

TOBIAS KIRCHHOF¹

DAS 19. JAHRHUNDERT
ALS ZWEITES KONFESSIONELLES ZEITALTER –
AM BEISPIEL DER KONTROVERSTHEOLOGEN
JOHANN ADAM MÖHLER (1796–1838)
UND FERDINAND CHRISTIAN BAUR (1792–1860)

Wenn sich die christlichen Konfessionen des Katholizismus und des lutherischen Protestantismus im 501. Jahr nach dem Thesenanschlag Martin Luthers in Wittenberg ökumenisch annähern, dann mit dem Versuch, die konfessionellen Unterschiede zu verstehen und bestenfalls zu überwinden.² Voraussetzung einer gegenseitigen Annäherung mit dem Ziel der Einheit der Christenheit ist das Wissen um diese Unterschiede und auch um deren historische Entwicklung. Denn das Trennende liegt nicht nur in den Lehrverwerfungen des 16. Jahrhunderts, sondern auch in den jeweils konfessionellen Entwicklungen, die diese Lehrunterschiede in den vergangenen 500 Jahren genommen haben. Ich versuche deshalb im Folgenden an zwei Beispielen die konfessionellen Auseinandersetzungen im 19. Jahrhundert zu beleuchten, da in dieser Zeit der Konfessionalismus eine Hochzeit feierte, vielleicht sogar überhaupt erst entstand.

1 Tobias Kirchhof, Pfarrer Dr., Europa-Universität-Viadrina (Frankfurt/Oder), Referent für diakonische Profilbildung bei der Evangelischen Arbeitsstelle für missionarische Kirchenentwicklung und diakonische Profilbildung (midi) bei der Diakonie Deutschland; pastor, dr, Uniwersytet Europejski Viadrina we Franfurcie nad Odrą, Konsultant ds. Kształtowania Diakonijnego Wizerunku przy Protestanckiej Grupie Roboczej ds. Rozwoju Kościoła Misyjnego i Kształtowania Diakonijnego Wizerunku (midi) przy Diakonii Niemiec.

2 Der Vortrag wurde auf der Tagung „Jubileusz 500-lecia Reformacji. Historia – Teologia – Dialog“ der Theologischen Fakultät der Universität Stettin im Zielonogórsko-Gorzowskie Wyższe Seminarium Duchowne w Paradyżu am 19.11.2018 gehalten.

1. DAS ERSTE KONFESSIONELLE ZEITALTER (1525–1648)

Das Christentum befindet sich seit seinen Anfängen in Streit um sein Selbstverständnis. Bereits die Bibel berichtet von den unterschiedlichen christlichen Parteien, die sich mit den Namen Paulus und Petrus verbinden (1. Kor 1-4; Gal 2,11-14 u. a.). Dabei bildeten die inhaltlichen Glaubensunterschiede der handelnden Personen nicht selten so große Verwerfungen, dass sie zu neuen Glaubensgemeinschaften führten. Für Deutschland ist die Reformation, der wohl größte Einschnitt dieser Art. Auf engstem Raum entwickelten sich mit dem Wittenberger und dem Zürcher Protestantismus zwei christliche Kirchen, die in Unterscheidung voneinander und von der katholischen Kirche jeweils eigene Strukturen der Darstellung des ›Christlichen‹ herausbildeten.

Rückblickend hat man diese Zeit der Trennung von der Katholischen Kirche bzw. der anschließenden Konsolidierung aller drei Glaubensinstitutionen *Konfessionelles Zeitalter* genannt: „Der Konfessionalismus bezeichnet im Horizont christlicher Lebenswelt die betonte und sich in der Regel gegen andere Ausprägungen des Christlichen bewußt abgrenzende Wahrnehmung der eigenen Konfession.“³ In diesem Sinn entwickelte sich im 19. Jahrhundert die Idee des konfessionellen Zeitalters, das man mit dem 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts identifiziert. Zwar lag der Konfessionsbegriff schon in den reformatorischen Bekenntnisschriften vor – *Confessio Augustana* (1530), *Confessio Tetrapolitana* (1530), *Confessio Helvetica prior* (1536), doch sprach man über Jahrhunderte eher von Religionsparteien oder Religionen, als von Konfessionen.

Im 19. Jahrhundert war der katholische Tübinger Theologe Johann Adam Möhler einer der ersten, der in seiner *Symbolik* (1832) den Begriff der „Konfession“ für die Unterscheidung der Lehrgebäude des katholischen, lutherischen und reformierten Glaubens verwendete.⁴ Der Berliner

3 Hermann Fischer, Artikel: *Konfessionalismus*. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XIX, Berlin–New York 1990, S. 426–431, hier S. 426.

4 „Es kann auch von keinem tüchtigen Erwerb und sicheren Gebrauch der Verteidigungsmomente einer Konfession die Rede sein, ohne sie in ihrem Gegensatz aufgefaßt zu haben;“ Johann Adam Möhler, *Symbolik oder Darstellung der Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*. 5. Aufl. Hrsg. von Josef Rupert Geiselman. Bd. 1. Einführung und Text. Köln; Olten 1958, S. 4.

evangelische Theologe und Kulturphilosoph Ernst Troeltsch (1865–1923) sprach 1906 auf der IX. Versammlung deutscher Historiker erstmals von einem „Konfessionellen Zeitalter“ und meinte damit die Epoche zwischen dem Augsburger und dem Westfälischen Frieden, also von 1555 bis 1648. In dieser Zeit, so meinte Troeltsch, prägten sich die Konfessionen und ihre Theologien in die Kultur der Menschen ein. Indikatoren waren ihm die Ausbildung der lutherischen und reformierten Orthodoxie sowie die katholische Lehrentwicklung nach dem Tridentinum.⁵

Bis in die Gegenwart wurde die Idee des konfessionellen Zeitalters variiert und verändert. Abstrakt beschreibt es die Zeit der geistigen und organisatorischen Konstituierung der verschiedenen christlichen Bekenntnisse zu einer jeweils stabilen Kirche in Dogma, Verfassung und Sitte.⁶ Seit Ernst Troeltsch hat sich die Datierung seines Anfangs weiter nach vorn verschoben und neben die Ausformulierung der dogmatischen Unterschiede der Konfessionen sind weitere Merkmale hinzuge treten.⁷ Kennzeichen dieser Epoche sind für den Protestantismus:

- die Bildung der lutherischen Orthodoxie sowie die Einigung und Verpflichtung der Landeskirchen auf die Formula Concordiae (1577),
- die Einführung des Summepiskopalismus (der Landesherr ist gleichzeitig [Not-] Bischof); er beauftragt Visitationen in den Gemeinden sowie Kirchenordnungen),
- die Säkularisation von Klöstern und Kirchengütern,
- eine Bildungsoffensive durch Schulgründungen, Bibelausgaben und deutschsprachige Kirchenlieder,
- sowie die Einführung des calvinistischen Bekenntnisses in einigen deutschen Territorien.

