schon allgemein anerkannt wurde. + Die übrigen Cleriker oder das Presbyterium verloren dann auch ihren übrigen Einfluß ~~auf~~ den ihn[en] die Canones bei Verwaltung der Dioecese zusicherten; u. diese Canoniker

~~auch Domherren Domcapitulare~~ genannt machten nun ausschließlich den Senat des Bischofs aus.

Bei der Aufhebung des gemeinschaftlichen Lebens wurden auch mehrere Dignitäten zu bloßen Personaten, z.B. der Propst, weil er bloß noch die Güterverwaltung behielt, der Cantor, der Lector, der Sacristan, da ihre Beschäftigung auf andere überging. Nur der Decan behielt eine Dignität, lange auch noch der Scholasticus, der Aufseher über die Schulen.

Die Mitglieder eines Stifts ~~sind~~ ^{waren} ~~jetzt~~ entweder solche, die schon wirkliche Einkünfte besitzen oder ^{nicht}. Die Einkünfte hießen Praebende; die schon Einkünfte bezogen canonici ~~et~~ in floribus et fructibus; die noch keine bezogen aber Anwartschaft hatten, canonici in herbis. Dann theilen sie sich in Bezug auf die Ausübung ihrer ^{Rechte} ab in ~~die~~ active Mitglieder u. nicht active Mitglieder. Jene heißen bei Hochstiftern Domherren, capitulares; bei Collegiat Stiftern höhere Canoniker; die nicht activen Mitglieder also die Extracapitulare hießen domicellarii bei Hochstiftern; bei Collegiat Stiftern canonici minores. – Durch die neueren Veränderungen ~~sind~~ ist aber das meiste dieser Einrichtungen weggefallen. In Baiern sind in den neu errichtete[n] Domstiften 8-10 Canonici je nachdem es das Capitel eines Metropolitens oder einfachen B[ischofs] ist, ohne die Dignität; dazu kommen noch 6 Vicarien. In Preussen sollen es auch 8-10 Domherr[en] [...] mit 6-8 [...]. Dazu kommen in letzterem Land noch 6 EhrenDomherren, welche aus der Geistlichkeit des Capitels gewählt werden u. auch bei Bischofs Wahlen stimmfähig sind. Durch welche Einrichtung ein Analogon des alten Presbyteriums wieder eingesetzt wurde.

Man theilt ihre Rechte in solche ein, die sie als ein besonderer Körper haben, u. in solche, die ihnen als das alte Presbyterium des B[ischofs], als der Senat derselben zu kommen. In ersterer Beziehung kommen ihnen die Rechte ~~aller~~ der Gemeinheit zu; eine gemeinschaftliche Kasse ~~zu~~ ^h ein bes[onderes] Siegel, eine Syndicus zu haben, u. das Recht Statuten für sich zu machen. ^{Bei Bestimmung der Rechte, die es als das alte Presbyterium hat} als ~~Senat~~ des B[ischofs] kommt es darauf an, ob der b[ischöfliche] Sitz vakant oder besetzt ist d.h. residirt. ^{als dann der B[ischof] gestorben ist abgedankt hat, od. abgesetzt wurde.} Im ersten Falle hatte sie nach Aufhebung der alten Disciplin das Recht den B[ischof] zu wählen, was ihm jetzt aber ~~selten~~ ^{minder fähig} mehr zu kommt. + Für die übrige Verwaltung des Bisthums wurde es in der ältesten Zeit von dem Metropolitens ~~der~~ ^{ein benachbarter B[ischof]} committirt als intercessor, der institutor. ^{In Bezug auf die Temporalien, so} Im Mittel[alter] verwalten die Könige die erledigt[en] Bisthümer als eine Regalie bis sie im 12 Jhrt[Jahrhundert] darauf verzichteten.

Das Concordat zwisch[en] Leo X u. Franz I. 1516.

Das Parlema majestate 2 J[ahre] lang das Concordat[t] nicht an, u. dann nur gedungen.

[...]

Man stellte in mehreren Bisthümern Gebothe dag[en] an (1606 setzt das Capitel dh[durch] daß nur Adelige in sie aufgenommen werden können in Frankrch[reich].)

Rechte derselben

sede vacante

+ In Ostrh[Österreich] u. Frankreich nominirt der Landesfürst die ~~Könige~~ ^{B[ischöfe]}; aber das ist nach §18 des [...] Concordats der Fall; ~~daß~~ so, daß der Papst erst die Confirmation ertheilt. In Preussen soll in den b[ischöflichen] K[irchen] Berlin, Paderborn, Münster, [...], Coeln, die Capitel die Vollmacht haben, jedes einen solchen wählen, welche dem Könige angenehm sind.

in spiritualibus	Seitdem hatten die Capitel die Verwaltung <der bischöfl.[ichen] Einkünfte> wä[h]rend des Sedisvacanz; doch <auch verwalteten sie das bis dahin in ander[en] Obersvanzen > natürlich die Pontifical Handlung davon ausgenommen <konnten sie selber nicht vornehmen>, doch nach Verlauf eines J.[ahres] aber kann das Capitel die Ausübung derselben einem fremden B.[ischof] erlauben. Was die Ausübung der Spiritual Handlung betrifft, so kann das Capitel alle jene verwalten <Rechte vornehmen>, welche dem B.[ischof] nicht kraft eines bes.[onderen] Privilegiums oder Auftrags zustehen <auch jene Handlung nicht welche
die b.[ischöflichen] Einkünfte sollen zum Nutzen der K.[irche] verwendet oder für den künftigen B.[ischof] aufbewahrt werden.	mehr Sache der Gnade als der Nothwendigk[ei]t [...] sind, z.B. Besetzung besond[erer] Vorbehalte> Auch darf es keine d.[em] B.[ischof] nachtheilige Neuerung vornehmen[,] keine Kirchengüter vermachen u.s.w. was aber nach unser[em] Gesetz ohneh.[in] nicht angeht.+ Bisweilen schickte auch der Papst einen Administrator. Nach dem ge neuen Recht soll aber das Capitel immer [...] 8 Tage einen Vicar für die b.[ischöfliche] Jurisdiktion, u. ein[en] Oeconom für die Güterverwaltung ernennen; welcher auch Rechnung ablegen muß wenn sie verlangt wird. Versäumt das Capitel dieses jene Wahl vornehmen, so kommt es dem Metropolit zu.
sede plena	Hier <bildet es den ordentlich[en] Senat d.[es] B.[ischofs] u.> ist der B.[ischof] <diese ist> verpflichtet in allen wichtigen Angelegenheiten das Capitel zu versammeln, u. es zu mit ihm zu Rathe zu gehen. Hier bestimmen nur die canones daß der B.[ischof] theils <ohne in einer Angelegenheit> ohne ihre <die> Einwilligung des Capitels gar nichts thun darf, dahin gehören Veräußerung von Gütern die zur bischöfl.[ichen] Kirche gehören, eine Ange <Sachen> die das Capitel selbst betreffen den Personal Stand z.B., auch bei Verneinung u. Unterdrückung von Beneficien. Bei ander[en] Angelegenheit[en] darf der B.[ischof] nur sie zu Rathe ziehen ohne daß er aber den Rath des Capitels befolgen müsse. Diese scheinbare Abweichung von den ältesten Gesetzen kommt daher, weil namentlich die B.[ischöfe] in Deutschland bei Unbrauchbarkeit <d.[es] Capitels> zu Geschäften geschicktere Geistliche berufen mußten, um dh[durch] deren Hülfe die Dioecese zu verwalten. Diese Geistlichen bildeten das Geistliche Raths Collegium, in welcher DomCapitulare sein konnten, wenn sie Fähigkeit hatten oder auch nicht. Daher [...] sagen auch die Canones daß es blos <auch jene Fälle> auf dem Gebrauch u. d.[er] Gewohnheit beruhe, wo der B.[ischof] ohne des Capitels Einwilligung nichts thun darf, u. daß selbst dieser Gebrauch in Ganzheit sich abänderte.
	ad 216 ²⁰⁵ .200. ²⁰⁶ 201 ²⁰⁷
	Wenn der bischöfl.[iche] Sitz zwar besetzt, der B.[ischof] aber aus irgendeiner Ursache sein Amte nicht versehen kann, so heißt derselbe verhindert :sedes plena est, sedes impedita: . Der Sitz kann aber gänzlich verhindert sein, z.B. bei Gefangenschaft eines B.[ischofs] bei Suspension, oder Excommunication.

²⁰⁵ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 216, 181: „Rechte des Kapitels *sede impedita*“.

²⁰⁶ Vgl. ebd. § 200, 168f.: „Coadjutoren der Bischöfe“.

²⁰⁷ Vgl. ebd. § 201, 169f.: „Rechte derselben“.

Oder theilweise, wenn Altersschwäche, ~~mar~~ Abwesenheit des ~~verst~~ Geistes ihn für seine Geschäfte unbrauchbar. Im ersteren Falle muß nach neuerem Rechte dem Papst berichtet werden, u. nur so lange verwaltet das Capitel das b.[ischöfliche] Amt, bis hierüber anders vom Papste verfügt wurde. Im 2^{ten} Falle ist ein Coadjutor aufzustellen, u. zwar entweder ein zeitlicher, ~~der~~ so lange nämlich der B.[ischof] nicht selbst vorstehen kann, oder ein immerwährender u. mit dem Recht der Nachfolge. Was nun den zeitlichen Coadjutor betrifft so kam das Recht ihn aufzustellen ehemals wie wir früher sagten der Provinzialsynode zu. Seit Bonifaz VIII ist es päpstliches Reservirt[es] Recht, jedoch mit der Beschränkung daß ein entfernter[er] Theil «K.[irche]» also in Deutschland, das Capitel ihn mit Einwilligung des B.[ischofs] ~~wenn h~~ aufstellen könne, u. nur dann d.[ie] Sache nach Rom gebracht werden soll, wenn der B.[ischof] ihn nicht annehmen will. Jedoch sind die zeitl.[ichen] Coadjutoren weniger häufig, ~~da~~ «seit» die bischöfl.[ichen] Vicarien aufgekommen sind. Übrigens hängen s.[eine] Rechte u. Befugnisse von den Bedingungen ab, unter welchen er aufgestellt wurde.²⁰⁸

Die Coadjutoren aber mit dem Recht der Nachfolge können zwar wo die Capitel das Wahlrecht der B.[ischöfe] haben von diesen deligirt werden, jedoch soll vor seiner wirklichen Anerkennung als solcher die Sache nach Rom berichtet, u. daselbst über seine Fähigkeit entschieden werden. Ist nun ein solcher blos um der Nachfolge willen ~~bestimmt~~ eingesetzt, so hat als Coadjutor weder in spiritualibus noch sonst irgend einige Rechte; kann auch kein Gehalt ansprechen, aber auch ganz ohne Willen ~~dessen~~ jeweils zu dessen Nachfolge er bestimmt ist aufgestellt werden. Soll er aber nebst der Nachfolge ~~noch das Amt d~~ auch den B.[ischof] suppliren, so trete die nämliche Bestimmung wie die dem zeitlichen Coadjutor ein.

²⁰⁸ Der Text „Übrigens hängen ... aufgestellt wurde“ wurde später eingefügt und ragt in die Spalte des Randtextes.

Von den Pfarrern

§ 228.²⁰⁹

+ u. ohne
Befragen derer
die [...] sind

Da sich das Ch[ris]tenthum zuerst sich in den Städten ausbreitete u. von da aus erst auf das Land übergang, so gab es auch anfänglich keine eigentlichen LandGeistlichen. Der B.[ischof] einer Stadt deren wohl jede einen B.[ischof] hatte, schickte in den vorkommenden Fällen einen seiner Presbyter oder Diakonen dahin, u. die Landleute kamen hinwiederum in die Stadt. Die erste dieser Nachrichten über solche Landbezirke finden sich im 4^{ten} Jahrhd[t][Jahrhundert]. c.5. S.80 c.4.Dist 95. bis zum 6^{ten} Jahrhundert kannte man Tituli. Von nun an entstand der Name paroccia parantia für solche Landbezirke, welcher Name früher nur den Bisthümer zukam. Unter Pfarrei versteht man also einen in einem Bisthum sich befindenden Bezirk bei dessen Bewohnern ~~er~~ «ein Priester» die Seelsorge ausschließend ausübt. Das Verhältnis des Pfarrers zum B.[ischof] ist das Nachbild jenes Verhältnisses in welchem dieser zum allgemeinen kirchlichen Einheits Punkte steht. Wie die <K.[irchen]>Gewalt des Pfarrers <nicht> zu betrachten sei ergibt sich aus dem Begriffe eines Priesters. Also an u. für [sich] mit der vollen Kirchengewalt versehen, geht seine Beschränkung nur aus dem Wohle der Kirche hervor; ~~er ist~~ wie d.[er] B.[ischof] an s.[eine] Dioecese so «ist er» an s.[eine] Pfarrey angewiesen, wo er mith[in] die ordentliche u. eigene Gewalt ausübt. Pfarr[...] eingepfarrt hieß[en] jene, welche inner s.[eines] Bezirkes ihren Wohnsitz haben. Das Recht Pfarreien zu errichten kommt nach dem gemein[en] Recht dem B.[ischof] zu. Jedoch hat hier der bedeutende Rechte; die Vorschläge des B.[ischofs] für die Errichtung neuer Stellen zu prüfen u. «aus Gründen» zu verwerfen; auch selbst «die Errichtung» neuer Pfarrer zu ~~errichten~~ verlangen, jedoch die eigentliche Errichtung u. Anweisung eines Priesters dazu kommt dem B.[ischof] zu. «die Canon[en] verlangen daß» die Pfarre sollen nicht zu groß sein, so daß die Eingepfarrten nicht ohne allzu große Schwierigk[ei]t dem Gottesdienst beiwohnen können, u. die Kirche nicht sie fassen kann. 2) Nie soll eine Pfarre errichtet werden, ohne Gewißheit ~~eines~~ der «hinlänglicher» Deckung +. 3) Wird eine neue aus einer zu groß erfundenen erfund neu errichtet, so hat sich der alte Pfarrer eine Verminderung s.[einer] Einkünfte zu Lasten der aus den der alten [...] neuen Kirche gefallen zu lassen. 4) Wenn aber die ganze neue schon bestimmt ist, kann keine Verjährung ~~ausgewiesen~~ «angewendet» werden; ist sie unbestimmt, tritt eine 40 j.[ährige] Verjährung ein.

²⁰⁹ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch I, § 228, 190: „Ursprung der Pfarrer“.

ad § 236.²¹⁰

Pflichten der Pfarrer sind 1) sich eine genaue Kenntniss seiner Gemeinde überhaupt u. der einzel[nen] zu verschaffen. 2) das göttliche Wort an den vorgeschriebenen Tagen also an Sonn u. Feyertagen mit tüchtiger Vorbereitung kurz ~~zu erklären~~ ^{«vorzutragen»} 3) Sich besonders auch ~~deres K~~ ^{«religiösen»} Unterrichts d.[er] Kinder mit aller Liebe u. Eifer anzunehmen u. selbst zu besorgen 4) die hl.[heiligen] Sakramente überhaupt die ganze Liturgie mit hl.[heiligem] Ernste u. aller ehest[...] Würde u. Einfachheit zu verwalten 6) sich der Armen anzunehmen 76) Bei der Verwaltung «u. Erhaltung» der Kirchengüter sich «nach» der von dem LandesGesetz ~~ihre nöth~~ bestimmten Weise ~~zu ver[...]~~ sich zu verhalten. 7) Wenn sie ~~mithin~~ ^{«[...]»} nicht mehr [...] gottesdienstlichen Verrichtung u. Auspendung der Sacramente ihres Pfarrers beizuwohnen u. Antheil zu nehmen; das Ausschreiten in andere Gemeinden um zu beichten u. zu communiziren sind Missbräuche u. dh[durch] KirchenGesetze verboten; vorzüglich aber soll des letzteren an Ostern nicht geschehen.

Pflicht[en] der Pfarrer

230.²¹¹ 231-233²¹².

Mit eigenem Recht + tauft er 1) s.[eine] Eingepfarrten 2) ertheilt ihn[en] öfter die Communion 3) segnet die Ehen ein 4) ertheilt die letzte Oelung u. Wegzehr[ung] den Sterbenden 5) Vollzieht die gesetzlich[e] lit.[urgische] Handlung, segnet das «Tauf» Wasser, ~~dh[durch]~~, 6) verkündet die bevorstehende Einsegnung der Ehe, die [...] 7) hält die Tauf, Sterb u. Ehebücher, nach dem LandesGesetz 8) bezieht sein[e] Einkünfte, u. hat Recht auf Stolgebühren, die oft [...] nicht bezogen wurden.

eigene Rechte.

235²¹³

~~Seine~~ «Pflicht u. Recht» Anstellung bezieht sich nur auf einen bestimmten Bezirk; aber «da sie» in dies[em] Bezirk die ordentlichen Seelsorger sind darf Niemand ohne s.[eine] Erlaubnis geistliche Sanktionen vornehmen; sondern Geistliche müssen Zeugnisse ihrer Weihe u.s.w. beibringen, ehe er sie zu ~~geistl.[ichen]~~ Sanktionen zulassen soll. Bischöfliche Reservat Rechte sind die Verhängung v. Kirchen Censur u. «[...]» Dispensation.

Grenze des Pfarrers.

²¹⁰ Vgl. ebd. § 236, 195: „Verbindlichkeiten der Pfarrer“.

²¹¹ Vgl. ebd. § 230, 191f.: Rechte derselben. – In Beziehung auf die heil. Sakramente“.

²¹² Vgl. ebd. § 231, 192: „In Beziehung auf den christl. Unterricht“; § 232, 192f.: „In Beziehung auf andere gottesdienstl. Funktionen“; § 233, 193f.: „Rechte vom Staate“.

²¹³ Vgl. ebd. § 235, 194f.: „Beschränkungen dieser Rechte“.

2^{ter} HauptheilDas äußere öffentliche Kirchenrecht²¹⁴

Die Kirchen «Gewalt» ist von der des Staates verschieden.

Sauter 935

+ hiermit ist der Zweck seines Lebens in Staate begrenzt

~~die Kirche ist~~ Der Staat ist ~~der K.[irche] nicht unterworfen~~ «unabhängig von d.[er] K.[irche]» also in der StaatsGewalt [...] geistliche Gewalt nicht liegt.

Da die christl.[iche] Kirche eine positive Anstalt ist, so ist²¹⁵ auch die Frage wem die Kirchengewalt zukommt durchaus nach der ~~Willen~~ «Institution» dessen zu beurtheilen der die K.[irche] gründete. Wir haben aber aus Schrift u. Tradition bewiesen, daß die Kirchengewalt göttlicher Einsetzung gemäs einem bestimmten Personale, jenem nämlich, das sich dh[durch] die hl.[heilige] Weihe befähigt, als Nachfolger der Apostel darstellt, zukomme. Da nun wer die StaatsGewalt haben soll ~~von~~ «dh[durch]» den Vertrag bestimmt wird, also «in so fern» willkürlich ist, so ergibt sich «1») ein Bezug auf die Nutzung beider Gewalten eine Verschiedenheit.

Die «Umfang der» Rechte einer jeden Gewalt müssen aber vorzüglich auch aus «ihrem» ~~seinem~~ Zweck beurtheilt werden; der Zweck des Staates ist aber Sicherheit des Eigenthums ~~d.h.~~ «also» rein äußerlich, der der Weihe aber moralisch-religiöse Bildung des M.[enschen]. Indem aber der M.[ensch] Bürger ward, also in ~~den~~ «einen» Staat trat trennte er «sich» nun in so fern sich diesen ~~überlassen~~ «unterwarf» als es die unerläßliche Bedingung der Sicherheit seines äußeren Zustandes ist ~~son~~ +; in Sachen der Religion aber gab er seine Einheit nicht auf, ja er konnte sich hierin nicht einmal ~~M~~ bloß menschlichen Bestimmungen überlassen: der Zweck des StaatsVereines u. ~~der~~ des kirchl.[ichen] Verein[s] begründet mithin auch eine Verschiedenheit beider Gewalten. Die Verschiedenheit beider Gewalten liegt endlich in den Mitteln, der sich jeder zur Erreichung ihres Zweckes bedient.

1

Wenn sich aus dem gesagten ergibt daß der K.[irche] «als solcher» in Bezug auf den Staat «als solchen» Autonomie zukommt, also diesem ~~in Bezug auf~~ «als K.[irche]» nicht untergeordnet ist, aber so gewiß ist es nicht daß der Staat d.[er] K.[irche] nicht untergeordnet ist. Unter K.[irche] versteht man hier den Träger der K.[irchen] Gewalt. Da aber die Kirchengewalt selbst bloß geistig ist, d.h. sich bloß auf die best «Vertheilung u. Bestellung der» Lehen [...] bezieht auch die Verwaltung des Cultus u. die Bestimmung ~~jener~~ der Mittel zu ihrem geistigen Zweck zu erweisen selbst nur geistiger Natur sein können, so kann ~~sich~~ die Gewalt dieser ihrer Natur auch nicht über den Staat erstrecken. Dh[Durch] das Sakr.[ament] der Weihe «keine irdische»²¹⁶ wird bloß eine Gewalt über d.[ie] K.[irche] u. nicht über d.[en] Staat «eine rein geistige Gewalt verliehen» erteilt. ~~Das herrschen über den Staat ist~~

²¹⁴ Vgl. ebd. 197ff.

²¹⁵ Zunächst durchgestrichen, später wieder rückgängig gemacht.

²¹⁶ Unter der Zeile geschrieben.

~~ohne den Gebrauch äußerer Zwangsmittel nicht möglich;
da aber die Kirche, auf Freiheit gegründet gar keine
solche gebrauchen darf (haben kann), so kann sie auch
dem Inhaber ihrer Gewalt keine ertheilen. +~~

2

Wer nach dem Gesagten Staat u. Kirche von einander unabhängig scheinen, so darf das daraus keineswegs geschlossen werden, daß sie <ganz> von [ein]ander gleichgültig sein könnten u. dürften. Der Staat beschützt die Güter der K.[irche] welche ihr zum Behufe ihrer äußeren Existenz nothwendig sind. Die Kirche aber ist ~~als~~ Lehrerin religiös-mor.[alischer] Wahrheiten die sicherste Stütze des Staates; ~~u.~~ indem sie arbeitet die beste Legalität der Handlung die der Staat als äußerer Herrin nur fordern kann, in Moralität umzuändern, dringt sie dahin wohin der Staat nicht dringen kann: sie bewirkt daß die Gesetzmäßigkeit <der Handlung eines Staates> die der Staat fordert, aus der Überzeugung hervorgehe, u. nicht die <Bürger> [...] ~~im Staatsleben~~ zur Gewissenspflicht. Math 22,21. Rom[Römer] 13,1-7. I Pet[rus] II.13-16 I Tim. II.1-3.

