Abhandlung
der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
München, Neue Folge 144 / Band 1

Manfred Weitlauff, geboren am 31. Juli 1936 in Augsburg, hatte nach seiner Habilitation für das Fach Kirchengeschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München und seiner dortigen Ernennung zum Universitätsdozenten (1977) seit 1981 den Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der staatlichen Theologischen Fakultät (heute Universität) Luzern, seit 1986 den Lehrstuhl für Bayerische Kirchengeschichte an der Universität München, seit 1991 den dortigen Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit (bis 2001) inne; seit 2000 ist er ordentliches Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Abhandlung
der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
München, Neue Folge
144 / Band 1

Manfred Weitlauff

Das Erste Vatikanum (1869/70) wurde ihnen zum Schicksal.

Der Münchner Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger (1799–1890) und sein englischer Schüler John Lord Acton (1834–1902)

Ein Beitrag zum 150-Jahr-«Jubiläum» dieses Konzils

Band 1: Darstellung

Vorgelegt in der Sitzung vom 4. Mai 2018

Mit einem Anhang und
neun Beilagen zur Darstellung in Band 2

Bayerische
Akademie der Wissenschaften

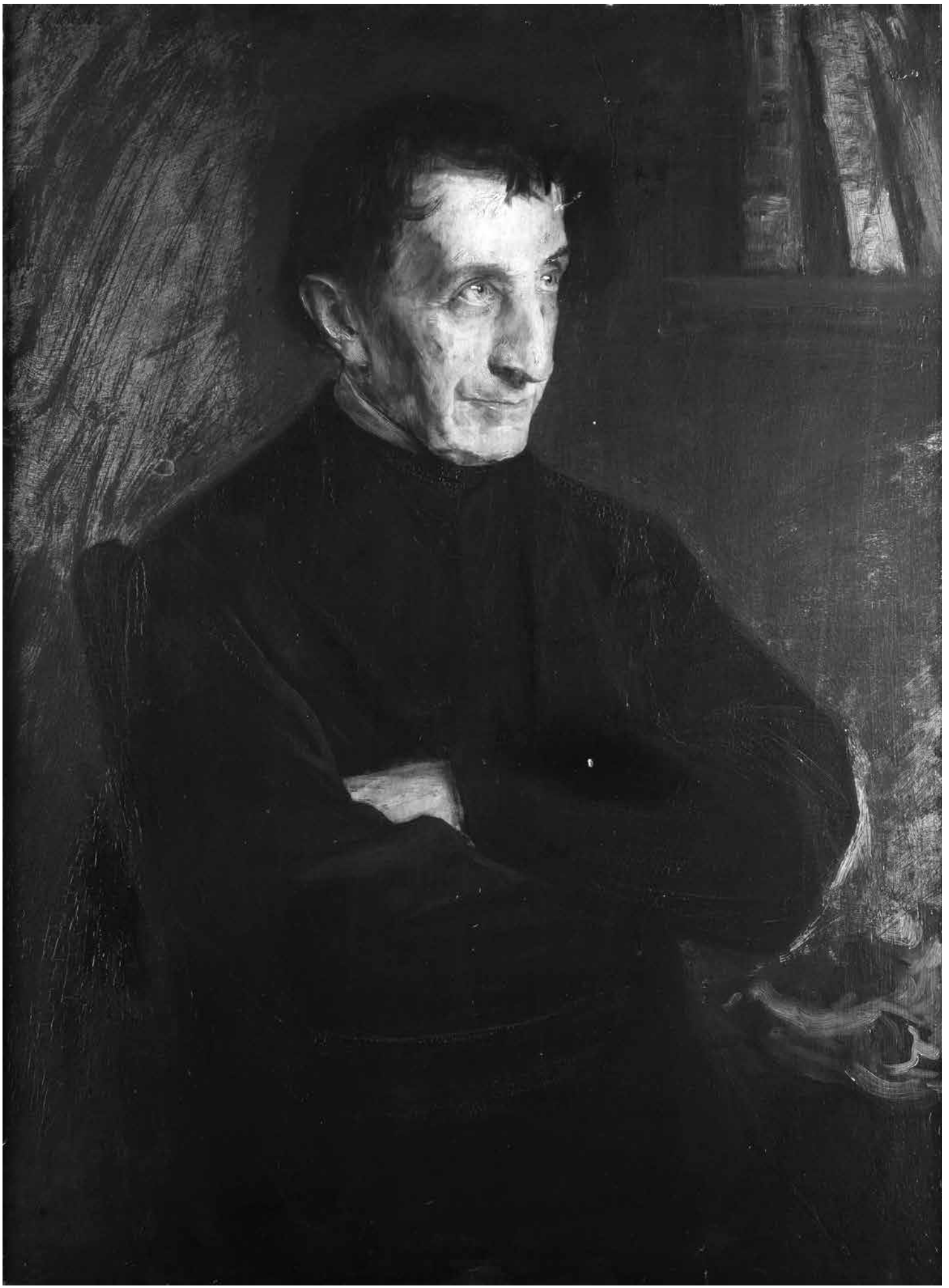
Abbildung rechte Seite:
Ignaz von Döllinger als Präsident der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Gemälde von Franz von Lenbach in der Galerie der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, ehedem im Privatbesitz Döllingers. Es handelt sich um eine «etwa gleichzeitige Variante» (Horst Ludwig, Malerei der Gründerzeit 176–178) eines um 1874 entstandenen Lenbach-Gemäldes in der Neuen Pinakothek der Bayerischen Staatsgemäldesammlungen. Letzteres Gemälde bezeichnet der Kunsthistoriker Konrad Farner als das «zwingendste und ergreifendste aller Bildnisse Lenbachs»; es sei das «wahrhaftigste und wirklichste» von allen (Konrad Farner, Franz Lenbach 210–212). Dieses Urteil könnte auch auf die «Variante» zutreffen. Über die Schwierigkeit, Döllinger zu porträtieren, siehe: Fuhrmann, Döllinger als Akademiepräsident 312 f.

Abbildungsnachweis:
Die Rechte für die Bildreproduktionen (nach den Abdrucken in Döllinger-Acton I–III und Döllinger-Blennerhassett) liegen bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, mit Ausnahme der beiden Bilder auf den Seiten 26 und 337, deren Reproduktion mit Genehmigung des Universitätsarchivs München erfolgt.

ISSN 0005 710 X
ISBN 978 3 7696 0132 9 (2 Bände)

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 2018
Abhandlung 144/Band 1
Layout und Satz: a.visus, Michael Hempel, München
Druck und Bindung: Pustet, Regensburg
Vertrieb: Verlag C. H. Beck, München
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier (hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)
Printed in Germany

www.badw.de
www.badw.de/publikationen/index.html



Inhalt

Band 1 – Erster Teil

Vorwort **12**

Verzeichnis der Abkürzungen **14**

I. Zur Acton-Forschung in Deutschland **17**

II. John Actons Abstammung und erste Bildungsjahre **20**

III. Actons Entscheidung für ein Studium in München unter der Obhut Ignaz von Döllingers **22**

IV. Döllinger in der Mitte des 19. Jahrhunderts .. **25–51**

1. Der «ultramontane» akademische Lehrer vor 1848 und sein «Zusammenspiel» mit dem Münchener Nuntius 25
2. Abgeordneter in der Frankfurter Nationalversammlung 29
3. Berater auf der ersten deutschen Bischofskonferenz zu Würzburg 1848 – sein Plädoyer für eine primatiale Verfassung der Kirche Deutschlands und für die Einberufung einer Nationalsynode – die Antwort Roms 32
4. Abgeordneter im Bayerischen Landtag und gefeierter Redner auf den Generalversammlungen der katholischen Vereine – Absage an einen kämpferischen Ultramontanismu 44
5. Teilnehmer an der ersten Konferenz der bayerischen Bischöfe in Freising 1850 – Verteidiger der theologischen Universitätsfakultäten gegen geschlossene bischöflich-theologische Anstalten – erste Denunziationen in Rom 49

V. Döllinger und der junge Acton – Beginn einer väterlichen Freundschaft **52–63**

1. Döllinger als umsichtiger und anregender pädagogischer Mentor des jungen Acton 52
2. Actons erste Vorlesungseindrücke an der Universität München 54
3. Actons erster Parisbesuch: Bekanntschaft mit Montalembert – Reise zur New Yorker Weltausstellung (1854) 57
4. Actons Studienende, nicht -«abschluß» in München – Entschluß, Schriftsteller zu werden 58
5. Feier der Großjährigkeit Actons (1854) – Reise durch deutsche Universitätsstädte und erste Begegnung mit Leopold von Ranke, mit anderen Berliner Gelehrten und mit Joseph von Eichendorff 61

VI. Privatstudien Actons und sein Romerlebnis mit Döllinger 1857 ..... **64–70**

1. Übernahme des Erbbesitzes Aldenham und Aufbau einer wissenschaftlichen Bibliothek 64
2. Romreise mit Döllinger (1857) und beider unterschiedliche Wahrnehmung der dortigen Verhältnisse 65

VII. Actons Anfänge als katholischer Journalist in England **71–74**

1. Acton, ein englischer Liberaler, ein Whig, aus Überzeugung 71
2. Einstieg in die Journalistik als Miterwerber der Zeitschrift «The Rambler» – erster Konflikt mit den englischen Bischöfen 72

VIII. Actons parlamentarisches Intermezzo 1859–1865 ..... **75–76**

1. Kandidatur wider Willen für einen irischen Unterhaussitz 75
2. Eidablegung als katholischer Abgeordneter von Carlow 76
3. Parlamentarische Tätigkeit – Beginn der Freundschaft mit William Ewart Gladstone 76

IX. Actons Journalismus im Dienst der «historischen Wahrheit» **77–80**

1. Actons journalistische Maxime: Freiheit und Gewissen, Wahrheit und Überzeugungstreue 77
2. Die «Bartholomäusnacht» 1572 – ein Acton lebenslang erregendes Thema 78
3. Entdeckung Rankes als Lehrmeister historischer Methodik 79

X. Döllingers «unzeitige» Stellungnahme zur «Römischen Frage» – erster Auslöser der gegen ihn sich wendenden «ultramontanen» Kritik 81–87

1. Döllingers «das katholische Gefühl verletzende» Odeons-Vorträge über die Kirchenstaatsfrage vom April 1861 81
2. Private und öffentliche Reaktionen auf Döllingers Stellungnahme 83
3. Döllingers vergeblicher Versuch, durch seine Publikation «Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat» die Wogen zu glätten 84
4. Acton über die Aufnahme der Odeons-Vorträge in England und seine spätere Deutung von «Kirche und Kirchen» in Döllingers Entwicklung 86

XI. Actons Journalismus im Konflikt mit dem englischen Episkopat 88–94

1. Der «Rambler» im Visier der englischen Bischöfe 88
2. Actons Verteidigung seiner journalistischen Ethik 90
3. Kardinal Wisemans öffentliche Antwort – Umbenennung des «Rambler» in «Home and Foreign Review» 91
4. Actons (vorkonziliare) Unterscheidung zweier «Ultramontanismen» 93

XII. Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863, das Breve «Tuas libenter» und die Folgen für Döllinger und für Actons Journalistik 95–127

1. Verschärfte theologische Richtungskämpfe um die Jahrhundertmitte 95
2. Plan einer Gelehrtenversammlung als Forum theologischen Dialogs – der «Fall Frohschammer» als unmittelbarer Auslöser 99
3. Einladung zum Gelehrtenkongreß und erste römische Mißtöne 101
4. Die Münchener Gelehrtenversammlung 1863 und ihr Verlauf 102

4a. Döllingers programmatische Eröffnungsrede 104

4b. Döllingers Rede in der Kritik der Vertreter der römisch-neuscholastischen Richtung 110

5. Die römische Reaktion: das Breve *Tuas libenter* ... 111

5a. Päpstliche Reglementierung künftiger katholischer Gelehrtenversammlungen 118

6. Actons Konsequenzen für seine journalistische Tätigkeit 120

6a. Ein rückblickendes Urteil über Bedeutung und Verlust von Actons Journalismus für England: Edmund Bishop 124

XIII. Rückzug Actons ins Privatleben und Heirat (1865) – Bekanntschaft mit Leopold von Ranke 128–136

1. Actons vergeblicher Versuch, im Journalismus nochmals Fuß zu fassen – Archivalische Forschungen 128
2. Ranke als Actons «Lehrmeister» in kritischer Quellenforschung 131
3. Freiheit und Gewissen im geschichtsphilosophischen Denken Actons 134

XIV. Erste Konzilsgerüchte und Döllingers Reaktion, eine Geschichte des Papsttums, «Cathedra Petri», zu schreiben 137–150

1. Actons römische Beobachtungen im Vorfeld des Konzils und Döllingers düstere Vorahnungen 137
2. Döllingers Plan, mit einer «Geschichte der Cattedra [!] Romana» befürchteten papalistischen Konzilsabsichten gegenzusteuern 140
3. Döllingers «Entdeckung» der Pseudo-Isidorischen Dekretalen 142

XV. Döllingers und Actons anhebender literarischer Kampf gegen das bevorstehende Konzil 151–166

1. Döllingers anonyme Artikelserie «Das Concilium und die Civiltà» in der Augsburger «Allgemeinen Zeitung» (1869) 151
2. Döllingers politische Einflußnahme 155
3. Janus, Der Papst und das Concil 156
4. Das beschwichtigende vorkonziliare Hirtenwort der deutschen Bischöfe und ihre dem Papst vertraulich geäußerte Befürchtung 157
5. Die unausgesprochene Androhung der staatlichen Plazet-Verweigerung 160
6. Döllingers verfehlte Hoffnung, mit «Janus» auf die Bischöfe einwirken zu können 160
7. Actons kritische Rezension des «Janus» 161

XVI. Acton als inoffizieller Konzilsbeobachter Premierminister Gladstones und geheimer Informant Döllingers in Rom 167–227

1. Besprechung Actons mit Döllinger und einigen Bischöfen vor seinem Aufbruch nach Rom – Ernennung zum Lord 167
2. Döllingers anonyme «Römische Briefe vom Concil» in der «Allgemeinen Zeitung» 168
3. Döllingers anonyme «Erwägungen für die Bischöfe des Conciliums ...» 171
4. Actons vergebliches Drängen auf eine quellenmäßig fundierte literarische Offensive Döllingers zuhanden der Bischöfe 172
5. Eröffnung des Konzils und konziliare Geschäftsordnung 173
6. Das Konzil im Spiegel der Berichte Actons und der «Allgemeinen Zeitung» 176
7. Actons ernüchternde Konzilserfahrung – ein «Schlüsseltext» 224

XVII. Die Proklamation des in der Unfehlbarkeit gipfelnden päpstlichen Universalprimats und die Haltung der Minoritätsbischöfe ... 228–251

1. Pius IX. und sein Umgang mit Minoritätsbischöfen 228
2. Die Konzilsrede des Kardinals Filippo Maria Guidi und die Reaktion des Papstes 230
3. Bischof Kettelers Stellungnahme zur Unfehlbarkeitsfrage 240
4. Letzte Konzilsverhandlungen unter dem Druck römischer Sommerhitze 241
5. Die «unendliche» Relatio Bischof Vinzenz Gassers zu Kapitel IV der Kirchenkonstitution 242
6. Beratung der Minoritäts-Bischöfe über ihr weiteres Vorgehen – vorläufige Schlußabstimmung und vergebliche letzte Demarche einer Minoritäts-Delegation beim Papst 246
7. Verschärfung der Definitionsformel – Abreise der meisten Minoritätsbischöfe vor der feierlichen Schlußabstimmung unter schriftlicher Bekräftigung ihres *Non-placet*-Votums 247
8. Die Schlußabstimmung über das Primats- und Unfehlbarkeitsdogma und dessen Promulgation in der feierlichen öffentlichen Generalkongregation vom 18. Juli 1870 250

XVIIa. Die dogmatische *Constitutio prima de ecclesia Christi* vom 18. Juli 1870 und ihre Lehraussagen 252–259

1. Nicht das versammelte Konzil mit dem Papst an der Spitze, sondern der Papst definiert *sacro approbante Concilio* seine Amtsprärogativen 252
2. Die Definition des universalen päpstlichen Jurisdiktionsprimats 252
3. Die Definition der päpstlichen Lehrunfehlbarkeit 256
4. Das nachkonziliare Dilemma der 62 Bischöfe, die unmittelbar vor der Schlußabstimmung ihr *Non-placet*-Votum bekräftigt hatten 258

XVIII. Beginn der Anti-Konzils-Bewegung in München und anderen Städten – Erzbischof Scherr, die Münchener Theologische Fakultät und Döllinger – der Fuldaer Hirtenbrief und die Antwort Pius' IX. 260–272

1. Alfred Plummer, ein junger Engländer, erlebt Döllinger 260
2. Erste Begegnung des aus Rom zurückgekehrten Erzbischofs Scherr mit Döllinger und der Münchener Theologischen Fakultät 261
3. Beginnende Formierung offenen Widerstands gegen die Konzilsbeschlüsse 262
4. Die von Döllinger initiierte Nürnberger Erklärung und das um Beschwichtigung bemühte nachkonziliare Hirtenwort deutscher Bischöfe 263
5. Deutsche Bischöfe, die das Hirtenwort nicht unterzeichneten 266
6. Die Antwort Pius' IX. auf das Hirtenschreiben deutscher Bischöfe 267
7. Unterwerfung der letzten deutschen Bischöfe und ihre Maßnahmen – die zögernde Haltung Erzbischof Scherrs 268
8. Erzbischof Scherrs Hirtenschreiben vom Dezember 1870 und Döllingers Reaktion 270

XIX. Lord Actons «Sendschreiben an einen deutschen Bischof des Vaticanischen Concils» – Bischof Kettelers Erwiderung – Actons Beitrag «The Vatican Council». 273–283

1. Actons «Sendschreiben» 273
2. Bischof Kettelers Erwiderung 277
3. Actons «The Vatican Council» 282

XX. Döllingers «Sendschreiben» an den Münchener Erzbischof und die Verhängung der «excommunicatio maior» über ihn . . . 284–310

1. Actons Bestärkung Döllingers in dessen Widerstand 284
2. Döllingers Antwort auf die Aufforderung Erzbischof Scherrs 285
3. Zwei Briefe König Ludwigs II. und zwei verzweifelte bischöfliche «Zwischenrufe» 286
4. Döllingers öffentliche Erklärung vom 28. März 1871 an Erzbischof Scherr 288
5. Erzbischof Scherrs Hirtenschreiben – Döllingers Abschiedsworte an seine Hörer und seine letzte liturgische Funktion als Stiftspropst von St. Caietan – Verhängung der «großen Exkommunikation» über ihn durch den Erzbischof 293
6. Bischof Hefeles Unterwerfung, vor allem zum Schutz «seiner» Tübinger Theologischen Fakultät 301
7. «Museums-Adresse» und Aufbruch einer offenen Konzilsopposition – zwei erfolglos «gegensteuernde» Hirtenschreiben 306

XXI. Döllinger und die Anfänge der altkatholischen Bewegung 311–329

1. Die «Münchener Pfingsterklärung» 311
2. Actons Empörung über den Mißbrauchs seines Namens und seine entschiedene Distanzierung von den «Infallibilisten» und den Männern des «Münchner Actions-Comité» . . 314
3. Döllingers schwindender Einfluß auf die Protestbewegung und Actons dringender Rat an ihn, sich von ihr zurückzuziehen 316
4. Der Münchener «Katholiken-Kongreß» vom September 1871 und Döllingers vergeblicher Appell, «nicht Altar gegen Altar zu stellen» 319

XXII. Döllinger als Rector magnificus beim vierhundertjährigen Jubiläum der Universität München 1872 330–346

1. Döllingers Antrittsrede über «Die Bedeutung der großen Zeitereignisse für die deutschen Hochschulen» 330
2. Das Vierhundert-Jahr-Jubiläum der Münchener Universität – Actons Promotion zum Dr. phil. h.c. 336

XXII a. Exkurs: Die Jesuiten an der Universität Ingolstadt und ihr Lehrsystem 347–353

XXIII. Döllingers Vortragszyklus «Ueber die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen» 1872 und die Bonner Unions-Conferenzen 1874/75 354–382

1. Der Vortragszyklus «Ueber die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen» 354

1a) Die gespaltene christliche Welt ein Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit 355

1b) Kirchliche Einheit in gegenseitiger Anerkennung unterschiedlicher Traditionen 356

1c) Christentum als zivilisatorische Kraft 357

1d) Anbahnung einer interkonfessionellen Verständigung als erster Schritt 358

1e) Die kirchliche Situation in Deutschland und den Nachbarländern 359

1f) Geschichtlicher Überblick über die einzelnen christlichen Kirchen 360

1g) Die drei in der apostolischen Sukzession stehenden kirchlichen «Zweigbäume» und die Sonderheit des Protestantismus 363

1h) Mögliche Chancen für eine kirchliche Annäherung und Wiedervereinigung? 367

2. Die Vorträge in der öffentlichen Resonanz und im Urteil Actons 371
3. Die von Döllinger initiierten Bonner Unions-Conferenzen der Jahre 1874/75 374

3a) Die ersten Conferenzen 1874, ihre Teilnehmer und ihre Themen 374

3b) Die nicht zu lösende Frage der Gültigkeit der anglikanischen Bischofsweihen 375

3c) Die Verwerfung des Dogmas der «Immaculata conceptio» und Actons Einwendungen aus der Ferne 376

3d) Das «filioque» als unüberwindbares Hindernis einer Einigung mit den Orthodoxen – Vertagung der Diskussion auf die zweite Conferenzen-Folge 1875 377

3e) Freundlicher Ausklang der Conferenzen: jedoch ein Experiment ohne Einigung und ohne Fortsetzung 379

4. Die Bonner Unions-Conferenzen, trotz ihres Scheitern ein in die Zukunft weisendes ökumenisches Zeichen 381

XXIV. Döllinger als Präsident der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften 383–391

1. Döllingers langjährige Mitgliedschaft in der Akademie und seine Ernennung – als Historiker – zu deren Präsidenten 383
2. Döllingers «Akademische Vorträge» 385
3. Döllingers «Akademische Vorträge» im Urteil Adolf Harnacks 388
4. Döllingers Vorschläge für die Zuwahl von Akademiemitgliedern – die Wahl Actons (1876) ... 390

XXV. Lord Actons Erwiderung auf Gladstones «Political Expostulation» in der «Times» und sein Konflikt mit Erzbischof Manning 392–421

1. Enttäuschung Actons über das nachkonziliare Verhalten antiinfallibilistischer Bischöfe – Döllingers plötzliches Verständnis für sie 392
2. Eine erste kritische Retrospektive Actons auf Döllinger und das Verhältnis seiner Vergangenheit zur Gegenwart 393
3. Actons mißverstandenes Plädoyer für die politische Unabhängigkeit des Papstes – anhebender Gegenwind gegen ihn in England 394
4. Gladstones «Political expostulation» gegen die «nachvatikanischen» Katholiken und Actons öffentliche Erwiderung darauf 396
5. Erzbischof Mannings Aufforderung an Acton, seine Stellung zu den vatikanischen Dekreten zu erklären, und dessen «ausweichende» Antwort 399
6. Newmans Rekurs auf das Gewissen in seinem «Letter to [...] the Duke of Norfolk», für Acton «ein erlaubter Schlüssel zur Auslegung» der vatikanischen Dekrete 406
7. Neue literarische Pläne Actons – und Döllingers begründete Skepsis 409
8. Graf Arnim-Schuckow, Bismarcks geheime «Papstwahl»-Depesche und die Reaktion der deutschen Bischöfe 417

XXVI. Actons offener Dissens mit Döllinger in der Frage moralischer Beurteilung historischer Persönlichkeiten 422–466

1. Der zum Dissens führende Differenzpunkt 422
2. Franz Xaver Kraus' Begegnung mit Döllinger, Acton, Newman und Lady Blennerhassett 423
3. Actons finanzielle Schwierigkeiten und die Folgen – die Rettung seiner großen Bibliothek 425
4. Unmittelbarer Anlaß der Verstimmung Actons gegen Döllinger: Lady Blennerhassetts Nachruf auf Bischof Dupanloup 426
5. Eine zehnjährige, beiderseits belastende Kontroverse über «gerechtes historisches Urteilen», die keine Lösung fand 430
6. Actons Entdeckung der atheistischen Schriftstellerin George Eliot und ihrer ihn beeindruckenden Ethik 455
7. Vergebliche Versuche «Roms», Döllinger zur Umkehr zu bewegen 458
8. Döllingers spätes Eingeständnis bezüglich seiner Publikationsempfehlung für den Dupanloup-Essay der Lady Blennerhassett 460
9. Nochmals zu Actons und Döllingers unterschiedlicher Beurteilung Luthers 462
10. Gegenseitiger Austausch über Vorträge und Rezensionen – Actons Rezension der «History of the Papacy ...» Mandell Creightons ... 463

XXVII. Döllinger letzter Akademie-Vortrag – Erkrankung und Tod 467–471

XXVIII. Actons Nachruf auf Döllinger: «Döllinger's Historical Work» 472–481

XXIX. Epilog 482–485

Register der Personennamen in Band 1 ... 487–494

Gesamtverzeichnis der Quellen und Literatur für beide Bände ..... Band 2: 329–353

Band 2 – Anhang

XXX. Anhang:
Geschichtlicher Rückblick auf die zum I. Vatikanischen Konzil führende Entfaltung und allmähliche Durchsetzung der jurisdiktionellen und lehramtlichen Prärogativen des Papstes – ein Versuch 9–175

1. Die Doktrin von der Vollgewalt des Papstes: Eine Skizze über ihre Entfaltung bis ins 13. Jahrhundert
2. Die päpstlichen Prärogativen in der theologischen Deutung der aufkommenden Ordensschulen und der Unionsversuch mit den Griechen auf dem Zweiten Konzil von Lyon (1274)
3. Der Konziliarismus der Konzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414–1418), seine Ursachen und die «creatio» des «Konzils»-Papstes Martin V.
4. Das Konzil von Basel, das «Unions»-Konzil von Ferrara-Florenz 1438/39 und die Florentinische Primatsformel
5. Der Sieg über den Konziliarismus in der päpstlichen Konkordatspolitik mit dem Heiligen Römischen Reich und mit Frankreich
6. Päpstliche Jurisdiktions- und Lehrgewalt bei den Dominikanertheologen Juan de Torquemada und Thomas de Vio Cajetan
7. Der vergebliche Versuch, in der letzten Sitzungsperiode des Konzils von Trient (1562/63) eine dogmatische Definition der päpstlichen Vollgewalt gemäß der Florentinischen Primatsformel herbeizuführen
8. Der «Beitrag» der frühneuzeitlichen Reichskirche zur Stärkung des päpstlichen Universalprimats – Die bayerischen Wittelsbacher als «Fallbeispiel» über sechs «Generationen»
9. Jesuiten als nachkonziliare Verteidiger der römisch-kurialen Primatsauffassung – Rückgriff auf das Opusculum des Cardinals Cajetan
10. Episcopalistische Gegentendenzen vor Revolution und Säkularisation – Die römische Konkordatspolitik des frühen 19. Jahrhunderts als «Zäsur»
11. Wiedererstarken jesuitischen Einflusses nach der Restitution der Gesellschaft Jesu (1814)
12. Pius IX., seine Antrittsenzyklika *Qui pluribus* (1846) und die Definition der *Immaculata Conceptio Mariae* (1854)
13. Die Stellung Döllingers und der Münchener Theologischen Fakultät zur Frage der *Immaculata Conceptio Mariae*
14. Zunehmende ultramontane Ausrichtung des deutschen Katholizismus nach der Revolution von 1848
15. Provinzialsynoden und Zentenarfeier des Martyriums der Apostel Petrus und Paulus in Rom (1867)
16. Die Umsetzung der Primats- und Unfehlbarkeitsdefinition des Ersten Vatikanums im Codex Iuris Canonici (1917) und in seiner revidierten Fassung (1983) nach dem Zweiten Vatikanum

XXXI. Beilagen 176–328

Beilage 1: 176

a) John Acton an Lord Granville, London, 6 mai, 1854;

b) Acton an Lord Granville, o. D. [wohl 1857].

Beilage 2: 180

Acton an Döllinger, St. Martin June 16, 1882.

Beilage 3: 185

a) Bischof Carl Joseph von Hefele an Döllinger, Rom, 2. April 1870;

b) Bischof Carl Joseph von Hefele an Döllinger, Rottenburg, 10. August 1870;

c) Bischof Carl Joseph von Hefele an Döllinger, Friedrichshafen, 14. September 1970;

d) Bischof Hefele an Döllinger, Rottenburg, 11. März 1871.

Beilage 4: 190

Sendschreiben an einen deutschen Bischof des Vaticanischen Concils von Lord Acton, September 1870.

Beilage 5: 198

Zur Geschichte des VATICANISCHEN CONCILES von Lord Acton. München, 1871.

Beilage 6: 246

FÉLIX ANTOINE DUPANLOUP, BISHOP OF ORLEANS by C. de Warmont [= Charlotte Lady Blennerhassett].

Beilage 7: 264

Lord Acton, Döllingers historisches Werk [1890].

Beilage 8: 300

Charlotte Lady Blennerhassett: In Memoriam. J. von Döllinger. 28. Februar 1799 – 10. Januar 1890 [1899].

Beilage 9: 305

Lady Blennerhassett: Lord Acton (1834–1902) [1905].

Gesamtverzeichnis der Quellen und Literatur für beide Bände 329–353

Register der Personennamen im Anhang, Band 2 354–359

Vorwort

Die vorliegende Darstellung ist das Ergebnis jahrelanger Bemühungen, die allerdings durch anderweitige publizistische und sonstige Verpflichtungen oft monatelang unterbrochen wurden und immer wieder neuer Anläufe bedurften. In ihren Anfängen geht die Darstellung zurück auf einige Vorarbeiten, speziell auf zwei Vorträge, die ich Ende Februar 1999 im Rahmen eines auf meine Initiative hin von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München und der Bayerischen Akademie der Wissenschaften veranstalteten Dies academicus aus Anlaß des 200. Geburtstags Ignaz von Döllingers und im Januar 2002 in der damaligen philosophisch-historischen Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften aus Anlaß des 100. Todestages John Lord Actons gehalten habe.

Insbesondere diese beiden Vorträge waren mir Anstoß, Döllinger, meinen wohl berühmtesten Vorgänger auf dem Münchener Lehrstuhl (für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit), und Lord Acton, seinen berühmtesten Schüler, ihre lebenslange freundschaftliche Beziehung und ihre je unterschiedliche exzeptionelle Rolle im kirchlichen Zeitgeschehen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, speziell im Zusammenhang mit dem Ersten Vatikanischen Konzil von 1869/70 und den Folgen für sie, in einer auf breiter Quellenbasis angelegten Darstellung zu würdigen. Allerdings war es ursprünglich keineswegs meine Absicht, das Werk unmittelbar vor dem 150–Jahr-«Jubiläum» dieses Ersten Vatikanums vorzulegen; es waren vielmehr die genannten äußeren Umstände, die die Arbeiten am ganzen Werk und somit dessen Abschluß verzögerten und schließlich so zu diesem zeitlichen Zusammenfallen geführt haben. Gleichwohl könnte oder mag die nunmehr gegebene terminliche «Überschneidung» dazu beitragen, um in besonderer Weise die Erinnerung an diese beiden Persönlichkeiten zu wecken und die Aufmerksamkeit insbesondere auf ihr eng mit diesem Konzil – und dessen gleichsam weltweiter «Öffentlichkeit» – verflochtenes Schicksal zu lenken.

Die Darstellung basiert, neben einzelnen handschriftlich-archivalischen Quellen, in der Hauptsache auf gedrucktem Quellenmaterial, das in Bezug auf beide Persönlichkeiten in großer Fülle vorliegt, wenn auch im Buchhandel fast vollständig vergriffen und zum Teil nur noch mit Mühe antiquarisch erhältlich (siehe das Gesamtverzeichnis der Quellen und Literatur in Band 2, ab S. 329).

Hervorzuheben sind: 1. die von Victor Conzemius besorgte mustergültige dreibändige Edition des fast durchgehend deutschsprachigen Briefwechsels zwischen Döllinger und Lord Acton aus den Jahren 1850–1890 (München 1963–1971), ergänzt durch den ebenfalls von Victor Conzemius (und Susanne Köppendörfer) bearbeiteten Briefwechsel zwischen Döllinger und Charlotte Lady Blennerhassett aus den Jahren 1865–1886 (München 1981) sowie durch diplomatische Berichte aus der Konzilszeit; 2. die verschiedenen Ausgaben der englischen Korrespondenzen Lord Actons; 3. insbesondere die teils pseudonymen Streitschriften und Erklärungen Döllingers aus der Zeit des genannten Konzils, darunter die höchst öffentlichkeitswirksam in der international gelesenen liberalen «[Augsburger] Allgemeinen Zeitung» pseudonym publizierte Folge der 69 «Römischen Briefe vom Concil von Quirinus». Diese sind inhaltlich, teils auch wörtlich weitgehend aus den laufenden privaten Informationen des jungen Lord Acton geschöpft, der in Rom als inoffizieller Konzilsbeobachter des englischen Prime Minister William Ewart Gladstone tätig war, dort über zahllose interne Kontakte verfügte, auch diese knüpfte, und Döllinger regelmäßig mit detaillierten Nachrichten belieferte. 4. die mehrbändigen Sammlungen der durch hohes Niveau sich auszeichnenden Artikel und Beiträge Actons als englischen Wissenschaftsjournalisten und 5. Alfred Plummers «Conversations with Dr. Döllinger (1870–1890)», ediert von Robrecht Boudens (University Press Leuven 1985), um nur die wichtigsten Quellenwerke zu nennen.

Unter der breitgestreuten thematisch einschlägigen neueren Literatur (siehe das Gesamtverzeichnis in Band 2) sind speziell hervorzuheben die im Zusammenhang mit der genannten Briefedition Döllinger-Acton stehenden profunden Studien Victor Conzemius', die beiden Münchener Habilitationsschriften Anton Landersdorfers über «Gregor von Scherr (1804–1877), Erzbischof von München und Freising in der Zeit des Ersten Vatikanums und des Kulturkampfes» (München 1995) und Franz Xaver Bischofs, meines ehemaligen Schülers und heutigen Münchener Lehrstuhlnachfolgers, über «Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens» (Stuttgart 1997, inzwischen ebenfalls vergriffen), ferner Roland Hills Biographie Lord Actons (englisch Yale University Press New Haven & London 2000, in deutscher Übersetzung des Autors Freiburg i. Br. 2002) sowie der von Christoph Böhr und anderen herausgegebene Tagungsband «Glaube, Gewissen, Freiheit. Lord Acton und die religiösen Grundlagen der liberalen Gesellschaft» (Wiesbaden 2015), um nur diese neuere Literatur zum Thema zu nennen. Allen diesen und vielen älteren und neueren Arbeiten und ihren Ergebnissen bin ich dankbar verpflichtet, sosehr ich durchgehend auf die unmittelbaren Quellen zurückgegriffen und diese ganz bewußt in Original und Übersetzung jeweils ausführlich zitiert habe.

Im Band 2 sind, nach einem Rückblick auf die geschichtliche Entwicklung, die schließlich zu den Papstdogmen des Ersten Vatikanums geführt hat oder in ihnen «kulminierte» – von mir betont als «Versuch» bezeichnet – im Anhang, einige thematisch einschlägige Dokumente und kaum mehr bekannte Schriften aus jener Zeit beigegeben. Die Übersetzung von Lord Actons durchaus kritischem Nachruf «Döllinger's Historical Work» – «Döllinger historisches Werk» (Beilage 7), noch im Todesjahr Döllingers in der «English Historical Review» veröffentlicht, besorgte mein ehemaliger Schüler Dr. Matthias Bär. Dafür danke ich ihm herzlich.

Vielfältigen Dank schulde ich darüber hinaus allen, die zum Entstehen dieses Werkes beigetragen haben: Herrn Prof. Dr. Franz Xaver Bischof für manche Hilfestellung bei der Beschaffung entlegener Literatur und für die Anfertigung des ersten Manuskriptsausdrucks, Herrn Regierungsrat Dr. Claudius Stein für das Mitlesen des entstehenden Manuskripts und für die großzügige Bereitstellung des im Universitätsarchiv München verwahrten einschlägigen Bildmaterials, Herrn Archivoberrat i. K. Dr. Roland Götz für die Übermittlung wichtiger Aktenstücke aus dem Archiv des Erzbistums München und Freising, Herrn Alt-Präsidenten Prof. Dr. Dietmar Willoweit und Herrn Kollegen Prof. Dr. Gunther Wenz für ihre im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften durchgeführte Begutachtung des Gesamtmanuskripts sowie den Mitgliedern der Sektion I: Geistes- und Kulturwissenschaften der Bayerischen Akademie der Wissenschaften für ihr einstimmiges Votum, die Arbeit in die Reihe der «Abhandlungen» aufzunehmen, und der Vorstandschaft der Akademie mit dem Herrn Präsidenten Prof. Dr. Thomas O. Höllmann an der Spitze für die Annahme dieses Votums.

Mein Dank gilt vor allem auch Frau Nikoletta Helidonis für die umsichtige verwaltungstechnische Vorbereitung des Druckverfahrens und alle damit verbundene Mühewaltung, Herrn Dr. Johann Pörnbacher für die Bereitstellung von Bildmaterial aus dem Archiv der Akademie, Herrn Michael Hempel für die sorgfältige Anfertigung des Layout, Herrn Dr. Hartmut Meyer für das Mitlesen der Korrekturen und dem Verlag Friedrich Pustet in Regensburg für die endliche Drucklegung des Werkes.

München, den 31. Oktober 2018
Manfred Weitlauff

Verzeichnis der Abkürzungen

AAS	Acta Apostolicae Sedis
ACGH	Archiv des Collegium Germanicum-Hungaricum
ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
AEM	Archiv des Erzbistums München und Freising
AHC	Annuarium Historiae Conciliorum
AHP	Archivum Historiae Pontificiae
AHVNRh	Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein
AkathKR	Archiv für katholisches Kirchenrecht
AQDGMA	Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters
AQDGNZ	Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit
ASS	Acta Sanctae Sedis
BayHStA	Bayerisches Hauptstaatsarchiv
BABKG	Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte
BBKG	Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte
BDHIR	Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom
BGBA	Beiträge zur Geschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
BGBR	Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg
BGP	Bibliothek der Geschichte und Politik
BHF	Bonner Historische Forschungen
BÖT	Beiträge zur ökumenischen Theologie
BSB	Bayerische Staatsbibliothek
COD	Conciliorum Oecumenicorum Decreta
EThS	Erfurter Theologische Studien
FQKGO	Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands
FTS	Frankfurter theologische Studien
HPBl	Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland
HThKNT	Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HZ	Historische Zeitschrift
IKZ	Internationale Kirchliche Zeitschrift
JBHVD	Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen an der Donau
JBVABG	Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte
Jesuitica	Jesuitica. Quellen und Studien zu Geschichte, Kunst und Literatur der Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum
KGQS	Kirchengeschichtliche Quellen und Studien
KKTS	Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien
KRA	Kirchenrechtliche Abhandlungen
LKRR	Lexikon für Kirchen- und Religionsrecht
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MBM	Miscellanea Bavarica Monacensia
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MGSL	Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde
MHP	Miscellanea Historiae Pontificiae
MThS.I	Münchener Theologische Studien. I. Historische Abteilung
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift
NDB	Neue Deutsche Biographie
NTA	Neutestamentliche Abhandlungen
OA	Oberbayerisches Archiv für vaterländische Geschichte

PHF	Passauer Historische Forschungen
PhTh	Philosophie und Theologie
PuP	Päpste und Papsttum
QAMRhKG	Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte
QD	Quaestiones disputatae
QFGG	Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte.
QFGBHW	Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg
QFGDO	Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens
QFGG	Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte
QFIAB	Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken
QFRG	Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RGST	Reformationsgeschichtliche Studien und Texte
RoJBKG	Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
RQ	Römische Quartalschrift
SABKG	Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte
SBLG	Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte
SHKBA	Schriftenreihe der historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
SThG	Studien zur Theologie und Geschichte
SThGG	Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts
StL	Staatslexikon. Recht-Wirtschaft-Gesellschaft
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique
SUR	Schriftenreihe der Universität Regensburg
ThPQ	Theologisch-praktische Quartalschrift
ThQ	Theologische Quartalschrift
ThR	Theologische Revue
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TTS	Tübinger theologische Studien
TTZ	Tübinger Theologische Zeitschrift
UAM	Universitätsarchiv München
VGI	Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes (zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie)
VHVOPf	Verhandlungen des Historischen Vereins für Oberpfalz und Regensburg
VIEG	Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz
VKZG	Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte (bei der Katholischen Akademie in Bayern)
VMPIG	Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte
VRF	Vorreformationsgeschichtliche Forschungen
VuF	Vorträge und Forschungen
WdF	Wege der Forschung
WDGB	Würzburger Diözesangeschichtsblätter
WSAMA.T	Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie. Theologische Reihe
ZBLG	Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte
ZHVS	Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNThG	Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte

I.
Zur Acton-Forschung in Deutschland

Wer sich mit der Geschichte der katholischen Kirche Englands im Viktorianischen Zeitalter bzw. vor dem Ersten Weltkrieg – bekanntlich einer Minderheitskirche – eingehender beschäftigt, begegnet neben einer Reihe von Bischöfen sehr unterschiedlichen Profils und natürlich neben John Henry Newman (1801–1890), dem berühmtesten Konvertiten der Oxford-Bewegung, Priester und schließlich mit der Kardinalswürde ausgezeichneten bedeutenden Theologen[1], zwei in jeder Hinsicht außergewöhnlichen Persönlichkeiten: John Lord Acton und Friedrich Freiherrn von Hügel (1852–1925)[2], zwei katholischen Laien, die je auf ihre Weise eine weit über ihre Kirchengemeinschaft hinaus wirkende Ausstrahlung besaßen und entsprechend großes Ansehen genossen. Beide waren Gelehrte von hohem Rang, eigentlich Privatgelehrte, die sich ihr wissenschaftliches Rüstzeug vor allem in Deutschland bzw. im geistigen Austausch mit deutschen Gelehrten aller möglichen Disziplinen erworben hatten und es sich zur Aufgabe machten, ihre englischen Glaubensgenossen aus ihrem Getto herauszuführen und zum Aufbau eines geistig aufgeschlossenen, selbstkritischen englischen Katholizismus beizutragen: Lord Acton als Historiker und gleichsam über weltweite Kontakte verfügender wissenschaftlicher Journalist, Friedrich von Hügel insbesondere durch seine religionsphilosophisch ausgerichteten, man könnte auch sagen: fundamentaltheologisch orientierten, aber zugleich stets der historischen Kritik verpflichteten Werke[3] und als (auch bei Anglikanern) geschätzter spiritueller Berater. Von einzigartiger Bedeutung war darüber hinaus von Hügels Engagement als «Colporteur und Vermittler»[4] zwischen Gelehrten verschiedener Nationalität, die an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert von unterschiedlichen Ansätzen her um tragfähige Fundamente für eine zeitgemäße, moderne wissenschaftliche Methodik adaptierende Theologie rangen und alsbald, weil vom «sicheren Pfad» neuscholastischen Denkens abweichend, pauschal als «Modernisten» gebrandmarkt wurden[5]. Wie Friedrich von Hügel damals, im Zusammenhang mit der Modernismus-Kontroverse, mit seiner Kirche in Konflikt geriet, so war auch Lord Acton vier Jahrzehnte zuvor, im Zusammenhang mit dem Ersten Vatikanum (1869/70)[6], dieser Konflikt nicht erspart geblieben, wenngleich ihrer beider adeliger Stand sie vor einer kirchlichen Verurteilung bewahrt hat. Beide wurden schließlich in England, obwohl sie praktizierende Katholiken waren, mit hohen akademischen Ehren ausgezeichnet: Lord Acton mit der Ernennung zum Regius Professor an der Universität Cambridge, Friedrich von Hügel mit den Ehrendoktorwürden der Universitäten von St. Andrews in Schottland und von Oxford. In Deutschland freilich sind beide weit-

1 Wilfrid Ward, The Life of John Henry Cardinal Newman, based on his Private Journals and Correspondence I–II, London 1912; Charles F. Harrold, John Henry Newman. An Expository and Critical Study of his Mind, London-New York 1945; Ian T. Ker, John Henry Newman. A Biography, Oxford 1989; Sheridan Gilley, Newman and his Age, London 1990; Biemer, John Henry Newman; Ders., Die Wahrheit wird stärker sein; Ders., John Henry Newman. Heiligkeit und Wachstum, in: Neuner-Wenz, Theologen des 19. Jahrhunderts 127–143; Siebenrock, Wahrheit; Zoll, Die Wahrheit; Franz Xaver Bischof, John Henry Newman und Ignaz von Döllinger – Papstdogmen und Gewissen, in: Mariano Delgado – Volker Leppin – David Neuhold (Hg.), Ringen um die Wahrheit. Gewissenskonflikte in der Christentumsgeschichte (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 15), Fribourg-Stuttgart 2011, 271–286; Peter Neuner, John Henry Newman als Vorbild des Glaubens. Predigten anlässlich der Seligsprechung des englischen Theologen, in: Burkard-Priesching, Katholiken 159–181.

2 Michael de la Bédoyère, The Life of Baron von Hügel, London 1951; Lawrence F. Barmann, Baron Friedrich von Hügel and the Modernist Crisis in England, Cambridge 1972; Peter Neuner, Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung. Friedrich von Hügels Grundlegung der Theologie (BÖT 15), München-Paderborn-Wien 1977; Ders., Der Streit um den katholischen Modernismus bes. 74–90; Loome, Liberal Catholicism, bes. 123–196; Manfred Weitlauff, Hügel, Friedrich von, in: TRE 15 (1986) 614–618 (Lit.); Ders., Hügel, Friedrich von, in: RGG 3 (^{4}2000) 1924 f. (Lit.).

3 Friedrich von Hügel, The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends I–II, London 1908, ^{2}1923; Ders., Eternal Life. A Study of its Implications and Applications, Edinburgh 1912, ^{2}1913; Ders., Essays and Adresses on the Philosophy of Religion I–II, London-New York 1921–1926. – Siehe die Bibliographie Friedrich von Hügels in: Loome, Liberal Catholicism 209–217.

4 So von Hügels Selbstcharakterisierung in einem Brief an Joseph Sauer, Kensington, 16. Juli 1904. Abgedruckt in: Loome, Liberal Catholicism 393–395, hier 394.

5 Loome, Liberal Catholicism; Wolf, Antimodernismus; Weitlauff, «Modernismus» als Forschungsproblem; Ders., «History or Apologetics»; Weiss, Der Modernismus in Deutschland.

6 Friedrich, Tagebuch; Ders., Geschichte des Vatikanischen Konzils; Granderath, Geschichte des Vatikanischen Konzils; Aubert, Le Pontificat de Pie IX; Ders., Vatikanum I; Hasler, Pius IX., päpstliche Unfehlbarkeit; Martina, Pio IX; Schatz, Vaticanum I.

hin vergessen, geschweige denn, daß man hier von einer Rezeption ihres literarischen Werkes sprechen könnte, obwohl sie lebenslang engstens mit den deutschen Wissenschaftsbestrebungen verbunden blieben und vielfältigen freundschaftlichen Austausch mit deutschen Gelehrten pflegten.

Was Lord Acton betrifft, so hat sich in Deutschland als erster *Ulrich Noack* (1899–1974), Schüler Friedrich Meineckes (1862–1954) und – wie er ausdrücklich hervorhebt – bekenntnistreuer Protestant, mit dem Denken dieses Adeligen englisch-deutscher Abstammung und herausragenden Vertreters eines «liberalen Katholizismus» sehr einfühlsam auseinandergesetzt und die Ergebnisse seiner Forschungen in drei Bänden niedergelegt; diese hätten um 1934, anläßlich des hundertsten Geburtstags Lord Actons, nacheinander erscheinen sollen. Die beiden ersten Bände dieser Trilogie mit den programmatischen Titeln «Geschichtswissenschaft und Wahrheit» und «Katholizität und Geistesfreiheit. Nach den Schriften von John Dalberg-Acton 1834–1902», 1934 in der «Frankfurter Zeitung» angekündigt, lagen 1935 und 1936 im Druck vor. Sie sollten, wie der Verfasser 1947 rückblickend schreibt, Actons «Botschaft der wissenschaftlichen Wahrheit, der ethischen Geistesfreiheit und nicht zuletzt der politischen Freiheit in Deutschland verkünden [...], – gerade, als dieses Dreigestirn des Glücks über unserem tyrannisierten Vaterlande untergegangen war». Doch «auf das Erscheinen des zweiten Actonbuches ‹Katholizität und Geistesfreiheit› folgte in Jahresfrist das Verbot der geheimen Staatspolizei»[7]. Der dritte Band «Politik als Sicherung der Freiheit. Nach den Schriften von John Dalberg-Acton, dem Historiker der Freiheit, 1834–1902» konnte erst 1947 erscheinen, mit Genehmigung der Militärregierung und auf schlechtem Papier gedruckt[8].

Ulrich Noacks Werk zeichnet Lord Acton gewiß allzu einseitig als politisch-historischen Denker und berücksichtigt auch zu wenig Kontext und Chronologie der herangezogenen Beiträge und Aufzeichnungen Lord Actons (wobei zum einen die in großer Fülle erhaltenen handschriftlichen Notizen Lord Actons, verwahrt in seinem literarischen Nachlaß in der Universitätsbibliothek Cambridge, meist nicht datiert sind und zum andern viele Zitate gar nicht von ihm stammen, sondern von ihm als ‹Lesefrüchte› gesammelt worden waren). Gleichwohl war die Zeit, auch die Nachkriegszeit, dieser – nach wie vor durchaus lesenswerten – Trilogie über einen englischen Lord und dessen (kritisch-katholische) Gedankenwelt nicht günstig; sie wurde offensichtlich kaum zur Kenntnis genommen.

Lord Acton wäre hierzulande wohl nicht einmal mehr dem Namen nach bekannt, wäre er nicht ein Schüler des Münchener Kirchenhistorikers Ignaz von Döllinger (1799–1890) gewesen und hätte nicht *Victor Conzemius* († 2017) in den Jahren 1963–1971 dessen Briefwechsel mit Döllinger aus den Jahren 1850–1890 (zumeist beiderseits in deutscher Sprache) ediert, darunter Actons laufende Berichterstattung über das Erste Vatikanum[9], und im Gefolge dieser Edition durch eine Reihe von Aufsätzen wenigstens die engere Fachwelt auf diesen Aristokraten nicht nur von Geburt, sondern auch des Geistes wieder aufmerksam gemacht[10].

Im Jahr 2000, rechtzeitig zu Lord Actons hundertstem Todestag († 19. Juni 1902 in Tegernsee), ist in England eine – vom Autor selber inzwischen auch ins Deutsche übersetzte – Biographie Lord Actons aus der Feder des renommierten Journalisten *Roland Hill* (1920–2014) erschienen[11]. 2003 legte *Wolfgang Zoll* seine Tübinger theologische Doktor-Dissertation vor, in der er mit Blick auf die geschichtsphilosophische Bedeutung der Newman'schen Erkenntnistheorie den unterschiedlichen Umgang John Henry Newmans und Lord Actons mit der Geschichte, somit auch ihr unterschiedliches

7 Ulrich Noack fährt fort: «Freilich, wie sollte eine sich erbbiologisch-‹wissenschaftlich› gebärdende Gewaltlehre, die ihre verzerrten Probleme durch Massenmord zu lösen gedachte und jeden lauten Widerspruch des Gewissens durch die entwürdigendsten körperlichen Mißhandlungen jedes Frei- und Aufrechtgesinnten beantwortete, wie sollte sie nicht die Wiedergeburt und Verehrung einer reinen Menschengestalt fürchten, von der hier gesagt wurde: ‹Die Einheit und der letzte Sinn des moralisch-geschichtlichen Geschehens lag ihm [Lord Acton] im sittlichen Gewissen des Menschen, im religiösen Wahrheitsgefühl der Seele. Darum ist in allem Ringen und Kämpfen der Geschichte nur das wirklich groß und bedeutsam und wesentlich, was dem innersten Kern aller Dinge auch eine äußere Stätte bereitete. Darum wurde für Acton die Freiheit zum höchsten Gegenstand der Geschichte.›» Noack, Politik 12 und 14.

8 Noack, Geschichtswissenschaft und Wahrheit. Nach den Schriften von John Dalberg-Acton; Ders., Katholizität und Geistesfreiheit; Ders., Politik als Sicherung der Freiheit. – Himmelfarb, Lord Acton.

9 Conzemius (Bearb.), Ignaz von Döllinger – Lord Acton. Briefwechsel 1850–1890. I–III (nachfolgend zitiert: Döllinger-Acton I, II, III).

10 Conzemius, Acton, Döllinger und Ketteler; Ders., Die «Römischen Briefe vom Konzil»; Ders., Lord Acton. Das Ethos der Wahrhaftigkeit; Ders., Liberaler Katholizismus in England; Ders., Lord Acton, Ignaz Döllinger und John Henry Newman; Ders., Historie und Schuld; Ders., John Lord Acton. Ethos der Wahrhaftigkeit, in: Ders., Gottes Spurensucher (dieser Beitrag ist nicht, wie hier auf S. 321 vermerkt, für den vorliegenden Band neu geschrieben, sondern stellt lediglich eine etwas gekürzte Fassung des 1972 erschienenen, oben zitierten Beitrags «Lord Acton. Das Ethos der Wahrhaftigkeit» dar). – Mann, Lord Acton. – Weitlauff, John Lord Acton (1834–1902), Ignaz von Döllingers bedeutendster Schüler; Ders., John Lord Acton (1834–1902) und Ignaz von Döllinger.

11 Roland Hill, Lord Acton, New Haven & London 2000 (im folgenden zitiert: Hill I). – In der Übersetzung des Autors Ende 2002 auch in deutscher Sprache erschienen: Roland Hill, Lord Acton. Ein Vorkämpfer für religiöse und politische Freiheit im 19. Jahrhundert, Freiburg-Basel-Wien 2002 (im folgenden zitiert: Hill II).

Verständnis von Geschichte beleuchtet und gegeneinander abhebt[12]. Und 2015 erschien unter dem Titel «Glaube, Gewissen, Freiheit. Lord Acton und die religiösen Grundlagen der liberalen Gesellschaft» ziemlich verspätet der Sammelband mit den facettenreichen Beiträgen einer Tagung über Lord Acton, die Jahre zuvor (im Band gar nicht mehr angegeben) von der Hanns-Seidel-Stiftung in Wildbad Kreuth veranstaltet worden war[13]. Dagegen hatte die Katholische Akademie in Bayern bereits am 14./15. Juni 2002, anläßlich des 100. Todestages Actons, unter dem Titel «Bleibende Spannung? Liberalismus und Katholizismus. 100 Jahre nach Lord Acton (1834–1902)» diesem englischen Lord und Schüler Ignaz von Döllingers eine Tagung gewidmet und die Vorträge noch im selben Jahr in ihrer Hauszeitschrift «zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern» (32. Jahrgang 2002, Ausgabe 4, 1–9) publiziert[14].

Actons zahlreiche journalistische Aufsätze und Stellungnahmen zu aktuellen Fragen und Problemen, historische Essays und Rezensionen sowie seine Korrespondenzen mit bedeutenden Persönlichkeiten, darunter nicht wenige Beiträge von bis heute aktuell gebliebener Brisanz, sind in der englischen Originalsprache in mehreren Sammelwerken ziemlich vollständig greifbar. Zuletzt sind erschienen: John Emerich Edward Dalberg-Acton, First Baron Acton, The History of Freedem and other Essays. Edited with an Introduction by John Neville Figgis and Reginald Vere Laurence, Freeport, New York 1967, und: Selected Writings of Lord Acton I–III, edited by J. Rufus Fears, Indianapolis 1985. Lord Acton, von Abstammung und Geburt zwar Engländer, von seiner ganzen geistigen Ausrichtung aber Europäer, ja Kosmopolit, verdankte seine akademische Bildung in der Hauptsache der universitären Wissenschaftswelt des 19. Jahrhunderts in Deutschland und zumal in München; er dachte (so darf man wohl sagen) «deutsch»: nicht nur seine in absolut korrektem Deutsch abgefaßten Briefe, sondern auch seine Abhandlungen in englischer Sprache belegen dies[15]. Zudem war er Ehrendoktor der Philosophischen Fakultät der Universität München (1872)[16] und «auswärtiges Mitglied» der Philosophisch-historischen Klasse der kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften (1876)[17]. Mit München und Bayern fühlte er sich überdies in mehrfacher Hinsicht eng verbunden. Er starb in Tegernsee und fand auf dem dortigen Friedhof auch seine letzte Ruhestätte[18] – Grund genug, um an ihn und seine Münchener Beziehungen zu erinnern.

12 Zoll, Die Wahrheit ist die Tochter der Zeit.

13 Christoph Böhr – Philipp W. Hildmann – Johann Christian Koecke (Hg.), Glaube, Gewissen, Freiheit. Lord Acton und die religiösen Grundlagen der liberalen Gesellschaft (Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft), Wiesbaden 2015.

14 «Liberalismus und Katholizismus, in: zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern». 32. Jahrgang 2002, Heft 4, 1–9.

15 Leider gibt es keine Ausgabe der Werke Lord Actons in deutscher Sprache, auch keine Auswahlausgabe. In englischer Originalsprache erschien zuletzt: Selected Writings of Lord Acton. Edited by J. Rufus Fears I–III, Indianapolis 1985–1988. – John Emerich Edward Dalberg-Acton, Historical Essays and Studies. Edited with an Introduction by John Neville Figgis and Reginald Vere Laurence, London 1906 [unveränd. Nachdruck Freeport, New York 1967]; Ders., Lectures on Modern History. Edited by John Neville Figgis and Reginald Vere Laurence, London 1906 [unveränd. Nachdruck Freeport, New York 1967]; Ders., The History of Freedom and other Essays. Edited with an Introduction by John Neville Figgis and Reginald Vere Laurence, London 1907 [unveränd. Nachdruck Freeport, New York 1967]; Herbert Paul (Ed.), Letters of Lord Acton to Mary Gladstone, New York-London 1904; Abbot [Aidan] Gasquet (Ed.), Lord Acton and his Circle, London 1906; Acton, Selections from the Correspondence of the first Lord Acton V/1: Correspondence with Cardinal Newman, Lady Blennerhassett, W. E. Gladstone and Others. Edited with an Introduction by John Neville Figgis and Reginald Vere Laurence, London 1917.

16 Stein, Ignaz von Döllinger und das Münchener Universitätsjubiläum 916 f.

17 Die Wahl Actons erfolgte in der Akademiesitzung vom 27. Juni 1876. Stein, Ignaz von Döllinger als Mitglied 591 f.; BISCHOF, Im neuen «Deutschen Reich».

18 Leider ist die Grabstätte Lord Actons im Friedhof zu Tegernsee, in der auch seine ebenfalls in Tegernsee jung verstorbene Tochter Elizabeth, genannt Lily (1874-1881) bestattet wurde, inzwischen eingeebnet und das Grabkreuz entfernt worden. Doch erinnert dort neuerdings (auf meine Anregung hin) eine kleine Gedenktafel an Lord Acton.

II.
John Actons Abstammung und erste Bildungsjahre

John Emmerich Edward Dalberg Acton, am 10. Januar 1834 in Neapel geboren, war der Sohn des im diplomatischen Dienst des Königsreichs beider Sizilien stehenden Sir Ferdinand Richard Edward Acton (1801–1837) und seiner Ehefrau Marie-Louise Pelline von Dalberg (1812–1860). Die Familie väterlicherseits, wohl angelsächsischen Ursprungs und seit Generationen auf Aldenham bei Bridgnorth in der englischen Grafschaft Shropshire ansässig, war seit der Konversion von Johns Urgroßvater Dr. Edward Acton (1709–1775), einem Arzt und Chirurgen, anläßlich seiner Eheschließung mit einer Französin (Anne Cathérine Loys [1714–1767]) in Besançon (wieder) katholisch. Durch den Aufstieg des Sohnes beider, Sir John Francis Edward Acton (1736–1811), Johns Großvater, zum neapolitanischen Premierminister erlangte das Geschlecht erstmals ein gewisses europäisches Ansehen. Der jüngere Bruder von Johns Vater, Charles Januarius Acton (1803–1847), hatte die geistliche Laufbahn eingeschlagen, arrivierte im diplomatischen Dienst der Römischen Kurie, wurde 1842 von Gregor XVI. 39-jährig, als erster Engländer nach der Reformation, zum Kardinal erhoben (nachdem der Papst sich dessen Kreation bereits 1839 *in petto* reserviert hatte), war Vizelegat in Bologna und schließlich damit beschäftigt, die Wiederaufrichtung der katholischen Hierarchie in England vorzubereiten. Er starb jedoch bereits mit 44 Jahren[1].

Die Familie mütterlicherseits zählte zu den vornehmsten Adelsgeschlechtern des Heiligen Römischen Reiches. Die Dalbergs, rheinische Standesherren von uraltem Adel, Diplomaten, Humanisten, Kunstmäzene, saßen in Domkapiteln und auf Bischofsstühlen der alten Reichskirche. Johns Urgroßonkel Carl Theodor von Dalberg (1744–1817), Erzbischof und Kurfürst von Mainz, Erzkanzler des Heiligen Römischen Reiches, Fürstbischof von Konstanz und Worms, nach der Säkularisation (1803) Erzbischof von Regensburg (wohin man seinen Mainzer Erzstuhl «für ewige Zeiten» übertragen hatte) und nach dem Untergang des Reiches (1806) Fürstprimas des Rheinbunds, ein feingebildeter, weltoffener Prälat, Gönner Goethes und Schillers, war der letzte, nach der Säkularisation von 1803 noch (bis 1814) im Amt verbliebene (oder geduldete) geistliche Reichsfürst[2]. Johns Großvater Emmerich Joseph von Dalberg (1773–1833), Neffe des Fürstprimas, mit Maria Pellina (1787–1865), einer Tochter des Marchese Antonio Brignole-Sale, des Präsidenten der piemontesischen Akademie der Wissenschaften, verheiratet und von Napoleon zum Herzog ernannt, nahm – nach Napoleons Sturz – als bevollmächtigter Vertreter Frankreichs, zusammen mit Talleyrand, am Wiener Kongreß teil und ging danach als Minister König Ludwigs XVIII. von Frankreich nach Turin[3].

John war von seiner Abstammung her (wie der Freiherr von Hügel) Europäer im besten Sinn des Wortes, und als nach dem frühen Tod des Vaters (1837) seine Mutter 1840 in London eine zweite Ehe mit George Leveson-Gower (1825–1891), dem ältesten Sohn und Erben des ersten Earl Granville einging, der nachmals als zweiter Earl Granville (seit 1846) wiederholt englischer Außenminister und Führer der *Whigs* im Oberhaus war, öffnete sich für John der Zugang zu den höchsten gesellschaftlichen Kreisen Englands und ganz Europas[4]. Doch dem jungen John Dalberg Acton (so unterschrieb er vor seiner Erhebung zum Lord seine Briefe) – als einziger Sohn und Erbe seines Vaters achter Baronet seines Geschlechts und mütterlicherseits letzter Sproß und Erbe der Dalbergs – blieb diese mondäne Welt, der er auf Grund seiner Herkunft angehörte und in der er natürlich sich standesgemäß zu bewegen lernte (und sich zu bewegen wußte), mitsamt ihren Vergnügungen und exquisiten Interessen innerlich fremd; er mied sie. Seine Interessen waren von frühester Jugend an geistiger Art, entsprechend seiner außergewöhnlichen Begabung und seinem lebenslang unstillbaren Wissensdrang. Aber hier zeigte sich auch der prägende Einfluß seiner Bildungsjahre, in denen ihn Lady Granville, seine Mutter, den bestmöglichen Erziehern anvertraute, und diese waren, wie in Adelsfamilien üblich, geistlichen Standes.

1 Schmidlin, Papstgeschichte I 635–637, 652f.; Hill I 2f., 418; Hill II 18f., 401.

2 Karl Freiherr von Beaulieu-Marconnay, Karl von Dalberg und seine Zeit. Zur Biographie und Charakteristik des Fürsten Primas I–II, Weimar 1879; Becher, Der deutsche Primas; Hömig, Carl Theodor von Dalberg; Hausberger, Carl von Dalberg.

3 Zur Genealogie der Actons und der Dalbergs siehe: Hill I 1–15; Hill II 17–37.

4 Hill I 16–26; Hill II 38–51.

Zunächst galt es, unter der Leitung eines Privatlehrers sein Englisch zu vervollkommnen; denn im Haus Acton zu Neapel hatte man vor allem Französisch und Deutsch gesprochen. 1842 übergab man den Achtjährigen der Obhut des Abbé Félix Dupanloup (1802–1878) in dessen privater Seminarschule St-Nicolas-du-Chardonnay zu Gentilly bei Paris. Dupanloup, ein weltgewandter Abbé[5], spirituell-geistig François de Fénelon (1651–1715)[6] nahestehend, Schriftsteller und Kirchenpolitiker, eloquent, charmant, von der Pariser Damenwelt umschwärmt, nachmals (seit 1849) Bischof von Orléans, war ein Freund der Familie und hatte «kirchenklug» durch einen «interkonfessionellen» Kompromiß zum Zustandekommen der Eheschließung zwischen der katholischen Lady Acton, die sich weigerte zu konvertieren, und dem Anglikaner George Leveson-Gower entscheidend beigetragen[7]. Im Jahr darauf wechselte John an das St. Mary's College in Oscott, eine vom Orientalisten Nicholas Wiseman (1802–1865)[8], dem damaligen Koadjutor des Apostolischen Vikars von Mittelengland und späteren ersten (katholischen) Erzbischof von Westminster und Kardinal (seit 1850), geleitete katholische Mittelschule Englands. Besonders glücklich war er in keiner der beiden Internatsschulen, aber sie vermittelten ihm eine solide humanistische Bildung[9]. 1848 schickte Lord Granville seinen inzwischen vierzehnjährigen Stiefsohn für zwei Jahre (unter Leitung eines offenbar pedantischen Lehrers) zu Privatstudien nach Edinburgh, um seine Kenntnisse in Latein, Griechisch, Englisch, Mathematik und Geschichte zu vertiefen und sich für die Aufnahme in ein College der Universität Cambridge, an der auch sein Vater und sein Onkel studiert hatten, zu qualifizieren. Nach dem Willen Lord Granvilles sollte er nach Abschluß seines Universitätsstudiums entsprechend der Familientradition in die Politik gehen. Doch John hatte längst seine Liebe zur Geschichte entdeckt, fasziniert von Edmund Burke (1729–1797) und Thomas Babington Macaulay (1800–1859). Die beiden ersten Bände von Macaulays damals eben erscheinender «History of England» (1848–1861) las er (um nicht zu sagen: verschlang er) in Edinburgh gleich viermal[10]. «Mein Entschluß, rastlos zu studieren, steht fest» – eröffnete er, früh eine selbstbewußte, eigenwillige Persönlichkeit, seinem Stiefvater –, «und ich fühle die Willenskraft in mir, in Übereinstimmung damit zu handeln»[11]. Er sollte seinen Willen durchsetzen.

5 Warmont [= Charlotte Lady Blennerhassett], Félix Antoine Dupanloup. – Siehe Beilage 6. – F. von Saarburg [= Franz Xaver Kraus], Felix Dupanloup, in: Deutsche Rundschau 23 (1880) 222–256; wieder abgedruckt in: Weber, Liberaler Katholizismus 118–158. – Roger Aubert, Dupanloup, in: DHGE 14 (1960) 1070–1122. – Zur Rolle und Bedeutung Dupanloups auf dem Ersten Vatikanum siehe ausführlich: Hasler, Pius IX.; Schatz, Vaticanum I.

6 Klaus Heitmann, Fénelon, François de Pons de Salignac de la Mothe, in: TRE 11 (1983) 81–83 (QQ u. Lit.); Joseph Bernhart, Fénelon und Frau von Guyon, in: Ders., Gestalten christlicher Mystik und Spiritualität. Mit einem Anhang: Schriften und Beiträge zur christlichen Spiritualität aus den Jahren 1908–1954. Herausgegeben von Manfred Weitlauff, Weißenhorn 2004, 463–508.

7 Es war dabei um die Frage der Taufe und religiösen Erziehung der Kinder aus dieser konfessionsverschiedenen Ehe gegangen. Man hatte sich geeinigt, daß Söhne nach der Konfession des Vaters, Töchter nach der Konfession der Mutter getauft und erzogen werden sollten; aber das Problem wurde nicht aktuell, da aus dieser Ehe keine Kinder mehr hervorgingen. Hill I 17; Hill II 39 f.

8 Wilfrid Ward, The Life and Times of Cardinal Wiseman I–II, London 1897 (21912); Richard J. Schiefen, Nicholas Wiseman and the transformation of English Catholicism, Shepherdstown 1984. – Günter Biemer, Wiseman, Nicholas Patrick Stephen, in: LThK 10 (³2001) 1240 f.; Grayson Carter, Wiseman, Nicholas Patrick Stephen, in: RGG 8 (⁴2003) 1641 f. (Lit.); Bär, Die Beziehungen 108–114, 149–173, 347–354 u.ö.

9 «Dear Mamma, – I hope I write enough now, though I have some trouble in writing every week. I have had a pound taken out of my dormitory, so that I have no money scarcely left. The coffee question is decided, to my great satisfaction. I am a perfect linguist, knowing perfectly – that is, so as to be able to speak them – English, French, German, and can almost speak Latin. I can speak a few words of Chinese, Greek, Italian, Spanish, and Irish. I also knew Chemistry, Astronomy, Mechanics, and many other sciences, but do not know botany. I am very happy here, and perfectly reconciled to the thoughts of stopping here seven more years. – I am in a hurry, therefore good-by, Caesar Agamemnon John Dalberg Acton.» Acton an Lady Granville, February 15, 1844. Acton, Selections from the Correspondence 1 f. – Siehe auch: Bär, Die Beziehungen 403–405.

10 Thomas Babington Macaulay, The History of England from the Accession of James the Second I–V, London 1849–1861. – Hill I 24 f.; Hill II 48–51.