5 Vgl. Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. München u. a. 1911, S. 46.

6 Vgl. Ernst Walter Zeeden, *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe*. [1958] In: ders., *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform*. Stuttgart 1985, S. 67–112, hier S. 69.

7 Harm Klüeting lässt mit seiner Definition die Konfessionalisierung bereits 1525 beginnen und hat dafür vier Merkmale gefunden: den Beginn des landesherrlichen Kirchenregiments, Entstehung eines „öbrikeitsfreien Gemeindeideals“, der Trennung von Humanismus und Reformation sowie der Trennung von Wittenberger und Zürcher Reformation. Vgl. Harm Klüeting, *Das Konfessionelle Zeitalter 1525–1648*. Stuttgart 1989, S. 25.

Für den Katholizismus qualifiziert sich die Epoche der Konfessionalisierung durch:

- die Einberufung und die Beschlüsse bzw. Reformen des Trienter Konzils,
- die Gründung der Societas Jesu (1540 anerkannt) und des Kapuzinerordens (1528),
- die Einrichtungen von geistlichen Oberbehörden und Durchführung von Visitationen autorisiert durch die Landesherren (wenn auch in Rücksicht auf Diözesanbischöfe und den Papst),
- die Bildungsoffensiven durch Universitätsneugründungen (u. a. durch die Societas Jesu),
- die Wiederbelebung der Volksfrömmigkeit durch Volksmission, Wallfahrten u. a.⁸

Was an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben soll, ist das immerise Aufkommen polemischer und apologetischer Literatur, in der sich der konfessionelle Diskurs dieser Zeit abbildete.

Zwischen Reformation und Gegenreformation oszillierte die gesellschaftliche Entwicklung im konfessionellen Zeitalter. Sie stabilisierte sich erst mit dem Friedensschluss von 1648 und der Festschreibung der konfessionellen Verschiedenheiten in den Territorien des Reiches.

2. DAS 19. JAHRHUNDERT ALS ZWEITES KONFESSIONELLES ZEITALTER (1817–1918)

Trotz dieser detaillierten Beschreibung der Konfessionalisierung bzw. des konfessionellen Zeitalters bleibt die Schwierigkeit bestehen, dass hier mit einem Begriff operiert wird, der erst im 19. Jahrhundert entwickelt wurde. Er entsprach nicht dem Selbstverständnis der reformatorischen bzw. nachreformatorischen Epoche.⁹ Es ist nicht zu übersehen, dass dieser Begriff den Herausforderungen seiner Entstehungszeit entsprach, also denen des 19. Jahrhunderts.

⁸ Vgl. Franz Brendle, *Das konfessionelle Zeitalter*. Berlin; Boston 2015, S. 149ff.

⁹ „Schon die Bezeichnung der Phase 1525–1648 als erstes konfessionelles Zeitalter erscheint unter begriffsgeschichtlicher Perspektive als ein politisch motivierter Anachronismus: Denn er überträgt einen Begriff, der erst im 19. Jahrhundert seine politisch-soziale Prägung und Aussagekraft gewann, auf ein religionspolitisch völlig anders strukturiertes Jahrhundert.“ So Lucian Hölscher 2004 auf <http://www.pm.ruhr-uni-bochum.de/pm2004/msg00162.htm> (Stand: 30.10.2018).

In dieser Zeit kam es in Deutschland – ganz im oben beschriebenen Sinn – zu einer sich „gegen andere Ausprägungen des Christlichen bewusst abgrenzende Wahrnehmung der eigenen Konfession.“¹⁰ Für den lutherischen Protestantismus war es die Zeit der Entstehung des Neuluthertums, das die Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts für sich wiederentdeckte (*Confessio Augustana* und *Formula Concordiae*). Sie wurden zu Lehrautoritäten, die man beinahe mit der Bibel gleichsetzte.

Die Unionsbewegungen in vielen Teilen Deutschlands erstarkten. Sie führte u. a. 1817 in Preußen zur Vereinigung der reformierten und lutherischen Kirche in einer Verwaltungsunion mit Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft aber auch zu massiven Gegenreaktionen. Die Bedeutendste ist sicher die Gründung der Evangelisch-lutherischen Kirche (genannt Altlutherische Kirche) 1830 in Breslau. Trotz Verfolgung durch den preußischen Staat konnte sie sich behaupten und besteht bis heute. Auch diese Bewegung orientierte sich in neuer Weise an den Bekenntnissen des *Ersten Konfessionellen Zeitalters*, um auf die Entwicklungen der Aufklärung und dem ihm nachfolgenden Rationalismus zu reagieren, wie er sich beispielhaft mit der Einführung der historisch-kritischen Methode in der theologischen Wissenschaft zeigte. Als wichtiger Vertreter dieser Methode in der damaligen Zeit ist hier Ferdinand Christian Baur zu nennen.

Nicht weniger stark war der Druck auf katholischer Seite. Durch die Beschlüsse des Wiener Kongresses 1815 und der Ausdehnung Preußens bis ins Rheinland und nach Köln kam es zu Auseinandersetzungen zwischen protestantischer Herrschaft und der katholischen Bevölkerung. Das Problem konfessionsverschiedener Ehen führte zu weitreichenden politischen Verwerfungen. Diese Konfrontation verschärfte sich durch die Reichsgründung 1870/71, da jetzt ein evangelischer Kaiser über das Deutsche Reich regierte. Entsprechend kam es zu einer restriktiven Politik seines Kanzlers Bismarcks gegenüber den deutschen Katholiken im Kulturkampf. Ultramontanismus, Unfehlbarkeitsdogma und die Gründung der Altkatholischen Kirche bilden weitere Meilensteine innerhalb der katholischen Konfessionalisierung jener Zeit. Hinzu kommt ein seit Beginn des 19. Jahrhunderts aufblühendes Wallfahrtswesen verbunden mit einer sich neu entwickelnden Volksfrömmigkeit.

¹⁰ Hermann Fischer, Artikel: *Konfessionalismus*, op. cit., S. 426.