Man sieht hieraus wie viel dem Staat darauf ankommen müsse, daß <wie> die Religion seiner Bürger beschaffen sei, indem wenn sie eine wahre ist, deren theoretische Lehre mit der Heiligkeit des Lebens in der genauest[en] Verbindung stehe, auch s.[eine] Wahl dadh[durch] befördert <wird>, umgekehrt aber, wenn ~~aber~~ Aberglaube Indifferentismus, verkehrte Ausübung der K.[irchen] Gew.[alt] stattfindet, sein[e] Existenz ~~b~~gefährdet wird. 2) Da jeder Staatsbürger zugleich Mitglied der Kirche, der Inbegriff dieser Bürger aber in kirchl.[icher] Beziehung als eine Particular K.[irche] betrachtet werden kann, so bildet diese eine <best.[immte]> Gesellschaft im Staat, welche wie eine jede andere Gesellschaft ihm um so weniger gleichgültig sein kann, je größer sie ist, u. je ausgedehnter ihr Einfluß auf ihn.

3

Wenn nun <nämlich> gleich dem Staate in Bezug auf das wesentliche der chr.[istischen] K.[irche] kein Recht zu komme, da jenes ewig, <u.> unveränderlich ist, u. s.[eine] eigenen Verwalter hat; wenn gleich dem Staate an u. für sich auch kein Recht auf

Beziehung ~~beider~~ <des Staates> auf ~~einander~~ d.[ie] K.[irche]

+ oben. zu dem kommen die positiven Gesetze Chri[Christi] hinzu: Joh. 18,36. mein Reich ist nicht von dieser Welt. Math. 22,21

unten

Da ein jeder Kirchenmitglied zugleich Staatsbürger ist, weil er sonst nicht im Staate existiren dürfte, so ist ihm auch ein jeder folglich auch die Cleriker in bürgerlichen Angelegenheiten dem Staate unterworfen: es würde sich widersprechen im Staate existiren, also zum Staate gehören, u. doch dem StaatsGesetz nicht unterworfen zu sein. Zudem beziehen sich die aus der hl.[heiligen] Schrift angeführten Stellen auf alle, mithin auch auf die Kleriker. Dies ist zu gewiß, als daß es bezweifelt werden könnte, u. mithin eine[r] längere[n] Erörterung bedürfen. Wir [...] umso mehr gewisse Rechte, die dem Staate zukommen, wenn die Mitglieder d.[er] Kirche + JeDer Staat hat <Rechte> ein in Bezug auf die Kirche. Jus circa sacra in ~~Beziehung auf die~~

+ nicht als Bürger, sondern ihr Complex als eine besondere Gesellschaft betrachtet wird.

das außerordentliche der K.[irche] zukommt, da dieses wie Mittel zum Zweck sich verhält, u. wem ein Zweck zukommt, auch die dazu passenden Mittel zu nehmen hat; so ergeben sich für den Staat aus der Wichtigkeit welche die Kirche «u. die Güterverwaltung derselben» an u. für sich für den Staat hat, u. aus dem Umstande daß sie eine besondere Gesellschaft im Staate bildet gewisse «Rechte» auf gegen sie, welche man die jura circa sacra nennt, im Gegensatz von jura in sacra, welches nur die Kirchenvorsteher selbst haben.

4

Eintheilung des jura circa sacra

Man theilt diese jura circa sacra gewöhnlich in 2 Klassen. 1) in das Schutzrecht u. 2) in das oberste AufsichtsRecht. Jenes bezieht sich auf das wesentliche u. außerwesentliche, diese nur auf das außerwesentliche. Jenes ist positiver, dieses bloß negativer Natur. 1) «Unter» dem Schutzrecht ~~ist aber vielmehr eine Pflicht~~ «versteht man jenes Recht des» des Staates, alles das von der Kirche abzuwenden, was ihre Existenz u. Freiheit bedroht, u. sie mit allem dem zu unterstützen was ihre Wirksamkeit erhöhen u. die Erreichung ihrer hohen Zwecke «zu» befördern im Stande ist. Da dieses Recht aber ein Ausfluß jener Verbindlichkeit des Staates ist, die er gegen alle in ihm bestehenden Gesellschaften eingeht, so sollte dieses Recht verliehen eine Pflicht nennen. Es begreift aber folgende einzelnen Rechte «al[s] Pflichten» unter sich. a) er «macht» die Gesetze welche die K.[irche] zur Erhaltung der Religion u. der Disciplin giebt zu bürgerlichen «Rechts» Pflichten 2) ~~Giebt~~ «Setzt» ~~sorgt er dafür~~ «sie» ein Besitze ihrer rechtlich erworbenen²¹⁷ äußeren Güter u. 3) unterstützt er die K.[irche] wenn ihre eigenen Einkünfte nicht «2» hinreichen zur «3» würdigen Begehung ihres Cultus, zur Ernährung ihrer Diener u. 4) befreit er diese von allem dem wodurch sie in Erfüllung ihrer Berufspflichten gehindert werden können.

5

Ober Aufsichts Recht.

es fußt darin auch jus cavendi;

Dieses Recht fließt aus der Pflicht des Fürsten alles zu verhindern, wodh[durch] «nur» dem Staate irgend ~~ein~~ ein Nachtheil ~~gebracht~~ «zu fließen[?]» könnte +. Er hat darin das Recht die Institution aller im Staat befindlichen «bes.[onderen]» Gesellschaften zu untersuchen, ob sie dem StaatsZweck nicht

²¹⁷ Dieses Wort wurde zunächst durchgestrichen, später wieder rückgängig gemacht.

nachtheilig sind; findet er dieses, so hat er auch das Recht jene Institution verhindern ~~untersagen~~. Man sieht daß sich dieses Recht ~~[...]~~ nicht auf das wesentliche, das dogmatische ~~u. [...]~~ beziehen könne, denn würde der Staat ein Dogma ~~verhindern~~ ~~unterdrücken~~ wollen, so zweifle er die Gewissensfreiheit seiner Bürger an, wozu er kein Recht hat, zu dem kann kein Dogma seiner Natur nach dem Staate ja schädlich ~~sein~~, im Gegentheil der Glaube an dasselbe von Seite[n] der Bürger, dem Staate nur nützlich sein.

Anders verhält sich's aber mit dem äußeren u. außerwesentlichen. Denn da dieses von M.[enschen] abhängig ist, so kann manches angeordnet werden, u. wurde auch schon angeordnet, was dem Staate nachtheilig sein kann ~~u. nachtheilig war~~. Hier tritt also das Aufsichts Recht des Staates ein: denn da solche äußere Anordnung dem Staate wirklich schädlich sein können, das Urtheil aber was ihm schädlich ist, nur ihm selbst zukommt, so unterliege sie auch ~~solche~~ ~~seinem~~ ~~Urtheil~~ ~~u.~~ Begenehmigung.

5

~~Daß sich dieses~~ Man kann das materiale der geistlichen Jurisdiction in so fern es hierher gehört, in 2 Gattungen abtheilen, in reine kirchliche Gegenstände, die dem Staate gleichgültig sein können, u. in sogenannte gemischte, die einen bedeutenden Einfluß auf den Staat haben. Daß der Staat in den letzt genannten Gegenständen seine Mitwirkung zukomme ist ganz klar; ~~In~~ ~~Bei~~ der erster[en] aber ~~ging~~ ~~kann~~ die Kirche ~~s~~ aus ~~[...]~~ eigener Macht Anordnungen treffen, so jedoch daß auch sie seiner Aufsicht unterliegen, weil wie gesagt, ihm zu beurtheilen zusteht, ob es den Staat nicht berühre. Es ist somit alles was Gegenstand der kirchl.[ichen] Jurisdiction ist der Oberaufsicht des Staates unterworfen, u. kann nur dann ins Leben übertreten, wenn dieser erklärt hat, daß das Staatswohl nicht dabei leide.

6

Der Staat kann 1) darauf darauf ~~dringen~~ daß längst bestandene ~~Disciplinar~~ Gesetze oder Gewohnheiten, die den Zeiten u. Umständen, dem Staatswohl nicht mehr angemessen sind abgeschafft werden, oder verändert. + 2) Gesetze, Verordnungen, Ausschreiben der göttlichen Behörde, sowohl des Papstes als des Bischofs

dieses oberste Aufsichtsrecht bezieht sich auf rein kirchl.[iche] Gegenstände u. solche die gemischter Natur sind.

Einzelne Recht[e] des Oberaufsichts Rechtes.
a) allgemein

+ dahin sind auch zu rechnen Processionen, Wallfahrt, überhaupt Feiertage.

u. <dem>nach befinden
promulgirt oder auch nicht
promulgirt u. befolgt
werden dürfen. wie z.B.
die Bulle in coena domini
in [...] nicht angenommen
wurde

b) einzelne Rechte u. die
Aufsicht folgen.

+ u. wä[h]rend ihrer
Bestellung von ihrer
Thätigkeit u. Be[...] zu
überzeugen.

30
vor ihrer Bekanntmachung der ~~Placetum~~ Begenehmigung des
Landesfürsten vorgelegt werden + <müssen +> Dieses Recht
bezieht sich aber nicht bloß auf reine Disciplinar Gegenstände,
sondern dehnt sich auch auf Dogmatische aus. Freilich nicht in
so fern, als könne oder wolle der die Staatsbehörde rein
dogmatische Verordnung[en] verhindern, oder verändern;
wieder es geschehe nur in der Absicht, um sich zu überzeugen,
daß nichts fremdartiges, was einen nachtheiligen Einfluß auf
den Staat haben könnte beigemischt ist. So hat z.B. die
<Constitution> unigenitus v. Clemens XI. die größten u.
gefährlichsten Unruhen u. [...] veranlaßt. Es versteht sich aber
von selbst daß der Staat bei gewissen Disciplinen, deren
Entfernung oder Veränderung ihm erwünscht wären, die <was>
aber bedenkliche Folgen für die Kirche oder auf den Staat
haben könnte, mit aller Vorsicht versehen müßte.

7.

1) die Aufsicht über die Erziehungs Anstalten künftiger
Geistlicher zu führen um sich zu überzeugen daß eben so
wenig unwissende als träge, unsittliche u. irreligiöse
M.[enschen] sich in die Geistlichkeit eindringen, die dem
Staate aber so schädlich als der Kirche sind 1) Sich dh[durch]
später zu stellende Prüfungen von ihrer verschiedenen Geistes
Cultur u. Anstellungsfähigkeit zu überzeugen u. 3) nach
Befinden entweder abzuweisen oder nicht. + 3) die Übergroße
Anzahl sowohl <der> saecular oder regular Geistlichen zu
vermindern <od. letzter[e] ganz aufzuheben>, sowohl sie
dh[durch] ihre eigene Meinunge[n] nicht verächtlich zu
machen, als auch <um> damit kein Misverhältniss zwischen der
praeduzirenden u. erziehende Klasse im Staate entstehe <u.> 4)
~~der Recurs an <von> Seite der~~ wo Geistliche Orden bestehe[n],
sich ihre Regel vorzeigen zu lassen, u. zwischen d. 5) ihre
Verbindung mit auswärtigen Oberen, <ihre> Privilegien
Exemtionen u.s.w., in wie fern beides dem Staate gesetzlich
werden kann, auf zu heben. 6) den Recurs |:recursus ad
principem, appellatio tamquam ab aliqua| wegen Misbrauch
oder Mißgebrauch der Kirchengewalt in Bezug auf
KirchenMitglieder anzunehmen; wie nicht Athanasius gegen
die Synode v. Tyrus an Kaiser Constantin, Chrysost[omos]
gegen die Synode ad querorum[?] an den Arcadius sich
wandte. die Staatsbehörde dann je nachdem es der Fall
erheischt nach dem Kirchen u. Staats Gesetz versehen 7) Für
die Kirchengüter zu sorgen, daß sie nicht verschleudert werden
8) Amortisations Gesetze <in Betreff d.[er] K.[irchen]G.[üter]>
zu haben, damit nicht zu viele außer Verkehr ~~kom~~ od. in
manus mortuor kommen

aus der Landes Cultur, dem Handel, Gewerbsfluss, überhaupt dem Staatsleben sehr nachtheilig werden kann. 9) Die Grenze der Bisthümer u. Pfarreien zu bestimmen, damit beide in Bezug auf Größe u. ~~hohe~~ Lage ihrer Bestimmung entsprechen. Von anderen Rechten war u. wird noch die Rede sein.

8

Aus dem bisher abgehandelten ergibt sich, daß die Kirche obschon dem Staate nicht untergeordnet <doch> im Staate ohne Nachtheile derselben bestehen könne; da dieser in dem auseinandergesetzten Aufsichts Recht, hinlänglich Garantie für s.[eine] Sicherheit findet. Da im ersteren der K.[irche] eine rein geistliche Gewalt zu kommt, diese aber weder im Zweck noch in den Mitteln mit der Kirchengewalt kollidiren kann, da beide geistiger Natur sind, so wird sie mit dem Staat überhaupt nicht collidiren, so lange sie inner ihrer Grenze bleibt. Geschieht dies nicht, so liegt es nicht der Kirche, sondern in dem [...], die die Vorschrift Chti[Christi] u. d.[er] Kirche verletzt, u. wogegen der Staat alle in seinem Bereiche stehenden Mittel anzuwenden berechtigt ist. Auf der Seite kann auch nicht geklagt werden, daß auf diese Weise dem Staate zu große Rechte in Bezug auf die Kirche eingeräumt werden indem er unter dem Vorwand des Staatswohls sich in eigentliche Kirchenangelegenheiten <zum Nachtheil d.[er] K.[irche]> mischen könne. ~~Da~~ <In diesem Fall> bleiben der K.[irche] freilich nur Bitten u. Vorstellungen übrig, weil sie keine andere Gewalt hat; nützen diese nichts, so wird sie im Vertrauen auf Gott das Bessere abwarten, u. das Unrecht dulden, aber eben weil dies Unrecht wäre, u. wir nur Recht auseinanderzusetzen haben, so können wir nicht wegen mögliche Unrechts, das Recht selbst verkennen; wegen Misbrauchs der Gewat die rechtmäßige Gewalt selbst nicht verwerfen. Wir können Gott nicht anklagen daß er s.[einer] K.[irche] keine andere als geistliche Gewalt gegeben hat. Übrigens hat der Geschichte zufolge, die Kirche ihre Gewalt mehr zum Nachtheil der Staats Gewalt mißbraucht, als umgekehrt; u. auch das ist gewiß, daß die Kirche bei größtem äußeren Druck, nämlich in den ersten christl[ichen] Zeiten am blühendsten war, daß es iam meisten <öfter> Religiosität u. christl.[iche] Tugend in ihrem Schoße gedeihen.

ehemalige
Immunität der Kirche

Historischer Theil.

10

Die Immunität ist entweder Personell oder reell, d.h. sie bezieht sich entweder auf die kirchl.[ichen] Personen oder Güter. Die erste wurde dh[durch] die Immunität von persönlichen Dienstleistungen, bürgerlich[em] Gericht u. Strafe befreit; die letzteren sollen von Staatsabgaben befreit sein. Was die persönlichen Dienstleistung betrifft so sind die Kirchendiener <[...]> wie die Staatsmänner jetzt noch davon befreit, da sie <der Erfüllung> ihres Amtes entzogen sind. Die Befreiung v. bürgerlichen Gericht wurde ihnen dh[durch] die Kaiser ertheilt durch Konstantin, Honorius u. Arcadus. Sie gestatteten nämlich daß auch Civil Vergehen von den B.[ischöfen] gerichtet werden können. a[anno] 398.

Im J.[ahre] 412 ~~nahmen~~ <befreite[n]> Honorius u. Theodosius die Cleriker schwere Criminalfälle ausgenommen von der bürg.[erlichen] Gerichtsbarkeit. Valentinian nahm aber diese Exemption wieder zurück. Justinian verwies Kläger gegen Geistliche in Geldsachen an den B.[ischof]; ~~übrigens~~ <Für> Criminalfälle verordnete er, daß sie davor dh[durch] den B.[ischof] in den Layenstand versetzt werden ~~sollen~~ u. dann dem Civil Gericht überliefert werden sollen. Unter den fränkisch[en] wurde diese Personal Freiheit noch mehr erweitert, u. dh[durch] nachfolgende Kaiser z.B. Friedrich II bestätigt; in den neuer[en] Zeiten aber <[...]> allgemein genommen.

Wenn wir die Sache wesentlich würdig[en] sollen, so müssen wir gestehen, daß die Fürsten allerdings die Privilegien zurücknehmen konnten, da sie dieselbe[n] wie die Geschichte zeigt, auch ertheilt haben, in der hl.[heiligen] Schrift keine Spur von ~~der~~ solcher Befreiung enthalten ist.

+ in barbarischer Zeit

Betrachten wir aber die Sache von Seite der Klugheit, so ist aber so wichtig, daß diese Freiheiten <+> <klüglich> ertheilt wurd[en]. Denn da die Geistlichen sich in der Regel weder dh[durch] Wissenschaft noch dh[durch] besondere Frömmigkeit auszeichneten, so schien dieser Nothbehelf eintreten zu müssen. Denn indem ihre Verbrechen u. Vergehen blos vor d.[ie] bisch.[öflichen] Gerichte kamen, blieben sie so ziemlich heimlich: es wurde ihnen so viel möglich die Achtung dh[durch] solche Gefahr gegeben u. bewahrt, die ihnen ihre persönliche Würde nicht gewähren konnte – daraus ergibt sich aber daß es schlimm mit der christl.[ichen] Tugend der Cleriker aussieht, wozu zu solchen Nothbehelfen seine Zuflucht Flucht nehmen muß: wer eine solche Befreiung verlangt erweckt ein unangenehmes Urtheil gegen sich selbst. Das führt uns auf den rein

christl.[ichen] Standpunkt: Der Geistliche kann vor jedes Gericht gerufen werden u. an u. für sich jeder Strafe unterliegen; aber er begeht kein Vergehen das des Gerichts «u. d.[er] Strafe» schuldig wird; seine Auszeichnung also «ertheilt er nicht, sondern er» giebt er sie sich selbst; sie besteht darin, keine Strafe zu verdienen.

Was die Real Immunität betrifft, so ist zu bemerken: 1) die Güter war[en] vor ihrer Schenkung an die K.[irche] nicht frei v. Abgaben. 2) dh[durch] die Schenkung konnte[n] sie diese Eigenschaft auch nicht verlieren. 3) Sie konnte[n] diese Eigenschaft um so weniger verlieren, da dh[durch] die Entziehung der Abgaben von diesen Gütern, die Auflagen für die übrige[en] Bürger wachsen. Die Entziehung «Befreiung v. Abgaben» war also mit dem Stande eines 2^{ten} verbunden; was ein offenes Unrecht ist. 4) bezieht sich der Schutz des Staates auch auf KirchenGüter, sie sind darum auch «an u. für sich» den Leistungen unterworfen, wodh[durch] der Staat sie zu schützen im Stande ist. Unterdessen ist zu bemerken, daß indem man ihnen diese Einkünften gab um leben zu können, sich die Abgaben nicht dahin erstarken können, wo die Einkünfte selbst kaum ihren Zweck erreichen. [...] ~~da der Staat~~ – bei uns sind die Cleriker übrigens frei, u. nur in besonderen Nöthen des Staates zu Abgaben gleich der übrigen benannten verbunden.

4 u. da dem Staat in solchen Fällen zu hülfe kommen muß so scheint es sonderbar, wenn er nicht mit der einen Hand gäbe, was er mit der anderen nehme. daher.

11

Ehedem wurde Verbrechern gestattet wenn sie sich in geweihte Oerter flüchtete, also Kirche, Kirchhöfe u.s.w. sie mit Gewalt nicht ausgenommen werden konnten. Diese Sitte ist von den Juden u. Heiden auf die Chten[Christen] übergegangen; u. in barbarisch[er] Zeit ~~von~~ «eine» große Wohltat gewesen. Allein wo die Gerechtigkeit gehandhabt wird ist es unnöthig, u. konnte ohnedies nur von Civil Gewalt ertheilt werden.

Asyl.

Einwürfe

gegen unsere vorhin aufgestellten Grundsätze.

Wer das von uns aufgestellte «dar» System Verhältnis «zwischen» des Staates u. Kirche auf zwei sich gerade entgegengesetzte Wegen aufzuheben gesucht. Man ~~hab~~ «sucht» den Grundsatz daß Staat u. Kirche zwei von einander getrennte Vereine seien aufzuheben, u. die Einheit ~~zwischen~~ des Staates u. der Kirche zu beweisen. Die Art «u. Weise» wie man ~~jedewa?~~ diese Einheit darzustellen suchte, trägt den Charakter jeder «jedesweiligen» Zeit in welcher ~~er~~ «man» den Versuch macht ~~gescheh u. sich~~ «zu beweisen»; daß beide von den ZeitUmständen befangen, den Charakter d.[er] W.[ahrheit haben] [?]²¹⁸

²¹⁸ Die folgenden drei Bögen 31, 32, 33 sind vermutlich während des Zweiten Weltkrieges verloren gegangen; vgl. dazu die Erläuterungen unter „Hinführung“ in diesem Anhang, S. If.

Von der Ehe
Begriff.

Nach C.28.q.2.c.3.
[...] et individuum inter
consuetudinem retinendi
conjuges facit.

Muß auf Lebensdauer
eingegang[en werden],
sonst keine Ehe. Ein
Mann u. eine Frau.

Tac. c. 19. melius
quidem ad tunc eae
civitates, in quibus
tantum imagines rebuat,
et cum spe voto que
uxoris semel transigitur,
Sic unam accissinat
moritum, quomodo [...],
unamque vitam, ne ulla
cogitatio ultra, ne longior
cupiditas, ne tanquam
maritum sed tanquam
matrimonium ament.
[...] individua vita [...] juris communicatio.