11 Zit. in: Blennerhassett, Lord Acton 66 f. – Siehe Beilage 9.

III.
Actons Entscheidung für ein Studium in München unter der Obhut Ignaz von Döllingers

Aber dann lehnten nacheinander drei Colleges in Cambridge die Aufnahme des jungen Adeligen, weil dieser römisch-katholisch war, kategorisch ab – zwanzig Jahre nach der gesetzlichen Emanzipation und bürgerlichen Gleichstellung der Katholiken in England. Als Alternative bot sich ein Studium im Ausland an. Man entschied sich, vielleicht auch auf Empfehlung Wisemans, für die Universität München – eine Wahl, die Johns Wünschen entsprach. Man wollte ihn zunächst in die Obhut Richard Rabys (1818–1881), eines ehemaligen Oscott-Zöglings, der in München eine Pension betrieb, geben[1]. Doch dagegen wehrte sich John; er hatte – sei es durch Wiseman oder durch seine entfernten bayerischen Verwandten mütterlicherseits[2] – in Erfahrung gebracht, daß auch der Münchener Kirchenhistoriker Ignaz Döllinger, der damals berühmteste und einflußreichste katholische Kirchenhistoriker Deutschlands, englische Studenten in sein Haus aufnahm. Döllinger pflegte, zumal seit seiner ersten Englandreise im Herbst 1836[3], vielfältige Kontakte nach England, zu Wiseman und Newman, die beide ihn in München besucht hatten[4], aber auch zu Anglikanern wie dem Oxforder Orientalisten und Führer der anglokatholischen Oxford-Bewegung Edward Bouverie Pusey (1800–1882)[5] und dem nachmaligen Führer der englischen Liberalen (*Whigs*) und Premierminister William Ewart Gladstone (1809–1898), der ihn seit 1845 wiederholt in München und in Tegernsee, hier zuletzt 1886, besuchte[6]. Döllinger war in England kein Unbekannter, und in dessen Obhut wollte sich John begeben:

«Ich bedaure sehr» – schrieb 1849 oder 1850 John seinem Stiefvater –, «daß Sie den Plan gefaßt haben, mich zu Mr. Raby zu schicken. Ich wäre natürlich sehr froh, einige Monate in München verbringen zu können, aber wenn ich zu Mr. Raby gehe, werde ich keinen Nutzen daraus ziehen. Ich strebe nach der Gelegenheit und nach den Voraussetzungen für ein gründliches Studieren, und diese kann ich dort kaum finden, wenn ich dem Vor-

1 Richard Raby (1818–1881), Seminarist in Oscott, ließ sich aber nicht weihen, betrieb seit 1837 eine Studienpension für Engländer in München (Theresienstr. 17a), durchaus begeistert von Döllinger, später Mitarbeiter beim «Rambler». Er wollte in Erlangen zum Dr. phil. promovieren, was aber scheiterte. Seit 1861 lebte er wieder in England. Bär, Die Beziehungen 405.

2 Gemeint sind die Grafen von Arco-Valley: Anna Margareta Maria Gräfin von Arco auf Valley (1813–1885), geb. Contessa Marescalchi (aus Bologna), seit 1832 mit Johann Maximilian Grafen von Arco auf Valley (1806–1875) verheiratet, war eine Tochter des Grafen Carlo Alfonso Marescalchi (1782–1868) und seiner Ehefrau Caterina (1793–1882), geb. Brignole-Sale; deren älteste Schwester Maria Pellina Brignole-Sale (1787–1865) wiederum war mit dem Herzog Emmerich Joseph von Dalberg (1773–1833), dem Neffen des letzten Mainzer Erzbischofs und Kurfürsten, dann Fürstprimas Carl Theodor von Dalberg, verheiratet; deren beider Tochter Marie Louise von Dalberg (1813–1860) war in erster Ehe mit Sir Ferdinand Richard Acton (1801–1837) verheiratet, und dieser Ehe entstammte der 1834 geborene John Emmerich Dalberg Acton. Somit waren Johns Mutter (in zweiter Ehe mit George Leveson Gower [1815–1891] verheiratet) und Anna Margareta Maria Gräfin von Arco auf Valley Kusinen, Herzog Emmerich Joseph von Dalberg Johns Großvater und Fürstprimas Carl Theodor von Dalberg Johns Urgroßonkel. Hill I und Hill II, genealogische Tafeln.

3 Bär, Die Beziehungen 370–382.

4 Wiseman, damals Rektor des Collegio Inglese in Rom und Professor für Hebräisch und Syro-Chaldäisch an der römischen Universität (1828–1840), besuchte Döllinger auf seiner Reise von Rom nach England 1835 in München, knüpfte hier freundschaftliche Verbindungen zu ihm und anderen Mitgliedern des Görres-Kreises; vor allem veranlaßte er Übersetzungen von Werken Döllingers (aus dessen ultramontaner Phase) ins Englische, in der Absicht, damit zum Aufbau der katholischen Theologie in England beizutragen. Friedrich, Ignaz von Döllinger I 469 f.; Bär, Die Beziehungen 109–129, 364–373 u.ö. – Newman besuchte Döllinger im Dezember 1847 auf seiner Rückreise von Rom in München. Biemer, Die Wahrheit 226; Bär, Die Beziehungen 400.

5 Edward Bouverie Pusey (1800–1882), Führer des Anglokatholizismus, studierte unter anderem in Jena, Göttingen und Bonn, 1828 Professor für Hebräisch in Oxford und Kanonikus von Christ Church, nach anfänglicher Reserviertheit Beitritt zur Oxford-Bewegung und deren Führer nach Newmans Übertritt zur katholischen Kirche. Er hielt zwischen Romanismus und Anglikanismus die Mitte und suchte von hier aus einen Ansatzpunkt für die Vereinigung der Kirchen, zu deren Förderung er zwischen 1865 und 1870 drei «Eirenicon», d.h. drei Briefe, den ersten an John Keble (1792–1866), den Verfasser von «The Christian Year», den zweiten und dritten an Newman (1869 und 1870), verfaßte. Sheridan Gilley, Pusey, Edward Bouverie, in: TRE 28 (1997) 30–35; Hugo Altmann, Pusey, Edward Bouverie, in: BBKL 16 (1998) 1278–1301; Roman Siebenrock, Pusey, Edward Bouverie, in: LThK 8 (^{3}1999) 746 f.; Geck, Edward Bouverie Pusey. – Gruyson R. Carter, Keble, John, in: RGG 4 (^{4}2001) 916; Bär, Die Beziehungen 93–108.

6 Zu Döllingers Beziehungen zu Anglikanern siehe: Friedrich, Ignaz von Döllinger II 213–233. – Magnus, Gladstone 71–74, 234, 260–267. Besuche Gladstones bei Döllinger erstmals in München im Oktober 1845 eine Woche lang, in theologische Gespräche über Eucharistie und andere Themen vertieft, dann im September 1874 wieder in München, im September 1879 (auch durch ein Gruppenfoto dokumentiert, abgebildet in: Döllinger-Acton III, nach 210; Hill I nach 364; Hill II 315) und nochmals im Herbst 1886 in Tegernsee (siehe Bild von Franz von Lenbach, auf S. 395, nach 356; Hill I, nach 272); ausführlich: Bär, Die Beziehungen.

John Dalberg Acton.
Foto, wohl etwa aus der Zeit seines Münchener Studienaufenthalts.

schlag folge. Das *summum bonum*, das ich gegenwärtig wünschen könnte, ist es, allein bei einem wirklich guten Wissenschaftler zu leben, so wie Professor Döllinger, um die klassische Literatur, die Naturwissenschaften, Philosophie, Geschichte und Deutsch zu studieren, 12 Stunden am Tag, und eine Stunde lang Hinweise und Erklärungen von meinem Tutor zu erhalten. Mit sieben Stunden Schlaf, zwei Mahlzeiten und zwei Stunden Sport am Tag wäre mir das möglich. Ich werde so vier Monate verbringen können, mit Vergnügen und Nutzen, und hoffe, Sie werden mich beim Wort nehmen. Aber ich hätte nur wenige dieser Vorzüge bei Mr. Raby zu erwarten. Er wäre höchstens ein mittelmäßiger Lehrer für klassische Literatur, und jemand, dem ich die Entscheidung über meinen Lesestoff nicht gerne anvertrauen möchte, denn er hat keinerlei Unterscheidungsgabe»[7] – ein bemerkenswertes Dokument ausgeprägten Selbstbewußtseins des damals Fünfzehn- oder Sechzehnjährigen und seiner klaren Studienvorstellungen.

Schließlich vermittelte die mit Johns Mutter verwandte Familie der Grafen von Arco auf Valley eine Verbindung zu Ignaz von Döllinger[8]. Dieser hatte in seiner

7 «I am very sorry you have formed the project of sending me to Mr. Raby. I should indeed be very glad to spend some months at Munich, but if I go to Mr Raby's, I shall gain nothing by it. I sincerely wish for opportunities and facilities for hard study, and I can certainly meet with them, if I follow the plan first proposed. The summum bonum I could at present wish to enjoy, is to live alone with some really good scholar, such as professor Döllinger, to study the classics, science, philosophy, history and German, twelfe hours a-day, and to spend an hour in receiving explanations and directions from my tutor. With seven hours' sleep, two meals and two hours exercise in the day, I could certainly do this. I will undertake to spend four months in this manner, with pleasure and profit, and I hope you will take me at my word. But I should have few of these advantages at Mr Raby's. He would be at most a moderately good master in the classics, and a person in whose hands I would not willingly place the direction of my reading; for he is not a person of distinction in any way.» Acton an Lord Granville, o. D., wohl 1849 oder 1850. CUL Add. 8121 (7) 1093. – Ich verdanke diesen Brief samt Übersetzung meinem Schüler Matthias Bär; er ist inzwischen in seiner Dissertation (Bär, Die Beziehungen 543, in deutscher Übersetzung 406) abgedruckt.

8 Siehe oben Anm. 2.

(1839 bezogenen) geräumigen Wohnung (in der damaligen Frühlingstraße 11, heute Von-der-Tann-Straße) schon mehrmals irische und englische Studenten – seine «englische Kolonie» – beherbergt, denen wegen ihres katholischen Bekenntnisses in Cambridge oder Oxford die Immatrikulation verweigert worden war[9]. Und so erklärte er sich auch bereit, Acton bei sich aufzunehmen und sich um dessen weiteren Studiengang zu kümmern. John war über diese Nachricht beglückt. Seiner Mutter schrieb er, er habe den Brief Professor Döllingers mit übergroßer Freude gelesen. Das Schreiben bestätige ihm, daß Döllinger ihm vorschlage, sich seinen Studien in der ihm erwünschten Weise zu widmen, und ihm mehr Freiheit einräumen wolle, als er es sich selbst gewünscht habe. «Ich sehe, daß er ein Mensch ist, in den ich das vollkommenste Vertrauen werde setzen können, und ich werde mit Vergnügen die ganze Leitung meiner Studien und meiner Lebensart in seine Hände legen.» Und er fügte gleich hinzu: «Ich hoffe, daß Sie meinem Aufenthalt bei ihm keine zeitliche Begrenzung setzen werden»[10].

9 Wie andere Professoren pflegte auch Döllinger Studenten in seiner Wohnung Kost und Logis zu bieten, um seine anfänglich geringe Besoldung etwas aufzubessern. Friedrich, Ignaz von Döllinger II 154 f.; Hill I 29; Hill II 53 f.

10 «Ma chère Maman. – J'ai lu la lettre du prof. Döllinger avec la plus grande joie. Elle me prouve qu'il propose me faire suivre mes études dans la manière même que je désirais, seulement il se prépare à me donner beaucoup plus de liberté que je ne désirerais avoir chez lui. Je vois que c'est un homme dans lequel je pourrai avoir la plus parfaite confiance, et je mettrai avec plaisir toute la direction de mes études et de ma conduite entre ses mains. J'espère que vous ne mettrez pas de limite au temps que je resterai chez lui. S'il faut que cela me serve au lieu de Cambridge, j'y resterai volontiers jusqu'à ce que j'aurai fini toutes mes études. Quant au temps de mon départ je désire seulement parler beaucoup avec vous et Lord Granville au sujet de mes études, faire quelques arrangements de livres et d'argent, et partir afin d'arriver à Munich la fin de la semaine de Pentecôte. Comme cela j'aurai bien assez de relâchement entre Edimbourg et Munich, c'est à dire depuis le treize jusqu'au vingt quatre. Si vous préférez que je parte plus tôt, je le ferai volontiers. J'expliquerai plus en détail tout ce que je pense à l'égard de Munich lorsque je reviendrai à Londres. – Adieu ma chère Maman, votre aff[ection]né fils, J. Dalberg Acton. J'ai reçu le gilet, et je vous en remercie bien.» Acton an Lady Granville, Edimbourg, le mardi, 1850 [hier fälschlich: 1848]. Acton, Selections from the Correspondence 6.

IV.
Döllinger in der Mitte des 19. Jahrhunderts

1.
Der «ultramontane» akademische Lehrer vor 1848 und sein «Zusammenspiel» mit dem Münchener Nuntius

Als Döllinger[1] den jungen John Acton bei sich aufnahm, stand er, 51jährig, in der Mitte seines Lebens und an einem damals sich abzeichnenden tiefgreifenden geistigen Wendepunkt. Am 28. Februar 1799 (als Sohn des Professors der Medizin und führenden Embryologen Ignaz Christoph Döllinger [1770–1841][2] und seiner Ehefrau Therese, geb. Schuster [1776–1838]) in Bamberg geboren, war er nach seinen Studien an der Universität Würzburg und am Lyzeum zu Bamberg als Alumne des dortigen Priesterseminars 1822 zum Priester der (seit dem Bayerischen Konkordat von 1817/21:) Erzdiözese Bamberg geweiht und, nach kurzem Einsatz als Kaplan in Markt Scheinfeld, 1823 zum Professor für Kirchenrecht und Kirchengeschichte am Lyzeum in Aschaffenburg ernannt worden. 1826, im Jahr seiner theologischen Doktorpromotion[3], hatte er den Ruf als zunächst außerordentlicher Professor der Theologie, «namentlich des Kirchenrechts und der Kirchengeschichte» an die Theologische Fakultät der eben von Landshut in die königliche Haupt- und Residenzstadt München transferierten Bayerischen Landesuniversität erhalten und angenommen[4]. Seit 1827 ordentlicher Professor für Kirchengeschichte und Kirchenrecht in der Nachfolge Johann Nepomuk Hortigs (1774–1847), dessen «Handbuch der christlichen Kirchengeschichte» er neu bearbeitete, wurde Döllinger 1835 als außerordentliches Mitglied in die Historische Klasse der kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften gewählt und 1843 zum ordentliche Mitglied ernannt. Im Studienjahr 1845/46 erstmals Rektor der Universität, war Döllinger zweifellos der herausragende Kopf in der Münchener Theologischen Fakultät, als akademischer Lehrer gleichsam ein Magnet, der Theologiestudenten aus dem ganzen deutschen Sprachraum und darüber hinaus nach München zog.

In seinen 1891 – ein Jahr nach Döllingers Tod – publizierten Erinnerungen «Aus meinem Leben. Wahrheit und keine Dichtung» schildert der aus Berlin gebürtige Breslauer Domkapitular (Carl Maria) Franz Lorinser (1821–1893), theologischer Schriftsteller und anerkannter Calderon- und Lope de Vega-Experte[5], der im Studienjahr 1841/42, zusammen mit dem jungen Freiherrn Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877), in München Theologie studiert hatte und dort (nach einem Studienaufenthalt in Rom) am 17. Mai 1844 zum Doktor der Theologie promoviert worden war[6], aus der Rückschau des Alters, wie er Döllinger als akademischen Lehrer und als Persönlichkeit erlebt hatte. In seine Erinnerung an Döllinger hatte sich freilich im Verlauf von fünf innerkirchlich und theologisch turbulenten Jahrzehnten unverkennbar der

1 Zu Johann Joseph Ignaz von Döllinger siehe: Friedrich, Ignaz von Döllinger I–III; Werner Küppers, Ignaz von Döllinger, in: Die Großen Deutschen 5 (1957) 301–307; Ders., Döllinger, Johann Joseph Ignaz von, in: NDB 4 (1959) 21–25. – Bischof, Theologie und Geschichte; Finsterhölzl, Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers; Brandmüller, Ignaz v. Döllinger am Vorabend des I. Vatikanums; Münchener Theologische Zeitschrift 41 (1990) Heft 3 (Döllinger aus Anlaß seines 100. Todestags gewidmet); Conzemius, Döllinger; Denzler-Grasmück, Geschichtlichkeit und Glaube; Weitlauff, Ignaz von Döllinger; Fuhrmann, Ignaz von Döllinger; Ders., Menschen und Meriten 149–173; Stein, Ignaz von Döllinger und das Münchener Universitätsjubiläum; Ders., Ignaz von Döllinger als Mitglied.

2 Robert Herrlinger, Döllinger, Ignaz Christoph, in: NDB 4 (1959) 20 f.

3 Der theologische Doktorgrad wurde ihm mit Diplom vom 3. Juni 1826 *in absentia* von der (zwischenzeitlich) noch in Landshut lokalisierten Bayerischen Landesuniversität auf Grund seiner Arbeit über «Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten» (Mainz 1826, dann Regensburg) verliehen. Friedrich, Ignaz von Döllinger I 173 (bei Resch-Buzas I ist die Promotion nicht vermerkt).

4 Friedrich, Ignaz von Döllinger I 183–195.

5 Franz Lorinser (1821–1893), nachmals ein «kämpferischer Ultramontaner», studierte in Breslau, München und Rom Theologie, wurde 1843 in Rom zum Priester geweiht, im Jahr darauf (17. Mai 1844) in München zum Dr. theol. promoviert (siehe dazu: Anhang), wirkte 1849–1858 als Spiritual am Breslauer Priesterseminar und seit 1852 als Schriftleiter des «Schlesischen Kirchenblattes», wurde 1869 Breslauer Domkapitular und begleitete als theologischer Berater den Breslauer Fürstbischof Heinrich Förster zum Vatikanischen Konzil. Wojciech Wysocki, Leben und Wirken des Breslauer Theologen Franz Lorinser (1821–1893). Eine Studie unter besonderer Berücksichtigung seiner Arbeit am Katechismus der Diözese Breslau, Bayreuth 2005; Ders., Lorinser, Franz, in: BBKL («vorerst im Internet», mit Werkverzeichnis und Lit.); Susanna Schmidt, Lorinser, Franz, in: LThK 6 (^{3}1997) 1054 f.; Reinkens, Briefe I 435.

6 Resch-Buzas I 34. Thema der Dissertation «De charactere sacramentali commentatio» (Oppolii: Raabe 1844, 90 S.). Es war übrigens die einzige Doktorpromotion der Münchener Theologischen Fakultät in diesem Jahr 1844.

Ignaz von Döllinger.
Foto aus dem Jahr 1868 (Universitätsarchiv München).

«Schleier des Konzils»[7] (nämlich des Ersten Vatikanums) geschoben; denn auf Grund seiner dezidiert ultramontanen Gesinnung konnte er im nachkonziliar exkommunizierten Döllinger nur einen Apostaten sehen; gleichwohl ist seine Charakteristik Döllingers bemerkenswert. Er schreibt:

«Von den theologischen Universitätsprofessoren, deren Vorlesungen ich in München besuchte, war ohne Zweifel *Döllinger*, der Kirchenhistoriker, der bedeutendste, und da er in dieser Zeit noch ganz correkt katholisch war, auch für mich derjenige, zu dem ich das meiste Vertrauen hatte. […] und er behandelte mich trotz seines trockenen und oft abstoßenden Wesens stets sehr freundlich und liebevoll. Seine kirchenhistorischen Vorträge waren mir in hohem Grade interessant; es kam damals nichts darin vor, was ein katholisches Gemüth verletzen konnte; der ungemeine Scharfsinn und die Klarheit seiner Expositionen zog mich in hohem Grade an, so wie auch meinen Mitschüler, neben dem ich in seinen Vorlesungen regelmäßig saß, den Baron Ketteler (der auch bei [dem Rechtshistoriker und Kanonisten George] Phillips [1804–1872] an allen Freitagen mein Tischgenosse war), den nachmaligen berühmten und hochverdienten Bischof von Mainz. Die feine Ironie, die Döllinger in seinen Vorträgen oft anwendete, und die elegante Form, in der er sprach, war höchst anregend, obgleich es kaum möglich war, bei ihm nachzuschreiben, da er in seiner glatten Rede sich sehr schnell gehen ließ, auch sein Compendium der Kirchengeschichte (das er leider, wie die mei-

7 «Schleier des Konzils» hier in Anlehnung an: Johannes Fried, Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik, München 2004.

sten seiner Werke, nicht vollendet hat) alles Nothwendige enthielt, was für das Gedächtniß zu fixieren war und das Nachschreiben eigentlich überflüssig machte, obgleich viele seiner Bemerkungen, die er nebenbei fallen ließ, dabei verloren gingen. Es war ein wahrer Genuß, Döllinger zuzuhören, der durch den vergeblichen Versuch des Nachschreibens meist verloren gegangen wäre. Wir gaben das auch, Ketteler zuerst, bald vollständig auf, und erfreuten uns lediglich am Zuhören seiner schönen und lichtvollen Expositionen.

Etwas jedoch fehlte Döllinger's kirchengeschichtlichen Vorlesungen. So scharfsinnig und klar auch seine Auseinandersetzungen waren, es war ihm, seiner Individualität gemäß, nicht gegeben, einen höheren Schwung seiner Rede mitzutheilen; er blieb kalt und trocken auch dort, wo man Feuer und Gemüth in der Rede erwartet hätte. An Gemüth eben fehlte es Döllinger fast ganz. Und diese wesentliche Lücke, die bei seinen Vorlesungen oft hervortrat, entfremdete uns dem großen Gelehrten selbst damals schon, und ließ, trotz der wissenschaftlichen Bewunderung, die wir ihm zollten, doch eine gewisse Leere hervortreten, die wir ungern wahrnahmen, die aber den Schlüssel zu Manchem giebt, was später an Döllinger hervorgetreten ist. [...] So groß Döllinger's Ruhm auch damals war, als ich in München seine Vorlesungen besuchte, so blieb es mir doch nicht verborgen, daß man ihm (bei Görres, Phillips und Windischmann) schon damals nicht recht traute; leider sollte sich dies Mißtrauen in späterer Zeit nur zu sehr gerechtfertigt finden: man nannte ihn damals schon eine ‹Windfahne›, die von der Regierungsluft hin- und herbewegt wurde. Dies hat sich leider, auch bevor er noch dem Altkatholicismus sich in die Arme geworfen, bei mehreren Gelegenheiten bestätigt»[8].

Lorinsers und Kettelers Empfinden, Döllingers Rede in seinen Vorlesungen sei bei allem Scharfsinn der Darlegung ohne «Feuer und Gemüth», «kalt und trocken», d.h. nicht emotional gewesen, spricht immerhin für Sachlichkeit seines Vortrags. Wenn Lorinser im übrigen in der Münchener Theologischen Fakultät, «was den Gesammteindruck, den sie auf mich machte, betrifft», zwar «keineswegs jenes geträumte Ideal» verwirklicht gesehen hatte, «das mir von ihr vorschwebte», so war sie nach seinem Urteil «nichtsdestoweniger [...] immer noch fast die beste, die auf den deutschen Universitäten damals zu finden war (höchstens Freiburg im Breisgau konnte mit ihr concurriren, wo damals [der allerdings von ultramontaner Seite verketzerte Moral- und Pastoraltheologe Johann Baptist] Hirscher, [der Dogmatiker Franz Anton] Staudenmaier und [der Exeget Johann Leonhard] Hugh [!] die Glanzpunkte waren), Bonn aber durchaus nicht», von seiner Heimatfakultät Breslau zu schweigen[9].

Döllinger hatte dem Münchener Görreskreis angehört, war unter König Ludwig I. (1825–1848, † 1868) durchaus ein Vertreter der Münchener Romantik, neben Johann Joseph von Görres (1776–1848), dem Philosophen Franz von Baader (1765–1841) und anderen: eine Kämpfernatur, «der Ajax des Ultramontanismus»[10], wortgewaltig die Rechte der Kirche gegenüber den Eingriffen des Staates verteidigend, ihre «Freiheit» fordernd. Eifrig publizierte und rezensierte er (allerdings ohne Namensnennung) in der Zeitschrift «Eos. Münchener Blätter für Literatur und Kunst», in den «Historisch-Politischen Blättern», im Mainzer «Katholik», und in anderen, seiner ultramontanen Geistesrichtung entsprechenden Periodica[11], polemisch, antiprotestantisch, aber beispielsweise auch den Blick seiner Leser auf den englischen und französischen Katholizismus lenkend. Seine Interessen waren zeitlebens eben nie lediglich auf die deutschen Verhältnisse fixiert, sondern durchaus universal ausgerichtet, wie er auch viele internationale Beziehungen pflegte. Doch die Zahl selbständiger wissenschaftlicher Arbeiten war in seiner frühen Periode vergleichsweise gering, und diese erreichten nicht die Höhe damaliger wissenschaftlich-historischer Forschung: Das gilt für sein zweibändiges «Lehrbuch der Kirchengeschichte» (Regensburg 1836–1838, [2]1843) ebenso wie für sein Luther und dessen reformatorisches Anliegen verzeichnendes dreibändiges Werk «Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des lutherischen Bekenntnisses» (Regensburg 1846–1848)[12]. In allen seinen Publikationen jener Periode schlug der Kirchen-

8 Lorinser, Aus meinem Leben II 32–34.

9 Ebd. II 42. – Daß Döllinger sich um wissenschaftlich empfängliche Schüler bemühte und auch persönlichen Umgang mit ihnen pflegte, belegt der Brief eines Hörers, der 1826–1828 in München studiert hatte. Friedrich, Ignaz von Döllinger I 496.

10 So der Rottenburger Bischof Carl Joseph von Hefele an Döllinger, Rottenburg, 11. März 1871. Abgedruckt in: Schulte, Der Altkatholizismus 228–230, hier 229. – Bischof, Theologie und Geschichte 23–34. – «Er hat mir selbst einmal erzählt, daß er seine Laufbahn eigentlich dem Einflusse des bekannten Philosophen Franz von Baader verdanke, bei dem er damals in Schwabing förmliche Privatcollegien gehört habe.». Jörg, Döllinger † 239.

11 Siehe die Döllinger-Bibliographie in: Lösch, Döllinger 499–537.

12 Jedenfalls aus heutiger Sicht, und hier hat – durchaus gegen innerkirchliche Widerstände – ein Umdenken katholischerseits eingesetzt durch den Würzburger Kirchenhistoriker Sebastian Merkle (1862–1945) und durch die in diesem Sinne bahnbrechende Darstellung seines Schülers Joseph Lortz (1887–1975): Die Reformation in Deutschland I–II, Freiburg i. Br. 1939/40, [6]1982. Die wichtigsten Beiträge Sebastian Merkles zum Thema sind wieder abgedruckt in: Freudenberger, Sebastian Merkle. – Erwin Iserloh, Lortz, Joseph, in: TRE 21 (1991) 466–468. – Eine der neuesten Luther-Darstellungen aus «profan-historischer» Feder: Heinz Schilling, Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs, München 2012, zeichnet den Reformator (in Abhebung von jeder konfessionellen Beurteilung) als noch durch und durch «mittelalterlichen» Menschen.

politiker Döllinger durch, der als Abgeordneter des Bayerischen Landtags (1845–1847 und 1849–1851) die kirchenpolitischen Debatten anführte und an allen wichtigen Initiativen der deutschen Katholiken entscheidenden Anteil hatte.

Im Zusammenwirken mit der extrem ultramontanen, um nicht zu sagen: fundamentalistischen «Donzdorfer Fakultät» in der Diözese Rottenburg um den Grafen Albert von Rechberg-Rothlöwen (1803–1885) und die «jungkirchlichen» Tübinger Professoren, den Kirchenhistoriker Carl Joseph Hefele (1809–1893), den Dogmatiker Johann Evangelist Kuhn (1806–1887) und den Alttestamentler Benedikt Welte (1805–1885), den späteren Rottenburger Regens Joseph Mast (1818–1893) und andere ultramontan-klerikale Heißsporne, die den «staatshörigen» Rottenburger Bischöfen (Johann Baptist von Keller [1828–1845] und Joseph von Lipp [1847–1869]) das Leben schwer machten und systematisch deren Autorität untergruben, deren Kampfansage überhaupt den liberalen «Wessenbergianern» im Domkapitel und im Diözesanklerus galt, belieferte Döllinger die Münchener Nuntiatur mit Denunziationen und konspirierte mit ihr[13]. 1845, nach dem Tod des Rottenburger Bischofs Johann Baptist von Keller, mischte er sich auf Drängen Hefeles agitatorisch auch in die Wahl des den «Jungkirchlichen» mißliebigen Rottenburger Domdekans Ignaz von Jaumann (1778–1862), eines «Wessenbergianers», zum Kapitularvikar ein und empfahl dem Münchener Nuntius, dafür Sorge zu tragen, daß der Papst Jaumanns (absolut rechtmäßige!) Wahl durch einen «coup d'autorité» für ungültig erkläre und gegen ihn einen Prozeß eröffnen lasse, «zur Vermehrung der Autorität und der moralischen Macht des Papstes bei uns»[14].

13 Zu diesen «jungkirchlichen» Rottenburgern in der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät, die sich als «Möhlerianer» verstanden, und zur sogenannten «Donzdorfer Fakultät», deren Kampf und Wühlaktionen sich insbesondere gegen den ehemaligen Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) und die in ihren Augen liberalen «Wessenbergianer» im Rottenburger Klerus, aber auch gegen den «Reformer» Johann Baptist Hirscher sowie gegen jede ihnen als unorthodox verdächtige theologische Schule und deren Vertreter (so gegen Georg Hermes und die «Hermesianer», dann gegen Anton Günther und die «Güntherianer») richteten, siehe: Wolf, Ketzer oder Kirchenlehrer; Uwe Scharfenecker, Stationen einer Freundschaft. Hefele und die Grafen von Rechberg-Rothlöwen, in: Wolf, Zwischen Wahrheit und Gehorsam 18–51; Schwedt, Vom ultramontanen zum liberalen Döllinger; Hubert Wolf, Im Zeichen der «Donzdorfer Fakultät». Staatskirchenregiment – «Liberale» Theologie – Katholische Opposition, in: Hohenstaufen-Helfenstein. Historisches Jahrbuch für den Kreis Göppingen 3 (1993) 96–116; Dominik Burkard, Zeichen frommen Lebens oder Instrument der Politik? Bruderschaften, «Donzdorfer Fakultät» und Versuche katholischer Milieubildung. Ebd. 8 (1998) 151–186. – Johann Adam Möhler (1796–1838), der, bereits ein kranker Mann, 1835, nach seiner literarischen Kontroverse mit seinem evangelischen Kollegen Ferdinand Christian Baur, auf Betreiben Döllingers von Tübingen nach München gewechselt war, hatte, wie er seinem Freund P. Beda Weber OSB (1798–1858) mitteilte, unter der «Münchener Romantik»-Atmosphäre sehr gelitten: «‹Ich bin›, sagte er mir auf einem Spaziergange nach Allgund [bei Meran], ‹für die gelehrte Welt in München ein verpfuschter Mensch. Männer wie Döllinger, […] die beiden Görres, Seyfried, Phillips und andere werden stets ehrwürdig vor meiner Seele stehen, aber der Umgang mit ihnen wird mir in manchen Stunden schwer. Das Scharfmarkierte ihres Kirchentums ist auch meine Ansicht und Ueberzeugung, aber die Art des Vortrages, die Verlautbarung der inneren Welt und die Stellung zur Gegenwart, welche diese Männer charakterisiert, greift mich oft an; es verletzt meine Nerven. Ein Witzwort meines Freundes Döllinger, ein strenger Kraftausdruck des Prof. Görres, ein Aufsatz des Prof. Moy in der Neuen Würzburger Zeitung bringt mir schlaflose Nächte.[…]›.» Beda Weber, Möhler in Meran (1837), in: Lösch, Johann Adam Möhler I 510–527, hier 520; Conzemius, Möhler und Döllinger 59–65. – Beda Weber (Taufname: Johannes Chrysant), geboren in Lienz/Tirol, seit 1820 Benediktiner der Abtei Marienberg im Vintschgau, 1824 Priester, 1826 Professor am Stiftsgymnasium Meran, 1848 Abgeordneter des Wahlkreises Meran in der Frankfurter Nationalversammlung und Vertreter der großdeutschen Lösung, 1849 Stadtpfarrer am Frankfurter Bartholomäus-Dom und Limburger Domkapitular; er entdeckte 1834 eine wohl 1323 verfaßte Pergamenthandschrift des Nibelungenliedes und machte sich als Seelsorger und Prediger, Topograph, Philologe und Dichter einen Namen; er restaurierte den Frankfurter Dom; gestorben 1858 in Frankfurt. Josef Gelmi, Weber, Beda, in: LThK 10 (³2001) 991f. – Zu Döllinger als damaligem Vertrauensmann des Münchener Nuntius siehe: Wolf, Ketzer oder Kirchenlehrer 74f.; Schwedt, Vom ultramontanen zum liberalen Döllinger.

14 «[…] Je crois que, Jaumann étant déposé et mis en accusation, le S. Siège pourrait procéder à la nomination d'un Vicaire jure devolutionis, ou, ce qui vaudroit peut-être, mieux, ordonner au Métropolitain, d'en nommer un; il seroit facile de justifier un tel procédé par les Canons de l'Eglise. Ce qui m'enhardit à énoncer celle opinion, c'est que les coups d'autorité portés par le S. Siège dans les affaires Allemandes pendant ces dernières années n'ont fait qu'augmenter l'autorité et la puissance morale du Pape chez nous. […].» Döllinger an den Münchener Nuntius Carlo Luigi Morichini, 15. November 1845. Abgedruckt in: Schwedt, Vom ultramontanen zum liberalen Döllinger 116f. – Die Wahl eines Kapitularvikars oder Bistumsverwesers durch das Domkapitel war absolut rechtens und bedurfte (und bedarf) keiner päpstlichen Bestätigung (Concil. Trid. Sess. XXIV can. 16 de reform. COD 769). Gleichwohl hatte die Römische Kurie 1817 die Wahl des ihr verhaßten Konstanzer Generalvikars Wessenberg zum Konstanzer Bistumsverweser für ungültig erklärt; allerdings hatte man sich damals, zwischen Säkularisation und kirchlicher Neuorganisation, in einer rechtlich unsicheren Situation befunden; dennoch war diese Nichtigkeitserklärung vom Großherzog von Baden als verfassungswidrig zurückgewiesen worden, und Wessenberg war bis zur völligen Unterdrückung der Diözese Konstanz Bistumsverweser geblieben. Im Falle Jaumanns wagte man diesen autoritären Eingriff, genauer: diesen Rechtsbruch von oben, nicht mehr. Weitlauff, Der Konstanzer und Augsburger Domherr 104. – August Hagen, Ignaz Jaumann, in: Ders., Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg, Stuttgart 1953, 336–402.

2.
Abgeordneter in der Frankfurter Nationalversammlung

Im Zusammenhang mit der das Ansehen König Ludwigs I. zutiefst schädigenden Lola-Montez-Affäre, die unter anderem eine lautstarke studentische Demonstration gegen die «Tänzerin» auslöste, wurde Döllinger, obwohl er dringend vor Demonstrationen gewarnt hatte, durch königliches Dekret vom 27. August 1847 als Professor in den zeitlichen Ruhestand versetzt (allerdings «mit Belassung in seinem Standesgehalt von jährlich 720 fl.»)[15], um ihn als Vertreter und Sprecher der Universität in der zu einer außerordentlichen Sitzung (am 20. September) einberufenen Ständeversammlung auszuschalten; die Vorgänge an der Universität (in dieser für den König peinlichen Angelegenheit) sollten dort nicht zur Sprache kommen. Ohnehin vermutete man hinter der Studentendemonstration vor der Wohnung dieser merkwürdigen Geliebten des Königs als «Triebfeder» die Ultramontanen. Mehrere damit in Verbindung gebrachte Professoren wurden mit einem königlichen Federstrich aus München an andere Hochschulen «verbannt». Döllinger, eben zum infulierten Propst des königlichen Hofstiftes St. Kajetan ernannt und (am 16. August 1847) als solcher investiert, befand sich zum Zeitpunkt seiner Quieszierung auf einer Urlaubsreise nach Tirol und Salzburg (auf der er auch Gast im Schloß des Grafen Johann Maximilian von Arco-Valley [1806–1875] in St. Martin in Oberösterreich war). Für die Theologische Fakultät war Döllingers Absetzung ein schwerer Schlag; denn sie verlor mit ihm ihr bekanntestes Mitglied, und man lebte in der Sorge, die Fakultät könnte durch weitere königliche Verfügungen zu Boden geschlagen werden[16].

Aber schon im Jahr darauf, nach der «Märzrevolution» von 1848 und dem Sieg der liberalen, bürgerlichen Mitte über das polizeistaatliche Regiment im Königreich Bayern und in den übrigen Ländern des Deutschen Bundes[17], dankte Ludwig I. zugunsten seines Sohnes Max II. (1811–1864) ab. Die Durchsetzung der Prinzipien der Presse-, Vereins- und Versammlungsfreiheit als erster Errungenschaften der Revolution kam insbesondere auch den kirchlichen Freiheitsforderungen entgegen, und sie wurden von Katholiken unverzüglich genutzt. «Pius-Vereine für religiöse Freiheit» (von staatlicher Bevormundung) schossen binnen kurzem überall förmlich aus dem Boden und schlossen sich zu Verbänden zusammen; eine katholische Tagespresse entstand. Diese warb zusammen mit den Vereinen und katholischen Wahlkomitees, unterstützt vom Klerus, für die Wahl katholischer Kandidaten zur Nationalversammlung in Frankfurt. Und unter den katholischen Kandidaten, die noch im selben Jahr zu Abgeordneten gewählt wurden und in die Frankfurter Nationalversammlung einzogen, war auch Döllinger, neben dem Breslauer Fürstbischof Melchior von Diepenbrock (1845–1853)[18] und Wilhelm Emmanuel von Ketteler, dem damaligen Pfarrer von Hopsten, neben Peter Ernst von Lasaulx (1805–1861), dem General Joseph Maria von Radowitz (1797–1853), den Brüdern August (1808–1895) und Peter Franz Reichensperger (1810–1892)[19] und anderen. Döllinger engagierte sich hier in dem von Diepenbrock gegründeten «Katholischen Club», einer lockeren (außerparlamentarischen) Arbeitsgemeinschaft aktiver, jedoch unterschiedlichen politischen Richtungen angehörender Katholiken, die sich auf ein gemeinsames Vorgehen in den kirchen- und schulpolitischen Debatten verständigten, griff in Wort und Schrift als glühender Verteidiger der Freiheit der Kirche in die Debatten ein und scheute dabei auch nicht ein scharfes Rededuell mit dem königlich-bayerischen Kultusminister Hermann von Beisler (1790–1859)[20].

Döllinger zählte zum rechten Flügel des Parlaments (Ketteler, damals für die Anliegen der liberalen Bewegung offen und für die Soziale Frage sensibilisiert, zum linken Flügel). Ziel der Nationalversammlung war die Schaffung einer den Länderpartikularismus des Deutschen Bundes überwindenden Reichsverfassung als Grundlage nationaler Einigung in einem deutschen Bundesstaat, die nicht zuletzt viele der alten Reichstradition verhaftete Katholiken (im Sinn einer großdeutschen Lösung, mit Einschluß Österreichs) ersehnten. In den Beratungen stand auch die Kirchenfrage zur Debatte, die weder auf dem Wiener Kongreß (1814/15) noch auf dem Bundestag zu Frankfurt (1816), ungeachtet der Bemühungen des Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg und seines bevoll-

15 Friedrich, Ignaz von Döllinger II 328, 531. – «Ich sah ihn weinen wie ein Kind, nicht über die schlechte Pension, sondern über den verlorenen Wirkungskreis. […].» Jörg, Döllinger † 255.

16 Zum Ganzen siehe ausführlich: Friedrich, Ignaz von Döllinger II 312–341; Bischof, Theologie und Geschichte 34 f.

17 Zur «Märzrevolution» allgemein und ihren politischen und kirchenpolitischen Folgen siehe: Lutz, Zwischen Habsburg 246–323; Jedin, Handbuch VI/1 493–504.

18 Zu Melchior von Diepenbrock (1798–1853), dem letzten und vertrautesten Schüler Johann Michael Sailers, siehe: Heiner Grote, Diepenbrock, Melchior Joseph Freiherr von, in: TRE 8 (1981) 747 f; Bernhard Stasiewski, Diepenbrock, Melchior Freiherr von, in: Gatz, Die Bischöfe 126–130; Alexander Loichinger, Melchior Diepenbrock. Seine Jugend und sein Wirken im Bistum Regensburg (1798–1845) (BGBR 22), Regensburg 1988.

19 Dieter L. Ney, Lasaulx, Peter Ernst von, in: LThK 6 (^{3}1997) 655; Franz Xaver Kraus, August Reichensperger, in: Ders., Essays II 365–426; Heinz Hürten, Reichensperger, August und Franz Peter, in: LThK 8 (^{3}1999) 985.

20 Döllinger, Rede, gehalten in der 64. Sitzung der deutschen konstituierenden Nationalversammlung zu Frankfurt am 22. August 1848, in: Ders., Kleinere Schriften 23–41; Friedrich, Ignaz von Döllinger II 363–422, bes. 391–407.

mächtigen Abgesandten Ignaz Heinrich Reichsfreiherrn von Wessenberg (1774–1860), zur Verhandlung gekommen war[21]. Die Neuorganisation der katholischen Kirche auf dem Boden des alten Reiches nach der Säkularisation von 1802/03 war schließlich durch separate Verhandlungen der fürstlichen Kabinette der einzelnen Länder mit der Römischen Kurie partikular, durch Errichtung der Staatsgewalt untergeordneter katholischer «Landeskirchen», gelöst worden[22], und den konkordatären oder konkordatsähnlichen Verträgen waren in aller Regel «paritätische» Verträge mit den evangelischen Landeskirchen gefolgt. Im Frankfurter Parlament einigte man sich in der – natürlich heiß umstrittenen – Kirchenfrage auf einen Kompromiß, der zumindest kirchlichen Kernforderungen entgegenkam:

Allen Deutschen wurde als Grundrecht Glaubens- und Gewissensfreiheit zuerkannt (Art. V § 144) und allen Gruppen öffentliche Religionsausübung eingeräumt (Art. V § 145); den «Religionsgesellschaften» wurde im Rahmen der allgemeinen Gesetze Autonomie in der Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten garantiert (Art. V § 147)[23], jedoch der von den Linken und Liberalen, aber auch von liberalen Katholiken gewünschte Trennungsstrich zwischen Thron und Altar nicht gezogen. In seiner Rede zum Entwurf der Grundrechte, in der er den Antrag von 46 evangelischen und katholischen Abgeordneten auf Ergänzung der Grundrechte unter anderem durch die zuletzt zitierte Formel einbrachte (die dann als § 147 in Art. V aufgenommen wurde), erklärte Döllinger ausdrücklich, daß damit «nicht etwa eine *Trennung* der Kirche vom Staate [...] erstrebt werden soll. Wir wollen keineswegs, daß der neugeordnete deutsche Staat sich in aller und jeder Beziehung von der christlichen Kirche lossage, daß er die christlichen Elemente, die er von ihr empfangen, wieder ausstoße, gleichsam die Morgengabe, welche ihm die Kirche ehemals bei ihrer Vermählung mit ihm zugebracht, wieder herausgebe. Vielmehr wird jeder Christ, er mag dem einen oder andern Bekenntnisse angehören, aufrichtig wünschen und wollen, daß das deutsche Volk und sein Staat nicht nur das Christliche in seinen Institutionen, Gesetzen und Sitten bewahre, sondern sich immer mehr damit durchdringe.» Unabhängigkeit der Kirche vom Staat werde auch nicht in dem Sinne begehrt, «daß künftig die Kirche einen Staat im Staate bilde» oder «für die Geistlichen der beiden großen Kirchen eine exceptionelle Stellung im Staate» beansprucht werde. Es werde für sie als «deutsche Bürger [...] kein Privilegium, keine Ausnahmestellung, keine Bevorzugung begehrt. [...] Alles, was begehrt wird, hat nur den Zweck und läßt sich in dem Postulat zusammenfassen: die Kirche möge in eine Lage kommen, in welcher sie nicht mehr genötigt werden könne, eine Maschine des Polizeistaates, Gegenstand zugleich und Werkzeug bureaukratischer Administration zu sein. Ueberhaupt also kann, soll und will die Kirche nicht außer dem Staate, noch viel weniger *über* dem Staate stehen; [...]»[24].

Ein massiver Streitpunkt in der Debatte über die Unabhängigkeit der Kirchen vom Staat bei der Regelung ihrer inneren Angelegenheiten war die Jesuitenfrage: die Befürchtung, nach der Unabhängigkeiterklärung der Kirche könnte «der Orden der Jesuiten, Liguorianer, Redemptoristen», der – so der Antrag – «für alle Zeiten aus dem Gebiete des Deutschen Reiches verbannt» sei, sofort wieder in deutschen Landen seinen Einzug halten. Um ein Scheitern dieses für die Bewegungsfreiheit der Kirche fundamentalen Paragraphen der Grundrechte zu verhindern, einigten sich die Mitglieder des «Katholischen Clubs» (nicht ohne Bedenken einzelner) auf eine Erklärung, die Radowitz als Vorsitzender des Clubs abgab, deren Formulierung aber wohl von Döllinger stammte. In ihr wurde «ohne allen und jeden Rückhalt» dargelegt, daß der Jesuitenorden im 16. Jahrhundert als vorübergehende «Aushilfe» den damaligen Bedürfnissen der katholischen Kirche genügt habe, daß aber «ein solches Bedürfnis [...] für Deutschland jetzt in keiner Weise» mehr bestehe.

«Der deutsche Episkopat, der deutsche Klerus bedürfen dieser Hilfe nicht, um ihre Aufgabe zu erfüllen, die deutsche Wissenschaft bedarf keiner Unterstützung dieser Art. Der Nutzen, welchen man sich aus dem Jesuitenorden für die katholische Kirche versprechen könnte, würde daher in gar keinem Verhältnisse zu den tiefen Störungen und Gefahren stehen, welche seine Gegenwart hervorrufen müßte.» Obgleich «wir» – d.h. die Mitglieder des Clubs – dem Antrag, «die allgemeine Kirchen- und Vereinsfreiheit durch gesetzliche Ausschließung irgend

21 Huber-Huber I 104–117 (Nr. 45–54); Bischof, Die Konkordatspolitik; Weitlauff, Der Konstanzer und Augsburger Domherr 98–103; Ders., Ignaz Heinrich von Wessenbergs reformerisches Wirken 81–90; Karl Hausberger, Dalbergs Bemühungen um die Neuordnung der katholischen Kirche in Deutschland, in: Ders., Carl von Dalberg 177–198; Hömig, Carl Theodor von Dalberg 563–570.

22 Die einzelnen partikularen Verträge sind abgedruckt in: Huber-Huber I. – Hausberger, Staat und Kirche; Ders., Reichskirche; Burkard, Staatskirche; Weitlauff, Von der Reichskirche; Ders., Die Neuorganisation.

23 Huber-Huber II 33f. (Nr. 9); Deutsche Geschichte in Quellen VII 330. – Vgl. dazu: Ignaz von Döllinger, Kirche und Staat. Betrachtungen über den Artikel III des Entwurfs der Grundrechte des deutschen Volkes. Frankfurt am Main im August 1848 (ursprünglich anonym gedruckt), in: Döllinger, Kleinere Schriften 3–22.

24 Döllinger, Kirche und Staat. Betrachtungen über den Artikel III des Entwurfs der Grundrechte des deutschen Volkes. Frankfurt am Main im August 1848, in: Ders. Kleinere Schriften 3–22, hier 8f.

eines Ordens» einzuengen, nicht zustimmen könnten, würden «wir dennoch», falls «in irgend einem deutschen Lande» die Absicht zur Wiedereinführung des Jesuitenordens bestünde, «aus höherem Interesse der katholischen Kirche gegen die Ausführung eines solchen Planes uns mit vollster Entschiedenheit aussprechen»[25]. Der Antrag auf Freiheit speziell der Kirchen fand trotz dieser Erklärung keine Mehrheit; die Kirchen wurden allgemein unter die «Religionsgesellschaften» subsumiert, denen – wie erwähnt – die selbständige Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten zugebilligt wurde, jedoch in Unterordnung unter die allgemeinen Staatsgesetze; von einem Verbot irgendwelcher Orden war im Verfassungsentwurf keine Rede.

Eine völlige Trennung der Kirche vom Staat lag im übrigen auch nicht im Interesse der meisten Kirchenführer; diese traten vielmehr für die bedrohte Autorität der Krone ein und wollten im übrigen den staatlichen Schutz ihrer Kirchen nicht entbehren (andererseits erkannte man da und dort durchaus, daß völlige kirchliche Autonomie zwar die Gewalt der Bischöfe steigern, aber zugleich den Klerus deren möglicher Willkür ausliefern würde[26]). Freilich beeilten sich die fürstlichen Kabinette der einzelnen Länder, durch Amnestien und Reformgesetze (wie in Bayern) oder Aufoktroyierung einer liberalisierten Landesverfassung (beispielsweise in Preußen und in Österreich) die Frankfurter Verhandlungen zu unterlaufen. Als die Frankfurter Reichsverfassung am 27. März 1849 mit denkbar knapper Mehrheit verabschiedet wurde, war sie ein «totgeborenes Kind»[27]. Ihre Durchsetzung und damit das Frankfurter Parlament scheiterten zum einen an der Absage Österreichs, das die habsburgische k. k. Monarchie als Einheit begriff und weder bereit war, seine deutschen Provinzen aus diesem Verband zu reißen, um Teil des in Aussicht genommenen deutschen Bundesstaats werden zu können, noch gewillt war, sich einer «von einem anderen deutschen Fürsten gehandhabte[n] Centralgewalt» unterzuordnen. Der dualistische Gegensatz zwischen Österreich und Preußen bildete letztlich das eigentliche Hindernis. Das Frankfurter Parlament mit seiner Verfassungsarbeit scheiterte aber gleicherweise auch an der Verweigerung der Königreiche Bayern, Hannover, Sachsen und Württemberg und nicht zuletzt an Preußen, dessen König Friedrich Wilhelm IV. (1840–1861) die ihm von einer demokratischen Versammlung angetragene «kleindeutsche» Kaiserkrone, weil seinem Verständnis vom Gottesgnadentum der Krone widersprechend, zurückwies; sie trug für ihn den «Ludergeruch der Revolution von 1848» an sich[28]. Die preußisch dominierte kleindeutsche Reichslösung kam dann bekanntlich auch nicht auf demokratischem Weg zustande, sondern 1866 durch «Blut und Eisen». Der kirchenpolitische Kompromiß der Frankfurter Nationalversammlung allerdings zeitigte seine Wirkung bis herein in die Weimarer Verfassung, deren diesbezügliche Prinzipien bis heute in Geltung geblieben sind.

Anfang Oktober 1848 nahm Döllinger auf Einladung des Mainzer «Piusvereins» mit 22 Abgeordneten an der nach Mainz einberufenen Generalversammlung der «Piusvereine», dem ersten deutschen «Katholikentag», teil. Als Sprecher seiner 22 Parlamentskollegen wies er den katholischen Vereinen die Aufgabe zu, «die öffentliche Meinung, insbesondere des katholischen Volkes, [...] zum Bewußtsein zu bringen, zu stärken, zu leiten, aber auch, wo nötig, zu mäßigen», um «als Stimme des katholischen Volkes» in der Nationalversammlung gebührendes Gehör zu finden[29] – nicht bedenkend, daß diese öffentliche katholische Meinung als Ausdruck des Denkens einer katholischen «Masse», wie sich im Rahmen künftiger «Katholikentage» zeigen sollte[30], auch parteiisch manipuliert, irregeleitet, emotionalisiert oder fanatisiert werden konnte (vom bischöflich beanspruchten Reservat katholischer Meinungsbildung ganz zu schweigen). In seinem «Trinkspruch» beim Festmahl nach der öffentlichen Versammlung plädierte Döllinger schließlich, vom «Gefühl deutscher Nationalität» übermannt, enthusiastisch für die «Herstellung einer einigen deutschen Nationalkirche», zu der die katholischen Vereine wesentlich beitragen könnten.

«Das Oberhaupt der Kirche» – so seine geäußerte Überzeugung – werde es «mit Freude vernehmen, daß Hand angelegt ist, die katholische Kirche Deutschlands

25 Friedrich, Ignaz von Döllinger II 414–416. – Natürlich waren die Liguorianer und die Redemptoristen keine zwei verschiedenen Orden bzw. religiösen Genossenschaften; sie waren eine 1732 vom italienischen Priester und Moraltheologen Alfons Maria von Liguori (1696–1787) und anderen gegründete Priesterkongregation. Zudem gelang es den Redemptoristen, in Altötting sich zu halten; man überließ sie dort sich selbst, was zur schlimmen Folge hatte, daß sie dort um die «Seherin» Louise Beck (1822–1879) einen mystizistischen Zirkel bilden konnten, dessen Treiben und Einflußnahme auf hohe und höchste kirchliche Kreise erschreckend ist und den theologischen Bildungsgrad dieser Kreise offenbart. Weiss, Die Redemptoristen I und II.; Ders., Nach wechselvollem Geschick wieder vereint. Redemptoristen in Österreich und Süddeutschland 1841–2014 (Bibliotheca Historica Congregationis SSmi Redemptoris XX), Romae 2014.

26 Vgl. Friedrich, Ignaz von Döllinger II 386 f.

27 Lutz, Zwischen Habsburg 322.

28 So in einem Schreiben an den Gesandten Christian Josias von Bunsen vom Dezember 1848. Zit. in: Deutsche Geschichte in Quellen VII 332 f.; hier 333 f. die Erklärung des Königs vom 28. April 1849.

29 Die Rede ist abgedruckt in: Döllinger, Kleinere Schriften 42–50.

30 Siehe die Übersicht bei: Thomas Grossmann, Katholikentage, in: LThK 5 (^{3}1996) 1339–1345; Heinz Hürten, Katholikentage, in: TRE 18 (1989) 37–40; Ders., Katholikentage, in: RGG 4 (42001) 880 f.

aus ihren Trümmern als einen großen, herrlichen, umfassenden Bau wieder aufzurichten», und der Episkopat habe bereits erkannt, «daß es ein Bedürfnis sei, aus dem Zustande der Vereinzelung herauszutreten und die einzelnen Bistümer Deutschlands zu einem großen, wohlgegliederten Ganzen zu verbinden. […] Die deutsche katholische Kirche hoch!»[31]

3. Berater auf der ersten deutschen Bischofskonferenz zu Würzburg 1848 – sein Plädoyer für eine primatiale Verfassung der Kirche Deutschlands und für die Einberufung einer Nationalsynode – die Antwort Roms

Döllinger hatte sich bei seinem programmatischen Trinkspruch, der keineswegs nur positive Resonanz fand, offensichtlich von der in Mainz allenthalben herrschenden Begeisterung über die errungene Versammlungs- und Redefreiheit mitreißen lassen. Doch die Frage einer strukturellen Einigung des deutschen Episkopats war, von ihm und anderen angestoßen, Anfang September 1848 bei einem Treffen des Kölner Erzbischofs Johannes Geissel (1845–1864)[32] mit katholischen Abgeordneten des Parlaments erörtert worden. Diese hatten der Absicht Geissels, die deutschen und österreichischen Bischöfe für eine gemeinsame Beratung über die zur Stärkung der kirchlichen Position zu ergreifenden Maßregeln zu gewinnen, einhellig beigepflichtet und ihn ersucht, unverzüglich initiativ zu werden. Döllinger war daraufhin von Geissel gebeten worden, die wichtigsten Beratungspunkte vorzubereiten[33], und es scheint, daß die von ihm erarbeitete Vorlage, zumindest teilweise, in das Promemoria vom 25. September 1848[34] einging, mit dem Geissel am 1. Oktober die deutschen und österreichischen Erzbischöfe und Bischöfe einlud, am 21. Oktober in Würzburg zu einer «Synodalkonferenz» zusammenzutreten, um angesichts der gegenwärtigen politischen Veränderungen durch «ein vereintes Begegnen» und «ein gemeinsames Handeln» der Gefahr einer radikalen Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse entgegenzuwirken. Ziel gemeinsamer Beratung und Verständigung müsse es sein – so Geissel in diesem Promemoria –, die seit der Säkularisation von 1803 und dem Untergang des Alten Reiches 1806 in «Provinzialkirchen» zerstückelte «deutsche Kirche wieder zu einer Nationalkirche zu erheben und ihr das alte Ansehen und die frühere Würde wieder zurückzugeben». In einigen Ländern wie in «Württemberg, Nassau, Hessenkassel» habe man «die territoriale Sonderung sogar so weit» getrieben, daß man «den Bischof zum ‹Landesbischof› dekretierte. Eine Art geistlicher Hörigkeit an der Landes- und Staatsscholle! Daher ist es denn gekommen, daß, während in Frankreich, Spanien, Ungarn und selbst in dem unterdrückten Irland, ja sogar in dem jungen Amerika die katholische Kirche als eine nationale dasteht, und der dortige Episcopat im enggeschlossenen Verbande mit hohem Ansehen und Nachdruck in der ganzen Kraft der Einheit auftritt, in Deutschland dagegen eine Nationalkirche gar nicht gekannt ist und der zersplitterte Episcopat nirgendwo als ein Ganzes erscheint, und deswegen eines allgemeinen Ansehens und daraus hervorgehenden Wirkens sich nicht zu erfreuen hat.» Um dem «seitherigen Zustand der Zersplitterung der Diöcesen» abzuhelfen und die «deutsche Kirche» wieder in den Rang einer «Nationalkirche» zu erheben, seien ein «engeres Aneinanderschließen» der Bischöfe und ihr Auftreten nach außen «als eine große, geschlossene und imposante Körperschaft» unerläßlich. Das «einzige Mittel», um dieses Ziel zu erreichen, würde «aber eine Zusammenkunft der Bischöfe» sein, zumal «die Zeitumstände […] dazu ungemein günstig» wären und «eine solche Zusammenkunft des deutschen Gesammt-Episcopats» zugleich «eine außerordentliche Wirkung auf die öffentliche Meinung hervorbringen» würde: als «das erste Lebenszeichen des wiedererwachenden Gefühls der alten Einheit und

31 Döllinger, Kleinere Schriften 50–52.

32 Johannes Geissel (1796–1864), von seiner Ausbildung im Mainzer Priesterseminar streng ultramontan geprägt, 1837 Bischof von Speyer, im Rahmen der Beilegung des Kölner Kirchenstreits zwischen der preußischen Regierung und dem 1837 von ihr gefangengesetzten Kölner Erzbischof Klemens August Droste zu Vischering (1836–1845) 1841 Koadjutor des Erzbischofs von Köln mit voller Regierungsgewalt, 1845 Erzbischof von Köln, 1850 Kardinal; er war entsprechend der antirationalistischen Mainzer Schultradition ein erklärter Feind der Hermesianer und aller reformfreudigen oder demokratischen Tendenzen, die er in seinem Klerus rücksichtslos unterdrückte; er führte ein autoritäres Regiment und stand bei allen seinen Aktionen in enger Verbindung mit dem Münchener, dann Wiener Nuntius Michele Viale Prelà (1798–1860, 1838 Nuntius in München, 1845 in Wien, 1852 Kardinal, 1855 Erzbischof von Bologna), war aber dank kluger Diplomatie mit Erfolg um einen Ausgleich staatlicher und kirchlicher Interessen bemüht. Eduard Hegel, Geissel, Johannes von, in: Gatz, Die Bischöfe 239–244; Ders., Geschichte 66–70; Norbert Trippen, Geissel, Johannes von, in: LThK 4 (^{3}1995) 367f.; Schwedt, Das römische Urteil über Georg Hermes.

33 Friedrich, Ignaz von Döllinger II 426.

34 Ueber eine synodale Zusammenkunft der deutschen Bischöfe, Cöln, 25. September 1848 «Als Manuscript gedruckt». AEM Würzburger Konferenz der deutschen Bischöfe 1848 (umfänglicher Folioband mit stichpunktartigen handschriftlichen Notizen über alle Sitzungen und Verhandlungspunkte dieser ersten deutschen Bischofskonferenz; das Promemoria ist beigebunden); auch abgedruckt in: Coll. Lac V. 946–958 und im Auszug in: Huber-Huber II 5–10 (Nr. 4). Zum Anteil Döllingers daran siehe die Bemerkung Geissels in seinem Schreiben an Döllinger, Köln, 14. Oktober 1848. Abgedruckt in: Friedrich, Ignaz von Döllinger II 436–438.

Größe der deutschen Kirche für die Gegenwart» und zur Anbahnung der Mittel, um künftig «ihr Loos mit Einheit und Kraft zu gestalten und gemeinsam zu fördern». Zwar sei «gegenwärtig [...] ein Wendepunkt eingetreten»; «überall» habe «das freie Selbstregiment in freien Vereinen und in freiem Gemeindeleben» mit dem «allenthalben verhaßt[en]» alten «Büreaucraten-Regiment» den Kampf begonnen. Doch sei dieser noch nicht entschieden. «Aber wie auch die Loose fallen mögen, die Kirche darf dabei in Zeiten sich vorsehen»; denn im Falle eines Sieges des «alte[n] Polizeistaat[s] und seine[r] Büreaucratie» müsse sie sich «von dieser Seite auf eine viel größere Mißachtung und Knechtung [...] gefaßt machen, als sie vordem je von daher erfahren» habe. «Siegt aber die Democratie, so steht die Kirche fortan einer Todfeindin gegenüber, welche mit ihrem Fanatismus der Freiheit nur Freiheit für sich will», sie «zur Noth, wenn es nicht anders sein kann, auch Andern» gewähren würde, «nur aber niemals und unter keiner Bedingung der katholischen Kirche [...], und welche auch nicht ruhen wird, bis die letzte Schranke der einzigen noch übrigen Autorität, der katholischen Kirche, niedergeworfen ist. Wie aber auch der Kampf ausgehe, in beiden Fällen wird das Ergebniß des Sieges die Omnipotenz des Staates sein, die sich nur in entgegengesetzten Formen geltend machen wird, und in beiden hat die Kirche, dieser Omnipotenz gegenüber, nur Knechtschaft oder einen Vertilgungskrieg zu erwarten.» Daher müsse die Kirche «auf das Eine oder das Andere [...] in Zeiten gerüstet sein». Schon habe man «im Frankfurter Parlament über die Kirche die Loose geworfen»; die dortige Abstimmung über die Kirchenfrage sei «ungünstig ausgefallen», und es stehe zu fürchten, «daß auch die Schulfrage ein noch ungünstigeres Geschick erfahren werde». Auch in Berlin sei in beider Beziehung nichts «Besseres» zu hoffen, «während man in Österreich, Bayern, Württemberg, Baden, Hannover u.s.w. die alten Hand- und Fußschellen der Kirche beibehält» – womit Geissel eindeutig zu erkennen gab, daß seine Einladung zum synodalen Zusammenschluß des («groß»-)deutschen Episkopats von seiner Kritik an den bisherigen Frankfurter staatskirchenrechtlichen Beschlüssen motiviert war: «die categorische Zurückweisung jedes Übergriffes» des Staatlichen in das Kirchliche «ist ein gebieterisches Zeitbedürfnis»[35].

Im beigegebenen Einladungsschreiben (vom 1. Oktober 1848) beklagte Geissel erneut die «große Vereinzelung und fast gänzliche Diözesan-Abgeschlossenheit» mancher Bischöfe, für deren Überwindung «eine synodale Zusammenkunft [...] das sichere Mittel» sei[36], und unterbreitete seinen Amtskollegen detailliert die von ihm vorgeschlagenen Beratungspunkte. Dabei war es für Geissel selbstverständlich, «daß der hl. Stuhl von der bevorstehenden Versammlung der Bischöfe unterrichtet, und ebenso, daß alles, was von seiten dieser Versammlung vereinbart oder als Wunsch ausgesprochen werde, der Gutheißung des hl. Vaters unterbreitet werde, so daß durch all dies die vollständige Einigkeit und Unterwürfigkeit des deutschen Episkopats gegenüber dem hl. Stuhle zum Ausdruck gelange und noch vermehrt werde»[37]. Geissels Absicht war es, seine Amtskollegen für ein offenes Eingehen auf die anstehenden Probleme – innerkirchlich und im Verhältnis von Kirche und Staat – und für eine kollegiale Organisation des Episkopats zu gewinnen, um gegenüber dem werdenden Nationalstaat wirksamer agieren zu können, wobei er in einer freiheitlichen Staatsordnung neben den der Kirche drohenden Gefahren durchaus auch eine Chance für sie sah.

Das Echo auf diese ziemlich kurzfristige, vor allem aber höchst ungewöhnliche Einladung – nach Jahrhunderten reichssynodaler Abstinenz – war, angesichts der Zeitumstände, im Episkopat der deutschen Länder (jedoch nicht der österreichischen bzw. habsburgischen Länder, die damals noch zu «Deutschland» gezählt wurden) erstaunlich positiv, und so konnte, während im Frankfurter Parlament die Debatten über die Reichsverfassung und Kirchenfrage noch in vollem Gange waren, am 22./23. Oktober in Würzburg die erste deutsche Bischofskonferenz unter dem Vorsitz Erzbischof Geissels eröffnet werden, in Anwesenheit von zunächst 17 Erzbischöfen und Bischöfen[38]. Für Geissel standen die Zeichen auf Sturm, stand die Notwendigkeit des Zusammentritts dieser Konferenz – wie er in seinem Promemoria und nochmals gegenüber Döllinger in pessimistischer Schwarzmalerei zum Ausdruck brachte – ganz im Zeichen «einer großen Katastrophe», der, wie er glaubte,

35 Coll. Lac. V 947f.; Huber-Huber II 6–9.

36 Einladungsschreiben Geissels vom 1. Oktober 1848. Coll Lac. V 996–998.

37 Zit. in: Friedrich, Ignaz von Döllinger II 439; vgl. Coll. Lac. V 957.

38 Nach einer Vorbesprechung am 22. Oktober in der Wohnung des Würzburger Bischofs Georg Anton Stahl, eines strammen Alt-Germanikers, wurde die Konferenz am 23. Oktober im Würzburger Priesterseminar in Anwesenheit von 17 Erzbischöfen und Bischöfen eröffnet; ihre Zahl stieg nach und nach auf 25 stimmberechtigte Teilnehmer. Die Konferenz dauerte bis zum 16. November. Es fanden insgesamt 36 Sitzungen statt, jeweils vormittags von 8.30 Uhr bis gegen 13 Uhr und nachmittags von 17 Uhr oder 18 Uhr bis gegen 21 Uhr, für die Bischöfe, denen Konferenz- und Debattenerfahrung fehlte, ein anstrengendes «Geschäft». Wegen der Ankunft der Alumnen zum Beginn des Wintersemesters mußte das Seminar geräumt und am 13. November die Konferenz ins Würzburger Franziskanerkloster verlegt werden. Zur Konferenz siehe ausführlich: Jedin, Handbuch VI/1 495–500; Lill, Die ersten deutschen Bischofskonferenzen 14–56, 125–133; Wittstadt, Die erste deutsche Bischofskonferenz; Weiss, Die Redemptoristen (I) 1548–1551; (II) 838–840; die Konferenzakten sind publiziert in: Coll. Lac. V 959–1141.

«unser in Civilisation blasiertes Europa und unser von Philosophie zerfressenes Deutschland» entgegengingen; es drängte sich ihm der Vergleich mit der «Völkerwanderung» auf: «Die Zustände sind fast dieselben, in den Höhen wie in den Tiefen; nur daß hinter dem allgemeinen Zusammensturze kein Christentum steht, welches aus den Trümmern eine neue Welt aufbaut, sondern das Reich des leibhaftigen Antichrists, der Staat und Kirche zu einer mongolischen Wüste machen kann. Die Schakale heulen ja jetzt schon: ‹Vernichtung der Kirche›, [...]»[39].

Natürlich unterrichtete Geissel – allerdings erst am 12. Oktober – auch den Internuntius in München, Carlo Sacconi[40], über die Einberufung der Konferenz mit allen Zusicherungen absoluter Unterordnung unter den Heiligen Stuhl und übersandte ihm zur Kenntnisnahme sein Promemoria. Sacconis Antwort, vom Münchener Erzbischof Karl August von Reisach überbracht, lautete, bei aller diplomatischen Höflichkeit in der Form, sehr reserviert; vor allem pochte er auf strenge Einhaltung der kanonischen Vorschriften, erwähnte jedoch, um den Eindruck einer Billigung zu vermeiden, mit keinem Wort Geissels Denkschrift[41].

Der Erzbischof von München und Freising Karl August Graf von Reisach (1846–1856) entschloß sich nur sehr zögernd, von Döllinger gedrängt, aber tatsächlich auf höhere Weisung, an der Würzburger Konferenz teilzunehmen. Er war nicht nur ein extremer Kurialist, sondern hatte sich nach dem Beispiel seines Generalvikars Friedrich Windischmann[42] spätestens im Juli 1848 auch als «Kind der Mutter» deren «Höheren Leitung» unterstellt, die durch das von Altöttinger Redemptoristen «spirituell» betreute «Medium» Louise Beck (1822–1879) wirkte; und von dieser «Höheren Leitung» empfing er, wie sein Generalvikar, – in kirchenpolitischer Hinsicht allerdings eher indirekte – Entscheidungsdirektiven[43]. Er sah seine Mission darin, sich mit einigen ihm gleichgesinnten Bischöfen vertraulich zusammenzuschließen, um Bischöfe, die Neuerungen zuneigten, zu vorsichtigem Handeln zu bewegen und «unkluge» Maßnahmen und Reformen zu verhindern. Gegebenenfalls wollte er die Autorität Roms in die Wagschale werfen und vor allem nicht versäumen, im Zusammenspiel mit dem Münchener Internuntius Carlo Sacconi die Römische Kurie über die Verhandlungen insgeheim auf dem Laufenden zu halten. Beide erachteten die Einheitsbestrebungen des Episkopats, weil sie ihrem Verständnis von hierarchischer Unterordnung unter den Papst widersprachen, als höchst gefährlich, Sacconi befürchtete vom Zusammentritt der Konferenz gar «gravissimi inconvenienti»[44]: Der Konferenzplan gehe von einigen Professoren aus,

39 Geissel an Döllinger, Köln, 14. Oktober 1848. Abgedruckt in: Friedrich, Ignaz von Döllinger II 437 f.; vgl. Coll. Lac. V 946 f.

40 Carlo Sacconi (1808–1889), Titularerzbischof von Nicäa, 1845 Geschäftsträger in Florenz, 1847 Internuntius, 1851 Nuntius in München, 1853 Nuntius in Paris, 1861 Kurienkardinal, geprägt von der reaktionären «Schule» Gregors XVI. und seines Staatssekretärs Kardinal Luigi Lambruschini. Lill, Die ersten deutschen Bischofskonferenzen 17 f.; Jedin, Handbuch VI/1 499.