Vielleicht ist die These, dass die Beschreibung des *Ersten Konfessionellen Zeitalters* erst rückblickend aus den Herausforderungen des *Zweiten Konfessionellen Zeitalters* entstand, zu radikal. Die Parallelen zwischen beiden Epochen im deutschsprachigen Raum legen es aber nahe, auch vom 19. Jahrhundert als einem *konfessionellen Zeitalter* und damit dem *zweiten* zu sprechen.¹¹

3. ZWEI THESEN

Im Folgenden will ich meinen Blick auf den Anfang dieses *Zweiten Konfessionellen Zeitalters* richten. Anhand der theologisch-wissenschaftlichen Auseinandersetzungen zwischen dem katholischen Kirchenvater des 19. Jahrhunderts Johann Adam Möhler und dem renommierten evangelischen Theologen Ferdinand Christian Baur soll aufgezeigt werden, wie sich die Konfessionen gegeneinander abgrenzten und damit die These vom *Zweiten Konfessionellen Zeitalter* unterstützen.

Meine Thesen sind dabei folgende:

1. Während sich im *Ersten Konfessionellen Zeitalter* die Wahrnehmung der eigenen und der anderen Konfession mit den Zuschreibungen *wahr* bzw. *falsch* verband, änderte sich diese Kategorisierung. Durch das Geschichtsbild des deutschen Idealismus, im Besonderen die Philosophie von Schelling und Hegel, führte die apologetische Abgrenzung jetzt dazu, die jeweils andere Konfession als historisch überwunden zu betrachten. Historisch konnte der anderen Konfession zwar ein Wert zugemessen werden, durch den sie die Gesamtentwicklung der Kirche bzw. des Christentums befördert hatte. Ihre Gestaltungs- und Interpretationskraft war jedoch seit Langem erloschen. Der religiöse Anachronismus wurde zum konfessionellen Vorwurf.¹²

¹¹ Vgl. Olaf Blaschke, *Das 19. Jahrhundert. Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?* In: *Geschichte und Gesellschaft*, Jg. 26 (2000), S. 38–75, S. 50ff. und ders., *Der „Dämon des Konfessionalismus“. Einführende Überlegungen*. In: ders. (Hg.), *Konfessionen im Konflikt. Das zweite konfessionelle Zeitalter zwischen 1800 und 1970*. Göttingen 2002, S. 13–69, passim.

¹² Der Unterschied etwa zu der Bezeichnung „Altgläubige“ für die Katholiken im 16. Jahrhundert liegt darin, dass deren „alter Glaube“ nicht als historische Entwicklungsstufe, sondern als Abfall von der „wahren Religion“ verstanden wurde, die man bis zum 7. Ökumenischen Konzil gewahrt sah. So bspw. in den *Magdeburger Zenturien* (1559–1574). *Ecclesiastica Historia integram ecclesiae Christi ideam [...]. Centuriae 1–3*.

2. Mit der unterstellten Vorläufigkeit der anderen Konfession verband sich wesentlich eine Rückbindung derselben an eine vermeintlich *vergangene Religionsform*, die unzeitgemäß erschien. Besonders in der pejorativen Identifizierung des Katholizismus mit dem vorchristlichen Judentum liegt meines Erachtens ein Element des sich im 19. Jahrhundert verstärkenden Antisemitismus. Ich folge damit Olaf Blaschke, der in der Konfessionalisierung (im 16. und 19. Jahrhundert) gerade wegen der verstärkten religiösen Polemik eine zunehmende Abgrenzung gegenüber den Juden feststellt. „Der Antisemitismus im 19. Jahrhundert ist ein Teilelement des Neokonfessionalismus, ebenso wie der Rassismus, soweit er einen Ausweg aus dem Zank konfessionsverschiedener Deutscher anzubieten versuchte.“¹³

4. DER STREIT ZWISCHEN DEN KONFESSIONEN

Folgt man der These eines *Zweiten Konfessionellen Zeitalters* so steht an dessen Beginn ein kontroverstheologischer Streit, mit weitreichenden Folgen. Seine herausragenden Vertreter waren der in Tübingen lehrende evangelische Kirchen- und Dogmengeschichtler Ferdinand Christian Baur (1792–1860) und der katholische – ebenfalls in Tübingen lehrende – Professor für Kirchengeschichte Johann Adam Möhler (1796–1838).

Den Aufschlag machte 1832 Johann Adam Möhler mit der Veröffentlichung einer *Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten* unter dem Titel *Symbolik*. Dieses Werk löste einen deutschlandweiten wissenschaftlichen Streit um das richtige Verständnis der Konfessionen aus und war so bedeutend, dass man im Anschluss Möhler zum katholischen Kirchenvater des 19. Jahrhunderts erklärte. Mit über 25 Auflagen galt die *Symbolik* noch bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein als Standardwerk der Konfessionskunde – zumindest in der katholischen Theologie.¹⁴ Als ein Ziel formulierte Möh-

Basel 1559, I (I), 4, Sp. 181f. und I (II), 4, Sp. 394. Vgl. auch Tobias Kirchhof, *Kirche als Einheit. Zur Darstellung des Frühkatholizismus bei Johann Adam Möhler (1796–1838) und Ferdinand Christian Baur (1792–1860)*. Leipzig–Berlin 2013, S. 25ff.

¹³ Olaf Blaschke, *Der „Dämon des Konfessionalismus“*, op. cit., S. 31.

¹⁴ Vgl. Peter Bläser, *25 Jahre Johann-Adam Möhler-Institut*. In: *Catholica* 36 (1982), S. 4–14, hier S. 4 und Joachim Köhler, *Johann Adam Möhler*. In: Martin Greschat (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte. Die neueste Zeit I*. Bd. 9:1, Stuttgart 1985, S. 139–159, hier S. 139f.

ler: „Ich bemühe mich mit der größten Milde und dem glimpflichsten Urteil, dem Protestantismus Eins zu versetzen, wie er schon lange nichts Ähnliches verspürt hat. Die Schriften der Reformatoren enthalten mein Arsenal, unerschöpflich an Flinten, Canonen, Kugeln, Pulver und Feuer, um ihn zusammenzuschießen.“¹⁵ Munition für den theologischen Angriff waren also die Schriften der Reformatoren selbst, deren Wiederentdeckung ein Element des Neokonfessionalismus war. Gleichzeitig aber formulierte Möhler, dass er die – zumindest zeitweise – Trennung der Konfessionen als „göttliche Vorsehung“ akzeptiere und dem Gegner „Ernst und Aufrichtigkeit“ in der Sache zuzugestehen müsse.¹⁶

Den hingeworfenen Fehdehandschuh nahm eine breite Front evangelischer Theologen auf von denen hier aber nur Ferdinand Christian Baur interessieren soll. Baur reagierte 1834 mit der Schrift *Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Hr. Dr. Möhler's Symbolik* auf die wiederum Möhler 1834 mit *Neue[n] Untersuchungen der Lehrgegensätze* antwortete. Im selben Jahr noch folgte Baur's *Erwiederung auf Herrn Dr. Möhler's neueste Polemik gegen die protestantische Kirche* und Möhler ließ daraufhin 1835 eine überarbeitete Neuauflage seiner *Neuen Untersuchungen der Lehrgegensätze* folgen. Probates Mittel in der polemischen Auseinandersetzung war die Parallelisierung der gegnerischen Konfession mit den historischen Häresien oder vermeintlich historisch überholten religiösen Strömungen – für die beiden Kirchenhistoriker Möhler und Baur ein naheliegendes Verfahren. Ich möchte das an zwei Beispielen zeigen: der Gnosis und dem Judentum.