Man hat verschiedene Begriffe von der Ehe aufgestellt, je nachdem man ~~sie~~ ihr einen Zweck unterlegen beliebte. Einige begrenzten allen direkten Zweck d.[er] E.[he] in der Geschlechtsbefriedigung; andere sehen als Hauptzweck Kindererzeugung an, noch andere legten ihn in die gemeinschaftliche Hülfeleistung. Einige glaubten am sichersten zu gehen, wenn sie alle 3 oben genannten Zwecke miteinander vereinigten; andere gaben bei den so verschiedenen Ansichten die Hoffnung einen bestimmten Zweck festsetzen zu wollen. Diese verschiedenen <gedachten> Zwecke nun brachten ~~brachten~~ verschiedene Begriffsbestimmungen hervor; wer z.B. den ~~ersten~~ angegebenen Zweck ins Auge faßte definierte die Ehe als eine Verbindung zwischen Mann u. Frau zur Befriedigung des Geschlechtstriebes.

Allein da dieser Begriff der Ehe ~~denas Menschen bloß~~ <Verhältniß des männl.[ichen] u. weibl.[ichen] Geschl.[echts]> von s.[einer] bloß physischen Seite auffaßt, so ist er ~~???~~ einseitig; so wie auch jeder der übrigen Zwecke den Begriff der Ehe nicht zu erschöpfen scheint, da vielleicht überhaupt nicht von einem Zweck ausgegangen werden darf. Das männliche u. weibliche Princip ~~sind~~ <bilden> 2 Pole; sowohl von der physischen Seite aus, als auch von der geistigen; <in> der Ehe wird die Vereinigung dieser beiden Pole nach ihrer beiden <[...]> Richtungen bewirkt. Das Streben nach dieser Vereinigung ist originär; in ihr finden sich beide Pole; über der Vereinigung oder Einheit hinaus, giebt es nichts mehr. Die Vereinigung geschieht um ihrer selbst willen; die <Ehe> ist sich <darin> selbst Zweck; die oben angegebenen Zwecke sind bloß <einzelne> Resultate dieser Vereinigung.

Das Wesen der Ehe besteht somit in der Gemeinschaft. der Geschlechts Eigenschaften von <der> phys.[ischen] Seite ausgegangen; dann aber auch in der edleren geistigen Gemeinschaft. <wo die²²⁰ ~~beide Geschlechts~~ [...] der beid[en] Geschlechter sich gegenseitig ergänzen.> In der Genesis <[...]> schon ist ein sicherer Begriff von der Ehe gegeben, der sich auch bei andere[en] Völkern der alten Welt <nicht dunkel> wiederfindet. Am schönsten u. tiefsten aber hat das Ch[ris]tenthum die Ehe dargestellt – ein Verdienst des Ch[ris]tenthums das nicht hoch genug geschätzt werden kann. Die alte Welt meist im Materialismus gefangen, konnte nur ~~das~~ie Natur Seite <d.[er] E.[he]> klar erfassen; das geistige Element schwebte ihr nur dunkel vor. Im Ch[ris]tenthum ist dieses <die geistig [...] Ansicht> recht hervor gehoben, die Ehe ist ein Geheimniß, das sein schärfstes Gegenbild in der Vereinigung Ch[risti] mit s.[einer] Kirche findet, die Ehe ist Sakrament, sie ist

²¹⁹ Dieser Bogen weist zwar keine fortlaufende Nummerierung durch Möhler auf, aber nachdem der nachfolgende Bogen, der vom Inhalt her an diesen anschließt, die Nummer 35 trägt, gehen wir davon aus, dass es sich beim vorliegenden Bogen um die Nummer 34 handelt. Aus einer späteren Zeit findet sich der Eintrag „35b“, der jedoch irreführend ist.

²²⁰ Zunächst durchgestrichen, dann wieder rückgängig gemacht.

hochheilig, u. alle späteren Versuche sie herabzuwürdigen u. sie bloß wieder von der Naturseite zu erfassen, verschwanden als unchristlich. Nach ächt christlichem Sinne <den die kath.[olische] Kirche bevorzugt fest gehalten hat> ist also die [Ehe] Sakrament, durch welches 2 Personen männlichen u. weiblichen Geschlechts sich zur ungetheilten Gemeinschaft des Lebens verbinden.

|:confarreatio <diffariatio> eigentlich[e] Verbindung dh[durch] Opfer aus Getreide Plinius h.[istoria] n.[aturalis] 18.3. quia et in sacris nihil religiosus confarreationis vinculo [erat] novaeque nuptae farreum praeferebat. 2^{te} [...] ein Scheinkauf dh[durch] 3 [...], wovon der eine in Hand für den Mann gab, der 2^{te} legte sie auf den locum[?] larum familiarum, der 3^{te} nahm sie von [...]

2) 155)²²¹

Unter Eheverlöbniß, Sponsalia, versteht man das Versprechen 2 Pers.[onen] verschiedenen Geschlechts einander zu heirathen. Man unterschied ehedem sponsalia de praesenti et de futuro; die Form jener war: ego te in meam accipio, die Form dieser ego te in meam accipiam. Jenes aber war eine wirkliche Ehe, dieses nur das Versprechen; der Unterschied hört jetzt, wie später begreiflich wird auf. Wer immer in eine künftige Ehe einwilligen kann, kann auch sponsalium schließen. Wahnsinnige also, u. ~~Unmündige~~ <Kinder unter 7 J.[ahre]> sind unfähig, so nun diejen[enigen] die immerwäh[re]nd eine Eigenschaft besitzen, welche die Ehe unmöglich mache. Kinder über 7 J.[ahre] können also sponsalia schließen, doch konnten sie mit erreichter Pubertät auch im Grund ihr Versprechen zurücknehmen; auch konnten Eltern anstatt ihrer <unmündigen> Kinder Eheverlöbniß eingehen; die aber mit erlangter Mündigkeit, wenn die Kinder nicht selbst einwilligten, nichtig waren. ~~Auch~~ <hinwiederum> war die Einwilligung der Eltern erforderlich. Es ist <nach canonisch[em] R.[echt]> keine besondere Form vorgeschrieben, unter welcher die Eheverlöbnisse eingegangen werden sollen; die bloße Einwilligung, oder eine Handlung welche statt der Einwilligung ~~gelten~~ <genommen werden> konnte, war hinreichend. In der alten K.[irche] wurde sie jedoch öfters in der Kirche unter [...] vorgenommen, man nahm auch volle Zeugen dazu <[...]> Sie könnten entweder unbedingt oder bedingungsweise eingegangen werden; eine unanständige Be-

doch kann eine Ehe stattfinden auch wenn man [...]

Eheverlöbniß.

Spondere Cajam, quae in tua postestate est, mihi meorum dari? spondeo. daher Sponsa, Sponsus

Wer?

Wie? Form

publica clandestina.

Eltern. Trid. 24 Sess. Ref. 1 Nach Würtemb. vor dem beidertheil[i]g[en] Eltern oder in der [...] und die anderen einwillig[en] auch.

Bedingun[gen]

Die geheime Hebamme in [...] die Folgen, daß wenn beide nicht geständig sind, man [...].

²²¹ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch II, § 155, 163, „Eheverlobnisse“.

ein späteres öffentl[iches]
geht ein [...] nach. nur weist
dieses [...], wenn eine
Schwängerung da ist.
Nach canon.[ischem] Recht
gehe das recht alle
folg.[enden] auch über einen
Beischlaf erfolgte voran.
Der Schwängerer soll die
Geschw.[ängerte] [...] einheirathen.
Entscheidung. damnum
emergens non lucrum
cessans.

Nach Verord[nun]g vom 12 März
1814. wie es bisher war bleiben.
bei uns wo sie stattfinden, sollen
die Ehegerichte darauf dringen,
daß sie eingegangen werden; aber
kein eigentliches Zwangsrecht zur
Ehe. 3malige Gefängnißstrafe bei
Schwängerung
besondere Gesetze wegen
Heirathsgut

Verschiedene Arten v. Ehen
+ [...]
die Ehe zwisch[en] Person[en]
zwisch[en] verschied[enen]
Ständen. Mißheirath. Bei der Ehe
zur linken Hand war die Frau u.
Kind von dem Stande u. Würde
d.[es] Ehema[nne]s
ausgeschloss[en] so wie von dem
Lucassions Recht.
Aber 1) erst christl.[iche] Heirath
2) noch die Kinder waren
rechtmäßig 3) sie durft[en] aber
das [...] Adel u. Herzog nicht
führen 4) [...] also kein
Concubinatus.

dingung löste sie für sich schon auf; wenn die gemachte
Bedingung nicht erfüllt wird, u. so lange sie nicht erfüllt
wird, haben sie keine Kraft. Läßt aber der Theil, der die
Bedingung machte freiwillig von ihr ab, so treten sie in
Kraft. Der Beischlaf wird als eine ~~solche~~ Einwilligung in die
Sponsalien auch ohne die Erfüllung der Bedingung
angesehen. Man pflegt sich einen Mehlschatz <[...]> zu
geben, den dann jener Theil verliert, der <aus s.[einer] Pflicht>
zurücktritt. Erfolgt d.[ie] Ehe, so behalten beide d.[en]
Mehlschatz, sind beide [...]
Nach römisch[em] begründet das Verlöbniß kein Klagrecht.
Nach canonisch[em] kann auch kein Zwang zur Eingehung
der Ehe stattfinden; jedoch kann der schuldlose Theil auf eine
Satisfactionsklage dringen. Auch beschworene Sponsalia
werden wenn beide Theile zur Auflösung einwilligen,
nichtig. Gerechte Ursachen zum Rücktritt sind <eines Theils
sind>: 1) Verletzung der Union des Eheverlöbnisses u. nicht
Erfül[lun]g der <ausdrücklichen> Bedingung. 2) eine
unvorhergesehene <wichtige> Veränderung, in der Lage der
[...]. Wer [...] sie noch?
Im Würtembergischen halten sie, wo nicht bes.[ondere]
Ausnahmen stattfinden, z.b. im ehemaligen
Vorderösterreichisc[hen].[...] p. 65 u.s.w.
In beiden kann dh[durch] die Sponsal[ia] keine Klage auf
Ver[...] stattfinden; auch im Falle eine [...] ein getrett[en] ist;
doch kann auch eine Satisfaction, auf etwaig[en]
Kostenersatz geklagt werden.

ad 156²²²

1) matrimonium legitimum 2) ratum, 3) consummatum 4)
Mißheirath + 5) Ehe zur linken Hand 6) matrimonium
putativum ([...] Ehe [...]) Unter Gewissensehe versteht man
eine dh[durch] wechselseitige treue Erklärung
abgeschlossene Ehe ohne Beobachtung der sonst
vorgeschriebenen Förmlichkeit. Solche Ehen hat man
allerdings nie genau, weder v. Seite[n] des Staates noch der
Kirche, indem sie zu Verführungen des weiblichen
Geschlechts Veranlassung gaben, Ungewißheit der Kinder
herbeiführt, u. namentlich die K.[irche] die Unterlassung
ihrer Ceremonien nicht billigten konnte. Denn schon sehr
früh finden wir die kirchliche Einsegnung der Ehen. Tert. ad
ux.[orem] I.[iber] II. c.9. u. con[cilium] carth.[aginense] IV.
Allein Justinian verordnete, daß nur solche, die in die höchste
Staatsämter begleiteten, die Förmlichkeit sich zu
unterwerfen.
Ehe auf dem Sterbebette. erneuerte Ehe, Jubelehe²²³

²²² Vgl. ebd. § 156, 164ff.: „Verschiedene Arten der Ehe“.

²²³ Dieser Satz wurde später hinzugefügt.

ad § 157.²²⁵

Ehehinderniß ist eine Ursache ~~die~~ ^{«weshalb»} die Eingehung der Ehe verboten ist. Ein solches Verboth bewirkt entweder die Nichtigkeit auch ^{«1)»} einer schon eingegangenen Ehe, impedim[enta] dirimens, oder das Verboth ^{«verbietet zwar die Abschließung einer Ehe»} läßt [...] nur ~~die~~ ^{«eine schon eingegangenen»} Ehe bestehen seine Übertretung zieht aber Strafe nach sich. impedim[enta]. Die Ehehindernisse sind entweder natürliche die zugleich ^{«die»} göttlich[en] sind, oder menschliche. 2) bürgerliche oder rein kirchliche. blos kirchliche, d.h. solche die nicht ~~gnatürliche~~ u. göttliche sind, können als verhindernd nicht trennend sein. 3) o[e]ffentlich[e] u. Private Hindernisse 4) das trennende Ehehinderniß muß vorhergehend sein, antecedens; kommt es erst hinzu superveniens, so löst es das Band nicht, sondern macht die Ehe nur hindernd claudicans.

§ 159²²⁶

Recht
Ehehindernisse zu
setzen.
Man ~~verteidigt~~
«vindiciert» dieses
Recht der
K.[irche], weil die
Ehe ein
Sacrament sei, u.
weil
Jahrhundertlange
im Besitz dieser
Gesetze solche
sich erhalten
haben.
Andere vindiciren
dieses Recht
~~ausdrücklich~~
«insoferne» dem
Staate weil die
Ehe ein [...]»
Vertrag sei u.
über Verträge zu
bestimmen ein
Recht des Staates
sei.

Man streitet sich ob der Kirche dieses Recht zukomme oder dem Staate[.] Wir bemerken hierüber folgendes: die Ehen sind die Grundlage des Staates, denn er besteht nur aus Familien; ~~mit-nach~~ ^{«nach»} die Güte des Staats~~lebens~~ steht im geraden Verhältnis mit der Tüchtigkeit der Ehen, was uns besonders die Geschichte des röm.[ischen] Staates zeigt. Außer den Ehen giebt es im Staat keine Sittlichkeit ^{«weil keine Erziehung»}, keine Vaterlands Liebe ^{«weil kein [...]»}, keinen Fleiß u. Industrie ^{«weil [...]»}, keine Bevölkerung weil Ausschreitung sie verhindert. Diese Vortheile die die Natur mit ihrem inneren Drange nach ^{«eigentlicher»} Verehelichung verband ließen keinen Staat je irre gehen u. wir finden darum die Ehe in einem jeden eingeführt schon vor dem Ch[ri]stenthum, u. darum auch außerhalb unter gewisse rechtliche Bestimmungen gestellt, die der Staat nach s.[einer] Interpretation des Natur Rechts ertheilte. Wenn dieses überhaupt der Fall war, so namentlich auch in Beziehung auf gewisse Ehehindernisse. Die Festsetzung einiger derselben scheint schon von dem Standpunkte des niederen Staatslebens so nothwendig, daß sie auch von ihrer bloß äußerlichen Seite betrachtet schließlich gegeben werden mußten; z.B. die «allzu» nahe Grade in der ~~affinität~~ ^{«Consanguinität»}: ~~da-wiederum~~ ^{«wir»} finden sie darum auch in der Gesetz[geb]ung aller ^{«einigermaßen»} civilisirten Staaten der alten u. neuen Welt, wenn sie auch nicht christl.[ich] waren u. nicht sind. Diese ^{«schon»} vom Standpunkte des bloßen Staatslebens ~~schon~~ ^{«schon»} nöthige Gesetz[geb]ung konnte somit die K.[irche] dem Staate nicht entziehen, nach einer durchgängigen Analogie der Gesetzgebung beider. So sind z.B. gewisse Verträge in der Staatsgesetzgebung verboten; es fällt der K.[irche] nicht zu über dieselbe[n] Gesetze zu geben, weil sie von ihr[em] höher[en] mor.[alisch] relig.[iösen] Standpunkte aus nicht geschehen dürfen; sie giebt allgemein Tugendregeln, nach welchen sie innerlich unmöglich werden. So in der Ehe; der ^{«St.[aat]»} ~~regerklärt~~ ^{«regerklärt»} z.B. die Ehe, zu welcher die Jungfrau gleichsam physisch gezwungen wurde, für nichtig; dieses impedimentum dirimens zu setzen kommt schon dem Staat desweg[en] zu, weil er Sicherheit der Person gewähren soll

²²⁵ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch II, § 157, 167: „Erfordernisse zur Ehe, und Ehehindernisse“.

²²⁶ Vgl. ebd. § 159, 170-173: „Recht, Ehehindernisse zu setzen“.

u. solche gezwungenen Ehen schon für das Staatsleben von den nachtheiligsten Folgen sind. Die Kirche betrachtet eine solche Ehe auch für nichtig, wie sie ihre Verträge für <unmoralisch [...]> nichtig erklärt; aber wie ~~diese~~ die niedere Gesetzgebung über diese Verträge sich nicht aneignet, eben so jene nicht.

2) Ist mit jeder Ehe ein Vertrag + verbunden, welcher <als etwas äußeres> schon ~~als~~ durchaus der Staatsgesetzgebung anheim fällt. Aber nicht nur dieses ist zu beachten, dem Staat kommt überhaupt das Recht zu <zu> bestimmen, unter welchen Bedingung[en] er solche Verträge, wenn man <sie> in ihm eingehen u. geschützt wissen will, stattfinden können. Daß die christl.[ichen] Begriffe [...] hierin mit dem wohlverstandenen Interesse des Staates übereinstimmen, u. <somit d.[ie] K.[irche]> den Staat <[...]> unterstützte, kann die Gesetzgebung <hierüber> dem Staate so wenig entziehen, als die Gesetze über Recht u. Unrecht überhaupt, weil Unrecht eine Sünde ist.

3) Ist nicht alle Ehe überhaupt <ein Sakrament;> nach den Grundsätzen keiner anderen Confession als der kathol.[ischen] ist sie ein solches. Alle übrigen Religion[en] u. Confessionen setzen sie <[...]> unter den Begriff eines bloßen <bürgerl.[ichen]> Vertrages, oder überlassen dem Staat aus der sonst wichtigen Beziehung die ~~der~~ Ehe zum Staat hat, zu erklären welche Ehe u. unter welch[er] Bedingung er sie für gültig halte oder nicht. <der Staat als solcher ist weder kathol.[isch] noch protest.[antisch]. Ein allgem.[eines] Recht über der Ehe falle somit nicht unter [...]> Der Umstand mithin daß die Ehe nach den Grundsätzen der Katholiken ein Sakrament ist, kann dem Staate [...] Rechte nicht überhaupt entziehen.

4) Sollte es sich aber ergeben, daß ein <nicht> ~~un~~christlicher Staat, oder auch ein christl.[icher] die Ehe <in solchen Fällen u.> unter Bedingungen schließen ließen die dem christl.[ichen] Begriffe <v. Ehe> überhaupt widersprechen, so muß die <chr.[istische]> K.[irche] in [wie] weit dann ihre Begriffe von dem d.[es] Staates entfernt sind, ihren eigenen Weg verfolgen, u. ihre Mitglieder zur Festhalt[un]g des christl.[ichen] Begriffs auch im Leben aufmuntern u. So die Griechen in d.[er] Türkei. Eben so ist es mit den Katholiken. Ist der Staat ganz kathol.[isch], so geht <ist es billig daß> ohnehin der kathol.[ische] Begriff in der Staatsgesetzgeb[un]g von d.[er] Ehe übergehe; ist er nicht kathol.[isch] u. die kathol.[ischen] Grundsätze verlangen einige Modification[en] in bezug auf die kathol.[ischen] Ehen; so kommt der kathol.[ischen] K.[irche] zu ihre Grundsätze ~~zu erklären~~ festzuhalten, u. der billige Staat wird ihr Rechts Kraft geben, u. diese Grundsätze in s.[einer] Gesetzgeb[un]g über die Ehe der Katholik[en] aufnehmen.

Den hier bezeichnete[n] Weg nahm die Geschichte. Schon vor der Entstehung des Chthum [Christenthums] waren Gesetze über die Ehe überhaupt gegeben, u. über Ehehindernisse insbesondere. Im röm.[ischen] Staate fand man Ehehindernisse vor, welche so mit dem Chthum [Christenthum] <[...]> übereinstimmten, ~~daß man nicht daran~~ ~~der Kirche eine~~ eigene Jurisdiction hierüber zuzueignen. Theodosius aber u. Justinian gaben hierüber <ganz> verstärkt Gesetze. [...]

+ welcher obschon er das Wesen der Lehre nicht ausmacht doch schlechthin nothwendig ist.

(Es ist billig daß der Staat die höheren Begriffe d.[er] chr.[istischen] K.[irche] in s.[einer] Gesetzgeb[un]g aufnehme)

Wenn aus allem dem folgt, daß dem <St.[aat]> ein Gesetzgeb[un]gsRecht über die Ehen zu kommt, so wird der K.[irche] das ihrige dadh[durch] getrübt. – Wenn das Chthum [Christenthum] die Ehe unter einem bes.[onderen] Gesichtspunkt auffaßt, u. u. nicht jede Ehe ~~darum~~ <eine> chr.[istische] ist, so kommt es d.[er] K.[irche] zu zu erklären, welche Ehen sie für chr.[istisch] ansieht, oder die chr.[istischen] Gesetze hierüber zu interpretieren u. anzuwenden. Im Begriff des Staates liegt das Gesetzgeb[un]gsRecht in betreff der Ehe; aber nicht jede Staatsgesetzgebung ist ~~eine~~ chr.[istische]. So stellen auch z.B. die Muhamedaner Gesetze über d.[ie] Ehe auf aber wie sehr sie von den chr.[istischen] unterschieden sind, ist bekannt. Ferner betrachtet die kath.[olische] confession die Ehe als Sacrament; u. auch aus dieser Gesichtspunkt

ergeben sich gewisse Bestimmungen in betreff der Ehe, die in der allgem.[einen] Auffassung die der Staat von der Ehe hat, keineswegs hinzu. Man wird darum weder der christl.[ichen] K.[irche] überhaupt, noch irgendeiner Conf.[ession] insbesondere es vorwerfen können, wenn sie in betreff ihrer eigenen Gesetzgebung folgte. Es ist dies Gewissenshaft. + am [...] ist es freilich, wenn die Staatsgesetzgebung von dem christl.[ichen] Geiste durchdrungen ist, was im christl.[ichen] Staat vorausgesetzt werden kann; ist der Staat kath.[olisch], so ist es billig, daß auch s.[eine] Ehegesetzgebung von den <eig.[enen]> kathol.[ischen] <wesentlichen> Grundsätzen geleitet sei. <[...]> Ist hingegen eine kath.[olische] K.[irche] in einem protest.[antischen] Staate, so wird dieser die Grundsätze seiner in s.[eine] Ehegesetzgebung für Kathol.[iken] aufnehmen.