41 Sacconi an Geissel, 19. Oktober 1848. Pfülf I 611; Lill, Die ersten deutschen Bischofskonferenzen 26 f.

42 Friedrich Windischmann (1811–1861), Sohn des Bonner Mediziners und Philosophen Karl Joseph Windischmann (1775–1839), ein hervorragender Orientalist (1832 Dr. phil., 1836 Dr. theol. und Priester – Döllinger hielt ihm die Primizpredigt), 1838 ao.Prof. für neutestamentliche Exegese und Kirchenrecht an der Universität München, 1840 Münchener Domkapitular, 1846 Generalvikar des Erzbischofs Karl August Graf von Reisach (1846–1856); er war einer der markantesten Vertreter der Münchener Görres-Kreises und bestimmte maßgeblich den intransigenten Kurs seines Erzbischofs gegenüber dem bayerischen Staat mit; mit der von König Max II. erzwungenen Abberufung Reisachs nach Rom (1856) schied auch Windischmann aus dem Amt des Generalvikars. Im Grunde endete sein Leben, infolge persönlicher Verstrickung, in einer Tragödie, von der Döllinger wohl kaum Kenntnis haben konnte: Infolge daraus erwachsener Schwierigkeiten (Erpressung) war Windischmann um 1848 in finanzielle und seelische Abhängigkeit von der «Seherin von Altötting» (Louise Beck) und den hinter dieser – auch kirchenpolitisch agierenden – Altöttinger Redemptoristen geraten, deren Gewissenstyrannei er bis zu seinem frühen Tod ausgeliefert blieb. Er hatte auch Erzbischof Reisach auf diese «Seherin» aufmerksam gemacht und ihn mit ihr in Verbindung gebracht. Weiss, Die Redemptoristen (I) 1523–1614; (II) 822–906; Manfred Weitlauff, Windischmann, Friedrich Heinrich Hugo, in: LThK 10 (³2001) 1226.

43 Friedrich, Ignaz von Döllinger II 427–30. – Karl August Graf von Reisach (1800–1869), ursprünglich Jurist, dann Germaniker und in kurialen Diensten, 1636–1846 durch Nomination König Ludwigs I. von Bayern Bischof von Eichstätt (wo er die Priesterausbildung streng nach römischem Muster – Seminar und Lyzeum in einem – organisierte), 1841 Koadjutor des ersten Münchener Erzbischofs Lothar Anselm Freiherrn von Gebsattel (1821–1846), gegen dessen Willen von König Ludwig I. nominiert (eine der folgenschwerster kirchlichen Fehlbesetzungen des Königs), 1846 Erzbischof von München und Freising; durch seine Intransigenz verschärfte er die durch den teilweisen Nichtvollzug des Bayerischen Konkordats von 1817/21 verursachten Spannungen zwischen Staat und Kirche, die schließlich 1855/56 unter König Max II. zu seiner Abschiebung nach Rom führten; als Kurienkardinal und Vertrauensmann Pius' IX. erlangte er hier als Mitglied mehrerer Kongregationen eine einflußreiche Stellung; sein entschiedener Kampf galt der deutschen Universitätstheologie und insbesonders dem vom Ultramontanen zum Liberalen sich wandelnden Döllinger; für «mystische» Phänomene empfänglich, stand Reisach – wie oben erwähnt – seit 1848 mit der von Altöttinger Redemptoristen «gemanagten» Louise Beck, der «Seherin von Altötting», in Verbindung und unterstellte sich bis zu seinem Lebensende der durch sie wirkenden «Höheren Leitung». Zu diesem düsteren Kapitel mystizistischer Verirrung Windischmanns und Reisachs und ihren (teils sehr persönlichen) Hintergründen siehe: Weiss, Die Redemptoristen (I) 971–1205, 1523–1614; (II) bes. 573 f., 822–885; Weitlauff, Die Redemptoristen zu Altötting. – Anton Zeis, Reisach, Karl August Graf von, in: Gatz, Die Bischöfe 603–606; Erich Garhammer, Die Erhebung von Erzbischof Reisach zum Kardinal. Gründe – Hintergründe – Konsequenzen, in: RQ 81 (1986) 80–101; Ders., Die Regierung des Erzbischofs Karl August Grafen von Reisach (1846–1856), in: Schwaiger, Das Erzbistum 75–124; Ders., Seminaridee; Manfred Weitlauff, Reisach, Carl August Graf von, in: NDB 21 (2003) 382 f.

44 So Sacconi in seinem Bericht vom 28. September 1848. Lill, Die ersten deutschen Bischofskonferenzen 18.

die vom Zeitgeist und von der Demokratie angesteckt seien und letztere gar durch Diözesan- und Provinzialsynoden unter Teilnahme von Laien in der Kirche einzuführen suchten. Diese hätten die Konferenz ausgedacht und einige Bischöfe für ihren Plan gewonnen; und Geissels Promemoria stamme von einem dieser Professoren (er meinte oder vermutete wohl Döllinger). Der (damals kurzzeitig amtierende) Kardinalstaatssekretär Giovanni Soglia[45] legte deshalb, falls die Konferenz nicht mehr zu verhindern wäre, auf Reisachs Teilnahme größten Wert, um durch ihn die Beratungen beobachten, kontrollieren und entsprechend den römischen Prinzipien beeinflussen zu lassen: «Unversehrtheit des Dogmas, Reinheit des katholischen [lateinischen] Ritus, Unverletzlichkeit der kirchlichen Gesetze über den heiligen Zölibat und über andere Punkte der allgemeinen Disziplin, gegen welche täglich die Angriffe des den christlichen Grundsätzen und der gesunden Moral feindlichen Geistes gerichtet sind.» Die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit den im Promemoria Geissels aufgeführten Problemen, deren Erörterung Programm der Konferenz war, sah er nicht; jedenfalls war in seiner Weisung davon keine Rede: seine Maxime war unveränderte Bewahrung des Bisherigen um jeden Preis und Aufrichtung von abschirmenden «Schutzmauern» gegen die nach römisch-kurialer Meinung von teuflischer Bosheit verseuchte Welt[46].

Vom österreichischen Episkopat nahm (seit dem 2. November) nur der Salzburger Fürsterzbischof Kardinal Friedrich Fürst zu Schwarzenberg[47] teil; ihm wurde der Ehrenvorsitz übertragen. Döllinger, der offenbar keine Einladung erhalten hatte, wurde nach der ersten Sitzung in Eile vom Limburger Bischof Peter Joseph Blum (1842–1884)[48], einem streitbaren Ultramontanen, als dessen Berater nach Würzburg gerufen und nahm bereits an der zweiten Sitzung vom 24. Oktober früh 8 Uhr teil[49]. Man übertrug ihm zusammen mit zwei Domkapitularen das Referat über das Verhältnis zwischen Kirche und Staat, doch meldete er sich auch in den Verhandlungen über andere Beratungspunkte, lebhaft Einfluß nehmend, zu Wort; es wurde ihm auch laufend die Ausformulierung von Anträgen und Beschlüssen übertragen.

Was sein eigenes Referat betraf, so erklärte Döllinger zum Verhältnis der Kirche zum Staat, es liege «in dem Wesen und der Bestimmung der Kirche», sich von niemandem zu trennen, der sich «nicht zuvor, innerlich oder äußerlich», von ihr getrennt habe; «am wenigsten aber wird sie vom Staate, d.h. von der öffentlichen, notwendig auf sittlicher und religiöser Grundlage ruhenden Ordnung, sich trennen», geschweige denn «auf ihre von Gott ihr gesetzte Aufgabe verzichten, auch die politischen Verhältnisse, so gut wie alle Gebiete menschlicher Thätigkeit, mit ihrem, dem christlichen Geiste zu durchdringen und mitzuwirken, daß dem Staate das, was er noch von christlichen Elementen in sich trägt, erhalten werde». Sollte sich aber die Staatsgewalt von der Kirche trennen und ihr den bisher genossenen Schutz entziehen, dann habe die Kirche, was sie nicht hindern könne, passiv hinzunehmen; jedoch müsse sie in diesem Falle «ihrerseits ihre volle Selbständigkeit und Autonomie, deren sie sich teilweise zu Gunsten der Staatsgewalt entäußert hat, wieder in Anspruch nehmen», d.h. «zu jenem ursprünglichen Verhältnisse freier Bewegung» zurückkehren, kraft deren sie ohne jede Einmischung von außen «alle ihre Angelegenheiten» selbst geordnet und verwaltet habe. Mit Blick auf «die neuesten in Deutschland eingetretenen politischen Umgestaltungen» scheint Döllinger im übrigen den «Rechtsboden», auf dem «in einzelnen Teilen Deutschlands» (nach der Säkularisation) Verträge mit dem «Oberhaupte der Kirche» abgeschlossen worden waren, allzu optimistisch bereits für so «verändert» gehalten zu haben, daß er mit einer teilweisen oder gänzlichen Aufhebung jener Verträge rechnen zu können glaubte, in denen «den Regenten [...] mit Rücksicht auf ihre damals mehr autokratische Stellung oder ihre Persönlichkeit [gemeint war insbesondere der König von Bayern mit dem ihm zugestandenen Privileg der Bischofsnomination] höchst wichtige, in die inneren Angelegenheiten der Kirche tief eingreifende Rechte» eingeräumt worden seien. «Durch die praktische Entwickelung und Geltendmachung der in der modernen, konstitutionellen Theo-

45 Giovanni Soglia-Ceroni (1779–1856), unter Gregor XVI. Sekretär der Kongregation für die Bischöfe und Ordensleute, 1839 Kardinal und Bischof von Osimo und Cingoli, Kardinalstaatssekretär von Juni 1848 bis zur Flucht Pius' IX. nach Gaëta im November 1848. Schmidlin II 12–17 u.ö.; Lill, Die ersten deutschen Bischofskonferenzen 20; Jedin, Handbuch VI/1 513.

46 Soglia an Sacconi, 12. Oktober 1848. Lill, Die ersten deutschen Bischofskonferenzen 125 f.

47 Friedrich Fürst zu Schwarzenberg (1809–1885), Schüler und Protektor des Wiener Theologen Anton Günther (dessen römische Verurteilung er dennoch nicht verhindern konnte), 1836 Erzbischof von Salzburg, 1842 Kardinal, 1850 Erzbischof von Prag, theologisch aufgeschlossen und dem deutschen Katholizismus stets eng verbunden; auf dem Ersten Vatikanum gehörte er als entschiedener Gegner einer Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit zu den führenden Vertretern der Minorität. Erwin Gatz, Schwarzenberg, Friedrich Fürst zu, in: Ders., Die Bischöfe 686–692; Winter, Dompredigerer Johann Emanuel Veith; Schwedt, Die Verurteilung der Werke Anton Günthers.

48 Zu Bischof Peter Joseph Blum (1808–1884), 1842, nach einer vom Kardinalstaatssekretär Lambruschini annullierten Bischofswahl (von 1840), auf dem von Rom bewilligten Gnadenweg einer Neuwahl zum Bischof von Limburg gewählt, siehe: Beda Bastgen, Die Limburger Bischofswahlen von 1834–42 in: ThQ 122 (1941) 91–106; Klaus Schatz, Blum, Peter Joseph (1808–1884), in: Gatz, Die Bischöfe 58–62; Schatz, Geschichte des Bistums Limburg 112–190, 359–406.

49 «[...] adfuerunt [...] itemque Praepositus Dr. Doellinger Monachiensis, a Rmo. Episcopo Limburgensi adscitus theologus.» Coll. Lac. V 966.

rie liegenden Konsequenzen» sei nämlich «das Subjekt», das diese für «die Existenz der Kirche entscheidenden Rechte» auszuüben habe, «ein anderes geworden». Das berge allerdings auch «die Möglichkeit und selbst die Wahrscheinlichkeit» in sich, daß beispielsweise das dem Fürsten zugebilligte Recht der Ernennung zu kirchlichen Würden und Stellen «auch in kirchenfeindliche Hände» übergehen könne, weshalb er dem Episkopat empfahl, in Rom «eine diesen Zuständen entsprechende Modifikation der bestehenden Verträge» anzustreben, sogleich oder «in einer wohl nicht fernen Zukunft, wenn die in den politischen Neugestaltungen liegenden Konsequenzen offener zu Tage getreten sein werden»[50]. Zum Zeitpunkt der Bischofskonferenz bestand für Döllinger offenbar kein Zweifel, daß sich die im Frankfurter Parlament in Arbeit befindliche Reichsverfassung durchsetzen und die politischen Verhältnisse auf deutschem Boden grundlegend umgestalten werde, möglicherweise zu Ungunsten der Kirche.

Ein wichtiges Desiderat war für Döllinger die Einberufung von Diözesansynoden: Das Verlangen nach ihnen sei «so vielfach», daß dem Rechnung getragen werden müsse, zumal «wirklich Uebelstände» vorhanden seien, «die durch das seitherige, in der Kirche herrschende papierne Regiment nicht abzustellen» seien. Einen «Recurs nach Rom» um Erlaubnis für ihre Einberufung hielt er nicht für nötig. «Die Bischöfe müssen am besten wissen, was in ihren Diözesen Noth thut»[51].

Zur Begründung der erwünschten Einheit des deutschen Episkopats plädierte Döllinger sodann (zweifellos als ersten Schritt) für die provisorische Einrichtung einer primatialen Leitung der katholischen Kirche in Deutschland, um eine einheitliche Geschäftsführung in den gemeinsamen Angelegenheiten dieser Kirche zu gewährleisten. Er brachte drei Möglichkeiten in Vorschlag: Wechsel der primatialen Leitung in dreijährigem Turnus unter den einzelnen Metropoliten; Schaffung zweier «kirchliche[r] *Centra unitatis*» durch Unterordnung der rheinischen, westfälischen und nordischen Bischöfe unter den Erzbischof von Köln, der österreichischen und bayerischen Bischöfe unter den Erzbischof von Salzburg; Einrichtung «eines einzigen kirchlichen Geschäftslenkers» als wünschenswertester Modus, «und hierzu eignet sich aus mehreren Gründen am besten der Metropolitanstuhl von Köln», und zwar dank seiner geographischen Lage und mit Rücksicht auf «die Persönlichkeit des gegenwärtigen Erzbischofs», der «gewiß alle Bürgschaften» darbiete, «daß die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten des Episkopates und der deutschen Kirche nicht wohl in bessere Hände gelegt werden könnte». Dabei betonte Döllinger, daß es sich weder «etwa um Aufrichtung eines kirchlichen National-Primates» handle, die des Beschlusses einer Nationalsynode und der vorausgehenden Genehmigung des päpstlichen Stuhls bedürfte, noch mit der Tätigkeit und Stellung eines solchen provisorisch bestellten «kirchlichen Geschäftsführers» irgendwelche Jurisdiktionsrechte verbunden sein sollten, weshalb auch für dessen Bestellung, weil bloß provisorisch und die bestehenden rechtlichen Verhältnisse nicht berührend, «nicht einmal eine Genehmigung des päpstlichen Stuhles erforderlich» wäre, «sondern eine einfache Anzeige der getroffenen Einrichtung» genügen würde[52].

Döllingers zweiter Vorschlag galt der Einberufung einer deutschen Nationalsynode, und zwar mit dem Hauptziel einer «Realisierung der deutschen Nationalkirche», zumal die ihrer Verwirklichung entgegenstehende «Hauptschwierigkeit [...] zum Teil bereits beseitigt» sei (Anspielung auf die ersten Beschlüsse in der Frankfurter Verfassungsdebatte) und «noch mehr beseitigt» würde, «nämlich die argwöhnische und herrschsüchtige Unterjochung der Kirche durch die Bureaukratie der einzelnen deutschen Regierungen»; «die öffentliche Meinung, des Klerus sowohl als der Laien, würde den Gedanken und Plan einer Verbindung mit Freuden ergreifen; es bedarf nur des zustimmenden Willens der Bischöfe». Döllinger, der drei Jahre zuvor noch «les coups d'autorité portés par le S. Siège dans les affaires Allemandes» gepriesen hatte, fand zur Begründung seines Antrags hohe Worte: Nationalitäten als Ausprägung der Menschen zu großen Völkerschaften mit je eigentümlichen Lebens- und Anschauungweisen gehörten «zur Oekonomie der göttlichen Vorsehung», weshalb auch auf religiös-kirchlichem Gebiet «bei aller katholischen *unitas in necessariis* der Eigentümlichkeit der Nationalitäten ein freier Spielraum verstattet» sei. Die deutsche Nation aber, einst «Trägerin des christlichen Kaisertums und der eigentlichen, zum Schutze der Kirche berufenen höchsten Gewalt», zähle «unstreitig» zu den «ganz besondere[n] Werkzeuge[n] in den Händen der göttlichen Vorsehung». Und «wenn nicht alle Zeichen trügen», werde sie «in einer vielleicht schon nahen Zukunft wieder berufen, eine besondere, dem Dienste der göttlichen Wahrheit und der katholischen Kirche gewidmete Mission zu erfüllen»; denn Gott habe es gefügt, daß «die größere Hälfte der Nation» – nämlich, wie er rechnete, mit Einschluß Österreichs – jetzt wieder katholisch und somit «der eigentliche Träger und Repräsentant der deutschen Nationalität» sei, «in ununterbrochener Kontinuität mit der ganzen großen Vergangenheit des deutschen Volkes» stehend, ebenso glaubend, fühlend, denkend, «wie unsere Väter geglaubt, gefühlt

50 Döllinger, Gutachten 53–56.
51 Coll. Lac. V 1083.
52 Döllinger, Gutachten 59–63. – Der Antrag wurde formell vom Speyerer Bischof Nikolaus Weis eingebracht. Coll. Lac. V 1094 f.

und gedacht». So werde auch von eben diesem Volke, «von welchem die große Apostasie der neueren Zeit mit ihrem ganzen Gefolge einer unchristlichen Geistesentwicklung und Litteratur ausgegangen, [...] so Gott will, die aufrichtige Rückkehr zur Einen Wahrheit und die Wiederherstellung derselben ausgehen». Zwar sei der Begriff der Nationalkirche, wie Döllinger – sichtlich bemüht, Bedenken zu zerstreuen – weiter ausführte, «durch frühere Ereignisse und Zustände zweideutig und unbestimmt» geworden, als ob ein Land mit der Konstituierung einer Nationalkirche im Sinne eines organisch geordneten und geschlossenen kirchlichen Ganzen «auch eine ganz oder halb schismatische Stellung gegen Rom einnehme». Man denke da «gewöhnlich an die sogenannte gallikanische Kirche» und an die von ihr «Rom gegenüber in Anspruch genommenen Freiheiten» mit der Folge zunehmender «Entfremdung vom apostolischen Stuhle». «Auch manche in Deutschland in neuerer Zeit hervorgetretenen Bestrebungen haben dazu geführt, an den Namen einer deutschen Nationalkirche schismatisierende Erinnerungen zu knüpfen und gegen die damit bezeichnete Sache Vorurteile und Bedenken aufzuregen.»

Döllinger spielte auf «Febronius»[53] an und natürlich auf die Bemühungen Dalbergs und Wessenbergs um den Wiederaufbau und die Sammlung der deutschen Bistümer nach der Zerschlagung der alten Reichskirche in der Säkularisation von 1803 unter einem mit Vollmachten ausgestatteten Primas als partikular-kirchlichem *centrum unitatis*, selbstverständlich auf konkordatärer Grundlage und in enger Verbindung mit dem päpstlichen Stuhl, jedoch unter Wahrung möglichster Eigenständigkeit bei der Ordnung interner «landes»- oder «national»-kirchlicher Angelegenheiten, nicht zuletzt zur Stärkung der kirchlichen Position gegenüber der Staatsomnipotenz in den Ländern des Deutschen Bundes[54]. Für Papst und Römische Kurie indes war die Kritik des «Febronius» an der vom römischen Stuhl beanspruchten *plenitudo potestatis* über die ganze Kirche und jede Einzelkirche auf Kosten des von ihm – mit Verweis auf die Grundsatzbeschlüsse der spätmittelalterlichen Reformkonzilien von Konstanz und Basel – verteidigten Vorrangs des allgemeinen Konzils ein wahres Schreckgespenst, und die von den Prinzipien des «Febronius» beeinflußte «Emser Punktation» der vier Metropoliten der alten Reichskirche von 1786 zur Abwehr überhandnehmender Eingriffe des Papstes und seiner Nuntien in ihre althergebrachten Metropolitanrechte[55], obwohl infolge der widrigen politischen Umstände nie vollzogen, war für die «Römer» ein «rotes Tuch», unvergessen und niemals verziehen. Und deshalb waren auch Dalbergs und Wessenbergs Bemühungen um ein alle Länder des Rheinbundes, dann des Deutschen Bundes umfassendes Konkordat zur Begründung einer «deutschen Nationalkirche» mit primatialer Spitze, weil an die «Emser Punktation» erinnernd und somit «febronianisch» infiziert, bei Papst und Römischer Kurie auf entschiedene Ablehnung gestoßen. Aber auch die Regierungen der betroffenen deutschen Länder, allen voran das bayerische Kabinett, hatten sich den Plänen Dalbergs «diplomatisch» widersetzt und in separaten Verhandlungen mit dem Heiligen Stuhl nacheinander Sonderverträge abgeschlossen.

Der Heilige Stuhl aber hatte sich nach der Devise *Divide et impera* eher bereit gefunden, bei der überfälligen Neueinrichtung der Kirche in Deutschland den staatskirchlichen Maximen der einzelnen Regierungen nachzugeben, als den Aufbau einer geschlossenen deutschen Kirche (wenn denn für diesen damals überhaupt eine Chance bestanden hätte) zu dulden. Dalberg war von Anfang an auf verlorenem Posten. Doch ihm und Wessenberg als den Verlierern bei ihrem Entwurf einer deutschen Nationalkirche schismatische Absichten zu unterstellen, war eine aus sehr unterschiedlichen Motiven bewußt gesteuerte Verleumdung, die von den Ultramontanen aufgegriffen und dann bis weit ins 20. Jahrhundert herein kolportiert wurde. Weil Dalberg bei diesen seinen Bemühungen um die Unterstützung Napoleons geworben hatte – aber an wen sonst hätte er sich damals wenden können? –, brachte ihm dies nach Napoleons Sturz obendrein den Vorwurf des «Reichsverrats» ein; er landete mit Wessenberg auf der «Anklagebank des 19. Jahrhunderts».

53 Zum Trierer Weibischof Nikolaus von Hontheim (1701–1790) und zu dessen unter dem Pseudonym «Justinus Febronius» veröffentlichten Werk «De statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos in religione dissidentes Christianos compositus» (1763 und weitere Auflagen), in dem er, durchaus gallikanisch beeinflußt, in Anknüpfung an die synodale Verfassung der Alten Kirche um eine Reform der Kirchenverfassung in Rückführung des päpstlichen Primats in seine legitimen Grenzen warb, als Voraussetzung für eine kirchliche Wiedervereinigung, siehe: Volker Pitzer, Febronius/Febronianismus, in: TRE 11 (1983) 67–69; Weitlauff, Der Siegeszug des Papalismus; Ders., Febronianismus, in: LKRR II (im Druck); Precht-Nussbaum, Zwischen Augsburg und Rom 427–464; Hontheim I/II (Einleitung).

54 Zu Dalbergs und Wessenbergs Kirchenplänen siehe: Bischof, Die Konkordatspolitik; Weitlauff, Der Konstanzer und Augsburger Domherr 98–103; Ders., Die Neuorganisation des Bistums Augsburg durch das Bayerische Konkordat von 1817/21 und seine Bischöfe in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Ders., Das Bistum Augsburg 65–193, hier 67–73; Ders., Ignaz Heinrich von Wessenbergs reformerisches Wirken 81–90; Ders., Säkularisation und Neuorganisation der katholischen Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert; Ders., Ignaz Heinrich von Wessenberg. Sein reformerisches Wirken 272–283.

55 Marcellus Stigloher, Die Errichtung der päpstlichen Nuntiatur in München und der Emser Congreß. Eine historisch-kirchenrechtliche Abhandlung, Regensburg 1867, der Text der Emser Punktation hier 266–278; Mirbt, Quellen 414 f. (Nr. 553); Aretin, Heiliges Römisches Reich I 384–417.

Wenn Döllinger ein Verständnis oder eine Deutung von deutscher Nationalkirche verwarf, «als solle dieselbe nach Analogie der gallikanischen sich nationell gegen Rom und gegen andere Kirchen abschließen, sich insbesondere, die Rechte des römischen Stuhles beschränkende Freiheiten anmaßen», so setzte er sich tatsächlich nur scheinbar von Dalbergs und Wessenbergs (als gallikanisch infiziert geltenden und deshalb «verrufenen») Kirchenplänen ab; denn beider Begriff einer deutschen Nationalkirche entsprach durchaus jenem «ganz guten und unverfänglichen Sinn», den er diesem Begriff gab und von dessen Verständnis her er meinte: «die Sache selbst erscheint in der Gegenwart und bei dem Zustande Deutschlands ebenso empfehlenswert als dringend». «Der national-kirchliche Charakter» – so seine Erläuterung – «bestände nämlich darin, daß eine organisch geordnete Verfassung der deutschen Kirche eingeführt, d.h. ein Primas wieder anerkannt würde, und ein bleibender, geordneter Verkehr, ein gemeinschaftliches Benehmen, und in besonders wichtigen Fällen ein gemeinschaftliches Handeln und Auftreten durch die stete und regelmäßige Verbindung der Bischöfe unter einander sich bildete, und daß dieser Teil der katholischen Kirche, auf einer Nationalsynode vollständig vertreten, für alle deutschen Kirchen bindende Beschlüsse faßte. Die so geordnete, einheitliche deutsche Kirche würde, weit entfernt die Einwirkung des apostolischen Stuhles auf die deutschen kirchlichen Zustände zu schwächen oder zu beschränken, dieselbe vielmehr erleichtern, in eine engere, festere und regelmäßigere Verbindung mit dem allgemeinen *Centrum unitatis* treten, als dies bei dem gegenwärtigen Zustande der Zersplitterung und Vereinzelung geschehen kann.» Im übrigen sah Döllinger in einer organisch geeinten katholischen Kirche Deutschlands ein Bollwerk gegen einen möglicherweise zu einer Nationalkirche sich formierenden deutschen Protestantismus[56].

Die Frage der rechtlichen Stellung dieses *Primas Germaniae* ließ Döllinger freilich offen. Wenn er aber den national-kirchlichen Charakter in der Einführung einer organisch geordneten Verfassung der deutschen Kirche, d.h. in einer *Wiederanerkennung* eines Primas sah, so war ihm zweifellos bewußt, daß die alte Reichskirche weder eine organisch geordnete Verfassung noch eine primatiale Spitze besessen hatte. Sie war keine «Nationalkirche», sondern im Bestand ihrer Hochkirchen (d.h. der Reichsbistümer und Reichsklöster bzw. –stifte mit ihren territorialen Annexen) eher «übernational», mit durchaus fließenden Grenzen. Zumal in der Frühen Neuzeit war die Reichskirche, mitsamt ihren Domkapiteln fest im Griff des Reichsadels, eine Kirche im «Zustande der Zersplitterung und Vereinzelung» – um Döllingers Worte zu gebrauchen –, wie das Reich im ganzen mühsam zusammengehalten durch die Klammer der Kaiserkrone (und partiell durch Fürstbischöfe, die mehrere Bistümer in ihrer Hand vereinigten). Als ihr Haupt galt somit am ehesten der römische Kaiser als geborener *advocatus ecclesiae* in Verbindung mit dem Papst, und in der Reichspolitik des Kaiserhofs zu Wien dienten die fürstlichen Erzbischofs- und Bischofssitze, die durch freie kanonische Wahl der jeweiligen Domkapitel, aber unter kaiserlicher «Kontrolle» besetzt wurden, nicht selten als Gegengewicht gegen zentrifugale Tendenzen der weltlichen Reichsfürsten. Wohl schmückten sich die drei geistlichen Kurfürsten von Mainz, Köln und Trier in ihrer Titelfolge u.a. auch mit dem Primastitel, und der Erzbischof von Salzburg führte seit dem Westfälischen Frieden 1648, nach seinem Rangstreit mit dem Erzstift Magdeburg und dessen Übergang zur Reformation, den Titel eines *Primas Germaniae*; doch waren dies lediglich schmückende Ehrentitel (das Vorrecht des Letzteren, die salzburgischen Eigenbistümer Gurk, Chiemsee, Seckau [Graz-Seckau] und Lavant [Maribor-Lavant] frei zu besetzen, war rein historische bedingt und hatte mit diesem Titel in keinem Zusammenhang gestanden[57]); und auch mit Dalbergs Titel eines Fürstprimas, ihm vom Reichsdeputations-Hauptschluß von 1803 als dem einzigen, die Säkularisation gerade noch ein Jahrzehnt «überlebenden», geistlichen Reichsfürsten zugesprochen und von Pius VII. (1800–1823) notgedrungen geduldet, waren tatsächlich keine kirchlichen Sonderrechte verbunden, die seine Metropolitanrechte als nach Regensburg transferierter Erzbischof von Mainz erweitert hätten. Insofern war, was Döllinger – im (unausgesprochenen) Anschluß an Dalbergs und Wessenbergs Konzept – dem in Würzburg erstmals versammelten deutschen Episkopat hier als partikular-kirchliche Organisationsform vorschlug, etwas gegenüber der reichskirchlichen Tradition Neues, in Anbetracht der veränderten politischen Verhältnisse nach seiner Meinung der Einheit und Freiheit der Kirche Deutschlands Geschuldetes: eben eine aus den Kirchenprovinzen mit ihren jeweiligen Metropolitan- und Bischofssitzen in Deutschland und Österreich (oder genauer: im künftigen Geltungsbereich der Reichsverfassung) auf der Grundlage «eine[r] organisch geordnete[n] Verfassung» sich konstituierende «einheitliche deutsche Kirche», mit einem bevollmächtigten Primas an der Spitze – im Sinne einer Art Zwischenstufe zwischen Patriarch und Metropolit – und einer den deutschen Episkopat verbindenden «Nationalsynode» als oberstem Beschlußgremium. Im einzelnen blieb in Döllingers Referat vieles

56 Döllinger, Gutachten 63–69.

57 Franz Ortner, Erzbistum Salzburg, in: Gatz, Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches 631–654, bes. 640 f.

unscharf, auch unausgesprochen, so die fundamentale Frage der Besetzung der Bischofsstühle. Aber daß ein Primas, um als partikulares *centrum unitatis* seines Amtes walten und als oberster Repräsentant einer deutschen Nationalkirche deren Angelegenheiten gegenüber dem Staat und dem apostolischen Stuhl wirksam vertreten zu können, mit entsprechenden kanonischen Vollmachten ausgestattet sein müsse, lag (nicht nur für ihn) auf der Hand.

Doch schon der von Döllinger formulierte und formell vom Speyerer Bischof Nikolaus Weis (1842–1869) eingebrachte Antrag, die provisorische Leitung der gemeinsamen Angelegenheiten «bis zur nächsten Nationalsynode» dem Kölner Erzbischof als provisorischem *Vicarius apostolicus* zu übertragen, mußte abgeändert werden: Einer der deutschen Metropoliten sollte in provisorischer Eigenschaft mit dieser Aufgabe betraut und «etwa am Ende der Konferenz» in geheimer Wahl bestimmt werden – so der umstilisierte Antrag. Indes wurde er auch in dieser Form nicht angenommen[58]. Der Bischof von Passau, Heinrich Hofstätter (1839–1875), der in der Konferenz auch sonst keinen konstruktiven Beitrag leistete, wies darauf hin, daß die Konferenz keinerlei Kompetenz habe, «um eine Autorität zwischen dem Heiligen Stuhl und den Bischöfen aufzurichten, außerhalb der hierarchischen Ordnung». Als Geissel und Weis sahen, daß alle dagegen waren, zogen sie den Antrag zurück: es sei nur ihre Absicht gewesen, die Vorbereitung einer Nationalsynode zu erleichtern[59]. Ein starker Metropolit, auch nur zwischenzeitlich, war offensichtlich im Episkopat nicht erwünscht; vermutlich befürchtete man auch eine negative Reaktion Roms.

Dagegen war man sich «in Anbetracht der eingetretenen Lage der Dinge in Deutschland» über die Notwendigkeit der Einberufung einer Nationalsynode einig[60] und beschloß, vom Heiligen Stuhl «sofort» die Bewilligung «eines solchen National-Concils» zu erbitten und die nicht anwesenden «zu Deutschland gehörigen» Metropoliten «ungesäumt» davon in Kenntnis zu setzen. Zugleich erklärten sich die anwesenden fünf Metropoliten auf Ersuchen der Versammlung bereit, «sobald die Verhältnisse es gestatten», sich an den päpstlichen Stuhl zu wenden, damit «auf kanonischem Wege das National-Concil zu stande» komme[61].

Döllingers Vortrag über die Organisation einer deutschen Nationalkirche wurde vom bischöflichen Auditorium mit viel (höflichem) Beifall bedacht; nur einer verharrte still: der Münchener Erzbischof Graf Reisach. Gleichwohl konnte Döllinger nach der vorausgehenden Ablehnung eines nur provisorischen «Primas» die Zurückhaltung vieler Bischöfe in dieser Frage kaum verborgen geblieben sein. Dazu kam das im erwähnten Schreiben des Internuntius Sacconi an Geissel enthaltene römische Warnsignal. Geissel beriet sich mit einigen seiner Amtskollegen und kam mit ihnen überein, «die Nationalkirche ehrenvoll in den Akten der Versammlung [zu] begraben». Man scheint auch Döllinger darüber informiert zu haben; denn in der Sitzung des folgenden Tages zollte ihm die Versammlung gemäß Protokoll für sein Referat vom Vortrag «die verdiente Anerkennung» – «und wurde dasselbe, nachdem der Referent selbst erklärt hatte: *Die Nationalkirche erachte ich für diessmal durchgefallen*, [auf Antrag des Präsidenten] zu den Akten genommen»[62].

58 Coll. Lac. V 1094 f.; Döllinger, Gutachten 62 f.; Friedrich, Ignaz von Döllinger II 447 f. – Der Antrag auf Bestellung eines provisorischen *Vicarius apostolicus* wurde in der 27. Sitzung vom 10. November 1848 früh 8 1/2 Uhr mit 22 gegen 3 Stimmen abgelehnt. Coll. Lac. V 1101 f.

59 «Döllinger ha letto un lungo rapporto 1. sul potre centrale dei Vescovi d'Alemagna, 2. sul Concilio Nazionale, 3. sulla rappresentazione a Roma per un inviato comune dei Vescovi, 4. sulla Chiesa Nazionale. […] Il Cardinale [Schwarzenberg] prese la parola, e siccome noi eravamo tutti d'accordo, che un Sinodo Nazionale era necessario. Egli ha dimostrato in un discorso chiaro che non si trattava di stabilire una direzione centrale, ma di fare li passi necessarii per convocare un Sinodo in una maniera legittima. Li dibattimenti mostravano chiaramente che tutti erano intimamente convinti, che la conferenza attuale non aveva autorità legittima, e potere obbligatorio, e che solamente un Sinodo legittimo, approvato dalla S. Sede, poteva obbligare li Vescovi a seguire le sue risoluzioni. Il Vescovo di Treveri faceva la proposizione, che li Metropolitani dovessero fare li passi necessarii presso la S. Sede, e il Vescovo di Passavia appoggiava abilmente questa proposizione dimostrando che non si era competenti a mettere un'autorità tra Roma e li Vescovi, fuori dell'ordine gerarchico. L'Arcivescovo di Colonia ed il Vescovo di Spira vedendo che tutti erano contro, ritirarono la loro proposta, dicendo che il loro solo scopo era di facilitare un Sinodo Nazionale, e che questo scopo era già stato conseguito per le proposizioni, che s'erano fatte.» Aus Reisachs Brief an Windischmann (Übersetzung Sacconis ins Italienische). Lill, Die ersten deutschen Bischofskonferenzen 131 f. hier 131.

60 «Die in Würzburg versammelten Erzbischöfe und Bischöfe sind in Anbetracht der eingetreten Lage der Dinge in Deutschland von dem lebhaften Wunsche beseelt, daß, sobald es geschehen kann, ein deutsches National-Concil abgehalten werden möge.» 16. Sitzung vom 9. November 5 Uhr abends. Coll. Lac. V 1100. – Beschlüsse der Würzburger Bischofskonferenz Nr. 45. Huber-Huber II 15–21 (Nr. 6), hier 20.

61 «46. Dieselben beschließen zu diesem Ende, die Bewilligung des heiligen Stuhles zur Abhaltung eines solchen National-Concils sofort zu erbitten. 47. Sie beschließen ferner, die übrigen hier nicht anwesenden, zu Deutschland gehörigen Metropoliten hiervon ungesäumt in Kenntniß zu setzen [nämlich die Erzbischöfe von Olmütz, von Posen-Gnesen, von Prag und von Wien]. 48. In Betreff der näheren Bestimmungen hinsichtlich der Abhaltung werden die persönlich hier anwesenden fünf Metropoliten [von Köln, Freiburg, München, Bamberg und Salzburg] ersucht, sich, sobald die Verhältnisse es gestatten, an den heiligen Stuhl zu wenden, um auf canonischem Wege das National-Concil zu Stande zu bringen.» Huber-Huber II 20. – Döllinger, Gutachten 66; Friedrich, Ignaz von Döllinger II 448; Wittstadt, Die erste deutsche Bischofskonferenz 452 f.

62 Coll. Lac. V 1104; Döllinger, Gutachten 69; Friedrich, Ignaz von Döllinger II 450.

Dagegen erbat die Konferenz in ihrem Schreiben vom 14. November an den Papst dringend die Genehmigung zur Einberufung eines Nationalkonzils[63]. Weder Döllinger noch die Mehrzahl der Bischöfe samt den übrigen theologischen Beratern scheinen demnach gezweifelt zu haben, daß das Projekt Nationalsynode, von dessen Verwirklichung man sich eine Belebung und (Selbstbewußtseins-)Stärkung der sich von den einzelnen Staatsgewalten unterdrückt und gedemütigt fühlenden Kirche erhoffte, auch in Rom positive Aufnahme finden würde. Allerdings überreichte Reisach, als man in der Konferenz bereits mit der endgültigen Redaktion der Hirtenbriefe und der Denkschrift beschäftigt war (also nach Abschluß der eigentlichen Verhandlungen), Erzbischof Geissel ein Schreiben des Münchener Internuntius Sacconi, das nur als erneutes «Warnsignal» gedeutet werden konnte. Das Schreiben, das Geissel auch Reisach (dem der Inhalt natürlich bereits bekannt war) und Kardinal Schwarzenberg zur Kenntnis geben mußte – wohl um sicher zu gehen, daß es nicht zurückgehalten würde –, ging auf eine umfängliche Weisung des Kardinalstaatssekretärs Soglia zurück, in der dieser so gut wie alle Anliegen und Vorschläge im Promemoria Geissels vom 25. September 1848 zurückwies und in langer Aufzählung klarstellte, was alles den Bischöfe zu tun nicht erlaubt sei. Daß im übrigen gerade in Deutschland eine nationale Bischofskonferenz erhebliche Gefahren in sich berge, begründete der Kardinalstaatssekretär mit Verweis auf die noch nicht lange zurückliegenden antipäpstlichen Bestrebungen Wessenbergs und deren Nachwirkungen in der Frankfurter Kirchenpragmatik der Regierungen am Oberrhein von 1818[64]. Die versammelten Bischöfe beeilten sich, dem Papst ihre absolute Ergebenheit und ihren Gehorsam zu bezeigen[65].

Offenbar sah man in der Umgebung des Papstes bereits «Febronius» wieder auferstehen und erinnerte sich mit Schrecken an die Synode von Pistoja (1786)[66] und an das von Napoleon einberufene Pariser Nationalkonzil (1811)[67].

Döllinger freilich sei – so Reisachs Bericht an Sacconi – «zutiefst niedergedrückt, sein Gebäude in eine Ruine zusammenbrechen zu sehen»; noch mehr sei er verstimmt über Geissels umständliche, zögerliche und unklare Konferenzführung, die seinem Anliegen sehr geschadet habe. Der vierte Punkt seines Referats – über eine Nationalkirche – sei «ins Wasser gefallen», obwohl die Konferenz zum Thema eine «sehr eloquente Lobrede» Döllingers gehört habe, in der er überaus bemüht gewesen sei, «seine Idee von jedem schismatischen Anflug freizuhalten»[68].

Immerhin mochte Döllinger seine Hoffnungen an das künftige Nationalkonzil und dessen weiterführende Beschlüsse geknüpft haben; denn er rechnete wohl sicher damit, daß eine vom versammelten deutschen Episkopat einstimmig beschlossene Petition an den Papst positiv beschieden würde. Durch seine intensive Mitarbeit an den Beratungen war zweifellos auch sein persönliches Ansehen bei vielen Bischöfen gestiegen, dagegen natürlich nicht bei Reisach und dessen vertrauten bischöflichen Gesinnungsgenossen, vor allem aber nicht beim Internuntius Sacconi in München. Dessen nach Rom geleitetes Urteil über Döllinger war eindeutig: Dieser, «der warme Verteidiger der vier zur Beschlußfassung der Versammlung vorgelegten Anträge», sei «das aktivste, gelehrteste und vornehmste Mitglied der Partei, die man ‹ultramontan› nennt», und gehöre zu jenen ultramontanen Professoren, die König Ludwig I. von der Universität München ausgestoßen habe. Doch man müsse sehen, welcher Art der Ultramontanismus Döllingers sei. Er und andere hätten sich der genannten ultramontanen Partei angeschlossen, weil sie vom Geist der Opposition

63 «[...] Quibus rebus omnibus mature et accurate perpensis id nobis persuasimus, Concilium nationale, ut irreparabile damnum ab Ecclesia amoveretur, utilissimum maximeque necessarium ac justo opportunoque tempore celebrandum esse. Hoc votum nostrum ut clementissime accipias et approbes, Sanctissime Pater, humillime et quam enixissime Te rogamus.» Die Bischöfe an Pius IX., Würzburg, 14. November 1848. Col. Lac. V 991.

64 Das Schreiben an Geissel datierte vom 9. November 1848. Zu seinem Inhalt und zur Weisung Kardinal Soglias an Sacconi vom 28. Oktober 1848 siehe: Lill, Die ersten deutschen Bischofskonferenzen 40–44. – Sacconi an Soglia, 10. November 1848. Ebd. 129 f. – Zu den gemeinsamen Verhandlungen der oberrheinischen (südwestdeutschen) Regierungen von Württemberg, Baden, Hessen-Darmstadt, Kurhessen und Nassau mit Rom über die Errichtung der Oberrheinischen Kirchenprovinz (mit Freiburg als Erzbistum und den Suffraganbistümern Rottenburg, Mainz, Limburg und Fulda)und zur Frankfurter Kirchenpragmatik siehe ausführlich: Burkard, Staatskirche; Weitlauff, Staatskirchentum.

65 Die Bischöfe an Pius IX., Würzburg, 12. November 1848. Coll. Lac. V 988–990; Friedrich, Ignaz von Döllinger II 448 f.

66 Josef Gelmi, Synode von Pistoja 1786, in: LThK 8 (^{3}1999) 318 f.

67 Marcel Albert, Paris, in: LThK 7 (^{3}1998) 1380–1386, hier 1385 f.

68 «Döllinger era moltissimo mortificato nel veder cadere in rovina il suo edificio ed era supratutto afflitto nel vedere la condotta di Mons. Arcivescovo di Colonia. Tutta la conferenza era annoiata dalle esitazioni, considerazioni, dichiarazioni ed oscuramenti del Presidente Arcivescovo di Colonia, ed alla fine è stato deciso, che un Concilio Nazionale era molto a desiderarsi e che s'incaricava li Metropolitani di fare li passi necessarii presso la S. Sede. [...]
Caduto il primo punto si è rimasti d'accordo sul secondo. Si è quindi riservata la risoluzione dell terzo nel Sinodo Nazionale da tenersi: ed il quarto [sulla Chiesa Nazionale] poi è caduto nell'aqua. Ciò non ostante abbiamo sentito un panegirico eloquentissimo del Sig. Döllinger, che si dava tutta la pena possibile per purificare le sue idee da ogni andamento scismatico. [...].» Aus Reisachs Brief an Windischmann (Übersetzung Sacconis ins Italienische). Lill, Die ersten deutschen Bischofskonferenzen 131 f.

erfüllt seien; sie wollten Anhänger gewinnen und diese nach ihrer Art und zur Durchsetzung ihrer Ideen lenken. Doch diese Ideen seien nicht vereinbar mit den unveränderlichen Prinzipien der katholischen Kirche, sondern enthielten «viel vom Geist der Neuerung, der Demokratie, der Umwälzungen und Reformen, die man jetzt allenthalben einzuführen suche». Dies alles habe seinen Argwohn gegenüber Döllinger und anderen Gleichgesinnten verstärkt. Sacconi vergaß nicht anzumerken, daß auch Erzbischof Reisach zu Döllinger kein Vertrauen gehabt habe; er sei von ihm zur «Versammlung» nur beigezogen worden [was eine Fehlinformation war], um ihn dirigieren zu können und ihn sich nicht zum Widersacher zu machen, was aber nicht gelungen sei[69]. Schlimmer, als es hier geschah, hätte man Döllinger und dessen Absichten wohl kaum mißdeuten können. Reisach selber entschuldigte in seinem geheimen Konferenzbericht gegenüber Sacconi seine Zustimmung zum Punkt «Nationalsynode» mit Verweis auf seine wenig angenehme Lage in der Konferenz, in der er als «il Romano» gegolten habe; aber auch er glaube, daß die politischen Umstände eine möglichst baldige Versammlung eines Nationalkonzils notwendig machten, was aber doch bedeute, daß dadurch die Entscheidungen voll und ganz in den Händen Roms liegen würden, zumal nach Überzeugung der Bischöfe allein Rom die Einheit im Denken und Handeln geben könne[70]. Nach Sacconis Bericht schwenkte Reisach aber dann auf dessen Linie ein: nämlich grundsätzliche Billigung der Idee eines Nationalkonzils durch den Papst, aber dilatorische Behandlung der Einberufung, womit sich die ganze Frage von selbst erledigen würde[71].

Erzbischof Geissel, möglicherweise verstimmt über die ihm bei Konferenzende übergebene *Admonitio* Sacconis, übersandte dem Münchener Internuntius seinen – um Ausräumung von Mißverständnissen bemühten – Konferenzbericht erst am 24. Dezember 1848; er mußte dabei eingestehen, daß die Reformbewegung in seinem Klerus, die er – zu Unrecht! – den «unverbesserlichen Hermesianern» zuschrieb, besorgniserregende Formen angenommen habe. Tatsächlich war sein autokratisches Regiment Ursache der Unzufriedenheit im Kölner Klerus, ganz zu schweigen von seinem völligen Fehlurteil über die «Hermesianer», die in aller Regel ausgezeichnete Seelsorger waren, wie die «Wessenbergianer» am Oberrhein auch[72].

Döllinger kehrte nach Ende der Konferenz am 18. oder 19. November (trotz seiner «Niederlage» in der Frage der Nationalkirche) zuversichtlich nach Frankfurt zurück, um hier seine Tätigkeit als Abgeordneter wieder aufzunehmen. In der polnischen Frage setzte er sich mit Blick auf das auch durch die preußische Expansionspolitik in der Vergangenheit Polen angetane Unrecht für eine Einbeziehung des ganzen Großherzogtums Posen in das «Deutsche Reich» ein, um «einer letzten Zerstückelung Polens und einer systematischen Auflösung der polnischen Nation» zu wehren[73]. Und in der Frage des Erbkaisertums und seiner Übertragung auf ein Fürstenhaus des Reiches stimmte Döllinger, da Österreich zum Eintritt in den Bundesstaat nicht mehr bereit und infolgedessen eine großdeutsche Reichslösung hinfällig geworden war, mit einer zahlenmäßig großen Minderheit dagegen; jedoch setzte sich in dieser wie in der polnischen Frage die preußische oder erbkaiserliche Partei durch. An der anschließenden Wahl des Preußenkönigs zum Erbkaiser nahm er, «in Erwägung, daß das Mandat der Nationalversammlung nur auf die Verfassung selbst, nicht auf die

69 «[…] Ho stimato bene di tradurle nell'accluso foglio li passi relativi a cose particolari di qualche Prelato e Teologo, perchè possono dar lumi a V[ostra]. E[minenza]. R[everendissima]. per conoscere bene i soggetti. Voglo qui osservare che il Sig. Döllinger, caldo patrocinatore delle quattro proposizioni poste alla risoluzione dell'Assemblea, è il membro più attivo, più dotto e più nobile del partito che qui dicesi ‹ultramontano›. Egli è uno dei professori ultramontani, che il Re Luigi volle espulsi da questa Università. Or veda V.E.R. qual' è l'ultramontanismo del Sig. Döllinger. Io credo ch'egli come tanti altri si asserivano al così detto partito ultramontano per uno spirito d'opposizione, per fare proseliti, e poterli dirigere a loro modo e per fare prevalere le lore idee, che lungi d'uniformarsi in tutto alle inconcusse ed inalterabili della Chiesa Cattolica, risentono molto dello spirito di novità, di democrazia, e di quei rivolgimenti e riforme che si vorrebbero introdurre in ogni cosa.
L'accaduto ha in me confermato li sospetti che avevo concepito sul Döllinger ed altri suoi consorti. Anche Mons. Arcivescovo ne dubitava, e l'ha condotto seco nel solo riflesso che s'egli non l'avesse preso, quegli avrebbe fatto in guisa di poter intervenire all'Assemblea con qualche altro Prelato. Nel primo caso sperava di poterlo dirigere, nel secondo temeva di averlo per suo oppositore, e dirsi quasi antagonista. Non ostante ciò però il partito preso sembra che Mons. Arcivescovo non sia riuscito a regolarlo.
Ciò non toglie che nel così detto partito ultramontano non vi siano persone rispettabili di buona fede e di sodi buoni principii […].» Sacconi an Soglia, 15. November 1848, mit Beilage seiner Übersetzung aus Reisachs Brief an Windischmann. Lill, Die ersten deutschen Bischofskonferenzen 130–132, hier 130 f.

70 Reisach an Sacconi, 17. November 1848. Ebd. 132 f., hier 133.

71 Bericht Sacconi, 25. November 1848. Ebd. 48 f. (zum Nationalkonzil).

72 Ebd. 49–51. – Zu den Auseinandersetzungen im Erzbistum Köln siehe: Heinrich Schrörs, Kirchliche Bewegungen unter dem kölnischen Klerus im Jahre 1848, in: AHVNRh 105 (1921) 1–74, 106 (1922) 57–95; Hegel, Geschichte 68 f., 207–214; Schwedt, Das römische Urteil 337–358 u.ö. – Die Beschlüsse der Würzburger Bischofskonferenz umfaßten 52 Punkte; zum Abschluß erließen die «in Würzburg versammelten Erzbischöfe und Bischöfe Deutschlands» eine umfängliche Denkschrift (14. November 1848), in der sie nochmals ausführlich ihre Forderung nach Freiheit der Kirche von staatlicher Bevormundung erhoben, auch in Fällen, in denen sich «im Einzelnen und Besonderen die Bestimmungen» der geschlossenen Konkordate oder ähnlicher Verträge «als Hemmnisse des kirchlichen Lebens und der freien episcopalen Wirksamkeit bereits erwiesen haben». Die Konferenzbeschlüsse und die Denkschrift sind abgedruckt in: Huber-Huber II 15–21 (Nr. 6) und 21–28 (Nr. 7).

73 Friedrich, Ignaz von Döllinger II 470–480, das Zitat aus Döllingers Rede hier 477.

Wahl einer Kaiserdynastie gerichtet ist», mit 109 anderen Abgeordneten nicht mehr teil[74].

Zwischenzeitlich reiste er nach Köln, um auf der Versammlung sämtlicher katholischer Vereine im Rheinland und in Westfalen zu reden (17.–19. April 1849). Hatte er noch im Jahr zuvor in Mainz die katholischen Vereine zu Trägern der öffentlichen Meinung des katholischen Volkes hochstilisiert und sie zur Einflußnahme auf die Frankfurter Parlamentsdebatten ermuntert, so war er inzwischen infolge diesbezüglich negativer Erfahrungen (bei der Diskussion über die Grundrechte) sehr zurückhaltend geworden. Seinem Amanuensis Joseph Edmund Jörg (1819–1901)[75] hatte er wenige Wochen zuvor geschrieben: «[...] ich gestehe Ihnen, daß mir bei der beständigen Einmischung der Religion in die Politik, wie sie jetzt durch die katholischen oder Pius-Vereine betrieben wird, ernstlich bange wird; das mag für augenblickliche Erfolge nützlich sein, wird aber dauernden Schaden stiften, und später einen starken Rückschlag erzeugen. Ich wollte, ich könnte am gehörigen Orte eine warnende Stimme erheben»[76]. Jörg, der als führendes Mitglied des Münchener konservativen «Vereins für konstitutionelle Monarchie und religiöse Freiheit» politisch engagiert war, traf Döllingers Brief «wie ein Donnerschlag»[77], worauf dieser ihm beschwichtigend antwortete:

«Sie haben meiner Äußerung über die katholischen Vereine eine zu weite Deutung gegeben; was ich meinte, war blos, daß man doch religiöse Motive, religiöse Aufregung nicht in die Politik einmischen, nicht zu politischen Zwecken gebrauchen solle. Ich halte es für sehr gefährlich und schädlich, wenn man dem Volke immer gleich Gefahren der katholischen Religion vorspiegelt, oder das Wohl der Kirche gleich als unverträglich mit dieser oder jener Einrichtung schildert. Ein solches kirchliches Alarmirungs-System muß auf die Dauer schlimme Früchte tragen [...]»[78].

Auf der Versammlung in Köln ging es ebenfalls um politische Fragen, um das Verhalten der Katholiken gegenüber den bestehenden Parteien und um die zu erstrebende Einheit Deutschlands. Auch hier prallten die unterschiedlichen und wenig «gelichteten» Meinungen hart aufeinander, so daß die geladenen Redner offenbar alle Mühe hatten, «die extremen Ansichten nach beiden Seiten hin» zu mildern. Döllinger aber, immer noch beseelt von seinen «konziliaren» Hoffnungen, ließ es sich beim Vereinsmahl am dritten Tag nicht nehmen, emphatisch einen «Toast auf das erste deutsche Nationalkonzil in Köln» auszubringen[79].

Einen Monat später, unter dem Datum des 17. Mai 1849, erging die Antwort des Papstes auf die Bitte der Bischofskonferenz vom 12. und 14. November 1848 um Genehmigung dieses Nationalkonzils. Pius IX. war am 24. November 1848 vor der Revolution in Rom nach Gaëta (im Königreich Neapel-Sizilien) geflohen. Dort blieb er 17 Monate im Exil und ließ seine doktrinelle Gegenoffensive gegen die in der Welt überhand nehmenden widergöttlichen Kräfte, auf deren Konto auch die aus päpstlicher Sicht gefährlichen demokratischen Tendenzen und die revolutionären Umtriebe gingen, vorbereiten: die Dogmatisierung der *Immaculata Conceptio Mariae* – der Unbefleckten Empfängnis der himmlischen Jungfrau Maria, die der Schlange den Kopf zertritt –, verbunden, wie zunächst geplant, mit einem *Syllabus errorum*, einer feierlichen – «antimodernistischen» – lehramtlichen Verwerfung aller «modernen Zeitirrtümer»[80]. In seiner Antwort auf die Petition der in Würzburg versammelten deutschen Bischöfe, adressiert nicht an den Konferenzvorsitzenden Erzbischof Geissel, sondern an Kardinal Schwarzenberg, den Salzburger Fürsterzbischof, «Legatus natus des Heiligen Apostolischen Stuhles» und «Primas Germaniae», belobigte der Papst zwar die «ausgezeichnete Hirtensorgfalt» und Zusammenarbeit der Bischöfe in ihrer Konferenz, lehnte aber die von ihnen erbetene Genehmigung einer Nationalsynode mit Verweis auf die widrigen Zeitverhältnisse ab, d.h.: «Wenn Wir deshalb auch dafürhalten, bei der gegenwärtigen Zerrüttung fast aller Länder sey hierüber jetzt schon von Uns nichts zu bestimmen, so vertrauen Wir doch, daß in Zukunft, wenn unter dem Beistande Gottes der so sehr erwünschte Friede und die öffentliche Ruhe wiederhergestellt seyn wird, größere Versammlungen der Bischöfe auf ruhigere

74 Ebd. II 483–488, das Zitat aus der zu Protokoll gegebenen Erklärung dieser Minderheit hier 486 f.

75 Zu Joseph Edmund Jörg und seiner Beziehung zu Döllinger siehe: Albrecht, Joseph Edmund Jörg XXIV–XXXVIII.

76 Döllinger an Jörg, Frankfurt, 6. März 1849. Ebd. 30 f.

77 «[...] Nun trifft mich auf einmal, wie ein Donnerschlag, Ihr Brief. [...] Sie zeigen Lust, ‹Ihre warnende Stimme am gehörigen Orte zu erheben›; ich bitte Sie, um der guten Sache willen, es ja zu thun, und uns auf irgend eine Weise Ihre Ansicht mitzutheilen [...]. Ich bitte Sie noch einmal, bald von sich hören zu lassen; es ist vielleicht nicht gut, daß Sie und andere unserer Führer, die in Frankfurt weilen, uns so lange im Stiche gelassen, und hintennach über begangene Fehler klagen. – Ich bin jung, und das Jahr 1848 hat mich an allerlei vermeintliche Küsten geworfen, aber ich habe in letzter Zeit Gelegenheit gehabt zu bemerken, daß bedeutend ältere Leute noch jünger sind. Drum freute ich mich, einmal einen festen Punkt gewonnen zu haben – nicht ohne Ihre Hülfe – nun kommen Sie, und werfen mich wieder in's stürmische Meer, verzeihen Sie daher, wenn ich vielleicht unbescheiden geworden bin, und erfüllen Sie – nicht meine Bitte, sondern das gerechte Begehren, das Tausende, hätten Sie den Brief an mich gelesen, an Sie stellen würden. [...].» Jörg an Döllinger, München 9. März 1849. Ebd. 31–34, hier 32.

78 Döllinger an Jörg, Frankfurt, 18. März 1849. Ebd. 34 f.

79 Friedrich, Ignaz von Döllinger II 488 f.

80 Zu diesen Ereignissen und ihren Ursachen siehe: Jedin, Handbuch VI/1 477–488; Franz Xaver Kraus, Pellegrino Rossi, in: Weber, Liberaler Katholizismus 337–400; Martina, Pio IX I 287–305, II 261–356; Weitlauff, Die Dogmatisierung.

Art und Weise werden abgehalten werden können.» Aber der Papst verschob hiermit diplomatisch elegant nicht nur seine erbetene Zustimmung zu einer deutschen Nationalsynode «ad Kalendas graecas», er wollte vielmehr von einer Abhaltung von Synoden, auch von Diözesansynoden, überhaupt nichts wissen, da – wie er schrieb – sehr wohl bekannt sei, daß im Klerus sich Leute befänden, die, gefährlichen Neuerungen ergeben und auf Schmälerung der Gewalt der kirchlichen Obrigkeit und Untergrabung der kirchlichen Zucht bedacht, «mit großer Begierde» Diözesansynoden begehrten, um die «gefährlichen hermesianischen oder andere pestilenzialische Lehren wieder aufzufrischen oder heftige Streitigkeiten zu erregen oder heillose Neuerungen in der Religion aufzubringen und anzustiften»[81]. Gemeint waren vor allem die Lehrmeinung des Bonner Theologen Georg Hermes, der «Hermesianismus», aber gewiß auch der «Wessenbergianismus» – beides ultramontane Kampfbegriffe, die unterschiedslos für aufgeklärt, liberal, modern, antirömisch standen –, und die allerdings kirchlich abgespaltete Protestbewegung der Deutschkatholiken um den suspendierten schlesischen Priester Johannes Ronge[82]. Pius IX. und seine engsten Berater folgten damit der Warnung Sacconis vor den Plänen der deutschen Bischöfe und dessen Empfehlung, die erbetene Genehmigung einer Nationalsynode nicht grundsätzlich zu verweigern, doch mit Hinweis auf die schwierigen Zeitumstände hinauszuschieben, bis sich die «aufgetretenen Tendenzen[83] von selbst erledigt haben würden[84].

Die Bischöfe beugten sich im Gehorsam, widerspruchslos, dieser päpstlichen Zurückweisung: Das Thema «Nationalkonzil» wurde von ihnen nicht wieder aufgegriffen. Bei der Mehrheit von ihnen hielt sich auch das Interesse an Diözesansynoden sehr in Grenzen; synodale Tätigkeit war für sie im Wesen der Kirche nicht verankert, sondern eher Zugeständnis an den Zeitgeist mit seinen «verwerflichen» demokratischen Tendenzen, dem sie nur im äußersten Notfall nachzugeben bereit waren – so wie sie auch etwa seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in ihren Ordinariaten die kollegiale Zusammenarbeit mit dem Domkapitel als ihrem Senat bei der Leitung und Verwaltung ihrer Bistümer auf Grund ihres, gleichsam nach Maßgabe des päpstlichen Vorbilds, sich verstärkenden autokratischen Amtsverständnisses nach und nach aussetzten. Letzere Entwicklung entsprach keineswegs der mit der Neueinrichtung der Domkapitel neuen Stils verbundenen Intention; denn diese Neueinrichtung war im Zuge der Neuorganisation der Kirche in den einzelnen deutschen Ländern auf konkordatärer oder konkordatsähnlicher Grundlage nach der Säkularisation von 1803 zumindest aus staatlicher Sicht vor-

81 «[…] Hac de causa vestris quoque esset in votis suprema Nostra et Apostolicae Sedis auctoritate omnium Venerabilium Fratrum Germaniae Antistitum convocari Concilium, in quo iidem Venerabiles Fratres concordibus animis atque sententiis ea consilia Nostro et ejusdem Sedis judicio proponenda et subjicienda studerent inire, quibus et conjunctis viribus, quasi agmine facto, possint validiori modo praeliari praelia Domini et opponere murum pro domo Israel, ac simul opportuna adhibere remedia, quo proprius cujusque grex ab venenatis pascuis et perditionis sectis facilius amoveatur atque ad salutis semitas deducetur. Quamobrem enixis precibus a Nobis efflagitastis, ut huic vero desiderio occurrere velimus, cum probe noscetis, Concilium idem absque Nostra et Apostolicae Sedis auctoritate nec indici nec haberi posse.
Nos quidem in ejusmodi desiderio haud possumus quin demiremur ac summopere in Domini commendemus egregiam pastoralem curam, qua, Dilecte Fili Noster, Venerabiles Fratres, in majorem cleri populique Germanici spiritalem utilitatem procurandam incumbitis. Verum neminem Vestrum latet, eam nunc esse in istis quoque regionibus rerum ac temporum conditionem, ut opportunum tempus conjici haud possit, quo solemnis ille omnium Germaniae Antistitum conventus aut ea tranquilitate haberi queat, quae in tanti momenti negotio requiritur, aut ea celeritate absolvi, qua Episcopi valeant quamprimum ad proprias redire dioeceses. Quapropter etiamsi in praesenti omnium fere regionum perturbatione nihil hac super re a Nobis jam nunc statuendum existimemus, tamen futurum confidimus, ut ubi Deo bene adjuvante optatissima pax ac publica quies restituta fuerit, majora Episcoporum Concilia tranquilliori modo possint celebrari.»
Der Papst warnte aber auch vor einer Abhaltung von Diözesansynoden:
«Vobis enim apprime notum est, nonullos e clero reperiri, qui in hoc potissimum temporum motu et asperitate novis pravisque rebus faventes ac sacrorum Antistitum potestatem minuere et ecclesiasticam disciplinam subvertere ac solutionem vivendi rationem inducere cupientes, dioecesanos Synodos avidissime expetunt, quo vel perniciosas Hermesii aliasque pestiferas doctrinas instaurent, vel gravia excitent discidia, vel exitiosas rei sacrae novitates insinuent et foveant. […].» Pius IX. an Kardinal Schwarzenberg, Gaëta, 17. Mai 1849 (Datum Cajetae die 17. Maji Anno 1849 […]). Coll. Lac. V 994–996; in deutscher Übersetzung: Huber-Huber II 28–31 (Nr. 8).

82 Im Breve *Dum acerbissimas* Gregors XVI. vom 26. September 1835, ergänzt durch das Indexdekret vom 7. Januar 1836, war über die Werke des inzwischen verstorbenen Bonner Theologen Georg Hermes (1775–1831) ein Bücherverbot verhängt worden, ohne daß irgendeine Lehre Hermes' oder dieser selbst posthum verurteilt worden wäre. Siehe dazu ausführlich: Schwedt, Das römische Urteil, bes. 187–211, 351–358; Eduard Hegel, Hermes, Georg, in: TRE 15 (1986) 156–158; Herman H. Schwedt, Hermes, Georg, in: LThK 5 (³1996) 10–12; Hubert Wolf, Hermesianismus, in: RGG 3 (⁴2000) 1667 f.; Weber, Aufklärung und Orthodoxie. – Zu Ignaz Heinrich von Wessenberg und seinem reformerischen Wirken siehe: Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz; Manfred Weitlauff, Wessenberg, Ignaz Heinrich Reichsfreiherr von, in: LThK 10 (³2001) 1115–1117; Ders., Der Konstanzer und Augsburger Domherr; Ders.–Ries, Wessenberg Briefwechsel. – Zum – übrigens von Wessenberg radikal abgelehnten – Deutschkatholizismus und zu Johannes Ronge (1813–1887) siehe: Annette Kuhn, Deutschkatholiken, in: TRE 8 (1981) 559–566; Dies., Deutschkatholizismus, in: LThK 3 (³1995) 136; Andreas Holzem, Ronge, Johannes, in: LThK 8 (³1999) 1295 f.; Ders., Kirchenreform; Friedrich Wilhelm Graf, Die Politisierung des religiösen Bewußtseins. Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz: Das Beispiel des Deutschkatholizismus (Neuzeit im Aufbau. Darstellung und Dokumentation 5), Stuttgart-Bad Cannstatt 1978.

83 Friedrich, Ignaz von Döllinger II 149.

84 Lill, Die ersten deutschen Bischofskonferenzen 38; Schwedt, Das römische Urteil 351–358.

nehmlich erfolgt, um den Bischöfen für die Leitung ihrer Diözesen ein stimmberechtigtes kollegiales Beratungs- und Verwaltungsgremium beizugeben.

Döllinger mußte nach dieser päpstlichen Absage seine Lieblingsidee, für die er gekämpft und die er mit so vielen Erwartungen, gewiß auch hinsichtlich seiner eigenen künftigen Rolle, verbunden hatte, begraben. Er fühlte sich von den Bischöfen, insbesondere von Erzbischof Geissel, im Stich gelassen. Dazu kamen das Scheitern der Frankfurter Reichsverfassung und die wenig zuversichtlich stimmenden Erfahrungen auf der Kölner Vereinsversammlung. Seine Hoffnungen, am Aufbau eines einheitlichen deutschen Reiches und einer geeinten deutschen Kirche mitwirken zu können, waren zunichte: 1849 war für Döllinger ein Jahr der Enttäuschungen und der Ernüchterung. Am 17. Mai legte er sein Mandat in der Nationalversammlung nieder[85] und kehrte, während es um Frankfurt herum gefährlich zu gären begann und in der Rheinpfalz die Revolution ausbrach, nach München zurück[86] (die in Frankfurt kistenweise erworbenen Bücher hatte er vorausgeschickt[87]).

4. Abgeordneter im Bayerischen Landtag und gefeierter Redner auf den Generalversammlungen der katholischen Vereine – Absage an einen kämpferischen Ultramontanismus

Bei den Wahlen zum bayerischen Landtag im selben Jahr ließ er sich im Bezirk Weilheim (Oberbayern) für die II. Kammer wählen. Trotz des Beginns der Landtagsverhandlungen wohnte er Anfang Oktober in Regensburg der dritten Generalversammlung der katholischen Vereine bei und hielt auf ihr, herausgefordert durch die fünffache provozierende Anfrage eines «Belehrung suchenden Laien» im «Regensburger Tagblatt» vom selben Tag, was denn der Verein im einzelnen genau unter Freiheit der Kirche verstehe, sein großes Referat über «Die Freiheit der Kirche» [88]. Gestützt auf die im Frankfurter Verfassungsentwurf Art V. § 147 formulierten Grundrechte, beantwortete er ebenso souverän wie sachlich den «Fragenkatalog»: Er bekräftigte den Anspruch der Kirche auf selbständige Verwaltung ihrer Angelegenheiten und stellte den durch das kirchliche Recht, «Ergebnis fast zweitausendjähriger Erfahrungen», sorgfältig geordneten Dienstcharakter der kirchlichen Ämter, vom Papst angefangen, heraus: »Die kirchliche Freiheit, nach der wir streben, unterscheidet sich von Priesterherrschaft, wie sich eine gesetzliche Ordnung und Verwaltung von gesetzloser Tyrannei unterscheidet.» Er verbürgte sich für den katholischerseits verbindlichen Grundsatz völliger Rechtsgleichheit beider Kirchen und der allgemeinen religiösen Freiheit des einzelnen; er versicherte den festen Willen zu einem «friedlichen Nebeneinanderstehen der beiden Kirchen», unter beiderseitiger Vermeidung jener «verkehrten und täuschenden Vermittlungs- und Mischungsversuche auf dem theologischen, gottesdienstlichen und sakramentalen Gebiete, welche immer nur neuen Unfrieden erzeugen», und hielt dafür, daß es «der Theologie und ihr allein [...] fürderhin überlassen bleiben» müsse, «den alten Streit der Lehre mit dem geistigen Schwerte der Wissenschaft durchzukämpfen». Zum Verhältnis «diese[r] katholische[n] kirchliche[n] Freiheit» zur politischen Freiheit meinte er, die Geschichte besonders der letzten Jahrhunderte (seit der Reformation) erteile darauf «eine genügende Antwort»: Wo die Kirche wirklich frei gewesen sei, habe immer auch «ein großes Maß bürgerlicher Freiheit» bestanden, «wenn auch nicht gerade in der modernen Form der Repräsentation nach der Kopfzahl»; wo man aber die Kirche geknechtet, «zu einer Maschine im Dienste der Staatspolitik erniedrigt» habe, sei immer eine Beschränkung der bürgerlichen Freiheit «als nächste naturnotwendige Folge eingetreten». Demnach «kurz» seine Antwort auf die gestellte Frage: «Die Freiheit der Kirche verhält sich zur politischen Freiheit als deren unerläßliche Vorbedingung, als ihre Grundlage zugleich und ihr festestes Bollwerk.» Andererseits erklärte er, daß die Kirche weder «mehr berechtigt» noch «gleichberechtigt» mit dem Staat sei; denn es handle sich um zwei «allzu verschiedene Gesellschaften», die man nicht wie zwei «gleichartige Körperschaften» vergleichen könne. Der Staat sei in seinem eigenen Bereich nicht nur «gleichberechtigt mit der Kirche», sondern «eigentlich allein berechtigt»; auch stehe die Kirche «nach einer Seite hin in einer Abhängigkeit vom Staate und in einer Unterordnung unter denselben, welcher sie sich weder entziehen kann noch entziehen will», da die Vorsteher und Diener

85 Die staatskirchenrechtlichen Beschlüsse der Frankfurter Reichsverfassung vom 28. März 1849 (Abschnitt VI Art. V und VI) sind abgedruckt in: Huber-Huber II 33f. (Nr. 9). Da der Preußenkönig Friedrich Wilhelm IV. die Reichsverfassung am 28. April 1849 verwarf, kam mit dieser auch der Versuch, die Freiheit von Religion und Kirche reichsverfassungsrechtlich zu sichern, nicht zum Vollzug. «Doch blieb die Frankfurter Reichsversammlung trotz ihres Scheiterns auch im staatskirchenrechtlichen Bereich als Modell des kirchenpolitischen Systems des Rechts- und Kulturstaats von prägender Wirksamkeit für die mit der bürgerlichen Revolution einsetzende moderne Verfassungsepoche.» Ebd. 33.