15 Möhler in einem Brief an Adam Gengler vom 25. Juni 1830. In: Stephan Lösch, Prof. Dr. Adam Gengler 1799–1866. *Die Beziehungen des Bamberger Theologen zu J.J.I. Döllinger und J.A. Möhler. Ein Lebensbild mit Beigabe von 80 bisher unbekanntem Briefen darunter 47 neuen Möhler-Briefen. Zugleich ein Beitrag zur Gelehrten-geschichte Bamberg's im XIX. Jahrhundert.* Würzburg 1963 (=Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte, Reihe IX, Darstellungen aus der Fränkischen Geschichte, Bd. 17), S. 62–65, hier S. 64. „Wir dürfen nicht vergessen, daß Möhler's Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften ihr Dasein dem neu erwachenden Konfessionalismus des beginnenden 19. Jahrhunderts verdankt. [...] Ihr ist es also nicht um das allen Gemeinsame, sondern um das Unterscheidenden, ja Trennende zu tun.“ So Josef Rupert Geiselman in der Einführung zu Johann Adam Möhler, *Symbolik*, 5. Aufl., Bd. 1, op. cit., S. [146].

16 Johann Adam Möhler, *Symbolik*, 5. Aufl., Bd. 1, op. cit., S. 11.

4.1. Der Protestantismus als gnostisches Christentum

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts hatte sich in Deutschland eine breite Erforschung der Gnosis entwickelt, die sich vor allem mit dem evangelischen Kirchenhistoriker August Neander (1789–1850) verband. Er hatte 1818 mit seinem Werk *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme* einen wissenschaftlichen Forschungstrend ausgelöst, an dem sich auch Johann Adam Möhler und Ferdinand Christian Baur beteiligten – Möhler 1831 mit seiner Schrift *Versuch über den Ursprung des Gnosticismus* und Baur 1835 mit seiner Untersuchung *Die christliche Gnosis*.

Allgemein gilt die Gnosis als eine theosophische Strömung, die vom ersten bis dritten Jahrhundert in das Christentum eindrang und gegen die sich die katholische Kirche abgrenzte. Besonderes Merkmal war ihr die Trennung eines umfassenden, guten und vollkommenen Gottes und einem unvollkommenen Schöpfergott, dem Demiurg, der mit dem jüdischen Schöpfergott Jahwe identifiziert wurde. Schöpfung, Welt und alles Irdische waren deshalb für die Gnosis negativ bestimmt und sollten überwunden werden. Dazu war Christus als Logos des vollkommenen Gottes erschienen, der die Menschen durch eine geistliche (pneumatische) Verbindung zurück zu ihrem vollkommenen Ursprung führen sollte. Der göttliche Dualismus entsprach somit der Leib-Seele-Trennung des Menschen.

Entgegen der allgemeinen Einschätzung, dass die Gnosis außerchristlichen Ursprungs war, galt sie Johann Adam Möhler als eine innerchristliche Strömung, die aus einer negativen Wirklichkeitswahrnehmung entstand, nämlich dem Gefühl des „Ekels und Ueberdruß an der Welt.“¹⁷ Um diese negative Weltsicht mit einer positiven Gottesidee in Übereinstimmung zu bringen, entwickelte die Gnosis ihren Dualismus zwischen dem Demiurgen und dem vollkommenen Gott. Sie verteufelte die Natur und entwickelte sich zu einem „Hyperchristentum“, das sich in einer radikalen Trennung von Leib und Geist zeigte.¹⁸ Leitend war „das Gefühl der Unheimlichkeit in dieser Welt mit dem aus demselben abgeleiteten

17 Johann Adam Möhler, *Versuch über den Ursprung des Gnosticismus*. [1831] Zitiert nach ders., *Gesammelte Schriften und Aufsätze*. Hrsg. von Dr. Johann Josef Ignaz Döllinger. Regensburg 1839, Bd. 1, S. 403–435, hier S. 410.

18 Ebd., S. 411.

Dualismus.¹⁹ Die Gnosis war also eine zutiefst christliche Gruppierung, was sich nach Möhler schon daran erkennen ließ, dass die Gnostiker in der Regel der Kirche angehörten, ja sogar in ihren Diensten standen.²⁰ Sie setzten sich aber in Widerspruch zu ihrer irdischen Existenz, die ihnen rein negativ erschien.

„Es gibt keine religiöse Erscheinung, mit der das System der Reformatoren mehr Ähnlichkeit darböte, als der Gnostizismus.“²¹ Mit diesem Satz aus dem 24. Paragraphen der ersten Auflage der *Symbolik* von 1832 leitete Johann Adam Möhler die Identifizierung von Protestantismus und Gnostizismus ein, die er auch noch später unter dem Titel: *Verwandtschaft des Protestantismus mit dem Gnostizismus* darstellte.²²

Vergleichspunkt beider *Häresien* war Johann Adam Möhler ihr Umgang mit der Erklärung des Bösen in der Welt bzw. ihrer Sündenlehren. Besonders die manichäische und die marcionitische Gnosis galten ihm dabei als Vorbilder der Reformatoren.²³ „Luther streifte unlegbar an dem manichäischen Gebiete an, wenn er nicht wirklich schon die Grenze überschritt“, lautet das Urteil Möhlers.²⁴ Der radikale Dualismus von Gut und Böse bildete für ihn das Identische von Luthertum und Gnosis. Entstand die antike Gnosis nach Möhlers Auffassung aus einem Erschrecken über die Verdorbenheit der Welt, so unterstellte er ebenso Luther ein überzogenes bzw. „außerordentlich lebhafte[s] Sündengefühl.“²⁵ Überhaupt stellte Luther diejenige Person unter den Reformatoren dar,

19 Ebd., S. 415.

20 Vgl. ebd., S. 416.

21 Johann Adam Möhler, *Symbolik oder Darstellung der Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*. 1. Aufl. Mainz 1832, § 24, S. 186 und ders., *Symbolik*, 5. Aufl., Bd. 1, op. cit., § 27, S. 292.