Wer in Ehehindernissen zu dispensiren habe.

Kathol.[ischer] Kanonist + diejenigen die hierin alles dem Staat vindiciren ~~setzen~~ ~~voraus als~~ denken sich auch wenn die ~~kathol.[ische]~~ Ehegesetze eines solchen Staates ~~ganz~~ meist [...], als habe dies der Staat ohne Einfluß der Kirche zu Stande gebracht, da doch in der That die kirchliche Gesetzgebung es war, von welcher es der Staat [...], wenn er sich dessen auch nicht bewußt ist. Die Kirche kann sich also [...] des Rechts [...]. Zu sagen, unter welche Beding[ung] sie eine Ehe anerkenne. Einen [...] Vertrag kann sie vernichten; aber sie kann nicht eine jede Ehe, die auch ~~eine~~ solche bewußt als röm.[isch] katholische anerkennen. Wenn z.b. im Staat ~~die Heirath~~ einen Ehevertrag zw.[ischen] [...]

error, vis, conditio, etc.[et cetera] impotentia sind bloß impedimenta[?]

wesentliche [...]

Wollte die Kirche hierüber noch besondere Bestimmungen machen <z.B. can. apost. 16> daß z.b. ~~Kirchen~~Geistliche Weihe unfähig zur Ehe machen sollte, so gab sie diese, ohne deswegen die Ehehindernisse <u. k.[irchliche] Jurisdiktion> überhaupt ~~bestens~~ sich beilegen zu wollen. Doch auch hierin war Kaiser Justinian der erste, der die Weihe als trennendes Ehehinder[ni]ß [...] erklärte. Erst nach dem Einfall der <nordisch[en]> Barbaren in die Südländer änderte sich die Sache, diese der röm.[ischen] Gesetzgebung unkundig überließ[en] die Sache dem Clerus, wie z.b. Carl d.[er] Große ausdrücklich. Von nun waltete hierüber die K.[irche], weil ihr der Staat es freiwillig überließ; bis endlich der Staat seine ursprünglichen Rechte wieder an sich zog + von Espen Pars II. Sat I. Tit 12. c.1 u. 2. Thom.[as] v. Aquin l. 4 contra genti.[les] a. 78. Petr deto[?]. lat. 4 de matrim.[onio]. bes.[onders] [...]: regia in matrim.[onium] [...] Parisiis 1674. + wobei aber zu bemerken, daß das canon.[ische] Recht, wie es sich im Verlauf der Zeit ausgebildet hat, alle neuere Gesetzgebung zu Grunde liegt; die aber 160-167 [...] in einzel[nen] Punkt[en] abweichen können.

Wer das Recht hat Ehehindernisse festzusetzen, hat auch das Recht in selben zu dispensiren. <In> ~~blos~~ kanonische[n] Ehehindernissen dispensirt mithin auch bloß die Kirche <u. bloß vom Staat Gesetz Ehehindernisse ~~blos~~ einzelner Staaten>; in Ehehindernissen die zuerst der Staat aufgestellt, dann in das kanon[ische] Recht übergegangen sind, aber auch vom kanonischen Recht ins Civil Recht dispensirt ~~dispensirt~~ Staat u. Kirche.

Von den trennenden Ehehindernissen

(Erste Abschnitt)

1

Von den trennend[en] Ehehindernissen die aus Mangel oder kein[er] Einwilligung hervorgehen.

1

Das Canonische Recht zählt 15 trennende Ehehindernisse: error, conditio, votum, cognatio, crimen, cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas, aetas affinis si claudestinus, et impos, si mulier sit rapta loco, nec reddita tuto. ~~begener~~ theilt man sie gew.[öhnlich] in 4 Klassen 1) die aus Mangel der freien Einwilligung entspringen, 2) die aus dem Stande u. dem Verhältnisse der sich gleichenden Personen ~~hervorgehen~~ die 3) aus der Blutsverwandtschaft u. Schwägerschaft consanguinitas et affinitas u. <die> 4) der gesetzlichen [...] entstehen.

2

Zur Ehe ist vor allem freie Einwilligung der beiden Theile nöthig der entweder in unzweideutigen Worten oder in bestimmten Zeichen ausgedrückt werden muß, weswegen auch der Taube u. Stumme <an u. für sich> fähig sind zur Abschließung einer Ehe.

Der freien Einwilligung ist aber 1^{ten}) entgegen ein wesentlicher Irrthum in bezug auf die Rechte mit welcher eine Ehe eingegangen werden will. Es ist aber im einzelnen sehr bestritten, was zum wesentlichen Irrthum gehöre. Daß ~~das~~ <der Fall> hierher ~~gehöre~~ <zu [...] sei, wenn es eine ganz andere Person als die beabsichtigte ist, versteht sich von selbst. ~~der Irrthum aber~~ die Sache aber weil dadurch schwierig, weil der Complex der Eigenschaften einer Person, die Person selbst zu sein scheinen, u. <falls aber> man die Eigenschaft bei dem Gatten nicht antrifft, die man erwartete <bezeugt kein, es sei die [...>. Daß im Irrthum sie dem Zwang <u. Stand> der Person nicht zu den wesentlichen zu rechnen sei, ist ausgemacht. Umsonst schützt aber jemand den Irrthum vor welcher, nachdem er Kenntniß von demselben erhalten hat, entweder mündlich od. ~~schriftlich~~ [...] durch Beischlaf in die Ehe einwilligte.

[:]betrifft die Schwangerschaft von einer 3^{ten} Person, [...] eine in [...] wiederkehrende Krankheit, wodurch [...] od.[...] verhindert wird, ein eigentliches cirminel[les] Verboth:|
2) Als ein wesentlicher Irrthum wird aber angesehen [...] zur ehelichen [...]. ~~Hier ist [...] zu unterscheiden.~~ Wenn aber aus diesem Grunde auch Trennung der Ehe angetragen werden will, so muß das [...] schon vor der Eingehung der Ehe ~~bekannt~~ <[...]> sein, dem anderen Theil unbekannt geblieben, [...] <ferner> [...] ~~sein~~ endlich dh[durch] Zeugnisse der Hebamme u. [...] gesetzlich erwiesen sein. + Kann man das [...] nicht ~~gesetzlich~~ über alle Zweifel darthun, soll[en] die Eheleute erst 3 T.[age] beisammen wohnen, u. konnte die [...] immer nicht stattfinden, so kann <wenn die Eheleute die Sache [...] wenn 7 Eides[...] ~~die Sache beschwören~~, eine Trennung der Ehe stattfinden.

[:]Sterilität, [...]:| [...]

3) daß freie Einwilligung nicht stattgefunden habe, wird mit Recht angenommen, wenn Gewalt u. Zwang angewendet wird. Mit Androhung wirklichen Übels in die [...] das stößt die Ehe um, wenn auch ein Eid abgelegt wurde. Vielleicht jedoch [...] Zeit entweder ausdrücklich, aber [...] nicht erzwungener Beischlaf ein, so hört dieses Hinderniß auf.
[:beide, wenn es das Monate nicht [...]:|

4) Wenn eine entführt wurde. Nach röm.[ischen] Recht durfte der Entführte u. die Entführte nie heirathen. Nach dem alte kanonische Recht wurde der Entführte exkommuniziert; nach der Wiederversöhnung mit der Kirche konnte er heirathen; aber die Entführte nicht. Nach dem jetzigen Recht, kann er sie ehelichen, wenn sie frey einwilligt, was aber erst dann supponirt wird, wenn sie an ein[em] sicher[en] Orte sich furchtlos so erklärte.

+ wenn man dh[durch] Betrug u. Arglist die Ehe herbeiführt, so kann sie aus diesem Grunde getrennt werden.

Mangel der Jungfrauschaft.
[...]

Von Zeit zu Zeit in verschied[enem] Stand.
[...]

der nicht impotente Theil, oder beide wenn die Impotenz nur relativ ist kann heirathen.

das kanon.[ische] Recht[...]

2 Klassen v. trennenden

Ehehindernissen, die aus dem Stande u. dem äußeren Verhältniß der beid[en] Personen hervorgehen.

1 Unmündigkeit. Nach kanonisch[em] Recht, wurde von Seite des männlich[en] Geschlechtes 14, des weiblichen 12 Jahre zur Mündigkeit erfordert. Mit einem Unmündigen kann daher keine Ehe eingegangen werden (Nach Würtemb.[ergischen] Gesetz sind 25 J.[ahre] für das männliche Geschlecht festgesetzt; es wird jedoch dispensirt. In beiden sind zur gültigen Ehe beim männl.[ichen] Geschl.[echt] 18, beim weibl.[ichen] 14 J.[ahre] nöthig. Aber zur erlaubten Ehe 25 u. 18. Wenn beide jünger sind, ist es also ein ~~Hind~~ aufschiebendes Hinderniß.

2) Einwilligung der Eltern. Nach dem alten canonisch[en] Rechte war die Einwilligung der Eltern nothwendig C 30.9.6.c.1.

+obschon es sehr gewünscht wird, daß die elterliche Einwilligung vorhanden sei.

C.22.9.II.c.13. Nach dem neuen Recht sind auch die Ehen die ohne Erlaubniß oder gegen den Willen der Eltern eingegangene Ehen ~~schon~~ gültig +. Conc.[ilium] Trid.[entinum] Sess[io] 24.c.9 de refor.[matione] matr.[imonii].

+ die auch im Falle einer Lösung Widersetzlichkeit von Seiten der Elter[n] oder Curators supplirt.

Bei uns wird die Einwilligung der Eltern erfordert, [---] des Vaters u. der Mutter[;] sind beide uneinig, geht die Einwilligung des Vaters vor. Leben die Eltern nicht mehr so treten die Großeltern an ihre Stelle; bei minderj.[ährigen] die Vormünder. Auf jeden Fall wird bei uns der Consens der Obrigkeit erfordert, ohne deren schriftliche Erlaubniß keine Trauung vorgenommen darf. + - Im badischen dürfen minores keine Ehen ohne Erlaubniß ihrer Eltern abschließen; sondern warten bis sie majores geworden, u. dann giebt die Obrigkeit den Consens statt der Eltern <wenn ihnen d.[ie] diesen noch verweigern>. Also der Consens des Vaters, der Mutter, oder wenn der Vater todt ist des Curators oder der Großeltern wenn diese statt ~~der~~ <ihrer> Kinder die Enkel angenommen haben ist nothw.[endig]. Im Falle eines Widerspruchs geht der Vater der Mutter, die Mutter dem Curator vor. Ehen sind nichtig, die ohne der Einwilligung eingegangen wurde[n], die das Gesetz vorschreibt. Selbst [...] gilt d.[ie] Ehe, beim [...] ist sie nichtig, wenn sie ohne die [...] eingegangen ist.

3) Es kann keine Ehe bei Lebzeit des anderen Ehegatten eingegangen werden. Gleichzeitige Polygamie ist dh [durch] das civil, das canon.[ische] u. göttliche Recht verboten. (Matth. 19,5-9; C.32. 9.4.c.4. Concil [von Trient Sessio] 24. can.[on] 2 de sacr.[amentum] mat.[rimonii]. Wenn ein Gatte glaubte der andere sei todt, u. ging eine 2^{te} Ehe ein, es erscheint aber der erstere wieder, so ~~hört~~ <ist> die 2^{te} Ehe nichtig. C.34.91 C.I. (wie lange die Trauer? bei d.[er] [...] die [...]; canonisch [...])

4) ein feierliches Gelübde der Keuschheit trennte nicht nur eine jede spätere ~~sondern~~ einzugehende, sondern auch früher eingegangene Ehen, wenn sie noch nicht dh [durch] den Beischlaf consummirt ist, ist aber die Ehe consummirt, dann nur mit Einwilligung des ander[en] Ehegatten.

- 5) Die höheren Weihen. Diese vernichten aber nur die spätere Ehe, nicht die frühere, wenn sie auch nicht consummirt ist.
6. Die Ehen mit nicht Chten [Christen] sind nichtig; unter Chten [Christen] verschiedener Confession erlaubt. |:Einsegnung des + kathol.[ischen] Geistlichen nicht nothw.[endig]:|. bei Heirath gemischter Ehe, mußte ehemals in Württemberg alle Kinder protest.[antisch] werden. Dh [Durch] das Religionsedikt sollten alle Kinder in der Religion des Vaters erzogen werden; bis zu den Unterscheidungsjahren; außer wenn in besonderen <von s.[einer] Obrigkeit [...]> Verträgen <es> anders bestimmt wurde; nun aber durft[en] die Söhne, wenn der Vater evangelisch war, <in> kathol.[ischer] <Rel[igion]> erzogen werden. Jetzt folgen in der Regel die Söhne dem Vater, die Töchter d.[er] Mutter. Die Trauung solle von dem eigenen Pfarrer des Bräutigams vollzogen werden, außer einer Dispension; es können auch wenn man will, die Trauung von dem kathol[ischen] u. protest.[antischen] Pfarrer geschehen. – In beiden folgen die Kinder d.[er] Relig[ion] des Vaters, auß[er] in geistlichen Verträgen, in paritätisch[er] Art soll[en] die Kinder nu[n] d.[er] Relig[ion] d.[er] Mutter folgen.
7. Zwisch[en] Ehebrechern u. Ehebrecherinnen solle keine Ehe stattfinden. Dies alte Gesetz [...] alle can.[onischen] Rechte wurde[n] in so fern abgeändert, wenn sie bei den Eheleuten sich eine künftige Ehe versprechen, aber einer von beiden dem unschuldigen Ehegatten nach dem Leben strebte. Bei uns aber <ist> bei dem bloß einfachen [...] die künftige verboten.

3^{te} Art v. Ehehinderissen

die aus der Blutsverwandtschaft u. Schwägerschaft entstehen.

Verwandtschaft ist das dh [durch] Zeugung zwischen mehreren Personen entstandene Verhältniß Schwägerschaft ist das Verhältniß welches zwischen einem Ehegatten u. den Verwandten des anderen besteht. In der kanonischen u. CivilGesetzgebung bestehen gewisse Verbote nicht sich in einer gewissen Reihe der Verwandtschaft u. Schwägerschaft zu heirathen.

Die Bemerkung daß man unter allen nur eingermassen gebildeten Völkern solche Eheverbothe findet, hat zu verschiedenen Muthmassungen ~~hierüber~~ <über d.[ie] Gründe [...]> Veranlassung gegeben. Man setzte den Grund dieser Erscheinung in einer gewissen Abscheu den die Natur vor solchen Verbindungen dem M.[enschen] mitgegeben habe +; andere z.b. Buffon setzt ihn in die [...] Natur u. die Abartung die entstehe, wenn sich zu nahe Verwandte vermischen. Ähnliches meinte Gregor d.[er] Gr[oße] +. Wieder andere gingen davon aus, man habe solche Verbote erfunden weil sonst die Ehrfurcht gegen Eltern verletzt würde; noch andere, um dadurch den Familien Egoismus entgegen zu arbeiten, der unvermeidlich ge[...] wurde, wenn dieses Verboth

+ Van Esp.[en] P.II Sak I
????

Ursachen der aus beiden hervorgehenden Ehehindernissen.

+ C.35.c.20.9.2. quadam [...] lex in rom[ana] republica permittit, ut sive fratris sive sororis seu duorum fratrum germanorum vel duarum sororum filius et filia misceantur; sed [...] didici, [...] in tali conjugio tabolem non posse [...], et sacra lex prohibet [...] ionis turpitudinem revelare.

Moses 3 <b.>,18. sagt. Der Herr die Cananiter auszurotte befahl, weil sie dh[durch] solche Vermischung nur Greuel begangen hätten.

+ die wohlthätigen
Folgen lassen sich aus
einem natürlichen
Gesetze, aber nicht ein
solches²²⁷

Berechnungsart der
Verwandschaft

nicht bestünde. Man würde immer einen der Familie heirathen, lieben u. die Verbindung mit anderen würde nicht nur nicht befördert, sondern unterdrückt werden. Endlich suchte man den Grund in der frühen Verführung die nicht vermieden werden könne, wenn sich Eltern <u.> Geschwistrige <[...]> u.s.w. zu einander in demselben geschlechtlichen Verhältnisse dächten, wie andere Personen ~~dessen~~ verschied[enen] Geschlechtes. Michaelis der in s.[einem] mos.[aischen] Recht IV Th[eil] § 101 das letzte als den Haupt Grund anführte hat zugleich die Hypothese Buffons widerlegt. in dem er nachwies daß man bei den Aegyptern, Griechen u. Phöniziern, wo doch ~~solche~~ <zw.[ischen] Geschwistern> Heirath erlaubt war keine Abartige finden; bei einem Nordamerikanischen Volk aber, bei welchen solche Ehen erlaubt sind, u. welche allerdings sehr klein bleiben, scheint der wahre Grund in den climatisch[en] Verhältnissen gesucht werden zu müssen.

Alle früher angegebenen sogenannten <Gründe> dieser Erscheinung <de sacra natura ausgenom[men]> scheinen uns nur mehr oder weniger die wohlthätigen Folgen jederselben zu beweisen, nicht aber den eigentlichen Grund; wenn jemand z.b. die Erscheinung daß bei allen Völkern ein Rechts Gesetz existirt ~~daher~~ <durch> ~~leiten~~ <erklären> wollte, daß er <die> herrlichen Folgen davon beschreibt, so würde er gewiß ~~auf~~ <in> das Wesen der Sache nicht eindringen; der Grund liegt in der Rechtsidee die dem M.[enschen] angeboren ist; ~~die~~ So auch hier. Man wäre gewiß nicht darauf gekommen, wenn die Natur nicht die Anleitung dazu gegeben hätte; man wäre am wenigsten so allgemein darauf gekommen, u. so beharrlich darauf geblieben, wenn nicht das äußere Gesetz auf einer <inneren> Grundlage ruhte +; was von so allgemeinen wohlthätigen Folgen ist, ist nie eine bloße Erfindung der M.[enschen], es beruht auf dem Gefühl auf Natur Nothwendigkeit <auf göttl.[iche] Einwirkung> Dagegen beweist aber die Einwend[un]g daß es diese <diese Sitten> bei einigen Völkern sich nicht finden, was ~~nothw~~ der Fall <nicht> ~~sein mußte~~ <war>, wenn es auf natürliche Gefühle beruhe, so wenig, als der Umstand, daß bei einig[en] Völkern Seeräuberung ~~rechtlich~~ nicht als Unrecht galt; ~~gegen~~ <das [...]> einen Rechts [...]<zu> begründen, aber, weil einige Völker im hohen Alter ihre Eltern mordeten die kindliche Liebe gegen die Eltern als etwas bloß verlerntes ~~dz~~ darzustellen im Stande ist.

2

Man hat um die Nähe der Verwandschaft zu berechnen ~~immer~~ ein äußeres Bild angenommen; nur im mos.[aischen] Rechte nicht, wo jeder Grad einen besonderen Namen hat. Im röm.[ischen] Recht ~~besteht das~~ <[...] das> Bild der Linie, die in Stufen getheilt ist; bei den alten Deutschen das Bild vom m.[enschlichen] Körper; die Geschwister sitzen am Hals, die Kinder an den Schultern; im kanon.[ischen] Recht <ist> Bild eines Baumes.

²²⁷ Der ganze Satz ist quer durchgestrichen.

Baumes. Vom röm.[ischen] Recht sind die Benennung <luna ascendens u. descendens>, Grade genommen; vom deutschen Glied; vom canon. Stammbaum, Stammvater, Zweig u.s.w.

Vor[...]-läufig ist noch zu bemerken: ~~unter gerader Linie, linea directa versteht man die Reihe der Erzeugt~~ Grad ist der Abstand zwischen Personen <von einander> in Ansatz u. Ansehung der Erzeugung. Linie ist Reihe mehrerer Verwandter Personen. Die Linie heißt gerade, recta, wenn sie von dem Erzeuger auf die Erzeugten, ~~die von dem [...]~~ und nach Unterschied der Richt[un]g heißt sie nun aufsteigende oder absteigende Linie. Die Seiten Linie <obliqua, transversa, collateralis> begreift solche Personen die <ein>ander zwar nicht erzeugt, aber doch von einem gemeinschaftlichen Stande herkommen. Diese Linie ist gleich od. ungleich, je nachdem solche Personen in einem u. demselben oder in <einem> verschiedenen Grade von dem gemeinsamen Stammvater sich ableiten. Der respectus parentelae tritt ein, wenn in der ungleichen Seitenlinie die eine Person vom gemeinschaftlichen StammVater unmittelbar abstammt.

Die Berufungsart selbst ist verschieden; ~~es gibt~~ sie geschieht anders in kanonisch[em] anders in Civil[em] Recht. In der geraden Linie stimmen jedoch beide miteinander überein u. es giebt die Regel: es sind soziale Grade, als Zeugung oder Personen, den Stamm abgerechnet. |:tot sunt gradus, quot sunt personae debito stipite:| In der Seitenlinie beobachtet das civil Recht dieselben ~~computation~~ <Regeln> u. zählt beide Seiten; aber das kanonische Recht zählt nur eine Seite; ~~in der~~ Collaterale sind in dem Grade unter sich, als der eine von ihnen vom gemeinsamen Stamme entfernt ist, wenn die Linie gleich ist; ist aber die Linie ungleich, dann sind sie in dem Grade unter sich verwandt, als der entferntere vom gemeinsamen Stamme absteht.

3.

Nach dem Mosaischen Rechte, das wie gesagt die Verwandten die sich nicht heirathen sollen, namentlich bezeichnet, sind <im Grunde alle Ehen in einer Seitenlinie> nach unserer Art berechnet <etwa> 3 Grade verbothen. Nachdem dem röm.[ischen] Recht gleichfalls in gerader Linie die Ehen bis unendliche verbothen, in der Seitenlinie die Geschwister=Ehen, u. die gegeneinander in respectus parentelae stehen. Also Geschwister Kinder konnten einander heirathen, was aber Theodosius I 385 verboth Arcadius u. Honorius 20 J.[ahre] später wieder erlaubt[en] 405.