86 Friedrich, Ignaz von Döllinger II 493.

87 Döllinger an Jörg, Frankfurt, 6. März 1849. Albrecht, Joseph Edmund Jörg 32f.

88 Döllinger, Die Freiheit der Kirche, in: Ders., Kleinere Schriften 72–104.

der Kirche alle zugleich Staatsbürger seien, «denselben Lasten, Gesetzen, Verpflichtungen unterworfen, wie jeder andere Bürger und Unterthan». Jedoch zog er entschieden die Grenze kirchlicher Unterordnung unter den Staat, wo dieser in den rein religiösen Bereich gesetzlich reglementierend eingreife. Das Referat, binnen weniger Stunden konzipiert und in der Hauptsache frei vorgetragen, zeigt Döllinger als den unbestrittenen Wortführer des deutschen Katholizismus und seiner Belange in der Mitte des 19. Jahrhunderts, argumentativ, schlagfertig und von einer Brillanz der Rhetorik, die ihn zu den großen Rednern seiner Zeit machte.

Aber diese Generalversammlung befaßte sich noch mit einem anderen die Gemüter erhitzenden Thema: Es war die im selben Jahr 1849 erschienene Reformschrift «Die kirchlichen Zustände der Gegenwart» aus der Feder des Freiburger Moral- und Pastoraltheologen und Domkapitulars Johann Baptist Hirscher (1788–1865)[89]. In ihr forderte Hirscher zur Abstellung kirchlicher Mißbräuche und Übelstände sowie als Foren der Diskussion über Reformen bezüglich einer volkssprachlichen Liturgie, der Bußpraxis, möglicher Zölibatsdispens für Priester usw. Diözesansynoden als die aus dem Wesen der Kirche sich anbietenden und den Bedürfnissen der Diözesen entgegenkommenden Instrumente, und zwar angesichts der veränderten Zeitverhältnisse mit Einbeziehung der Laien. Keinen legitimen Ersatz sah er dagegen in den an die Stelle der Synoden sich drängenden Laienvereinen; denn diese seien keine kirchlichen Organe und daher ohne Autorität, zudem sprach er ihnen, weil sie immer nur eine bestimmte Richtung repräsentierten, den katholischen Charakter ab: er nannte sie partikularistisch.

Nun hatten bereits der Limburger Bischof Blum und, von diesem angetrieben, der Freiburger Erzbischof Hermann von Vicari (1843–1868)[90] Döllinger dringend ersucht, Hirschers «unzeitgemäße» Reformschrift (mit der «anstößigen» Forderung nach kirchlicher Mitsprache des Laienelements) zu widerlegen und ihren Verfasser «gänzlich zu Boden [zu] werfen»[91]. Doch Döllinger hatte, Ausflüchte suchend, erst gezögert[92] und sich dann diesem Ansinnen entzogen; jedenfalls erhielt Bischof Blum die von Döllinger erwartete Widerlegung nicht. Aber auf seiner dem Bischof angekündigten Reise mit zehntägigem Aufenthalt in Freiburg hatte er zwar den Dogmatiker Franz Anton Staudenmaier (1800–1856), Hirschers Kollegen in Fakultät und Domkapitel, besucht, aber offenbar nicht Hirscher selbst[93]. Daß die «Abqualifizierung» der neuartigen katholischen Vereine durch Hirscher den Piusvereinen und ihren Vorständen höchst mißfiel, liegt auf der Hand, weshalb der in Regensburg tagende «Katholische Verein Deutschlands» nunmehr auf seiner letzten Sitzung gegen Hirschers Schrift feierlich protestierte. Einstimmig sei von den Delegierten dieser Beschluß gefaßt worden, also auch mit Zustimmung des an zweiter Stelle genannten Stiftspropstes Döllinger. Dieser aber

89 Zu Johann Baptist Hirscher (1788–1865) – seit 1839 Professor der Moraltheologie und Religionslehre an der Universität Freiburg und Freiburger Domkapitular, u.a. stark von Johann Michael Sailer beeinflußt, mehrmals Bischofskandidat, aber von Rom abgelehnt – und seinen Reformanliegen siehe: Erwin Keller, Johann Baptist Hirscher (Wegbereiter heutiger Theologie), Graz-Wien-Köln 1969; Ders., Gedanken Johann Baptist Hirschers zur Reform der Kirche, in: Schwaiger, Kirche und Theologie 91–101; Josef Rief, Kirche und Gesellschaft. Hirschers kritische Analysen und Reformvorschläge der vierziger Jahre. Ebd. 103–123; Köster, Der Fall Hirscher.

90 Erzbischof Vicari an Döllinger, 8. August 1849. Zit. in: Friedrich, Ignaz von Döllinger III 7. – Zu Hermann von Vicari (1773–1868), seit 1843 Erzbischof von Freiburg i. Br., siehe: Karl-Heinz Braun, Vicari, Hermann von, in: Gatz, Die Bischöfe 774–778; Manfred Weitlauff, Vicari, Hermann von, in: RGG 8 (^{4}2004) 1100; Ders., Vicari, Hermann von: in: NDB 26 (2016) 789 f.; Smolinski, Geschichte.

91 Siehe das Schreiben Bischof Blums an Döllinger vom 29. Juli 1849: «[…] wenn aber auch der ‹gefeierte› Hirscher als Kämpfer für die sog. zeitgemäßen kirchlichen Reformen auftritt, so kann das allerdings bedenkliche Folgen haben. Ich halte es deswegen für sehr wichtig, daß dieses Schriftchen so schnell als möglich sowohl durch die Autorität der Kirche, als durch die der Wissenschaft gerichtet und dadurch unschädlich gemacht werde. Von seiten der ersteren wird die verdiente Censur wohl nicht ausbleiben; mehr aber noch dürfte es in manchen Kreisen wirken, wenn Hirscher, der sog. Mann der Wissenschaft gerichtet und dadurch unschädlich gemacht werde. Hier nun aber, das ist meine innige Überzeugung, sind vor allem Sie von der Vorsehung berufen, mit dem Schatze Ihrer Gelehrsamkeit, mit jener Schärfe, Gewandtheit und Kraft des Geistes, die ich an Ihnen zu bewundern Gelegenheit hatte, einzustehen für die Sache der Kirche in Deutschland. Ihr Name allein schon, der im katholischen, im gelehrten Deutschland mit Verehrung genannt wird, er wird ein bedeutendes Gewicht in der Wagschale sein; und einen Gegner wie Hirscher können Sie ohne jegliche Anstrengung gänzlich zu Boden werfen. […]» Zit. in: Friedrich, Ignaz von Döllinger III 5 f.

92 Döllinger an Bischof Blum, Garmisch, 16. August 1849: «Die Schrift von Hirscher habe ich am letzten Tage vor meiner Abreise von München flüchtig durchgeblättert, und allerdings so viel gesehen, daß sie ganz geeignet ist, die Köpfe zu verwirren, und für unheilvolle Bestrebungen einen Ausgangs- und Anhaltspunkt darzubieten. Eine tüchtige Widerlegung scheint dringendes Bedürfnis, und ich wünschte sehr, daß eine der Aufgabe gewachsene Feder sich damit befassen möchte; aber ob gerade ich dazu berufen sei, darüber bin ich noch nicht mit mir einig, obgleich das Zutrauen, das Sie in mich setzen, mich ermuntert, und ich kürzlich auch eine gleich lautende Aufforderung von dem H. Erzbischofe von Freiburg erhalten habe.» Er schob sodann seine Wahl in den Bayerischen Landtag vor und den damit verbundenen Einsatz, so daß ihm «weder die nötige Zeit noch die erforderliche Freiheit des Geistes zu Gebote stehn werde, während doch eine solche Schrift die ganze ungeteilte Kraft eines Mannes in Anspruch nimmt. Indessen werde ich doch, wenn es mir irgend möglich ist, mich an die Aufgabe machen, vorher aber noch mich mit Ihnen, Hochw. Bischof, und mit einigen andern besprechen, denn ich bin eben im Begriffe, eine – freilich etwas eilfertige – Reise durch Baden, Württemberg u. die Rhein- und Maingegend zu machen, um mich noch über manches zu unterrichten […].» Zit. in: Schwedt, Vom ultramontanen zum liberalen Döllinger 124; zum ganzen Fall siehe: Ebd. 122–125.

93 Friedrich, Ignaz von Döllinger III 8–10.

habe in Kenntnis der «Erbitterung» der Bischöfe und der Leiter des Vereins gegen Hirscher tatsächlich «nicht für noch gegen denselben» gesprochen[94], folglich, vielleicht aus Angst vor einem öffentlichen Skandal um seine Person, zum Ganzen geschwiegen. Jedoch auch eine von Seiten des Mitredakteurs des Mainzer «Katholik» Franz Christoph Ignaz Moufang (1817–1890)[95] erneut an ihn gerichtete Bitte, gegen Hirscher publizistisch aufzutreten, blieb vergeblich. Dagegen brachte bischöfliche Sorge, «die ganz verkommene und reformlustige Partei im Klerus und unter den sog. gebildeten Laien» würde Hirschers Reformaufruf «jubelnd begrüßen»[96], noch im Jahr 1849 Hirschers Schrift auf den römischen Index der verbotenen Bücher[97].

Im Landtag setzte sich Döllinger unter anderem, zusammen mit dem Augsburger Dompropst Joseph Franz von Allioli (1793–1873), seinem ehemaligen Münchener Fakultätskollegen[98], für die Emanzipation der Juden ein und lieferte sich mit dem Führer der Liberalen und ehemaligen Innenminister Fürst Ludwig von Oettingen-Wallerstein (1791–1870) scharfe Rededuelle. Seines Wissens, so hob Döllnger hervor, seien Allioli und er «in Deutschland die ersten Theologen […], welche zu gunsten der Emancipation der Israeliten sich aussprechen»; er wenigstens erinnere sich nicht, «daß Theologen, katholische wie protestantische, in irgend einer deutschen Kammer Gelegenheit hatten oder dieselbe ergriffen haben, das Prinzip der Emancipation der Israeliten offen zu adoptieren». Aber nicht Forderungen der Humanität, des Forschritts oder der Zeitgeistes veranlaßten sie beide als Theologen, für diese Emanzipation einzutreten, ihr Grund sei vielmehr die soziale Notwendigkeit, zumal den Juden seit dreißig Jahren die allmähliche Gleichstellung mit den christlichen Deutschen versprochen sei. Aus dem Gesichtspunkt der sozialen Notwendigkeit sei er auch bereit, für die Zulassung der Juden zu den öffentlichen Ämtern und zum öffentlichen Lehramt bis hinauf zu den Lehrstellen an den Universitäten zu stimmen. Den Einwand, durch die Judenemanzipation würde der «christliche Staat» preisgegeben, ließ er nicht gelten; denn er könne den christlichen Staat nicht mehr in dem Sinne festhalten, daß die Organe der Staatsgewalt und die Inhaber öffentlicher Ämter allesamt dem christlichen Bekenntnis angehören müßten. Er habe den christlichen Staat in diesem Sinne nie verstanden und finde auch keine Schwierigkeit darin, «daß der künftighin christliche Staat in seinen öffentlichen Funktionen auch durch solche vertreten werde, welche nicht Christen sind»[99]. Die Abgeordnetenkammer stimmte auf der Grundlage des Regierungsentwurfs mehrheitlich für die Judenemanzipation; jedoch scheiterte der Entwurf auf Grund einer von den Ultramontanen über die Piusvereine organisierten Kampagne am Widerspruch der Kammer der Reichsräte[100].

In der Debatte über das Vereins- und Versammlungsrecht äußerte sich Döllinger sehr distanziert über die politischen Vereine, denen er die Tendenz nachsagte, eine Art Nebenregierung zu konstituieren; «an manchen Orten» – so stellte er fest – würden sie «einen wahren Terrorismus» ausüben «durch ihre Zügellosigkeit und durch die Schwäche der Regierungsbehörden, die eingeschüchtert, zum Teil selbst mit dem Bestreben dieser Vereine einverstanden, es an allen zu Gebote stehenden Mitteln der Repression und Beschützung der Bewohner einer Stadt [er spielte auf die Zustände in Bamberg an] fehlen ließen». Er teilte zwar den gegen den Gesetzentwurf erhobenen Einwand, daß in ihm die Polizei mit Allgewalt ausgestattet würde; in Anbetracht des «gegenwärtigen kranken Zustand[s]» des politischen Lebens und der Tatsache, daß unter den gegebenen Umständen in Deutschland fast alle Vereine eine politische Färbung annähmen, hielt er es aber für «Aufgabe und Pflicht des Gesetzgebers», provisorisch manche Bestimmungen aufzunehmen, die er «nach wiedergekehrter Gesundheit des politischen Lebens» modifizieren oder wegfallen lassen könne. Als im Verlauf der Debatte die Frage aufgeworfen wurde, ob auch religiöse Vereine, sofern sie sich, wie häufig der Fall, in die Politik einmischten oder sich mit dem allgemeinen Verhältnis von Kirche und Staat beschäftigten, den politischen zuzuzählen seien, erklärte Döllinger, der diese Ansicht vertrat, zugeben zu müssen, daß dieser Sachverhalt auf die «sogen. Pius-Vereine» zutreffe; somit müßten auch diese unter die Bestimmungen des für politische Vereine vorgesehenen Gesetzes fallen. Dagegen verteidigte er den rein religiösen Charakter des auf

94 So jedenfalls: Friedrich, Ignaz von Döllinger III 23.

95 Franz Christoph Ignaz Moufang (1817–1890) studierte in Bonn, München, Gießen und Mainz, wurde 1839 zum Priester der Diözese Mainz geweiht, wirkte anschließend als Kaplan, Pfarrverweser und Gymnasiallehrer in Seligenstadt, Benzheim und Mainz; Mitredakteur des «Katholik», 1851–1877 und 1887–1890 Regens und Professor für Moral- und Pastoraltheologie am Priesterseminar in Mainz, nahm er eifrig zu politischen und kirchenpolitischen Zeitfragen publizistisch Stellung; er war an der Entwicklung der Katholikentage und deren Programmgestaltung beteiligt und u. a. 1871–1890 Mitglied des Deutschen Reichstags. Friedhelm Jürgensmeier, Moufang, Franz Christoph Ignaz, in: LThK 7 (^{3}1998) 506; Josef Götten, Christoph Moufang. Theologe und Politiker 1817–1890. Eine biographische Darstellung, Mainz 1969.

96 So Bischof Blum in seinem oben zitierten Brief an Döllinger.

97 Martina, Pio IX I 500, 505; Schwedt, Vom ultramontanen zum liberalen Döllinger 123, 155; Köster, Der Fall Hirscher.

98 Zu Joseph Franz von Allioli siehe: Groll, Das neue Augsburger Domkapitel 413–424.

99 Döllingers Rede (in den wichtigsten Auszügen) in: Friedrich, Ignaz von Döllinger III 39–46. – Manfred Görg, Döllingers Stellung zum Judentum, in: Denzler-Grasmück 449–458; Michels, Münchener Theologieprofessoren 120–123.

100 Spindler-Schmid, Handbuch IV/1 255, IV/2 363.

der Regensburger Generalversammlung nach seinem Entwurf[101] gegründeten «Bonifatiusvereins», eines Missionsvereins für ganz Deutschland, vor allem zur Unterstützung der Katholiken in der norddeutschen Diaspora; denselben Charakter sprach er dem protestantischen «Gustav-Adolf-Verein» zur Unterstützung hilfsbedürftiger protestantischer Gemeinden zu[102]. Das Vereins- und Versammlungsrecht wurde schließlich durch Erlaß des Vereinsgesetzes vom 26. Februar 1850 entsprechend restriktiv geregelt[103].

Inzwischen war Döllinger nach wiederholten, zunächst vergeblichen, Anträgen der Münchener Theologischen Fakultät – wobei letztlich die Besoldungsfrage die entscheidende Rolle spielte – durch Dekret König Maximilians II. vom 24. Dezember 1849 mit Wirkung vom 1. Januar 1850 als Professor der Kirchengeschichte in München mit seinem früheren Gehalt reaktiviert worden[104]. Er widmete sich wieder seiner Vorlesungstätigkeit. Eine Einladung eines Teils des Salzburger Metropolitankapitels, nach der Transferierung Kardinal Schwarzenbergs in das Erzbistum Prag (20. Mai 1850) sich der Wahl für dessen Nachfolge auf der erzbischöflichen Kathedra in Salzburg zu stellen, habe er «sofort entschieden» abgelehnt: Er sei nicht da, «um *pompam facere*»[105].

Im selben Jahr 1850 nahm er auf dem Rückweg von einer Italienreise (in Begleitung des jungen John Acton) Ende September an der IV. Generalversammlung des katholischen Vereins Deutschlands in Linz teil und referierte hier «Über das Verhältnis Österreichs zur deutschen Kirche»[106]. In dieser Rede, wiederum einem großen «Wurf» aus geschichtlicher Perspektive, ging er zunächst auf die unterschiedlichen Mentalitäten «einige[r] wirklich weltgeschichtliche[r] Völker» ein, «welche die Träger der ganzen neuen Bewegung der Geschichte» seien – dazu zählte er die Spanier, Italiener, Engländer, Franzosen und Deutschen –, deren eigentümlicher Charakter, ihnen «durch höhere göttliche Fügung eingepflanzt», mit ihrer «Sendung und Bestimmung» in der Weltgeschichte «im engsten und unauflöslichsten Zusammenhange» stehe; und dieses «Edle, […] Wohlberechtigte» sei «das auch in der katholischen Kirche vollkommen anerkannt Nationale». Auf diesem Hintergrund arbeitete er das nach seinem Verständnis Unterscheidende einer «deutschen Kirche» heraus, «wie sie einmal da gewesen ist, […] einer deutschen Kirche, die da also ein gemeinsames Gut hat in der deutschen Sprache, in der deutschen Wissenschaft und Literatur, in einer eigenen deutschen Theologie, Gemeinsamkeiten selbst in einigen untergeordneten Formen des Gottesdienstes. Das alles ist das wohlberechtigte, eigentümlich Deutsche […]». Fast wehmütig beschwor er die Erinnerung an jene – freilich längst vergangenen, unwiederbringlichen – «schönen Zeiten, als das große deutsche Reich noch Länder umfaßte, die damals auch deutscher Zunge und Eigentümlichkeit waren, jetzt aber und seit langer Zeit schon von dem deutschen Körper losgerissen sind, als Lothringen, Elsaß, Burgund, um nur im Westen zu bleiben, die Schweiz und die Niederlande zum deutschen Reich gehörten. […] wo fromme, ja heilige Kaiser auf dem deutschen Throne saßen, die Ottonen, die Heinriche, der heilige Heinrich [II.], wo Kaiserinnen, wie Mathilde und Kunigunde, den Kaiserthron schmückten, […] wo das deutsche Reich noch einen Episkopat besaß, auf welchen es stolz sein konnte, Männer, die als Heilige im Kalender der Kirche glänzen, auf den deutschen Bischofsstühlen saßen, und wo diese Männer zu einer großen deutschen Kirche thatsächlich vereinigt waren, große deutsche Nationalkonzilien hielten, auf denen der deutsche Kaiser selbst mit anwesend war.» Damals habe «eine deutsche Kirche in voller Kraft» bestanden, und niemandem sei es eingefallen «zu glauben, daß in der Existenz und Blüte dieser deutschen Kirche irgend etwas Partikularistisches liege. Damals wie später wurde auch in Rom Deutschland zu den sogenannten Ländern des Gehorsams, ‹terrae obedientiae›, gezählt», was er nur anfüge, um zu zeigen, «wie die Nationalblüte einer Kirche vollkommen bestehen könne, ja zum Teile bedingt sei durch den Anschluß an den Mittelpunkt der Kirche, an den apostolischen Stuhl in Rom. […] Das alles ist nun freilich zu Grabe getragen worden, als im 16. Jahrhundert jene große Spaltung in Deutschland zuerst entstand, die unter anderen Folgen auch die deutsche Einheit und die deutsche Kirche, so zu sagen, begraben hat»[107]. Seine ganze Rede war ein Appell an die Katholiken Österreichs zu erkennen: «Sie, meine Herren, Sie, katholische Oesterreicher, und wir anderen katholischen Deutschen bilden zusammen nur ein einziges, organisches Glied, das seine bestimmte Sendung im großen Ganzen des katholischen Organismus hat, und diese Sendung, […] diese Mission müssen wir gemeinsam lösen, mit vereinigten Kräften […]». Um diese Zusammengehörigkeit «in geistiger,

101 Friedrich, Ignaz von Döllinger III 14 f.
102 Friedrich, Ignaz von Döllinger III 49–53; Michels, Münchener Theologieprofessoren 123–125. – Georg Walf, Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken, in: LThK 2 (^{3}1994) 582 f.; Eberhard Winkler, Gustav-Adolf-Werk, in: RGG 3 (^{4}2000) 1335 f.
103 Spindler-Schmid, Handbuch IV/1 252, 254.
104 Friedrich, Ignaz von Döllinger III 65–68.
105 Ebd. III 68–70. Döllingers Ausspruch: «Ich bin nicht da, um *pompam facere*» überliefert: Jörg, Döllinger † 242. – Man darf aber vielleicht doch vermuten, daß Döllingers Entscheidung möglicherweise anders ausgefallen wäre, wenn er sich mit seinen Vorschlägen auf der Würzburger Bischofskonferenz durchgesetzt hätte bzw. sie von Rom gebilligt worden wären.
106 Döllinger, Rede, gehalten auf der Generalversammlung des katholischen Vereins Deutschlands zu Linz am 26. September 1850, in: Ders., Kleinere Schriften 105–116.
107 Ebd. 109–111.

religiöser und kirchlicher Beziehung» – «mit der Politik habe ich hier nichts zu thun» – zu unterstreichen, spielte er auf die stammesmäßig begründete Nähe zwischen Bayern und Österreich an: «wie fühlen besonders wir, die wir aus Bayern in Ihrer Mitte uns befinden, daß dieselben Gefühle und Ideen, welche Sie bewegen, auch die unserigen sind [...]»[108].

Das alles lag auf der Linie dessen, was Döllinger bereits auf der Würzburger Bischofskonferenz zur Begründung der Notwendigkeit einer deutschen Nationalkirche vertreten hatte. Nach wie vor bewegte ihn eben der Gedanke des Wieder- oder Neuaufbaus einer «deutschen Kirche» mit Einschluß Österreichs, einer «großdeutschen» Kirche, wenn schon auf staatlichem Gebiet eine großdeutsche Lösung sich unter den gegebenen politischen Umständen als nicht mehr realisierbar erwiesen hatte. Mit seiner Anspielung auf «jene Zeiten, wo das deutsche Reich noch einen Episkopat besaß, auf welchen es stolz sein konnte», artikulierte er allerdings unüberhörbar erstmals öffentlich Kritik am deutschen Episkopat seiner Zeit wegen seines «Einknickens» vor Rom in der Frage des Nationalkonzils.

Doch ehe er mit seiner Rückschau ins Mittelalter anhob, kam Döllinger einigermaßen unvermittelt auf den «Vorwurf des Ultramontanismus» zu sprechen, der ihm wie kaum einem anderen «oft ins Gesicht geworfen worden» sei, ohne daß man ihm «auch nur ein einziges Mal» eine Erklärung habe geben können, «was *Ultramontanismus* sei [...] oder worin denn der Unterschied zwischen einem Katholiken und einem Ultramontanen liege». In der Frankfurter Nationalversammlung sei ihm «und vielen anderen Deputierten, und zwar sehr achtbaren Leuten», dieser Vorwurf gemacht worden, und als er einmal fragte, was man damit sagen wolle, habe er zur Antwort erhalten: «Ultramontane seien die, welche den Papst zum deutschen Kaiser machen wollten.» Döllinger nannte dies – gleichsam *horribile dictu* – «die einzige, einigermaßen faßliche Erklärung», die ihm je darüber gegeben worden sei, und er fuhr fort: «Gleichwohl aber, meine Herren, kann ich mir eine Bedeutung dieses Ausdruckes oder Vorwurfes des Ultramontanismus denken, die mich veranlassen würde, auf das entschiedenste mich gegen den Ultramontanismus – wenn eine solche Gesinnung und Richtung existiert – zu erklären. Ich würde nämlich sagen, ich verstände unter Ultramontanismus das Bestreben, mit gänzlicher Zurücksetzung oder Vernachlässigung der Eigentümlichkeiten des deutschen Volkes ihm dasjenige, was eine andere Nation nach ihrer Eigentümlichkeit in religiöser Beziehung gestaltet und entwickelt hat, aufdrängen und wie einen fremden Rock dem sich sträubenden deutschen Volke anziehen zu wollen. *Das* würde ich Ultramontanismus nennen, meine Herren, das wäre der Ultramontanismus, gegen den ich als der erste mich entschieden erklären würde. Denn wir Deutsche wollen als Mitglieder der katholischen Kirche nicht aufhören, Deutsche zu sein, sondern Deutsche im wahren und vollsten Sinne des Wortes bleiben und auch kein Jota unserer nationalen Eigentümlichkeit, so weit sie gut und rechtmäßig ist und mit dem Geiste der katholischen Kirche im Einklange steht, aufgeben. Also ich meine, außer dem allgemeinen katholische Bande, welches alle großen organischen Glieder dieses Leibes umfaßt, gebe es noch ein näheres, engeres, nämlich das eigentümlich deutsche katholische im reinsten Sinne des Wortes, welches uns, meine Herren, uns, Sie Oesterreicher und uns übrige Deutsche, zu umfassen bestimmt sei; und ich meine, es liege nur an uns Außerösterreichern und an Ihnen Oesterreichern, das Unserige dazu zu thun, daß wirklich wieder eine wahre, reelle deutsche Kirche entstehe»[109].

Das allerdings waren Töne, die man bislang so aus dem Mund des «Ajax des Ultramontanismus»[110] nicht gehört hatte. Zwar ließ Döllinger offen, ob es möglicherweise auch noch «dazwischen» ein Verständnis von Ultramontanismus[111] gab, mit dem er sich identifizierte; aber da er sich gerade vor einer Generalversammlung der deutschen Vereine, die durchaus kämpferisch ultramontan geprägt waren, darüber ausschwieg und es bei seiner Kritik beließ, ist wohl eher anzunehmen, daß er seine – die Hörer zweifellos überraschende – Kritik als seine persönliche Absage an den Ultramontanismus verstanden wissen wollte. Seine Linzer Rede war auf weite Strecken eine öffentliche Apologie seines kirchenpolitischen und theologischen Standpunkts, zu dem er spätestens seit seinen Erfahrungen mit der Würzburger Bischofskonferenz gefunden hatte – und zugleich eine unausgesprochene «Abrechung». Gewiß, man zollte seiner Rede «stürmischen Applaus». Aber bei den Leitern des katholischen Vereins erregte sie starken Anstoß[112]. Für aufmerksame Hörer ultramontaner Gesinnung enthielt sie nämlich noch weiteren «Zündstoff», so seine explizite Hervorhebung einer «deutschen Theologie» in Abgrenzung von anderen Theologien. Ob er damit, freilich unausgesprochen, bereits auf eine «römische» Theologie anspielte,

108 Ebd. 114 f.

109 Ebd. 108 f.

110 So ein Wort des Rottenburger Bischofs Carl Joseph von Hefele in Anbetracht der drohenden Exkommunikation Döllingers nach dem Ersten Vatikanum. Hefele an Döllinger, Rottenburg, 11. März 1871. Abgedruckt in: Schulte, Der Altkatholizismus 228–230, hier 229.

111 Zum Begriff des Ultramontanismus, seiner ursprünglichen Bedeutung, inhaltlichen Wandlung und unterschiedlichen Ausprägung in einzelnen Ländern siehe: Viktor Conzemius, Ultramontanismus, in: TRE 34 (2002) 253–263; Klaus Unterburger, Ultramontanismus, in: RGG 8 (^{4}2005) 705–708.

112 Friedrich, Ignaz von Döllinger III 84, 87.

die insbesondere von den Jesuiten an ihrem Collegium Romanum vertreten wurde und mit der sie zur nämlichen Zeit das Vertrauen des Papstes zu gewinnen und sich mit Gewalt (wieder) in vorderste kirchliche Front zu drängen begannen, ist fraglich. Jedoch hatte er sich ja schon durch sein Votum zur Aufrechterhaltung des Jesuitenverbots im Frankfurter Parlament bei den Vätern der Gesellschaft Jesu und ihren Sympathisanten kaum Freunde geschaffen. Man ließ ihn in Linz wohl auch den Unmut darüber spüren, daß er sich der von ihm so dringend erbetenen «wissenschaftlichen» Widerlegung der inkriminierten Schrift Hirschers verweigert und im Bayerischen Landtag die Piusvereine nicht (oder doch zu wenig) als religiöse Vereine verteidigt, somit dazu beigetragen hatte, sie der Kontrolle der Staatsgewalt auszuliefern.

5. Teilnehmer an der ersten Konferenz der bayerischen Bischöfe in Freising 1850 – Verteidiger der theologischen Universitätsfakultäten gegen geschlossene bischöflich-theologische Anstalten – erste Denunziationen in Rom

Eines allerdings wußte oder ahnte Döllinger gewiß nicht, nämlich daß ihn Erzbischof Reisach und der Münchener Nuntius Sacconi schon nach der Würzburger Bischofskonferenz in Rom denunziert hatten: er sei voller Oppositionsgeist, seine Ideen beinhalteten «viel vom Geist der Demokratie und der Umwälzungen»[113]. Er wäre sonst wohl kaum mehr der Einladung, als Theologe an der von Erzbischof Reisach im Herbst 1850 (1.–20. Oktober) nach Freising einberufenen ersten Konferenz der bayerischen Bischöfe teilzunehmen, gefolgt. Reisach, in Würzburg noch ein Gegner nationaler Konzilspläne, aber nunmehr ein verbissener Kämpfer für die «Freiheit der Kirche» in Bayern, d.h. für den Vollzug des Bayerischen Konkordats von 1817/21 in allen seinen Bestimmungen, hatte ursprünglich ein bayerisches Nationalkonzil einberufen wollen, war aber von Rom «gebremst» worden: Nur der Zusammentritt der bayerischen Bischöfe im Rahmen einer Konferenz wurde ihm gestattet, und der Papst wünschte außer den Verhandlungsgegenständen, die ihm unterbreitet worden waren, eine Thematisierung der Kleruserziehung gemäß den Vorschriften des Konzils von Trient und gemäß Art. V des Bayerischen Konkordats, in dem den Bischöfen die volle Gewalt über die zu errichtenden Seminarien, über die Aufnahme der Kandidaten und ihren Unterricht sowie über die Berufung und Entfernung der Vorsteher und Lehrer zugesprochen wurde[114].

Döllinger wurde das Referat über «Rechte und Einfluß der Kirche auf Unterricht und Erziehung der Gläubigen» übertragen; es betraf den ganzen Komplex der schulischen Bildung von den Universitäten bis herab zu den Volksschulen. Hier mußte er der intransigenten Vorstellung Reisachs von einer Überwachung des universitären Lehrbetriebs durch den jeweils zuständigen Bischof als *Magnus Cancellarius* entgegenhalten, daß die Universitäten ihren ursprünglichen kirchlichen und korporativen Charakter längst verloren hätten und deshalb bischöfliche Einflußnahme auf Auswahl und Anstellung der Professoren kaum mehr möglich sei; diesbezüglich könne selbst die Staatsregierung gegenwärtig nur noch sehr beschränkt ihren Einfluß geltend machen. Vor allem jedoch widersprach er dem Münchener Generalvikar Windischmann – dem führenden geistigen Kopf der Konferenz –, der ganz im Sinne Reisachs die Errichtung geschlossener bischöflich-theologischer Lehranstalten nach dem Eichstätter Vorbild befürwortete; denn eine Verwirklichung solcher Pläne der bayerischen Bischöfe war für Döllinger gleichbedeutend mit dem Untergang der theologischen Universitätsfakultäten und dem Ende einer wissenschaftlichen Theologie[115]. Mit dieser Kritik aber geriet er endgültig in Gegensatz zu Reisach und dessen Gesinnungsfreunden. Als Wilhelm Emmanuel von Ketteler nach seiner Erhebung zum Bischof von Mainz 1851[116] ohne Verständigung mit der Regierung von Hessen-Darmstadt am Mainzer Priesterseminar die theologische Lehranstalt unter seiner Direktion wiedererrichtete und dadurch die 1830 an der hessischen Landesuniversität Gießen ge-

113 Lill, Die ersten deutschen Bischofskonferenzen 38.

114 Siehe dazu: Friedrich, Ignaz von Döllinger III 87–99; Karl Josef Benz, Auf dem Weg zur ersten bayerischen Bischofskonferenz in Freising 1850. Ein Beitrag zur Biographie von Erzbischof Karl August Graf Reisach, in: RQ 82 (1987) 244–269; Lill, Die ersten deutschen Bischofskonferenzen 57–59; Weiss, Die Redemptoristen (I) 1551–1557; (II) 840–845. – Art. V des Bayerischen Konkordats von 1817: Huber-Huber I 173f.

115 Friedrich, Ignaz von Döllinger III 92–96. – Die Denkschrift der vom 1.–20. Oktober 1850 zu Freising versammelten Erzbischöfe und Bischöfe Bayerns an König Max II. mit ihrer in einzelnen Punkten aufgeführten rigorosen Forderung, das Religionsedikt von 1818 aufzuheben und das Konkordat in allen seinen Teilen ohne Abstriche zu vollziehen, ist abgedruckt in: Coll. Lac. V 1162–1189 und im Auszug in: Huber-Huber II 118–134 (Nr. 54); sie wurde auch dem Papst übersandt (Pius IX. an die Bischöfe Bayerns, Rom, 20. Februar 1851. Coll. Lac. V 1189f.); Huber-Huber II 134f. [Nr. 55]). Zur Reaktion von staatlicher Seite siehe: Spindler-Schmid, Handbuch IV/1 268–271; Brandmüller, Handbuch III 182–187; Weiss, Die Redemptoristen (I) 1552–1557.

116 Erwin Gatz, Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freiherr von, in: Ders., Die Bischöfe 376–380, hier 377. – Fritz Vigener, Die Katholisch-Theologische Fakultät zu Gießen und ihr Ende, in: Mitteilungen des Oberhessischen Geschichtsvereins NF 24 (1922) 28–96; Hubert Wolf, Priesterausbildung zwischen Universität und Seminar. Zur Auslegungsgeschichte des Trienter Seminardekrets, in: RQ 88 (1993) 218–236, hier 226f.; Ders., Gießen, Universität, in: LThK 4 (^{3}1995) 644f.

gründete Theologische Fakultät zum Erliegen brachte, beglückwünschte ihn Windischmann zu diesem Schritt, dem «wichtigsten, notwendigsten und folgenreichsten». Zugleich beklagte er den Zustand in Bayern: «Unsere theologische Doktrin steht faktisch außer der Kirche, und es bemächtigt sich dadurch allmählich auch der tüchtigsten Männer – ich nehme selbst Döllinger nicht aus – ein Geist, der uns zu den übelsten Dingen führen kann.» In Bayern leide man «an einer leider vielfach unbegründeten katholischen Reputation, und so sehr der Hochwürdigste Herr Erzbischof einsieht und beklagt, daß unsere Münchener Universitätsbildung weder den Ansprüchen der asketischen noch der theologischen Erziehung des Klerus entspricht, so würde er ja das Anathema der ganzen katholischen Welt sich zuziehen, wenn er seine Theologen von München weg nach Freising übersiedeln und dort eine tüchtige Anstalt gründen wollte. […]»[117].

Tatsächlich erfolgte im 1817 neu errichteten Erzbistum München und Freising die reguläre Klerusausbildung nicht an der Theologischen Fakultät der im Jahr 1800 von Ingolstadt (im Bistum Eichstätt) nach Landshut (am nördlichen Rand des alten Bistums Freising) und im Jahr 1826 von Landshut nach München transferierten alten Bayerischen Landesuniversität. Vielmehr war 1834 (durch Transferierung des ehemaligen Münchener, dann Landshuter Jesuiten-Lyzeums und zusätzliche kirchliche Dotation) ein Lyzeum samt Priesterseminar am alten Bischofssitz Freising eingerichtet worden, im Sinne einer Studienanstalt staatlichen und kirchlichen Charakters[118]. Dies hatte zur Konsequenz, daß die Münchener Theologische Fakultät keine Stammhörerschaft aus dem Erzbistum München und Freising besaß; ihre Hörerschaft rekrutierte sich aus Studenten bayerischer Bistümer, zumeist aus der Diözese Augsburg und zu einem «ausgewählten» kleineren Teil aus dem Erzbistum, soweit diese alle im Herzoglichen Georgianum als überregionalem Priesterseminar unter der Leitung eines Professors der Fakultät Aufnahme fanden[119], sodann aus dem Nachwuchs einiger Benediktinerabteien (insbesondere St. Bonifaz in München, Scheyern, St. Stephan in Augsburg, Ottobeuren und St. Ottilien [seit 1902 Abtei]), aus Studenten anderer deutscher Bistümer, die in München ihre Freisemester absolvieren wollten (besser: mit Erlaubnis ihrer Bischöfe absolvieren durften), und aus einem kleinen Stamm von Doktoranden. Aus diesem Grund war die Münchener Theologische Fakultät nach der Zahl der an ihr eingeschriebenen Studierenden die kleinste Fakultät nicht nur innerhalb der Universität München, sondern auch unter den damals insgesamt sieben katholisch-theologischen Universitätsfakultäten Deutschlands. Zwar drängte Reisach in immer neuen Eingaben an den König auf Umgestaltung der Klerusbildung in Freising nach dem Eichstätter Modell, jedoch vergeblich. Auch sein Nachfolger auf der erzbischöflichen Kathedra Gregor von Scherr (1856–1877), zuvor Abt der wiedererrichteten Benediktinerabtei Metten, machte sich gleich bei Amtsantritt dieses Anliegen zu eigen. Schließlich lehnte Max II. 1858 «für alle Zukunft» eine Vereinigung von Lateinschule und Gymnasium mit dem Knabenseminar sowie des Lyzeums mit dem Klerikalseminar kategorisch ab; dem Erzbischof überließ er wie bisher die Leitung und Beaufsichtigung des Knaben- und Klerikalseminars, die königlichen Unterrichtsanstalten als dem öffentlichen Unterricht gewidmete Anstalten aber blieben getrennt, und der König behielt sich auch das Besetzungsrecht für die dortigen Lehr- und Vorstandsstellen vor[120].

Die für ihn bitteren, aber auch ihn desillusionierenden Erfahrungen der Jahre 1848–1850 bewirkten bei Döllinger, wie eben schon angedeutet, eine allmähliche geistige, auch theologische Umorientierung (was allerdings sein vormaliges Zusammenspiel mit den «Donzdorfern» und seine geheime Denunziations- und Agitationstätigkeit nicht entschuldigt! Die «Saat», die er und auch Carl Joseph Hefele samt Consorten gesät, wurde beiden nachmals, als man sie «rechts» überholte, zum Verhängnis). Döllinger nahm fortan von seinen kirchenpolitischen Aktivitäten Abstand, konzentrierte seine ganze Kraft auf sein akademisches Wirken und wandte sich dem Quellenstudium zu (ohne dabei allerdings das wissenschaftliche Niveau der damals sich entfaltenden kritischen Erforschung und Edition mittelalterlichen Quellen zu erreichen). Es war der Anfang eines – ihm selber gewiß erst allmählich in allen seinen Konsequenzen klar bewußt werdenden – Umdenkungsprozesses, der ihn mehr und mehr in Distanz zum herrschenden Kirchensystem unter Pius IX. (1846–1878) brachte und der schließlich zwei Jahrzehnte später im offenen Konflikt mit seiner Kirche endete[121].

117 Windischmann an Ketteler, 5. August 1851. Abgedruckt in: Friedrich, Ignaz von Döllinger III 98.

118 Anton Mayer, Die Errichtung des Lyzeums in Freising im Jahre 1834. Eine Studie zur Kulturgeschichte des Restaurations-Zeitalters. Festgabe zur Feier des 100jährigen Bestehens der Phil.–theol. Hochschule Freising, München-Freising 1934; Rainer A. Müller, Akademische Ausbildung zwischen Staat und Kirche. Das bayerische Lyzealwesen 1773–1849 I–II (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte. Neue Folge 7), Paderborn-München-Wien-Zürich 1986, hier I 292–297, II 639–642.

119 Weitlauff-Stein, das Herzogliche Georgianum in München; Stein, Bildungs- und wissenschaftsgeschichtliche Entwicklungslinien.

120 Landersdorfer, Gregor von Scherr 200–205, hier 203 das Signat Max' II. vom 6. Mai 1858.

121 Zur theologischen Entwicklung Döllingers seit 1849 siehe: Friedrich, Ignaz von Döllinger III; Schwedt, Vom ultramontanen zum liberalen Döllinger; Weiss, Döllinger, Rom und Italien; Bischof, Theologie und Geschichte.

Die wissenschaftlichen Publikationen Döllingers in diesen Anfangsjahren seines geistigen Umbruchs ließen freilich diese seine anhebende Distanzierung noch nicht erkennen: weder die 1851 erschienene zweite, verbesserte und vermehrte Auflage des ersten Bandes seines bereits erwähnten großen Werkes «Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses»[122], in dem er an Hand einer Fülle zeitgenössischer Quellenzeugnisse – auch als katholische Antwort auf Leopold Rankes «Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation» (6 Bände, Berlin 1839–1847) – die negativen Folgen der Reformation bloßzulegen suchte, noch sein 1851 erschienener polemischer Artikel «Luther. Eine Skizze»[123] (in dem er aber Luther keineswegs durchgehend falsch charakterisierte).

Andererseits dürfte Döllinger kaum geahnt haben, in welchem Maße gegen ihn intrigiert wurde. Als man in Rom in der ersten Phase der Vorbereitung eines «Syllabus errorum» – zunächst, wie ebenfalls oben erwähnt, im Zusammenhang mit der Vorbereitung der Dogmatisierung der *Immaculata conceptio Mariae* – auch einige deutsche Theologieprofessoren, die sich durch «Unversehrtheit der katholischen Grundsätze und richtige Einstellung» auszeichneten, als Mitarbeiter zu gewinnen suchte, brachte der mit der Vorbereitung des «Dogmenprojekts» betraute Kardinal Raffaele Fornari neben drei anderen Persönlichkeiten auch Döllinger in Vorschlag. Er beauftragte 1852 den Münchener Nuntius Sacconi, Döllinger um sein Gutachten zu bitten[124]. Dieser aber wandte sich nicht an Döllinger, sondern benannte statt seiner vier oder fünf andere Personen seines Vertrauens und benützte die Gelegenheit, Döllinger erneut anzuschwärzen: Er habe es unterlassen, Döllinger zu konsultieren; denn dieser sei «kein tiefer Theologe, nicht sehr bewandert im öffentlichen kirchlichen Recht», er habe «unklare Vorstellungen vom Primat des Papstes» und vertrete «unrichtige und zensurwürdige Ansichten über die Unfehlbarkeit des Papstes» und andere die römischen Päpste betreffenden Punkte, zudem sei er «hochmütig und eitel»; der gerade in Rom weilende Münchener Erzbischof Graf Reisach könne, wenn erwünscht, noch nähere Auskünfte geben[125]. Ohne Reisach ins Gespräch zu ziehen, antwortete Kardinal Fornari postwendend: Wären ihm die «hochvernünftigen Motive (i motivi ragionevolissimi per lei espressi)», die Sacconi ihm mitgeteilt habe, bekannt gewesen, würde er Döllinger für eine solche Mitarbeit nicht vorgeschlagen haben[126]. An einer Zusammenarbeit mit Döllinger war man in Rom nicht mehr interessiert.

122 J. Döllinger, Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses I–III, Regenburg 1846–1848, Band I, Regensburg ^{2}1848; auch: Band I, Arnheim 21853, Bände II–III, Arnheim 1854. Das Werk blieb aber bezeichnenderweise unvollendet.

123 J. Döllinger, Luther. Eine Skizze, in: Kirchenlexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften 6 (1851) 671–678; auch als Separatdruck erschienen. Freiburg i. Br. 1851 und nochmals 1890.

124 Kardinal Fornari an Sacconi, Roma, 20. Maggio 1852 [hier offenbar fälschlich: 1850]. Abgedruckt in: Schwedt, Vom ultramontanen zum liberalen Döllinger 138 f.; zum Ganzen siehe: Ebd. 130-147.

125 «[...] Ho omesso di consultare il Sig. Professore Döllinger, perchè questi quantunque sorpassi per se tutti gli altri in Germania per erudizione, e per istruzione nei diversi rami dello scibile, pure non è un profondo teologo, nè molto versato nel diretto pubblico Ecclesiastico, non ha idee ben ferme sul Primato del Papa, e sostiene opinioni non giuste, e censurabili sull'infallibilità del Papa, e sopra altri punti riguardanti li Romani Pontefici. A ciò si aggiunge ch'Egli è alquanto orgoglioso e vano. Vi sarebbe perciò a temere che o con qualche pretesto si ricusasse di corrispondere alla richiesta, o che, come suol dirsi, se ne pavoneggiasse. Ciò non ostante se a V[ostra]. Em[inen]za R[everendissi]ma piacesse ch'io consultassi anche il medesimo, lo farò senza indugio, tostochè si compiacerà di farmi conoscere la sua precisa volontà. S'Ella desiderasse più estese notizie sul Döllinger, potrebbe averle da Mgr. Arcivescovo di Monaco, ch'ora si trova in Roma. [...].» Sacconi an Kardinal Fornari, Monaco, li 5 Giugno 1852. Ebd. 141 f.

126 Kardinal Fornari an Sacconi, Roma li 18 Giugno 1852. Ebd. 143.

V.
Döllinger und der junge Acton – Beginn einer väterlichen Freundschaft

Am Beginn dieser zweiten, kritischen Lebensperiode Döllingers, in der Phase des grundlegenden Wandels seiner kirchenpolitischen und theologischen Position, wurde der damals fünfzehnjährige John Acton sein Hausgenosse und Schüler. Im Juni 1850 traf der junge Engländer in München ein und fühlte sich im Hause Döllingers, an der Münchener Universität, im Münchener Ambiente und bei der verwandten gräflichen Familie Arco auf Valley (in deren Stadt-Palais an der Theatinerstraße und in deren Villa in Tegernsee und direkt am Tegernsee), «wo ich acht Cousins und Cousinen habe und als neunter zähle»[1], von Anfang an so glücklich, daß er, statt der ursprünglich geplanten vier Monate, über fünf Jahre – mit ferienbedingten Unterbrechungen – blieb: fünf für seinen weiteren Lebensweg entscheidende Jahre.

1.
Döllinger als umsichtiger und anregender pädagogischer Mentor des jungen Acton

Der Lehrplan, den ihm Döllinger für die Anfangszeit empfahl, entsprach ganz seinen eigenen Vorstellungen und war in der Hauptsache seiner eigenen Initiative überlassen: Studium der griechischen und lateinischen Klassiker, Übung im englischen Stil durch sorgfältig ausgewählte Lektüre und Studium der Geschichte. Lediglich zur Vervollkommnung seiner Deutschkenntnisse hatte ihm Döllinger einen Privatlehrer, einen Schweizer, bestellt. Und für seine religiöse Bildung legte er ihm – wie er der Lady Granville schrieb – die Lektüre der klassischen spirituellen Werke der großen französischen Hofprediger François de Fénelon (1651–1715), Jacques-Bénigne Bossuet (1627–1704), Louis Bourdaloue (1632–1704) und Jean-Baptiste Massillon (1663–1721) nahe, zum einen, damit er sich Rechenschaft geben könne über die Gründe seines Glaubens und die großen Erscheinungen der Religionsgeschichte, wie es sich – nach Döllingers Urteil – für einen vollendeten Gentleman gehöre, zum andern aber auch, um sich zugleich im französischen Stil zu üben. Als Beichtvater wählte er für ihn (muß man sagen: merkwürdigerweise?) Friedrich Windischmann, der das Vertrauen der gräflichen Familie Arco besaß[2]. Im übrigen wahrte Döllinger im Bereich persönlicher Religiosität größte Diskretion, so wie er auch Actons geistiger Entwicklung freien Lauf ließ[3]. Da er selber bereits früh um 4 Uhr an seinem Schreibtisch zu arbeiten pflegte, traf er sich mit seinem jungen Gast jeweils zum Mittagstisch und, wenn er Zeit hatte, ging er mit seinem Schützling im Englischen Garten spazieren. Er erlaubte ihm die freie Benützung seiner großen Bibliothek[4], besorgte ihm aber auch nach Wunsch Bücher aus der Hofbibliothek. Actons Tagesplan war so von früh bis spät genau eingeteilt.

Wohl Mitte August 1850, nach der Rückkehr von einem Besuch bei der gräflichen Familie Arco in Tegernsee, berichtete er seinem Stiefvater Lord Granville[5]: Er früh-

1 Acton an Minnie Throckmorton, 11. Januar 1853. Zit. in: Hill I 43; Hill II 69. – Siehe auch: Bär, Die Beziehungen 403–408.

2 Döllinger an Lady Granville, Munich, 12th August 1850. Döllinger-Acton I 3–6.

3 «Je sens une certaine répugnance de lui parler beaucoup de choses religieuses, mais je saisis avidement toutes les occasions qu'il m'offre lui-même pour rectifier ses idées et fortifier ses principes.» Döllinger an Lady Granville, Munic, ce 12 Decembre 1850. Döllinger-Acton I 6–8, hier 7.

4 Einen Einblick in Bestand und Umfang der Privatbibliothek Döllingers bietet – freilich am Ende seines Lebens – der »Katalog der Bibliothek des verstorbenen Kgl. Universitäts-Professors J. J. J. von Döllinger» (München 1893) mit immerhin noch 18.495 Nummern aus ziemlich allen Wissensgebieten. Angeblich habe die Bibliothek rund 30.000 Bände umfaßt.

5 «Dear Lord Granville, – What I have seen of Munich and of Dr. Döllinger has fully realised all my expectations. The course of life and of study upon which I am now entering pleases me as much as the most sanguine prospect I have ever entertained. As I have but lately returned from Tegernsee, I am only now regularly beginning my studies. The plan which the Professor recommends, generally coincides with what I had myself proposed. He wishes me to pursue with him a course of classical study embracing nearly the whole literature of Greece and Rome. This can, of course, be effected only by perusing portions of each author. As by this means I shall enjoy the benefit of Dr. Döllinger's remarks and assistence in a wider and more varied field than if I confined my attention at first to the historians, as I had proposed, I willingly relinquish my former plan. I shall continue, however, to make history my chief study, independent of the classic writers. The Professor wishes me, as soon as possible, to learn so much German as will enable me to attend some of the lectures at the University. For this purpose he has already given me, as German master, a person of whose attainment he speaks very highly. I did not suppose you would object to this, as the instructions of some of the professors will partly compensate for Dr. Döllinger's inability to bestow much time on me himself. He very much encourages me to pursue the design of which you approved, that, by frequent exercise

stücke um 8 Uhr, dann beschäftige er sich zwei Stunden mit Deutsch, damit er, dem Wunsch Döllingers entsprechend, möglichst bald befähigt sei, einige Vorlesungen an der Universität zu besuchen; daran schließe sich je eine Stunde Plutarch- und Tacitus-Lektüre an; kurz vor 2 Uhr speise er mit Döllinger zu Mittag; um 3 Uhr komme sein Deutschlehrer; von 4 Uhr bis 7 Uhr gehe er aus (in dieser Zeit betätigte er sich sportlich: die Turnanlagen seien hervorragend, und für einen Gulden könne er sie zwei Stunden täglich benützen); vor dem 8-Uhr-Tee lese er moderne und alte Geschichte, danach widme er sich englischer Literatur und Stilübung bis 10 Uhr, «wenn der Vorhang fällt». Sein Hauptgewicht legte er auf das Studium der Geschichte, «unabhängig von den klassischen Autoren».

Vor allem aber gab er seiner Begeisterung Ausdruck, er schwärmte geradezu: «Was ich von München und bei Dr. Döllinger gesehen habe, hat alle meine Erwartungen voll erfüllt.» Döllinger «gefällt mir ungemein und weckt bei mir eine hohe Wertschätzung und Bewunderung für ihn»; zwar habe seine äußere Erscheinung nichts Einnehmendes; seine Stirn sei «nicht eben groß» und «um seinen breiten, schmalen Mund» scheine dauernd ein «übelwollendes Grinsen» zu spielen («His forehead is not particularly large, and a somewhat malevolent grin seems constantly to reside about his wide, low mouth»). Aber «er ist sehr offen und frei im Gespräch mit mir und von einer grenzenlosen Güte». Er besitze ein geradezu phänomenales Wissen über die Geschichte und Literatur aller Länder und aller Zeiten; doch mache er «niemals den geringsten Versuch, seine Gaben oder sein Wissen zur Schau zu stellen, und ich bin geneigt zu denken, daß er mehr seinem Charakter und seinem Fleiß verdankt als seinem angeborenen Genius. Er ist fraglos der kühlste Kopf, den ich jemals getroffen habe, und wahrscheinlich der leidenschaftsloseste», unabhängig in seinem Urteil, wie ein Nachschlagebuch für jede Frage, aber er gebe nicht mehr als jeweils die notwendige Antwort. «Er scheint in gewissem Grad den Fehler zu haben, das, was er begonnen hat, nicht zu vollenden. Seine Geschichte, sagt man, sei voll von ritterlichen Gefühlen und Begeisterung: ich habe keine Zeichen solcher Qualitäten in ihm gesehen» – eine bemerkenswert scharfe Beobachtung. Obwohl Döllinger für sich alle Bequemlichkeit des Lebensstils verachte, gewähre er ihm darin alle Nachsicht. Er habe aus Prinzip vermieden, um irgend etwas zu bitten, sei aber überrascht über die reichliche und bequeme Einrichtung seiner Zimmer, und Döllinger habe ihm zu allem Überfluß noch einen Bücherschrank mit Glasfront zu Verfügung gestellt.

Wie sehr Döllinger ihm gefiel, berichtete John auch seiner Mutter (mit ihr korrespondierte er regelmäßig französisch): «Er spricht sehr gut Englisch – und spricht mit mir in keiner anderen Sprache. […] Er hat ausgedehnteste Kenntnisse in Geschichte und Literatur aller Länder und aller Zeiten.» Er wisse aber nicht, ob Döllinger auch in den realen Wissenschaften stark sei. «Er ist ungewöhnlich einfach. Er spricht mit mir sehr offen und frei und ist von einer unendlichen Güte»[6]. Kein Zweifel, bereits

and the careful study of the chief models, I may obtain a good English style. He also thinks it profitable to practise the memory by learning select passages by heart. Altogether his advice pleases me extremely, and contributes to give me a high esteem and admiration for him. His personal appearance is certainly not prepossessing. His forehead is not particularly large, and a somewhat malevolent grin seems constantly to reside about his wide, low mouth. Even in conversation his superiority is not immediately manifest. He never makes the least effort to display his powers or his learning, and I am inclined to think that he owes more to his character and industry than to his innate genius. He is unquestionably the most cool-headed man I ever knew, and probably the most dispassionate. His jugment is singularly original and independent – he prefers Byron, and probably Dryden and Moore, to Milton, and thinks Wellington the greatest of modern generals. He is minutely conversant with English literature – and indeed is like a book of reference upon every question I have had occasion to propose – yet he gives no more than the requisite answer. He appears to have in some degree the imperfection of neglecting to complete what he has begun. His history is said to be full of chivalrous sentiments and enthusiasm: I have seen no signs of such qualities in him. He despises the comfort and elegancies of civilised life for himself, but affords me all manner of indulgence. On principle I have avoided asking for anything, and was surprised at the plentiful and convenient furniture of my rooms from the first; yet he has since added innumerable superfluities – besides a fine book-case with a glass-front – he has already lent me several books, and has allowed me the permanent use of a unique set of historical maps. His cuisine seems very good – and his establishment is very conveniently arranged. His library is as dusty and as valuable as the most fastidious taste could desire. I have free access to it – and he can procure me any books from the great library which is close by. I am reading his own classics now – he has promised to tell me whenever a good edition of a valuable work is on sale, but prefers that I should use his books until then. His chamber [The Frankfort Assembly] is now over, and he will, I hope, be able to give me more time. I like Munich exceedingly – fortunately I am not skilfull enough to be displeased with what is incorrect in architecture, and the general effect is certainly very fine. The gymnastic grounds are splendidly arranged – for a florin I have the power of spending two hours a day in it – till October. My day is portioned out something in this manner – I breakfast at 8 – then two hours of German – an hour to Plutarch, and an hour to Tacitus. This proportion was recommended by the Professor. We dine a little before 2 – I see him then for the first time in the day. At 3 my German master comes. From 4 till 7 I am out – I read modern history for an hour – having had an hour's ancient history just before dinner. I have some tea at 8 and study English literature and composition till 10 – when the curtain falls. Altogether I am comfortable here as I could possibly desire, and I trust I shall not fail to profit to the utmost by the great advantages of my position. – Believe me, dear Lord Granville, ever affectionately yours, J. Dalberg Acton.» Acton an Lord Granville, München, wohl Mitte August 1850 (jedenfalls nicht, wie im Band angegeben: «Munich, 1848»). Acton, Selections from the Correspondence 6–8.

6 «J'ai passé une semaine à Tegernsee. Il est impossible d'être plus aimable que ma Tante et le Comte. Tous les enfants

die erste Begegnung des jungen Engländers mit dem über fünfzigjährigen Professor war von hoher gegenseitiger Sympathie getragen; vor allem erkannte Döllinger sogleich die überragende Begabung und universelle Lernbegierde des seiner Obhut anvertrauten jungen Mannes.

Döllinger unternahm mit John wiederholt auch ausgedehnte Reisen, so schon Ende August 1850 nach Mailand, Venedig, Padua, Triest und Wien (auf dem Rückweg, wie erwähnt, mit Teilnahme an der Generalversammlung des katholischen Vereins Deutschlands in Linz)[7], im Mai 1851 über Belgien in Actons Heimat England[8] (die dieser auch in seinen folgenden Münchener Studienjahren regelmäßig aufsuchte), im Sommer 1854 (vom Dalberg'schen Schloß Herrnsheim bei Worms aus) in die Schweiz und wieder nach Venedig, im Sommer 1855 nach Frankreich; er besuchte in Begleitung Actons Bischöfe, Gelehrte, Verleger, Bibliotheken und Archive und durchstöberte mit ihm die Antiquariate[9].

Thema ihrer Unterhaltungen war natürlich auch die aktuelle Lage der katholischen Kirche und der Katholiken in England nach den schweren Ausschreitungen gegen diese anläßlich der 1850 von Pius IX. (1846–1878) ohne Konsultation mit der englischen Königin (Victoria I. [1837–1902]) bzw. ihrer Regierung vollzogenen Wiedererrichtung der römisch-katholischen Hierarchie in England und Wales (mit dem Metropolitansitz Westminster und zwölf Suffraganbistümern). Der gleichzeitig zum Erzbischof von Westminster und Kardinal erhobene Nicholas Wiseman hatte diese päpstlich dekretierte Bistumsneuorganisation von Rom aus in einem Hirtenbrief (vom 7. Oktober 1850), der wie ein politisches Besitzergreifungsmanifest klang, proklamiert, worauf der (um die Katholikenemanzipation von 1832 verdiente) liberale Premierminister Lord John Russell (1792–1878, Premierminister 1846–1852) das eigenmächtige Vorgehen Roms als einen Angriff auf die Rechte der Königin und die englischen Freiheiten scharf zurückwies[10].

2. Actons erste Vorlesungseindrücke an der Universität München

Bald war Actons Deutsch so gefestigt, daß er ohne Schwierigkeiten Vorlesungen in der Universität besuchen konnte. Allerdings sucht man in den Münchener Universitätsmatrikeln seinen Namen vergeblich[11]; er hat sich nie als ordentlicher Student einer bestimmten Fakultät oder Studienrichtung immatrikuliert, also wohl auch von vornherein nie daran gedacht, sein Studium durch ein Examen abzuschließen. Döllinger las im Wintersemester 1851/52 über die Geschichte der Kirche seit der Französischen Revolution, eine Thematik, die er erstmals behandelte und die eine so große Zuhörerschaft anzog, daß er seine Vorträge ins *Auditorium maximum* verlegen mußte. Für John, der zum ersten Mal eine Vorlesung Döllingers besuchte – es war am 4. Dezember 1851 –, wurde dessen Vortrag zu einem ihn so tief bewegenden Erlebnis, daß er noch am selben Tag seiner Mutter darüber berichtete[12]: «Als ich an den hohen Ruf des Pro-

sont très gais, ils m'ont beaucoup plu. […] Tegernsee est charmant. Nous avons fait plusieurs expéditions aux montagnes voisines. […] Il [Döllinger] parle très bien l'Anglais – et ne me parle jamais une autre langue. Il m'a donné pour professeur d'Allemand un Suisse, dont il loue beaucoup de mérite, mais qui ne prononce jamais y comme y. […] Mr. Döllinger me plait infiniment. Il a les connaissances les plus étendues dans l'histoire et la littérature de tous les pays et de tous les temps. Je ne sais pas s'il est fort dans les sciences physiques. Il est excessivement simple. Il est très franc et libre en parlant avec moi et d'une bonté infinie. Il m'a prêté une foule de livres et m'en a été chercher dans la grande bibliotheque. […] Quand il a le temps il m'emmène faire une promenade dans le jardin Anglais. Sans cela je ne le vois qu'à dîner. Cependant il aura bientôt plus de temps à me donner. […].» Acton an Lady Granville, Munich, le lundi [wohl ebenfalls Mitte August 1850]. Acton, Selections from the Correspondence 8 f.

7 «In ten or twelve days we will probably start on our intended journey, which I have mentioned to you in a former letter, the end of August and the month of September being the only time left to my free disposal. I think we shall visit upper Italy, Milan, Venice, and, if time is left, come back by Trieste and Vienna. I hope I can make this excursion a source of profitable instruction to Sir John […].» Döllinger an Lady Granville, Munich, 12th August 1850. Döllinger-Acton I 3–6, hier 5 f.; Friedrich, Ignaz von Döllinger III 76 f.

8 Bär, Die Beziehungen 408–414.

9 Hill I 33–35; Hill II 58–61.

10 Döllinger an Lady Granville, Munich, ce 12 Decembre 1850. Döllinger-Acton I 6–8. – Gordon Albion, The Restoration of the Hierarchy 1850, in: Beck, The English Catholics 86–115; Biemer, Die Wahrheit 240–242 (mit Auszügen aus Wisemans unklugem, um nicht zu sagen: provozierendem Hirtenbrief); Jedin, Handbuch VI/1 551–561. – Blennerhassett, Das Viktorianische England.

11 Diesen überraschenden Hinweis verdanke ich der freundlichen Recherche von Herrn Dr. Claudius Stein. Leider sind die Einschreibelisten für die Vorlesungen der Professoren bis zum Jahr 1890 im Zweiten Weltkrieg verbrannt.

12 «Je viens d'assister à une scène très intéressante. Le professeur ayant été beaucoup prié de faire un cours d'histoire de l'église depuis la Révolution a annoncé sa première leçon pour aujourdhui. J'y suis allé. L'enthousiasme était très grand et la salle qu'il avait choisie n'a pas pu contenir tout le monde. Nous sommes allé dans la plus grande salle de l'Université. Une telle foule s'est très raremant assemblée à cette Université. Le sujet de ce cours n'a jamais été traité encore en Allemagne. Il n'était pas sans interêt d'entendre le plus célèbre historien ecclésiastique hors des Alpes sur un sujet si nouveau et si important. Il arrive quelque fois en Allemagne qu'une cours à l'Université produit un aussi grand effet que la publication d'un important ouvrage. Quand j'ai pensé à la haute renommée du professeur, à l'influence qu'il possède sur tout le clergé de ce pays, dont un grand nombre a été formé par lui, à la grandeur du sujet, et l'enthousiasme de la foule, j'ai été frappé de l'importance de l'occasion. Il a parlé très lentement, et d'une manière sérieuse et presque triste. Mais le charme et la simplicité de sa parole, la beauté et l'originalité des idées, et le

fessors dachte, an den Einfluß, den er auf die gesamte Geistlichkeit des Landes besitzt, von der eine große Zahl von ihm geformt worden ist, an die Größe des Gegenstandes und den Enthusiasmus der Menge, da wurde ich von der Bedeutung des Augenblicks ergriffen. Er sprach sehr langsam, auf eine ernste und fast traurige Art. Aber der Zauber und die Schlichtheit seiner Worte, die Schönheit und Originalität der Ideen und das *Bewußtsein*, das er offensichtlich von der Würde seiner Stellung hatte, rief einen tiefen Eindruck bei mir und den meisten im Auditorium hervor, das zum großen Teil aus schon älteren Priestern bestand.» Das Arrangement seines Tagesablaufs hatte John bisher nicht erlaubt, Döllingers Vorlesungen zu hören; aber nun war er entschlossen, sie regelmäßig zu besuchen und sorgfältig mitzuschreiben, um die Fülle an Informationen festzuhalten, «die noch nicht in Büchern zu finden» sei[13].

Zwei Jahre später, im Wintersemester 1853/54, hörte auch der Germaniker, nachmalige Jesuit, Rektor des Collegium Germanicum und Kurienkardinal Andreas Steinhuber (1825–1907) Döllingers Vorlesungen. Es spricht wohl für sich und ist in diesem Zusammenhang durchaus aufschlußreich, daß seine Wahrnehmung Döllingers mit jener Franz Lorinsers übereinstimmte. Er berichtete damals der Kommunität des Germanikums: «Nun muß ich noch ein Wort über den berühmtesten Mann der theologischen Fakultät, nämlich Döllinger sagen [...]. Als Historiker verdient er seinen Ruf und sein Ansehen, das hier ungemein groß ist. Er ist wirklich außerordentlich gelehrt, scharfsinnig, und sein Vortrag hat einen gewissen Zauber und erregt großes Interesse, trotzdem daß er anspruchslos und fast kalt spricht. Was ich an ihm aussetzen möchte, ist eben diese Kälte, die oft den schönsten Baum entlaubt, und nie eine jener herrlichen Betrachtungen an die schönsten und merkwürdigsten Ereignisse knüpft, wie es z. B. Stollberg [!] thut [nämlich in Friedrich Leopold von Stolbergs vielbändiger romantischer «Geschichte der Religion Jesu Christi»[14]], und sodann einen gewissen Hyperkritizismus, der wenn auch nicht oft unangenehm berührt.» Steinhuber erklärte sofort, was ihm als «hyperkritisch» erscheint, wenn er fortfährt: «So läugnet er aus ganz schwachen Gründen die Erscheinung des Kreuzes, wodurch Constantin zum Christentum bekehrt wurde. Auch theilt er mit der ganzen Fakultät gallikanisierende Sympathien»[15].

Natürlich besuchte Acton auch andere Vorlesungen, so all die Jahre jene des einen christlichen Platonismus vertretenden Religionshistorikers und Philologen Peter Ernst von Lasaulx (1805–1861)[16], des Schwiegersohns Franz von Baaders. Acton schätzte Lasaulx sehr und betrachtete ihn als einen seiner wichtigsten Münchener Lehrer; zwischen ihnen entwickelten sich alsbald freundschaftliche Beziehungen. Und nach Lasaulxs Tod erwarb er von der Witwe dessen Bibliothek und holte sie auf seinen Stammsitz Aldenham[17], für den er schon vor Vollendung seiner Volljährigkeit den Bau einer geräumigen Bibliothek geplant hatte. Für diese geplante Bibliothek sammelte er bereits während seiner Münchener Jahre unermüdlich Bücher, vor allem fremdsprachliche Literatur, für deren Ankauf er in einer «longue *begging letter*» seine Mutter bat, sie möge ihm bei Lord Granville dazu die Genehmigung und das nötige Geld vermitteln, damit er die sich bietenden Gelegenheiten nützen könne; natürlich werde er nur Bücher erwerben, die ihm Döllinger empfehle. Dessen Bibliothek, «die schönste von München», reichte ihm – wie er seiner Mutter bekannte – für seine Studieninteressen nicht aus; er sei gezwungen, immer an die zwanzig Bücher in der königlichen Hofbibliothek auszuleihen, «was in keiner englischen Bibliothek erlaubt

consciousness qu'il avait évidemment de la dignité de sa position ont produit une profonde impression sur moi et sur la plupart de son auditoire, qui consistait en grande partie de prêtres déjà âgés. J'ai obtenu de lui que j'irai régulièrement à ces leçons. En prenant soigneusement des notes, je gagnerai beaucoup d'information qui ne se trouve pas dans les livres. Je crois que je vous ai dit que ce n'est que le malheureux arrangement des heures qui m'a empêché de suivre son cours sur l'histoire générale de l'église, ainsi c'était la première fois que je l'entendais. [...].» Acton an Lady Granville, Munich, le jeudi 4 déc[em]bre [1851]. Acton, Selections from the Correspondence 9–12, hier 11 f.

13 Ebd.

14 Friedrich Leopold Graf zu Stolberg, Geschichte der Religion Jesu Christi, 15 Teile, Hamburg 1806–1818. – Andreas Holzem, Weltversuchung und Heilsgewißheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts (Münsteraner Theologische Abhandlungen 35), Altenberge 1995, 19–68; Manfred Weitlauff, Die Konversion des Grafen Friedrich Leopold zu Stolberg zur katholischen Kirche (1800) und seine «Geschichte der Religion Jesu Christi» (1806–1818), in: Ders. – Peter Neuner (Hg.), Für euch Bischof – mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum siebzigsten Geburtstag, St. Ottilien 1998, 271–321; Ders., Friedrich Leopold Graf zu Stolbergs «Geschichte der Religion Jesu Christi» (1806–1818), in: Frank Baudach – Jürgen Behrens – Ute Pott (Hg.), Friedrich Leopold Graf zu Stolberg (1750–1819). Beiträge zum Eutiner Symposion im September 1997 (Eutiner Forschungen 7), Eutin 2002, 247–280.

15 Steinhuber an die Kommunität des Collegium Germanicum in Rom, München, 28. Januar 1854, in: Walter, Andreas Steinhuber (1977) 69; zit. auch in: Schwedt, Vom ultramontanen zum liberalen Döllinger 148 f. – Andreas Steinhuber, 1825 in Uttlau bei Passau geboren, Studium am Collegium Germanicum in Rom (1845–1853), Priester des Bistums Passau, 1957 Eintritt in die Gesellschaft Jesu, Rektor des Collegium Germanicum (1867–1880), Kardinal (1893) und Präfekt der Indexkongregation (1896) bis zu seinem Tod 1907. Schwedt, Joseph Schröder 367 f.; Klaus Schatz, Steinhuber, Andreas, in: LThK 9 (^{3}2000) 950.