22 In den folgenden Auflagen wurde er zu § 27.

23 Die zeitliche Nähe des Manichäismus zur Reformation hatte schon der von Möhler vielfach verwendete Johann Nepomuk Locherer (1773–1837) behauptet. Seiner Meinung nach hatte sich das „Lehrsystem“ Manis „unter mannigfaltigen Formen [...] bis nahe in die Zeiten vor Luthers Reformationsunternehmung erhalten.“ Johann Nepomuk Locherer, *Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, Bd. 3, Ravensburg 1826, S. 123.

24 Johann Adam Möhler, *Symbolik*, 5. Aufl., Bd. 1, op. cit., § 6, S. 110f. und 1. Aufl., op. cit., § 6, S. 45f.

25 Geiselman in Johann Adam Möhler, *Symbolik oder Darstellung der Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*. 5. Aufl. Hrsg. von Josef Rupert Geiselman. Bd. 2, Zum Verständnis der *Symbolik*. Köln–Olten 1960, S. 371.

die geradezu verantwortlich für die Wiederkehr der Gnosis in Teilen des Christentums war.²⁶ Denn Luther und die Reformatoren waren „so tief von der Sündhaftigkeit der Welt ergriffen“, dass sie „deshalb das ganze menschliche Wesen als durch und durch verpestet darstellten, [...] daß sich die Seuche in diesem Zeitleben gar nicht mehr heilen lasse.“ Ihr Sündengefühl war nach Möhlers Ansicht zwar fromm, so wie er auch den christlichen Gnostikern einen durchaus aner kennenswerten christlichen Anfangsimpuls unterstellte, aber gleichzeitig „verworren und krankhaft in sich selbst.“²⁷

Nach Möhlers Auffassung objektivierten Gnosis und Luthertum die Sünde außerhalb des menschlichen Subjekts in einer eigenen Substanz. War es für die Gnosis das *κένωμα*, (Finsternis, Leere), so fanden die Lutheraner die Sünde in der menschlichen Natur selbst. „Übrigens muß sich Luther in einer höchst seltsamen Geistesstimmung befunden haben und von den dunkelsten, verworrensten und unheimlichsten Gefühlen bewegt worden sein, als die ersten Gedankenkeime für seine neue Lehre von der Erbsünde in ihm erwachten.“²⁸

Ursache der lutherischen Erbsündenlehre war also ein Gefühl, das dem des Gnostizismus entsprach. Eröffnete der Gnostizismus einen Dualismus zwischen gutem Gott und dem bösen Demiurgen so stellten die Protestanten die beiden Prototypen Adam und Christus ebenso radikal einander gegenüber.²⁹ Adam stand dabei für den Typus der Sünde, für die Gegenkraft Gottes. Zwar formulierte nach Ansicht Möhlers Luther keinen absoluten Dualismus zwischen dem das Sittengesetz gebenden Schöpfergott als Prinzip des Bösen (Demiurg) und dem gnädigen Erlösergott. Aber seine Unterscheidung zwischen der Typologie Adams und der Christi galt ihm als starkes Indiz für einen protestantischen Dualis-

26 „Seiner theologischen Richtung nach zeigte sich nun Luther [um 1520/21] als einen einseitigen Spiritualisten. Im zweiten Jahrhundert lebend, würde er ein Gnostiker, ähnlich dem Marcion, geworden sein, mit dessen besonderer Weise er auffallend übereinstimmt.“ Johann Adam Möhler, *Kirchengeschichte*. Hrsg. v. Pius Bonifacius Gams. Bd. 3, Regensburg 1868, S. 106.

27 Johann Adam Möhler, *Symbolik*, 1. Aufl., op. cit., § 24, S. 186 und 5. Aufl., Bd. 1, op. cit., § 27, S. 293.

28 Johann Adam Möhler, *Symbolik*, 5. Aufl., Bd. 1, op. cit., § 6, S. 110. Vgl. auch ders., *Symbolik*, 1. Aufl., op. cit., § 6, S. 45.

29 Vgl. Johann Adam Möhler, *Symbolik*, 1. Aufl., op. cit., § 24, S. 187 und 5. Aufl., op. cit., Bd. 1, § 27, S. 294.

mus. Der stellte das Böse (im Menschen) Gott gegenüber und gestand ihm damit eine eigene, selbständige Seinsweise und Wesenhaftigkeit zu.

Möhler meinte im Protestantismus die Tendenz zu einer Annahme eines substanzhaft Bösen zu erkennen, so wie er es im κένωμα der Gnosis vermutete. Durch Adam schien ihm im lutherischen Verständnis die Sünde zur Natur des Menschen geworden zu sein und damit substantiell eigenständig. Die Sünde entwickelte sich im Protestantismus zu etwas Wesenhaftem bzw. die Natur des Menschen war die Sünde selbst: „naturam hominis esse peccare“,³⁰ wie es die Reformatoren formuliert hatten. Auch wenn bei Luther diese Anschauung selbst nur tendenziös zu belegen ist, so hatte sich nach der Auffassung Möhlers der Luther-schüler und Reformator Matthias Flacius (1520–1575) eindeutig dazu bekannt.³¹ Er fasste die Erbsünde und damit das Böse als eigenständige Substanz auf und auch die *Konkordienformel* (1577), die hinsichtlich der Erbsündenlehre dieser Auffassung widersprach, hat nach Möhler keine wirklich andere Position eingenommen, sondern die Sünde „substantiös“ beschrieben.³²

Indem aber Adam die gesamte menschliche Natur verdorben hatte, wurde der Einzelne auch der sittlichen Freiheit beraubt bzw. konnte ihm die Schuld nicht mehr zugerechnet werden, da sie nun als eigenständiges Prinzip im Menschen wirkte. Dieser Macht gegenüber war der Mensch willenlos ausgeliefert. Damit gab es aber auch nur einen wirklichen Sün-

30 Möhler zitierte hier aus der Formelsammlung des orthodoxen Lutheraners Johann Andreas Quenstedt (1617–1688). Auch wenn Quenstedt genau diese Aussagen der Reformatoren entschuldigt und problematisiert, so gelten sie doch dem Tübinger als Beweis seiner Vermutung, dass hinter dem lutherischen System eigentlich ein verdeckter Dualismus von Gut und Böse lauert. Johann Andreas Quenstedt, *Theologia didactico-polemica, sive systema theologicum in duas sectiones didacticam et polemicam* [...]. Wittenberg 1696, S. 134f. Vgl. Johann Adam Möhler, *Symbolik*, 5. Aufl., Bd. 1, op. cit., § 6, S. 107f.