Verbothene Grade der Verwandtschaft

de civit[ate] dei XV.16.

quia quattuor sunt
immores in corpore, qui
constant ex quattuor
elementis; mit jeder
Generation gehe ein
Element zu Grunde, u.
der 4^{ten} Generation sei
nichts mehr von der
ersten übrig.

abermal erlaubt haben <was auch Justinian that>. Im ~~kanonischen~~
~~Recht~~ d.[er] K.[irche] stellt man keine neue[n] Verbothe auf,
man hielt sich an die römische Gesetzgebung; so sagt z.b.
Augustin +, daß bei ihnen die Ehen zwischen Geschwister
Kinder selten seien, weil sie durch das göttliche Gesetz nicht
verboten, u. dh [durch] das m.[osaische] Gesetz noch erlaubt
seien. Später verboth man die Ehe nicht nur unter
Geschwister~~ehen~~ <kinder>, sondern consobrini, sondern auch
NahgeschwisterKinder, u. endlich nach ein[em] mosaischen
Gesetz die Ehe zwischen allen Verwandten levit. 18,6. Es fragte
sich nun eine, ~~welche~~ wie weit man annehmen müsse daß die
Verwandschaft reiche.

2.

Nach einem röm.[ischen] Gesetze über die Erbfolge hatte man
angenommen daß über den 7^{ten} Grad hinaus keine
Verwandschaft mehr stattfinde d.h. ~~zwischen~~ Nahgeschwistrige
<erkinder>²²⁸ und die Söhne u. Töchter der
Nahgeschwisterkinder sei <bildet> die äußersten Grade der
Verwandschaft. Dieser 7 Grad waren wie sich von selbst
versteht nach röm.[ischen] Computoria; da man aber die
röm.[ische] Computation vergessen hatte, u. nur noch von der
kanonischen Berechnungsart wußte, so meinte man es seien
diese 7 röm.[ischen] Grade 7 kanon.[ische]; 7 röm.[ische] Grade
~~machen~~ <hatten> aber 14 <4> kanonische. <kanonische [...]> Dies
gab zu Ravenna zwischen den Juristen u. Theolog[en] zu
Streitigkeit Veranlassung; da die erste die röm.[ische] die 2^{te} die
kanon.[ische] Computationsart vertheidigte; Petrus Damiani in
s.[einem] Buche ~~der~~ de parentelae gradibus, ~~gab~~ verschaf[f]te
den Theolog[en] den nicht gebührenden Sieg; u. Alexand[er] II
rechtfertigte auf einer Synode zu Rom 1056 die canonisch.[e]
Computationsart C.35.95.c.2. Gegen diese <allmählich> zu weite
Ausdehnung der Eheverbote hat sich schon Rhabanus Maurus
<im 9^{ten} Jahrht [Jahrhundert] bei Regino> l. II discip eccl. erklärt;
Aber erst Innozenz 3^{te} ein großer Rechtsgelehrter sah die
begangen[en] Fehler ein 1219. Er setzte, freilich aus einem
sonderbaren Grunde, den 7^{ten} Grad auf den 4^{ten} herunter,
wodurch das kanonische Recht mit dem röm.[ischen] ausgesetzt
wurde, u. was jetzt noch besteht.

4.

Nachgebildete Verwandschaft. Nebst der auf wirkliche
Zuneigung beruhenden Verwandschaft noch eine nachgebildete,
auf einer fingirten Zuneigung beruhende Verwandschaft. Sie ist
entweder die bürgerliche oder geistliche.

²²⁸ Gemeint ist: „Nahgeschwisterkinder“.

Die bürgerliche Verwandtschaft entsteht durch Adoption. Nach römisch[em] Recht können zwischen dem Adoptirenden u. Adoptirten, u. allen den Personen welche dh [durch] die Adoption an Eltern u. KindesStatt kommen, keine Ehe stattfinden; zwischen den Adoptirten u. den Kindern des Adoptirenden aber so lange nicht, als das AdoptivVerhältniß besteht. Das kanonische Recht verweist auf das römische

2) Die geistliche Verwandtschaft ist jene die dh [durch] Taufe u. die Firmung entsteht. Justinian glaubte nämlich, nichts könne mehr die Ehe verhindern als ein Band das die Seele verknüpfe. Von der Taufe dehnte mans auch auf die Firmung Jetzt darf bloß zwischen dem Taufenden u. den Pathen einerseits, u. dem «Täufling u. seinen» Eltern andererseits keine Ehe nach dem kanonischen Recht stattfinden; u. analog diesen bei der Firmung. |:bestrich ausdrklch [ausdrücklich] als auf eine Fusion beruhend weg, beide sogl[eich] nicht [...]:|

b) Schwägerschaft

Durch die Ehen werden hierin verschiedene Verwandtschaften miteinander ~~vereinigt~~ verbunden; so jedoch daß alle Verwandt[en] «d.[er] Frau» mit dem Mann verschwägert werden, u. alle Verwandt[en] des Mannes mit der Frau; nicht aber so, daß die beiderseitige[n] Verwandt[en] auch miteinander verschwägert würden. + Die Grade der Schwägerschaft werden ~~aber von der Verwandtschaft~~ so berechnet, daß ~~daß man~~ «jemand» in eben demselben Grad mit ~~jemand~~ dem einen Ehegatten verwandt «schwägert» ist, wie er mit dem anderen verwandt ist; u. in bezug auf die ~~daraus~~ der Schwägerschaft entstandenen entstehenden Ehehindernisse besteht folgendes Gesetz: In allen denjenigen Fällen in welchen die Ehe zwischen BlutsVerwandt[en] verboten ist, ist sie auch zwischen Personen, die im ä[h]nlichen Grad verschwägert sind verboten. Vor Innozenz III erstreckten sich mithin diese Hinderniss[e] bis auf den 7^{ten}, dh [durch ihn] bis auf den 4^{ten} Grad. Daß es auch hier eine gerade u. Seitenlinie giebt versteht «1» sich von selbst u. die erst «2» aufsteigend u. absteigend seien.

2)

Man zählt gewöhnlich gewöhnlich 3 Arten der Schwägerschaft, nämlich aus den nach u. nach eingegangenen Ehen: 1) die Ehe eines Mann[es] hat wie gesagt die Wirkung, daß ~~dieser~~ verschwägert wird mit den Verwandt[en] s.[einer] Frau, u. umgekehrt diese mit den Verwandt[en] ihres Mannes. 2) Heirathete nach dem

Berechnungsart der [...] «Schwager»schaft, u. Grundrechte aus derselben.

+ affinitas non parit affinitatem

Schwiegertochter,
Stieftochter
Schwiegermutter,
Stiefmutter.

verschiedene Arten von Schwägerschaft

Bei der Verschwägerung erster Klasse Nach dem röm.[ischen] Rechte war blos die Ehe mit dem Schwager u. Stieftochter u. mit der Schwiegermutter «u. Stief» verbotnen in der Seitenlinie aber mit der Frau des verstorbenen Bruders, «u.» mit der Schwester der verstorbenen Frau. «das canon.[ische] Recht nahm aber diese Ehehindernisse an. Alle [...]»²²⁹ Innozenz III führte «[...]» die Eheverbotne in der Schwägerschaft mit dem 4^{ten} Grade, ~~nachdem sie er~~ Es beruht dies auf dem Grundsatz, daß in dem Grade in welchem der eine Ehegatte mit ~~dem~~ jemandem verwandt ist, der andere in «eben» demselben mit ihm verschwägert sei, was darum ~~angenommen~~ im can.[onischem] Rechte angenommen daß ~~weil~~ Mann u. Weib als ein Fleisch betrachtet werden. ~~Ein~~ In [...] Geschlechts Verbindung bildet blos noch der 2^{te} Grad der Verschwägerung ein Hinderniß - ≠ [...] u. bloße [...] ~~begründen keine Schwägerschaft~~ ≠ Vater u. Sohn können [...] Mutter u. Tochter aus ein[em] anderen Theil heirathen. 2 Brüder 2 Schwestern. quia affectus exponit est.

fingirte Schwägerschaft

[...] Ehe u. bloße [...] bilden keine eigentliche Verwandtschaft aber [...]. Schon das röm.[ische] Recht verbot die Ehe zw.[ischen] der Braut u. dem Vater des Bräutigams, u. des Sohnes mit der Braut des Vaters. Im Con.[cilium] Trid.[entinum] Sess[io] 24.c.3. de ref.[ormatione] m.[atrimonii] wurde die Ehe des Bräutigams mit den Verwandten der Braut in gerader Linie durchaus, in der Seitenlinie ~~auf~~ aber im ersten Grad verbotnen. (Auch im röm.[ischen] Recht durfte der Sohn d.[ie] concubine des Vaters nicht heirathen.)

Tode des ersten Mannes die Wittwe abermal, so wird ihr neuer Mann verschwägert mit den Verwandt[en] des ersten Mannes. 3) Stirbt nun die Frau, u. ihr Mann heirathet, so wird dessen 2^{te} Frau verschwägert mit den Verwandt[en] des ersten Mannes. Nach C. 35.c.3.q.24 bildet alle Verschwägerung Hindernisse; allein Innozenz III hat diese Subtilitäten aufgehoben, ~~so daß die Verschwägerung des 2^{ten} u. 3^{ten} kein Hinderniß mehr bilden.~~ Das röm.[ische] Recht kannte auch schon die 2^{te} Art der Verschwägerung, ~~jedoch blos so daß die Ehe des Stiefvaters mit der Frau seines Stiefsohnes, u. die Ehe der Stiefmutter mit dem Mann der Stieftochter verboten war.~~ was eben im canon. Recht aufgehoben ist.

2) Besteht auch eine Schwägerschaft aus dem unehelichen Beischlaf. Nach Concil v. Trid.[entinum] Sess 24.c.4 de ref.[ormatione] matr.[imonii] ist aber diese Schwägerschaft blos bis zum 2^{ten} Grad ein Hinderniß. ~~Entstammt~~ «fand» aber der Beischlaf erst statt zwischen einer schon verheiratheten Person u. einem Verwandt[en] des anderen Ehegatten, so wird die Ehe nicht getrennt, sondern der schuldige Ehegatte verliert nur das Recht die Leistung der ehelichen Pflicht zu verlangen; aber es kann auch ständig von Tisch u. Bett v. Seite [d]es unschuldigen Gatten angetragen werden; will dieser aber nicht, so ~~darf die Eh~~ findet sie auch nicht statt, nur wird ~~dem~~ der schuldige Theil des Ehebrechen bestraft, wenn es notorisch wird. (auf

3

Die fingirte Schwägerschaft bildet sich nach der fingirten Verwandtschaft. Also 1) die Ehe zwischen dem AdoptivKind u. der Frau des AdoptivVaters u. die Ehe zwisch[en] dem AdoptivVater u. der Frau des adoptirten Kindes ist verboten. 2) hatte man die Ehe zwischen «dem Mann[?]» einer Pathin u. ihre Pathen verbotnen aber bald wieder aufgehoben. aber auch 3) aus ein[em] Verlöbniß entsteht ein Ehehinderniß. Der Vater darf die Verlobte s.[eines] Sohnes, u. der Sohn die Verlobte s.[eines] Vaters nicht heirathen; ehemals war dieses im kanonisch[en] Recht viel weiter aus[ge]dehnt.

²²⁹ Dieser Text wurde später über der Zeile eingefügt und ragt in die Spalte des Haupttextes.

45.

Von der gesetzlichen Form <d.[er] Ehe im Gese[t]z> Ehehindernisse die aus der <gesetzlich[en]> Form entstehen.

Über In Bezug auf die Form <hat> das Concil v. Trient eine früher schon gesagte neue Bestimmung gegeben. Sess[io] 24. c. 1. de ref.[ormatione] matr.[imonii]

1) muß eine 3 malige Verkündigung, Aufgeboth (bannus nuptialis) vor der Abschließung der Ehe vorhergehen; zu dem Zweck um die etwaig[en] Hindernisse die noch nicht bekannt zu erfahren, damit eine 3^{te} Person etwa ihre Einsprüche geltend machen kann; ~~haben~~ sie <diese> während des Aufgebotts dieselben vorzubringen versäumt, so verliert sie ihre Rechte, wenn es <bloße> Privathindernisse sind. – Diese Förmlichkeit bestand übrigens schon in der fränkischen Zeit, wurde aber erst unter Innozenz III in der ganz[en] K.[irche] eingeführt; es kann davon dispensirt werden; u. die Unterlass[un]g ~~hat~~ <bewirkt> nicht die Nichtigkeit der Ehe, wohl aber <eine> beStrafung des Geistlichen <der auf 3 J.[ahre] suspendirt wird> u. der Eheleute ~~zur Folge~~. Das Aufgeboth muß an Sonn u. wirklichen Feyertagen geschehen, wenn die Gemeinde am zahlreichsten versammelt ist, also nach d.[er] Predigt; wenn ~~beide~~ Brautleute aus verschiedenen Gemeinden sind, so muß das Aufgeboth an beiden Orten stattfinden u. die Trauung darf nicht vor sich gehen, bis die zu Trauenden ein Zeugniß bei[ge]bracht haben, daß das Aufgeboth auch an ~~einem~~ <dem> anderen Orte stattgefunden habe.

2) gehört zur Form die Gegenwart des eigenen Pfarrers u. 2er Zeugen. Ohne diese Form ist die Ehe ungültig; wenn also aus dem Aufgebote nur ein impedimentum imped.[iens] entspringt, so entspringt aus diesem ein dirimens. Einige behaupten, wenn nur die Brautleute vor dem Pfarrer u. 2 Zeugen sich erklärt haben, u. diese sogar protestiren ~~so sei~~ u. versichern, sie wollen die Erklärung nicht hören so sei das nothw[endi]g[e] schon geschehen u. die Ehe gültig, wenn nur sonst kein Hinderniß obwaltet + In bezug auf den eig[enen] Pfarrer ist ab[er] zu bemerk[en] 3. Es folgt dann die Einsegnung, die hierologia <Übrigens sieht man als [...]> sie ~~gehört~~ ist nothw.[end]ig ~~zur~~ <die> Gültigkeit der Ehe. In beider Beziehung <dieser u. der eigenen Sache [?]> ist aber von Seiten des Pfarrers eine besondere Sorgfalt in bezug auf Vagabunden nöthig; er soll sie nicht eher einsegnen als bis er Erlaubniß von Seiten des Bischofs hat der die Sache genau untersuchen soll. Unterläßt der Pfarrer die Anzeige, so ist zwar die Ehe nicht nichtig, aber der Pfarrer wird bestraft. Der Pfarrer muß nur die Namen der Eheleute, der Zeuge in ein besonderes Buch schreiben. <[...]> – Die Ehe kann

§ 204.²³⁰

+ der eigene Pfarrer kann aber sowohl der der Braut als des Bräutigams sein; u. es genügt wenn es nur einer v. beiden anwesend ist. Der eigene Pfarrer muß es aber sein; welcher <[...]> dh [durch] den Wohnsitz bestimmt wird; welcher entweder domicilium verum oder quasi domicilium ist, jenachd[em] die Brautleute sich beständig an ein[em] Orte, aber doch ein[en] großen Theil des Jahres sich daselbst aufhalten; also bloß Durchreisende, wegen eines vorübergehenden Geschäfts sich <an ein[em] Ort> aufhaltende, haben an diesem nicht das domicil. In bezug auf die Zeug[en] ist zu bemerken <[...]> wenn sie nur so beschaffen sind daß sie wissen was vorgeht.

²³⁰ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch II, § 204, 268f.: „Einrichtung desselben [=Traungsbuch]“.

+ vom erst[en] Advent
Sonntag bis zum Festum
epiphania, u. die 2^{ten} v.
Aschermittwoch bis zum
weißen Sonntag
einschließlich

u. der Pfarrer vorgeprüft
wird.

aus Gründen wenn
jemand nach der
Abschließung der Ehe
aber vor Consummation
in einen Ordensstand
tritt, u. wenn <von> dem
Ehegatt[en], die nicht
Chren [Christen] sind,
der 1 Chst [Christ] wird,
in dem anderen se[l]bst
die Gemeinschaft
aufhebt; das letztere war
eben keine eigentliche
Ehe im christl.[ichen]
Sinn.

auch dh [durch] einen Procurator eingegangen werden; dieser muß aber ein[en] speziellen Auftrag haben, in welchem die Person bezeichnet ist, mit welcher der Mandirende die Ehe eingehen will, u. <dies[er] Auftrag> darf zur Zeit des Abschlusses der Ehe noch nicht revozirt sein. Der Procurator aber ein anderer nicht wieder beauftragen, außer es sei ausdrücklich bedingt.

4) sollen die Ehen in der nicht geschlossen[en] Zeit eingegangen werden. Die geschlosse[nen] Zeiten sind aber der Advent u. die Fasten. + Dieses bildet aber nur ein impedimentum impediens; u. kann davon dispensirt werden; jedoch dürfen keine rauschend[en] Feierlichktn[keiten] dabei stattfinden.

5.) Das eccl[es]ia reditum; dies kommt vor wenn Einsprüche gegen die Ehe gemacht werden, u. die Abschließ[un]g darf dann so lange nicht stattfinden, bis die Hindernisse erhoben sind.

6) Bei uns darf aber überhaupt weder das Aufgeboth noch die eigentl[iche] Trauung vorgenommen werden, wenn nicht der obrigktlche[obrigkeitliche] Consens vorhanden ist +; u. die Übertretung dieses Gesetzes zieht Suspension v.[om] Amte noch nach sich die Staatsverord[nung], Riegger § 115. zu alte Person; Mittwochs Hochzeit, [...] u.s.w.

Nach § 205²³¹ Von der Auflösung der Ehe, ?? Ungültigkeits Erklärung

Es ist hier ~~nicht~~ nur von der Auflösung der Ehe bei noch lebendem Ehegatten die Rede. Diese ist 2erlei Art. Sie ist entweder divortium oder separatio quoad thorum et mensam. Divortium findet statt wenn dadurch die Ehe selbst dem Bande nach getrennt werden soll; u. separ[atio] q[uoa]d wenn nur die Verbindlichkeit zum gemeinschaftlichen Leben aufgehoben wird. Dies letztere ist aber nicht eigentliche Ehescheid[un]g. Die eigentliche Ehescheid[un]g oder die Auflösung des Bandes der Ehe, fanden bei Juden, auch bei den Römern statt, u. zwar sehr häufig. Auch bei den Protestanten sind sie in gewissen Fällen gestattet; in der kathol.[ischen] K.[irche] <aber> giebt es keine eigentliche Ehescheid[un]g; sondern nur eine uneigentliche, nämlich die Trennung v. Tisch u. Bett. Eine gültig eingegangene Ehe also kann bei uns nicht getrennt werden +; eine ungültig eingegangene aber, als eine Schein Ehe annullirt. Wir haben also noch v. 3 Punkten zu sprechen 1) die Ansicht der kathol.[ischen] Kirche in bezug auf <[...]> Ehescheid[un]g anzugeben 2) von der Trennung v. Tisch u. Bett [...] zu sagen, u. 3) das Verfahren bei der Ungültigkeits Erklärung anzugeben.

²³¹ Vgl. ebd. § 205, 269-274: „Ungültigkeitserklärung“.

Die Nullitätserklärung muß öffentlich vor Gericht erfolgen, wie auch die Ehe öffentlich eingegangen wurde.

1)

1) Die Verhandlung soll bloß summarisch geführt werden. 2) das bloße Eingeständniß der Eheleute reicht nicht hier 3) Zeug[en]schaft können Verwandte u. Verschwägte auch Dienstbothen leisten, wenn sie nur sonst die Eigenschaft eines Zeugen haben. 4) Der Beweis muß vollständig geführt werden; ist dies nicht möglich so ~~für~~ gilt die Perfuation für die Gültigkeit der Ehe 5) Es findet keine Übertragung des Eides statt u. 6) kann auch Aburtheil[un]g, wenn ein Irrthum entdeckt wird, das Urtheil umgeändert werden. 7) Wie Ehen, ~~für~~ welche <Chren [Christen] an für sich durch das Gesetz verboten sind> wenn Dispensation ~~dazu~~ könne eingeholt werden auch gültig eingegangen werden können, so können <un>gültig eingegangene durch nachfolgende Dispensation, in wie weit sie möglich ist, gültig werden. Daher ~~könn~~ 8) wenn die Form versäumt wurde, sie gültig werden, durch Nachhol[un]g der Form. 9) ~~bei~~ bloßes Privathinderniß wird entfernt, dh [durch] die Einwilligung[un]g des anderen Theils, zu dessen Gunsten ein solches Hinderniß besteht. 10) Ist das Impediment entfernt, so kommt es darauf an ob es bekannt oder heimlich war; ist das erstere so soll die Trauung v. Pfarrer u. Zeugen nochmal stattfinden; ist es <dem einen Theil> unbekannt, so soll wenigst[ens] ~~so~~ noch einmal eine Einwil[ligun]g stattfinden, wenn auch nur ein Theil Kenntniß davon hatte. 11) Ist aber die Ungültigkeit erklärt, u. kann keine Dispensation stattfinden, so hören, da die Ehe selbst nichtig ist, auch alle aus der Ehe resultirenden Rechte u. Verbindlichkeit auf; die Scheinehegatten dürfen darum nicht mehr beisammen wohnen, u. sie können zur 2^{ten} Ehe schreiten, wenn sonst keine Ehehinderniß stattfindet. Was ~~dasie~~ Vermögensangelegenheit betrifft gehört ins Civil Recht.

2)

Ob eine gültig eingegangene Ehe wieder ~~getr~~ dem Bande nach getrennt werden kann, oder nicht darüber besteht ein Streit zwischen den Katholiken u. Protestanten; u. die Katholiken sind unter sich selbst nicht einig. In der hl.[heiligen] Schrift ist an mehreren Orten von dieser Ehescheidung die Rede; bei Matthäus 5,31.32. 19,2-10 wird die Ehescheidung untersagt außer im Falle des Ehebruchs; bei Markus 10,2-12. Luc. 16,18. 1 Cor 7,10-17, Röm. 7,2.3. wird sie verboten ohne daß ausdrücklich eine Ausnahme Erwähnung geschehe. Die Veranlassung hiervon zu sprechen gab ~~Jesu~~ <eine> Frage

Ungültigkeitserklärung.
Verfahr[en] dabei u.
etwaige Dispensation,
Folgen.