16 «Je n'ai plus aucune difficulté à comprendre le Professeur Lasaulx à l'Université [...]». Acton an Lady Granville, Munich, le lundi 9 [1850]. Acton, Selections from the Correspondence 12 f., hier 13.

17 Acton an Döllinger, 4. Juli und 13. August 1861. Döllinger-Acton I 214–219.

wäre»[18]. Seine wissenschaftlichen Interessen konzentrierten sich im geistigen Austausch mit Döllinger mehr und mehr auf die Geschichte der Theologie, auf vergleichende Religions- und Kulturgeschichte, auf die Entwicklung der politischen Ideen und auf Ethik.

Döllinger, der Actons Studienanfänge offensichtlich diskret, umsichtig, mit großer geistiger Offenheit leitete, dem Acton vertraute, mit dem er alle ihn bewegenden Fragen besprechen konnte, wurde ihm zum väterlichen Freund, der ihm lebenslang unverbrüchlich die Treue hielt, auch als später ihrer beider Denken, infolge eines zunehmenden moralischen Rigorismus in Actons historischem Urteilen, in einen nicht mehr überbrückbaren Gegensatz geriet (worunter beide schwer litten). Es war und blieb ein gegenseitig inniges Vertrauensverhältnis. Niemand stand Döllinger so nahe wie John Acton und die Gräfin Charlotte von Leyden (1843–1917), die nachmalige Lady Blennerhassett und begabte Schriftstellerin[19], die ihm 1865 zufällig in einem befreundeten Haus begegnet und aufgefallen war[20] und die ihrerseits später mit Acton (und seiner Familie) Freundschaft schloß[21]; ja, Döllinger bekannte Acton unmittelbar vor dem für ihn persönlich so schicksalhaften Ersten Vatikanum, daß er «der Einzige» sei, gegenüber dem er sich «*ganz offen* auch bis auf die innersten Gedanken aussprechen» könne[22].

Actons hohe Wertschätzung für Döllinger (der eben nicht einfach der kühl räsonierende Denker und distanzierte Professor war, wie man ihn oft und oft zu charakterisieren beliebte) ist um so bemerkenswerter, als der junge Acton während seiner Münchener Studienjahre und auf seinen Reisen von München nach England und zurück Bekanntschaft auf Bekanntschaft schloß, sich (obwohl kein «Salonlöwe») auf jedem gesellschaftlichen Parkett souverän zu bewegen und – wie seine Briefe an Döllinger belegen – auch hochgestellte Persönlichkeiten in vertiefte Gespräche zu ziehen wußte. Daß er auch so manche Einladungen empfing, die ihn, einen sprühenden Geist, langweilten, und die Versuche, ihm das Tanzen beizubringen, vergeblich waren[23], sei nur am Rande vermerkt.

18 «Ici même la collection du Professeur, la plus belle de Munich, ne me suffit pas, et je suis obligé d'avoir toujours une vingtaine de livres de la bibliothèque royale – ce qui ne se permet pas dans aucune bibliothèque anglaise.» Acton an Lady Granville, Munich, le jeudi 4 déc[em]bre [1851]. Acton, Selections from the Correspondence 9–12, hier 10.

19 Siehe den Briefwechsel: Döllinger-Blennerhassett).– Über Charlotte von Leyen – Lady Blennerhassett und ihre Beziehungen zu Döllinger und Acton siehe: Ebd. X–XXXII. – Charlotte Gräfin von Leyden (1843–1917) lernte während des Konzils in Rom den damals dreißigjährigen irischen Landlord und Parlamentarier Sir Rowland Blennerhassett (1840–1909), einen Freund Lord Actons, kennen, den sie am 9. Juni 1870 in St. Bonifaz zu München heiratete; Döllinger traute das Paar. Ebd. XVIIIf.; Victor Conzemius, Charlotte Leyden Blennerhassett. Die Bildungsjahre einer liberalen Katholikin, in: ZBLG 44 (1981) 723–788; Ders., Charlotte Lady Blennerhassett. Katholisch und kosmopolitisch, in: Ders., Gottes Spurensucher 204–220. – Lady Blennerhassett trat später mit bedeutenden wissenschaftlichen Monographien und Essays zur französischen, englischen und italienischen Geschichte und Literaturgeschichte des 17. bis 19. Jahrhunderts hervor und wurde in Würdigung ihrer wissenschaftlichen Leistung 1898 von der Philosophischen Fakultät der Universität München mit dem Dr. phil. h.c. geehrt, als zweite Frau der Universität München, nach der Prinzessin Therese von Bayern (1897). Der Versuch ihrer Wahl – als Frau! – in die Bayerische Akademie der Wissenschaften scheiterte damals allerdings. Pachtner, Lady Charlotte Blennerhassett, bes. 624f.

20 In ihrer «Erinnerung» an Döllinger von 1899 schreibt Lady Blennerhassett: «Den Anlaß zur Correspondenz, aus der wir [hier in diesem Erinnerungsblatt] schöpfen, gab im Mai 1865 der glückliche Zufall einer Begegnung mit ihm in befreundetem Hause. Mit seinem untrüglichen Gedächtniß erinnerte er sich des Umstandes, daß er den Namen des jungen Mädchens, welches damals ihm entgegentrat, auf einem Schein der Münchner Staatsbibliothek gelesen hatte, der den Empfang des schönen Buches von F[rédéric] Ozanam. ‹Les Poètes franciscains en Italie au XIII. Siècle›, bestätigte. Der Umstand leitete eine Unterredung über Lectüre ein, die mit dem Anerbieten endigte, ihn besuchen und ganz nach Wunsch von seinem Rath und seiner Bibliothek Gebrauch machen zu wollen. Stiftspropst von Döllinger stand damals im siebenundsechzigsten Lebensjahre. Soviel mir bekannt, war es das erste Mal, daß er sich dazu entschloß, auf einen ungeschulten, nothwendigerweise dilettantenhaften weiblichen Bildungsgang einzuwirken. Er that es mit unermüdlicher Hingebung und Geduld, mit einer fast ängstlichen Wahrung der individuellen Anlagen. […].» Blennerhassett, In Memoriam. J. von Döllinger 459. – Siehe Beilage 8.

21 «Es war immer einer meiner sehnlichsten Wünsche, daß die zwei liebsten Personen, die ich auf Erden habe [Charlotte von Leyden und John Acton], sich kennen lernen, sich miteinander befreunden sollten. Das ist nun glücklich erreicht.» Döllinger an Charlotte von Leyden, 14. Februar 1870. Döllinger-Blennerhassett 460f.

22 «Wenn Sie bedenken, daß Sie der Einzige sind, gegen den ich mich *ganz offen* auch bis auf die innersten Gedanken aussprechen kann, so werden Sie begreifen, wie sehr ich mich sehne, Sie zu umarmen.» Döllinger an Acton, 27. Juni 1869. Döllinger-Acton III 415f. – Jörg schreibt in seinem Nachruf auf Döllinger vielleicht nicht ganz unzutreffend: «Zwischen ihm [Acton] und Döllinger bildete sich ein enges Verhältniß wie zwischen Vater und Sohn heraus; aber man wollte zeitig bemerken, daß der Einfluß des jungen Lords der überwiegende gewesen sei.» Jörg, Döllinger † 246.

23 «La quantité d'invitations que je reçois m'ennui beaucoup. Il est vrai qu'elles sont ne pas nombreuses, mais les Arcos ne sont pas encore de retour, et Munich n'est pas encore au plus gai. Je n'ai pas encore fait des promenades à cheval avec le Baron Venningen. Il veut me faire danser, mais il ne réussira pas. […].» Acton an Lady Granville, Munich le lundi 9 [décembre 1850]. Acton, Selections from the Correspondence 12f.

3. Actons erster Parisbesuch: Bekanntschaft mit Montalembert – Reise zur New Yorker Weltausstellung (1854)

Im März 1853, zu Beginn der Semesterferien, besuchte Acton auf seiner Reise in seine Heimat England erstmals Paris und verbrachte dort drei Tage, «die zu den glücklichsten in meinem Leben gehören» – wie er Döllinger schrieb. Natürlich besichtigte er den Louvre, eilte aber gleich durch die dortigen Galerien «und sah mit besonderem Interesse gleichzeitige Portraits von Richelieu und Bossuet». Dann das überwältigende Erlebnis der Sainte-Chapelle: «Das Innere bietet eine solche Pracht wie in den Worten [Edmund] Burke's[24], No eye has seen, no ear has heard and no tongue can adequately tell[25]. Es ist unmöglich es zu beschreiben. Es ist in demselben Jahr wie der Kölner Dom, 1248, angefangen worden, und in 3 Jahren vollendet.» Schließlich unternahm er eine «Wallfahrt» nach Saint-Germain-des-Prés, dem einstigen Gelehrtenzentrum der benediktinischen Maurinerkongregation, wo er in einer Seitenkapelle der ehemaligen Klosterkirche die Gedenksteine der bedeutenden Maurinergelehrten Dom Jean Mabillon (1632–1707) und Dom Bernard de Montfaucon (1544–1741)[26] sowie des Philosophen René Descartes (1596–1650) entdeckte (und sich der Verurteilung des Jansenismus durch Clemens XI. [1700–1721] erinnerte). Und wie immer galt sein besonderes Augenmerk dem Büchermarkt: «Ich sah die vortrefflichsten Bücher in Paris, und hatte große Lust viele zu kaufen.» Er war in einem Hotel abgestiegen, wurde aber als Gast seines «Oheim[s] Brignole», des (weitläufig verwandten) italienischen Diplomaten und Staatsmannes Marchese Antonio Brignole-Sale (1786–1863), dessen Pariser Salon Treffpunkt des katholischen Adels war, in die höchsten Pariser Gesellschaftskreise eingeführt. Er besuchte den Grafen Charles-René de Montalembert (1810–1870), einen der bedeutenden Führer des französischen liberalen Katholizismus und engen Freund Döllingers, und dieser wurde am folgenden Tag «von den Brignole» seinetwegen eingeladen[27]: «Es hat mir nie etwas eine so große Freude verursacht wie der Empfang, den ich bei ihm fand.» Montalembert habe mit ihm gesprochen, «als wenn wir seit 10 Jahren Freunde gewesen wären. […] Seine Freundschaft hat mir eine so große Freude verursacht daß alle anderen vor ihr in den Schatten treten müssen, selbst die, diejenige Person zu sehen welche manchmal als meine künftige Braut bezeichnet worden ist» (wer immer damit gemeint war). Die Begegnung mit Montalembert hatte ihn so sehr beeindruckt, daß er «Lust» fühlte, auf der Rückreise von London nach München «den selben Weg zurück zu nehmen. Sie [Lord Granville und seine Mutter] werden mir vielleicht einen Tag gönnen, wenn ich ihn dem Montalembert widme»[28].

Im Mai desselben Jahres 1853 stach er von Plymouth aus mit einer englischen Delegation, die er begleiten durfte, zum Besuch der New Yorker Weltausstellung in See[29]. Auf dieser Reise wurde er nicht nur dem Präsidenten der Vereinigten Staaten Franklin Pierce (1852–1856) «vorgeführt» (wie er sich ausdrückte), sondern führte unter anderem auch lange theologische und politische Diskussionen mit dem bedeutenden amerikanischen Publizisten und Konvertiten Orestes A. Brownson (1803–1876), in dessen Begleitung er vier Tage Gast im katholischen College in Emmitsburg (Maryland) war und Baltimore besichtigte. Er schilderte ihn Döllinger folgendermaßen – und wieder belegt dieser Brief Actons scharfe Beobachtungsgabe: «Wir unterhielten uns täglich viele Stunden mit einander. Er ist doch ein wunderbarer Mensch. An Geist kommt kein Americaner den ich gesehen ihm nahe. Wahres historisches Wissen besitzt er nicht. […] Er ist sehr gross, ein hässlicher Cardinal Wiseman, ohne Manières, roh, *uncouth*, er macht viele Grimaces in dem Gespräche, ist hartnäckig, urtheilt gewöhnlich sehr streng, hat grosse Achtung für Sie; aber sonst für wenige Menschen. Den Thomas [von Aquin] und den Augustinus kennt er sehr gut, und schöpft aus ihnen seine Theologie. […]

24 Edmund Burke (1729–1797), englischer Staatsmann und Publizist, setzte sich sehr für die Katholikenemanzipation in England und für eine gerechte Politik gegenüber Irland ein. Döllinger-Acton I 16.

25 Vgl. 1 Kor 2,9.

26 25 Weitlauff, Die Mauriner; Ders., Die Mauriner und ihr Einfluß auf das süddeutsche Benediktinertum. Zum 300. Todestag des großen Mauriner-Gelehrten Jean Mabillon († 27. Dezember 1707), in: Klerusblatt. Zeitschrift der katholischen Geistlichen in Bayern und der Pfalz 88 (2008) 32–35, 60–64. – 1888 veröffentlichte Acton in der «English Historical Review» (III, 1888) eine umfängliche Rezension des im selben Jahr erschienenen Werkes «Mabillon et la Société de l'Abbaye de Saint-Germain-des Prés à la fin du XVIIe siècle, 1664–1707» von Emmanuel de Broglie (I–II, Paris 1888). Abgedruckt in: Acton, Historical Essays 459–471.

27 Zur Beziehung Döllingers zu Charles René Forbes Comte de Montalembert siehe: Lösch, Döllinger und Frankreich 138–175.

28 Acton an Döllinger, London, Freitag 18 März [1853]. Döllinger-Acton I 11–24.

29 Am 10. Mai 1853 stach die Gruppe in Plymouth in See und erreichte mit Kurs über die Azoren am 10. Juni den Hafen von New York. «[…] I will tell you but a few things, consigning the rest to my journal, and to my memory. It is midnight and my time is so much occupied that I hope you will excuse the circumstance of my letter being in English. We sailed from Plymouth May 10 and anchored at N[ew] York June 10th. A more agreeable voyage cannot be conceived. 5 days only I was unwell. The rest of the time I was very merry, and could have read more than I did, had I not been obliged to devote much time to the diversion of the ladies. […].» Acton an Döllinger, Boston Massachusetts, Wednesday Juni the 22d [1853]. Döllinger-Acton I 25–31, hier 25.

Den [Francisco] Suarez [1548–1617] liest er auch.» Er sei ein eifriger Papalist. «Das sind aber alle Americanischen Theologen, strenge Ultramontanen, Vertheidiger der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes. […] Um die persönliche Beschreibung zu vollenden, muß ich erzählen, daß der Brownson eine äußerst hohe Stirne und kleine Augen hat, und daß er sehr schmutzig ist.» Gleichwohl mache es ihm «die größte Freude diesen merkwürdigen Mann unter den Freunden [!] rechnen zu können. Wahrscheinlich haben wenige Europaer [!] so viel Gelegenheit gehabt ihn kennen zu lernen wie ich»[30].

4. Actons Studienende, nicht – «abschluß», in München – Entschluß, Schriftsteller zu werden

Das Wintersemester 1853/54 verbrachte Acton wieder in München. Doch schon zuvor hatte er von Aldenham aus Döllinger geschrieben: «Ich wage hier gar nichts zu sagen von einem längeren Aufenthalt in München als bis Ostern; ich glaube Lord Granville denkt gar nicht daran»[31]. In der Tat war Lord Granville in (vielleicht nicht ganz unbegründeter) Sorge, sein frühreifer und lesehungriger Stiefsohn könnte sich durch sein Studium in München und die zahlreichen Verbindungen, die er in Deutschland knüpfte, allzusehr mit der deutschen Geistigkeit identifizieren und seiner angestammten englischen Heimat entfremden. Er drang deshalb darauf, daß John mit dem Wintersemester 1853/54 seinen Studienaufenthalt in München beendigte und endgültig nach England zurückkehrte. Dieser aber lehnte entschieden ab. Fest entschlossen, zu Beginn des Sommersemsters 1854 wieder in München zu sein, legte der inzwischen Zwanzigjährige seinem Stiefvater in einer langen Epistel einen Rechenschaftsbericht über sein bisheriges Studium und zugleich eine «Apologie» seiner persönlichen Studienauffassung und seiner Berufsabsicht dar[32]:

«Wenn es Ziel der Erziehung ist, so viel und so gut wie immer möglich zu lernen, dann scheint es kaum fraglich zu sein, daß es für mich am besten ist, meine Studien in München fortzusetzen.» Das Argument des Vorrangs des Deutschen gegenüber dem Englischen in seinem Studium ließ er nicht gelten, da für ihn andere Überlegungen schwerer ins Gewicht fielen. Nachdem er in seinem ersten Münchener Jahr die deutsche Sprache gemeistert habe und in den klassischen Studien vorangeschritten sei, habe er bald begonnen, sich auf solche Gegenstände zu konzentrieren, von denen er sich besonderen Nutzen erhoffe. Die sich ihm bietenden Gelegenheiten hätten ihm ermöglicht, seine Studien in mehrere Richtungen zu lenken, und so habe er beschlossen, sie in gewissem Grade zu seinem Lebensberuf zu machen. «Beurteilt nach dem Maßstab dessen, was einen gebildeten Menschen ausmacht, würden meine Studien großenteils überflüssig und unwesentlich sein; sie sind angemessen nur, wenn man sie in dem Licht betrachtet, in dem ich sie gesehen habe.» Das sei der Grund gewesen, daß er sein Studium nicht auf Antike sowie englische Geschichte und Literatur beschränkt, sondern sich gleichzeitig mit der Geschichte des Mittelalters, mit Kirchengeschichte, Theologie und Philosophiegeschichte beschäftigt habe. «Im Studium all dieser Disziplinen war Einheit sowohl in der Sache selbst als auch in meiner Absicht und Methode. Ich suchte mir anzueignen, was besonders lehrreich sein könnte, wenn ich je im Laufe weniger Jahre Schriftsteller würde, und glaubte auch, daß all diese Studien im öffentlichen Leben von Nutzen sein würden. Dies war die Einheit der Absicht; ich studierte nicht als ein Dilettant oder literarischer Epikureer. Und wenn man all diesen Fächern einen gemeinsamen Namen geben sollte, so würde ich sie historisch nennen.

Wirklich von Bedeutung ist, daß ich sie nicht studierte als Vorbereitung nur für ein öffentliches Leben, sondern als Beginn einer schriftstellerischen Laufbahn, wenngleich nicht von der gewöhnlichen Art, wie ja auch mein politisches Leben wahrscheinlich nicht jenem der meisten anderen Leute gleicht.» Konsequenterweise habe er auch mehr Zeit gebraucht, um einen möglichst hohen Bildungsgrad zu erwerben, wobei er vorausgesehen habe, daß er seine Studien erst spät im Leben werde vollenden können, «und ich strebte nicht danach, mit zwanzig oder einundzwanzig Jahren einen fertigen Gelehrten herauszukehren. In England konnte mir dieser Anstoß nicht gegeben werden, noch hätte ich hier meine Pläne zur Reife bringen können.» Freilich könne er in England seine Studien gut fortsetzen, sofern der Grund gelegt sei, «und ich eine genügende Kenntnis der ausländischen Werke erworben habe». All dies aber sei unmöglich ohne den Beistand, den er gehabt habe, und deshalb sei es verständlicherweise am besten, wenn er möglichst lang die Vorteile genieße, die ihn instand gesetzt hätten, seine Pläne zu gestalten. Und nun legte er seinem Stiefvater dar, welche

30 Diese Amerikareise brachte Acton noch weitere interessante Bekanntschaften mit Theologen und Bischöfen und gab ihm Gelegenheit, das demokratische System der Vereinigten Staaten zu studieren. Acton an Döllinger, Boston Massachusetts, Wednesday June the 22d [1853]; New York, Monday July 21st [1853]. Döllinger-Acton I 25–37. – Lord Acton's American Diaries, in: The Fortnightly Review, New Series, London, 110 (1921) 727–742, 917–934; 111 (1922) 63–83; Selections from Acton's Diary of His Trip to America in 1853, in: Acton, Selected Writings I 377–388.

31 Acton an Döllinger, Aldenham, 6 September [1853]. Döllinger-Acton I 37 f.

32 Acton an Lord Granville, London, 6 mai 1854. Siehe Beilage 1/1.

Vorlesungen er im Sommersemster zu hören beabsichtigte: Geschichte der Philosophie seit dem Niedergang Roms bei einem Professor, dessen Vorlesung über griechischische Philosophie er bereits gehört und der ihn in die Werke des Platon und des Aristoteles eingeführt habe – für ihn eine der wichtigsten Fortsetzungen, zumal hier ein großer Mangel an guten Büchern über die spätere Geschichte der Philosophie bestehe und es sich um ein in England völlig unbekanntes Thema handle. Was aber den Nutzen des philosophischen Studiums anlange, so biete es die einzige Waffe in der Diskussion mit all jenen, die das Christentum ablehnten, und in einem gewissen Ausmaß mit allen, die sich zu keiner Religion bekennten. Unter Philosophie verstehe er aber nicht Dispute, die viele verärgert mit dem Namen Kant und anderer verbänden. Die Werke Platons, Bacon, Pascals und Leibnitzens könne man dagegen kaum zu studieren für unwert erachten. Sodann beabsichtige er, eine Vorlesung über Geschichte bei einem neu berufenen Professor zu hören[33], der ein Werk über Dante, «ein Meisterstück», publiziert habe. Zudem: «Auch Ranke kommt und wird für zwei Jahre Vorlesungen anbieten, und er ist in England der bekannteste von allen deutschen Historikern.» Die richtige Weise, Geschichte zu studieren, sei ohne einige Vorbilder nicht leicht zu erlernen, Ranke aber sei der Begründer einer historischen Schule, aus der mehrere gute Historiker hervorgegangen seien. (Daß er Rankes Werke bereits gelesen hatte, steht außer Zweifel, wenngleich er sie als Werke eines Protestanten zum damaligen Zeitpunkt noch sehr reserviert beurteilte; immerhin, Berührungsängste gegenüber protestantischen Forschern kannte er nicht.) Auch den jungen Professor Wilhelm Heinrich Riehl (1823–1897) wolle er hören, der über Geschichte der Sitten lesen werde. Jedoch «von höchster Bedeutung» werde für ihn eine Vorlesung Döllingers über Religionsphilosophie sein: über ein «sehr dornenreiches und dunkles» Thema, dessen Studium er für unentbehrlich halte. Dies seien die Hauptvorlesungen, die er sich aus dem Vorlesungsverzeichnis notiert habe.

«Es ist sehr schwer zu erklären, von welch großer Wichtigkeit sie für mich sind. Ich muß darauf vertrauen, ein wenig bei meinem Wort genommen zu werden. Aber noch andere Dinge sind für mich von ebensolcher Konsequenz wie die Vorlesungen. Ich kann jene Literaturkenntnis, die für eine erfolgreiche Fortsetzung meiner Studien unverzichtbar ist und deren Erwerb ich einen Großteil meiner Zeit gewidmet habe, außerhalb Deutschlands nicht erwerben. Die Entdeckung, wie weit ich noch davon entfernt bin, allen notwendigen Stoff in dieser Hinsicht mir angeeignet zu haben, war der Hauptgrund, der mich von der Notwendigkeit, den Sommer noch [in München] zu verbringen, überzeugt hat. Die Arbeit ist mühsamer, als sie erscheinen mag. Sie bedarf einer immensen Bibliothek, wie ich sie in München zur Hand habe, und einer Menge gelehrter Leute, die man konsultieren kann.» Und dann folgte das Argument, das für den jungen Acton wohl am entscheidendsten war: «Im übrigen gibt es da noch so viele Dinge, über die ich unbedingt noch mit Döllinger sprechen muß. Es war für mich von solch großem Nutzen, ihn als Berater in meinen Studien zu haben, daß es eine Menge wert ist, diesen Vorteil so lange wie möglich hinauszuziehen. Es versteht sich doch von selbst, wenn ein sehr junger Mann die Freundschaft eines der größten Gelehrten genießt und die Möglichkeit hat, ihn ständig über die Punkte, die ihn am meisten in seinen Studien interessieren, um Rat zu fragen, so sollte er einen solchen Vorteil nicht unnötig preisgeben. Die Gefahr einer rein deutschen Bildung ist, denke ich, nicht so groß, wie sie scheint. Es sind nicht deutsche Denkweisen, die ich da suche, aber in der Verfolgung meiner erwählten Wissenszweige muß ich zu deutschen Quellen gehen, und je länger ich in Deutschland bleibe, um so besser werde ich sie kennen und sie zu beurteilen wissen. Jeder, der Deutsch kann, ist sehr froh, deutsche Bücher bei seinen Forschungen zu gebrauchen.»

Acton setzte sich mit seinen Argumenten bei Lord Granville durch und verbrachte das Sommersemester 1854 und die restlichen Monate bis zu seiner Großjährigkeit im Dezember 1854 wieder bei Döllinger, in den Hörsälen der Münchener Universität und in den Münchener Bibliotheken. Die seinem Stiefvater geschilderte Aussicht, an der Münchener Universität auch noch die Berliner Historikerkoryphäe Leopold (von) Ranke hören zu können, erfüllte sich jedoch nicht; denn Vorlesungen von Ranke fanden in München nicht statt. Aber Acton, der, wenn es um Möglichkeiten wissenschaftlicher Bereicherung ging, seine Ohren nach allen Seiten offen hielt, hatte noch vor seiner Amerikareise «Wind» davon bekommen, daß man in München um Ranke warb und mit ihm über seine Berufung dorthin verhandelte. Döllinger hatte er geschrieben: «Ich habe größere Hoffnung das volle Jahr in München zu gewinnen.» Und dann, verbunden mit der Frage «Liest Lausaulx [!] über keinen interessanten Gegenstand?», die erhoffte und von ihm ja auch nachmals vorgetragene Begründung, um Lord Granville die Erlaubnis zu einem erneuten Aufenthalt in München abringen zu können: «Vielleicht wenn der Ranke

33 Möglicherweise war Dr. Franz Xaver Wegele (1823–1879), gebürtig aus Landsberg am Lech und katholischer, außerordentlicher Professor in Jena, und seine Werk «Dante's Leben und Werke» (Jena 1852, [3]1879) gemeint; er wurde jedoch nicht nach München, sondern 1857 nach Würzburg, aber 1858 in die Historische Kommission bei der kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften berufen und war Mitredakteur der «Allgemeinen Deutschen Biographie».

kommt werde ich das faire valoir können um pünktlich abzureisen»[34] – was übrigens auch darauf schließen lassen könnte, daß Döllinger nicht unbedingt Gegner einer Berufung Rankes an die Münchener Universität war.

Doch knüpfte sich dieses «Vielleicht» nur an ein leeres Gerücht? Keineswegs. In der Tat hatte König Max II. mit Schreiben vom 25. Januar 1853 Leopold Ranke (1795–1886, seit 1865 von), der damals bereits 58 Jahre alt war, zu vorteilhaftesten Bedingungen eine Professur an der Universität München angeboten. Der Monarch, ein Verehrer Rankes – er nannte sich in Erinnerung an seine Studienzeit in Berlin im Studienjahr 1830/31[35] seinen «ehemaligen Schüler» – und großzügiger Förderer der Wissenschaften mit unverkennbarem Hang zu protestantischen «Nordlichtern», verfolgte als «Hauptzweck», wie er schrieb, «hierbei die Verpflanzung der neueren historischen Richtung in der Wissenschaft und die Begründung einer historischen Schule in Bayern, so wie sie bereits in Norddeutschland besteht. Es soll durch diese Berufung das Prinzip der freien historischen Forschung und Lehre für Bayern in neues Leben treten, die Geschichte nicht aus dem Standpunkte der Parteiungen, sondern aus jenem höheren, objektiven der Wissenschaft behandelt werden»; auch würde er künftighin bei der Besetzung der historischen Fächer an den bayerischen Universitäten und Schulen auf Rankes Ratschläge «das größte Gewicht» legen[36]. Natürlich hatte es auch erhebliche Einwände gegen eine Berufung des Protestanten Ranke an die «katholische» Universität München gegeben, Einwände wegen des wachsenden Übergewichts «ausländischer» Professoren an der Universität, Einwände von ultramontaner Seite und die Sorge, Ranke könnte «aus kleindeutschem, spezifisch-preußischen Gesichtspunkte wirken und so durch Zurückdrängen des bayerischen Nationalbewußtseins nur Schaden bringen». Gerade letztere Sorge, die auch dem König nicht fremd war, hatte sein Ratgeber Legationsrat Wilhelm Doenniges (1814–1872), Preuße, Historiker und persönlicher Freund Rankes, dem dessen Gewinnung sehr am Herzen lag, zu zerstreuen vermocht[37]. Ohne Ranke zu verhehlen, daß er einerseits die Opposition der «ultramontanen Partei, der Bischöfe» zu erwarten habe, «die die katholischen Theologen von Ihren Vorlesungen ausschließen werden», hatte Doenniges ihm versichert, er werde «auf der andern Seite [...] den ganzen gebildeten Teil des Volkes, der Beamten und die große Mehrzahl der Jugend für sich haben», und vor allem sei die Universität München «in einem großem Aufschwunge begriffen; der König will und wird alles für die Bildung der Jugend im freieren, wissenschaftlichen Sinne, im protestantischen Geiste tun». Die «ganze historische Richtung unserer Zeit, unseres Jahrhunderts in Deutschland» sei «protestantisch», so daß sich für Ranke und seinen Einfluß «ein ganz neues Feld der Tätigkeit, eine gesunde, kräftige Jugend» darbiete und er «für Jahrhunderte säen» könne[38]. Daß solche – hier lediglich in einem vertraulichen Brief geäußerte, aber ansonsten durchaus auch offen zur Schau getragene – preußisch-protestantische Arroganz gegenüber den «tumben» katholischen Bayern umgekehrt ultramontane Aversionen gegen alles Preußentum provozierte, kann man allerdings nachvollziehen. Ähnlich «gewinnend» lautete das Schreiben des bayerischen Gesandten am Berliner Hof Konrad Freiherrn von Malzen[39].

Aber trotz des Angebots eines geradezu exorbitanten Jahressalärs von 6.000 bis 7.000 Gulden (das seine Berliner Besoldung um das Doppelte, nach dem Anschlag des Geldwertes um das Dreifache überstieg[40]) und der Ernennung zum Wirklichen Geheimen Rat (die ihm Zutritt zu Hofe und zum König eröffnet hätte) lehnte Ranke nach einigem Zögern, das bei Malzen und Doenniges Hoffnungen weckte[41], diesen Ruf ab[42]. Freilich war bereits in der «Allgemeinen Zeitung» vom 16. März 1853 zu lesen gewesen: «[...] Daß die Bemühungen, Ranke für die hiesige Hochschule zu gewinnen, gescheitert sind, bestätigt sich»[43]. Max II. gab dennoch nicht ganz auf. Im Frühjahr 1854 lud er Ranke mit einem Handschreiben zur Übernahme wenigstens eines Vorlesungszyklus «im Laufe eines Semesters» ein, verbunden mit dem Ausdruck des sehnlichen Wunsches, «daß es Ihnen, Mein lieber Herr Professor, möglich werde, dieser Einladung zu folgen und Mir die Freude zu machen, Sie, wenn auch vorüber-

34 Acton an Döllinger, London, Freitag 18 März [1853]. Döllinger-Acton I 18–24, hier 23 f.

35 Über die Studienjahre Max' II. während seiner Kronprinzenzeit an den protestantischen Universitäten Göttingen (1829/30) und Berlin (1830/31), vom Münchener Nuntius Grafen Mercy d'Argenteau sofort empört nach Rom berichtet, siehe: Dirrigl, Maximilian II. Teil I 461–471.

36 Max II. an Ranke, Rom, 25. Januar 1853. Hoeft, Rankes Berufung 44 f. Konrad Freiherr von Malzen, bayerischer Gesandter in Berlin, an Ranke, Berlin, 8. Februar 1853. Ebd. 56 f.

37 Max II. an seinen Gesandten in Berlin, Konrad Freiherrn von Malzen, Rom 25. Januar 1853. Hoeft, Rankes Berufung 44.

38 Doenniges an Ranke, München, 7. Februar 1853. Hoeft, Rankes Berufung 54–56.

39 Malzen an Ranke, Berlin, 8. Februar 1853. Hoeft, Rankes Berufung 56 f.

40 Ranke an König Friedrich Wilhelm IV., Berlin, 9. Februar 1853. Hoeft, Rankes Berufung 58 f.

41 Malzen an Max II., Berlin, 16. Februar 1853; Doenniges an Max II., München, 20. Februar 1853. Hoeft, Rankes Berufung 63–66, 67–71.

42 Ranke an den preußischen Kultusminister Karl Otto von Raumer, Berlin, 29. März 1853. Hoeft, Rankes Berufung 105. – Anhänglichkeit an Preußen und Loyalität gegenüber Friedrich Wilhelm IV. hielten Ranke in Berlin; man erhöhte ihm dort auch das Salär. Aber viele Jahre zuvor hätte Ranke gern einen Ruf an die Münchener Universität angenommen; damals war ihm Joseph von Görres vorgezogen worden.

43 Zit. in: Hoeft, Rankes Berufung 99.

gehend, an der hiesigen Universität tätig zu wissen»[44]. Kunde von dieser Einladung, die auf Anregung des Königs offiziell von Seiten der Historischen Klasse der kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften ausging[45], scheint auch in der Presse durchgesickert[46] (und auf diesem Weg oder durch Döllinger selbst Acton bekannt geworden) zu sein. Doch auch dieses «Projekt» zerschlug sich. Ranke sagte mit Rücksicht auf seine Verpflichtungen in Berlin ab[47], folgte aber noch im Herbst desselben Jahres einer weiteren Einladung Max' II. an dessen Hoflager in Berchtesgaden, wo er dem König seine berühmten 19 Vorträge «Über die Epochen der neueren Geschichte» hielt[48].

5.
Feier der Großjährigkeit Actons (1854) – Reise durch deutsche Universitätsstädte und erste Bekanntschaft mit Leopold von Ranke, mit anderen Berliner Gelehrten und mit Joseph von Eichendorff

Als Acton Anfang Dezember 1854 zur Feier seiner Großjährigkeit nach England zurückreiste, hatte man seinen Besitz Aldenham Hall herzurichten begonnen und ihm drei Zimmer «mit allem Luxus und allen Bequemlichkeiten auch für die Arbeit» ausgestattet, «um mir den Aufenthalt so angenehm wie möglich zu machen». Dies alles – so schrieb er Döllinger – sei «gegen die Anziehungskraft Deutschlands gerichtet», doch man übersehe dabei, «daß es mich ebenso sehr von London, wo man mich doch am meisten zu sehen wünscht, wegziehen wird»[49]. Schon im darauffolgenden Februar war er wieder in München, bereiste von hier aus die Universitätsstädte Leipzig, Halle, Berlin, Bonn, Köln und Löwen, vor allem um die dortigen Gelehrten kennenzulernen. In Berlin, wo er «überall, ohne Ausnahme, mit grosser Gefälligkeit aufgenommen» wurde – wie er seinem Münchener Lehrmeister ausführlich berichtete –, speiste er beim englischen Gesandten und ließ sich in eine Abendgesellschaft beim französischen Gesandten einführen. Sodann machte er – ein selbstbewußt auftretender Engländer – seine Entrées bei den geistigen «Coryphäen» der Stadt. Er verbrachte – unter anderem – einige Abende bei Friedrich Karl von Savigny (1779–1861), dem großen Rechtshistoriker und alten Freund Johann Michael Sailers (1751–1832) aus Landshuter Tagen, einem reformierten Christen, der, obzwar «sehr gentlemanlike», wenig rede «und gewöhnlich von unbedeutenden Dingen. Dagegen seine Frau redet viel und gefällt mir nicht»[50]. Zweimal besuchte er Leopold Ranke, dessen Bekanntschaft er seinerzeit in München vergeblich erhofft hatte. Ranke spreche «mit grosser Freundlichkeit und Zutrauen», aber seine Ansichten erschienen ihm – damals! – als «durchaus oberflächlich». Er besuchte auch Rankes Vorlesung, «aber er leistet gar nichts als Lehrer. Es ist nicht der Mühe werth ihn zu hören. Er ist sehr klein und hässlich, sehr lebhaft und spricht so schnell, dass ich ihn kaum verstehen kann, und hat in seinem Wesen nichts ernsthaftes oder würdiges»[51]. Enttäuschend waren für ihn desgleichen die Vorlesungen des Historikers Friedrich von Raumer (1781–1873) mit ganzen sieben Hörern und des fast erblindeten Orientalisten Franz Bopp (1791–1867) mit ganzen vier Hörern. Den evangelischen Unions- und Vermittlungstheologen Carl Immanuel Nitzsch (1787–1868)[52] dagegen nannte er «eine schöne Erscheinung. Er trägt vortrefflich vor, und behandelt den Stoff mit seltener Würde und Unbefangenheit; gewiß ein Muster für viele protestantische Theologen.» In der Vorlesung Carl Ritters (1779–1859), des damals führenden deutschen Geographen, fand er «das grösste Auditorium im philosophischen Fach» vor, «40 oder 50» (!).

44 Max II. an Ranke, (hier) o. D. Hoeft, Rankes Berufung 122 f.

45 Friedrich Wilhelm von Thiersch an Ranke, [München, 11. Juni 1854]. Hoeft, Rankes Berufung 123.

46 So in den Historisch-Politischen Blättern. Hoeft, Rankes Berufung 122.

47 Ranke an Thiersch, Berlin, 14. Juni 1854. Hoeft, Rankes Berufung 124 f.

48 Hoeft, Rankes Berufung 126 f. – Ranke weilte von Mitte September bis Mitte Oktober beim König, in dessen Villa oder weiter in den Bergen im Jagdhaus der Pröpste von Wimbach. Er hielt ihm nicht nur die Vorträge, sondern beide vertieften sich auch in allgemeine Gespräche über Religion und Christentum. Ranke, Über die Epochen der neueren Geschichte.

49 Acton an Döllinger, Aldenham, 4. Dezember [1854]. Döllinger-Acton I 40–46, hier 42.

50 Friedrich Carl von Savigny war seit 1805 mit Kunigunde von Brentano, der Schwester von Bettina von Arnim (geb. Anna Elisabeth Brentano) und Clemens von Brentano verheiratet; sein Berliner Haus war ein gesellschaftlicher Treffpunkt, in dem seine Frau Kunigunde den Ton angab. Stoll, Friedrich Karl von Savigny; Friedrich Ebel, Friedrich Carl von Savigny, in: Erbe, Berlinische Lebensbilder 21–36; Nörr, Savignys philosophische Lehrjahre. – Zu Savignys Freundschaft mit Johann Michael Sailer siehe: Schiel, Johann Michael Sailer. Leben und Briefe; Schwaiger, Johann Michael Sailer 111–113 u. ö.; Manfred Weitlauff, Sailer, Johann Michael, in: LThK 8 (^{3}1999) 1431–1433.

51 Später schätzte Acton Ranke sehr hoch, traf mit ihm mehrmals während seines Aufenthalts in England (Juni und Juli 1865) zusammen und besuchte ihn 1877 nochmals in Berlin. Er betrachtete ihn als seinen eigentlichen Lehrer in der Methodik der Geschichte. Siehe dazu: Döllinger-Acton I 411 f., III 179 f.– Hermann Oncken, Leopold von Ranke 1795–1886, in: Andreas-Scholz, Die Großen Deutschen III 207–225; Berg, Leopold von Ranke; Felix Escher, Leopold Ranke, in: Erbe, Berlinische Lebensbilder 109–125; Ulrich Muhlack, Leopold von Ranke, in: Hammerstein, Geschichtswissenschaft 11–36; Volker Dotterweich, Ranke, Leopold, in: BBKL 7 (1994) 1324–1355; Wolfgang Hardtwig, Ranke, Leopold (seit 1865: von), in: TRE 28 (1997) 133–138 (mit umfassender Lit.).

52 Henning Theurich, Nitzsch, Carl Immanuel, in: TRE 24 (1994) 576–581.

«Er liest auch sehr gut obwohl er seine Zähne verloren hat, und auf einmal zeichnete er eine Charte vom stillen Ocean mit den Inseln mit bewunderungswürdiger Schnelligkeit und Geschick.» Beeindruckt zeigte er sich desgleichen vom Philologen August Boeckh (1785–1867)[53], der ihn zu Tische lud: «Sein Wissen ist erstaunlich. Alle Fragen sind ihm so geläufig und so klar wie keinem Philologen den ich gekannt habe.» Freilich habe er (der einer alten Nördlinger Pastorenfamilie entstammte) «sonderbare Aeusserungen über den Catholicismus gethan, als: es sei überhaupt nur Heidenthum; die Nicänischen Väter hätten so viel wie möglich das ganze Heidenthum in ihre Lehre eingezogen etc. […] In seinen Vorlesungen macht er oft Spässe. Ich habe ihn über die alte Philosophie zweimal gehört. Er ist ein ganz kleiner, gefälliger Mann, ohne merkwürdige Züge.» Schließlich machte er auch «die Bekanntschaft von 2 Catholiken […], die mir ungemeine Freude verursacht hat. Ich gieng nämlich zum alten [Joseph Freiherrn von] Eichendorff [1788–1857][54]. Er ist sehr liebenswürdig und bescheiden und wir hatten sehr interessante Gespräche.
Er schreibt jetzt ein Werk über die gesamte deutsche Literatur [«Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands», 1857].» Der andere Katholik war August Reichensperger (1808–1895)[55], der Mitbegründer des Zentrums, der ihm Karten für die beiden Kammern im preußischen Landtag verschaffte, nach der Parlamentsdebatte («über Jagd und Ehescheidungsgesetz») ihn zum Essen und zu einem «langen Spaziergang» einlud. «Sie sehen» – so das Resümee seines Reiseberichts an Döllinger –, «dass ich in Berlin meine Zeit nicht verloren habe. Die Beobachtung von den verschiedenen Meinungen und der Beschränktheit dieser ausgezeichneten Männer hat meine eignen Ansichten noch befestigt. Es ist mir auch sehr lehrreich gewesen diese Männer persönlich beurtheilen zu können und zu sehen dass man sich in einer Richtung weit ausgebildet haben kann und doch im allgemeinen voll Vorurtheilen bleibt. Dabei habe ich auch sehr viel im einzelnen von ihnen gelernt. […] Ich fand im allgemeinen eine grosse Unkenntnis der Catholischen Literatur und selten eine Bekanntschaft mit Dingen, die nicht zum Fach gehörten»[56].

Dieser Brief des jungen, gerade 21jährigen Sir John Dalberg Acton ist (wie sein Bericht über die Erlebnisse seiner Amerikareise) sehr aufschlußreich, nicht nur bezüglich seines erstaunlichen Selbstbewußtseins, seiner scharfen Beobachtungsgabe und seines allzu dezidierten Urteils, das sich beispielsweise bezüglich Rankes, als er sich mit dessen Werken intensiver auseinandersetzte, alsbald gründlich änderte; der Brief zeigt auch, welche gesellschaftlichen Kreise ihn allein interessierten, mit welcher Selbstverständlichkeit und Leichtigkeit er sich den Zutritt zu ihnen zu verschaffen, in ihnen aufzutreten und Verbindungen zu knüpfen wußte – und in welch vertrautem Ton er mit Döllinger, dem «lieben Herrn Professor», als dessen «treuer und dankbarer Schüler» korrespondierte. Wohin immer die Wege ihn führten – und sein Leben war gleichsam ein ständiges Reisen von einer europäischen Kapitale zur andern, mit den nur zeitweisen «Ruhepolen» Aldenham und London, dem Dalberg'schen Besitz Schloß Herrnsheim bei Worms, der Villa Arco in Tegernsee und Schloß St. Martin in der gleichnamigen Herrschaft der Grafen Arco bei Ried in Oberösterreich, seiner Villa Madeleine in Cannes und immer wieder auch im Hause Döllingers in München –, stets verkehrte dieser diskussionsfreudige Mann, dem neben Deutsch und Französisch auch Italienisch und Spanisch fast so geläufig waren wie Englisch, am liebsten mit Gelehrten und Schriftstellern von Rang, wenn er nicht in Bibliotheken und Archiven forschte, wo er später an den wichtigsten Orten – in Rom, Florenz, Paris und Wien – für das Abschreiben ihn interessierender archivalischer Akten eigene Kopisten beschäftigte. Die Welt der Gelehrten, freier Forschung – dies war seine Welt.

«Da ich von Cambridge ausgeschlossen und auf ausländische Universitäten verwiesen wurde» – erklärte er 1881 rückblickend Gladstones Tochter Mary –, «hatte ich niemals irgendwelche Altersgenossen, sondern verbrachte Jahre damit, mich nach Männern umzusehen, weise genug, um die Probleme, die mich verwirrten, zu lösen, nicht so sehr in bezug auf Religion und Politik als auf der schwankenden Grenzlinie zwischen beiden. So kam es, daß ich stets mit Männern verkehrte, die eine Generation älter waren als ich, von denen die meisten – zu früh für mich – starben, und die mir alle die gleiche Moral einschärften, diese nämlich, daß Lernen und Denken eine persönliche Sache sei, bei der man weder auf abgekürzte Wege noch auf die Stütze anderer zu rechnen habe. Und das führte zu der ausgesuchten Loslösung, zu der unliebenswürdigen Vereinsamung, zu der Furcht vor persönlichen Einflüssen, die Sie billig tadeln»[57]. Er hätte

53 Helmuth Schneider, August Boeckh, in: Erbe, Berlinische Lebensbilder 37–54.
54 Paul Stöcklein, Eichendorffs Persönlichkeit, in: Ders., Eichendorff heute 242–273; Ders., Joseph von Eichendorff; Wolfgang Frühwald, Eichendorff, Joseph Frhr. v., in: LThK 3 (^{3}1995) 516.
55 Hans-Jürgen Becker, August Reichensperger, in: Rheinische Lebensbilder 10, Düsseldorf 1985, 141–157; Konrad Fuchs, Reichensperger, August, in: BBKL 7 (1994) 1504 f.
56 Acton an Döllinger, Berlin, 14. März [1855]. Döllinger-Acton I 54–62.
57 «[…] Being refused at Cambridge, and driven to foreign universities, I never had any contemporaries, but spent years in looking for men wise enough to solve the problems that puzzled

wohl am liebsten selber eine akademische Laufbahn eingeschlagen; doch dem standen die sozialen Verpflichtungen des letzten männlichen Sprosses seines Geschlechts entgegen.

me, not in religion or politics so much as along the wavy line between the two. So I was always associated with men a generation older than myself, most of them died early – for me – and all of whom impressed me with the same moral, that one must do one's learning and thinking for oneself, without expecting short cuts or relying on other men. And that led to the elaborate detachment, the unamiable isolation, the dread of personal influences, which you justly censure.» Acton an Mary Gladstone, Tegernsee, 3. Juni 1881. Letters of Lord Acton 207–209, hier 208 f.

VI.

Actons Privatstudien und Romerlebnis mit Döllinger 1857

1. Übernahme des Erbbesitzes Aldenham und Aufbau einer wissenschaftlichen Bibliothek

Nach der Übernahme seines (mittelgroßen) Erbbesitzes Aldenham mußte sich John Acton zunächst in dessen Verwaltung einarbeiten und die Renovierung des dortigen Stammschlosses samt der Kapelle im klassizistischen Stil in die Hand nehmen. Aber Aldenham bei Bridgnorth, ein Gutsbesitz von über 24 Quadratkilometern mit etwa 50 Pächtern und 20 Häuslern, war heruntergewirtschaftet und schwer verschuldet und hätte einer Sanierung bedurft, die mit den auf jährlich 10.000 Pfund geschätzten, jedoch tatsächlich stark rückläufigen Pachteinkünften auf Dauer nicht zu leisten war[1]. Eine seiner ersten Maßnahmen als Herr auf Aldenham war darüber hinaus – auf Anregung und Bitte des zuständigen Bischofs von Shrewsbury James Brown (1851–1881) – die Errichtung einer Schule für die Katholiken in Bridgnorth, die ihnen zugleich als Kapelle dienen konnte und von einem eigenen Geistlichen versorgt werden sollte[2].

In den Mußestunden studierte Acton bis tief in die Nächte hinein und «mit grossem Geschmack daran» die «Summa contra gentiles» des Thomas von Aquin, Augustins «De civitate dei», Möhlers «Symbolik» – «wunderschön und Catholisch» –, Geschichte der französischen Literatur, altorientalische Geschichte, «viel Politisches und Geschichtsphilosophisches, mit ungemeiner Belehrung und Freude», dazu Periodica aller Art; auch der eben (1855) erschienene erste Band der «Conciliengeschichte» von Carl Joseph Hefele lag zur Lektüre bereit. Und er kaufte, wie bereits während seiner Münchener Studienzeit[3], von überallher serienweise wissenschaftliche Literatur, neu erscheinende und antiquarische. «Es ist mir zur Gewohnheit geworden, wenn ich etwas studiere dabei zu denken, dass ich darüber schreiben will» – schrieb er Döllinger, den er regelmäßig an seinen Lesefrüchten in kritischer Beleuchtung teilnehmen ließ und mit dem er immer wieder leihweise auch Bücher tauschte. «Ich weiss nicht wie Sie davon denken werden, aber es gibt gewiss mehr concentration und wenn es in der Form einiger Aufsätze sich äussert, so ist nichts verloren, und dient es nur zu meiner Belehrung, so ist es auch gut. Auf diese Weise aber vergrössert sich meine Arbeit indem die Vorstudien anwachsen. Da ich nun unterwegs ungemein viel lerne, und grosse Schätze sammle, so ist das mir doch recht, denn ich fühle mich immer stärker und sicherer»[4]. Er habe täglich wenigstens ein Buch gelesen – so schätzte man (vielleicht ein wenig überzogen) –, stets mit dem Bleistift in der Hand, und sein phänomenales Gedächtnis habe ihm erlaubt, Wissen in immenser Fülle präzise zu speichern[5], so daß er bei Diskussionen gleich welcher geisteswissenschaftlichen Thematik dank seiner Geistesschärfe, seiner sachlich überlegenen Argumentationskraft und seiner Eloquenz unschlagbar gewesen sei.

«Lord Acton Persönlichkeit» – schreibt, wohl aus persönlicher Kenntnis, Herbert Paul, der Herausgeber der Briefe Actons an Mary Gladstone – «war die Verneinung allen Scheins. Seine breite Stirn, seine tiefe sonore Stimme, seine scharfen Augen und seine Ausstrahlung wachsamer Ruhe waren die äußeren Merkmale einer genuin inneren Kraft, in der die dahinter verborgene Stärke größer ist, als die Außenseite zur Schau trägt. Er würde gut Tizian für einen jener kirchlichen Staatsmänner Modell gesessen haben, deren Kraft und Feinheit im Ausdruck den bewundernden Blick von dreieinhalb Jahrhunderten angezogen haben. Er war ein guter Erzähler, weil er ein guter Zuhörer war, immer interessiert am Gegenstand, nie darauf aus, ihn zu erschöpfen, sondern eher von Zeit zu Zeit das genau passende Wort einzubringen. Lord Acton herauszulocken, ihn über irgendeinen verdächtigen oder delikaten Punkt sich erklären zu lassen, war ein hoffnungsloses Unterfangen. Sein Gesicht nahm sogleich den Ausdruck der Sphinx an. […] Lord Acton war nicht nur ein gelehrter Mann. Seine Aufnah-

1 Zur Feier der Volljährigkeit Actons, zum Ausbau der Bibliothek usw. siehe: Hill I 51–62; Hill II 78–88.

2 Acton an Döllinger, Aldenham, 3. Juli und 1. Dezember [1855]. Döllinger-Acton I 74–78, 80–85.

3 Lord Granville hatte ihm dazu das jährliche Taschengeld erhöht, so daß ihm 120 Pfund für den Erwerb von Büchern zur Verfügung standen. Hill I 29; Hill II 54.

4 Acton an Döllinger, Aldenham, 8. April 1856. Döllinger-Acton I 88–100; siehe auch die anderen Briefe dieser Jahre.

5 Blennerhassett, Lord Acton 67.

mefähigkeit war schnell und scharf. Sein Urteil war klar und begründet»[6].

Für den unersättlichen Büchersammler war der Bau einer geräumigen Bibliothek am Stammsitz eines der dringendsten Bedürfnisse. 1863 richtete Acton sie durch Erweiterung der alten Bibliothek im Schloß und einen Anbau an der Nordostecke, nahe der Kapelle, für 30.000 Bücher ein. Sie verschlang immense Summen und wuchs schließlich auf rund 70.000 Bände an[7]. Acton pflegte aber auch ein offenes Haus für Freunde, lud sie gerne zu Tisch, war selber ein Freund exquisiter Küche und exzellenter Weinkenner, mit einem Wort: ein feingebildeter gesellschaftlicher Mensch. «Doch die Leidenschaft seines Lebens war Lesen»[8].

2.
Romreise mit Döllinger (1857) und beider unterschiedliche Wahrnehmung der dortigen Verhältnisse

Im Frühjahr 1857 ergab sich für ihn nochmals die Gelegenheit, mit Döllinger, in dessen Haus stets ein Zimmer für ihn zur Verfügung stand, eine über sechswöchige «Studienreise» zu unternehmen. Ihr Ziel war Italien und Rom[9]. Diese gemeinsame Reise durch Italien und den (zusammenschmelzenden) Kirchenstaat mitsamt dem Aufenthalt in Rom wurde für beide zu einem Schlüsselerlebnis, wenn auch für Acton weit mehr als zunächst für Döllinger; denn während Acton dem desolaten Zustand der nur noch von ausländischem Militär (von französischen Truppen) gestützten und (von den in der Lombardei stehenden Österreichern) «bewachten» weltlichen Herrschaft Pius' IX. seine ganze Aufmerksamkeit widmete[10],

6 «Lord Acton's personality was a negative of all shams. His spacious forehead, his deep sonorous voice, his piercing eyes, and his air of vigilant repose were the outward signs of genuine power, in which the latent force behind is greater than anything the surface displays. He might well have sat to Titian for one of those ecclesiastical statesmen whose mingled strength and subtlety have attracted the admiring gaze of three hundred and fifty years. He was a good talker because he was a good listener, always interested in the subject, not seeking to exhaust it, rather putting in from time to time the exactly appropriate word. To draw Lord Acton out, to make him declare himself upon some doubtful or delicate point, was a hopeless task. His face at once assumed the expression of the Sphinx. To students, on the other hand, his generosity was unbounded, and the accumulations of a lifetime were at the disposal of any one who was willing to profit by them. [...] Lord Acton was not merely a learned man. His perceptions were quick and shrewd. His judgment was clear and sound. [...].» Paul, Letters of Lord Acton 12 (Introductory memoir).

7 Hill I 57–59; Hill II 82–85.

8 Herbert Paul schreibt weiter: «Circumstances had made him from his boyhood familiar with the best political society not merely of England but of Europe. He was as much at home in Italy and in Germany as in his native land, so that he could compare Mr. Gladstone with foreign statesmen of his own time as well as with British statesmen of the past. Although it has been roughly estimated by his friend Mr. Bryce that Lord Acton read on an average an octavo volume a day, as often as not in German, he was never a bookworm. When he was in London he constantly dined out, and he corresponded freely with continental friends. Few people were more agreeable in a country house. No one assumed more naturally the aspect of disengaged leisure, and it was possible to live in the same house with him for weeks without ever seeing him read. Even the frivolities of the world were not beneath his notice. He liked to know about marriages before they occurred. He was an excellent judge of cookery and of wine. Yet the passion of his life was reading. It was, as has been well said, like a physical appetite, and it seemed, if it changed at all, to grow stronger as he grew older. His reading was chiefly historical. He was no great classical scholar. The voluminous notes to his inaugural lecture at Cambridge do not contain a single quotation from any classical author of Greece or Rome. He cared little for poetry, for art, or for pure literature, the literature of style. Of physical science he knew only what most educated men know. But he was well versed in metaphysics, he was a deep theologian, and his knowledge of modern history was only bounded by the limits of the theme.» Paul, Letters of Lord Acton 13f. (Introductory memoir). – Vgl. dazu: Mann, Lord Acton.

9 Döllinger und Acton brachen im April 1857 bei stürmischem Wetter und Schneetreiben mit der Eisenbahn auf, erreichten schließlich wegen der Unpassierbarkeit der Alpenpässe auf Umwegen mit der Postkutsche Mailand und Bologna, wo sie bei Actons Großmutter («Nonna») Marie Anne Acton (1786–1873) kurzen Aufenthalt nahmen, und kamen Ende April in Rom an. Döllinger, der bei den Jesuiten abstieg, verbrachte seinen Aufenthalt hauptsächlich bei den Dominikanern in Santa Maria sopra Minerva, bei denen er nach Manuskripten zu mittelalterlichen Irrlehren forschte, und im Vatikanischen Archiv. Acton stieg im Hotel d'Angleterre ab. Friedrich, Ignaz von Döllinger III 178–186; Hill I 72–80; Hill II 96–105.

10 Siehe Actons diesbezügliche Beobachtungen in seinen Tagebuchnotizen. Butterfield, Journal, bes. 193–195, 199f. (Gespräch mit dem päpstlichen Kammerherrn Monsignor George Talbot). Oder: «[added in pencil] *observe*:!!! The pontifical states can never governed according to modern ideas because it [!] has not gone through that which has influenced other states. Many things are not done by the government because it has not acquired the power of doing it. The people besides have no great Trieb like the English for municipal self government. Not great ends have caused all the powers of the state to be united for any common purpose. Besides men can do only one thing well – not both spiritual and temporal power. It can never be governed like the modern states – and one or the other must suffer. The spiritual government has never been injured by the temporal power. If it came ever to be considered as an impediment then the last hour of the papal state would have sounded. The Church was 700 years without a territory, and might be so again for 7000 years. As things now are it cannot be, but such a state of things might be possible. Sixtus V only governed Rome by terror. The insolence of the nobles &c. which rendered gov[ernmen]t. so difficult had to be tolerated, for it could have been suppressed only by unjust measures. The weakness of the Gov[ernmen]t. is in its want of extended power.» Ebd. 192 (Rome, Monday. [27?] Avril [1857]; siehe auch die Einschätzung der Situation der «papal states» durch den Marchese Carlo Bevilacqua, der «the state of things» als «hopeless» bezeichnete und meinte: «There are many interests there against any change.» Ebd. 200. – Actons Tagebuchnotizen über seinen Romaufenthalt 1857 beinhalten aber keineswegs genaue Aufzeichnungen über Einzelheiten wie Begegnungen, Besichtigungen, Audienzen etc.; solches wird eher beiläufig da und dort erwähnt, im übrigen handelt es sich um Beobachtungen und Gedankensplitter über Fragen, die ihn während seines Romaufenthalts beschäftigten.

verbrachte Döllinger diesen seinen einzigen Rom-Aufenthalt, von Archiv zu Archiv und von Bibliothek zu Bibliothek eilend, «profitably between the Minerva and the Vatican»[11] und hatte nur Augen, wie es schien, für seine Manuskriptrecherchen. Gleichwohl forcierte dieser Romaufenthalt bei beiden den durch ihre innerkirchlichen Erfahrungen angestoßenen Umdenkungsprozeß, bei Döllinger allerdings eher nach und nach, durch Reflektieren des Erlebten und Gehörten aus der Retroperspektive[12]. Er wurde überall mit ausgesuchter Freundlichkeit und Hilfsbereitschaft, «with civility [...], if not with cordiality» – so Acton – empfangen[13] und war von dieser Aufnahme, die er nicht erwartet hatte, geradezu überwältigt. «Heute äußerte der Professor, er wäre schon lange vorher nach Rom gekommen, wenn er vorausgesehen hätte, daß er mit so viel Freundlichkeit und Liberalität empfangen würde. Das hat seine Erwartungen bei weitem übertroffen und ihn sehr überrascht» – so Actons Tagebuchnotiz[14]. Aber möglicherweise war diese noble Behandlung, die er in Rom erfuhr und offenbar sehr genoß, Nachklang einer Empfehlung des Münchener Nuntius Antonio de Luca mit Blick auf Döllingers bereits für 1854 geplante Romreise, die ihn allerdings wegen der damals grassierenden Cholera bereits in Bologna zur Umkehr gezwungen hatte. Der Nuntius, seit der Jahreswende 1853/54 auf dem Münchener Posten, hatte damals dem Kardinalstaatssekretär Giacomo Antonelli – vielleicht in der Absicht zu vermitteln – empfohlen, Döllinger bei seinem Aufenthalt in Rom auf jede Weise zu hofieren und so für die Römische Kurie einzunehmen: Er sei gelehrt, habe jedoch gewisse Vorbehalte gegen Rom, sei aber auch eitel und benutzbar; man möge ihn «streicheln», um ihn vom Gegenteil zu überzeugen: «Ich bin sicher, daß er nach seiner Rückkehr nach Deutschland die Art und Weise seines dortigen Empfangs in den Himmel loben werde [...]»[15]. Da es damals zum Rombesuch nicht mehr gekommen war, hatte ihn der unter der besonderen Protektion des Papstes stehende Akademie-Rat der römischen *Accademia di Religione Cattolica*, einer dezidiert gegen Aufklärung und Moderne gerichteten Institution, am 16. Februar 1855 zu ihrem Akademiemitglied erwählt[16]. Das sollte für Döllinger zweifellos ein «Signal» sein.

Wenn er sich später an seinen Besuch in Rom 1857 – nach Actons Wort – als «an epoch of emancipation» zu erinnern pflegte[17], so war dies allerdings eher eine Einsicht,

11 Acton, Döllinger's Historical Work 441 – Siehe Beilage 7.

12 Dies ganz deutlich, als Döllinger am 28. Juli 1870, wenige Tage nach der Proklamierung des Infallibilitätsdogmas auf dem Ersten Vatikanum, im kleinen Kreis mit Alfred Plummer und dem eben aus Rom zurückgekehrten Sir Rowland Blennerhasset aus der Erinnerung über seine Romerfahrungen von 1857 berichtete: «Dr. Döllinger gave us some of his own Roman experience. He had been in Rome in 1857, but neither before nor since. He was greatly struck by the apathy and indifference of the ecclesiastics. There was no interest whatever in Church matters. ‹Everywhere else where I travelled I was ask questions; but not there, not a word. No one seemed to care how ecclesiastical affairs were going on in Germany, what the state of religion was in Germany, or anything of the kind. And this was in 1857, before I was a suspected man. I was not distrusted by all of them then. *Now* I should not be surprised at not being questioned. I was presented to a cardinal as a German theologian of some repute (or something of that sort) who had written a great deal. *«Bravo, Signor»* was all he had to say to me; a bow, and then the interview ended; – not a word more. A friend asked me if [I] should care to be introduced to any one in particular: he would ask some people to meet me. What sort would I like? I said that as theology was my study I should be glad to meet one or two theologians. He was a little taken aback at this, said that they were not so easy to find, but he would try. Well, they came. I raised one subject after another, but could not get them to talk. Nothing seemed to interest them. I speak Italian, so that it was not the language which was the obstacle. If I ask a question, it was *«Si Signor»*, or *«No Signor»*, and then the matter dropped. At last in despair I gave up theology and began to talk of the weather. Then they began to talk also.›» Plummer, Conversations 8.

13 Acton, Döllinger's Historical Work 441. – Siehe Beilage 7.

14 «To-day the P[rofessor] said he would have come to Rome long ago if he had foreseen that he would be received with so much kindness and liberality. That it had greatly surpassed his hopes, and had surprised him very much.» Butterfield, Journal 194 (Eintrag Actons vom 12. Mai 1857).

15 «Deve presto giungere, se pur non sia già giunto a quest'ora in Roma il Prof. Döllinger di questa Università di Monaco. L'E[minenza]. V[ostra]. R[everendissi]ma non ignorerà certamente le opere da lui pubblicate in fatto di storia ecclesiastica, ch'egli professa, come eziandio gl'incarichi che gli sono stati affidati, siccome fu quello di sedere in qualità di Rappresentante Cattolico nel famoso Parlamento di Francfort. Ebbe parte, ed assai notevole, nella celebrazione dell'episcopato Germanico in Würzburg. Più volte è atato eletto Deputato nella camera elettiva del Parlamento Bavarese. Daciò può ben argomentare l'E. V. R. ch'egli occupa un posto distinto tra gli scrittori ed Apologetici cattolici della Germania. Egli é veramente dotto, ma conosce pur egli essere tale, quindi non è improbabile il supporre, che accettissime gli saranno le dimostrazioni di benignità e di particolare distinzione, che potranno essere usate verso lui, tanto da Sua Beatitudine quanto dall'E. V. Rma. E' d'avvertire che ha certi pregiudizi relativamente a Roma; ma eziando per questo riguardo conviene carezzarlo a fin di convincerlo del contrario. Son sicuro, che al suo ritorno in Germania egli loderà a cielo la maniera colla quale sarà stato accolto costi; e ciò sarà sommamente utile sotto tutt'i rapporti.» De Luca an Kardinal Antonelli, 4. September 1854. Zit. in: Schwedt, Vom ultramontanen zum liberalen Döllinger 146.

16 Ebd. 146 f.

17 «Döllinger used to commemorate his visit to Rom in 1857 as an epoch of emancipation. He had occasionally been denounced; and a keen eye had detected latent pantheism in his *Vorhalle*, but he had not been formally censured. If he had once asserted the value of nationality in the Church, he was vehement against it in religion; and if he had joined in deprecating the dogmatic decree in 1854, he was silent afterwards. [...] He was received with civility at Rome, if not with cordiality. The pope sent to Cesena for a manuscript which it was reported that he wishes to consult; and his days were spent profitably between the Minerva and the Vatican, where he was initiated in the mysteries of Galileo's tower. [...] He was welcomed by Passaglia and Schrader at the Collegio Romano, and enjoyed the privilege of examining San Callisto with De Rossi for his guide. His personal experience was agreeable though he strove unsuccessfully to prevent the condemnation of two of his colleagues by the Index.» Acton, Döllinger's Historical Work 441. – Zu Döllingers Rom-Aufenthalt siehe auch: Friedrich, Ignaz von Döllinger III 178–195; Bischof, Theologie und Geschichte 49–54; Weiss, Döllinger 221–224.

zu der er, nicht zuletzt auch durch Studien, nachträglich gelangte. An seinen Amanuensis Joseph Edmund Jörg schrieb er: «Man hat mich hier im Ganzen sehr gut aufgenommen, und mir bezüglich der Benützung von Handschriften große, unerwartete Erleichterungen gewährt. Ich meinte also das Eisen schmieden zu sollen, so lange es warm sei, und habe die beste Zeit in den Bibliotheken, der Vaticanischen namentlich zugebracht. Das hat freilich zur Folge gehabt, daß ich Menschen und Dinge etwas über Gebühr vernachlässigt habe – man kann eben nicht zwei Herren dienen»[18]. Ansonsten interessierte ihn bei Besichtigungen das Rom der Renaissance und des Barocks; dies habe ihn an Szenen im Leben der Päpste und römischen Prälaten erinnert, und er habe zum ersten Mal begonnen, sich damit intensiver auseinanderzusetzen[19]. Acton dagegen erlebte das Rom der Renaissance und des Barocks distanzierter: «St. Peter läßt einen kalt – kann besser in gotischen Kirchen beten. Der Gallikanismus ist tot und begraben. Was noch so genannt wird, galt früher nicht als solcher», notierte er[20]. Bei ihren Spaziergängen und Besichtigungen kamen beide wohl auch auf Rankes «Päpste» und «Reformation»[21] zu sprechen; jedenfalls hatte Acton sich über Ranke, wie er damals glaubte, längst sein Urteil gebildet, darin mit Döllinger einig: «Rankes Reformation ist nicht gut. Er hat die Bedeutung der religiösen Bewegung nie verstanden oder erklärt. Er wußte es nicht, und er wollte es nicht tun.» Am besten sei noch seine Darstellung der Politik Richelieu's, aber er habe die religiöse Bewegung zu jener Zeit in Frankreich und die große Rolle, die sie in Verbindung mit einigen herausragenden Persönlichkeiten und den ersten Jansenisten gegen Richelieu gespielt habe, nicht begriffen[22]. Gesprächsstoff beider war gewiß auch der Kirchenstaat und dessen Zukunft: «Als wir einmal vom Kapitol zum Colosseum spazierten» – so Actons Notiz –, «antwortete er auf meine Frage: Wie lange wird all dies noch bestehen? Er sagte: So lange wie es für die Religion nutzbringend ist und nicht länger»[23] – eine (wenn sie so gefallen sein sollte) «theologische» Antwort, gleichsam mit zum Himmel erhobenen Augen. Döllinger war eben, wie Acton feststellen mußte, «kein guter Tourist», weil «gedanklich viel zu beschäftigt, um die Dinge um sich herum wahrzunehmen»[24].

Natürlich wurde der große deutsche Gelehrte «herumgereicht»: Giovanni Battista de Rossi (1822–1894)[25], der Präsident der päpstlichen archäologischen Akademie, führte ihn durch die Callistus-Katakomben, Augustin Theiner (1804–1874)[26], der Präfekt der Vatikanischen Archive (und damals noch ein enger Vertrauter Pius' IX.), empfing ihn «drei- oder viermal» zusammen mit Alois Flir (1805–1859), dem Rektor des *Collegio di Santa Maria dell' Anima* und ehemaligen Kollegen Döllingers in der Frankfurter Nationalversammlung, in seiner Wohnung im *Torre d'ogni vento*, auch *Torre Galileo* genannt, zum Abendessen und führte ihn «in the mysteries of Galileo's tower» ein[27]. Zweifellos unterhielt man sich in solchen Abendrunden auch über den römischen Wissenschaftsbetrieb, über die damaligen Verurteilungen des Münche-

18 Döllinger an Jörg, Rom, 22. Mai 1857. Albrecht, Joseph Edmund Jörg 65.

19 «The visit to Rome opened another channel to his [Döllinger's] thoughts. It shows little of the magic but it is full of modern memories in all its monuments as well as in its collections. Reminded him of the scenes in the lives of the popes and prelates since the Renaissance. He began to study this for the first time [...].» Undatierte Notiz Actons. Butterfield, Journal 188.

20 «St. Peter's leaves one cold – can pray better in Gothic churches. Gallicanism dead and buried. What is so called now was never known as such formerly. [...].» Ebd. 201 (22. Juni 1857).

21 Leopold Ranke, Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert I–III (Ders., Fürsten und Völker von Süd-Europa im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert. Vornehmlich aus ungedruckten Gesandtschaftsberichten 2–4), Berlin 1834–1836; Ders., Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation I–VI, Berlin 1839–1847.

22 «Ranke's Reformation not good. He has never understood or explained the importance of the religious movement. He did not know, and he did not wish to do so. Richelieu's policy is the best thing he has ever done, but he has not perceived the importance of the religious movement in France at that time which played a great part ag[ainst] Richelieu, in connexion with S. Francis, S. Vincent, Bérulle, Olier and the first Jansenists, S. Cyran etc.» Butterfield, Journal 195 (26 June 1857). – Dazu ebd. undatierte Notizen zu Döllinger: «Ranke on the Popes avoids real difficulties. The research is neither consecutive nor profound. In the Reformation there is more solidity, but not so much that is new.» – «Döllinger long afraid of reading Ranke.»