31 Vgl. Johann Adam Möhler, *Symbolik*, 5. Aufl., Bd. 1, op. cit., § 6, S. 108f. Vgl. auch ders., *Symbolik*, 1. Aufl., § 6, op. cit., S. 43f. Auch in der theologisch-evangelischen Gegenwartsliteratur scheint dieses Urteil noch zu gelten. Gunther Wenz spricht von „eine[r] manichäische[n] Substantiierung der Sünde, wie Flacius sie vorgenommen hatte.“ Gunther Wenz, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*. Darmstadt 1988, S. 82.

32 Johann Adam Möhler, *Symbolik*, 1. Aufl., op. cit., § 14, S. 107 und 5. Aufl., Bd. 1, op. cit., § 14, S. 183. Vgl. auch *Formula Concordiae*. In: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Bd. 2, Berlin 1978, S. 735–1100, hier Art. 1 bes. S. 774.

der, und der hieß Adam. Alle anderen Menschen standen nur in seiner Sukzession. Sie waren zwar der Sünde verfallen, jedoch darin unverantwortlich. Erst Christus, als Antitypus Adams, konnte sie von der Sünde erretten und zwar so, dass allein der Glaube die Rettung brachte. Diese Rettung verhielt sich aber wiederum analog zu ihrer Verwerfung. Sündigten die Menschen durch Adam ohne dafür verantwortlich zu sein, so wurden sie andererseits durch Christus gerettet ohne jedes eigene persönliche Verdienst. Die strukturelle Passivität bestand sowohl im Sündigen als auch in der Rettung. Diese Rechtfertigung allein aus Glauben aber war für Möhler das Analogon zur höheren Erkenntnis der Gnosis. Die geistbegabten Pneumatiker – die höchste zu erlangende Erkenntnisstufe für die Gnostiker – hatten durch den Logos den Anschluss an den vollkommenen Gott wiedererlangt, im Gegensatz zu den restlichen Somatikern oder Psychikern, in die sie die Menschheit aufteilten. Lutherische Rechtfertigung und gnostisch-pneumatische *Erkenntnis* waren damit ebenso identisch wie Gnosis und Protestantismus an sich.

Zusammengefasst sah Möhler in der Person Luthers einen zweiten Marcion (ca. 100 – ca. 160). Hatte Letzterer behauptet, in Christus erbarmte sich Gott der menschlichen Kreatur, ohne dass diese auch nur eine Voraussetzung dafür leisten müsse, so stimmte Luther darin mit ihm überein. Bei Marcion war es dem Menschen von Natur aus nicht möglich, eine Leistung für Gott zu bringen, da er von einem niederen Schöpfergott, dem Demiurgen, geschaffen wurde und weder Ebenbild des wahren und höchsten Gottes war, noch überhaupt zu einer Erkenntnis dessen kommen konnte, da ihm diese Dimension aufgrund seiner falschen Herkunft fehlte. In ähnlicher Weise hatte auch Luther den Menschen definiert, der nach Ansicht Möhlers „nur mehr Sünde“³³ war und der imago dei entbehrte. „Mit den Gnostikern und Manichäern waren dergleichen Vorstellungen nach unsäglicher Anstrengung der Kirche beinahe durchgängig verschwunden, und nun tauchen sie so mächtig und voll Anmaßung abermals auf.“³⁴ Damit klassifizierte Johann Adam Möhler den lutherischen Protestantismus zu einer christlichen Strömung, die durch die katholische Kirche bereits im 3. Jahrhundert widerlegt und überwunden war.

33 Johann Adam Möhler, *Symbolik*, 5. Aufl., Bd. 1, op. cit., § 27, S. 297.

34 Ebd., § 6, S. 107.

4.2. Der Katholizismus als fortwährendes Judentum

War es für Möhler die gnostische Sündenlehre, die die Reformatoren wenig innovativ aus der Geschichte der Häresien übernahmen und anachronistisch im 16. Jahrhundert wieder realisierten, so zeigte sich für Ferdinand Christian Baur in Sitte, Kultus und Hierarchie der katholischen Kirche ein Restbestand des historischen Judentums bzw. anderer vorchristlicher Religionen. Der Katholizismus hatte den innovativ neuen Charakter des Christentums nur teilweise umgesetzt bzw. in seiner Geschichte wieder verloren. Damit war er – zumindest in Teilen – religionshistorisch überholt. Die katholische Ethik bzw. die von Luther angeprangerte Werkgerechtigkeit galt Baur als ein Relikt der jüdischen Gesetzesreligion. Sie war im Christentum durch die paulinische Rechtfertigungslehre eigentlich überwunden. Ebenso fand der protestantische Theologe in den Sakramenten nichts weiter als Fortsetzungen vorchristlicher Kulthandlungen, wie sie sich in den paganen Religionen und wiederum dem Judentum etabliert hatten.

Deutlichstes Beispiel für das *Veraltete* des Katholizismus war ihm aber dessen Auffassung eines exklusiven Priestertums – im Gegensatz zum allgemeinen Priestertum des Protestantismus. Dieses sah er in der Zeit der Apostel verwirklicht und später wieder aufgehoben. So hatten es auch andere protestantische Historiker vor Baur analysiert, wie bspw. der berühmte Göttinger Kirchenhistoriker Gottlieb Jakob Plank (1751–1833): „Schon gegen die Mitte des zweyten Jahrhunderts fieng man an, das ganze hierarchische Priester-System der ehemaligen jüdischen Gesellschafts-Verfassung auf die neue christliche zu übertragen“,³⁵ was zu einer „Priester-Herrschaft in der Kirche“ führte.³⁶

Ähnlich argumentierte auch Ferdinand Christian Baur.³⁷ Das (jüdische) Erbpriestertum lebte im Katholizismus fort. Besonders „das Sacrament der Priesterweihe, das dem Priester der katholischen Religion denselben eigenthümlichen und unveräußerlichen Charakter mittheilt,

35 Gottlieb Jakob Plank, *Geschichte der christlichen-kirchlichen Gesellschaftsverfassung*, Bd. 1, Hannover 1803, S. 153.