Ehescheidung

Man hat zwar diesen Streit
dadh[durch] zu entfernen
gesucht, daß man jede
Beschreib[ung] für eine
Interpretation erkläre.

1. fällt es auf, daß Marcus
u. Lucas jener besser [...]

Hier.[onymus] [...]

+ die Capitulare sprachen
sich bald dafür bald
dagegen aus u. Karl der
Gr.[oße] hatte selbst
mehrmals geheirathet.

also: si quis dixerit, ab
adulterium solvi
matrimonium posse,
anathema sit.

der Pharisäer; denn auch die Juden waren hierin uneinig, nicht
zwar darüber ob die Ehe überhaupt nicht gelöst werden könne,
denn das mosaische Recht gestattete dies; sondern nur darüber
ob man die Frau aus jeder Ursache <einen Scheidebrief geben
u. sie> entlassen könne, wie die Schule des Rabbi Hillels
behauptet, oder nur streng nach dem mosaischen Gesetze <wozu
ein Verbrechen> ein Rabbi Shamai ~~behauptete~~ sagte.

Bei uns aber beruht der Streit darauf: ob die 2 Stellen ~~wo~~ bei
Math <[...]> eine Ehescheidung, ~~wo-der~~ im Falle des Ehebruchs
gestattet wird so zu verstehen sei, daß zwar die beiden
Eheleute in so fern geschieden werden ~~sollen~~ können, daß sie
nicht mehr beisammen leben, aber <nicht die Gestattung> einer
2^{ten} Heirath <dadurch> begründet werde; oder ob im Falle des
Ehebruchs die Ehe auch dem Bande nach getrennt u. also zu
einer 2^{ten} Heirath geschritten werden könne.

Es scheint aber allerdings daß das ἀπολύειν trennen <bei
Matth. 19,9 auch> in dem Sinne genommen werden müßte, wie
in der vorhergehenden Lehre, u. in dem Sinn ~~wo-die~~ <den es in
der gestellten> Frage ~~gestellt wurde~~ hatte; daß es also eine
eigentliche Trennung bedeute; denn wollte man bloß die
Scheid[un]g v. Tisch u. Bett darunter verstehen, so müßte man
annehmen, daß eine solche nur im Falle des Ehebruchs
stattfinden dürfe, was noch Niemand behauptet hat. Was die
Tradition betrifft so sprechen in der abendländischen Kirche
mehr Zeugnisse gegen die Scheidung vom Bande C.32.q.7.c.8.
<1.2.4.5.7.8.> aus dem Concil v. Illiberis [=Elvira] l.[oco]
l.[audato] c.7. v. Hieronym.[us] c.5. conc. carth.[aginense] c.2
august.[inus]. Für die Scheidung ~~von Tisch u. Bett~~ auch dem
Bande nach sprechen C.32.q.7. C.17.18.19.24. die von ~~???~~
Ambros.[ius]. Papst Gregor II u. <[...]> u. mehr Concil.

genommen sind +. Die nicht unirte griech.[ische] K.[irche] läßt
sie auch jetzt noch gelten. In der abendländisch[en] K.[irche]
war sie die Unauflösbarkeit der Ehe vom 13 Jahrhundert an bis
auf das Concil v. Trient unbestritten; die Entscheid[un]g dieses
Concil[s] war gegen die Protestanten gerichtet; u. sie sollten
anfangs <nach der ersten Lesung des Censors, wenn ein
Anathem gegen jene gerade zu ausgesprochen [...]> gerade so
abgefaßt werden, daß ein Anathem gegen jene ausgesprochen
werde, welche die Auflösbar[ei]t des Ehebandes behaupten;
allein aus Rücksicht gegen die Griechen wurde der Canon
Sess[io] 24. C.7 <[...]> <bloß> negativ ausgedrückt <[...]> Man
streitet sich nun darum ob dieser Canon dogmatisch sei, oder
bloß ~~dieser~~ ein Disciplinar Gesetz. So viel ist wichtig, daß sich
das Concil aus der Geschichte unterschied nicht ~~deutlich~~
<entschieden> habe aussprechen wollen; daß es also auch ~~noch~~
unentschieden sei, ob die Unauflösbar[ei]t d.[er] Ehe wirklich
ein Dogma

sei, u. daß man darum dafür u. dagegen sprechen u. schreiben dürfe, ohne den Glauben zu verletzen. ~~In~~ ^{Im} ^{«Nach»} der Praxis aber ist die Ehe unauflösbar. [...]

Unterdessen gelten diese unverändert. [...] bloß vom matrim.[onium] consummatum, das als votum könne dh[durch] Dispensation in besonderen Fällen gelöst werden; so dh [durch] das [...] Geliebten; u. der ausdrücklichen Bedingung die nicht erfüllt wurden solche Ehe trenne, so behauptet man könne es auch stillschweigend ausgedehnt werden.

3.

Die Trennung v. Tisch u. Bett findet statt 1) bei erwiesenem Ehebruch. 2) bei Abfall v. Glaub[en] 3) Wenn der Seele wegen Anreiz zu hohe Gefahr droht. 4) Wegen ansteckende Kr[an]kh[ei]t des einen Theil 5) unerträglicher [...] gegen die Gattin. Jedoch kann wegen Ehebruchs die Trennung v. Tisch u. Bett nicht stattfinden, wenn sich beide Theile dess[en] schuldig machten; oder der eine Theil den anderen verleitet, oder ih[m] ausdrücklich oder stillschweigend schon verziehen hat. Ferner wenn die Frau gezwungen wurde; wenn das aus einem nachweisbaren Irrthume geschah.

Der Unterschied einer Trennung v. T.[isch] u. B.[ett] wegen Ehebruchs ~~mit~~ besteht darin, daß die Verein[igun]g in den übrigen Fällen wieder stattfinden solle, wenn die Ursache vorüber ist, die die Scheid[un]g begründete; beim Ehebruch aber ^{«auf»} keine Verein[igun]g gedrung[en] werden kann, wenn auch der andere Theil ~~sich reueig~~ Reue bezeigt u. abbittet.

Ist eine solche Scheid[un]g ^{«gerichtlich»} ausgesprochen, so bleiben ~~die~~ ^{«aber alle»} Pflichten außer daß sie nicht mehr beisammen wohnen; vorzüglich bleib[en] die Pflicht[en] geg[en] d.[ie] Kinder die nach canon.[ischem] Recht der unschuldige Theil erzieht. Es kann also auch nach d.[er] Sch[ei]d[un]g v. T.[isch] u. B.[ett] ein Ehebruch begangen werden. [...] Preisabsonderung finden in der Regel nicht statt. Die [...] in betreff des Vermögens gehen das Civil Recht an.

Trennung v. Tisch u.
Bett

Im allgem[einen] ist zu bemerken
daß bei den [...] das Gemein
Recht anwendbar ist, wo nicht
besondere Gesetze stattfinden; es
mag nun auch actes interviros de
mortuis causa betreffen

[...]

Es wurden schon die quarta
falcidia nicht mehr beobachtet

Testamente ad pios für
wohlthätige u. öffentliche Zwecke
ließ Justin.[ian] dem B.[ischof]
zur Vollziehung. Die Testamente
wurden in d.[er] K.[irche] u.
Klöstern niederlegt. Die
Geistlichen konnten alle schreiben
[...] daher d.[ie] B.[ischöfe]
hatten dafür zu sorgen; für d.[ie]
Vollziehung u. die Jurisdiction
kam in ihre Hände. Im Mittelalter
vorzüglich seit d.[em] 12
Jahrhundert. Die B.[ischöfe]
hatten auch das Recht bei ohne
Test.[amentarischem] Versterben
zu die Willensmeinung zu
interpretiren. Ferd[inand] II [...] den
in Deutschland lebend[en]
Fremden
Noch in England hatten d.[ie]
Geistlichen über das Mobiliar
Vermo[e]g[en] [...] U. über
Vermächtnisse nach röm.[ischen]
Gesetzen. kommt der Executor
lect.[et cetera] Bamberg [...]

Von den Kirchengütern

ad 218²³² u. 220.²³³

Eine jede <Daher ist> an die Kirche <inter omnes>
gemachte Schenkung, die 500 ~~solider~~ <Gulden>
übersteigte, ~~war nach altem~~ <den> Gesetzen, ungültig,
wenn sie nicht auf die gesetzmäßige Weise in die
gerichtlichen Akten ~~eingetragen war~~ <ge[...]>. Dies nach
~~einem~~ allgemeinem Gesetze; durch besondere
Begünstigung aber war weder eine Übergabe noch eine
Annahme nothwendig, wenn eine der K.[irche] gemachte
Schenkungen in ihr Eigenthum übergehen sollte. Ebenso
mußte[n] die Testamente [...] <die> welche der Kirche
Güter zuflossen nach den allgemeinen Gesetzen
eingerichtet sein; als aber durch Justinian die Testamente,
~~der~~ welche man zur causa juris machte, den Bischöfen
überlassen wurd[en] beobachtete man diese Gesetze nicht
mehr so genau, oder ~~legte~~ wandte nur die für die Kirche
günstig[en] Gesetze an, woher es dann allmählich dahin
kam, daß man den Satz aufstellte, es komme bei solchen
Testament[en] mehr auf den Willen des Erblassers als auf
strenge Beobachtung der Formen an +. Durch das
Dekretal Recht aber wurde gesetzlich; daß die letzte
Willenserklärung gelten solle, wenn sie nur dh [durch] 2
Zeugen erhärtet werden könne, wenn auch alle
Rechtsformen nicht beobachtet worden seien, oder nur
aus einem schriftlich[en] Nachlass der Wille des Erblassers
noch nachgewiesen werden kann. 2) unbestimmte
Erklärung eines Erblassers könne durch eine 3^{te} Person
bestimmt werden 3) die legata pia galten, wenn auch sonst
das Testament ungerecht ist[?], 4) Legate für die Kirche
pro causis piis gelten, wenn er auch ~~ohne~~ sonst sich nicht
letztwillig erklärt hat. Für die Testamente sind aber jetzt
erst andere aus dem jedesmalig[en] CivilRecht zu
entnehmenden Verordnung vorhanden.

ad 226.²³⁴

Veräußerung im strengen Sinn ist eine Handlung durch
welche das jus in re auf ein[en] ander[en] übertragen wird.
Hier versteht man aber sowohl eine Handlung darunter
durch welche[?] das jus in rem oder ad rem auf ein[en]
ander[en] übertragen wird. Im einzelnen aber sind
folgende Veräußerungen: wer eine Sache verschenkt,
Austausch, verkauft, zu Lehen oder in Erbzins [...] oder
immer verpachtet 2) war ein Kirchengut mit einer Real
od. Personal Servitut[e]

²³² Vgl. ebd. § 218, 307f.: „Erwerbung der Kirchengüter“.

²³³ Vgl. ebd. § 220, 310f.: „Geistliche Stiftungen“.

²³⁴ Vgl. ebd. § 226, 317f.: „Veräußerung der Kirchengüter“.

Servitute belastet, es verpfändet oder verhypothecirt 4) Wer Geld oder andere ausleiht, ein Recht in rem od[er] ad rem an ein[en] ander[en] wie immer abtritt der auch anders eine Erbschaft od. Legat an d.[ie] Kirche ausschlägt. Nach all[gemein[em]] canon[ischen] Recht ist eine Verpachtung über 3 Jahre eine Veräußerung u. somit verboten. Aber nach deutschem [...] kann es auch länger geschehen. Güter die [...] oder die gesetzliche [...]

ad 227²³⁵

Die Constitution wodurch die päpstliche Einwilligung zur Veräußerung mehr[erer] Güter erfordert wird, ~~ist~~ <sogar> in Deutschland ist angenommen.; ~~ist~~ Übrigens durch die neue [...] ~~ist~~ schon lange nicht mehr üblich.²³⁶ [...], sind nichtig. Eine solche ungesetzlich veräußerte Sache muß <nebst dem Betrug> wer immer der Besitzer sein mag wiederzurückgestellt werden; u. <es kann> gegen den Veräußernden oder gegen s.[eine] Habe kann auf eine Entschädigungsklage geklagt werden, entweder von den Nachfolgern, oder von d.[em] Capitel, oder von den Patronen.

Es war <christl.[iche]> Sitte daß wer immer zur Feyer des Abendmahls ging, eine Liebesgabe mitbrachte, wodurch er seine Theilnahme an der gemeinschaftlichen Handlung ausdrückte. Eine solche Gabe nannte man Sacrificium wie aus folgend[er] Stelle des hl.[heiligen] Cyprians de op.[ere] et elemosynis unterrichtet: locuples et dives est; et dominicum te celebrare credis, qua in dominicum sine sacrificio venis, qua partem de sacrificiis quod pauper obtulit, sumis. – Der Gebrauch dieser Gaben aber war 2~~erlei~~ fach; ein Theil wurde zur eigentlich[en] Eucharistie verwendet; u. der übrige als ein <ein eigenes abermal> gesegnetes Brod ausgetheilt. Später kamen an die Stelle des Brodes u. Weines das geopfert wird, Geld, wahrscheinlich dann als die Zahl der Opfernden weniger wurde. Dieses Geld wurde aber immer noch theils für die Kirche überhaupt theils für die Armen verwendet theils für die Geistl[ic]h[en] verwendet; da es folglich an die Stelle der oblata v. Brod u. Wein trat, trat es auch in s.[eine] Bedeutung. Allmählich eigneten sich aber die Priester diese Gaben allein dar, u. dann fing man auch auch ~~die~~ <das Geld> außer der Messe zu geben; u. ~~der~~ <bald> meinte der Opfernde

²³⁵ Vgl. ebd. § 227, 318f.: „Hiezu ist die landesfürstliche Bewilligung nothwendig“.

²³⁶ Dieser Absatz ist quer durchgestrichen.

Auch darin ist kein kleiner Irrthum, daß einige meinen, sie können keine <nicht> volle Erinnerung <sich jener> erinnern für welche sie opfern, wenn sie nicht ~~jedes einzelne~~ <ein besonderes Opfer für einzelne darbringen, oder [...] sie können für lebende u. Gestorbene nicht zugleich opfern, da wir doch gewiß wissen daß einer für alle gestorben, daß <es> ein Brod u. Stoff[?] sei, welches die allgemeine Kirche darbringt. Wenn es jemand beliebt für einzelne einzeln zu opfern so thue er es <nach [...]> zur Erweiterung seiner Andacht, u. aus den Vorgängen welche ihm seine erweiterte Andacht gewährt, nicht aber in dem thörichten Wesen, in dem er glaubt, daß das eine Sakrament Gottes, nicht ein allgemeines Heilmittel sei.

die hlge[heilige] Handlung gelte nur ihm allein, da er allein opferte. ~~in ihm~~ Dies scheint ~~gegen~~ das zwisch[en] dem 8 u. 11^{ten} Jahrhundert aufgekommene <zu sein> u. sich entwickelt zu haben. Die [...] fingen an sich zu streiten u. allein sich die Messe anzumassen wogegen Eugen II im Concil Roma a.[nno] 826 sich ausspricht. Presbyteri nullius blandiantur aut madeantur sermonibus, ut non omnium ad se concurrentium in quibuslibet sacris locis oblationis ad missarum solemnitates accipiant: quia cum mediatores dei hominumque instent in exercendis nobis declarendi que mortis largitationem debent orationem peragere.

Wilefrid <Abt zu Fulda J.[ahr] 842> Strabo de reb. eccles. c. 22 tadelt diese Sache: Sed in hoc error non modicus videtur, quod quidam se non posse aliter plenam commemorationem eorum facere pro quibus offerunt, nisi singulas oblationes pro singulis offerant, vel pro vivis et defunctis non simul aestimant immolandum; cum vere sciamus unum pro omnibus mortuum, et unum panem esse et sanguinem quem universalis Ecclesia offert. Quod sic ui placet por singulis singulatim offerre, pro solius devotionis amplitudine, et orationum augendarum delectatione id faciat, non autem pro stulta opinione qua putet unum Dei sacramentum non esse generale medicamentum.

Wenn es also im Wesen der hl.[heiligen] Handlung liegt, daß sie für allen gilt, so war es auch dieser ihr ~~be~~ allgemeiner Charakter in der ~~Hand~~ Sitte der Kirche ausgedrückt; u. ~~folglich~~ zur gleichen Zeit als die Sitte u. Aufsicht hierüber zu ändern begann, erhoben sich auch die Stimmen ächt [...] Männer dagegen, ja ganzen Synode. Da aber die [...] sucht der Zeit u. die Habsucht der Priester die diese nicht entfernen wollten, immer wuchs, so dauerte es auch immer fort, [...] die Synode v. Trient erklärte

daß die Messe für alle Chten[Christen], pro omnibus fidelibus, qui ad corpus Chti[Christi] pertinent, gelesen werde +. Die einzige Rettung <für die Messstipendien> fand man darin, daß man sagte, ~~die Stipendien~~ sie seien eigentlich als Almosen der Geistlichen anzusehen; allein es ist nicht genug daß mans sagt, sondern daß es auch das Volke weiß, denn sobald es dieselbe als Almosen ansehen wird, so wird es <sie> auch dahin fließen lassen, wo man des Almosen bedürftig ist.

ad 238²³⁷

Schon vor Moses Genes.[is] 14,20,28,22 war eine Art <von> Zehent bekannt; durch das mosaische Recht aber den Leviten gesetzlich zuerkannt. In der ersten christl.[ichen] Periode war bloß die Erstlinge <d.[ie] Darbringung> ~~hier u. da~~ <eine viel gewohnte> Sitte, aber wie aus Cyprian de [...] erhellt, die Zehenten an die Kirche nicht gebräuchlich. Schon frühe aber begannen die [...] u. Origenes <hom. in XI [...]> fordert d[a]z[u] auf. Im 4^{ten} Jahrhundert aber wurde die Aufforderung schon allgemeiner, u. allmählich fing man dann auch an die Zehend zu geben. In den abendländischen verordnete man schon auf Synoden z.b. auf der 2^{ten} v. Macon c.5.a.[nno] 538. Justinian aber gab ein Gesetz daß man niemand zur Entrichtung des Zehent zwingen sollte, weswegen es auch in d.[er] oriental.[ischen] Kirche nicht gebräuchlich ist. In der lat.[einischen] Kirche aber wurde zugleich unter K.[arl] d.[em] Gr.[oßen] auf Entrichtung desselben gedrungen, u. in Deutschland ~~auf~~ an mehreren Orten, z.b. Sachsen, [...] mit dem Chtnth [Christenthum] eingeführt. <u. zwar nicht bloß z.B. Feldrüchte sondern auch v. d.[em] Theile> K.[arl] d.[er] Gr.[oße] unterwarf s.[eine] eigenen Güter der [...] d.[er] K.[irche]. Alle <[...]> auch viel daß [...] allgemein geworden wäre, u. noch ein Fünftel d.[es] kirchl.[ichen] Gebothe brachten ihn immer noch ein. Alle nebst den kirchen Zehent gab es auch<[...]> noch Herrenzehent |decima domonica, so daß also in solchen Fällen 2 Zehent gegeben werden mußten. Aber auch noch Kirche Zehent kam aus allerlei Ursachen an [...] zu belohnen [...]

+ Es liegt auch dieser Begriff in den Gebetsformeln der hl.[heiligen] Messe selbst. – Aus allem diesen nun muß die ~~besondere~~ Application für besondere Personen, ~~welche~~ ~~eine~~ [...] <[...] gefunden>

Geschichte des Zehent.

²³⁷ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch II, § 238, 330f.: „Zehente“.

[...] bei den and[eren]
Orden und
Gemeinschaft[en] [...]

+ z.b. die Cisterzienster u.
Johannititer bei jeden
Gütern die sie mit eigener
Handwerk auf ihrem
Kloster bauten u. schon
von [...] besaßen
die Grundsätze bei der
Verjährung des Zehent
sind: gegen den
Pfarrzehent muß 40 J[ahre]
mit ein[em] Titel
verbunden sein; ohne Titel
wird eine [...] Zeit
erfordert; gegen eine
andere kirchliche
Zehentform [...] <gilt> eine
40jährige Verjährung
Praescription ohne Titel
~~angesprochen war~~; gegen
ein [...] die gewöhnlich[e]
Zeit

~~Es konnte~~ In der Regel ist
das Zehent Recht voll, d.h.
es bezieht sich auf alle
Grundstücke u. Gattungen
von Früchten die erzeugt
werden;

ad 241²³⁸

Es ist freilich wie die Geschichte <d.[es] Zehent Rechtes> zeigt,
der Zehnten als eine Abgabe an seine Seelsorger, als eine
Belohnung für sein Kirchenamt zu betrachten; da aber hierin
nicht so fast der einzelne Gutsbesitzer in einer Gemeinde, als
vielmehr das ganze Grundeigenthum derselben betrachtet wird
auf welches sein Recht ~~sich~~ vindiziert ist, da also die Zehent
Pflicht an u. für sich eine persönliche, eine ~~dingliche~~ sächliche
geworden ist, so ist begreiflich, daß auch Juden, wenn sie
eigene Güter besitzen, Zehent zu geben verbunden sind. Ferner
erstreckt sich die Zehent Pflicht auch auf Mönche, auf die
Patrimonial Güter ~~der Güter~~ der Geistlichen [...]; u. der Satz
clerices clericum non decimat ist mithin darauf zu
beschränken, daß die liegenden Güter eines Beneficium darin
~~andere~~ Beneficiaten, der in ~~einer~~ <derselben> Gemeinde das
Zehent Recht hat, ~~an~~ diese nicht gesetzpflichtig sind. Hat
mithin ein Beneficiat in einer anderen Gemeinde liegende
Güter, so ist er dem Probiziator dieser Gemeinde in welcher
dieselben sind den Zehenten schuldig. Überhaupt machen nur
besondere Privilegien <od. Praescription der Gemeinschaft>
eine Ausnahme, welche ehemals einige Mönchsorden hatten +;
auch durch Verjährung # [...] Z. werden Güter Zehentfrei; ~~daß~~
<wenn> übrigens entweder der Zehentherr oder auch der
Landesherr ~~üb~~ Steinbrüche <auf eine gewisse Zeit> zehentfrei
macht ist nur eine Belohnung zur Industrie keine eigentliche
Zehentfrist.

ad 242.²³⁹

Alle Früchte sind <also nach dem gemein Recht>
Zehentpflichtig, wenn ~~sie~~ auch jährlich mehrmal auf dem
Grundstück erzeugt werden, ferner alle Geburten der Thiere.
Hierin ist aber die Observanz u. jede Art zu berücksichtigen.
Es kann der Zehentpflichtige nicht angehalten werden eine
bestimmte Art von Früchten <immer> zu pflanzen, aber was
immer für Früchte das Gut trägt so folgt die
Zehentpflichtigkeit nach; wird also der Acker in eine Wiese
oder in ein [...] umgewandelt, so ändert sich bloß die Art des
Zehent nicht aber das Zehent Recht.