23 «Once as we walked down from the Capitol to the Coliseum, in answer to my question: How long will all this last? He said: As long as it is felt to be beneficial to religion and no longer.» Butterfield, Journal 187.

24 «[Döllinger] not a good traveller. Too thougtful to be observant.» Undatierte Notiz. Ebd. 187.

25 Franz Xaver Kraus, Giovanni Battista de Rossi, in: Ders., Essays I 309–324; Michael Schmauder, Rossi, Giovanni Battista de, in: LThK 8 (³1999) 1315 f.

26 Augustin Theiner (1804–1874), nach dem Studium der Theologie und Jurisprudenz in Breslau (1829 Dr. iur.) 1833 «Konversion» in Rom und jetzt ultramontan gesinnt, 1939 Priester und Oratorianer, seit 1840 Konsultor mehrerer römischer Kongregationen und Kommissionen, als solcher an vielen römischen Lehrverurteilungen beteiligt (beispielsweise: Johann Baptist Hirscher, Ignaz Heinrich von Wessenberg, Leopold Ranke), jedoch seit 1847 antijesuitisch eingestellt und sich zum «liberalen» Katholiken wandelnd, 1855 Präfekt des Vatikanischen Archivs und im Vertrauen Pius' IX. stehend, 1870 von seinem Amt suspendiert, weil er der Konzilsminorität Quellen des Konzils von Trient zugespielt hatte. Herman H. Schwedt, Augustin Theiner und Pius IX., in: Gatz, Römische Kurie II 827–868; Ders., Theiner, Augustin, in: LThK 9 (³2000) 1387 f.

27 «Mit Döllinger kam ich öfter zusammen. Er hat *hier* auf mich einen ganz andern Eindruck gemacht als in *Frankfurt*. Er war sogar etwas gemüthlich. Seine Ruhe, die mir am Main so frostig vorkam, erschien mir jetzt als Charakteradel, besonders dem unruhigen, stürmischen P. Theiner gegenüber. Wir speisten drei oder viermal bei diesem. Es war sehr interessant, diese beiden Gelehrten über wissenschaftliche Gegenstände sprechen zu hören. Das Wissen Beider ist unermeßlich. Was der eine berührte, war dem andern bekannt – so gegenseitig.» Flir, Briefe aus Rom 80.

ner Theologen, dann Philosophen Jakob Frohschammer (1821–1893) und des Wiener Theologen Anton Günther (1783–1863)[28], über die in Rom zumal von den Jesuiten und deren Germaniker-Jüngerschaft in Würzburg (Heinrich Denzinger, Franz Seraph Hettinger, Joseph Hergenröther) geschürte Gegnerschaft gegen eine deutsche Universitätstheologie, über den Papst und seine engsten Berater[29], nicht zuletzt über den Stand der «Römischen Frage». Döllinger habe sich «vergeblich bemüht, die Verurteilung von zwei seiner Kollegen bei der Indexkongregation zu verhindern», schreibt Acton. Es handelte sich wohl um die beiden eben Genannten, sicherlich um Frohschammer[30]. Aber die eigentliche Zielrichtung dieser Verurteilungen und ihrer Protagonisten in Rom scheint er noch kaum durchschaut zu haben; denn es kam auch zur Begegnung mit den Jesuiten Carlo Passaglia (1812–1887), der an der Vorbereitung der Definitionsbulle (*Ineffabilis Deus*) der *Immaculata Conceptio Mariae* federführend beteiligt gewesen war, und Clemens Schrader (1820–1875), dem verbissenen Vorkämpfer einer Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit, im *Collegio Romano*. Er wurde dort «freundlich empfangen», was doch darauf schließen läßt, daß zumindest bei Döllinger damals von einer Distanz gegenüber den römischen Jesuiten noch kaum eine Rede sein konnte, zumal er während seines Aufenthalts auch bei den Jesuiten wohnte. Aber worüber unterhielt er sich mit den beiden Jesuiten im Collegio Romano, über systematisch-theologische Probleme, über die «Römische Frage», die zumindest Passaglia als begeisterten Anhänger des italienischen Risorgimento lebhaft bewegte – oder begnügte man sich beiderseits mit dem Austausch freundlicher Komplimente? Theiner vermochte ihn jedenfalls von den Vorwürfen, die er in seinem – Acton längst bekannten[31] – aufsehenerregenden Werk «Histoire du Pontificat de Clément XIV.» (Paris 1852)[32] gegen die Väter der Gesellschaft Jesu erhoben hatte, zum nämlichen Zeitpunkt noch nicht zu überzeugen: «er hörte ungläubig sein Urteil über die Jesuiten»[33]. Dennoch scheint Döllinger von italienischer Gelehrsamkeit damals keine hohe Meinung gewonnen zu haben. «Dieser römische Aufenthalt 1857 bestärkte seinen Eindruck. Das zeitgenössische [wissenschaftliche] Arbeiten in Rom enttäuschte ihn. Er hörte nach seiner Reise auf, sich damit weiter zu beschäftigen.» – «1857 machte ihn gegenüber römischer Literatur gleichgültig»[34].

28 Durch Dekret der Indexkongregation vom 8. Januar 1857 (zunächst nicht publiziert) und durch das auf Drängen der Kardinäle Geissel (Köln) und Rauscher (Wien) erlassene Breve *Eximiam Tuam* vom 15. Juni 1857 wurden sämtliche Werke Anton Günthers, eines der bedeutendsten und tiefsinnigsten theologischen Denker des 19. Jahrhunderts, indiziert und in der Folge die hochangesehene Günther-Schule zerschlagen; Anton Günther wurde auf Vorschlag Bischof Johann Michael Sailers in Würdigung seines bedeutenden theologischen Werkes am 16. Mai 1832 mit der Ehrendoktorwürde der Münchener Theologischen Fakultät ausgezeichnet. Doktordiplom, München, 16. Mai 1832. UAM G IX 7/2; eigenhändiges Dankschreiben Anton Günters, Wien, 7. September 1832. UAM K I 17/18 (siehe auch: MThZ 49, 1998, 6–9, bes. 9). – Eduard und Maria Winter, Domprediger Johann Emanuel Veith und Kardinal Friedrich von Schwarzenberg. Der Günther-Prozeß in unveröffentlichten Briefen und Akten (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil.–Histor. Klasse. Sitzungsberichte 282/2), Wien 1972; Schwedt, Die Verurteilung. – Joseph Pritz, Anton Günther (1783–1863), in: Fries-Schwaiger, Katholische Theologen I 348–375; Wenzel, Das wissenschaftliche Anliegen; Karl Beck, Offenbarung und Glaube bei Anton Günther (Wiener Beiträge zur Theologie 17), Wien 1967; Herman H. Schwedt, Günther, Anton, in: LThK 4 (^{3}1995) 1105–1107; Weitlauff, Zur Entstehung des «Denzinger». – Am 9. Mai 1857 wurde auf Betreiben des Jesuiten Joseph Kleutgen Jakob Frohschammers Werk über den Generatianismus indiziert; Frohschammer war seit 1855 ordentlicher Professor an der Münchener Philosophischen Fakultät. Raimund Lachner, Jakob Frohschammer (1821–1893). Leben und Werk (Studien zur Theologie und Geschichte 5), St. Ottilien 1990, bes. 42–54; Ders., Zwischen Rationalismus und Traditionalismus. Offenbarung und Vernunft bei Jakob Frohschammer, Münster–Hamburg 1995; Ders., Frohschammer, Jakob, in: BBKL 14 (1998) 998–1006; Elke Pahud de Martanges, Philosophische und kirchliche Autorität. Der Fall Jakob Frohschammer vor der römischen Indexkongregation (1855–1864), Paderborn 2005; Unterburger, Vom Lehramt 190 f. – Zu Joseph Kleutgen SJ (1811–1883) alias Giuseppe Peters und seinem kriminellen «spirituellen» Wirken als Beichtvater der Nonnen von Sant'Ambrogio zu Rom (was aber nicht hinderte, daß man ihn, weil zu viele bis hinauf in allerhöchste kirchliche Kreise in diesen «Fall» verwickelt waren, ordensintern sehr mild bestrafte und er auf dem Ersten Vatikanum als theologischer Berater erheblichen Einfluß ausüben konnte!), siehe in aller Ausführlichkeit: Wolf, Die Nonnen von Sant'Ambrogio, zum «Fall Frohschammer» etc. hier 421–434. – Daß der «Fall Kleutgen» damals bereits hinreichend bekannt war, belegt die ebenfalls ausführliche Anmerkung in: Friedrich, Tagebuch 230; auch in: «Quirinus» 286.

29 «Theiner says the Pope is very excitable, and often speaks with great vigor for some time, when it is impossible to suggest anything. But when he has done then he is ready to listen. He thinks Antonelli very ignorant, but uncommonly able and far sighted. […].» Butterfield, Journal 193 (Monday morning may 4, 1857).

30 Siehe dazu: Ebd. 192 (Jakob Frohschammer), 196 f. (Anton Günther).

31 Bereits im März 1853 hatte Acton im Zusammenhang mit der Schilderung seiner Erlebnisse in Paris Döllinger geschrieben: «Theiner's Buch hab' ich schon mehrmals gegen die Jesuiten citiren hören.» Acton an Döllinger, London, Freitag 18 März [1853]. Döllinger-Acton I 10–24 hier 22.

32 In deutscher Übersetzung: Augustin Theiner, Geschichte des Pontificats Clemens XIV., nach unedierten Staatsschriften aus dem geheimen Archive des Vaticans I–II, Leipzig-Paris 1853.

33 «Theiner's *Life of Clement the Fourteenth* failed to convince him, and he listend incredulously to his indictment of the Jesuits. Eight years later Theiner wrote to him that he hoped they would now agree better on that subject than when they discussed it in Rome: ‹Ich freue mich, dass Sie jetzt erkennen, dass mein Urtheil über die Jesuiten und ihr Wirken gerecht war. Im kommenden Jahr, so Gott will, werden wir uns hoffentlich besser verstehen als im Jahr 1857.›» [Theiner an Döllinger, Vatikan, 19. März 1865]. Acton, Döllinger's Historical Work 442.

34 «This journay to Rome 1857 confirmed his impression. The work done at Rome in his time disappointed him. He ceased, after his journay there to follow it up […].» – «1857 made him indifferent to Roman literature.» Undatierte Notizen Actons. Butterfield, Journal 188.

Pius IX. ließ für Döllinger sogar aus Cesena ein Manuskript beischaffen, das er einzusehen wünschte. Schließlich wurden er und Acton (wohl am 25. April) im Beisein Theiners vom Papst – «höhnisch lächelnd», wie Döllinger empfand – auch in Privataudienz empfangen. Diese habe sich allerdings «nur in leeren Phrasen» bewegt; «kein Wort über den wissenschaftlichen oder kirchlichen Stand der Dinge in Deutschland, nur eine mysteriöse Andeutung und Rüge, es bedürfe keiner Nationalkirchen»[35]. Döllinger glaubte versichern zu müssen, «that no clery were more thoroughly devoted to the Holy See than the German», was dem Papst natürlich gefiel[36]. Aber er habe die päpstliche Bemerkung zunächst gar nicht verstanden; erst nachträglich, auf Grund von Nachforschungen, sei ihm – nach eigenen Worten – klar geworden, daß (der von König Max II. im Jahr zuvor nach Rom abgeschobene) Kardinal Reisach ihn «wegen seiner [angeblichen] Hinneigung zu einer unabhängigen deutschen Nationalkirche denunziert hatte»[37]. Andererseits registrierte Döllinger verwundert, daß ihm während seines ganzen römischen Aufenthalts nicht eine einzige tiefergehende Frage über Deutschland (und die dortigen kirchlichen Verhältnisse und Probleme) gestellt worden sei[38].

Döllinger reiste am 27. Mai von Rom ab, zum Abschied mit dem Titel eines *Cameriere segreto sopranumerario* geschmückt. Daß er bei Gelegenheit seines Romaufenthalts in aller Form um die Erlaubnis bat, indizierte Bücher lesen und besitzen zu dürfen, war ein für ihn, zu diesem Zeitpunkt, bemerkenswertes Gesuch; es dokumentiert seine nach wie vor absolut kirchliche Gesinnung. Seinen päpstlichen Titel zeigte er ordnungsgemäß dem Münchener Erzbischöflichen Ordinariat und dem königlichen Obersthofmeisterstab an, doch führte er ihn nie – und war wohl auch verstimmt; denn für ihn als deutschen Universitätsprofessor und königlichem Stiftspropst wäre zumindest der Titel eines Päpstlichen Hausprälaten angemessen gewesen[39]. Er hat auch Rom nie mehr besucht.

Acton, der länger als Döllinger in Rom blieb, erlebte noch zwei weitere Papstaudienzen, die eine am 3. Mai 1857 mit seiner «Nonna» Marie Anne Acton (1786–1873) und Verwandten[40] – dabei trug er Diplomatenuniform mit Degen und Handschuhen –, die andere am 12. Juni 1857 allein, eingeführt von den päpstlichen Kammerherren George Talbot und Bartolomeo Pacca[41].

Trotz seines vergeblichen Versuchs, die oben erwähnten Indizierungen zu verhindern, sei Döllingers «persönliche [Rom-]Erfahrung angenehm» gewesen – so Acton. Zugleich aber schreibt er rückblickend[42]: Es habe für Döllinger durchaus auch Verbindungen zu Leuten gegeben, die Rom damals gekannt hätten und deren Wissen über

35 Friedrich, Ignaz von Döllinger III 181.

36 «Theiner present on Saturday at the audience of the pope. They spoke French but the pope speaks it ill. He said he had expected the professor for some time. He made a confusion about my mother, thinking she was my sister. Spoke of the importance of unity in the church, for strength, and the professor told him no clergy was more thoroughly devoted to the Holy See than the German – which pleased him. T[heiner] said [Johann Adam] M[öhler] and he [Döllinger] had done most for ecclesiastical literature in Germany, and the pope said that there were many new French books on eccles[iastical] history etc., in which the good will was apparent, but not comparable to the Germans. He thought King Max[imilian of Bavaria] had been injured by his prot[estant] mother. Spoke with great consolation of Wirtemberg [Anspielung auf das Konkordat von 1857]. He said that the Holy See is the head and chief of all authority and all other authority attacked [sic! – oder ist dies ein Lesefehler; sollte es *attached* heißen?] in it, wh[at]. many princes do not see. The p[ope] gave the impression of great kindness and suavity, well acquainted with religious questions, but not so with the state of other countries. [...].» Butterfield, Journal 190 ([27.?] April 1857).

37 Friedrich, Ignaz von Döllinger III 179–181.

38 «We have been here three weeks, and to-day the Professor said he had never been asked a single sensible question about Germany since he came.» Butterfield, Journal 194 (Tuesday, May 12th, 1857).

39 Abschrift der Ernennungsurkunde, Rom, 2. Mai 1857; Gesuch Döllingers um die Erlaubnis, indizierte Literatur lesen zu dürfen, Rom, 18. Mai 1857, mit Erlaubnisvermerk, Rom, 22. Mai 1857. Bischof, Theologie und Geschichte 53. – Zu diesem Rombesuch siehe auch: Jörg, Döllinger † 241 f.

40 Hier auch eine kurze Schilderung seines Eindrucks von Pius IX.: «[...] Gave us his blessing, and his hand again, calling each up successively, with a wave of the hand, and stood by the side of the table till we were all out of the room, which I left the last. Asked which was which among the girls – all greatly struck with his obesity and almost torpidity, and found him old and weak. He took a deal of snuff, and spoke very quietly distinctly and slowly, with no affectation whatever of impressiveness. My impression is not of any ability and he seems less banally goodnatured, than his smiling pictures represent him to be.» Butterfield, Journal 192 f. (Sunday, 3 May 1857).

41 Ebd. 199 (Friday, June 12th 1857). – Hill I 79 f.; Hill II 103–105.

42 «There have been men connected with him who knew Rome in his time, and whose knowledge moved them to indignation and despair. One bishop assured him that the Christian religion was extinct there, and only survived in its forms; and an important ecclesiastic on the spot wrote: *Delenda est Carthago*. [...] Döllinger's impression on his journey was very different. He did not come away charged with visions of scandal in the spiritual order, of suffering in the temporal, or of tyranny in either. He was never in contact with the sinister side of things. [...] He thought the governing body unequal to the task of ruling both Church and State; but it was the State that seemed him to suffer from the combination. He was anxious about the political future, not about the future of religion. The persuasion that government by priests could not maintain itself in the world as it is, grew in force and definiteness, as he meditated at home on the things he had seen and heard. He was despondent and apprehensive, but he had no suspicion of what was then so near. In the summer of 1859, as the sequel of Solferino began to unfold itself, he thought of making his observations known. In November a friend wrote: ‹Je ne me dissimule aucune des misères de tout ordre qui vous ont frappé à Rome.› For more than a year he remained silent and uncertain, watching the use France would make of the irresistible authority acquired by the defeat of Austria and the collapse of government in Central Italy.» Acton, Döllinger's Historical Work 441 f. – »Ceterum censeo, Carthaginem esse delendam» – ein dem Senator Marcus Porcius Cato zugeschriebener Ausspruch, mit dem er die Römer zum Krieg gegen Carthago (dritter Punischer Krieg, 150 v. Chr.) angespornt habe.

die römischen Zustände sie zur Entrüstung und Hoffnungslosigkeit getrieben habe. «Ein Bischof versicherte ihm, daß die christliche Religion ausgelöscht sei und nur noch in ihren äußeren Formen überlebt habe; und ein bedeutender Geistlicher schrieb gar: *Carthago muß zerstört werden*.» Doch «der Eindruck, den Döllinger auf seiner Reise gewonnen hatte, war ganz anders. Er stand bei der Abreise nicht unter dem Eindruck, Mißstände im geistlichen oder Unzulänglichkeiten im weltlichen Bereich oder Willkür in einem von beiden gesehen zu haben. Er traf nie auf die finstere Seite der Dinge. Er hielt den Regierungsapparat der Aufgabe, Kirche und Staat zu lenken, für nicht gewachsen; doch schien ihm [nur] der [Kirchen-]Staat unter dieser Verknüpfung zu leiden. Er war besorgt über dessen politische Zukunft, nicht aber über die Zukunft der Religion. Als er zuhause die Dinge überdachte, die er gesehen und gehört hatte, verstärkte sich in ihm die Einsicht zur Gewißheit, daß eine Regierung von Priestern sich in der Welt, wie sie nun einmal ist, nicht behaupten könne.» Doch habe er nicht geahnt, was damals bereits so nahe bevorstand. Erst als im Sommer 1859 die Folgen der Entscheidungsschlacht von Solferino (24. Juni 1859), in der Österreich dem mit Frankreich verbündeten Sardinien unterlegen war, zutage getreten seien: nämlich die Unaufhaltsamkeit der staatlichen Einigung Italiens, habe er daran gedacht, seine Beobachtungen bekannt zu machen. Gleichwohl habe er noch mehr als ein Jahr unschlüssig geschwiegen und beobachtet, wie Frankreich seine durch die Niederlage Österreichs und den Zusammenbruch der Regierung in Mittelitalien errungene unwiderstehliche Gewalt gebrauchen würde.

Rom im Jahre 1857 erinnerte Acton in gewisser Weise an die Zustände, die im 16. Jahrhundert die Reformation ausgelöst hatten. Er notierte sich (leider ohne Datum), aber wohl auch mit Blick auf Döllinger: «Experience of Rome. Luther not so very wrong after all»[43]. «1857 zerstörte den Heiligenschein – beseitigte Vertrauen, Bewunderung, Respekt. Löste aber keine starke Mißbilligung aus» (bei Acton, bei Döllinger?). – Die Romreise legte ihm [Döllinger] nicht die Schwäche der Kirche aus. – Von der Veränderung in Rom – 1857 nichts gemerkt»[44]. Er konnte insbesondere nicht feststellen, daß die «römischen Eindrücke» bei Döllinger etwa ein theologisches Umdenken angestoßen hätten; er sei «purely ultramontane after his visit to Rome» geblieben[45]. Noch 1890 äußerte Acton gegenüber Professor Johann Friedrich (1836–1917)[46], Döllingers einstigem Schüler und Fakultätskollegen und nunmehrigem Biographen, daß es sehr schwer sei, die Bedeutung jener Romreise für Döllingers geistige Entwicklung, gar im Sinne eines Wendepunkts, zu ermessen[47]. Döllinger selbst bestätigte dies, wenn er im Mai 1869 – unter dem Eindruck des angekündigten Konzils – rückschauend der jungen Gräfin Charlotte von Leyden gegenüber bekannte: «Sie sind also jetzt meinen Ansichten über den Zustand der Kirche näher gekommen – was mich sehr freut; wären Sie nach Rom gekommen, und hätten dort sich so umgethan und beobachtet wie in Paris, würde unsere Übereinstimmung wahrscheinlich eine ganz vollständige sein. Es ist ja auch mir so gegangen; ich kann fast sagen, daß ich zu der Aenderung meiner Ansicht – früher wollte ich eben auch die Dinge rosenfarbig sehen – mit Haaren gezogen worden bin, wozu dann noch ein ernstes, viele Jahre fortgesetztes Studium kam»[48]. Und als sie ihm von Rom aus während ihres dortigen Aufenthalts in den ersten Monaten des Konzils über ihre Impressionen berichtete, antwortete er ihr: «Als ich 1857 dort war, hatte ich noch nicht die entfernteste Ahnung der Dinge die 1869 kommen sollten, und überließ mich ungestört den historischen und künstler[ischen] Genüssen»[49].

43 Undatierte Notiz. Butterfield, Journal 187.

44 «1857 destroyed the helo – abolished confidence, admiration, respect. But did not produce any strong sense of condemnation.» – «[…] journay to Rom had not exposed to him the weakness of the church.» – «Change of Rome – not perceived in 1857.» Undatierte Notizen Actons. Ebd. 187.

45 So eine undatierte Notiz Actons (ULC Acton Papers Add. 4992/221), zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 46.

46 Johann Friedrich, geb. am 5. Mai 1836 in Poxdorf/Oberfranken, seit 1859 Priester, als Schüler Döllingers 1861 mit der Dissertation über «Johann Wessel. Ein Bild aus der Kirchengeschichte des XV. Jahrhunderts» (Regensburg 1862) zum Dr. theol. promoviert, 1861 Privatdozent an der Münchener Theologischen Fakultät, 1865 ao.Professor am homiletischen Seminar, während des Ersten Vatikanums theologischer Berater des Kardinals Gustav Adolf Fürst von Hohenlohe-Schillingsfürst, 1871 wegen seiner Ablehnung der vatikanischen Dekrete exkommuniziert, 1872 trotz erfolgter Exkommunikation o.Prof. für die «historischen Nebenfächer» an der Münchener Theologischen Fakultät, führend am Aufbau der altkatholischen Kirche in Bayern beteiligt, 1882 in die Philosophische Fakultät versetzt; Verfasser eines «Tagebuchs. Während des Vaticanischen Concils» (Nördlingen 21873), einer «Geschichte des Vatikanischen Konzils I–III (Bonn 1877–1887) und einer Biographie «Ignaz v. Döllingers» I–III (München 1899–1901); gestorben am 19. August 1917 in München. Resch-Buzas I 38; Kessler, Johann Friedrich; Viktor Conzemius, Friedrich, Johann, in: DHGE 19 (1981) 76–84.

47 «His Roman impressions bore no theological fruit.» – Acton an Friedrich, 28. Juli 1890: «Die Stelle über den Wendepunkt des Jahres 1857, die Sie anführen, hat mich auch frappirt. Es ist sehr schwer, genau die Bedeutung der Römischen Reise festzusetzen.» Beide Zitate in: Bischof, Theologie und Geschichte 50.

48 Döllinger an Charlotte von Leyden, [München, Mitte Mai] 1869. Döllinger-Blennerhassett 398–401, hier 399.

49 Döllinger an Charlotte von Leyden, [München, den 21. Januar 1870). Döllinger-Blennerhassett 545 f., hier 454.

VII.
Actons Anfänge als katholischer Journalist in England

1.
Acton, ein englischer Liberaler, ein *Whig*, aus Überzeugung

Landleben und Privatstudien befriedigten John Acton nicht, und aktive Politik oder diplomatischer Dienst, die ihm offengestanden hätten – und zu denen ihn sein Stiefvater Lord Granville drängte –, entsprachen nicht seiner Neigung, so sehr er ein politischer Mensch war, aus innerster Überzeugung ein englischer Liberaler, eben ein *Whig*, dem die konstitutionelle Freiheit als das allein wahre Prinzip der Politik und zugleich als das sittliche Prinzip des Staates galt: Freiheit im Sinne organisch wachsender Freiheit auf der Grundlage geteilter und eingeschränkter staatlicher Souveränität.

Die als liberal bezeichnete *Whig*-Partei, ursprünglich die Partei der aristokratischen Großgrundbesitzer, ist nicht mit dem kontinentalen Liberalismus des 19. Jahrhunderts gleichzusetzen; vielmehr kann man die *Whigs* als Partei des Parlaments und der Aristokratie bezeichnen, während die *Tories* eher die Partei der Krone und der anglikanischen Kirche waren, wenngleich im mittleren 19. Jahrhundert zwischen beiden Gruppen hinsichtlich der politischen Zielsetzungen kaum noch Unterschiede bestanden und auch führende Politiker nicht selten von der einen zur anderen Partei wechselten[1]. Daß Katholiken zu den Whigs tendierten, lag jedoch nicht in weltanschaulichen Erwägungen, sondern in der Erwartung einer Besserung ihrer Lage als konfessioneller Minderheit, die sie eher von den Liberalen erwarten zu können hofften.

Sicherster Prüfstein der Freiheit war für Acton Gewissens- und Religionsfreiheit und das Maß an Sicherheit, das Minderheiten genießen: «Der sicherste Prüfstein für unser Urteil, ob ein Land wirklich frei ist, ist die Höhe der Sicherheit, die Minderheiten genießen. Freiheit, in diesem Verständnis, ist die wesentliche Bedingung und der Schutz der Religion»[2]. Aus dieser seiner Grundüberzeugung heraus drängte es ihn, seinen Einsatz für die englischen Katholiken als Glaubensgemeinschaft einer Minderheit zu leisten. Acton stürzte sich in das Wagnis des Journalismus: Es schwebte ihm die Gründung einer Zeitschrift vor, die durch renommierte internationale Mitarbeiter und hohe Qualität sich Gehör verschaffen und den insularen Katholiken helfen sollte, aus ihrer kulturell-geistigen Isoliertheit – Folge jahrhundertelanger Unterdrückung – herauszufinden, Selbstbewußtsein wiederzugewinnen und dialogfähig zu werden.

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts setzte sich jedoch die katholische Minderheit Englands – rund 700.000 Katholiken, von denen höchstens ein Viertel in England geboren war, bei damals rund 22 Millionen Einwohnern[3]

1 Somervell, Geistige Strömungen 114–151; Kluxen, Geschichte Englands 561–671.

2 «By liberty I mean the assurance that every man shall be protected in doing what he believes his duty against the influence of authority and majorities, custom and opinion. The State is competent to assign duties and draw the line between good and evil only in its immediate sphere. Beyond the limits of things necessary for its well-being, it can only give indirect help to fight the battle of life by promoting the influences which prevail against temptation – religion, education, and the distribution of wealth. [...] The most certain test by which we judge whether a country is really free is the amount of security enjoyed by minorities. Liberty, by this definition, is the essential condition and guardian of religion.» Acton, The History of Freedom in Antiquity [1877], in: Acton, Selected Writings I 5–28, hier 7. – «Now liberty and good government do not exclude each other; and there are excellent reasons why they should go together. Liberty is not a means to a higher political end. It is itself the highest political end. It is not for the sake of a good public administration that it is required, but for security in the pursuit of the highest objects of civil society, and of private life.» Ebd. 22. – «The idea that religious liberty is the generating principle of civil, and that civil liberty is the necessary condition of religious, was a discovery reserved for the seventeenth century. [...] That great political idea, sanctifying freedom and consecrating it to God, teaching men to treasure the liberties of others as their own, and to defend them for the love of justice and charity more than as a claim of right, has been the soul of what is great and good in the progress of the last two hundred years.» Acton, The History of Freedom in Christianity [1877], in: Acton, Selected Writings I 29–53, hier 47. – Siehe auch Actons Notizen zum Thema «Liberty» und «Conscience»: Selections from the Acton Legacy, in: Acton, Selected Writings III 489–508. – Noack, Politik 36–43.

3 Die Bevölkerung in England und Wales verzeichnete zwischen 1800 und 1851 einen Anstieg von 11 Millionen auf fast 22 Millionen und bis 1870 nochmals um weitere 5 Millionen, begleitet von einem starken Verstädterungsprozeß: um 1870 lebten zwei Drittel der englischen Bevölkerung in Städten, 3 1/4 Millionen allein in London. Prozentual noch stärker verlief der Anstieg der Katholiken von kaum 160.000 um 1814 auf rund 700.000 um 1850, unter diesen etwa 400.000 seit 1841 nach England eingewanderte (katholische) Iren, deren Zustrom die Zahl der Katholiken in England bis zum Ende des Jahrhunderts schließlich auf über 1 1/2 Millionen anwachsen ließ. Chadwick, The

– aus drei unterschiedlichen Gruppen zusammen[4]: Da waren zuerst die «Old Catholics», d.h. die Nachkommen jener Familien, die seit der Reformationszeit trotz Verfolgung und gesellschaftlicher Diskriminierung katholisch geblieben («recusant-families») oder (wie die Familie Acton) im 17./18. Jahrhundert wieder katholisch geworden waren; dann die zahlenmäßig größte und immer noch wachsende Gruppe katholischer Iren, die im Zuge der Industrialisierung nach England eingeströmt waren und einströmten, und schließlich die kleine Gruppe von Konvertiten, die sich in jüngster Zeit, im Anschluß an die Oxfordbewegung, der römisch-katholischen Kirche zugewandt hatten. Während aber die eingewanderten Iren mit ihren Seelsorgern um die nackte Existenz rangen und mit ihren Problemen die Sorge der Oberhirten um Schulen, Kirchen und Kapellen, Krankenhäuser und Armenfürsorge voll in Anspruch nahmen, so daß diese – in der Mehrzahl «biedere Pfarrer», die bei der überstürzten Errichtung der Hierarchie in England und Wales 1850 von Pius IX. «ohne viel Federlesens zu Bischöfen erhoben worden waren» – für eine Auseinandersetzung mit intellektuellen und theologischen Fragen weder Zeit noch Verständnis aufbrachten, konservierten die «Old Catholics» in herber, altväterischer Frömmigkeit ihren traditionsgemäß leicht antiklerikal und antirömisch getönten «Katakomben-Katholizismus»[5]. Demgegenüber bildete die Konvertitengruppe, bei der man am ehesten intellektuelle Aufgeschlossenheit voraussetzen konnte – etwa 186 ehemalige anglikanische Geistliche und 444 Laien – lediglich «ein schmales Rinnsal»[6].

2. Einstieg in die Journalistik als Miterwerber der Zeitschrift «The Rambler» – erster Konflikt mit den englischen Bischöfen

Acton war kein Illusionist; doch sein Ziel, durch seine journalistische Arbeit nicht nur diesen begrenzten Kreis aufgeschlossener Konvertiten, sondern eine breitere Schicht von Intellektuellen zu erreichen und für die Methodik und die Denkweisen der deutschen Geschichtswissenschaft zu gewinnen, erwies sich als allzu optimistisch. Er erwarb zusammen mit Richard Simpson (1820–1876)[7], einem konvertierten anglikanischen Geistlichen und bedeutenden Shakespeare-Forscher, 1858 «The Rambler» (= Der Wanderer), eine zehn Jahre zuvor von John Moore Capes (1812–1889) gegründete, zweimonatlich erscheinende Zeitschrift für intellektuelle Konvertiten[8], und übernahm die Redaktion der Abteilungen Politik und Allgemeine Geschichte[9]. Er war damals gerade 24 Jahre alt.

Anfang September 1858 kam Döllinger, der mit Acton in Löwen zusammengetroffen war, nach Aldenham, um dort an einer von Acton einberufenen Redaktionskonferenz teilzunehmen. Aber wie diese Konferenz zur Ursache übler Gerüchte wurde, «dass dabei eine Menge Convertiten sich verschworen» hätten, «die Hälfte zu apostasiren, die Uebrigen zu bleiben in der Hoffnung, als Schein Catholiken durch den Rambler noch mehr zu schaden»[10], so wurde diese ganze dritte (und letzte) Englandreise für Döllinger ein Mißerfolg. Keiner seiner alten englischen Freunde machte ihm seine Aufwartung, auch Newman nicht; er, der unter «Beobachtung» stand und in seinen eigenen Oratorien Gegner hatte[11], war trotz wiederholter Einladung Actons der Konferenz ferngeblieben[12], empfing allerdings Döllinger nachträglich in Birmingham[13]. Kardinal Wiseman aber hatte (unter dem Einfluß George Talbots[14]) Döllingers einsetzende Abkehr von seinem ultramontanen Standpunkt der dreißiger und vierziger Jahre natürlich registiert und sich deshalb längst von ihm abgewandt. Zudem mißtraute er wie die übrigen englischen Bischöfe der Geistesrichtung des «Rambler»; vor allem sah er in dieser Zeitschrift ein Konkurrenzunternehmen zu der von ihm 1836 gegründeten und inzwischen scharf ultramontan ausgerichteten «Dublin Review»[15], weshalb er über die Aldenhamer Konferenz und ihre Teilnehmer Erkundigungen einziehen ließ. «Sie haben das Maass der Anglokatholischen Beschränktheit noch bei Weitem nicht ergründet» – so Actons Kommentar dazu in seinem Bericht an Döllinger[16]. Dennoch hielt er an seiner anfänglichen Hoffnung fest, daß «mit der Zeit der Rambler Gutes stiften» könnte, wenn freilich man sich «das Publicum [...] erst» werde «machen müssen»[17].

Victorian Church I 272, II 402; Kluxen, Geschichte Englands 531–540; Jedin, Handbuch VI/1 408–414.

4 Siehe dazu den ausführlichen geschichtlichen Überblick in: Bär, Die Beziehungen 35–108.

5 Conzemius, Lord Acton, Ignaz Döllinger 86. – Porträts der katholischen Bischöfe Englands der ersten Generation bietet: Bär, Die Beziehungen 114–124.

6 Conzemius, Liberaler Katholizismus 174.

7 Damian McElrath, Richard Simpson, 1820–1876, Löwen 1972.

8 Bär, Die Beziehungen 90–92.

9 Acton an Döllinger, London, 17. Februar 1858. Döllinger-Acton I 125–132. – Zur damaligen Zeitschriftenlandschaft Englands siehe: Hill I 108–156; Hill II 129–166.

10 Acton an Döllinger, Aldenham, 25 November 1858. Döllinger-Acton I 154–159.

11 Biemer, Die Wahrheit 290–296.

12 Bär, Die Beziehungen 431–437.

13 Zoll, Die Wahrheit 54.

14 Bär, Die Beziehungen 435.

15 Ebd. 86–89.

16 Acton an Döllinger, Aldenham, 25 November 1858. Döllinger-Acton I 154–159.

17 Acton an Döllinger, Aldenham 20 März [1858]. Döllinger-Acton I 132–137.

Doch schon bahnte sich der erste Konflikt mit den englischen Bischöfen an. Während Döllingers Aufenthalt in England hatte sich an der (im Juni 1858 erschienenen) Neuausgabe einer Schrift Jacques-Bénigne Bossuets über die bei Augustinus zu suchenden Wurzeln des Jansenismus eine heftige Diskussion entzündet. Daß der päpstlich verurteilte und in Frankreich und den habsburgischen Niederlanden hart verfolgte Jansenismus – so benannt nach Cornelius Jansen (1585–1638), dem Bischof von Ypern (und seinem posthum erschienenen Werk «Augustinus» [Löwen 1640])[18] – auf Augustins Erbsünden- und Prädestinationslehre basierte, war und ist eine (heute unbestrittene) historische Tatsache, die aber den englischen Bischöfen nicht genehm war; denn eine päpstlich verurteilte Lehre durfte, ja konnte den großen Kirchenvater nicht zum Urheber haben. Nachdem bereits in der Juni-Ausgabe 1858 des «Rambler» John Moore Capes die Meinung geäußert hatte, daß der Jansenismus augustinisch sei – und damit der «Rambler» in diesem Streitpunkt Stellung bezogen hatte –, ließ Acton in der August-Ausgabe des «Rambler» in einer Rezension wie beiläufig die Bemerkung fallen: «Weil St. Thomas [Becket (um 1120–1170)] als Martyrer starb, müssen wir nicht zu leugnen versuchen, dass er in Clarendon schwankte; und weil St. Augustinus der größte Kirchenlehrer des Westen war, brauchen wir nicht die Tatsache zu verschweigen, daß er auch der Vater des Jansenismus war»[19]. Das war Öl ins Feuer: Kardinal Wiseman ließ diesen Satz einem Theologenausschuß zur Zensur vorlegen – woraus zu ersehen ist, wie sorgfältig man den «Rambler» kontrollierte (und denunzierte).

Acton scheint daraufhin Döllinger um Schützenhilfe gebeten zu haben. Denn dieser bestätigte ihm in einem Brief (genauer: in einer kleinen Abhandlung), daß zwar Augustinus nicht der Vaterschaft das Jansenismus wie vergleichsweise Luther der Vaterschaft des Luthertums bezichtigt werden könne, daß aber Augustinus zweifellos in seinem Erbsünden- und Prädestinationsverständnis über die Lehre der Kirche in dem Sinn, wie ihn später der Jansenismus übernommen habe, hinausgegangen sei, weshalb man ihn zu Recht als «Vater des Jansenismus» bezeichnen könne. Diesen Brief übersetzte Acton ins Englische, ließ die Übersetzung von Döllinger überprüfen und publizierte sie in der Dezember-Ausgabe des «Rambler», allerdings ohne Verfasserangabe. Separatabzüge verschickte er «an Freunde, inclusive unseren Bischöfen»[20]. Und im Februar 1859 schob er seinen Artikel über «Die katholische Presse» nach, in dem er eine freie katholische Presse forderte und sein journalistisches Dilemma, beziehungsweise das des «Rambler», artikulierte, nämlich an zwei Fronten kämpfen zu müssen, «mit den Kleingläubigen und mit jenen, die gar keinen Glauben haben – mit jenen, die um der Religion willen die Wissenschaft fürchten, und mit den Jüngern der Wissenschaft, die Religion verachten». Dies sei «die folgenreiche Ursache von so viel Skandal und Beunruhigung in der Kirche. Der Teufel muß gleicherweise über den Eifer beider Parteien erfreut sein; denn sie dienen gleicherweise seiner Absicht, nämlich die fatale Idee von der Unvereinbarkeit von Glauben und Vernunft zu bekräftigen. […] Das Wachstum an Wissen kann auf Dauer der Religion nicht schädlich sein; aber es macht die Autoritätsanmaßung durch Lehrer unmöglich, die ihre eigenen falschen Meinungen verteidigen unter dem Vorwand, den Glauben zu verteidigen, den sie durch ihre Kunstgriffe schänden. […] Doch der Religion ist nicht gedient durch Verleugnung von Tatsachen, oder durch Denunziation jener, die sie verkünden. Ein Feuer wird nicht gelöscht durch den Pfiff eines Polizisten, noch ein Räuber gefaßt durch den Schrei ‹Haltet den Dieb!›. Wahrheit ist nicht ausschließlicher Besitz des Ignoranten; die Sonne scheint nicht nur für den Blinden. Autorität kann Irrtum nur verurteilen, seine Lebenskraft wird erst zerstört, wenn er widerlegt ist»[21]. Alle Lügen der Protestanten des 16. Jahrhunderts würden von ihren Nachkommen des 19. Jahrhunderts schnell widerlegt. Wenn Katholiken nur Material für die Verteidigung der Kirche lieferten, würde es von anderen gewiß benützt werden. «Ein wirklich wis-

18 Charles H.O'Brien, Jansen/Jansenismus, in: TRE 16 (1987) 502–509.

19 «Because St. Thomas died a Martyr, we are not tempted to deny that he wavered at Clarendon; nor because St. Augustine was the greatest doctor of the West, need we conceal the fact that he was also the father of Jansenism.» Acton, Review of [Pierre Adolphe] Chéruel's *Marie Stuart et Catherine de Médicis*, in: The Rambler 10 (August 1858) 134–136; abgedruckt in: Acton, Selected Writings II 34–37, das Zitat hier 35.

20 [Döllinger,] The paternity of Jansenism. Letter to the Editor of the Rambler, 3d November 1858, in: The Rambler 10 (Dezember 1858) 361–373. – Siehe dazu: Acton an Döllinger, Aldenham, 25 November 1858. Döllinger-Acton I 154–159; Hill I 123 f.; Hill II 141.

21 «The necessity of waging this double contest, at once with those who are of little faith and with those who have none at all – with those who for the sake of religion fear science, and with the followers of science who despise religion – is the fruitful cause of so much scandal and vexation in the Church. The devil must be equally gratified with the zeal of either party; for they equally serve his purpose, by confirming the fatal notion of the incompatibility of faith and reason. […] The growth of knowledge cannot in the long run be detrimental to religion; but it renders impossible the usurpation of authority by teachers who defend their own false opinions under pretence of defending the faith which they dishonour by theirs artifices. […] But religion is not served by denying facts, or by denouncing those who proclaim them. A fire is not put out by a policeman's whistle, nor a thief taken by the cry of ‹Stop thief!›. Truth is not the exclusive possession of the ignorant; the sun does not shine only for the blind. Authority can only condemn error; its vitality is not destroyed until it is refused.» Acton, The Catholic Press, in: The Rambler 11 (Februar 1859) 73–90; abgedruckt in: Acton, Selected Writings III 37–54, Zitat 48 f.

senschaftlich fundiertes Werk, ohne irgendein religiöses Interesse geschrieben, dient der Wahrheit, unabhängig von seinem Autor, während eine oberflächliche Apologie wenig oder nichts Gutes bewirkt und wahrscheinlich sogar schadet, unabhängig vom Fleiß und der guten Absicht, mit der es geschrieben ist»[22]. Acton schloß seinen – natürlich zuvörderst an die Adresse Kardinal Wisemans und der Bischöfe gerichteten – Artikel mit einer kleinen historischen Geschichte, mit der er deutlich zu einer Verständigung die Hand zu reichen suchte: In seiner Autobiographie berichte Kardinal Bellarmin, wie er dem Papst, der zuerst seine Gelehrsamkeit zuhöchst belobigt, dann aber sein bestes Werk auf den Index gesetzt habe, Böses mit Gutem vergolten habe: «Die von Sixtus V. [1585–1590] vorbereitete Ausgabe der Vulgata wurde nach seinem Tod für so fehlerhaft befunden, daß manche sie gänzlich unterdrücken wollten. Aber um das Andenken des Papstes vor Schande zu bewahren, führte Bellarmin selbst die Korrekturen aus. Er bewies damit, wie wenig ihn der ungestüme Angriff des Papstes, dessen Objekt er gewesen war, berührt hatte, und gab ein Beispiel des Edelmuts und der Vergebung des Unrechts, an das erinnert zu werden verdient»[23].

Doch weit davon entfernt, die dargebotene Hand zu ergreifen, fiel man über Döllinger, dessen Urheberschaft von «The Paternity of Jansenism» nicht verborgen blieb, und über Acton her; Kardinal Wiseman zeigte Döllinger deswegen bei der römischen Indexkongregation an, die die Angelegenheit jedoch nicht verfolgte[24]. Und die Forderung nach einer freien katholischen Presse erregte auf diesem Hintergrund um so mehr das Mißfallen des Episkopats; man mag sich hier der *damnatio* Félicité de Lamennais' (1782–1854) und des von ihm herausgegebenen «Avenir» durch die Enzyklika *Mirari vos* Gregors XVI. von 1832 erinnert haben[25].

Auf Drängen Kardinal Wisemans übernahm Newman, damals offensichtlich im Vertrauen der Bischöfe stehend, im April 1859 kurzfristig (für zwei Hefte) die Redaktionsleitung des «Rambler». Dies kam einem Wunsch Actons, dem an einer Zusammenarbeit mit Newman gelegen war, durchaus entgegen[26], und auch Simpson war einverstanden. Aber Newman riet, zweifellos ganz im Sinne der Bischöfe, der «Rambler» solle sich aus der Theologie heraushalten: «Laß ihn instruktiv, geistreich und amüsant sein, eine allgemeine Stimmung von gutem Humor und von Höflichkeit pflegen, möglichst viele Personen loben und gute Freunde in neutralen Lagern gewinnen. […] Dann wird er zu passender Zeit auch zu einem guten Schlag mit großer Wirkung ausholen können»[27]. Doch eine Beschränkung des «Rambler» auf politische und historische Themen widersprach der Intention Actons, der die Zeitschrift zu einem Sprachrohr (kritisch aufgeschlossenen) katholischen Denkens machen und deshalb ihr Themenspektrum eher erweitern wollte.

Freilich hielt sich dann Newman selbst auch nicht an die von ihm vorgeschlagene Beschränkung. Als er nämlich im Juli-Heft 1859 sein Plädoyer für eine Befragung (*consulting*) der Laien über ihre Meinung in allen sie besonders betreffenden Fragen durch die Bischöfe publizierte[28], setzte er sich selber heftiger Kritik, ja dem Vorwurf der Häresie, aus. Daraufhin legte er die Redaktionsleitung wieder nieder[29], zumal er auch mit Simpson wegen dessen forscher Tonart und kritischen Äußerungen über Bischöfe in Streit geraten war. Nunmehr zog Acton die Redaktion des «Rambler» ganz an sich[30].

22 «All the lies of the Protestants of the sixteenth century are being rapidly refuted by their descendants of the nineteenth. If Catholics only furnish materials for the defence of the Church, there are others who will be sure to use them. A really scientifically learned work, written without any religious interest, helps the truth in spite of its author; whilst a superficial apology will do little or no good, and probably some harm, in spite of the zeal and good intention with which it is written.» Ebd. 51.

23 «In that remarkable autobiography, which seems to have been the great obstacle to his canonization, Cardinal Bellarmine relates how he returned good for evil to the Pope, who, after highly applauding his learning, had ended by putting his best work on the Index. The edition of the Vulgate which Sixtus V had prepared, was found after his death to be so full of faults that some were for prohibiting it altogether. But, in order to save his memory from this indignity, Bellarmine undertook to correct it himself; showing how little he was moved by the intemperate attack of which he had been the object, and exhibiting an instance of generosity and forgiveness of injury which deserves to be remembered.» (in Anm. mit Abdruck der einschlägigen Passage der Autobiographie Bellarmins). Ebd. 53f. – Zu Sixtus V. und seinem eigenwilligen Vorgehen bei der Neuausgabe der Vulgata siehe: Klaus Ganzer, Sixtus V., in: TRE 31 (2000) 347–349.

24 Hill I 124; Hill II 141.

25 Louis Le Guillou, Lamennais (de La Mennais), Hugues Félicité Robert, in: TRE 20 (1990) 424–427.

26 Zoll, Die Wahrheit 51–56.

27 «Let it be instructive, clever, and amusing. Let it cultivate a general temper of good humour and courtesy. Let it praise as many persons as it can, and gain friends in neutral quarters. […] Then it will be able to plant a good blow at a fitting time with great effect.» Newman an Acton, 31. Dezember 1858. Zit. in: Hill I 124f.; vgl. Acton an Simpson, Aldenham, 4. Januar 1859. Gasquet, Lord Acton 48–51.

28 John Henry Newman, On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine, in: The Rambler 11 (July 1859) 198–230. – Zoll, Die Wahrheit 56f.; Biemer, Die Gläubigen in Dingen der Lehre befragen?

29 Biemer, Die Wahrheit 304–311.

30 Acton an Döllinger, Herrnsheim, 12. November 1859. Döllinger-Acton I 169– 172.

VIII.
Actons parlamentarisches Intermezzo 1859–1865

1.
Kandidatur wider Willen für einen irischen Unterhaussitz

Etwa zur selben Zeit wurde Acton von Lord Granville, der seinen Stiefsohn nach wie vor in der Politik sehen wollte, gedrängt, sich in das Parlament wählen zu lassen. Er bot ihm so nachdrücklich seine einflußreiche Hilfe an, ihm den irischen Unterhaussitz für Clare zu beschaffen, daß Acton sich seinem Drängen kaum mehr entziehen konnte. Zudem gab auch Kardinal Wiseman seinem Wunsch Ausdruck, ihn im Parlament zu sehen, und bot ihm an, sich für seine Kandidatur bei Bischöfen und Klerus zu verwenden[1]. Höflich dankend, jedoch mit erheblichen Vorbehalten, beugte Acton sich schließlich Lord Granvilles Wunsch: Er wäre gewiß ein Narr, die angebotene Unterstützung übermütig zurückzuweisen – schrieb er seinem Stiefvater –, denn es werde sich für ihn wahrscheinlich keine andere Gelegenheit von selbst mehr bieten, zumal es keine politische Partei gebe, mit der er so gut zusammenwirken könnte wie mit der Partei seines Stiefvaters [den *Whigs*], andererseits aber seine Überzeugungen und sein Charakter nicht von der Art seien, um sich der Unterstützung der irischen Katholiken versichern zu können. Angesichts des gegenwärtigen Zustands der Parteien und der Zusammensetzung des Ministeriums fühle er sich indes darüber hinaus auch nicht bewogen, die Regierung prinzipiell zu unterstützen. Dabei verhehlte er nicht seine Antipathie gegen Lord Henry John Palmerston (1784–1865), der sich in der liberalen Regierung Lord John Russells einer Politik der Reformen widersetzt hatte. Natürlich wisse er, daß jegliche Bekundung von Parteiunabhängigkeit lächerlich scheine. «Ich bin aber der Meinung, daß für einen Katholiken ein gewisses Maß an Unabhängigkeit unverzichtbar ist. Rücksichten der Religion müssen mich gelegentlich von den Whigs scheiden, und politische Überzeugung von der irischen Partei. Im übrigen bin ich frei von Beweggründen, die im allgemeinen entschiedene Parteigänger machen; denn ich habe bewußt keine politische Ambition, und ich habe weder Neigung noch Talent, ein Leben im Staatsdienst zu führen. Deshalb muß ich sehr positiv erklären, daß ich mich nicht dafür verbürgen kann, immer mit der Regierung Lord Palmerston's oder mit irgendeiner anderen zu stimmen. Dies würde genügen, um mich vom Parlament auszuschließen, da ich weder über persönliches Ansehen noch über örtlichen Einfluß verfüge. Ihre Note von gestern bietet mir die einzige Hoffnung, die ich habe, jemals die vornehmste Versammlung in der Welt zu betreten. Aber ich bin verpflichtet, Ihnen zugleich zu sagen, daß Sie ihrer Partei einen unsicheren Dienst erweisen würden, wenn Sie meine Wahl mit Regierungseinfluß unterstützten.» Natürlich kenne er die große Güte seines Stiefvaters für ihn und dessen Wunsch, ihm zu einer würdigen Stellung zu verhelfen, und er würde es als eine Schande empfinden, wenn sich sein Stiefvater jemals sagen müßte, er habe den Vorteil seiner Güte empfangen, um ihn zu betrügen und zu enttäuschen. Doch wäre er ihm zu größerem Dank verpflichtet, wenn er unter diesen Umständen den Gedanken (an eine politische Laufbahn) aufgeben könnte, anstatt Hoffnungen zu hegen, die er, Acton, zu erfüllen nicht in der Lage sei. «Meine Studien geben mir vollen Ersatz für eine Karriere, auf der ich des Erfolgs weniger sicher bin. Wenn Sie allerdings diese Hindernisse für nicht unüberwindlich ansehen, so hoffe ich, Sie werden aus ihrem Vorhandensein kein Geheimnis machen und anderen nicht erlauben, von mir mehr zu erwarten, als ich erfüllen kann. Es gibt in der Tat sehr viele wichtige Fragen, über die ich keine Kenntnis und keine Meinung habe. Wenn ich gewählt bin, so soll ich ihnen denselben Fleiß und dieselbe Sorgfalt widmen wie bisher meinen anderen Arbeiten. Der ernsthafteste Fall, der auf mich zukommen könnte und in dem ich mit der Regierung differieren würde, wäre jegliche Einmischung in die Angelegenheiten des Papstes.» Er erwähne dies, weil er seinen Stiefvater einmal eine Passage aus einem Brief des Herzogs von Argyle habe lesen hören mit Ansichten, denen

1 My dear Sir John, – It would give me the greatest pleasure to see you in Parliament. I am sure you would discharge your duties there with independence, and in a thorough Catholic spirit. If this expression of my high opinion of you can be of any service to you in your efforts to attain an honourable position, which I think you well deserve, you are at liberty to make use of what I write with any of our Bishops and Clergy. Should any of them wish for a more direct communication from me, I shall be most happy to give it. With my hearty good wishes for your success – I am ever, your affectionate N. Card. Wiseman.» Kardinal Wiseman an Acton, London, Nov[ember]. 27th. 1875. ACTON, Selections from the Correspondence 29 f.

er sich zuinnerst widersetzen würde. «Ich kann selbstverständlich den Katholiken von Clare nicht mehr versprechen, als ich Ihnen versprochen habe. Ich hoffe, wenn ich Whig genug für die Regierung bin, daß ich auch Katholik genug für sie sein werde.» Und er ließ keinen Zweifel daran, daß ihm der Gedanke, sich um dieses Unterhausmandat bewerben zu müssen, keinerlei Freude bereite[2].

2.
Eidablegung als katholischer Abgeordneter von Carlow

Ein irischer Unterhaussitz war damals ohne größere Schwierigkeiten und Kosten zu erringen, allerdings mußte Acton seine Bewerbung mit einem gewissen Einsatz verbinden und einige vergebliche «Anläufe» unternehmen, da sich für ihn weder in Clare noch an einigen anderen Orten Erfolgsaussichten abzeichneten. Schließlich bot sich Carlow, südwestlich von Dublin, ein Ort mit 9.000 Einwohnern, darunter 85% Katholiken, als reale Chance an. Dort wurde er dank der Wahlhilfe des Ortspfarrers und wohl auch des Erzbischofs Paul Cullen von Dublin (1850–1878), dem er einen Besuch abstattete, von den 236 Wahlberechtigten als Kandidat der Liberalen mit 117 gegen 103 Stimmen gewählt, während die bislang in Irland über die Mehrheit verfügenden Liberalen eine Niederlage erlitten. Als Abgeordneter mußte Acton am 10. Juni 1859 in London, ehe er seinen Sitz im Unterhaus einnehmen konnte, den für katholische Amtsträger in Großbritannien, ungeachtet des Emanzipationsgesetzes von 1829, zusätzlich vorgeschriebenen, von diesen als diskriminierend empfundenen Eid folgenden Wortlauts ablegen:

«Ich erkläre weiter, daß dies kein Artikel meines Glaubens ist und daß ich der Meinung abschwöre und diese zurückweise, daß vom Papst exkommunizierte Fürsten [...] von ihren Untertanen oder von sonst irgend jemandem abgesetzt oder ermordet werden können, und ich erkläre weiter, daß ich nicht glaube, daß der römische Papst direkt oder indirekt irgendwelche weltlichen oder bürgerlichen Machtbefugnisse innerhalb dieses Königreiches hat oder ausüben sollte. Ich beeide, daß ich nach meinem besten Vermögen die Eigentumsregelung in diesem Königreich verteidige [...] und schwöre feierlich, daß ich nie irgendwelche Vorrechte, gleich ob ich sie jetzt oder später erhalte, dazu nutzen werde, die protestantische Religion oder die protestantische Regierung innerhalb des Vereinigten Königreiches zu stören oder zu schwächen»[3].

2 Acton an Lord Granville [wohl 1857]. Acton, Selections from the Correspondence 28 f. – Siehe Beilage 1/2.

3 «I do further declare that it is not an article of my faith, and that I do renounce, reject and abjure the opinion, that princes excommunicated or deprived by the Pope [...] may be deposed or murdered by their subjects or by any person whatsoever; and I do declare that I do not believe that the Pope of Rome [...] hath or ought to have any temporal or civil jurisdiction, power, superiority or pre-eminence, directly or indirectly, within this realm. I do swear that I will defend to the utmost of my power the settlement of property within this realm [...] and I do so solemnly swear that I will never exercise any privilege to which I am or may become entitled, to disturb or weaken the Protestant religion or Protestant government in the United Kingdom.» Zit. in: Hill I 85; Hill II 109; zur Wahl Actons und zu seinem parlamentarischen Engagement siehe: Hill I 81–107; Hill II 106–128. – Acton an Döllinger, Aldenham, 24. August 1859. Döllinger-Acton I 159–161. – James J. Auchmuty, Acton's Election as an Irish Member of Parliament, in: English Historical Review 61 (1946) 394–405.

3.
Parlamentarische Tätigkeit – Beginn der Freundschaft mit William Ewart Gladstone

Actons parlamentarische Tätigkeit dauerte tatsächlich nur eine Legislaturperiode (bis 1865), in der nach Ablösung einer konservativen Regierung wieder die Whigs an die Regierung kamen. Doch die Regierungsbildung gestaltete sich sehr kompliziert. Actons Stiefvater Lord Granville, von Königin Viktoria zuerst damit beauftragt, fand nicht die notwendige Unterstützung; daraufhin ging der Auftrag an Lord Palmerston, der schließlich die Regierung zu bilden vermochte. Ihr gehörte als Schatzkanzler William Ewart Gladstone, ein strenggläubiger Anglikaner, an, der von den Konservativen zu den Whigs wechselte. Ihn hatte Acton vor den Wahlen aufgesucht und eine Menge politischer Fragen an ihn gestellt[4]. Aus dieser ersten Bekanntschaft entwickelte sich eine echte Freundschaft[5].

Als Abgeordneter beschäftigte sich Acton vornehmlich mit Fragen des Religionsunterrichts an den irischen Schulen, wobei er den Wünschen der irischen Bischöfe gerecht zu werden suchte. In einer Debatte über die «Römische Frage» im August 1860 protestierte er (wie seinem Stiefvater bereits angekündigt) mit den übrigen katholischen Abgeordneten gegen die eigene Regierung und verließ mit ihnen das Unterhaus. Im ganzen trat Acton als Abgeordneter wenig hervor. Als ihn ein befreundeter Kollege nach dem Grund seiner parlamentarischen Zurückhaltung befragte, habe er geantwortet, «daß er mit niemandem einer Meinung sei, und niemand mit ihm»[6]. Er war eine zu eigenständige und eigenwillige Persönlichkeit, um sich einer Parteidisziplin unterordnen zu können.

4 «Hill I 86; Hill II 110.

5 Owen Chadwick, Acton and Gladstone, London 1976.

6 «When his fellow MP, Sir Mountstuart Grant Duff, tackled him about his lack participation, ‹he replied that he agreed with nobody, and nobody agreed with him›». Zit. in: Hill I 90; Hill II 114.

IX.
Actons Journalismus im Dienst der «historischen Wahrheit»

1.
Actons journalistische Maxime: Freiheit und Gewissen, Wahrheit und Überzeugungstreue

In seinen journalistischen Beiträgen (der fünfziger und sechziger Jahre) zu geschichtlichen Themen und aktuellen Problemen[1] – gleich ob er über «Political Thoughts on the Church»[2], über «Nationality»[3], über «The Protestant Theory of Persecution»[4], über «Wolsey and the Divorce of Henry VIII»[5] und über «The Massacre of St. Bartholomew»[6] schrieb oder Thomas Carlyles «History of Friedrich II of Prussia»[7], Mandell Creightons «History of the Papacy»[8] und Henry Charles Leas «History of the Inquisition»[9] rezensierte (um nur ein paar Titel anzuführen) – artikulierte Acton ebenfalls klar seine Überzeugung, bemühte sich allerdings bei aller Kritik, allen Einwänden, die ihm in die Feder flossen, um eine maßvolle Diktion. Eine Maxime der griechischen Rhetorik sei es gewesen, eine Rede bei aller Schärfe ihrer Argumente dennoch mit einigen besänftigenden Worten zu endigen, schrieb er an seinen Freund und Mitherausgeber des «Rambler» Richard Simpson, der eine scharfe Feder zu führen pflegte: Er, Simpson, dagegen endige seine Rezensionen «wie der *Schwanz eines Skorpions*, mit einem Stich. Das sieht so aus, als ob der Artikel nur zu dem Zweck geschrieben wurde, um das Buch anzugreifen, während – wenn Sie mit der Grazie schließen, mit der Sie begonnen haben – alle dazwischen liegende Kritik Ihrer Gutmütigkeit aufgezwungen erscheint durch einen Sinn für Gerechtigkeit»[10].

Die Grundgedanken jedoch, von denen alle Beiträge Actons geprägt sind, waren Freiheit und Gewissen, Wahrheit und Überzeugungstreue. Wahrheit bedeutete für ihn zunächst wissenschaftliche Redlichkeit. «Die gelehrtesten, in den Details genauesten und in der Richtung gründlichsten Verfasser verfallen häufig in eine Gewohnheit, die weder geheilt noch entschuldigt werden kann – die Gewohnheit, Geschichte zu einem Beweis ihrer Theorien zu machen. Das Nichtvorhandensein einer bestimmten [d.h. den Leser bestimmenden] didaktischen Absicht ist die einzige Sicherheit für die Vertrauenswürdigkeit eines Historikers. Diese sehr seltene Tugend» erkannte er – bei aller sonstigen Kritik – «in hohem Grade» Goldwin Smith (1823–1910), dem Verfasser einer «Irish History», zu: «Er schreibt, um die Wahrheiten zu berichten, die er findet, nicht um die Wahrheiten zu beweisen, die er glaubt»[11]. Allerdings müsse diese Unvoreingenom-

1 Zuletzt teilweise wieder abgedruckt in: Acton, Selected Writings I–III.

2 In: The Rambler 11 (Januar 1859) 30–49; abgedruckt in: Acton, Selected Writings III 17–36.

3 In: Home and Foreign Review 1 (July 1862) 1–25; abgedruckt in: Acton, Selected Writings I 409–433. – In deutscher Übersetzung in: Lord Acton, Über Freiheit 54–95.

4 In: The Rambler n.s. 6 (March 1862) 318–351; abgedruckt in: Acton, Selected Writings II 98–131.

5 In: The Quarterly Review 143 (January 1877) 1–51; abgedruckt in: Acton, Selected Writings II 259–324.

6 In: The North British Review 51 (October 1869) 30–70; abgedruckt in: Acton, Selected Writings II 198–240. – Im Jahr zuvor erschien im kurzlebigen «Chronicle» unter demselben Titel eine erste Version: [Acton,] The massacre of St. Bartholomew, in: The Chronicle, 15. Februar 1868, 158–160. – «Ihren Artikel über die Bartholomäus-Nacht hatte ich bereits verschlungen und gleich erkannt, als ihr Brief ankam. Er hat mich veranlaßt, die Sache noch einmal zu studieren […].» Döllinger an Acton, München, 25. Februar 1868. Döllinger-Acton I 497–500, hier 497.

7 Acton, Review of Carlyle's *Friedrich II*, in: The Rambler 10 (December 1858) 429–431; abgedruckt in: Acton, Selected Writings II 63–66.

8 Acton, Review of Creighton's *History of the Papacy during the Period of the Reformation*, vol. 1, in: The Academy 22 (1882) 407–409; der Bände 4 und 5, in: The English Historical Review 2 (1887 [nicht: 1877!]) 571–581; abgedruckt in: Acton, Selected Writings II 365–377.

9 Review of Lea's *History of the Inquisition*, in: The English Historical Review 3 (1888) 773–788; abgedruckt in: Acton, Selected Writings II 392–411.

10 «Your review of Ward [‹Dr Ward's Philosophy›, in: The Rambler. May 1861] is so extremely severe that I earnestly hope that it is not unjust, for if he says what you attribute to him he deserves no better treatment. If you look through it again, pray consider how ill it would be done to leave an opening by which so wrong-headed a teacher might recover himself. As to a conclusion, it is a maxim of Greek oratory to make the peroration tremendous, but to finish it with a few soothing words, as the Pythagoreans finished the day with a hymn. You, on the other hand, end, like a scorpion's tail, with a sting. This looks as if the article was written for the sake of attacking the book, whereas if you end gracefully as you began all the intermediate criticism seems forced upon your good nature by a sense of justice.» Acton an Richard Simpson, Wednesday [March 20, 1861]. Gasquet, Lord Acton 176–181, hier 177.

11 «Writers the most learned, the most accurate in details, and the soundest in tendency, frequently fall into a habit which can neither be cured nor pardoned – the habit of making

menheit mit umfassender geschichtlicher Kenntnis (in kritischer Aneignung geschichtlichen Wissens) korrespondieren; denn: «Der Prüfstein der Solidität ist nicht die Quantität des Gelesenen, sondern die Art, in der das Wissen gesammelt und angewandt worden ist. Methode, nicht Genie oder Beredsamkeit oder Gelehrtheit, macht den Historiker. Man kann ihn sehr leicht an seinem Umgang mit Autoritäten erkennen. Die erste Frage ist, ob der Verfasser den unterschiedlichen Wert von Informationsquellen versteht und die Gewohnheit hat, dem vertrauenswürdigsten Gewährsmann den Vorzug zu geben»[12]. Vor allem aber verbiete wissenschaftliche Redlichkeit jegliche Parteilichkeit zugunsten des eigenen Landes, einer Religion oder Konfession, einer Autorität usw., d.h. jegliche – welchem Nutzen und Frommen auch immer dienende – «Interessiertheit» oder apologetische Tendenz.

2.
Die «Bartholomäusnacht» 1572 – ein Acton lebenslang erregendes Thema

Am Schluß seines 1869 publizierten Artikels über die Ermordung der Hugenotten in der Bartholomäusnacht (vom 23. auf 24. August) 1572 – ein Thema, das ihn wie die Inquisition lebenslang aufs heftigste bewegte und erregte – geißelte Acton die Kaschierungsversuche katholischer Geschichtsschreiber aus Motiven des Zurückschreckens vor der «Überzeugung, daß die Herrscher und Restauratoren ihrer Kirche Mörder und Helfershelfer des Mordes» gewesen seien, «daß so große Infamie mit so großem Eifer verbunden» gewesen sei und «Rom dieses ungeheuerlichste der Verbrechen feierlich gebilligt» habe. «Eine Menge von Fakten wurde ersonnen, um der Schwierigkeit zu begegnen. […] Diese wurden sooft wiederholt, daß man sie zuweilen glaubte; und auf diese Weise zu sprechen sind [dann auch] Leute verfallen, deren Aufrichtigkeit rein war und die in ihrer Religion [d.h. in ihrer Glaubensüberzeugung] durch die Irrtümer und Laster von Päpsten nicht erschüttert wurden.» Als herausragendes Beispiel hierfür nannte er Johann Adam Möhler (1796–1838), der im (1868 von Pius Bonifacius Gams OSB posthum herausgegebenen) dritten Band seiner «Kirchengeschichte»[13] sage, «daß die Katholiken, als solche, keinen Anteil an dem Massaker genommen hätten; daß kein Kardinal, Bischof oder Priester an den vorbereitenden Beratungen beteiligt gewesen sei; daß Karl [IX.] den Papst informiert habe, eine Verschwörung sei aufgedeckt worden; und daß Gregor [XIII.] seine Danksagung nur gemacht habe, weil des Königs Leben gerettet worden sei.» Und Acton endete seinen Artikel mit der Feststellung: «Solche Dinge zu schreiben wird man aufhören, wenn man begreift, daß Wahrheit das einzige Verdienst ist, das der Geschichte Würde und Wert verleiht»[14]. (Acton hat später, in den achtziger Jahren, in den scharfen Diskussionen mit Döllinger über «gerechtes historisches Urteilen», Möhler wegen dieser die Katholiken entschuldigenden Darstellung, für ihn eine absolut unverantwortliche «Geschichtsklitterung» zum Zwecke kirchlicher «Ehrenrettung», ebenso verworfen wie Pius Gams, weil dieser bei der Herausgabe des einschlägigen Bandes Möhlers Darstellung der «Bartholomäusnacht» nicht korrigierte[15].)

history into the proof of their theories. The absence of a definite didactic purpose is the only security for the good faith of a historian. This most rare virtue Mr. Goldwin Smith possesses in a high degree. He writes to tell the truths he finds, not to prove the truths which he believes.» Acton, Mr. Goldwin Smith's *Irish History*, in: The Rambler 6 (January 1862) 190–220; abgedruckt in: Acton, Selected Writings II 67–97, hier 70.

12 «The test of solidity is not the quantity read, but the mode in which the knowledge has been collected and used. Method, not genius, or eloquence, or erudition, makes the historian. He may be discovered most easily by his use of authorities. The first question is, whether the writer understands the comparative value of sources of information, and has the habit of giving precedence to the most trustworthy informant.» Ebd. 69.

13 Pius Bonifacius Gams (Hg.), Kirchengeschichte von Johann Adam Möhler I–III, Regensburg 1867–1868, hier III 211. – Acton meinte aber auch Döllinger in dessen «Kirchengeschichte»; «Was selbst Sie und Möhler zur Milderung gesagt haben, muss aufgegeben werden.». Acton an Döllinger, Aldenham, 5 Juni [1869]. Döllinger-Acton I 560–562, hier 561. – Zur Problematik der auf Vorlesungsnachschriften beruhenden Ausgabe der «Kirchengeschichte von Johann Adam Möhler» siehe: Johann Adam Möhler, Vorlesungen über die Kirchengeschichte. Herausgegeben von Reinhold Rieger I–III, München 1992, hier I S. XX.

14 «The same motive which had justified the murder now prompted the lie. Men shrank from the conviction that the rulers and restorers of their Church had been murderers and abetters of murder, and that so much infamy had been coupled with so much zeal. They feared to say that the most monstrous of crimes had been solemnly approved at Rome, lest they should devote the Papacy to the execration of mankind. A swarm of facts were invented to meet the difficulty. The victims were insignificant in number; they were slain for no reason connected with religion; the Pope believed in the existence of the plot; the plot was a reality; the medal is fictitious; the massacre was a feint concerted with the Protestants themselves; the Pope rejoiced only when he heard that it was over. These things were repeated so often that they have been sometimes believed; and men have fallen into this way of speaking whose sincerity was unimpeachable, and who were not shaken in their religion by the errors or the vices of Popes. Möhler was pre-eminently such a man. In his lectures on the history of the Church, which were published only last year, he said that the Catholics, as such, took no part in the massacre; that no cardinal, bishop, or priest shared in the councils that prepared it; that Charles informed the Pope that a conspiracy had been discovered; and that Gregory made his thanksgiving only because the King's life was saved. Such things will cease to be written when men perceive that truth is the only merit that gives dignity and worth to history.» Acton, The Massacre of St. Bartholomew, in: The North British Review 51 (October 1869) 30–70; abgedruckt in: Acton, Selected Writings II 198–240, hier 240.