36 Ebd., S. 152.

37 Vgl. Ferdinand Christian Baur, *Der Gegensatz des Catholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Hr. Dr. Möhler's Symbolik*. Tübingen 1834, 1836, S. 391ff.

welchen die Priester der alten Religionen schon durch Geburt erhielten, so daß dort die leibliche, hier die geistliche Geburt den Eintritt in eine streng abgeschlossene Priestercaste begründet;“³⁸ zeigte ihm die Parallele. Für Baur bestand aber das Neue des Christentums gerade in seiner Idee des Universalismus, wie ihn Paulus gepredigt hatte. Hatte diese neue Religion nicht mehr nur für ethnische Juden Relevanz, so gab es auch keine privilegierten Gottesbeziehungen und höhere Weihen mehr. Diese paulinische Idee konnte sich seiner Einschätzung nach im frühen Christentum nicht durchsetzen. In der Auseinandersetzung mit den gnostischen Häresien der ersten Jahrhunderte bedurfte es einer klaren Kirchenverfassung, die sich das Christentum dem Judentum entlieh. Die judenchristlichen Strömungen etablierten in der jungen Kirche ein priesterliches Amtsverständnis, das zugleich jüdisch und dann auch katholisch war. Es erschien Baur aber nicht urchristlich im Sinne der paulinischen Idee eines Priestertums aller Gläubigen, sondern stellte nur einen pragmatischen Tribut an die Anforderungen der Zeit. Mit dem Amt bzw. der Idee des Bischofs sowie des Papstes, steigerte sich diese Problematik nochmals. „In ihn [den Papst] ist alles, was zur Regierung der Kirche dient, niedergelegt, seine Person ist die Trägerin der ganzen kirchlichen Gesetzgebung, sein Name einer ganzen Classe darauf sich beziehender Schriften vorgesetzt. Was ist hieraus anders zu schliessen als der judenchristliche Ursprung der auf der Episcopatsidee beruhenden Verfassung der christlichen Gemeinden?“³⁹ Wie bereits Paulus sich der Jerusalemer Apostolats-Idee unterworfen hatte, um seine Theologie zur Anerkennung bringen zu lassen, so passte sich auch das paulinische Heidenchristentum des zweiten Jahrhunderts den hierarchischen Vorstellungen des römischen Judenchristentums an. Die jüdische Theokratie und das Prinzip der Einheit sollten als judenchristliche Elemente auch für das Heidenchristentum in Rom und überall gelten.⁴⁰ Da aber der Episkopat Fundament und Wesen der katholischen Kirche ist, stand für Baur fest, dass ihre Verfassung und damit sie selbst „judaistische[n] Ursprung[s]“ war.⁴¹

38 Ebd., S. 392.

39 Ferdinand Christian Baur, *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*. Tübingen 1860, S. 281.

40 Vgl. ebd., S. 281.

41 Ebd., S. 282.

Spätestens mit dem Protestantismus wurde dieser jüdische Anachronismus der christlichen Kirche beendet. Die Kirche war stabil, die Häresien nicht mehr bedrohlich. Es gab keinen Grund, die dem christlichen Ideal des Priestertums aller Gläubigen widersprechende jüdische Struktur nicht abzulegen. Allerdings schien der Katholizismus sich davon nicht trennen zu können und verblieb somit religionsgeschichtlich in einem längst überwundenen Zustand, wie auch das Judentum selbst.

Baur's Kritik muss allerdings sensibel verstanden werden. So wie Möhler den Protestantismus als zu überwindenden Teil der göttlichen Vorsehung akzeptierte, so stand die Notwendigkeit der katholischen Hierarchie auch für Ferdinand Christian Baur außer Frage: „so ist es unstreitig der Episcopat, in welchem erst die christliche Kirche das Bewusstsein ihrer im Glauben an Christus begründeten Einheit und in diesem Bewusstsein die Macht einer alle Häresen und Spaltungen überwindenden, über alles Particuläre übergreifenden, alles Extreme abschneidende alles Verwandte einigenden katholischen Kirche und damit eben auch den festen Bestand einer geschichtlichen Existenz gewann.“⁴² Diese geschichtliche Existenz jedoch machte eine Weiterentwicklung und Lösung von den jüdischen Einflüssen notwendig, wie sie durch den Protestantismus erfolgte, der die geistliche Hierarchie auflöste. Katholisch und jüdisch wurden damit zu identischen und historisch veralteten Erscheinungen der Religion erklärt. Ohne dies Baur als Absicht zu unterstellen, ist aus heutiger historischer Perspektive erkennbar, dass dieser Argumentationszusammenhang missbraucht werden konnte: Einerseits um im Kulturkampf die Rückständigkeit von Katholiken anzuklagen und im erstarkenden Antisemitismus des 19. Jahrhunderts dem Judentum seine Berechtigung abzusprechen.

5. FAZIT

Will man einen Unterschied in der polemischen Auseinandersetzung zwischen dem *Ersten* und dem *Zweiten Konfessionellen Zeitalter* ziehen, so liegt er meines Erachtens in der vordergründigen historischen Anerkennung des konfessionellen Gegners. Aus der jeweils anderen *falschen Religion* wurden jetzt *veraltete Konfessionen*. Die waren historisch

⁴² Ebd., S. 288.

zu tolerieren, hatten jedoch ihre Interpretationskraft für die Gegenwart eingebüßt. Die konfessionelle Polemik wurde im 19. Jahrhundert historischer, aber meines Erachtens nicht weniger vehement. Sie wandelte sich in eine weniger vordergründige aber umso perfidere Argumentation, die jetzt mit der Idee des historischen Fortschritts operierte.⁴³ Diese Idee ist meines Erachtens höchst gefährlich, besonders bezogen auf die Religion. Historische Überheblichkeit ist kein Mittel der konfessionellen Auseinandersetzung, wie wir sie im 21. Jahrhundert miteinander führen sollten.