²³⁸ Vgl. ebd. § 241, 334: „Wer den Zehent zu geben habe“.

²³⁹ Vgl. ebd. § 242, 335f.: „Wovon der Zehent zu geben sey“.

ad 243²⁴⁰

In der Regel ist der Zehent Theil der Früchte zu geben, wenn nicht eine andere Weise ausdrücklich herkömmlich ist. + Ist ~~aber das letztere~~ <dies ein gewisser [...]> der Fall, so dürfen weder Abgaben, noch Cultuskosten abgezogen werden.

2) bei dem Thier Zehent zählt man von einem J.[ahr] ins andere; bei dem GüterZehent <wird> alle J.[ahre] besonders entrichtet. Die Garben dürfen nicht eher eingesammelt werden als bis der Zehent abgerech[ne]t ist, u. <jedoch sind [...] 24 Stunden [...] innerhalb welcher der Zehent abgezahlt worden ist, der den Zehent [...]> ist man den <dritten> Zehent so bald schuldig als die Früchte gesammelt sind; der Thierzehent <aber> darf ~~so lange~~ nicht<ehe> abgerech[net]t werden bis das Thier selbst Mutterlos zu leben im Stande ist. Die Garben können vom Zehent her wie immer zu zählen angefangen werden; nur muß er in der angefangenen Weise zu zählen fortfahren. Unter der Zehent Garbe <wenn die Zahl der noch zu bezahlenden Garben unter Zehn ist>²⁴¹ ist man <nach gemein[em] Zehent-Recht> nichts mehr schuldig; jedoch ist mancher Orte gebräuchlich, daß man von einem Acker eines Gutsbesitzers in den anderen zähle. Dem Zehentherr muß der <Früchte> Zehent auch d.[ie] Kosten heimbringen; der Thierzehent aber wird gewöhnlich ins Haus des Zehentherrn gebracht.

ad [...]. 262²⁴²

Durch das Organisations[...] v. 1806 wurde die Verwaltung des Kirchenvermögens unter den Titel der reichs-Stiftungen dem K.[irchen] Oberlandes Oekonomie Collegium überlassen, 1811 aber unter die <Ober> Aufsicht der Finanzkammer unterworfen, ~~welche durch die~~ <zugleich> Mittelstalten, welche man die Stiftungsverwaltungen nannte errichtet; so jedoch daß die nächste Aufsicht den Heiligpflegern überlassen blieb, welche auch kleinere Ausgaben ohne anzufragen bestreiten konnten. Jetzt ist die ~~Aufsicht~~ <[...]> wieder der Gemeinde zurückgegeben, u. ein eigener Stiftungs Rath errichtet; welche eine ausgedehntere Vollmacht habe, in [...] verbunden sind.

ad 266-2969.²⁴³

Wenn eine [...] in einer Art er bisher kein war verrichtet werden soll so giebt entweder ein Patron das nothwendige dazu, oder die Gemeinde, zu deren Vortheil es geschieht <oder wenn es eine reiche [...] ist.> Soll es aber <schließlich> nothwendig, u. die Gemeinde nicht im Stande so tritt die Hülfe des Standes ein + + - Die Reparation der Kirchen Gebäude u. Pfarr Gebäude liege an u. für sich der Kirchenfabrik auf, denn zu

b zwar daß wenn es auch das letztere schon einige Zeit <etwa [...]> bestand, dennoch der renovator die Zehent Früchte zu fremden [...] ermächtigt ist, wenn nicht Verjährung oder ausdrücklicher Vertrag es anders will.

Verwaltung des Kirchenvermögens
23. Jan.[uar] 1819. die Verwaltung den Gemeinden überlassen. Gemeinde welche einen Ortgeistlichen künftig [...] besteht

Bauten.

Collecten, die mit bes.[onderer] königl[icher] Erlaub[nis] veranstaltet werden können. Genehmigung des Bauplanes.
+ Muß aber an einem Orte wo [...] einer war ein neuer wieder erbaut oder niedergestellt werden.

²⁴⁰ Vgl. ebd. § 243, 336f.: „Art der Zehenthebung“.

²⁴¹ Dieser Text über der Zeile ragt in die Spalte des Randtextes.

²⁴² Vgl. ebd. § 262, 356f.: „Art und Weise der Verwaltung“.

²⁴³ Vgl. ebd. § 266, 360ff.: „Kirchen u. Pfarrgebäude bey den neu errichteten Pfarren“; § 267, 362f.: „Bey den alten Pfarren / Kirchengebäude“; § 268, 363f.: „Pfarrgebäude / die gewöhnlichen Reparationen“; § 269, 364f.: „Die Hauptreparationen“.

[...] nicht angefallen wenn sie eine eig[ene] Kirche haben.

+ vermögen sie es, so soll das beneficium nach Trid.[entinum] Sess.[io] 21. C.7 aufgehob[en] werden bei d.[em] Pfarrgebiet. Ist wieder eine bestehende Verbindlichkeit zu über[...] Stiftsbrieft dh[durch] dann ob Hauptreparatur oder nicht. Die [...] Ausweiseln [...] dem Pfarrer. Dies auch auf Nebengebäud[en] der Pfarre; außer bei [...] Oft giebt es aber ein jährliches [...]

1. Begriff u. Eintheilung bei Hauptreparatur prüft die Kirchenkasse; denn wer immer zur K.[irche] beigetragen hat. bei besonderen Schwierigkeiten Provisionen auch d.[es] Pfarrers. Simultangebr.[echen] kommt auf besondere Verträge u. Übereinkommen. [...] es wird aber über d.[en] Umfang der Rechte [...]
Ist das [...] selbst [...] so [...] vor, daß ein Th[ei]l erst spät sagen kann, es wird angenommen, daß er nur wieder wirklich das Recht habe. [...] nur auf ordentliche Fälle beschränkt.
Außerordentliche Erlaubniß

dem Zweck wurde sie von dem gesamten Kircheneinkommen abgesondert da aber diese oft nicht zureichte, so kommt es danach darauf 1) ob nicht ausdrückliche Bestimmung[en] in einer Kirche vorhanden sind, so daß entweder besondere Verträge, Gewohnheit, durch Verjährungen bestimmte Lasten u. Rechte ~~vorhanden~~ <vertheilt> sind oder <ob> nicht schon einmal darüber vor Gericht entschieden wurde. 2) Ist das alles nicht der Fall dann müssen alle diejenigen welche Vortheile von der Kirche genießen dazu beitragen, also die Decimatoren vorzüglich <wenn es kirchl.[ichen] Ursprungs ist> die Beneficiaten nach [...] <[...]> Theiles ihres Einkommens, welches die eigenen <Provisorien> übersteigt, auch die Patronen wenn sie nebst dem Patron Recht noch etwas von d.[en] KirchenGütern genießen. <der Patron darf aber sein Patronat nicht aufgeben wollen u. sich des [...] zu entziehen> Außer diesen letzteren sind sie als Patrone nicht verbunden. Wenn aber von diese[en] allen keine Hilfe kommen kann, so haben die Pfarrgemeinden die Last zu tragen, welche übrigens zugleich die Hand <Arbeit> u. Führen zu leisten verbunden sind. +
Die kleineren Reparationen als Ausweiseln <in d.[m] Pfarrhofe> kommen gewöhnlich auf Lasten des Pfarrers. – Diese im gemeinen Rechte vorkommende[n] Bestimmung[en] reiche[n] aber häufig in der Praxis nicht aus.

Von dem kirchlichen Gericht

Kirchliche Jurisdiction ist das Recht das Verhältnis zu bestimmen, in welchem die Handlungen der Kirchen Mitglieder als solcher zu den kirchlichen Gesetzen stehen. ~~Sie ist entweder eine eigene, welche in der Natur der Kirchengewalt~~ Sie heißt criminalis, wenn sie das Verhältnis der Handlungen ihrer Mitglieder in den kirchl.[ichen] Strafgesetzen bestimmt, u. civil, wenn sie das Verhältnis der Handlungen der K.[irchen] Glieder u. den übrigen also nicht Strafgesetz[en] bestimmt. Sie heißt ordentlich ordinaria, welche jemand gemäß seines Amtes, u. s.[eines] Namen[s] und Recht[es] ausübt, außerordentlich, welche jemand ~~nicht~~ gemäß seines Amtes oder Namens eines anderen ausübt; sie heißt eigene; eigene heißt eine, welche jemand in Gemäßheit s.[eines] Amtes, oder aus speciell[em] Auftrag, aber <durch>aus in s.[einem] Namen u. gemäs s.[eines] Rechtes ausübt.

Die außerordentliche heißt mandate, welche < zwar > gemäß des Amtes, u. in bezug auf alle in diesen liegenden Rechts Sachen²⁴⁴ aber Namens eines anderen ausgeübt wird. Sie heißt delegirte, welche jemand nicht gemäß seines Amtes, sondern aus einem speciell[en] Auftrag des Oberen, oder gemäß der Übertragung durch das Gesetz, hat, aber dann doch in s.[einem] Namen ausübt. Der Unterschied besteht darin, daß der Mandirende <atar> die sämtliche Jurisdiction des Mandirenden ausübt, der Delegirte aber nur einen Theil der Gerichtsbark[eit] des Delegirenden; der Mandirte ist <gleichsam> eine Person mit dem Mandirenden, der Delegirte eine vom Delegirenden verschiedene; man kann darum vom Delegirten zum Delegirenden, nicht aber vom Mandirenden zum Mandirten appelliren. Jurisdiction mandate hat z.b. der General Vicar eines B.[ischofs] ein Delegirte der Bischof in jenen Fällen die ihm vom Papst übertragen sind. Die Jurisdiction ist ferner entweder contentiosa od. voluntaria Die letztere befaßt sich damit, wo die Einwilligung u. Bestätigung des Priesters erfordert wird, ~~aber~~ <u.> die beiden Theile <sind volentes> stimmen miteinander überein; die contentiosa, beschäftigt sich mit bestrittenen Rechts Sachen u. wird auch <in bezug> auf Mindersterbende <in [...]> ausgeübt.

ad 272²⁴⁵

Forum competens ist die Stelle wo der competente Richter sitzt, ~~welcher~~ <der> competente Richter ist aber jener, dessen Gerichtsbarkeit die Person unterworfen ist, welche gerichtet werden soll²⁴⁶, u. <jene> zu welcher Gerichtsbarkeit auch die Sache gehört, über welche ~~entschieden~~ es sich handelt; ein incompetenter ist also jener du[rch] dessen Gerichtsbarkeit weder die Person noch die Rechts Sache gehört. <forum contractus, forum delicti, forum [...]> Das forum pennale ist der Ort wo jemand s.[ein] Domicilium oder quasi Domicilium hat, u. hier kann ein jeder belangt werden, es mag sich um andere [...] Verbrechen, od. begangenes Verbrechen, oder wo and[ers] liegende Sache sich handeln. Wo mehr[ere] fora sein können, gilt das forum praeventionis. Der competente <kirchl.[iche]> Richter [...] aber [...] in dessen Dioecese man sich befindet also d.[er] Ordinarius d.[urch] s.[einen] Vicar hand.[elt]. Zu ihm gehören also alle Rechts Sachen, wenn es nicht casus reservati sind.

Theil[en] sie die Kirchenzubau[ten]; so auch als gleiches Recht geschlossen Kann auch wieder das K.[irchen]Vermögen getrennt werden. Tritt ein Theil zu einer neuen Confess.[ion] so bleibt der alte im Besitz, wenn er auch gering sein möge Die Trennung von der Gemeinschaft löst auch ihr Recht auf.

forum competens

²⁴⁴ Der Text „u. in bezug ... Rechts Sachen“ ragt steht in der Spalte des Randtextes.

²⁴⁵ Vgl. ebd. § 272, 368f.: „Kirchliche Gerichtsstellen“.

²⁴⁶ Die Worte „werden soll“ wurden durchgestrichen, später wieder rückgängig gemacht.

[...]

Wurde mithin jemand ~~jene~~ ^{«bis»} [...] ^{«mit Übergehung d.[es] ordinarius»} Gerichte sich Sache anbringen u. dieser entschied, so ist die Entscheidung nichtig, wenn nicht der Ordinarius einstimmt. Und ferner hat der Richter in causa propria keine Competenz, weil die erforderliche Unpartheilichkeit mit Recht bezweifelt wird. Wenn der [...] gegen d.[en] Richter begründet worden ist, u. der Beklagte mit dem Recht gegebenen Richter nicht zufrieden ist, so wählt er u. s.[ein] Gegner gemeinschaftlich
ad 273.²⁴⁷

Die wesentlichen Theile sind jene ohne welche ein richterliches Urtheil unmöglich ist. Dahin gehören 1) die Anbring[ung] der Rechte beim Richter, actio 2) die Vorladung der Betheiligten, ~~um die Sache vor dem Richter zu verhandeln, über welche~~ [...] [...] werden soll 3) das gegenseitige Verhör u. die Einbringung alles dessen, was zur Sache gehört 4) der Beweis der beiderseitigen Behauptung 5) das Urtheil des Richters, u. 6 die Execution der richterlich erkannten Strafe.

ad 274.²⁴⁸

Schmalz 285

Zur Vernehmung gehört vorerst daß der Kläger ein Libell einreicht ~~wodurch~~ ^{unter} man ^{«die Vorlage»} der Klage vor dem Richter versteht, mit der Bitte um seine rechtliche Hülfe, sowohl durch die Anordnung des Judiciums als dh [durch] die Entscheidung des Rechtes. Es kann entweder schriftlich abgefaßt sein, oder in einem mündlichen Vortrag bestehe, in welchem letzteren Fall der Priester^{«zugleich»} ersucht wird, das mündlich vorgetragene in die Akten einzutragen. Beim summarischen Proceß ist das letztere erlaubt. Das Libell muß ~~muß~~ aber 3 Stücke enthalten 1^{tens}) die Thatsache, welche den Kläger zur Anrufung der richterlichen Hülfe veranlaßte 2) den Klage Grund, d.h. die Anzeige des Rechts über dessen Verletzung geklagt wird u. 3^{tens} die bitte des Klägers, welche bestimmt ausdrücklich was er fordert ohne Alternative, es sei denn die Klage ihrer Natur nach alternativ auf die Wahl des beklagten gestellt ist. Hier muß aber die plus petitio ausgeschlossen sein; denn mehr bittet |plus re| die Kosten des Processes tragen muß, der dadurch veranlaßt wird, wer zu früh bittet plus tempore muß dem Gegner die Nachfrist Zeit verdoppeln, u. wer an einem anderen Orte fordert also wo ^{«es»} ihm gebührt das Interesse dem Gegner vergütigen muß. Das Libell kann gebessert oder nicht verändert werden, d.h. es kann keine andere Klage aufgestellt [werden.]

²⁴⁷ Vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch II, § 273, 369: Verfahren bey den kirchlichen Civilgerichten“.

²⁴⁸ Vgl. ebd. § 274, 369f.: „Die Vernehmung beyder Theile“.

wenn nicht der Kläger dem empfangenen Prozesse mit Erstattung der Kosten entsagt.

2) Ist das Libell eingereicht, dann schreitet der Richter zur Citation. Man versteht darunter einen den betreffenden Personen gehörig insinuierten Befehl des Richters vor ~~Gericht~~ <ihm> zu erscheinen um eine gerichtliche Handlung zu vollziehen. Besonders aber ein <[...]> Befehl an den Beklagten, ~~an~~ die Klage zu beantworten. Die Citation ist monitorisch, wenn sie bloß eine [...] autatorische wenn sie eine Verbindlichkeit vor Gericht zu erscheinen erhält. Sie heißt dilatorisch wenn sie im Falle des Ungehorsams von niemand erfolgt, peremptorisch, wenn die Strafe des Ungehorsams <darin> festgesetzt wird. Es finden auch nach canonisch[em] Recht 2 dilatorische Citationen statt; die 3^{te} ist peremptorisch. Sie formen entweder citatio ediktalis eine öffentliche Bekanntmachung, wenn man nicht weiß wo die Person sich befindet, oder der betreffende Richter die Citation nicht infirmiren will; oder private welche dem beklagten entweder in Person, in sacris oder s Hausgenossen ad domum, od. endlich an das Haus geheftet wird ad aedem. Die Frist[en] können entweder gesetzlich, oder vertragsmäßige, oder vom Richter selbst bestimmte sein; nur in dem letzter[en] <Falle> kann er dilatorische Citation eintreten lassen, u. selbst dann wenn die peremptorische schon ergangen ist. Wenn nur der Citirte aus gehörig bescheinigten Gründe den Ungehorsam contumac[...] von sich abwenden kann. Die Citation muß den Richter, den Kläger, den <den Namen> Beklagten, die Ursache warum, den Ort wo, u. die Zeit u. Tag wann er scheinen soll, enthalten; der Ort muß sicher, u. die Zeit nicht zu nahe u. kei[ne] Verspätung sein. Hat die Citation alle diese Erfordernisse, dann tritt die Litisprudenz ein; welche die Folge <für d.[ie] Person> hat daß praeventiation stattfindet u. perpetuatio jurisdictionis, d.h. der bisherige Richter beendet die Sache, wenn auch der Angeklagte unter eine andere Jurisdiktion kommt. ~~für~~ die Partheien tritt die Folge ein, daß die Klage u. der Gegenstand derselben u. dessen Besitz litigiös wurde u. nichts an ihm geändert werden darf; ferner wird dh [durch] die erste Citation die Verjährung unterbrochen, u. es beginnt für den beklagten der unredliche Besitz, possessio male fidei.

missio in bona
ex primo et
secundo doceto
gilt im
canon.[ischen]
Recht nur in
einigen Fällen.

[...] der religiösen Sache, d.h. Vernehmung des derselben unter das Ansehen u. Schutz des Richters tritt ein, wenn man v. Seiten des Besitzers aus gegründete Ursachen Vernehmung, oder Vernichtung oder wesentliche Beschädigung befürchtet, oder wenn er durchaus nicht vor Gericht erscheinen will. Die auf die Contumaria gesetzte Strafe ist entweder öffentlich, oder privat. Die öffentliche tritt ein, wenn sie vorsätzlich mit Verachtung des Richters geschieht u. besteht in Excommunication, Geldstrafe; oder Privat <[...] theils allgemeine theils besondere>, welche auf die Bitte des Klägers erkannt wird, u. in Kostenberechnung der Verzögerung besteht, was auch nach dilatorischer Citation geschehen kann; die besondere besteht dann so die gerichtliche Handlung als <allgemein> zum Nachtheil des [...] vollzogen angesehen wird. Es kann auch ein jus jurandum calumnia gefordert werden.

ad 276.²⁴⁹

Ist die Citation geschehen u. die beklagte erschienen, so folgt die Litiscontestatio oder die Beantwortung des Beklagten auf die in der Klage vorgetragenen Thatsachen, welche entweder negativ oder affirmativ ist, d.h. die Thatsache entweder ~~zugegeben oder~~ geleugnet oder zugegeben sich dagegen <gegen das petitum des Klägers> oder dh [durch] Exception geschützt. Erscheint nach peremtorischer Frist der Beklagte nicht, so nimmt man an daß er negativ contestirt habe, u. der Kläger wird zum Beweis zugelassen, [...] Erscheint aber der Kläger nicht, so muß er Kostenersatz leisten u. der beklagte darf ihm auf eine 2^{te} Klage nicht mehr antworten, außer wenn er Sicherheitsleistung zur Fortführung des Processes fordert, was ihm frei steht. – Der Kläger kann aber auch Exception vorbringen, d.h. Gründe, wodurch er die Intention des ~~Rechtes~~-Klägers bestreitet. Die Exception ist entweder dilatorisch oder peremtorisch. Jene ist entweder gegen die Person des Klägers, gegen die Art zu klagen gerichtet, oder gegen den Richter selbst dessen Competenz er bestreitet, & in welchen Fällen sie exceptio fori [...] heißt. Durch ~~die~~ peremtorische wird das Klage Recht gänzlich vernichtet; die erste Exception müsse immer <in d.[er] Regel> der Litis contestatio vorgebracht werden aber auch nach deutschem Recht die zweite Art, außer man beschwöre, daß man sie nicht früher kannte. Eine exc.[eptio] peremt[oria] ist z.b. daß der Streit schon einm[a]l gerichtlich entschieden worden sei. Von den Exceptionen ist übrigens noch zu bemerken, daß sie bewiesen werden müssen. Konnte dies

²⁴⁹ Vgl. ebd. § 276, 371f.: „Beweisführung“.

gesetzlich geschehen, so wird der Beklagte entweder von der Instanz oder von der Klage selbst befreit. Können aber die Exceptionen nicht hinlänglich bewiesen werden, so wird unterdessen zur Litiscontestation fortgeschritten, u. eine solche heißt dann eventualis. – Übrigens kann der Kläger auf den Vortrag des Beklagten wieder antworten, <u.> der Beklagte ~~wieder~~ <abermal> auf das vom Kläger vorgebrachte, d.h. es kann eine Replik, Duplik u.s.w. stattfinden. Dem Beklagten muß aber die letzte Beantwortung zustehen; gestattet man also auf die Duplik eine Triplicatio, so muß nothw.[endig] auf eine quadraplicatio eintreten dürfen. ~~In~~ <Nach-d> den meist[en] Gerichts ~~bleibt~~ <oder soll> es aber bei dem Duplik bleiben. Hat sich auf diese Weise ergeben, daß die Partheien in den Thatsachen übereinstimmen, u. nur über die daraus abzuleitenden Folgen streiten, so erkennt der Richter; wird aber noch über die Thatsachen gestritten dann ~~wird~~ müssen Beweise beigebracht werden: d.h. die Partheien müssen dem Richter von der Wahrheit der Thatsache, worauf sie ihre Rechte gründen überzeugen. Also

2) vom Beweis. Es ergibt sich aus dem oben Gesagten, daß nicht Rechte bewiesen werden dürfen, denn diese sind dh [durch] Gesetze bestimmt; auch nicht Thatsachen, welche ~~zur Entscheidung~~ <auf das> richterliche Erkenntnis keinen Einfluß haben. Der Beweis ist entweder ein natürlicher, welcher dh [durch] Zeugen, Instrumente, u. den Eid geschieht, oder ein künstlicher, dh [durch] welchen die zu beweisende Thatsache aus einer unmittelbar erwiesen[en] ~~erwiesen[en]~~ <oder als wahr angenommenen> abgeleitet wird, ~~d.h. nicht eine~~ <ohne [...]> Vermuthung. Er ist ferner entweder ein voller, halber od. weniger als halber Beweis. Voll wird er genannt, wenn er eine völlige juristische Überzeugung gewährt, u. auf diese kann das Urtheil gegründet werden. Gewährt der Beweis aber blos eine ~~hohe~~ <überwiegende> Wahrscheinlichkeit <so> ist er ein halber; kann nicht einmal dieser bewirkt werden, doch aber ein Ansuchen gegen den Gegner, so heißt er ein weniger ein weniger als halber – ~~Wenn~~ Vermuthung[en] sind entweder dh [durch] das Gesetz bestimmte, praesumptiones juris, oder sie werden dh[durch] die Natur s.[einer] Sache die Umstände herbeigeführt, dann hieße sie sie praes.[umptiones] hoīs. [hominis]. Diese letzteren ~~überheben den be~~ <gewähren keinen> vollen Beweis; wohl aber die ersteren, u. zwar so lange bis der Gegner das Gegentheil bewiesen hat.