15 Siehe beispielsweise: Acton an Döllinger, St. Martin, 15. Juni 1882. Döllinger-Acton III 279–282.

Gewiß erscheint die «Pariser Bluthochzeit» samt ihren Akteuren und Motiven nach der neueren Forschung in einem differenzierteren Licht, als Acton auf Grund der ihm zugänglichen Quellen (die er angeblich «manipulativ und unvollständig» präsentiert habe[16]) sie zu sehen vermochte; gleichwohl steht fest, daß das in die Provinz sich fortsetzende Massaker möglicherweise bis zu 10.000 Opfer forderte. Gregor XIII., dem die wahren Hintergründe der Ereignisse wohl bekannt sein konnten – denn der Pariser Nuntius Antonio Maria Salviati hatte darüber Bericht erstattet –, ließ zum Dank für die angebliche Vereitelung einer Verschwörung gegen den König und für einen Sieg über den Kalvinismus, also über die Ketzerei, ein «Te Deum» singen, nahm persönlich an einem Dankgottesdienst in der französischen Nationalkirche San Luigi teil und ließ ein allgemeines Jubiläum mit der Aufforderung, Gott für die Niederwerfung der Hugenotten zu danken, ausschreiben[17]. In seiner Würdigung von «Döllinger's Historical Work» (erschienen in Döllingers Todesjahr 1890) schrieb Acton, dieser «kam früh zu der Überzeugung, daß Geschichte unpersönlich sein sollte, daß der Historiker gut tue, sich fern [auf Distanz] zu halten, demütig zu sein, sich selbst zu verleugnen und es sich zu einer gewissenhaften Pflicht zu machen, das Eindringen von allem, was seinen eigenen Standpunkt und seinen Rang, seine Hoffnungen und Wünsche verrät, zu hindern. Ohne die ruhige Unparteilichkeit Rankes anzustreben, war er sich dessen bewußt, daß er in seinen Anfängen zu positiv und zu sehr darauf bedacht gewesen war, zu überzeugen»[18]. Hätte Acton seine Quellen wirklich manipuliert, dann wäre das ein schwerer Verstoß gegen diese Maxime gewesen, der auch er sich bei all seiner publizistischen Tätigkeit zuinnerst verpflichtet wußte.

3. Entdeckung Rankes als Lehrmeister historischer Methodik

Ranke war oder besser: wurde für Acton der große Lehrmeister in der *Methodik* der Geschichtsforschung. Allerdings erkannte er ihn in seiner Bedeutung (wie erwähnt) erst später. Über die ersten Bände von Rankes «Englischer Geschichte, vornehmlich im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert» (7 Bände, Berlin 1859–1868) urteilte er noch 1860, vielleicht unter Döllingers Einfluß, merkwürdig distanziert bis ablehnend, allerdings nur in einer privaten Notiz[19]. Aber schon zum vierten Band, der auf breiten archivalischen Recherchen basierte, konstatierte Acton 1864 – nunmehr in einer Rezension – Rankes Freisein «von konventionellen Einflüssen» und entdeckte in ihm «viele neue Ausblicke»; zwar sei Ranke «der Historiker der Höfe und der Staatsmänner», seine Stärke liege nicht «in der Geschichte freier Gemeinschaften»; doch sei er «unvergleichlich im Entwirren des Netzes einer Intrige und im Erraten der verborgenen und wechselnden Pläne der gerissensten politischen Experten; und er versteht die Stärke von Überzeugungen, den Einfluß von Literatur und den Fortschritt von Theorien; aber» – so gleichwohl Actons kritischer Einwand – «er ist glücklicher, wenn er mit persönlichen statt mit öffentlichen Meinungen zu tun hat, mit Individuen statt mit Massen. Seine Miniaturmalerei bewahrt mit einer geradezu genialen Treue die Charaktere der königlichen und erlauchten Personen; aber er hat nicht die Weite der Einfühlung, die erforderlich ist, um großen populären und nationalen Bewegungen und Dramen, in welchen die handelnden Personen ganze Klassen und Provinzen von Menschen sind, gerecht zu werden. Deshalb empfinden wir bei seiner Behandlung der Verfassungskämpfe und der politischen und religiösen Parteien eine gewisse Unangemessenheit, Kleinlichkeit und Antipathie [...]. Aber in allem, was sich auf Politik bezieht, [...] ist die Hand eines wirklichen Meister nicht zu verkennen»[20].

16 So Roland Hill (Hill I 184f., II 194f.) mit Verweis auf: Herbert Butterfield, Lord Acton, in: Cambridge Journal 6 (Mai 1953), 475–485, hier 480; Ders., Man on His Past, Cambridge 1955, 81. – Die Unterstellung, er habe Quellenaussagen manipuliert, hätte der »Wahrheitsfanatiker» Acton als ungeheuerlichen Vorwurf empfunden.

17 Siehe den Bericht des Kardinals von Como an den Nuntius Salviati. Mirbt, Quellen 349f. (Nr. 493). – Leopold von Ranke, Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten. Vollständige Ausgabe in zwei Bänden mit einer Einleitung von Friedrich Baethgen, Stuttgart 1953, hier I 253, 392f.; Franz Xaver Seppelt – Georg Schwaiger, Geschichte der Päpste V, München ^{2}1959, 165–168; Georg Schwaiger, Die Päpste der Katholischen Reform und Gegenreformation von Pius V. bis Leo XI., in: Greschat, Gestalten XII 79–102, bes. 92f.; Philippe Erlanger, Le massacre de la Saint-Barthélemy: 24 aout 1572, Paris 1960; Henri Dubief, Hugenotten, in: TRE 15 (1986) 618–629, hier 620f.; Klaus Ganzer, Bartholomäusnacht, in: LThK 2 (^{3}1994) 46 (Lit.); Irene Dingel, Bartholomäusnacht, in: RGG 1 (^{4}1998) 1142 (Lit.).

18 «Döllinger came early to the belief that history ought to be impersonal, that the historian does well to keep out of the way, to be humble and self-denying, making it a religious duty to prevent the intrusion of all that betrays his own position and quality, his hopes and wishes. Without aspiring to the calm indifference of Ranke, he was conscious that, in early life, he had been too positive, and too eager to persuade.» Acton, Döllinger's Historical Work, in: The English Historical Review 5 (1890) 700–744; wieder abgedruckt in: Acton, Selected Writings II 412–461, hier 424. Siehe Beilage 7.

19 Siehe das Zitat in: Hill I 104f.; Hill II 125f. (CUL Add. 5528/191–1992).

20 «Ranke has never shown his talent for extracting new and minute information on a familiar subject more remarkable than in the fourth volume of his *English History*, which extends from the death of Cromwell to the year 1674. It is a model of the art of using authorities; and the author has obtained so much new matter at Paris and Oxford, in the British Museum, and the Record Office, that he is entirely free from conventional influences, and presents many new points of views. There

Diese (jedoch durchaus kritische) Hinwendung Actons zu Rankes wissenschaftlichem Werk erfolgte in jenen Jahren, in denen Döllinger und er selber mehr und mehr den Wert der handschriftlichen Materialfülle, die in den bis dahin unzugänglichen Archiven verborgen lag, für die allgemein-historische und speziell kirchenhistorische (auch dogmatische) Erkenntnis zu ermessen begannen – nachdem die Bedeutung der Archive für die Geschichtsforschung vor der Mitte des 19. Jahrhunderts in Historikerkreisen voll zum Bewußtsein gelangt war, führende Historiker, allen voran Ranke, sich seither aufmachten, um die archivalischen Schätze zu heben und mittels ihrer die Geheimnisse der Vergangenheit zu entschlüsseln, und erste geschichtsforschende Gesellschaften sich etabliert hatten. Und es war in denselben Jahren, als Döllinger und Ranke einander näherkamen und zu schätzen lernten, nachdem Döllinger 1838 Rankes (1841 indizierte!) «Römische Päpste»[21] und im Jahr darauf dessen «Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation» in den «Historisch-politischen Blättern für das katholische Deutschland» aus seinem damaligen ultramontanen, dogmatisch «festgelegten» Blickwinkel scharf, um nicht zu sagen: vernichtend kritisiert hatte[22]. Zweifellos war Döllinger auch verletzt; denn man hatte 1859 bei der Gründung der Historischen Kommission bei der Königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften Ranke als Präsidenten und eine ganze Reihe von Historikern der Berliner Schule («Nordlichter») als Mitarbeiter berufen, ihn aber, der immerhin bereits 1853 (im Jahr der Stiftung dieses Ordens) mit dem Maximiliansorden für Wissenschaft und Kunst ausgezeichnet und dadurch hoffähig geworden war[23], übergangen. Am 14. November 1860 wurde der damals entschieden «großdeutsch» gesinnte Döllinger dann zwar in einer Kampfabstimmung ganz knapp, «sozusagen als Sprengkandidat der Bayernfraktion gegen das in München bestgehaßte ‹Nordlicht› Heinrich von Sybel (1817–1895)», den einflußreichen «kleindeutsch» gesinnten Direktor des Historischen Seminars an der Universität München, geschäftsführenden Sekretär der Historischen Kommission, Begründer und Herausgeber der «Historischen Zeitschrift»[24], zum Sekretär der Historischen Klasse der Akademie gewählt[25] (was einer «Weichenstellung» gleichkam). Im selben Jahr wurde Döllinger das Ritterkreuz des Verdienstordens der Bayerischen Krone verliehen, womit die Erhebung in den persönlichen Adelsstand verbunden war. Aber seine Aufnahme als Mitglied in die Historische Kommission erfolgte erst im Oktober 1863, gegen das Votum des Kommissionssekretärs Heinrich von Sybel – «Est mirabile in oculis nostris», wie Döllinger seine Wahl gegenüber Joseph Edmund Jörg kommentierte[26].

could not be a more instructive lesson in historical investigation than carefully to compare the methods used in this volume with those of Macaulay in the following reign. And yet the work has been coldly receives among the writer's countrymen, and has not sustained his reputation. His strength does not lie in the history of free communities. He is the historian of courts and statesmen, incomparable at unravelling the web of an intrigue, and divining the hidden, changing schemes of the most expert politician; and he understands the force of convictions, the influence of literature, and the progress of theories; but he is happier when he has to deal with personal than with public opinions, with individuals than with masses. His miniature-painting preserves with a fidelity amounting to genius the features of royal and illustrious persons; but he has not the breadth of touch requisite to do justice to great popular and national movements, and to dramas in which the actors are whole classes and provinces of men. Therefore we feel that there is something inadequate, narrow, and unsympathizing in his treatment of the constitutional struggles and of the great political and religious parties, while his intimate knowledge of all the contemporary history of Europe is a merit not suited to his insular readers. But in all that relates to politics, as in the Triple Alliance and the character of Clarendon, the hand of a real master is not to be mistaken.» Die Rezension erschien in der letzten Nummer der «Home and Foreign Review» (3 [April 1864] 715), mit der diese Zeitschrift endete; abgedruckt in: Acton, Essays on Church 425 f.

21 Dominik Burkard – Hubert Wolf, Der Fall Ranke – Eine historische Rekonstruktion, in: Wolf-Burkard-Muhlack, Rankes «Päpste» auf dem Index 11–105; Ulrich Muhlack, Historismus und Katholizismus. Die wissenschaftliche Bedeutung des Indexverfahrens gegen Rankes Papstgeschichte. Ebd. 169–201, hier 189–192; (dazu meine Rezension dieses Sammelbandes in: ThR 101 [2005] 229–233.)

22 Leopold von Ranke, Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert I–III, Berlin 1834–1840; dazu: Döllinger, Bemerkungen über neuere Geschichtsschreibung, in: HPBl 2 (1838) 51–57. – Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation I–VI, Berlin 1839–1847; dazu: Döllinger, in: HPBl 4 (1839) 540–557 und 654–668, 12 (1843) 569–581 und 667–686.

23 Friedrich, Ignaz von Döllinger III 125 f.

24 Heinrich von Sybel (1817–1895), preußisch-deutschnational ausgerichteter Historiker, 1844 Professor in Bonn, 1845 in Marburg, 1856 in München, 1861 wieder in Bonn, seit 1858 Sekretär der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1875–1895 Direktor der preußischen Staatsarchive, 1886 Präsident der genannten Historischen Kommission, daneben 1862–1864 und 1874–1880 Mitglied des preußischen Abgeordnetenhauses. Paul Bailleu, Sybel, Heinrich von, in: ADB 54 (1908) 645–667, Volker Dotterweich, Heinrich von Sybel. Geschichtswissenschaft in politischer Absicht (1817–1861) (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 16), Göttingen 1978.

25 Bischof, Im neuen «Deutschen Reich»; Stein, Ignaz von Döllinger als Mitglied der Bayerischen Akademie 580 f.

26 «By Protestants he was still avoided as the head and front of offending ultramontanism; and when the historical commission was instituded at Munich, by disciples of the Berlin school, he was passed over at first, and afterwards opposed.» Acton, Döllinger's Historical Work, in: Acton, Selected Writings II 412-461, hier 441; siehe Beilage 7. – Döllinger an Jörg, München, 31. Oktober 1863. Albrecht, Joseph Edmund Jörg 242 f. – J. Döllinger 256–258; Friedrich, Ignaz von Döllinger III 211 f., 222 f.; Bischof, Theologie und Geschichte 81; Stein, Ignaz von Döllinger als Mitglied der Bayerischen Akademie 574 f.

X.

Döllingers «unzeitige» Stellungnahme zur «Römischen Frage» – erster Auslöser der gegen ihn sich wendenden «ultramontanen» Kritik

1. Döllingers «das katholische Gefühl verletzende» Odeons-Vorträge über die Kirchenstaatsfrage vom April 1861

Im Frühjahr 1861 plante Döllinger im Rahmen einer Vortragsreihe, die er zusammen mit seinem Fakultätskollegen Abt Bonifaz Haneberg OSB (1816–1876)[1] und dem Münchener Universitätsprediger Martin Deutinger (1815–1864)[2] im Münchener Odeon[3] veranstaltete, «über die religiösen Zustände der Gegenwart im Allgemeinen und im weitesten, die ganze Menschheit umfassenden Ausblick» zu sprechen[4]. Die Vorträge waren bereits in der Presse angekündigt[5], da bestimmten Döllinger, vier Jahre nach seinem Rombesuch, die Vorgänge im zusammenbrechenden Kirchenstaat – die Verluste der päpstlichen Herrschaft in der Romagna, in den Marken und in Umbrien nach der Niederlage der päpstlichen Truppen bei Castelfidardo im Dezember 1860, schließlich der Fall der Festung Gaëta, der letzten Bastion Roms, im Februar 1861 –, die immer drängender werdende «Römische Frage» aufzugreifen. Angesichts des Voranschreitens der Risorgimento-Bewegung in Italien und der dadurch in kirchlichen Kreisen aufbrechenden Emotionen fühlte er sich verpflichtet, einer breiteren Öffentlichkeit aus historischer Perspektive aufzuzeigen, daß der Kirchenstaat, dessen debiler innerer Zustand «schon seit 40 Jahren [...] die Achillesferse der katholischen Kirche, [...] der Stein des Anstoßes für Unzählige» sei[6], für Papsttum und Kirche keine existenzielle, geschweige denn eine dogmatische Notwendigkeit darstelle und somit im Falle seines Untergangs – den er selber aber noch nicht wahrhaben wollte! – über Papsttum und Kirche keine Katastrophe hereinbrechen würde. Es war seine Absicht, katholische Kreise mit dem Gedanken an ein mögliches Ende der weltlichen Herrschaft des Papstes vertraut zu machen und für den Fall des Falles vor historisch wie theologisch grundlosem apologetischem Übereifer zu warnen.

In zwei Vorträgen, am 5. und 9. April 1861, nahm Döllinger zur heißumstrittenen Kirchenstaatsfrage Stellung. Nach allerdings ziemlich schonungsloser Offenlegung der – auch durch «eine fortlaufende Kette von nützlichen und wohlthätigen Reformen» seit dem Regierungsantritt «des jetzigen Papstes» nicht mehr zu steuernden – Mißverhältnisse in Verwaltung und Justiz dieses vom Wiener Kongreß 1814/15 (zum Unglück von Papsttum und Kirche) wiedererweckten vorrevolutionär-absolutistisch verfaßten päpstlichen Staatsgebildes spielte er theoretisch mehrere Möglichkeiten künftiger Entwicklung durch. Aber selbst wenn – «*Fünfte* Möglichkeit» – der Kirchenstaat unwiderruflich verlorenginge – «Auch dieser Eventualität müssen wir in's Antlitz blicken.» –, so könnte dies denkbarer Weise «im Rathe der Vorsehung beschlossen» sein, wie er vorsichtig formulierte. «Die Kirche hat wohl die Verheißung, daß die Pforten der Unterwelt nichts wider sie vermögen werden, aber sie hat keine Verheißung, daß der Nachfolger Petri auch stets der Monarch eines

1 Daniel Bonifaz Haneberg OSB (1816–1876), gebürtig von Lenzfried im Allgäu, 1837 Priester, seit 1844 Professor für Altes Testament an der Universität München und seit 1854 Abt von St. Bonifaz in München, war an der Vorbereitung des Münchener Gelehrtenkongresses 1863 maßgeblich beteiligt und arbeitete von Dezember 1868 bis gegen Ostern 1969 in Rom zur Konzilsvorbereitung in der Kommission für die orientalische Kirche mit; seit 1872 Bischof von Speyer. Vinzenz Hamp, Ein Orientalist und Exeget des 19. Jahrhunderts. Daniel Bonifaz Haneberg [1976], in: Ders., Weisheit und Gottesfurcht 275–342, Odilo Lechner, Daniel Bonifaz Haneberg, Bischof von Speyer (1872–1876), in: Ammerich, Lebensbilder 173–191; Erwin Gatz, Haneberg, Bonifatius von, in: Ders., Die Bischöfe 281–284.

2 Martin Deutinger (1815–1864), gebürtig von Langenpreising im heutigen Landkreis Erding, 1837 Priester des Erzbistums München und Freising, 1841 Dozent der Philosophie in Freising, 1846 ao.Professor der Philosophie in München, 1847 im Zusammenhang mit der Lola-Montez-Affäre nach Dillingen, 1852 in den Ruhestand versetzt, 1858 Universitätsprediger in München. Franz Wiedmann, Martin Deutinger (1815–1864), in: Fries-Schwaiger, Katholische Theologen II 269–292; Walter Mixa, Das Werden der Person durch Glaube, Hoffnung und Liebe nach Martin Deutinger (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie 20), Essen 1981; Hermann-Josef Reudenbach, Deutinger, Martin, in: LThK 3 (^{3}1995) 118 f.

3 Das Münchener «Odeon» war der von Leo von Klenze 1826/28 an der Ludwigstraße erbaute klassizistische bürgerliche Konzertsaalbau mit ausgezeichneter Akustik, der im Zweiten Weltkrieg 1944 zerstört und nach Kriegsende leider nicht wieder rekonstruiert wurde; heute Bayerisches Innenministerium.

4 Döllinger, Kirche und Kirchen. Vorrede III. – Bischof, Theologie und Geschichte 53–61.

5 So in der «Allgemeinen Zeitung» vom 21. März 1861: «Stiftprobst Döllinger gedenkt sich über die großen Religionen der Gegenwart, über Christenthum, Mosaismus, Mohammedanismus u.s.f. zu verbreiten.» Bischof, Theologie und Geschichte 53.

6 Döllinger, Kirche und Kirchen. Vorrede XVII.

weltlichen Reiches bleiben werde.» Sollte Italien oder Europa Schauplatz neuer Revolutionen werden, so würde die Lage des Oberhauptes der Kirche «unstreitig eine bessere, würdevollere» sein, wenn er nicht «angeschmiedet» wäre «an die schwere, hülflose Last eines weltlichen Reiches, welches er doch nicht gegen die eindringenden Wogen der Umwälzungen, der immer sich erneuernden Empörungen zu schützen und zu behaupten vermöchte». Würde sich in Italien jedoch «ein dauerhafter und geordneter Zustand» bilden, «so wird wohl die öffentliche Meinung, oder richtiger das öffentliche Gewissen des katholischen Europa stark und mächtig genug sein, um einen Zustand zu schaffen und zu befestigen, durch welchen die Freiheit des päpstlichen Stuhles und die souveräne Würde und Unantastbarkeit des Oberhauptes der Kirche geschützt und sicher gestellt wäre».

Bei aller damaligen politischen Unsicherheit der Zukunft der europäischen Staaten hoffte Döllinger mit anderen Worten auf eine die Unabhängigkeit des Papsttums garantierende völkerrechtliche Lösung setzen zu können (wie sie im Prinzip sieben Jahrzehnte später durch die nachmaligen Lateranverträge von 1929 in der Gründung des Staates der Vatikanstadt erreicht wurde[7]). Ohne aktuell die Legitimität der weltlichen Gewalt des Papstes, seine Souveränität als Herr des Kirchenstaats, in Frage zu stellen, betonte er zugleich nachdrücklich, daß das Papsttum auch ohne weltliches Territorium fortbestehen werde, da der «Römische Stuhl» sieben Jahrhunderte vor der Entstehung des Kirchenstaats bestanden hatte, «ohne auch nur ein Dorf mit fürstlicher Souverainetät zu besitzen», und die Päpste sich «eigentlich […] erst seit Leo X., seit etwa 350 Jahren im ruhigen Besitze des Landes und seiner zwei Millionen Einwohner» befänden. «Das Papstthum wird also fortbestehen, weil Gott es will, wie jeder Katholik glaubt, weil 200 Millionen Menschen in allen Theilen der Welt es wollen, wie jeder Kenner der Weltlage sagen muß». Das *Dominium temporale* aber stelle für die Institution des Papsttums als «Mittelpunkt der kirchlichen Einheit» und «Träger der obersten kirchlichen Gewalt», als «Schlußstein, der das ganze Gebäude der Kirche zusammenhält» und sie «zu dem macht, was sie ist und sein soll: zur Weltkirche […]», keine Notwendigkeit dar[8]. Mit Blick auf die von ihm erhoffte völkerrechtliche Lösung schloß Döllinger seine Ausführungen mit einem Bild: «Die Griechische Mythe sagt: als ein neuer Gott, Apollo, habe geboren werden sollen, da sei die Insel Delos aus dem Meere emporgestiegen, um dem Gott als Geburtsstätte zu dienen. Wir können zuversichtlich erwarten, daß, was auch kommen möge, dem Stuhle Petri sein Delos nicht fehlen werde, und sollte es erst aus dem Meere emporsteigen»[9].

Beide Vorträge waren, nach Döllingers Überzeugung, eine Apologie des Papsttums, allerdings in (einigermaßen) realistischer Einschätzung der historischen und aktuellen Situation, in der es sich befand. Dennoch bedeutete ihm der Münchener Nuntius Fürst Flavio Chigi (1810–1885, Nuntius in München 1856–1861) schon während des ersten Vortrags, mit der Schilderung des im Grunde hoffnungslosen inneren Zustands des päpstlichen Staates, daß er sich zur «Unzeit» erdreistet habe, dieses «heiße Eisen» anzupacken: Der Nuntius verließ ostentativ den Vortragssaal.

Bei seiner Schilderung der inneren Verfassung, genauer: des inneren Verfalls des zuletzt nur noch durch französischen und österreichischen Waffenschutz am Leben gehaltenen Kirchenstaats bezog sich Döllinger unter anderem auf die eben publizierten Depeschen des englischen Diplomaten Richard Bickerton Pemell Lord Lyons (1817–1887)[10], der in den Jahren 1855–1858 englischer Geschäftsträger in Rom gewesen war und dort, obwohl offiziell nicht akkreditiert, in gutem Kontakt mit Kardinalstaatssekretär Antonelli gestanden hatte. John Acton war es, der in seiner ersten Parlamentsrede am 4. Mai 1860 die Veröffentlichung der römischen Berichte Lord Lyons' gefordert hatte, damit in Anbetracht der vielen widersprüchlichen Meinungen jeder Abgeordnete auf Grund dieser Berichte sich ein zuverlässiges Bild von den römischen Zuständen machen könne; er spreche im Interesse aller Katholiken[11]. Die diplomatischen Berichte waren daraufhin publiziert worden – «und machen böses Blut unter den Catholiken. Sie sind voll Wahrheitsliebe und voll unangenehmer Wahrheiten»; Döllinger werde sie «lehrreich finden»[12].

7 Allerdings zu einem hohen Preis; siehe dazu: David I. Kertzer, Der erste Stellvertreter. Pius XI. und der geheime Pakt mit dem Faschismus. Aus dem Englischen übersetzt von Martin Richter, Darmstadt 2016 (wenn man allerdings der Angabe des Autors im Nachwort [S. 410], er habe in den von ihm benützten Archiven «25 000 Dokumentseiten eingescannt» und «auch Tausende von Seiten veröffentlichter italienischer, französischer, britischer, amerikanischer und deutscher Diplomatenkorrespondenz, Tagebücher und Memoiren gelesen», im ausführlichen Anmerkungsteil seines Buches, einer einzigen Anklage, nachgeht, so haben zumindest die Tausende archivalischer «Dokumentseiten» dort offenbar wenig Niederschlag gefunden).

8 Ignaz von Döllinger, Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat. Historisch-politische Betrachtungen, München 1861, mit Beilage der Odeons-Vorträge vom 5. und 9. April 1861, hier 666–684, die Zitate 667, 669, 678, 681.

9 Ebd. 684.

10 Dispatches from Mr. Lyons respecting the condition and administration of the Papal States, London 1860. – Döllinger, Kirche und Kirchen 610 f.

11 Acton an Döllinger, London, 14 Mai 1860. Döllinger-Acton I 175–177, hier 177 (mit Anm. 11).

12 «[…] Lyon's Briefe sind veröffentlicht, und machen böses Blut unter den Catholiken. Sie sind voll Wahrheitsliebe und voll unangenehmer Wahrheiten. Simpson im [Weekly] Register hat einen geschickten und kühnen Leitartikel darüber geschrieben.

2.
Private und öffentliche Reaktionen auf Döllingers Stellungnahme

Döllingers Vorträge fanden europaweit ein gewaltiges Echo; aber dieses war natürlich gespalten[13]. Guillaume-René Meignan (1817–1896), Döllingers einstiger Schüler, Exeget an der Pariser Sorbonne, nachmals Erzbischof von Tours (1884) und Kardinal (1892), beispielsweise begrüßte die Vorträge als Akt der Tapferkeit und kirchlicher Verantwortung: «Glaubt man, die Religion durch Schweigen und Trug verteidigen zu können? Der *Avenir* läßt Ihrer erklärten Ergebenheit gegenüber der Sache der Kirche und der des Heiligen Stuhls Gerechtigkeit widerfahren»[14]. Bereits im Jahr zuvor hatte Meignan, entrüstet über das allgemeine Lamentieren in der Kirchenstaatsfrage, Döllinger geschrieben: «Ich würde Ihnen gern andere Neuigkeiten, angenehmere, aus Paris, den Klerus betreffend, berichten; doch wir beweinen nur täglich das Schicksal des Papstes und fluchen den Piemontesen und anderen: Wirklich traurige Zeiten, wo man in den Tränen verdummt statt wie vernünftige Menschen seine Angelegenheiten zu bedenken und sie mit Klugheit zu regeln. Wir erwarten jeden Morgen ein Mirakel, das aber nicht kommt. Wir gleichen der Menge in der Kathedrale von Neapel am Festtag des heiligen Januarius. Wir zählen entschieden auf ein bevorstehendes Wunder. Wir fragen uns gegenseitig in der Kirche und auf der Straße: *e fatto il miracolo*?»[15]

Andere empfanden Döllingers Vorträge als Attacke auf ihre innersten religiösen Gefühle, als unverzeihlichen Tabubruch. Man fiel über ihn her wie über einen heiligste Überzeugungen preisgebenden Apostaten[16]. Der Würzburger Kirchenhistoriker Joseph Hergenröther (1824–1890), ein Alt-Germaniker, aber 1850/51 an der Münchener Theologischen Fakultät promoviert und habilitiert, von Döllinger «mit Beweisen seiner Zuneigung überhäuft»[17], veröffentlichte auf Drängen der «Mainzer» Johann Baptist Heinrich und Franz Christoph Ignaz Moufang im Mai-Heft des «Katholik» anonym eine gereizte Replik. Er hatte 1859 in den «Historisch-politischen Blättern» eine aus vielen Quellen geschöpfte, aber im ganzen doch apologetische Artikelserie über den Kirchenstaat seit der Französischen Revolution veröffentlicht und diese 1860 überarbeitet und erweitert in Buchform vorgelegt: «Nicht zunächst aus einem apologetischen Interesse hervorgegangen, stets nur auf das Thatsächliche, auf die Orientirung in den nur sehr wenig gekannten Zuständen des päpstlichen Staates gerichtet [...]» – wie es im Vorwort heißt[18]. In seiner Replik nun warf er Döllinger, dessen Ausführungen er jedoch nur aus Zeitungsberichten kannte, vor, er habe durch seine theoretische Stellungnahme zur römischen Frage im gegenwärtigen Augenblick, da «mit einer imposanten und fast wunderbaren Übereinstimmung der gesammte katholische Episcopat sich für die Erhaltung des Kirchenstaates als eines unter den heutigen Verhältnissen höchst wichtigen Unterpfandes der kirchlichen Unabhängigkeit auf das Feierlichste ausspricht», da die zeitliche Herrschaft des Papstes von gänzlicher Vernichtung bedroht «und durch die empörendsten Gewaltacte bereits auf ein Mini-

Sie werden selbst diese Briefe lehrreich finden. Normanby [Constantine Henry Phipps, 1. Marquis Normanby (1797–1863), englischer Diplomat und Publizist, der u.a. energisch für die Emanzipation der Katholiken eintrat] schreibt mir sie wären ganz wahr und richtig. Er will die seinigen auch veröffentlichen lassen. [...].» Acton an Döllinger, House of Commmons, Mittwoch [Ende Juli 1860]. Döllinger-Acton I 178–180, hier 178 f. – Richard Simpsons Leitartikel erschien im Weekly Register vom 14. Juli 1860. Er hob darin die Reformbedürftigkeit des Kirchenstaats hervor, allerdings mit der Schlußfolgerung: «[...] there can be no better defence of the Roman Government for not reforming than the Character which [Mr. Lyons] draws of the governed who refuse to accept any reform at all.» Zit. ebd. 179 Anm. 5.

13 Döllinger, Kirche und Kirchen. Vorrede X–XV. – Bischof, Theologie und Geschichte 53–61.

14 «Croit-on pouvoir défendre la religion par le silence ou le mensonge? L'avenir rendra justice à votre dévouement éclairé à la cause de l'Église & à celle du S[aint]. Siège.» Meignan an Döllinger, Paris, 2. Mai 1861. Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 55. – Guillaume-René Meignan (1817–1896) wurde nach dem Studium am Bischöflichen Seminar von Le Mans 1840 zum Priester geweiht, konnte anschließend seine Studien in Paris, 1842/43 in München, Berlin, seit 1845 in Rom fortsetzen; nach seelsorgerlichem Einsatz wurde er 1861 Professor der Heiligen Schrift an der Sorbonne, 1963 Generalvikar von Paris, 1864 Bischof von Châlons-sur-Marne, 1882 von Arras, 1884 Erzbischof von Tours, 1892 Kardinal; auf dem Ersten Vatikanum gehörte er zur Minorität; seit seiner Münchener Zeit stand er mit Döllinger in Verbindung. Er war auch ein Förderer des nachmals exkommunizierten Exegeten und «Modernisten» Alfred Loisy, mit dem er kurz vor seiner Kardinalserhebung ein für ihn selbst als Exegeten aufschlußreiches Gespräch führte. Alfred Loisy, Choses passées, Paris 1913 (unveränd. Nachdr. Frankfurt a. M. 1973), 116–123; in Übersetzung: Weitlauff, Der «Fall» ... Joseph Schnitzer 18 f. – Henri Boissonnot, Le Cardinal Meignan, Paris 1899 (hier 65–73 über seinen Münchener Aufenthalt); Remigius Bäumer, Meignan, Guillaume-René, in: LThK 7 (^{2}1962) 241.

15 «Je voudrais avoir d'autres nouvelles, plus agréables, à vous raconter de Paris, touchant le clergé; mais nous ne faisons quotidiennement que pleurer le sort du Pape & maudire les Piémontais et d'autres encore: Temps triste, en vérité, où l'on s'abetit dans les larmes au lieu de penser à ses affaires en hommes raisonnables, et de les régler avec prudence. Nous attendons chaque matin un miracle qui ne vient point. Nous ressemblons à la foule qui incombe l'Église métropolitaine de Naples, au jour de la fête de S[aint]. Janvier. Nous comptons positivement sur un miracle imminent. Nous nous abondons dans l'Èglise et dans la rue en nous demandant: *è fatto il miracolo*?» Meignan an Döllinger, Paris, 14. Januar 1860. Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 55.

16 Siehe hierzu: Weitlauff, Joseph Hergenröther 513–515 (zur Römischen Frage).

17 Hergenröther an den Spiritual des Germanikums P. Huber, München, 26. Juli 1850. ACGH Briefe Hergenröthers (auch zit. in: Weitlauff, Joseph Hergenröther 492 f.).

18 Joseph Hergenröther, Der Kirchenstaat seit der französischen Revolution. Historisch-statistische Studien und Skizzen, Freiburg im Breisgau 1860, das Zitat hier III.

mum reducirt ist, während alle conservativen Elemente mit Beben ihrem völligen, wenn auch nur momentanen Umsturz als einer furchtbaren, alle legitimen Throne gefährdenden Catastrophe entgegensehen», das «katholische Gefühl» verletzt[19].

3. Döllingers vergeblicher Versuch, durch seine Publikation «Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat» die Wogen zu glätten

Die negative Reaktion auf seine Odeons-Vorträge verunsicherte, ja bestürzte Döllinger zutiefst. Es sei sein «Hauptfehler [...] in der Sache» gewesen, «daß ich die leidigen Zeitungsberichte nicht in meinen Calcül aufnahm». Um die gegen ihn aufschäumenden Wogen wieder zu glätten, entschloß er sich, der von ihm angeschnittenen Frage ein ganzes Buch zu widmen, das bereits im Herbst 1861 im Druck erschien. Da die Berichterstattung der «Allgemeine Zeitung» über seine Vorträge nach seinen Worten «durch Verschweigung vieler wichtiger Stellen ungenau und einseitig» gewesen war, die Redaktion sich aber nicht zum Abdruck seiner Vorträge in einer Beilage bereit gefunden hatte[20], fügte er diese – vermutlich in da und dort überarbeiteter (entschärfter?) Form – seinem Buch als Anhang bei (S. 666–684). Das Werk mit dem Titel «Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat. Historisch-politische Betrachtungen» (München $^{1-2}$1861), in der Erstauflage (5000 Exemplare) zu Döllingers großer Verwunderung innerhalb eines Monats bereits vergriffen[21], bot im Hauptteil (Teil I, S. 1–490) eine auf älteren Materialien beruhende historisch-politische Konfessionskunde mit viel Lichterglanz auf der katholischen Kirche und ihrem Papsttum (beispielsweise S. 36–38) und zahlreichen «Seitenhieben auf die Protestanten, die mehr als die Hälfte des Bandes füllen»[22], dazu in der Vorrede (S. I–XXXIV) siebzehn Thesen zur Wiedervereinigung der Kirchen (S. XXI–XXXII), der er aber nach Lage der Dinge in absehbarer Zeit keine Aussicht auf Verwirklichung zuerkannte (Thesen II–IV, S. XXI f.). Doch das hier angeschnittene Thema beschäftigte ihn fortan; er sollte es ein Jahrzehnt später, unter für ihn persönlich völlig veränderten Umständen, in einer vielbeachteten Vortragsreihe wieder aufgreifen[23].

In seiner Darstellung des Kirchenstaats und seiner Gebrechen aber nahm er keinerlei Abstriche vor (Teil II, S. 493–665); vielmehr schilderte er ausführlich die Fehler der päpstlichen Regierung durch die Jahrhunderte, die «Verdorbenheit der mittleren und hohen Stände», aus denen sich die Beamtenschaft rekrutiere (S. 573), die Willkür der Polizei (S. 578–580) und der allgegenwärtigen Inquisition, die Armut, Unbildung und «Geistesrohheit» im Klerus (S. 585), allerdings nicht ohne zugleich (damals noch!) Pius IX. allen diesen Mißständen als Lichtgestalt entgegenzustellen (S. 624–627)[24]. Trotz all seiner Kritik legte er mit dieser Schrift – wohl auch, um sich nicht weiteren Angriffen auszusetzen – ein Bekenntnis zur weltlichen Macht des Papstes ab, sah in der «Schwächung und Demüthigung des römischen Stuhles» eine Preisgabe des «gemeinschaftliche[n] Interesse[s] aller Monarchen» und den «Untergang des Legitimitätsprinzips und des ganzen öffentlichen Rechtes von Europa» sich vollziehen (S. 644 f.)[25]. Tatsächlich verurteilte er damit die italienische Einigungsbewegung, wie sie sich (revolutionär) vollzog. Gegenüber Augustin Theiner gab er seiner Überzeugung Ausdruck, daß durch dauerndes Verschweigen und Beschönigen weder dem Papsttum noch der Kirche gedient sei und er als historischer Theologe es seiner Aufgabe schulde, um der Glaubwürdigkeit der Kirche willen wahrheitsgetreu zu berichten. Das ganze Werk, nicht frei von den Spuren eiliger Niederschrift, war nach seiner eigenen Ansicht, wie oben bereits erwähnt, «eigentlich von Anfang bis Ende eine Apologie des Papstthums – aber freilich eine Apologie eigener Art, ganz anders, als etwa ein Theologe in der Minerva [Sta. Maria sopra Minerva zu Rom] dies schreiben würde, vielmehr als das Werk eines Deutschen des 19. Jahrhunderts, der ein historisches Gewissen hat und weiß, daß er dem übermächtigen Protestantismus keine wissenschaftlichen Blößen geben darf»[26].

19 [Joseph Hergenröther,] Der Zeitgeist und die Souveränetät des Papstes, in: Der Katholik 41 (1861/1) 513–543; Weitlauff, Joseph Hergenröther 514.

20 Döllinger an Jörg, 2. Mai 1861. Albrecht, Joseph Edmund Jörg 142.

21 «Oldenburg schreibt mir, daß trotz der 5000 Exemplare, die er hat drucken lassen, bereits eine neue Auflage meines Buches nöthig werde. Die Sache ist mir nicht recht begreiflich; ein ganz ernsthaftes, mit schwerfälliger Erudition geschriebenes Buch von 700 Seiten, und ein solcher Absatz! [...].» Döllinger an Jörg, Tölz, 1. November 1861. Albrecht, Joseph Edmund Jörg 174.

22 «[...] the side blow at the Protestants, filling more than half the volume disarmed for a moment the resentment of outraged Rome. [...].» Acton, Döllinger's Historical Work 445; siehe Beilage 7. – Döllinger behandelte in «Kirchen und Kirchen» in einem ersten Teil «Der römische Stuhl und die Kirche unter ihm. Die getrennten Kirchen» (S. 1–490) die orthodoxen Kirchen und vor allem die protestantischen Kirchen und in einem zweiten Teil «Der Kirchenstaat» (S. 491–665) dessen Geschichte von den Anfängen bis zu Pius IX.; dessen Regierung ist der Schlußteil (S. 596–665) gewidmet.

23 J. von Döllinger, Ueber die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. Sieben Vorträge, gehalten in München im Jahr 1872, Nördlingen 1888. – Dazu ausführlich Kap. XXIII.

24 Döllinger, Kirche und Kirchen 624–627.

25 Döllinger, Kirche und Kirchen 644 f.

26 Döllinger an Theiner, München, 14. Oktober 1861. Jedin, Kirchenhistorikerbriefe 209–211; Weitlauff, Joseph Hergenröther 514.

Döllingers Hoffnung, mit seinem Buch die erregte Diskussion beruhigen zu können, erfüllte sich nicht. In den «Historisch-politischen Blättern» referierte Joseph Edmund Jörg (wie dort üblich, anonym) kühl die beiden nunmehr im Druck vorliegenden Odeons-Vorträge[27] und warf Döllinger vor, seinen englischen Quellen [vor allem Lord Lyons] allzu sehr vertraut[28] und im übrigen als Politiker geschrieben und politische Anschauungen vertreten zu haben, die ihm (Jörg) «diametral entgegengesetzt sind». Döllinger, seit Jahren mit Jörg verbunden und in regelmäßigem Gedankenaustausch, reagierte tief enttäuscht: «Auf Alles war ich eher vorbereitet, als auf diese mir völlig unerwartete Entdeckung»[29]. Jörgs Kritik[30] markierte den Beginn einer Entfremdung beider. Nicht freundlicher fiel die Rezension im «Katholik» aus. In ihr erfuhr Döllingers Werk eine vernichtende Kritik. Ihr anonymer Verfasser, nach Angabe der Redaktion einer «der gründlichsten Kenner des Kirchenstaates und der Geschichte», nach Diktion und Argumentation wiederum Hergenröther, stimmte zwar mit Döllinger in der Auffassung überein, daß der Kirchenstaat nicht wesentlich zur Kirche gehöre, wies die in dem Buch gebotene Schilderung der Zustände im Staat des Papstes aber «als eine in der Hauptsache mißlungene, einseitige und entstellte» mit Nachdruck zurück. Er bezeichnete «diese neueste Schrift in dem zweiten Haupttheil als eine beklagenswerthe Erscheinung», um so mehr, als «das Ansehen des Verfassers geeignet ist, vielen ungünstigen Urtheilen über die päpstliche Regierung und Verwaltung Vorschub zu leisten. Uns gilt das Wort» – so der Schluß -: «Amicus Plato, magis amica veritas. Döllinger steht uns hoch, aber höher steht uns die Ehre des apostolischen Stuhls»[31].

Um den durch seine Odeons-Vorträge ausgelösten Sturm zu beschwichtigen, nahm Döllinger im September 1861 auch – ein letztes Mal – an der in München tagenden Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands teil. Dort erklärte er, (ohne allerdings etwas zurückzunehmen) mißverstanden worden zu sein, und forderte erneut, und mit ausdrücklicher Hervorhebung der Bedeutung des Kirchenstaats für das Papsttum, politische Unabhängigkeit für den Papst um seines universellen geistlichen Amtes willen[32] – eine Erklärung, die dem

27 [Joseph Edmund Jörg,] Herr Stiftspropst von Döllinger und seine kirchlich-politische Publikation, in: HPBl 48 (1861/II) 807–854.

28 Dazu nahm Döllinger in seiner Vorrede kurz Stellung: Döllinger, Kirche und Kirchen. Vorrede XIX.

29 «Lieber Freund! Ihren Brief [vom 28. Oktober 1861] habe ich mit nicht geringer Verwunderung gelesen. Sie haben in meinem Buche politische Anschauungen entdeckt, die den Ihrigen und der Wahrheit ‹diametral entgegengesetzt sind›. Auf Alles war ich eher vorbereitet, als auf diese mir völlig unerwartete Entdeckung. Wir haben beide so viel mit einander verkehrt, so viel, auch von politischen Dingen gesprochen; ich lese fast regelmäßig Ihre politischen Artikel, mir fällt an den darin ausgesprochenen oder zu Grunde liegenden politischen Anschauungen nichts auf (Sie wissen, daß meine Differenz, wenn ich eine äußerte, sich immer nur auf die Schärfe des Ausdrucks und auf die Behandlung der Personen bezog) – und nun kommt plötzlich in meinem Buche an den Tag, daß Sie und ich diametral widersprechende politische Anschauungen haben. Ich weiß da wirklich nicht, was ich sagen soll.
Bin ich denn so obtusi ingenii, daß mir Jahre lang ein solcher Gegensatz entgehen konnte? Oder haben meine Ansichten mir selbst unbewußt eine Umwandlung aus Weiß in Schwarz erfahren? Vergeblich stelle ich eine politische Gewissenserforschung an, besinne ich mich auf die etwa in meinem Buche incidenter vorkommenden politischen Äußerungen. Ich weiß nur, daß ich in diesen Dingen mehr Empiriker als Theoretiker bin, daß meine politischen Ansichten durchaus das Resultat meiner nun 40jährigen historischen Studien und meiner Wahrnehmungen im öffentlichen Leben und auf Reisen sind. Die Quintessenz davon mag etwa darin bestehen, daß ich allem Absolutismus, aller Willkührherrschaft in Staat und Kirche abhold bin, daß ich corporative Einrichtungen und Besorgung der eigenen Angelegenheiten für besser als Büreaukratie halte, und daß ich das Prinzip des Napoleonischen Cäsarismus: tout pour le peuple, rien *par* le peuple – für perfid und nichtsnutzig halte – auch wenn es von sehr legitimen Regierungen geübt wird. Ueber manche schwierige Fragen der hohen Politik habe ich wirklich nicht einmal eine feststehende Ansicht, und beruhige mich damit, daß man eben überhaupt mit Theorien in den Verwicklungen des Lebens nicht immer ausreicht. Daher ist mir auch der Gedanke schon gekommen, Sie möchten mir vielleicht zu viel Ehre anthun, indem Sie voraussetzen, daß ich in allen Stellen meines, zumal ziemlich eilig zu Stande gebrachten, Buches den Maßstab einer festen consequenten Theorie an die Dinge angelegt habe.
Doch wie dem auch sei, es fällt mir durchaus nicht ein, Ihrem Eifer gegen mein Buch und dessen Irrthümer irgend eine Schranke setzen zu wollen. Sind meine Verirrungen so arg, wie Sie durch Ihre Bezeichnung ‹diamentral entgegengesetzt› andeuten, so thun Sie nur, was Ihres Berufes ist, wenn Sie darauf losschlagen, wie man auf giftiges Ungeziefer, wo man es irgend treffen mag, losschlägt. Mich nun aber in eine öffentliche Controverse über politische Prinzipien und deren Consequenzen einzulassen, das wäre mir gegenwärtig das Widerwärtigste, was mir begegnen könnte. Ich werde also schweigen und Ihnen das Feld überlassen. Sollten jedoch Ihre Anklagen von der Art sein, daß ich ehrenhalber als Priester und öffentlichen Lehrer nicht dazu stille sitzen dürfte, so werde ich mich freilich zu vertheidigen suchen, aber dann sicherlich Sie mit der Zumuthung verschonen, meine Replik in Ihr Journal aufzunehmen, sondern mir ein andres Organ suchen.
Der Inhalt des unglücklichen Buches, das wohl seinem Verfasser noch manche andre Bitterkeiten zuziehen wird, ist mir jetzt durchaus nicht gegenwärtig, aber je mehr ich mich zu besinnen suche, desto mehr dringt sich mir die Vermuthung auf, daß ich da, wo ich nur als Historiker reden, nur Thatsachen constatiren wollte, nach Ihrer Ansicht als Politiker geredet habe. Jedenfalls ist es mir nicht von ferne eingefallen, in meinem Buche Politik treiben zu wollen; ich wollte eben nur eine Apologie der Kirche schreiben, nicht mehr und nicht weniger. […]» Döllinger an Jörg, Tölz, 31. Oktober 1861. Albrecht, Joseph Edmund Jörg 171–173 (Nr. 114), hier 171.

30 Siehe dazu auch : Jörg an Döllinger, Neuburg/Donau, 23. Oktober 1861 und 28. Oktober 1861. Albrecht, Joseph Edmund Jörg 166 f., 169 f. – Jörg, Döllinger † 249–251.

31 [Joseph Hergenröther,] Döllinger über den Kirchenstaat, in: Der Katholik 41 (1861/II) 536–575, 641–679. – Vgl. dazu den Hinweis in: Hergenröther an P. Franz Xaver Huber SJ, Würzburg, 29. Oktober 1861. ACGH Briefarchiv des 19. Jahrhunderts. Im Auszug abgedruckt in: Bischof, Theologie und Geschichte 59.

32 Verhandlungen der dreizehnten Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands in München am 9., 10., 11. und 12. September 1861. Amtlicher Bericht, München 1862, 155 f.

«illustre professore Döllinger» in der römisch-jesuitischen *Civiltà Cattolica* (ebenfalls letztmalig) eine Belobigung einbrachte[33]. Seine Sorge, wie man es in Rom aufnehmen werde, «daß ein Priester die Gebrechen und Krankheiten der bisherigen Verwaltung des Kirchenstaats so zur Sprache gebracht hat», bewog ihn darüber hinaus, Montalembert mit der Ankündigung seines «in diesen Tagen» ihm zukommenden neuen Buches zu bitten, er möge doch, wenn er es «mit gutem Gewissen» tun könne, seinem Schwager, dem päpstlichen Kammerherrn «Mgr. [Xavier de] Mérode oder einer anderen hochgestellten Persönlichkeit einige Worte zugunsten des Verfassers und zur Rechtfertigung seiner Absichten» schreiben; denn Montalemberts Wort sei dort «natürlich von größtem Gewicht», weshalb «ein Gegengewicht gegen die eventuellen Denunciationen du ‹Monde› [der französischen Zeitung «Le Monde. Union Catholique»] und gleichgesinnter deutscher Persönlichkeiten» ihm «wahrscheinlich dort dringend nötig sein» werde[34]. Es war Döllinger ein großes Anliegen, daß in Rom kein Zweifel an seiner kirchlichen Loyalität entstehe. Indes scheint man dort seine Schrift wider Erwarten mit Gelassenheit aufgenommen zu haben. Im März 1862 konnte er Montalembert mitteilen: «Zu Rom ließ sich der Papst von P. Theiner Bericht über mein Buch erstatten und dieser Bericht fiel in der Hauptsache günstig aus»[35]. Montalembert dagegen war mit dem zweiten Teil des Buches nicht einverstanden: «Es ist sicher, daß der zweite Teil Ihres Buches sehr mißfallen wird, nicht nur in Rom, sondern auch bei der übergroßen Mehrheit der Katholiken.» Er wisse nicht, ob er, wenn er zuvor gefragt worden wäre, den Mut gehabt haben würde, «diese Verletzung meinem Vater und meinen Brüdern zuzufügen»[36].

33 Weiss, Döllinger 224. – Zur «Civiltà Cattolica», Erstausgabe 1850 in Neapel erschienen, siehe: Francesco Dante, Storia della «Civiltà Cattolica (1850–1891). Il laboratorio del Papa (Il pensiero politico e sociale dei cattolici italiani), Rom 1990; Unterburger, Vom Lehramt der Theologen 202–206.

34 Döllinger an Montalembert, Tölz, 22. Oktober 1861. Lösch, Döllinger 445–447.

35 Döllinger an Montalembert, München, 21. März 1862. Ebd. 450–452. – Am 25. September 1862 schrieb Döllinger (wohl erleichtert) an Jörg: «Der Papst hat dem Bischof von Birminham [William Ullathorne] über mein Buch gesagt: er sei zwar nicht mit Allem darin einverstanden, halte es aber für ein gutes Buch, welches Nutzen stiften werde.» Albrecht, Joseph Edmuind Jörg 211 f., hier 212.

36 «Il est certain que la seconde partie de votre livre déplaira beaucoup, non seulment à Rome, mais encore à la très grande majorité des Catholiques. Je ne sais donc pas si, dans le cas où vous m'eussiez consulté préalablement, j'aurais eu le courage d'infliger cette blessure à mon père et à mes frères.» Zit. in: Acton, Döllinger's Historical Work 448 f.

4. Acton über die Aufnahme der Odeons-Vorträge in England und seine spätere Deutung von «Kirche und Kirchen» in Döllingers Entwicklung

Acton, von Döllinger schon im Vorfeld auf seine Odeons-Vorträge aufmerksam gemacht, berichtete ihm über das Presseecho in England[37]. «Wie überall in der Catholischen Welt so auch hier hat Ihre Tat einen grossen Eindruck gemacht.» Unter anderem habe er zuerst durch Gladstone, mit dem er «in letzter Zeit viel verkehrte», davon erfahren. Er habe den ersten Bericht im «Tablet» und die verschiedenen Berichte in der «Allgemeinen Zeitung» gelesen. «Der Zorn des Tablet, und vieler, ist natürlich sehr gewaltig, [...]. In Frankreich ist wie Sie wissen, der Zorn sehr gross. In Deutschland wohl auch zum Theil, da viele der Besseren sich schon compromittiert haben.» Er selber habe dann, gestützt auf den Bericht im «Tablet», «ohne anderes Material», die Sache im «Mai Rambler» behandelt, «was ich ganz freimüthig gethan habe»[38]. Er habe gezeigt, «wie gerade jetzt die Stunde zum Sprechen gekommen sey», und auf «diese allgemeine Stimmung der Häupter», ohne sie zu nennen, hingewiesen. Newman habe ihm «genau dasselbe» gesagt, «daß diese Meinung nämlich sehr um sich greife». Da er, Acton, mit Angriffen rechne, habe er nicht nur «eine genauere Liste von Testimonia» vorbereitet, sondern sich aus Rom auch «den genauen Bericht der Cardinäle die für Aufgeben der weltlichen Macht stimmten, mit Passaglia,» verschafft. Er konnte neun Kurienkardinale namentlich ausmachen, und Odo Russell in Rom ließ ihn wissen: «Many more are supposed to hold similiar opinions, but they fear the allpowerfull Antonelli.» Er fügte hinzu: »Ich brauche nur von Dingen zu reden die unter meinen Augen sind um sagen zu können dass Sie Manchen den Glauben gerettet haben, der durch den Gang der Dinge und der Worte einen harten Stoss erfahren hätte. More O'Ferrall, eben aus Rom zurückgekehrt, sagte mir, er habe den ganzen Winter dort gefühlt wie wenig Wahrheit dort bestehe. Der Vater der Lüge habe dort seinen Thron aufgeschlagen»[39].

37 Siehe dazu: Bär, Die Beziehungen 463–465.

38 [Acton,] Current Events, in: The Rambler, Mai 1861, 132–140, hier bes. 139. – Zum «Tablet» siehe: Bär, Die Beziehungen 89 f.

39 Acton an Döllinger, 37 Half Moon St., London, 4 Mai 1861. Döllinger-Acton I 200–206, hier 200–204. – Odo William Leopold Russell (1829–1884), Neffe des Premierministers Lord John Russell, englischer Diplomat, seit 1858 Legationssekretär in Florenz mit Residenz in Rom, praktisch englischer Gesandter beim Heiligen Stuhl. – Richard More O'Ferrall (1797–1880), irischer Politiker, bis 1865 Parlamentsmitglied für Kildare, setzte sich für die politische und religiöse Emanzipation seiner irischen Heimat ein. – Der Jesuit Carlo Passaglia (1812–1885), Dogmatiker am Collegium Romanum, führender römischer Jesuitentheologe (eng vertraut mit Clemens Schrader SJ) und italienischer Patriot, war ein

Später, in seinem «Nachruf» auf Döllinger (1890), urteilte Acton über «Kirchen und Kirchen» zurückhaltender: Döllinger habe in dieser Schrift das Argument vertreten, daß die vom Papsttum getrennten Kirchen in viele Schwierigkeiten geraten und sich handfeste Nachteile einhandeln würden, «während die Kirche, die mit aller Kraft das Prinzip der Einheit bewahrt, weit überlegen ist und dies auch bleiben würde, wenn es nicht die hinderlichen und diskreditierenden Mängel in der staatlichen Regierung (eben des Kirchenstaats) gäbe. Jene Regierung schien ihm [Döllinger] so legitim zu sein wie jede andere in der Welt und so notwendig für das Wohl derer, für die sie errichtet wurde, daß sie, sollte sie gestürzt werden, mit unwiderstehlicher Notwendigkeit wieder aufgerichtet werden würde.» Doch errichtet worden sei sie nicht für das Wohl des römischen Volkes, sondern der katholischen Welt. Die Schrift sei ein Appell an die Katholiken gewesen, die weltliche Regierung des Papstes auf jede mögliche Weise zu retten und das römische Volk vor einer Tyrannei ähnlich jener der Paulskirchenversammlung zu bewahren. Döllinger habe sich seine politischen Ansichten in der Atmosphäre von 1847 gebildet, aus der starken Liberalität von Männern wie Radowitz, der erklärt habe, daß er jedes politische und nationale Interesse hinter dem Interesse der Kirche zurückstellen würde. […] In dieser Gesinnung habe er sich von Antonelli und Mérode nicht wesentlich unterschieden; doch habe er sein Ziel erreichen wollen, indem er die Schwächen des päpstlichen Regiments durch mehrere Jahrhunderte hindurch aufdeckte und dessen Rettung vor der Revolution ohne durchgreifende innere Reformen für hoffnungslos erklärte.» Acton zitierte aus einem Brief Döllingers an einen englischen Minister, zweifellos Gladstone, in dem er diesem erklärte, es könne nicht «unsere Politik» sein, «das Haupt der katholischen Kirche zum Untertan eines ausländischen Potentaten zu machen», und er vermöge sich deshalb dessen «hartes Wort, mit dem er im Parlament den Stab über Rom gebrochen» habe – «*hopelessly incurable* oder *incorrigible*» – nicht anzueignen; «ich hoffe vielmehr, wie ich es in dem Buche dargelegt habe, das Gegentheil. […].» Worauf Döllinger für seine «grateful vaticinations» zur Antwort erhielt: «Sie haben den allmählichen Niedergang der Regierung im Kirchenstaat von all jenen Bedingungen her, die ihn für die klare menschlicher Vernunft erträglich machten, aufgezeigt, und haben, denke ich, im Prinzip, wenn nicht in allen Gegebenheiten, das Vorgehen jener, die beschlossen haben, ihn abzuschaffen, vollkommen gerechtfertigt.» Allerdings – so Acton – sei Döllingers «kühle Analyse, die Diagnose am Krankenbett, nicht das Ergebnis eines von Bewunderung geblendeten oder von Affektion blinden Beobachters» gewesen. Und nun folgte seine rückblickende Deutung: «Es war ein Schritt, ein erster unbewußter, ungeplanter Schritt, im Prozeß einer Ablösung. Der Historiker begann hier über den Theologen die Hand zu gewinnen und kirchliche Angelegenheiten nach einem Gesetz zu beurteilen, das nicht vom Altar stammte. Es war das Hervortreten eines Geistes, der von Anfang an in ihm [Döllinger] gewesen war»[40].

begeisterter Anhänger der Risorgimento-Bewegung und kam dadurch in schweren Konflikt mit Papst und Kurie. Seine kirchenpolitischen Schriften, in denen er für einen Verzicht des Papstes auf den Kirchenstaat warb, wurden indiziert. Um der Verhaftung zu entgehen, flüchtete er nach Turin; an der dortigen Universität erhielt er einen Lehrstuhl für Moralphilosophie. Sein Einfluß auf den «liberalen» Klerus Italiens war bedeutend. Seine in der ersten Nummer der von ihm in Turin herausgegeben Zeitschrift «Il Mediatore» veröffentlichten Petition an den Papst, auf den Kirchenstaat zu verzichten (1862), unterzeichneten rund 9.000 italienische Priester, die allesamt von der Apostolischen Poenitentiarie für «ipso facto» exkommuniziert erklärt wurden. Kurz vor seinem Tod söhnte sich Passaglia mit der Kirche aus. Kasper, Die Lehre von der Tradition 185–422; Erich Naab, Passaglia, Carlo, in: BBKL 4 (1993) 1575–1579; Peter Walter, Passaglia, Carlo, in: LThK 7 (³1998) 1414; Ders., Carlo Passaglia. Auf dem Weg zur Communio-Ekklesiologie, in: Neuner-Wenz, Theologen des 19. Jahrhunderts 165–182. – Doch Döllinger vertrat 1861 keineswegs die Meinung P. Carlo Passaglias. Döllinger, Kirche und Kirchen 648f.

40 «[…] The argument of *Kirche und Kirchen* was, that the churches which are without the pope drift into many troubles, and maintain themselves at a manifest disavantage, whereas the church which energetically preserves the principle of unity has a vast superiority which would prevail, but for its disabling and discrediting failure in civil government. That government seemed to him as legitimate as any in the world, and so needful to those for whose sake it was instituted, that if it should be overthrown, it would, by irresistible necessity, be restored. Those for whose sake it was instituted were, not the Roman people, but the catholic world. That interest, while it lasted, was so sacred, that no sacrifice was too great to preserve it, not even the exclusion of the clerical order from secular office.
The book was an appeal to Catholics to save the papal government by the only possible remedy, and to rescue the Roman people from falling under what the author deemed a tyranny like that of the Convention. He had acquired his politics in the atmosphere of 1847, from the potential liberality of men like Radowitz, who declared that he would postpone every political or national interest to that of the Church. […] His object was not materially different from that of Antonelli and Mérode, but he sought it by exposing the faults of the papal government during several centuries, and the hopelessness of all efforts to save it from the Revolution unless reformed. He wrote to an English minister that it could not be our policy that the head of the Catholic Church should be subject to a foreign potentate: ‹Das harte Wort, mit welchem Sie im Parlamente den Stab über Rom gebrochen haben – *hopelessly* oder *incorrigible* – kann ich mir nicht aneignen; ich hoffe vielmehr, wie ich es in dem Buche dargelegt habe, das Gegentheil. […].›
To these grateful vaticinations his correspondent replied: ‹You have exhibited the gradual departure of the government in the states of the church from all those conditions which made it tolerable to the sense and reason of mankind, and have, I think, completely justified, in principle if not in all the facts, the conduct of those who have determined to do away with it.›
[…] The cold analysis, the diagnosis by the bedside of the sufferer, was not the work of an observer dazzled by admiration or blinded by affection. It was a step, a first unconscious, unpremeditated step, in the process of detachment. The historian here began to prevail over the divine, and to judge Church matters by a law which was not given from the altar. It was the outcome of a spirit which had been in him from the beginning. […].» Acton, Döllinger's Historical Work 444 f.; siehe Beilage 7.

XI.
Actons Journalismus im Konflikt mit dem englischen Episkopat

1.
Der «Rambler» im Visier der englischen Bischöfe

Im Zusammenhang mit der virulenten Kirchenstaats- oder «Römischen Frage» geriet auch «The Rambler» und mit ihm Acton unter Druck. Das Erscheinen seines Kurzberichtes über Döllingers Vorträge in den «Current Events» des Mai-Heftes 1861 beschwor sogleich jesuitischen Widerspruch herauf. Die Jesuiten hätten – so berichtete Acton – «eine Reihe von Predigten gegen die Lehre von dem Rambler angefangen»; er selber habe einen von ihnen sonntags von der Kanzel «beweisen» gehört, «die Prophezeihungen der Königlichen Würde Christi könnten nur in der weltlichen Gewalt der Päbste realisirt werden; darum müsse diese ewig dauern», und: «Die guten Zuhörer jubelten über diese Widerlegung der schlimmen Zeitschrift.» Durch seinen Bericht hatte Acton nicht nur jesuitische Kreise gegen sich aufgebracht, sondern auch den Konflikt mit dem englischen Episkopat, der ohnehin dem offenen Wort seiner Zeitschrift von Anfang an mißtraute, verschärft. An der Spitze des englischen Episkopats schob sich damals Henry Edward Manning (1808–1892), der Dompropst von Westminster (seit 1857), ein ehedem verwitweter anglikanischer Geistlicher evangelikaler Prägung, 1853 in die katholische Kirche aufgenommen und von Kardinal Wiseman zum Priester geweiht, 1865 durch päpstliche Ernennung in der Nachfolge Kardinal Wisemans Erzbischof von Westminster, nachmals kompromißloser Verteidiger der weltlichen Macht und Unfehlbarkeit des Papstes und Vorkämpfer des Ultramontanismus in England[1]. Mit ihm, der Acton nicht lange zuvor mit Schmeicheleien zu umgarnen versucht hatte, kam es zu einer Unterredung, die «ein Paar Stunden» dauerte (18. Juni 1861). In ihr forderte Manning Acton im Auftrag Kardinal Wisemans und mit Verweis auf ein Schreiben des Kardinalstaatsekretärs Giacomo Antonelli auf, den «Rambler», der «immer weniger Catholisch» werde, zu unterdrücken, zumindest aber sich von der Zeitschrift zurückzuziehen, um nicht «eine Kirchliche Censur» zu riskieren, die er «in nahe Aussicht» stellte. Im übrigen sollte Acton erklären, «dass, was immer der Wille des Hl. Vaters darüber seyn sollte, dieser auch für mich entscheiden würde». Acton ging darauf nicht ein («Ich wollte gar nichts sagen»); er war vielmehr der Meinung, «wir müssten ruhig fortfahren», verkannte jedoch nicht die Gefahr einer Unterdrückung seiner Zeitschrift «jetzt, wegen der Italienischen Frage»[2]. Große Bedenken äußerte auch Newman; für ihn gab es kaum mehr einen Zweifel darüber, daß Mannings Ziel die Vernichtung des «Rambler» war[3]. Newman stieß sich unter an-

1 Henry Edward Manning (1807–1892), nach dem Tod des seit längerem erkrankten Kardinals Wiseman, der die Annahme eines Koadjutors strikt abgelehnt hatte, auf «diplomatisches» Betreiben des mit ihm «kooperierenden» Msgr. Talbot von Pius IX. am 30. April 1865 zum Erzbischof von Westminster ernannt, obwohl er nicht auf der Dreierliste stand, und am 3. Juni 1865 in London konsekriert, verfolgte und verleumdete Newman, war auf dem Ersten Vatikanum zusammen mit dem Regensburger Bischof Ignatius von Senestrey (reg. 1858–1906) und einigen weiteren Bischöfen, nicht zuletzt mit den jesuitischen «Drahtziehern» im Hintergrund und den federführenden jesuitischen Theologen im Vordergrund, einer der intransigentesten Papalisten. Nachdem er 1875 auch Kardinal geworden war und damit alle kirchlichen Karrierestufen durchlaufen hatte, beauftragte er Edmund Sheridan Purcell mit der Abfassung seiner Biographie und übergab ihm persönlich alles einschlägige Material, darunter auch ihn zutiefst kompromittierende Aktenstücke. Purcell verfaßte als «chronicler» eine biographische Darstellung, in der er in weitestem Maße das ihm übergebene Brief- und Aktenmaterial zitierte. Das Kapitel über die Umstände der Erhebung Mannings zum Erzbischof von Westminster schloß er mit folgenden Worten: «To say that Manning was not exempt from faults and failings is merely to admit that in him the old Adam struggled for mastery, and, at times, not altogether without success. It is, however, no part of my duty to indicate his shortcomings. I am not the judge, but simply the chronicler of events.» Purcell, Life of Cardinal Manning II Chapter X: Dr. Manning's nomination as archbishop of Westminster 203–236, das Zitat hier 236. – Franz Xaver Kraus bezeichnete in einem dreiteiligen Spectator-Brief die 1896, nach Mannings Tod, erfolgte Veröffentlichung dieser «im Auftrag des Cardinals» verfaßten Biographie als «das erste Beispiel, daß jemand sich durch einen von ihm selbst bestellten Biographen gewissermaßen förmlich und feierlich hinrichten läßt». Franz Xaver Kraus, Kardinal Manning [1896], in: Weber, Liberaler Katholizismus 159–213 (das Zitat hier 162). – Mit eher positiver Charakterisierung, vor allem mit Blick auf Mannings soziales Engagement: Keith G. Robbins, Henry Edward Manning, in: Greschat, Gestalten IX/2 7–19; Sheridan Gilley, Manning, Henry Edward, in: TRE 22 (1992) 60–63; Günter Biemer, Manning, Henry Edward, in: LThK 6 (^{3}1997) 1283.

2 Acton an Döllinger, 37 Half Moon St[reet], 4 Juli 1861. Döllinger-Acton I 214–216, hier 215.

3 «[…] but what Manning aims at, I suppose, is the suppression of the *Rambler*.» Newman an Acton, Rednell, June 20, [18]61. Acton, Selections from the Correspondence 36. – Siehe auch: Newman an Acton, The Oratory, Birmingham, June 7, 1861. Ebd. 31–33.

derem, wie er Acton in «a very strong answer» mitteilte, an Richard Simpsons Biographie des englischen Jesuiten und Martyrers Edmund Campion (1540–1581), die in Fortsetzungen im «Rambler» publiziert wurde[4]; denn in diesem Lebensbild aus der englischen Reformationszeit warf der Autor den Päpsten Paul III. (1534–1549) und Pius V. (1566–1572) vor, sie hätten «die Kirche Englands ihrem Wunsch geopfert, alle weltlichen Prärogativen, die von ihren Vorgängern [kraft der päpstlichen Oberlehensherrschaft über England] ausgeübt oder beansprucht worden waren, zu behaupten». Dadurch sei es den katholischen Untertanen Heinrichs VIII. (1509–1547) und Elisabeths I. (1558–1603) unmöglich gemacht worden, dem Papst als oberster religiöser Autorität den schuldigen Gehorsam zu zollen, ohne sich zugleich im eigenen Land des Hochverrats schuldig zu machen. Es sei also die Schuld jener Päpste, daß England vom katholischen Glauben abgefallen sei. Hätten sich diese Päpste gegenüber Heinrich VIII. und Elisabeth I. ebenso diplomatisch verhalten wie hundert Jahre später ihre Nachfolger im Streit mit Ludwig XIV. von Frankreich (1661–1715) um den Gallikanismus, würde die Geschichte einen anderen Lauf genommen haben[5].

Auf Newmans Kritik an Simpson, den er für «incorrigible» hielt[6], antwortete Acton: «Hat die Kirche das Recht, mich zu verurteilen, weil ich von einem kanonisierten Heiligen [gemeint war Pius V.] sage, er habe einen Urteilsirrtum oder gar eine Todsünde begangen. Die Heiligenbiographien sind voll von solchen Dingen – wenigsten die älteren Viten. Heiligkeit bedeutet in der Tat weder Vollkommenheit noch absolute Klugheit; und in diesem Fall wurde nicht die Heiligkeit, sondern die Klugheit dieses Heiligen bestritten.» Er habe sich nie sehr um bestimmte Ansichten gekümmert, aber ein oder zwei allgemein verbreitete Meinungen machten ihn besorgt. Er könne nicht ertragen, daß Protestanten die Unversöhnbarkeit der Kirche mit den Wahrheiten und Regeln der Wissenschaft behaupteten oder daß Katholiken sich vor dem legitimen und natürlichen Fortschritt des wissenschaftlichen Geistes fürchteten. Von diesen beiden fast identischen Irrtümern sei letzterer der gefährlichere, und deshalb kämpfe er natürlicherweise mehr gegen das katholische Fehlverhalten als gegen das protestantische an. «Aber die Waffe gegen beide ist die gleiche, die Förderung wahren wissenschaftlichen Geistes und unparteiischer Liebe zur Wahrheit.» Dieses Prinzip habe er bei einigen katholischen Zeitschriften und bei einigen katholischen Kreisen auf dem Kontinent sorgfältig angewandt gefunden, und er halte es für ein Verdienst des «Rambler», nicht daß er diesem Prinzip bereits erfolgreich diene, aber daß er es erkenne und anzuwenden suche. Es sei ihm unbegreiflich, daß dies Grund zu einer Kollision mit Rom sein könne oder «in einer Gesellschaft wie der unseren» mit Schwierigkeiten gerechnet werden müsse[7].