ABSTRACT

The Nineteenth Century as the Second Confessional Age: In Consideration of the Two Controversialist Theologians Johann Adam Möhler (1796–1838) and Ferdinand Christian Baur (1792–1860)

The article supports the thesis of Olaf Blaschke and others to interpret the nineteenth century as the *second confessional age*. With reference to the two controversialist theologians, Johann Adam Möhler (Catholic) and Ferdinand Christian Baur (Protestant), I will show how the confessional apologetics became historicized in the aftermath of the philosophy of German idealism. The differentiation of Catholic and Protestant denominations in *true* and *false*, as was common in the *first confessional age* in the sixteenth century, was replaced by the distinction as *obsolete* or *foreign to Christianity*, on the one hand, and *contemporary*, on the other. This was based on the notion of progress in terms of religious history, as developed by idealistic philosophy and which the denominations represented

⁴³ „Wer in geschichtlichen Erscheinungen, wie Episcopat und Papstthum sind, nur ein Werk des Betrugs und Irrthums sieht, kann auch keinen immanenten geschichtlichen Fortschritt annehmen, da es zwischen Lüge und Wahrheit keinen vermittelnden Uebergang gibt. Eine Periode, welche wie die Reformation, dem Irrthum die Wahrheit gegenüberstellte, könnte nur durch einen absoluten Sprung eingeführt werden, und man müßte sich in letzter Beziehung zu der Nothwendigkeit hingetrieben sehen, die ganze Geschichte aus dem Gesichtspunkt eines dualistischen Gegensatzes aufzufassen. Ebenso wenig aber kann es bei jener andern Ansicht zu einem wahren geschichtlichen Fortschritt kommen.“ Ferdinand Christian Baur, *Ueber den Ursprung des Episcopats in der christlichen Kirche. Prüfung des neuesten von Hrn. Dr. Rothe aufgestellten Ansicht*. Tübingen 1838, S. 105.

in their history. The theological polemics took place by equating Protestantism with gnosis of the first centuries or by linking the Catholic hierarchy and the sacraments with the religious structures of Judaism and pagan religions. The superficial appreciation of the other denomination as a developmental step that was necessary in terms of religious history cannot belie that the mutual accusations of a theology that was anachronistic – at least for the nineteenth century – were brought forth just as vehemently as they had been centuries earlier. The Protestant accusation, as propounded by Ferdinand Christian Baur, of a Jewish hierarchy that lives on in Catholicism, which was considered to have been overcome by Pauline (Protestant) Christianity, contains a component of the anti-Semitism that was dynamizing in the nineteenth century, as it also claims that Judaism was a historically obsolete religion.

Key words: Confessionalism, neoconfessionalism, gnosis, Protestantism, Lutheranism, Catholicism, anti-Judaism, anti-Semitism, religious history, apologetics, controversialist theology, original sin, hamartiology, episcopate, priesthood, hierarchy, sacrament, philosophy of German idealism, Luther, Marcion

Schlüsselworte: Konfessionalismus, Neokonfessionalismus, Gnosis, Protestantismus, Luthertum, Katholizismus, Antijudaismus, Antisemitismus, Religionsgeschichte, Apologetik, Kontroverstheologie, Erbsünde, Hamartologie, Episkopat, Priestertum, Hierarchie, Sakrament, Philosophie des deutschen Idealismus, Luther, Marcion

BIBLIOGRAPHIE

- Baur F.Ch., *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*. Tübingen 1860.
- Baur F.Ch., *Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Hr. Dr. Möhler's Symbolik*. Tübingen 1834, 1836.
- Baur F.Ch., *Ueber den Ursprung des Episcopats in der christlichen Kirche. Prüfung des neuesten von Hr. Dr. Rothe aufgestellten Ansicht*. Tübingen 1838.
- Blaschke O., *Das 19. Jahrhundert. Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?* In: *Geschichte und Gesellschaft*, Jg. 26 (2000), S. 38–75.
- Blaschke O., *Der „Dämon des Konfessionalismus“*. Einführende Überlegungen. In: ders. (Hrsg.): *Konfessionen im Konflikt. Das zweite konfessionelle Zeitalter zwischen 1800 und 1970*. Göttingen 2002, S. 13–69.

- Bläser P., *25 Jahre Johann-Adam Möhler-Institut*. In: *Catholica* 36 (1982), S. 4–14.
- Brendle F., *Das konfessionelle Zeitalter*. Berlin–Boston 2015.
- Ecclesiastica Historia integram ecclesiae Christi ideam* [...]. Centuriae 1–3. Basel 1559.
- Fischer H., Artikel: *Konfessionalismus*. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XIX, Berlin–New York 1990, S. 426–431.
- Formula Concordiae*. In: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Bd. 2, Berlin 1978, S. 735–1100.
- Kirchhof T., *Kirche als Einheit. Zur Darstellung des Frühkatholizismus bei Johann Adam Möhler (1796–1838) und Ferdinand Christian Baur (1792–1860)*. Leipzig–Berlin 2013.
- Klueting H., *Das Konfessionelle Zeitalter 1525–1648*. Stuttgart 1989.
- Köhler J., *Johann Adam Möhler*. In: Greschat, Martin (Hrsg.): *Gestalten der Kirchengeschichte*. Die neueste Zeit I. Bd. 9:1. Stuttgart 1985, S. 139–159.
- Locherer J.N., *Geschichte der christlichen Religion und Kirche*. Bd. 3, Ravensburg 1826.
- Lösch S., *Prof. Dr. Adam Gengler 1799–1866. Die Beziehungen des Bamberger Theologen zu J. J. I. Döllinger und J. A. Möhler. Ein Lebensbild mit Beigabe von 80 bisher unbekanntenen Briefen darunter 47 neuen Möhler-Briefen. Zugleich ein Beitrag zur Gelehrten-geschichte Bambergers im XIX. Jahrhundert*. Würzburg 1963 (=Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte, Reihe IX, Darstellungen aus der Fränkischen Geschichte, Bd. 17).
- Möhler J.A., *Kirchengeschichte*. Hrsg. v. Pius Bonifacius Gams. Bd. 3, Regensburg 1868.
- Möhler J.A., *Symbolik oder Darstellung der Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*. 1. Aufl. Mainz 1832.
- Möhler J.A., *Symbolik oder Darstellung der Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*. 5. Aufl. Hrsg. von Josef Rupert Geiselmann. Bd. 1. Einführung und Text. Köln–Olten 1958. Bd. 2. Zum Verständnis der Symbolik. Köln–Olten 1960.
- Möhler J.A., *Versuch über den Ursprung des Gnosticismus*. [1831]. Zitiert nach ders.: *Gesammelte Schriften und Aufsätze*. Hrsg. von Dr. Johann Josef Ignaz Döllinger. Regensburg 1839, Bd. 1, S. 403–435.
- Planck G.J., *Geschichte der christlichen-kirchlichen Gesellschaftsverfassung*. Bd. 1, Hannover 1803.
- Quenstedt J.A., *Theologia didactico-polemica, sive systema theologicum in duas sectiones didacticam et polemicam* [...]. Wittenberg 1696.

Troeltsch E., *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. München u. a. 1911.

Wenz G., *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*. Darmstadt 1988.

Zeeden E.W., *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe*. [1958] In: ders. *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform*. Stuttgart 1985, S. 67–112.