Aus der Natur des Beweises geht aber hervor daß derj.[enige] ihn sichern müsse, deer etwas behauptet, affirmanti incumbit probatio. Wird daher negativ contestirt, so muß der Kläger den Klagegrund beweisen, u. wenn affirmativ, so muß der Beklagte den Grund der Exception; nur wenn eine ~~affirm~~ Praesumption für die affirmirende litisconstestatio da ist, findet das Gegentheil statt. – Beweis ist aber natürlich gar keiner nöthig wenn, wenn der Gegner selbst ~~das~~ <die Thatsache> geständig ist. Geschieht diese ~~im~~ <vor> Gericht, so heißt judiciatis, sonst wo [...] contra judicialis. Jene ~~be~~ giebt einen vollen Beweis ab, diese giebt nicht mehr als die praesumptio hoīs. [hominis]. Ferner ist ~~das Geständniß unbedingt~~ <wird [...] geradezu> [...] <ein>gestanden, oder unter Beschränkungen nicht das letztere dann heißt das Geständniß perlicirt, u. wie das dann zu behandeln sei hängt von der Natur der Beschränkung ab. Lägnet der Gegner die [...] Thatsache im allgemeinen, so kann die Thatsache in ihre einzelnen Theile aufgelöst werden. Der ~~Gegner~~ <Kläger> sieht dann die [...], sein Gegner [...], u. beide müssen schwören daß sie ohne [...] jener fragen diesen antworten wollen. Das Geständnis muß ~~aber~~ frei, ungezwungen erfolgen.

ad 277.²⁵⁰

Hierzu sind Personen deren Auslagen wir nur [...]. Sie sind entweder gültig, [...] daß sie d[ie] Wahrheit sagen wollt[en] u. konnt[en]; jene aber ~~von~~ <über> welche die Gesetze bestimmen, daß sie entweder die Wahrheit nicht sagen können od. wollen sind theil verdächtig; minder gültig völlig unbeweisbar, [...] hierher bleibt das richterliche Ermessen hin gestellt. Völlig unbeweisbar sind 1) Unmündige, [...], mit infamia beladen, also alle die ein öffentlich[es] Verbrechen begangen also von einem Criminalgericht verdammt, od. angeklagt sind. 2) die weniger als 20 J.[ahre] alt sind, zu arm. 3) der Heide kann nicht für einen Juden gegen einen Chten [Christen]; der [...] für einen solchen gegen einen Rechtsgläubigen 4) keiner kann in s.[einer] Sache od. zu s.[einem] Vortheile zeugen. 5) Hausangehörige nicht gegen den Hausherrn, [...] <6> nahe Verwandte, nicht [...], [...] wenn es sich um d.[ie] Verwandtschaft selbst handelt.

²⁵⁰ Vgl. ebd. § 277, 372f.: „Beweis durch Zeugen“.

Damit ein voller Beweis da sei, sind 2 Zeugen erforderlich, die oī con. maj[ores] u. in allem übereinstimmen müssen. Ein Zeuge, wer er immer ist, machte keinen vollen Beweis; auch mehrere nicht, die ~~de~~ es vom Hörensagen haben, außer wenn von einer alten Thatsache die Rede ist; auch nicht die sogenannte [...] singulares, d.h. solche wenn <die> einzelnen über einzelne <[...]> Punkte der Thatsache nur Zeugniß geben kann, außer wenn die Verschiedenh[eit] so ist, daß sie ~~für~~ <über> ein u. dieselbe Thatsache völlig übereinstim zusammentreffen. [...]

Der Zeugen ~~Verhör~~ <Beweis> ist aber so einzurichten 1) <[...]> die Thatsache ~~wird~~ in ihre einzelnen Theile zerlegt articuli perbatoriales 2) benennt er die Zeugen u. 3) übergibt er ein so ge.[nanntes] directorium d.h. eine Benennung der Fragen, welche die einzelnen Zeugen beantworten sollen. Die Beweise [...] <nicht> teronium probatoris wird entweder dh [durch] das Gesetz oder dh [durch] den Richter bestimmt, u. wä[h]rend derselben ist es dem Beweisführenden erlaubt theils neue Artikel aufzusetzen, theils neue Zeugen beizubringen, jedoch nicht mehr nach Promulgation der abgelegten Zeugnisse – ~~hierauf wurden der Kläger u. Angeklagte so wie die Zeugen citirt.~~ Dem Angeklagten werden sowohl die Articuli communicirt, ~~welcher da~~ <wo>rüber er Fragen interrogatores <stellen kann>, welche die Zeugen gleichfalls beantworten müssen, als auch die Zeugen selbst genannt, damit er keine etwaige Exception gegen sie vorbringen kann. Diese letz[t]er[e] hieß interrogatoria generalia, u. der <auch> Richter ist selbst verbunden solche zu stellen, die die einzeln[en] Artikel betreffen sind specialia. Die ge vom Richter aufgerufenen Zeugen müssen erscheinen u. können durch Kirchenstrafen dazu gezwungen werden; u. müssen endlich beweisen, wenn sie nichts von der Sache zu wissen vorgeben, daß es sich so verhalte. Ein geschlossener Vertrag oder abgelegter Eid kein Zeugniß zu geben, kann keine Kraft. Doch können Blutsverwandte bis zum 3^{ten} Grad canon.[isch] compet[ent], verschwägte die an Eltern u. KindesStatt sind, nicht gezwungen werden, u. Eltern u. ~~Geschwist[er]~~ Kinder dürfen nicht einmal gegeneinander Zeugniß ablegen. – Die auf Kosten des Beweisführend[en] herbeigerufenen Zeugen werden in Gegenwart der Partheien beeidigt, was ihm nur dann erlassen werden kann, wenn beide Kläger u. Beklagter es nicht wollen, jedoch nur in Angelegenheit die ihr Privatinteresse verlangen betreffen, hängt dies von d.[en] Partheien ab. Der Eid muß im Gerichtshofe abgelegt werden, muß wenn es sehr hohe Standes Person[en] sind [...] sehr alt. Die Zeugen werden dann nach [...] der [...] jeder einzeln über die articuli u. die Gegenfragen vernommen, so wie über das was der Richter sonst noch für gut findet. Ihre Aussagen werden in d.[em] Akt eingetragen, rotulos genannt.

u. jedem Zeugen sein Zeugniß vorgelesen worauf er ~~den mit auferlegtem Stillschweigen~~ abgeht. Der Rotulos wird dann den Partheien communicirt, u. der Gegner kann nun seine Exception auf Beweise, wobei auf dieselbe Weise verfahren wird.

ad 278.²⁵¹

seine Urkunde die zu [...] sind
ausgenommen.

Über den «Rechts» Satz: der Kläger ist verbunden dem Beklagten die für ihn beweisenden Schriften herauszugeben, aber nicht umgekehrt ist zu bemerken, wenn das Instrument ~~nicht~~ «in» dessen Besitz der Beklagte ist, dem Kläger eigens zugehört, ferner wenn es ein gemeinschaftliches Eigenthum ist, ist allerdings der ~~Kl~~ Beklagte verbunden das erste abzutreten, u. das 2^{te} ihn gemeinschaftlich benützen zu lassen. Sind es nicht eigenthümliche Instrumente, od[er] ist der Kläger von beiden nicht nur diese auf welche er s.[eine] Klage gründet herauszugeben, sondern auf die [...], deren der Kläger zu Begründung s.[einer] [...] nöthig hat. Hingegen darf der Beklagte die dem Kläger zur Begründung s.[einer] Klage etwa dienliche fremde Instrumente nicht herausgeben; wird aber der ~~Kläger~~ Beklagte dh [durch] s.[eine] Exception plötzlich Kläger dann ist auch er anzuhalten jene Instrumente die dem eigentlichen Kläger zur Begründung dieser Exception «d.h. zur Replik» dienlichen Instrumente abzufordern – Ein 3^{ter} kann zur Abrufung der ihm angehörigen Instrumente so gut wie zur Zeugenleistung angehalten werden.

ad 281²⁵²

+ Wenn mehrere Richter urtheilen gilt die Sentenz der Mehrzahl; sind d.[ie] Richter gleich, so ist im Falle sie ordin. sind für den angeklagten, bei Ehesachen, trifft, nicht in solchem Falle [...]

Urtheil, Erkenntniß ist der Ausspruch des Richters, welcher die «Entscheidung der» vor Gericht verhandelt[en] Sache enthält. Die Sentenz ist entweder definitiv oder interlocutorisch. Jedoch kann der eigentliche Gegenstand des Rechtsstreits, oder nur ein dahin einschlagender Artikel entschieden werden; ~~dafür~~ «die» letzte heißt eine definitiva [...], wenn ~~er~~ «sie» auf die Entscheid[un]g der Hauptsache «gesezl[iche]» einen solchen Einfluß hat, daß wer in ~~jene~~ «ihr ~~siegt~~» auch in diesem [...] siegt. Sonst heißt sie interlocutorisch auch [...] oder simplex je nachdem sie mit der Hauptsache in einer ~~haupt~~ Verbindung steht oder nicht. + Die Sentenz muß den Gesetz[en] u. den Akten gemäß [...] bestimmt, unbedingt u. bündig ausgesprochen sein; die Entscheidungs Gründe sind besonders zu ertheilen. Die Sentenz muß [...] schriftlich, im Gerichtsfalle an Werktagen vor Einbruch d.[er] Nacht vorgelesen werden. Der Richter kann s.[eine] Sentenz nicht mehr ändern, nicht zurücknehmen, im Rekursfall aber unterlassen, Worte nach holen.

²⁵¹ Vgl. ebd. § 278, 373f.: „Beweis durch briefliche Urkunden“.

²⁵² Vgl. ebd. § 281, 376f.: „Entscheidung“.

Der dh[durch] die Sentenz des Richters entschiedene Streit heißt res judicato <oder rechtskräftig>, u. wird als Wahrh[ei]t angenom[men], u. hat darin Verbindlichkeit auf ewige Zeiten; jedoch nicht für 3^{te} Personen, außer wenn ihr Recht ganz von der einen Parthei abhängig ist. Dieses rechtskräftige Urtheil wird nun auf bitten des Siegers vollzogen. Die Kirche zwingt dh [durch] kirchl.[iche] Strafen od. dh [durch] Ämter des weltlich[en] Armes. Gewöhnlich vollzieht der Richter selbst, außer wenn der Verurtheilte nicht zu s.[einem] Gerichts Bezirk gehört, in welchem Falle er dem Richter dieses Bezirkes darum ersucht; welcher im Falle der Verurtheilte Exception <gegen die Sentenz> vorbringt, ~~aber~~ nicht darüber zu entscheiden hat, wohl aber über die Exception gegen die Execution. Nichtige Urtheile sind wenn sie von einem falschen incompet[enten] Richter <gesprochen>; wenn sie auf falsche Beweismittel sich gründen, wenn es ehe die wesentlichen Stücke ~~ausg~~ gesprochen wurde d.h. ohne Klage, Citation, Contestation, <also> gegen ein ausdrückliches Recht, wenn der Richter bestochen wurde, oder endlich gegen ein schon rechtskräftiges Urtheil sprach. Die Rechtskräftigkeit tritt aber bei allen Verbothen der Formen <u. der sonst nöthigen Eigenschaften eines gültigen Urtheils> doch nur dann ein, wenn nicht appellirt wird. Appellation ist die Berufung an ein[en] höher[en] Richter mit der Bitte die von dem niederen Richter gegebenen Beschwerden zu heben. Der Appellant muß innerhalb 10 Tagen s.[eine] ~~besehe~~ Appellation interponiren d.h. dem judex a quo, oder dem [...] niederen Richter sein Vorhaben anzeigen. Innerhalb 30 Tage muß instanter et sapiens <von dem judex a quo> die Appellatsbitte d.h. eine Urkunde als Beweis der eingebrachten Appellation erlangen. Dies ist aber nicht mehr im Gebrauch, sondern statt dessen bittet er ihn die Akte an den höher[en] Richter einzusenden. Versäumt der Appellant eines inner 30 T.[agen] zu thun, so ist er s.[eines] App.[ellations] Rechts verdächtig. Verweigert aber der Richter es zu thun, so bleibt ~~ieh~~ dem Appellant s.[ein] Recht. Appelliren kann aber jeder der sich beschwert glaubt, außer der Verurtheilte u. der Sieger, auch ein Dritter, dem daran liegt, u. ein[er] von [...] eingelegte Appellation hat die Wirkung auf alle dabei betheiligten. Die eingelegte Appell.[ation] hat [...] Wirkung, d.h. der judex a quo kann nichts mehr in d.[der] Sache vornehmen, ihr [...] lassen u.s.w. Der Appellirende muß nun die Gründe s.[einer] Appellation dem hohen Richter kurz mit der Bitte erweisen die Appellation anzunehmen, u. zwar innerhalb der v.[om] niederen Richter festgesetzten Zeit, gewöhnlich so daß innerhalb eines Jahres die Sache entschieden werden kann. Wird ~~das~~ <d.[ie] Frist> versäumt, so bleibt das Urtheil in Rechtskraft. Der obere Richter untersucht nun ob weder in d.[er] Form der Appellation gefehlt ist, oder ob die ~~Sache~~ Materie derselben sich zur Appellat[ion] eignet. Ist beides von ihm gebilligt, so wurden die beiden Theile citirt, u. die Litiscontestatio, ~~des Zeugen?????~~ wieder auch ~~alles~~ neue Zeugen, Beweis Mittel können beigebracht werden, nur kein kein neuer Klagegrund.²⁵³

²⁵³ Die vorhandenen Bögen gehen hier zu Ende, wodurch anzunehmen ist, dass auch Möhlers Vorlesung an dieser Stelle endet. Im österreichischen Kirchenrechtshandbuch von Rechberger findet sich im Anschluss an das eben Gesagte zwar noch das „zweite Hauptstück“ der eben behandelten „dritten Abtheilung“. Es ist überschrieben: „Von kirchlichen Verbrechen und Strafen“ (vgl. Georg RECHBERGER, Handbuch II, 381-394). Es lässt sich aber nicht genau sagen, warum Möhler dieses Stück nicht mehr kommentiert hat. Am wahrscheinlichsten sind äußere Gründe, d.h.: Entweder kam er in keinem der drei Semester (1823, 1824, 1825) mit seiner Vorlesung so weit oder es ist auch dieser Teil – wie schon die Bögen 31-33 – in den Wirren des Zweiten Weltkrieges verloren gegangen.

Die folgenden beiden Seiten 42e und 42f dieses Anhangs sind lose Blätter, die bei unserer ersten Durchsicht des Manuskriptes in Bogen 40 eingelegt waren. Blatt 42e handelt von den „Stiftungen“, 42f thematisiert die „Zeiterfassung“. Erstere ist wohl am ehesten Bogen 39 zuzuordnen, der ja von den „Kirchengütern“ handelt (vgl. S. 139ff.). Wir stellen es dennoch ganz an den Schluss, damit es den übrigen Textfluss nicht stört. Blatt 42f entzieht sich jeglicher Zuordnung.

S. 22. Wer durch Bestimmung eigener Mittel zu fortwährender Wohlthätigkeit, das beste der bürgerlichen Gesellschaft befördert, nimmt, als Unterpfand für die Erweis[un]g seine Absicht, die Treue der öffentlichen Verwaltung mit Recht in Anspruch. Die hierdurch gebotene Erhaltung u. funktionsmäßige Verwend[un]g der Stiftungen glauben wir nicht ~~bester~~ sicherer stellen zu können, als wenn wir die Verwaltung derselben, wieder wie vormals den Gemeinden überlassen, die dabei ein wahres Int[er]esse haben, so fern der Ertrag ihren Mitgliedern zu gute kommt, oder selbst auch zur Erleichterung gemeiner Lasten gereicht.

Es wird daher in dem Edikt über die Stift[un]gen sub N[um]ero III, der Gemeinderath eine Verbindung mit dem Ortsgeistlichen, deren erster jederzeit Mitdirektion hat, zum Stift[un]gsrath erklärt, mit dem Auftrag dh [durch] Aufstellung tüchtiger Officianten, dh [durch] Aufsicht über ihre Amtsführung, dh [durch] collegialisches Erkenntniß über alle wichtigen Gegenstände, u. nöthigenfalls dh [durch] Bericht an die höhere Behörde für die Erhalt[un]g u. gesetzmäßige Verwend[un]g aller örtlichen Stiftungen zu sorgen, die laufende Verwaltung ist, innerhalb festgesetzter Grenzen, dem aus Mitgliedern des Stiftungsrath[es] bestehenden, Kirchenconvent übertragen.

Der Bürgerausschuß ist zur Aufmerksamk[ei]t auf die Verwaltung verpflichtet, sich darüber zu äußern u. Erläuterung zu erwarten befugt. Dem Oberamt u. Decanat steht unter der <Ob.[er]>Aufsicht der Kreisregierung die Aufsicht über die Localverwaltungen, auch insbesondere die Revision über d. Satzungen zu.

Also 1) die Gemeinden verwalten die Stift[un]g selbst. 2) der ganzen Gemeinde od. Stadtrath ist s.[eine] Pflegs[...] <[...]> 3) Es wird aber aus diesen zur bes.[onderen] Aufsicht im K.[irchen]Conv.[ent] gewählt. [...] 4) das gew.[öhnliche] Leitung haben die Heiligpfleger. 5) [...] 6) [...] Kapitalien sollen gut <in Jahre> angelegt werden; u. wenn ~~etwas~~ <ein [...]> eingeht u. nicht zu laufend[en] Ausgaben erforderlich ist, soll auch dieses sogleich wieder fruchttragend angelegt werden, u. die Verwaltung sind ~~ange[...]~~ <verpflichtet> das dh [durch] ihre Schuld zu Grunde gehende zu ersetzen, die <versäumte> Zeichen nicht minder. Der Hlg [Heiligpfleger] soll daher immer das Geld in der dazu bestimmten Kasse haben, u. namentlich das eingehende anzeigen, worauf disponirt wird.

Es wird jedoch ein Etat dem gem.[einsamen] Oberamt vorgelegt u. ratificirt. Durch Verordnung vom 12 Aug.[ust] 1819 wurden alle Gem.[einden] nach 4 Klassen 600, 450, 300, 150 f bei Bauten nach gemachtem Überschlag ohne anzufragen zu disponiren. U. nur bei ganz bedeutend[en] neuen Baut[en] wird bei der Kreisreg.[ierung] angefragt.

Bei Abstimmung wird ~~dh~~ ein neueres Gesetz der Pfarre wie dem Stimmgebend[en], wenn ~~alle~~ die Mitglied[er] gleich sind auf beiden Seiten.

Zeiterf[assun]g. Rein religiöser Urspr[ung] von d.[en] Chst[Christen], daher d.[en] Priestern übergeb[en]. Die [...] bei Gr.[iechen] sind bekannt. Julian aus Aegypten das Sonnenjahr, früher d.[as] Mondjahr. Schon 365 Tg.[Tage] u. wg.[wenige] St.[unden,] dieses [=Mondjahr] 354. 8 St. 48 m[inuten], daher ein Unterschied v. 11 Tg.[Tagen] jährlich. Die überbleibe[enden] Stunden nebst d.[en] 365 Tg [Tagen] ließ man alle 4 J.[ahre] ein Schaltj[ahr] bilden, Schaltjahre. Es wird aber hier angenommen, als betrüge der Unterschied jährlich 6 Stunden, da ~~er~~ doch ~~nicht~~ das Jahr nur 365, 5 St.[unden] u. 48 M.[inuten] belegt. Also kam rechnet man jährlich 12 Minuten mehr an, als es wirklich war. Dies erst [...] u. betrug schon im 15^{ten} Jahrh[undert] eine Differenz von 10 Tg.[Tagen] u. um das künstl.[iche] u. natürliche Jahr in Gleichheit zu bringen verordnet Gregor XIII 1581 daß die 10 Tage wegfallen, u. man 1582 vom 6^{ten} auf d.[en] jährl.[ichen] October überspringen solle. Auf [...] 1700.800.u.900 sondern nur 2000 wird eine Schaltung sein; Wogegen [...] die Berech[nun]g betrug 1700 10 Tg[Tage] Unterschied. [...], erst gegen d Mitte d.[es] vorigen Jahrhunderts von den Engländern u. Schweden, Griechen u. Preuss[en] noch beim alten Deutschl.[and] 1775. Früher berechnete man von Chti [Christi] Geburt an, welche aber zu verschied[enen] Zeit[en] gefeiert wurde. Bei d.[en] Gr.[iechen] im Sept.[ember] Russen 1 Jan.[uar] [...] 25 März; and[ere] 25 Dez.[ember]. Innoz[enz] XII vom erst[en] Januar an.