Wie groß diese Gefahr tatsächlich war, wurde Acton freilich erst bewußt, als der bisherige Verleger des «Rambler» (James Burns) unter dem Druck Mannings sich weigerte, die Zeitschrift weiterzuführen, und Verhandlungen über eine Fusion des «Rambler» mit der dahinsiechenden «Dublin Review» (die Manning später dem Verleger Burns anvertraute) sich zerschlugen. Dies alles öffnete Acton die Augen für «Mannings teuflische Treulosigkeit und Tücke (*Manning's Mephistophelian treachery and craft*)»[8]. Er mußte auf einen protestantischen Verleger ausweichen, publizierte, auch mit Rücksicht auf die Bedenken Newmans, im Juli-Heft 1861 einen sehr zurück-

4 Newmans Notizen auf einem Brief Actons vom 2. Juli 1861 in: Acton, Essays on Church 25. – Dieser Brief Actons hier 24f.

5 Zit. in: Hill I 134f.; Hill II 151. Die Artikelserie, erschienen im Rambler im Januar, März, Mai, Juli, September 1861 und im Januar, März, Mai 1862, mußte mit dem Ende des Rambler abgebrochen werden. In Buchform erschien diese Biographie erst 1867: Richard Simpson, Edmund Campion. A Biography, London 1867, der angeführte Text hier 63f. – Zu Edmund Campion siehe: C. H. Lohr, Campion, Edmund, in: LThK 2 (^{3}1994) 917.

6 «[...] That I thought Simpson incorrigible, that I ‹dispaired› of him. That a good sum of the public would be with the ecclesiastical authority if it came down upon *Rambler*. I said that no good could come of a publication with which Simpson was connected.» Notiz Newmans auf Actons Brief vom 2. Juli 1861. Acton, Essays on Church 25.

7 «Has the Church a right to censure me because I say of a canonized saint that on some occasion he committed an error of judgment, or even a mortal sin? Their biographies are full of such things – at least all the older lives. Sanctity really does not mean perfection, nor absolute wisdom; and in this case not the holiness but the wisdom of the saint was impugned.
I have never been very zealous for particular views, but I care above almost everything for one or two principles or general opinions. I cannot bear that Protestants should say the Church cannot be reconciled with the truths or precepts of science, or that Catholics should fear the legitimate and natural progress of the scientific spirit. These two errors seem to me almost identical and if one is more dangerous than the other, I think it is the last, and that it comes more naturally to me to be zealous against the Catholic mistake than against the Protestant. But the weapon against both is the same, the encouragement of the true scientific spirit and disinterested love of truth. I have nowhere seen this principle sincerely adopted on the continent by any Catholic periodical, or by any group of Catholics, and really I think it a merit of *The Rambler*, not that it does this successfully, but that it sees it and attempts to practise it. Yet I cannot conceive how such a cause can be pursued without collision with Rome, or how it can avoid being beset with difficulties in such a society as ours. I am sure I can conscientiously say I have not striven to give offence, or to insult what is venerable, but I believe I cannot always avoid the appearance of it. Do not these principles suffice to explain our position and attitude without the hypothesis of errors and failure in the pursuit of them? I always feel that I am deliberately and systematically further removed from the prevailing sentiments of good and serious Catholics than Simpson is with all his ‹impudence›.» Acton an Newman, 8. Juli 1861. Acton, Essays on Church 25f.

8 So Acton in einem Brief an Simpson vom 10. Oktober 1861. Zit. in: Hill I 133; Hill II 150.

haltenden Beitrag über Camillo Cavour (1810–1861)[9], den Vorkämpfer der staatlichen Einigung Italiens, und einen zweiten über die Erwartungen der Französischen Revolution[10], ferner im September-Heft einen Beitrag über «The Catholic Academy»[11].

2. Actons Verteidigung seiner journalistischen Ethik

In letzterem Beitrag traf er unter anderem die nicht zuletzt an die Adresse der kirchlichen Obrigkeit gerichtete Feststellung: «Der große Irrtum der Zeit, in Bezug auf die Stellung der Kirche zwischen Wissenschaft und Politik, besteht darin, daß Katholiken, Wissenschaftler und Politiker, nur [je] eine einzige Autorität anzuerkennen geneigt sind. Im Bereich der Wissenschaften wie in der bürgerlichen Gesellschaft existieren aber je eigene Autoritäten, die sich von jener der Kirche unterscheiden und nicht voneinander ableitbar sind. Wir müssen in jeder Sphäre dem Kaiser geben, was des Kaisers ist. Hier kann es zwischen ihnen [den unterschiedlichen Autoritäten] keinen Pflichten- oder Loyalitätskonflikt geben, es sei denn, daß eine von ihnen ihrem Zweck untreu wird, nämlich in der bürgerlichen Ordnung dem Recht und auf geistigem Gebiet der Entdeckung der Wahrheit zu dienen. […] Die Gefahr droht von jenen, die nur eine Seite in Betracht ziehen und ihren Stand ausschließlich entweder auf weltlichem oder auf kirchlichem Grund einnehmen. Alles, was wir verlangen, ist, daß Wissenschaft ihrer eigenen Methode treu bleibe, und der Staat seinem eigenen Prinzip; darüber hinaus bedürfen die Interessen der Religion keines Schutzes»[12].

Doch im November-Heft wagte er gleichwohl unter dem Titel «Döllinger on the Temporal Power» eine umfängliche Rezension über Döllingers eben erschienenes Werk «Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat» mit den im Anhang beigegebenen Odeons-Vorträgen. Acton, der September und Oktober 1861 in München verbracht hatte und auf Döllingers «Vorrede» hatte Einfluß nehmen können[13], bot in seinem teilweise bereits in München verfaßten Beitrag deshalb auch eine Übersetzung dieser langen «Vorrede»; denn in ihr erläuterte Döllinger nochmals, in welcher Absicht er seine Vorträge gehalten hatte, nämlich um «das Publicum auf die kommenden Dinge, die bereits ihren Schatten in die Gegenwart hereinwarfen, vorzubereiten» und zu «sagen: An und für sich kann die Kirche bestehen, und hat sieben Jahrhunderte bestanden ohne den Länderbesitz der Päpste», und daß sein ganzes Buch dem ökumenischen Anliegen der Einigung der Christen dienen wolle[14].

Im Anschluß daran verwahrte sich Acton (ganz im Sinne Döllingers) gegen Versuche, aus kirchlich-opportunistischen Gründen die offen zutage liegenden Mißstände des in Agonie befindlichen Kirchenstaats zu vertuschen und eine freie, verantwortliche Diskussion zu unterbinden. «Frömmigkeit gibt manchmal Veranlassung zu Skrupeln und Glauben zu Aberglauben, wenn sie nicht von Klugheit und Wissen geleitet sind. […] Es ist eine Versuchung für unsere Schwäche und unser Gewissen, den Papst zu verteidigen, wie wir uns selber verteidigen würden – mit dem gleichen vorsichtigen Eifer, mit dem gleichen ängstlich heimlichen Bewußtsein, daß es schwache Punkte in der Angelegenheit gibt, die am besten verheimlicht werden können, indem man die Aufmerksamkeit von ihnen ablenkt. Was die Verteidigung so an Energie gewinnt, verliert sie an Aufrichtigkeit. Die Sache der Kirche, die die Sache der Wahrheit ist, wird so mit menschlichen Interessen vermischt und verwirrt und durch eine entwürdigende Allianz beschädigt. Auf diese Weise kann selbst Frömmigkeit zur Immoralität führen und Ergebenheit für den Papst von Gott weglenken»[15].

9 Acton, Cavour, in: The Rambler 5 (Juli 1861) 141–165; abgedruckt in: Acton, Historical Essays 174–203; Acton, Selected Writings I 434–458. – Franz Xaver Kraus, Cavour. Die Erhebung Italiens im neunzehnten Jahrhundert (Weltgeschichte in Karakterbildern V: Die neueste Zeit), München 1903.

10 Acton, Expectation of the French Revolution, in: The Rambler 5 (Juli 1861) 190–213; abgedruckt in: Acton, Selected Writings II 38–62.

11 Acton, The Catholic Akademy, in: The Rambler 5 (September 1861) 291–302; abgedruckt in: Acton, Selected Writings III 55–66.

12 «The great error of the day, in reference to the position of the Church between science and policy, is that Catholics, men of science, and politicians are inclined to recognize only one authority. In the domain of learning, as well as in civil society, there is an authority distinct from that of the Church, and not derived from it, and we are bound in each sphere to render to Caesar the things that are Caesar's. There can be no conflict of duties or of allegiance between them, except inasmuch as one of them abandons its true purpose, the realization of right in the civil order, and the discovery of truth in the intellectual. […] The danger comes from those who consider only one thing, and take their stand either exclusively on the secular or on the ecclesiastical ground. All that we demand is that science should be true to its own method, and the State to its own principle, and beyond this the interests of religion require no protection.» Acton, The Catholic Academy, in: Acton, Selected Writings III 55–66, hier 58 f.

13 «Döllingers book is not quite all printed yet. I cannot write beginning or end of my article till it is published; but I shall be within the appointed time, and I will send the middle part first. I think I can promise near thirty pages. I have disputed several points unsuccessfully with the Professor; on others, especially political ones, I have been of some use to him, especially, too, with reference to the various feelings and impressions about the world, and I have had a hand in his preface, which is, I think, about the most perfect thing I have ever read. I will translate a good part of it.» Acton an Simpson, Munich [October 6, 1861]. Gasquet, Lord Acton 206–210, hier 210.

14 Döllinger, Kirche und Kirchen III–XXXIV, hier V und XX f.

15 «Piety sometimes gives birth to scruples, and faith to superstí-

3. Kardinal Wisemans öffentliche Antwort – Umbenennung des «Rambler» in «Home and Foreign Review»

War Acton eben noch des Glaubens, daß sein Aufsatz keinen Anstoß gegeben habe[16], so wurde er kurz darauf eines anderen belehrt, nämlich durch ein Pastoralschreiben Kardinal Wisemans, das dessen Generalvikar am 17. Dezember 1861 von der Kanzel in Westminster verlas. Darin hieß es, auf den «Rambler» gemünzt: «Laien scheinen sich in der Tat angemaßt zu haben, den Klerus über die Schwierigkeiten des Glaubens zu unterrichten, der auf Gottes Offenbarung beruht und in seiner Kirche gelehrt wird. […] Die Kirche erscheint so, als ob sie ständig von ihren eigenen Kindern in die Defensive gedrängt würde, und es entstehen unter uns – man verzeihe mir solche Wortwahl – fast Streitereien über Fragen von kirchlicher und sogar theologischer Bedeutung. Wir haben diesen Leuten gestattet, über heilige Dinge vorlaut und respektlos zu reden, anstatt sie mit Würde, ja mit aufrechter Entrüstung zurückzuweisen. […]»[17].

Obwohl sich Acton «recht scharf und ungerecht» angegriffen fühlte, wollte er darüber hinweggehen: «Ich nehme keine Notiz davon»[18]. Aber als die gegen den «Rambler» eingeleitete Kampagne im folgenden Jahr von bischöflicher Seite verschärft wurde (und auch Berichte über die Kritik des «Rambler» am Kirchenstaat und an dessen desolater Verfassung nach Rom gingen), entschloß sich Acton, um den Angriffen Wind aus den Segeln zu nehmen, seine Zeitschrift (ab Juli 1862) in eine Vierteljahresschrift mit dem Titel «Home and Foreign Review» umzuwandeln[19]. Er war einerseits voller Zuversicht und voller Pläne: «Alle wissenschaftlich bedeutende[n] Catholiken» hätten ihm ihre Hilfe zugesagt, seine Korrespondenz werde nach allen Richtungen täglich ausgedehnter und interessanter; und dem Kardinal habe er «sehr conciliatorisch» geschrieben und «Geist und Richtung der Zeitschrift als friedsam und möglichst umfassend» geschildert. Andererseits gab er sich jedoch nicht der Illusion hin, daß die Gefahr schon gebannt sei; denn die ihm «so furchtbar lästige Oberleitung» der Zeitschrift könne er nicht, wie (von Manning) als Hauptsache gefordert, aus den Händen geben, «weil ich allein Bürgschaft leiste für Freiheit, Wissenschaftlichkeit, Unabhängigkeit; weil ich allein mit dem Ausland die Verbindung erhalten kann, und allein die Protestanten zu gewinnen im Stande bin. Auch wird wohl kein andrer zugleich solche Geldopfer, und Opfer an Zeit, Mühe und Ruf machen»[20].

Seine Sorge war sehr begründet. Kaum war nämlich das erste Heft der «Home and Foreign Review» erschienen, als Kardinal Wiseman seinen Klerus zusammenrief und dazu aufforderte, «die Gläubigen gegen die Review zu warnen als voll Gift und Gefahr», zumal Actons und seiner Mitarbeiter «Sympathien […] immer auf antikatholischer Seite gewesen» seien[21]. Schließlich wandte sich der Kardinal, gestützt auf eine römische Aufforderung, «gewisse Stellen im Rambler […] zu denunciren», nochmals in einem Sendschreiben mit denselben Anschuldigungen gegen die «Home and Foreign Review» an seinen Klerus[22]. Zwar wurden in dem römischen Schreiben keine Beiträge aus der Feder Acton beanstandet, wie ihm sein eigener Oberhirte, «der sehr aufrichtige und nicht boshafte aber höchst unwissende Bischof» James Brown im Vertrauen verraten hatte; dennoch stand er als Herausgeber im Kreuzfeuer der Kritik. Bischof William Bernard Ullathorne von Birmingham (1850–1889)[23], Newmans Oberhirte, der den «Rambler» wegen seiner Art der Behandlung der «Römischen Frage» in Rom angezeigt hatte, erklärte in einem Hirtenbrief schließlich den ganzen Redaktionsstab des «Rambler» für häretisch[24] –

tion, when they are not directed by wisdom and knowledge. […] It is a temptation to our weakness and to our conscience to defend the Pope as we could defend ourselves – with the same care and zeal, with the same uneasy secret consciousness that there are weak points in the case which can best be concealed by diverting attention from them. What the defence gains in energy it loses in sincerity; the cause of the Church, which is the cause of truth, is mixed up and confused with human elements, and is injured by a degrading alliance. In this way even piety may lead to immorality, and devotion to the Pope may lead away from God.» Acton, Döllinger on the Temporal Power, in: The Rambler 5 (November 1861) 1–62; abgedruckt in: Acton, Selected Writings III 67–127, hier 79.

16 Acton an Döllinger, Aldenham, 6 Dezember 1861. Döllinger-Acton I 226–231, hier 228.

17 Das Pastoralschreiben wurde veröffentlicht in: «The Weekly Register» vom 21. Dezember 1861, S. 2; im Auszug zit. in: Döllinger-Acton I 241f.

18 Acton an Döllinger, Aldenham, 27 Dezember 1861, Döllinger-Acton I 239–243, hier 241.

19 Dies war bisher der Untertitel des «Rambler». Acton an Döllinger, 37 Halfmoon St. London, 19 März 1862. Döllinger-Acton I 251–254, hier 251.

20 Acton an Döllinger, Aldenham, 1. May 1862. Döllinger-Acton I 259–262, hier 261.

21 Acton an Döllinger, Aldenham, 26 August 1862. Döllinger-Acton I 274–276, hier 275.

22 Rome and the Catholic Episcopate. Reply of His Eminence Cardinal Wiseman to an Address presented by the Clergy, secular and regular, of the Archidiocese of Westminster, on Tuesday the 5th of August 1862, London 1862.

23 William Ullathorne (1806–1889), ein direkter Nachkomme von Thomas More, trat 1824 in das Benediktinerkloster Downside ein (P. Bernard), wurde 1831 zum Priester geweiht und ging 1832 in die Mission nach Australien, wo er maßgeblich am Aufbau der dortigen Kirche beteiligt war; nach seiner Rückkehr nach England (1840) wurde er 1846 Apostolischer Vikar für den westlichen Distrikt Englands und 1850, nach Errichtung der katholischen Hierarchie in England, Bischof von Birmingham; hier in den sechziger Jahren in die Kontroversen um den «Rambler» und Puseys «Eirenicon» verwickelt. Charles Burns, Ullathorn, William, in: LThK 10 (^{3}2001) 353f.

24 Acton an Döllinger, Aldenham, 1 November [1862]. Döllinger-Acton I 281–285, hier 281. – William Bernard Ullathorne,

und dies, obwohl ihm Pius IX. in einer Audienz über Döllingers «Kirche und Kirchen» gesagt habe: «Er sey nicht in allem einverstanden, halte es aber für ein gutes Buch, das nur nützen kann»[25], und obwohl ihm während seines langen Romaufenthalts kaum unbekannt geblieben sein konnte, daß in der Römischen Kurie durchaus gegensätzliche Meinungen über eine Verteidigung des noch bestehenden Restes des Kirchenstaats herrschten und (wie schon erwähnt) selbst eine ganze Reihe von Kurienkardinälen zu dessen Aufgeben riet[26].

Gedrängt vor allem von Simpson und Newman, dessen Aufsatz «Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre»[27] in Rom am meisten Anstoß erregt hatte, konzipierte Acton eine öffentliche Antwort an Kardinal Wiseman, im Bewußtsein dessen, daß er «ganz allein das Gewicht der öffentlichen Denunciation des Cardinals, der Propaganda, des ganzen Englischen Episcopats, der ganzen Catholischen Presse» tragen müsse; «denn ich allein stehe für diese Ideen ein, und meine Hand ist durch den ganzen Aufsatz wohl erkennbar»[28].

In dieser seiner Antwort, unter dem Titel «Cardinal Wiseman and the Home and Foreign Review» im Oktober-Heft 1862 erschienen, legte Acton, vornehm und sachlich im Ton, seine Grundsätze der Unabhängigkeit wissenschaftlich-journalistischer Arbeit, die nur der Wahrheit verpflichtet sei, dar und markierte scharf die Grenzen zwischen Religion (bzw. Kirche), Wissenschaft und Politik: Zwar sei es die ureigene Sendung der Kirche, durch ihr spirituelles und pastorales Wirken Vermittlerin der Gnade «für jede Seele» zu sein; doch sei dies nicht ihr alleiniges Werk. Und erneut legte er dar, was er im Jahr zuvor in seinem Beitrag über «The Catholic Academy» hatte anklingen lassen: Natürlich obliege der Kirche die Aufgabe der Leitung und Erziehung, soweit dies zur Unterstützung «ihres großes Werkes der Seelenrettung» notwendig sei. Aber die Aufgaben ethischer und intellektueller Erziehung kämen ihr, im Unterschied zu ihrem geistlichen Auftrag, nicht exklusiv zu, sondern würden, unabhängig von ihr, noch von zwei anderen Autoritäten erfüllt, von Wissenschaft und Gesellschaft. «Die politischen und intellektuellen Ordnungen bleiben gänzlich unterschieden von der geistlichen Ordnung. Sie folgen ihren eigenen Zielen, gehorchen ihren eigenen Gesetzen, und indem sie so verfahren, unterstützen sie die Sache der Religion durch das Erforschen der Wahrheit und das Aufrechterhalten des Rechtes. Sie erbringen diesen Dienst, indem sie ihre eigenen Ziele unabhängig und uneingeschränkt erfüllen, nicht indem sie diese um geistlicher Interessen willen ausliefern.» Was auch immer Politik und Wissenschaft von ihren eigenen Sphären ablenke oder Religion dazu verführe, deren Domänen zu usurpieren: es vermenge unterschiedliche Autoritäten und gefährde nicht nur politisches Recht und wissenschaftliche Wahrheit, sondern ebenso auch die Sache von Glauben und Moral. Eine Regierung, die um religiöser Interessen willen politisches Recht mißbrauche, und eine Wissenschaft, die, um Glauben zu schützen, in der Erforschung des Wissens wanke und zu heucheln beginne, würden sich zu Instrumenten im Dienst der Lüge degradieren, statt diese zu bekämpfen, und könnten niemehr für die Beförderung der Wahrheit gebraucht werden, ganz abgesehen von jenem Verrat am Prinzip, der ein allzu teures Opfer sei, in wessen Interesse auch immer»[29].

A letter on the Rambler and the Home and Foreign Review. Addressed to the Clergy of the Diocese of Birmingham, London 1862.

25 Acton an Döllinger, Aldenham, 26 August 1862. Döllinger-Acton I 274–276, hier 276. – Vgl. Acton an Richard Simpson, Aldenham, January 5, 1862: «Döllinger, whose book has been approved by the Pope – personally – on the strength of an elaborate private report he has made, asks whether he is to send you a copy of the second edition. […].» Gasquet, Lord Acton 253–256, hier 253.

26 Immerhin neun namentlich genannte Kardinäle, jedenfalls nach den Recherchen Actons in Rom, wobei weitere Kurienkardinäle ähnlich dächten, aber «the all powerfull Cardinal Antonelli» fürchteten. Acton an Döllinger, 32 Half Moon St[reet]., London, 4 Mai 1861. Döllinger-Acton I 200–206, hier 203.

27 John Henry Newman, On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine, in: The Rambler 11 (July 1859) 198–230 (with an Introduction edited by John Coulson, London 1961); deutsch: Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre, in: John Henry Newman, Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre, übersetzt von Maria Ehrentrudis Kawa und Max Hofmann (Ausgewählte Werke IV), Mainz 1959, 253–292. – Neuner, John Henry Newman als Vorbild 167–171.

28 Acton an Döllinger, Aldenham, 10 Oktober [1862]. Döllinger-Acton I 277–280, hier 278.

29 «It is the peculiar mission of the Church to be the channel of grace to each soul by her spiritual and pastoral action – she alone has this mission; but it is not her only work. She has also to govern and aducate, so far as government and education are needful subsidiaries to her great work of the salvation of souls. By her discipline, her morality, her law, she strives to realise the divine order upon earth; while by her intellectual labour she seeks an even fuller knowledge of the works, the ideas, and the nature of God. But the ethical and intellectual offices of the Church, as distinct from her spiritual office, are not hers exclusively or peculiarly. They were discharged, however imperfectly, before she was founded; and they are discharged still, independently of her, by two other authorities, – science and society; the Church cannot perform all these functions by herself, nor, consequently, can she absorb their direction. The political and intellectual orders remain permanently distinct from the spiritual. They follow their own ends, they obey their own laws, and in doing so they support the cause of religion by the discovery of truth and the upholding of right. They render this service by fulfilling their own ends independently and unrestrictedly, not by surrendering them for the sake of spiritual interests. Whatever diverts government and science from their own spheres, or leads religion to usurp their domains, confounds distinct authorities, and imperils not only political right and scientific truths, but also the cause of faith and morals. A government that, for the interests of religion, disregards political right, and a science that, for the sake of protecting faith, wavers and dissembles in the pursuit of knowledge, are instruments at least

«Sie sehen, man ist nicht Ihr Schüler *impune*», schrieb er Döllinger, als er ihm diesen Essay schickte. Doch trotz sinkender Abonnentenzahlen bei den Katholiken, trotz Rückzugs von Mitarbeitern und großer persönlicher Geldopfer – «viele Tausende von Gulden gehen jährlich fort» – gab sich Acton optimistisch, seine Zeitschrift «im Catholischen Publicum» halten zu können, freilich nur durch bedeutende Leistungen «im rein Catholischen, apologetischen Interesse». Zudem glaubte er, durch den «Standpunkt der Review [...] bei Protestanten viel wirken» zu können. «Die Zeichen sind schon da dass die Einsichtigeren begreifen dass nicht alles im Catholicismus so verkehrt, oder beschränkt sei wie sie meinten»; ganz besonders auf Gladstone sei die Wirkung «tief und sichtbar»[30]. Acton verstand eben sein mit hohen Kosten verbundenes, «wüthend [...] mit allen möglichen Waffen» bekämpftes und verleumdetes journalistisches Engagement, mit dem er seine «eigne Carrière im öffentlichen Leben» riskierte, (wenn man so sagen will:) als ein wirkliches Apostolat für die katholische Kirche in England und für die (geschichtliche) Wahrheit. Er hatte längst durchschaut, daß die gegen ihn und seinen Redaktionsstab erhobenen Beschuldigungen – bis hin zu jener des irischen Bischofs von Beverley Robert Cornthwaite (1818–1890, 1861 Bischof von Beverley, 1878 Bischof von Leeds), der sich zu der (seinen theologischen Bildungsgrad offenbarenden) Äußerung verstieg, «es habe seit Pelagius keinen gefährlicheren Irrlehrer gegeben etc.» – «eigentlich nur Scheingründe» waren, «womit man verbergen will dass man den Grundsatz nicht anerkennt dass die Kirche nur mit moralischen Mitteln vertheidigt werden soll». Aber: «Ist nicht jeder Versuch Rechtgläubigkeit mit wissenschaftlicher Aufrichtigkeit zu vereinigen in gleicher Art, mit Denunciation und Verläumdung erwidert worden?»[31]

Acton ließ sich nicht einschüchtern, überzeugt davon, daß seine «Catholische Zeitschrift die beste aller Englischen Reviews werden» könne, «wenn nur die Catholiken es selbst nicht verhindern»[32]. Gleich das erste Heft der «Home and Foreign Review» (Juli 1862) enthielt zwei von ihm verfaßte gewichtige Aufsätze: über «Nationalismus» und über den Stuartkönig Karl II., der auf dem Sterbebett zur katholischen Kirche konvertiert war[33]. Döllinger lieferte einen Beitrag über die Waldenser[34], und im Juli-Heft 1863 erschien Actons Beitrag «Ultramontanism», an dem auch Simpson mitgearbeitet und zu dem Döllinger Material geliefert[35] hatte.

4. Actons (vorkonziliare) Unterscheidung zweier «Ultramontanismen»

Im Beitrag «Ultramontanism» unterschied Acton in breiter geschichtlicher Perspektive zwei Ultramontanismen: einen parteiischen, Parteizielen dienenden Ultramontanismus, den er programmatisch in Joseph-Marie de Maistres «Du Pape» (Lyon 1819) gleichsam vorgezeichnet sah und der im 19. Jahrhundert, also zu seiner Zeit, als eine (durchaus gelenkte) katholische Massenbewegung für päpstlich-politische Interessen, inner- und außerkirchlich, instrumentalisiert wurde, und einen Ultramontanismus als grundkatholische Haltung, die für Freiheit der Kirche im Verhältnis zum Staat um ihrer geistlichen Sendung willen, aber zugleich auch für die Freiheit anderer Gemeinschaften und Institutionen sowie für kompromißlose Wahrhaftigkeit einstand. Als Prüfstein des letzteren, nach seiner Überzeugung allein legitimen Ultramontanismus galt ihm: «Der Katholik untersteht der Disziplin der Kirche, wenn er sich im Widerspruch zu ihrer Wahrheit befindet, nicht wenn er ihren Interessen im Weg steht.» Der echte Ultramontane hüte sich deshalb vor religiöser Überheblichkeit; er trete seinen Gegnern auf einem ihnen verständlichen und von ihnen anerkannten Terrain entgegen und verschaffe seiner Meinung ohne Einsatz äußerer Mittel wie Wohlwollen, Gewalt, Interesse oder List Anerkennung; im übrigen wisse er, daß es ein System der Metaphysik und Ethik gebe, das mit dem Katholizismus vorzüglich übereinstimme, aber gänzlich von ihm unabhängig sei[36].

as well adapted to serve the cause of falsehood as to combat it, and never can be used in futherance of the truth without that treachery to principle which is a sacrifice too costly to be made for the service of any interest whatever.» Acton, Cardinal Wiseman and the Home and Foreign Review, in: The Home and Foreign Review 1 (Oktober 1862) 501–520 (genauer: Acton lieferte die Argumente für diesen Artikel, den dann Richard Simpson und Thomas Frederick Wetherell ausarbeiteten); abgedruckt in: Acton, Selected Writings III 128–148, hier 138 f. – Siehe auch Beilage 9 (S. 77).

30 Acton an Döllinger, Aldenham, 10 Oktober [1862]. Döllinger-Acton I 277–280.

31 Acton an Döllinger, Aldenham, 7 Januar 1863. Döllinger-Acton I 286–292.

32 Acton an Döllinger, Aldenham, 1 November [1862]. Döllinger-Acton I 281–285, hier 283.

33 Acton, Nationality, in: The Home and Foreign Review 1 (Juli 1862) 1–25; abgedruckt in: Acton, Selected Writings I 409–433 (in deutscher Übersetzung in: Lord Acton, Über Freiheit 54–95); Acton, Secret History of Charles II, in: The Home and Foreign Review 1 (Juli 1862) 146–174; abgedruckt in: Acton, Selected Writings II 132–162.

34 The Waldensian Forgeries, in: The Home and Foreign Review 2 (April 1863) 504–530.

35 Acton an Döllinger, [London] 37 Halfmoon St[reet]., 5 März 1863. Döllinger-Acton I 296–298, hier 297.

36 «The Catholic is subject to the correction of the Church when he is in contradiction with her truth, not when he stands in the way of her interests. [...] [The real Ultramontane is a Catholic] who makes no parade of his religion; who meets his adversaries on ground which they understand and acknowledge; who appeals to no extrinsic consideration – benevolence, or force, or

Es war der Versuch einer Rechtfertigung seines Überzeugungsstandpunkts als Katholik und katholischer Journalist, mit dem Acton bei den antipapistischen Engländern und bei «gelehrten Catholiken» große Zustimmung oder doch Sympathie fand. Ein «gelehrtes Blatt» meinte gar, wenn die katholische Kirche dieser Bahn folgte, müßte man seine Haltung gegenüber den Katholiken revidieren. Bei seinen Gegnern erntete Acton «dagegen blos Schimpf, aber kein ernstes Wort»[37]. Allerdings war er sich dessen bewußt, daß er mit seinem Ultramontanismus-Artikel erneut «Öl» in deren «Feuer» gegossen hatte.

Allerdings hielt Acton diese seine Unterscheidung zweier Ultramontanismen nicht durch: Unter dem späteren Eindruck des (Ersten) Vatikanischen Konzils, seines Verlaufs, der scharfen offenen und verdeckten «ideologischen» Auseinandersetzungen und des konziliaren Ergebnisses verengte sich für ihn das Verständnis von «ultramontan», «Ultramontanismus» zu einem Verdikt, das nach seiner Überzeugung jeden traf und mit dem er rigoros jeden belegte, der von kirchlicher Obrigkeit und zumal von Päpsten begangene oder angestiftete, zugelassene oder geduldete Verbrechen gegen die Menschlichkeit gegen besseres Wissen – sei es aus opportunistischen oder irgendwelchen anderen Gründen – leugnete, kaschierte oder nicht verdammte.

interest, or artifice – in order to establish his point. [...] He finds that there is a system of metaphysics, and ethics, singularly agreeable to Catholicism but entirely independent of it.» ACTON, Ultramontanism, in: The Home and Foreign Review 2 (Juli 1863) 162–206; abgedruckt in: ACTON, Selected Writings III 149–194, hier 180 und 191–194. – Siehe dazu: HILL I 139–147; HILL II 153–160.

37 Acton an Döllinger, Aldenham, 14 August 1863. Döllinger-Acton I 317–320, hier 328 f.

XII.

Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863, das Breve «Tuas libenter» und die Folgen für Döllinger und für Actons Journalistik

1. Verschärfte theologische Richtungskämpfe um die Jahrhundertmitte

Seit den Angriffen, die er durch seine beiden Odeons-Vorträge und die Veröffentlichung seines Buches über «Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat» auf sich gezogen hatte, scheint Döllinger die Bewegungen innerhalb der katholischen Theologie schärfer als je zuvor beobachtet zu haben; denn ultramontane Parteiorgane wie den Mainzer «Katholik» und Blätter ähnlicher Ausrichtung scheint er kaum zur Kenntnis genommen zu haben[1]. Gleichwohl blieb er zunächst in seine Studien vertieft, bei denen er sich mehr und mehr der Erforschung kirchen- und theologiegeschichtlicher Quellen zuwandte. Bereits 1853 hatte er sein auf Quellenbasis gearbeitetes Werk «Hippolytus und Kallistus; oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts» vorgelegt[2]. 1862 folgte, unter seiner Leitung herausgegeben, das Werk «Beiträge zur politischen, kirchlichen und Kulturgeschichte der sechs letzten Jahrhunderte. Band I: Dokumente zur Geschichte Karls V., Philipps II. und ihrer Zeit»[3]. 1863 publizierte er «Die Papstfabeln des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte»[4], als «eine Frucht der Vorarbeiten, die ich für ein größeres, die Geschichte des Papstthumes zu umfassen bestimmtes, Werk gemacht habe» (so im Vorwort) – Ankündigung eines Projekts, das ihn offenbar seit Jahren beschäftigte und weiterhin förmlich in Atem hielt, für das er unermüdlich Material sammelte und das doch (um es vorwegzunehmen), wie so manche anderen Projekte oder Pläne, nie realisiert wurde[5].

Das neun Beiträge beinhaltende Bändchen der «Papstfabeln» eröffnete eine auf sorgfältigen Handschriftenrecherchen beruhende Abhandlung über «Die Päpstin Johanna»[6], in der Döllinger schlüssig – und bis heute gültig – darlegte, daß diese angebliche Frau auf dem Stuhl Petri nichts anderes als eine in der Hauptsache der schöpferischen Phantasie der römischen Bevölkerung entsprungene Fabel war, deren handschriftliche Erwähnung frühestens um die Mitte des 13. Jahrhunderts erstmals auftauchte (was nicht hindert, daß die an Pikanterien sich erregende Phantasie ungebrochen weiterwuchert und mit ihren Druckerzeugnissen bis heute den Büchermarkt überflutet). Aber nicht dieser Beitrag zog die Aufmerksamkeit römisch-kirchlicher Zensoren besonders an, sondern zwei thematisch aufeinander bezogene Abhandlungen, nämlich über «Constantin und Silvester» und «Die Schenkung Constantin's». Daß die «Konstantinische Schenkung» an Papst Silvester und dessen Nachfolger eine mittelalterliche Fälschung war, konnte zwar auf Grund der formal-philologischen Nachweise Nikolaus' von Kues (1401–1464) und Lorenzo Vallas (1405/07–

1 Siehe: Johann Friedrich, in: Conzemius, Zur Charakteristik 158 f.; Jörg, Döllinger † 253 f.

2 Erschienen 1853 im Verlag G. Joseph Manz in Regensburg. Der Untertitel lautet: «Mit Rücksicht auf die Schriften und Abhandlungen der HH. Bunsen, Wordsworth, Baur und Gieseler».

3 Erschienen ebenfalls bei Manz in Regensburg.

4 Erschienen in der Literar-artistischen Anstalt von J. G. Cotta in München; 2., von Johann Friedrich besorgte Auflage Stuttgart 1890.

5 Gegenüber Charlotte von Leyden äußerte Döllinger Ende 1865: «Die Materialien, die ich für eine Geschichte der Päpste Jahre lang gesammelt, haben mir in der letzten Zeit, wenn ich sie anschaute, doch ein wehmüthiges Gefühl erregt. Damit doch das Wichtigere davon zur Verwendung komme, habe ich nun beschlossen, Einen Papst, für den ich eine besondere Vorliebe hege und von dem sehr viel Gutes zu sagen ist, der aber gerade nicht zu den jetzt berühmten gehört, herauszunehmen und ihn monographisch zu behandeln, so daß seine ganze Zeit mit dargestellt wird. Das ist Innocenz XI. Da kämen auch Ludwig XIV., Bossuet, Jakob II. von England und viele bedeutende Persönlichkeiten auf die Bühne, und ich hätte mannigfaltige Charaktere zu schildern, was ich noch selten in meinen Büchern gethan. Der Plan hat mich in diesen letzten Tagen aufs Lebhafteste beschäftigt, besonders auch darum, weil ich fand, daß ich in diesem Werke so Vieles, was ich nur allein weiß, anbringen und verwerthen könnte. Ich sehe Sie über diesen Ausbruch von Gelehrten-Eitelkeit lächeln, aber es ist einmal so; ich habe so manches Manuscript, das in den europäischen Bibliotheken vergraben liegt, gelesen und ausgezogen, von Büchern, die außer mir nicht leicht Jemand gelesen hat, nicht zu reden. In solchen literarischen Entwürfen fühle ich mich ganz jugendlich, als ob ich fünfundzwanzig Jahre alt wäre; nichts scheint mir zu schwer für meine Schultern, und dann sehe ich wieder dem Milchmädchen in der Fabel, dem unter süßen Träumen und Plänen die Scherben des zerbrochenen Milchtopfes vor den Füßen liegen, zum Verwechseln ähnlich.» Blennerhassett, In Memoriam. Siehe Beilage 8. – Auch aus diesem Teilplan wurde nichts.

6 «Die Päpstin Johanna», in: Döllinger, Die Papstfabeln des Mittelalters 1–53. – Peter Neuner, Döllingers «Papstfabeln», in: Schwaiger, Historische Kritik 285–306; Anna-Dorothee von den Brincken, Johanna, angebl. Päpstin, in: LThK 5 (^{3}1996) 860.

1457) kaum mehr bestritten werden. Doch klammerte man sich allzu gern an die These des Kardinals Cesare Baronio (1538–1607), wonach diese Fälschung den Griechen angelastet wurde und ursprünglich griechisch abgefaßt gewesen sei. Im Westen habe man sie gutgläubig übernommen und übersetzt, weshalb Rom an der Entstehung dieses Dokuments, der «Gründungsurkunde» des Kirchenstaats, keine Schuld treffe. Döllinger dagegen wies nach, daß diese «Erdichtung» in ihrer Urfassung lateinisch gewesen ist und (aus inneren Gründen) nirgendwo anders als in Rom selbst von römischen Klerikern konzipiert sein konnte, und zwar zwischen 750 und 774[7] (in der Zeit der Hinwendung des Papsttums zu den Franken). Empört reagierten auf «eine so schwere und schimpfliche Anklage gegen die römische Kirche» die Jesuiten der «Civiltà cattolica», um so mehr, als Döllinger mit seinem Datierungsversuch den Verdacht auf den von der Kirche als Heiligen verehrten Papst Paul I. lenke, «welcher nämlich von 757 bis 767 regierte, also gerade mitten in der Epoche, innerhalb welcher Döllinger die Schenkung verfertigt glaubt». Demgegenüber glaubten die Verfasser der Civiltà-Rezension aus Döllingers »eigenen Angaben, verglichen mit den Thatsachen und zuverlässigsten historischen Dokumenten des 8. Jahrhunderts [...] bis zur Evidenz nachweisen» zu können, daß dessen Datierung unmöglich sei. Nach ihrer Ansicht könne die Urkunde nur im Frankenreich entstanden sein, und zwar «in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts, kurz vor dem Ursprunge der falschen Dekretalen Isidor's»; denn diese begegneten «zuerst» im Frankenreich, das Papsttum sei folglich an ihrer Entstehung nicht beteiligt gewesen[8].

Doch die in diesem Bändchen im besten Sinn des Wortes apologetische Beschäftigung mit Aspekten der mittelalterlichen Papstgeschichte, mit der er sich auch anderwärts (heute unbegreiflich!) heftigsten Angriffen aussetzte[9], verstellte Döllinger – eben deshalb – nicht den Blick für eine Entwicklung innerhalb der katholischen Theologie, die zunehmend auf einen kämpferisch-parteiischen Richtungsstreit hinauszulaufen drohte. Wiederum mag er sich dabei an manche 1857 in Rom geführten Gespräche und die damaligen römischen Indizierungsverfahren erinnert haben.

Mit dem von deutschem Boden aus angestrengten römischen Prozeß gegen den Bonner Theologen Georg Hermes und dessen posthumer Verurteilung (1835)[10] hatte in Rom eine ganze Folge lehramtlicher Prozesse und Verurteilungen eingesetzt: 1849 war die Reformschrift «Delle cinque piaghe della S. Chiesa» (Lugano 1848) des italienischen Priesters, hochkarätigen theologischen Denkers und Kongregationsgründers Antonio Rosmini-Serbati (1797–1855) verurteilt worden, in der dieser die unzulängliche Bildung des Klerus als eine der fünf Wunden der Kirche beklagte. Der Prozeß war nicht nur von jesuitischer Seite angestrengt und durch die Angriffe der «Civiltà Cattolica» geschürt worden, sondern Rosmini wurde von diesen Kreisen auch noch über den Tod hinaus jahrzehntelang (samt seiner Kongregation) als Konkurrent verfolgt und 1887 endlich «erledigt»[11]. Von deutschem Boden waren ebenfalls die römischen Indizierungen der (bereits erwähnten) Reformschrift Johann Baptist Hirschers (1849)[12] und des philosophischen Ansatzes Jakob Frohschammers (1857) ausgegangen, schließlich, von Köln und Wien aus forciert, die pauschale römische Verurteilung des gesamten literarischen Werkes Anton Günthers (1857) und die darauf folgende Zerschlagung der Günther-Schule[13]. Zu deren grimmigsten Gegnern gehörten beispielsweise der Würzburger Dogmatiker Heinrich Denzinger[14], ein Alt-Germaniker, aber auch der (seine theologischen Positionen wiederholt wechselnde) Tübinger Dogmatiker Johann Evangelist Kuhn (1806–

7 »Constantin und Silvester» und »Die Schenkung Constantin's», in: Döllinger, Die Papstfabeln 61–72 und 72–120.

8 Die ausführliche Rezension erschien 1864 in der «Civiltà cattolica». Siehe dazu die Replik in der zweiten Auflage der «Papstfabeln», Stuttgart 1890, 120–125; hier auch die obigen Zitate. – Fuhrmann, Ignaz von Döllinger 11. – Siehe auch die einschlägige Darlegung im Anhang.

9 «The question, how far the persistent production of spurious matter had permanently affected the genuine constitution and theology of the Church arose before his mind as he composed the *Papstfabeln des Mittelalters*. He indicated the problem without discussing it. The matter of the volume was generally neutral, but its threatening import was perceived, and twenty-one hostile critics sent reviews of it to one theological journal.» Acton, Döllinger's Historical Work, in: Acton, Selected Writings II 412–461, hier 447; siehe Beilage 7. – Siehe auch: Hergenröther, Katholische Kirche 360–372.

10 Schwedt, Das römische Urteil über Georg Hermes.

11 Antonio Rosmini, Die fünf Wunden der Kirche. Kritische Ausgabe. Herausgegeben und eingeleitet von Clemente Riva. Ins Deutsche übertragen von Dr. P. I. Erbes, Paderborn 1971. – 1887 wurden durch das Dekret *Post obitum* 40 aus dem Zusammenhang seiner Schriften gerissene Sätze verurteilt und Rosmini damit völlig zu Unrecht zum Häretiker erklärt. Dekret des Hl. Offiziums *Post obitum*, 14. Dezember 1887. Denzinger-Hünermann 862–870. – Franz Xaver Kraus, Antonio Rosmini, in: Ders., Essays I 87–251; Klaus Kienzler, Rosmini, Antonio, in: BBKL 8 (1994) 707–714; Viktor Conzemius, Rosmini-Serbati, Antonio, in: LThK 8 (^{3}1999) 1311–1314; Giancarlo Roggero, Antonio Rosmini, Biographie und Einführung in sein Werk. Schaffhausen 2000; Michele Dossi, Antonio Rosmini. Ein philosophisches Profil. Übersetzt aus dem Italienischen und bearbeitet von Markus Krienke (Ursprünge des Philosophierens 6), Stuttgart 2003; Markus Krienke, Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini (Ursprünge des Philosophierens 9), Stuttgart 2004; Luciano Malusa, I processi a Rosmini e Gioberti tra Indice e Sant'Uffizio. Problemi e sospetti (1848–1854), in: Wolf, Verbotene Bücher 317–343.

12 Norbert Köster, Der Fall Hirscher. Ein «Spätaufklärer» im Konflikt mit Rom? (Römische Inquisition und Indexkongregation 8), Paderborn-München-Wien-Zürich 2007.

13 Schwedt, Die Verurteilung der Werke Anton Günthers.

14 Siehe dazu ausführlich: Weitlauff, Zur Entstehung des «Denzinger».

1887)[15] und der in Rom selbst als treibende Kraft wirkende Jesuit Joseph Kleutgen (1811–1883). Im Zusammenhang mit diesen Prozessen und Verurteilungen (oder parallel zu diesen) schlossen sich mehr und mehr am Collegium Germanicum und am Collegium Romanum lehrende oder wirkende Jesuiten und deren wieder «trans montes» zurückgesandte streng «neuscholastisch» ausgebildete Schüler mit den «Mainzern», den Mitgliedern der Reisach'schen Seminargründung in Eichstätt, einer Wiege der Neuscholastik, und anderen Gesinnungsgenossen zu einer Kampffront gegen eine von Aufklärung, Rationalismus und protestantischen Einflüssen «vergiftete» Theologie und Philosophie, wie sie angeblich zumeist an deutschen Universitäten gelehrt wurde, zusammen[16]. Seit dem Zweiten Vatikanum und in dessen Kontext gelten damals proskribierte theologische Denker wie Hermes, Günther, Hirscher, Rosmini und andere als «Wegbereiter heutiger Theologie»[17] und somit als – stillschweigend – rehabilitiert; Antonio Rosmini wurde am 18. November 2007 seliggesprochen. Doch welchen Preis mußten er und die anderen bei Lebzeiten kirchlich proskribierten Theologen für ihre auf Grund ihrer wissenschaftlichen Forschung gewonnene theologische Einsicht und Überzeugung sowie für ihr wissenschaftlich-theologisches Engagement bezahlen!

Wenn der «Katholik», das Organ der «Mainzer», 1860 feststellte, es gebe im Katholizismus zwei Richtungen, «welche nicht friedlich neben einander bestehen können, sondern sich gegenseitig aufheben»[18], und damit zugleich kundtat, welcher der beiden Richtungen der eigene Einsatz kompromißlos galt, so warf dies auf die spätestens seit der Mitte des Jahrhunderts sich abzeichnende Kampfsituation innerhalb der Theologie ein grelles Schlaglicht. Diese Feststellung war als Schlachtruf zu verstehen, aber keineswegs nur zu einem Kampf auf literarischer Ebene, mit geistigen Waffen. Den «neuscholastischen» Protagonisten dieser Kampfansage gegen eine von ihren Prinzipien abweichende Theologie und Philosophie ging es in Wirklichkeit nicht zuerst um «Wahrheit», wenngleich sie natürlich diese Devise auf ihrem Schild führten, sondern um die Durchsetzung der Alleingültigkeit ihrer Prinzipien, um die Alleinherrschaft ihres theologischen Denkens in der Kirche um jeden Preis. Um dieses Zieles willen wußte sich diese Phalanx selbsternannter Verteidiger der «allein gültigen» katholischen Lehre im Austausch vor allem mit ihren direkten oder indirekten jesuitischen Lehrmeistern in Rom die Rückendeckung der obersten kirchlichen Autorität zu sichern. Dies gelang um so leichter, als die in Rom wirkenden Jesuiten als theologische Förderer einer Dogmatisierung der *Immaculata Conceptio*[19] und Anwälte päpstlicher Prärogativen sich Pius IX. – mit Blick auf dessen dogmatische Ambitionen – unentbehrlich machten, dessen Vertrauen erwarben und nach und nach an den kurialen «Schaltstellen» entscheidenden Einfluß gewannen. Der Gesellschaft Jesu erklärtes Ziel aber war es, mit Hilfe der päpstlichen Autorität und ihrer Anhängerschaft diesseits und jenseits der Alpen «im Schlepptau»[20] ihre einstige,

15 Wolf, Ketzer oder Kirchenlehrer? 52–58 u.ö.

16 Siehe dazu ausführlich im Überblick: Unterburger, Vom Lehramt der Theologen 124–238.

17 Siehe die von Heinrich Fries und Johann Finsterhölzl im Verlag Styria, Graz, herausgegebene gleichnamige Reihe.

18 Zit. in: Friedrich, Ignaz von Döllinger III 271 f.

19 Einen ganz entscheidenden «Einstieg» dazu bildete Giovanni Perrone's SJ «De Immaculato B. V. Mariae Conceptu an Dogmatico Decreto definiri possit Disquisitio Theologica» von 1847, Pius IX. persönlich gewidmet (editio altera Monasterii Guestphalorum 1848). – Giovanni Perrone SJ (1794–1876), langjähriger Professor der Dogmatik am Collegium Romanum und einflußreicher Mitarbeiter mehrerer römischen Kongregationen, übte als Lehrer einer ganzen Germaniker-Generation und durch seine apologetisch orientierten Werke größten Einfluß aus. Kasper, Die Lehre von der Tradition 29–181; Erich Naab, Perrone, Giovanni, in: BBKL 7 (1994) 227–229; Peter Walter, Perrone, Giovanni, in: LThK 8 (^{3}1999) 38 f.

20 Hierzu der aufschlußreiche Brief Joseph Hergenröthers an Joseph Edmund Jörg (Würzburg, 19. Dezember 1861), in dem sich Hergenröther über eine Rezension zweier Schriften (Anton Eberhard, Monotheistische Philosophie – Grundgedanke einer positiven Philosophie, München 1861, und: Friedrich Michelis, Bemerkungen zu der durch Joseph Kleutgen vertheidigten Philosophie der Vorzeit, Freiburg i. Br. 1861) durch den Bamberger Philosophen Johann Martin Ritter von Katzenberger (1821–1902) echauffiert, weil darin gewissen katholischen Gelehrten der Neuzeit «mehr thomistischer Geist, weniger thomistische Dialektik, weniger Denunciationssucht, weniger Verketzerungssucht, mehr allseitiges Wissen, weniger Eitelkeit, Hochmuth, Selbstüberschätzung und kühne Herausforderung» gewünscht wird. «Es ist nur zu klar» – replizierte Hergenröther –, «daß hier unter dem Schein einer durchsichtigen peroratio pro pace eine wahre Kriegserklärung gegen die romanisirenden Theologen gegeben ist, gegen die eine schon S. 871, 879, 881 erkennbare Animosität zu Tage tritt. Die alte, haltlose Voraussetzung einer Clique von römischen Theologen, die nirgends existirt, beherrscht den Autor sichtlich und die Exclusivität einer Schule, die nicht als solche organisirt und ohne Zusammenhang aller Glieder ist, tritt bei allen liebseligen Paränesen als das schreckende Zerrbild hervor. Die Ungerechtigkeit des Angriffs ist umso stärker, je allgemeiner und rücksichtsloser die Insinuationen auftreten, je mehr sie alle Verhältnisse verkennen und ignoriren. […] Die einzelnen Sätze der Abhandlung und ihr ganzer Zusammenhang stellen eine höchst gehässige Polemik dar, die nur sehr schwach verhüllt ist. Das ist das Urteil von drei meiner Kollegen an der hiesigen theologischen Fakultät [die nacheinander *coniunctis viribus* mit ihrem Bischof auf Würzburger theologische Lehrstühle erhobenen Alt-Germaniker Heinrich Denzinger, Franz Seraph Hettinger und Andreas Joseph Hähnlein], die in Rom – aber auch an deutschen Universitäten ihre Studien gemacht. Betrübt hat diese Erscheinung vor allem unseren Bischof [den Alt-Germaniker Georg Anton von Stahl, Bischof von Würzburg 1840–1870], der, selber in Rom gebildet, in einem bereits 21jährigen Episkopate stets die strengste Unparteilichkeit gewahrt, bei Canonicaten, die er zu besetzen hatte, niemals einen der in Rom gebildeten, wenn auch ihm persönlich noch so nahe stehenden Theologen befördert und wenn er zu deren Beförderung auf theologische Lehrstühle mitwirkte, es nur in Fällen that, in denen auch die weltlichen Mitglieder des Akademischen Senats sie den anderen Bewerbern vorziehen zu müssen glaubten.» Albrecht, Joseph Edmund Jörg 183–185

seit der Reformationsepoche errungene, nahezu omnipotente Stellung in Theologie und Kirche zurückzuerobern – was ihr in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nahezu auf der ganzen Linie gelang. Wessenberg hatte dies bereits 1830 mit aller Klarheit erkannt und in einem Artikel ebenso klar und zutreffend die Konsequenzen aufgezeigt[21]. Dabei besteht kein Zweifel, daß die Gesellschaft Jesu in ihren Mitgliedern über hochintelligentes Potential verfügte, das sich allerdings nach Maßgabe der (1832 nur leicht modifizierten) jesuitischen «Ratio studiorum» von 1599 strikt der Ordensdisziplin, d.h. den Vorgaben der zentralistischen Ordensleitung zu unterwerfen hatte[22]; «Abweichler» wie Carlo Passaglia wurden ausgesondert.

Die Konstellation des übergreifenden Zusammenspiels der genannten Kreise um ihres gemeinsamen «höheren Zieles» willen löste in Deutschland eine Flut von geheimen Denunziationen gegen «nicht konforme» theologische und philosophische Denker aus, mit der Folge einer ganzen Anzahl weiterer römischer Indizierungen. Diesen verfielen beispielsweise (am 7. August) 1861 auch einige Schriften des von Acton hochgeschätzten, kurz zuvor verstorbenen Münchener Philologen, Philosophen und Religionshistorikers Peter Ernst von Lasaulx († 9. Mai 1861), Vertreters eines christlichen Platonismus, der im Vergleich zwischen Christus und Sokrates letzteren als Vorbild über alle alttestamentlichen Persönlichkeiten stellte[23]. Franz Christoph Moufang, der Redakteur des Mainzer «Katholik», betrachtete solche Rekurse an die römische Indexkongregation, wie er Joseph Edmund Jörg erklärte, als eine Art katholischer Normalität: «Gesetzt, wir brächten ein Werk, das uns für die Reinheit der Lehre gefährlich schien, vor die Congregatio indicis, damit sie es prüfe und ihr Urteil darüber ausspreche, so wäre dies noch keine Denunciationssucht. Ein Katholik darf doch noch von Rom über Lehrdifferenzen eine Entscheidung wünschen, auch veranlassen, ohne daß er ein Denunciant ist.» Natürlich habe man von Seiten der Redaktion des «Katholik» nie dorthin rekurriert; denn das liege außerhalb ihrer Aufgabe und Stellung; «das mögen die Bischöfe und Nuntien thun oder wer sich dazu berufen fühlt; und ebenso wenig haben wir Jemand verketzert, sondern nur, nach Pflicht und Gewissen, und ich meine mit großer Milde und Ruhe den Maßstab kirchlicher Entscheidungen an gewagte Aussprüche katholischer Gelehrten angelegt»[24].

Daß aber die Mitglieder der Indexkongregation oder des Sanctum Officium (wie des ganzen kurialen Apparats) von ihrer theologischen bzw. philosophischen Ausbildung[25] und ihren sprachlichen Voraussetzungen her zumeist gar nicht in der Lage waren, die angezeigten deutschen Schriften zu lesen, geschweige denn zu verstehen, und man sich deshalb auf Grund sehr zweifelhafter Begutachtungen in pauschale Verwerfungen flüchtete, um einen theologisch verdächtigen Autor jedenfalls autoritativ zu maßregeln, das belegen die inzwischen erforschten Prozesse gegen Georg Hermes und Anton Günther[26]. Und selbst wenn hier mit der Proskription einzelner Aussagen – *pars pro toto* – gearbeitet wurde, so handelte es sich um aus ihrem ursprünglichen Kontext ausgezogene Sätze, ganz in Entsprechung «neuscholastischer» Konklusionstheologie. Deren Vertreter benützten die Schriften der Bibel und der Kirchenväter als «Steinbruch», um mit herausgebrochenen Einzelzitaten, die in die Argumentationslinie ihrer jeweiligen These paßten, ihre «Beweisführung» durch «Schrift und Tradition» zu legitimieren. Von einem auch nur ansatzweise exegetisch-kritischen Zugriff auf die biblischen Schriften konnte in dieser Schulrichtung, für die unverändert die buchstäbliche Inspiration – Heilige Schrift als Diktat des Heiligen Geistes – galt, noch lange keine Rede sein[27].

(Nr. 123). Man vergleiche demgegenüber die Berichte dieser genannten Alt-Germaniker an die Vorstände des Germanikums in Rom, in denen sie vertraulich über ihre rücksichtslosen gemeinsamen Aktionen zur Eroberung der Würzburger Theologischen Fakultät durch brutale Ausschaltung ihnen mißliebiger Lehrstuhlinhaber berichteten (ACGH). Dieses «Material» ist ausgiebig verwertet in meinen Beiträgen «Joseph Hergenröther», «Zur Entstehung des ‹Denzinger›» und «Der Fall des Würzburger Kirchenhistorikers Johann Baptist Schwab». – Katzenbergers Rezension veranlaßte auch Franz Christoph Moufang, den Redakteur des «Katholik», zu einem nicht weniger aufschlußreichen Widerspruch. Moufang an Jörg, Mainz, 7. Januar 1862. Albrecht, Joseph Edmund Jörg 185–187 (Nr. 125).

21 [Ignaz Heinrich von Wessenberg,] Die Herstellung des Ordens der Jesuiten, in: Freimüthige Blätter über Theologie und Kirchenthum, Rottweil 1830, 1. Band 3. Heft 279–296; wieder abgedruckt in: Wessenberg, Kleine Schriften 395–406; [Ders.,] Pius IX. und die Jesuiten, in: Deutsche Zeitung, Heidelberg Nr. 138 vom 15. November 1847, 1097 f.; wieder abgedruckt in: Wessenberg, Kleine Schriften 407–411.

22 Bernhard Duhr (Hg.), Die Studien-Ordnung der Gesellschaft Jesu, Freiburg i. Br. 1896 (deutsche Übersetzung der *Ratio studiorum* von 1599 und 1832 samt Kommentierung); Stephan Ch. Kessler, Ratio studiorum, in: LThK 8 ([3]1999) 842 f.

23 Adolf Dyroff, Lasaulx, Peter Ernst von, in: LThK 6 ([1]1934) 394 f.; Döllinger-Acton I 24 Anm. 77. – Remigius Stölzle, Ernst von Lasaulx (1805–1861). Ein Lebensbild, Münster i. Westf. 1904.

24 Moufang an Jörg, Mainz, 7. Januar 1862. Albrecht, Joseph Edmund Jörg 185–187 (Nr. 125), hier 186.

25 Diesbezüglich sehr aufschlußreich die biographischen Aufweise der damaligen kurialen Führungsschicht in: Weber, Kardinäle und Prälaten.

26 Schwedt, Das römische Urteil; Ders., Zur Verurteilung.

27 Ein Beispiel hierfür ist des Würzburger Alt-Germanikers und Dogmatikers Heinrich Denzinger voluminöses apologetisches Werk «Vier Bücher von der religiösen Erkenntniß» (2 Bände, Würzburg 1856/57), verfaßt «zur Verständigung und zur Anerkennung der richtigen Grundsätze vom Glauben» (Vorrede VIII), jedoch aus zweiter und dritter Hand geschöpft und methodisch unsauber gearbeitet. Das Werk wurde in der Würzburger «Katholischen Wochenschrift» (5, 1857, 9–15) und in den «Historisch-Politischen Blättern (39, 1857/I, 385–401, hier anonym von Joseph Hergenröther) hoch belobigt, erfuhr jedoch ausgerechnet von Seiten des Neuscholastikers Franz Jakob

Andererseits waren die Beziehungen auf der Gegenseite, zumal unter den katholischen Philosophen, gespannt. Statt sachlicher Auseinandersetzung befehdete man sich gegenseitig, und auch den katholischen Universitätstheologen war Rivalität nicht fremd.

2. Plan einer Gelehrtenversammlung als Forum theologischen Dialogs – der «Fall Frohschammer» als unmittelbarer Auslöser

Seit einiger Zeit schon trug sich Döllinger mit dem Gedanken, eine Zusammenkunft katholischer Gelehrter unterschiedlicher Fachrichtungen zu initiieren, um auf der Basis eines gemeinsamen Dialogs, insbesondere zwischen Vertretern der beiden theologischen Hauptrichtungen, eben der mehr historisch ausgerichteten «deutschen Schule» und der ahistorisch-scholastisch ausgerichteten «römischen Schule», eine Verständigung im Grundsätzlichen herbeizuführen[28]. An Joseph Edmund Jörg schrieb er am 1. November 1861, «seit der letzten Katholiken-Versammlung» in München sei «viel von einem Zusammentritt katholischer Gelehrter, Theologen und Andrer, zum Behuf näherer Besprechungen die Rede». Man habe ihn aufgefordert, sich «an die Spitze zu stellen», und da er «schon seit Jahren eine persönliche Annäherung und mündlichen Ideenaustausch der Bezeichneten für höchst wünschenswerth gehalten habe», sei er «sehr geneigt dazu». Es gelte, «scheint mir, wirklich, der steigenden Zersplitterung und Veruneinigung unter uns entgegenzuwirken. Omne regnum in se divisum desolabitur»[29]. Döllinger dachte als Versammlungsort an eine Stadt am Mittelrhein, und es war von Anfang an sein Entschluß, keine Richtung auszuschließen, «obgleich ich voraussehe» – wie er Jörg mitteilte –, «daß das Romanische Element bei uns das Gedeihen des Verständigungs- und Einigungswerkes sehr erschweren wird. Unter diesen ist, wenn ich nicht irre, Hergenröther noch der billigste und wissenschaftlichste»[30]. Unter «Romanischen Elementen» aber verstand Döllinger, wie er Jörg auf dessen Rückfrage erklärte: «jene Richtung, welche der deutschen katholischen Wissenschaft prinzipiell feindlich ist, und sie möglichst zu discreditiren sucht. [...] Daß nicht alle Zöglinge des Collegium Germanicum sie [jene Gesinnung] theilen, ist Gott sei Dank richtig. Es versteht sich also, daß diese Gesinnung bei keinem Romanen zu *präsumiren* sei; wenn sie aber hervortritt, so schließen wir eben von der Frucht auf die bittere Wurzel»[31].

Konkretere Gestalt nahm das Vorhaben jedoch erst im Herbst 1862 an, als Döllinger auf Drängen des Freiburger Verlegers Benjamin Herder (1818–1888) in Freiburg mit Hirscher, der, obzwar wegen seines hohen Alters nicht mehr zu längeren Reisen fähig, großes Interesse zeigte, und mit dem dortigen Kirchenhistoriker Johann Baptist Alzog (1808–1878) zusammentraf und mit ihnen ein vorläufiges Programm entwarf, das er anschließend persönlich Johann Evangelist Kuhn in Tübingen überbrachte[32]. Indes waren noch manche Hindernisse zu überwinden und auch Rückschläge zu verkraften, ehe das Projekt realisiert werden konnte. Inzwischen erschien aber der Zusammentritt des geplanten Kongresses um so dringender, als der «Fall Frohschammer» in der Öffentlichkeit «katholisches Denken» überhaupt diskreditierte. Nach der maßgeblich von Joseph Kleutgen SJ veranlaßten Indizierung seiner Schrift «Ueber den Ursprung der menschlichen Seele. Rechtfertigung des Generatianismus» im Jahr 1857[33] hatte sich Frohschammer, anders als Anton Günther, dem römischen Spruch trotz mehrmaligen Drängens kirchlicher Stellen nicht «laudabiliter» unterworfen. Daraufhin waren, wiederum auf Veranlassung Kleutgens, der sich dabei seiner Beziehungen zu Kardinal Reisach bediente[34], durch ein Schreiben Pius' IX. an den

Clemens (1815–1862) scharfe Kritik: Denzinger habe das Werk zu hastig geschrieben und «dem deutschen Colleg, den Jesuiten in Deutschland und der ganze Schule» durch sein «zu starkes Auftreten» Schaden zugefügt. So Denzinger in seinem Bericht an seinen ehemaligen Spiritual im Germanikum und römischen Vertrauensmann P. Franz Xaver Huber SJ (Würzburg, 11. Februar/1. März 1857. ACGH), mit der zerknirschten Bitte, eine Rezension in der «Civiltà Cattolica» zu veranlassen, in der klargestellt werden solle, daß die von Clemens kritisierte «Schärfe mancher Vorurtheile [...] nicht von meiner Bildung, noch von meiner Schule kommt». Die Väter der Gesellschaft Jesu zu Rom zögerten nicht, Denzingers Empfehlung aufzugreifen – und lieferten ihm allerdings einen schonungslosen Verriß (in der Nr. CLXXII der «Civiltà Cattolica» vom Frühjahr 1857). Weitlauff, Zur Entstehung des «Denzinger» 186–190. Und Gleiches gilt auch von Denzingers 1854 in erster Auflage erschienenen «Enchiridion Symbolorum et Definitionum, quae in rebus fidei et morum a Pontificibus Romanis et Conciliis oecumenicis emanarunt», in das auch nur als «Glaubensnorm» solche Texte Aufnahme fanden, die ins «System» paßten. – Zur dogmatischen Schriftauslegung Carlo Passaglias SJ siehe beispielsweise: Kasper, Die Lehre von der Tradition 279 Anm. 72.

28 Siehe zum Folgenden auch: Bischof, Theologie und Geschichte 62–121.

29 Döllinger an Jörg, Tölz, 1. November 1861. Albrecht, Joseph Edmund Jörg 174 f. (Nr. 116).

30 Döllinger an Jörg, München, 7. November 1861. Ebd. 178 f. (Nr. 120).

31 Döllinger an Jörg, München, 13. November 1861. Ebd. 181–183 (Nr. 122), hier 182.

32 Siehe dazu ausführlich: Friedrich, Ignaz von Döllinger III 270–303.

33 Wolf, Die Nonnen von Sant'Ambrogio 421–434.

34 Die Konsultorenmehrheit hatte sich geweigert, Frohschammer erneut zu verurteilen, woraufhin Kleutgen Reisach einschaltete, um Pius IX. zur erneuten Indizierung zu bewegen. Siehe dazu: Unterburger, Vom Lehramt der Theologen 185–199; Pahud de Mortanges, Philosophie und Autorität 190 f.

Münchener Erzbischof Gregor von Scherr vom 11. Dezember 1862[35] zwei weitere Schriften Frohschammers samt der von ihm herausgegebenen Zeitschrift «Athenäum» indiziert worden. Dabei ging es in diesem und anderen Verfahren keineswegs um die Zurückweisung einer Leugnung von Glaubensartikeln: «vielmehr wurden Traditionslinien, die sich erkenntnistheoretisch auf Augustinus (354–430), Anselm von Canterbury (ca. 1033–1109) und Bonaventura (1221–1274) stützen konnten, zugunsten eines mittelalterlichen ‹christlichen Aristotelismus› eliminiert. [...] es kam zur ultramontanen Gleichschaltung der Theologie an der Kurie, zu einer revolutionären Neuerung, die für die Wissenschaftlichkeit und Freiheit der Theologie erhebliche Konsequenzen haben konnte»[36] und *de facto* hatte. Da der Betroffene weiterhin eine Unterwerfung verweigerte und sich durch öffentliche Erklärungen rechtfertigte, publizierte der Erzbischof das päpstliche Schreiben und suspendierte Frohschammer.

Döllinger teilte keineswegs Frohschammers Position, gleichwohl hielt er das ganze Verfahren gegen ihn für unklug und verfehlt, weil die «Frohschammer'sche Sache» dadurch «das allgemeine Stadtgespräch» bildete: «Das päpstliche Schreiben» – so Döllinger gegenüber Jörg – «bietet starke Blößen, widerspricht sich selbst einmal, und in der hiesigen Laienwelt ist der Eindruck der: ein katholischer Geistlicher thue eben am beßten, von vornherein auf Vernunftgebrauch und Wissenschaft zu verzichten. Oder: vor dem wissenschaftlichen Forum habe Frohschammer recht, vor dem kirchlichen der Papst. Im übrigen Deutschland wird es wohl nicht anders sein. Daß diese Wirkung gerade die schlimmste sei, die eintreten konnte, begreift freilich weder das Synedrium des Erzbischofs, noch begreifen es die Romani»[37] – eine Feststellung, aus der wohl zu schließen ist, daß Döllinger die eigentliche *Strategie* der «Romani» möglicherweise noch nicht ganz durchschaute.

In einem von König Max II. (1848–1864) angeforderten Gutachten zum «Fall Frohschammer» (vom 14. April 1863) stellte Döllinger aber immerhin fest: «Der Vorfall [die Indizierung Frohschammers] selbst ist nur ein einzelnes Symptom eines schon seit einigen Jahren immer fühlbarer gewordenen und immer weiter greifenden Schadens, einer *bedenklichen kirchlichen Krankheit*. Der wahre Sachverhalt ist nämlich dieser: Die Bildung vieler Candidaten der Theologie in dem Römischen, von Jesuiten geleiteten Collegium (dem sogen. Germanicum) hat uns seit einer Reihe von Jahren eine beträchtliche Anzahl von Geistlichen geliefert, welche, deutscher Wissenschaft, selbst deutscher Denk- und Anschauungsweise großentheils entfremdet, in der Regel selbst mit der wissenschaftlichen Terminologie, deren sich die deutschen seit Kant bedienen, nicht bekannt, bei ihrer Rückkehr aus Rom schon von vorneherein mit Mißtrauen und Abneigung gegen deutsche Literatur, Wissenschaft und Theologie erfüllt sind, oft in den unschuldigsten Dingen verborgene Ketzereien wittern, und von dem Gedanken beherrscht sind, es sei ihr Beruf und ihre Aufgabe, die italiänisch-scholastische Methode und die Doctrinen der Jesuiten in Deutschland zur Geltung und geistigen Herrschaft auf dem ganze Gebiete der theologischen und mit der Theologie zusammenhängenden Wissenschaften zu bringen. So denken nicht alle, aber Viele. Von diesen nun gehen meistens die Denunciationen deutscher Schriften in Rom aus.» Und dort pflege man «den unglücklichen Grundsatz» jede Denunziation anzunehmen und ein «förmliches Verfahren» einzuleiten, da dort jede «von einem nicht in Italien gebildeten Gelehrten verfaßte Schrift an sich schon mit argwöhnischen Augen angesehen» werde[38].

Anders schilderte die Situation etwa zur nämlichen Zeit aus seiner Sicht Joseph Hergenröther in einem Schreiben an seinen einstigen Spiritual im Collegium Germanicum P. Franz Xaver Huber SJ, mit dem er in ziemlich regelmäßiger Korrespondenz stand: «[...] Die philosophisch-theologischen Streitigkeiten dauern fort. Ich fürchte davon keine Gefahr. Gegen Frohschammer treten bereits viele tüchtige Kräfte in die Schranken und andere suchen sich von ihm loszumachen. Die Tübinger Professoren, von denen [Johann Ev.] Kuhn ähnlicher Lehren beschuldigt worden ist, sind für ihren kirchlichen Ruf besorgt und auch sonst wird ein Einlenken sichtbar. Es sind diese Tübinger Professoren sonst sehr verdiente Männer, die schwierige Kämpfe mit den Protestanten durchgefochten haben; es ist sehr Unrecht, wenn einige jüngere Männer, die mit Eifer die römische Theologie vertreten, sie hart und rücksichtslos mit derben Ausdrücken bekämpft haben. Wie sehr Jesuiten und Germaniker in Deutschland sich mäßigen und auch in der Polemik auf wissenschaftlichem Gebiete behutsam und mit Achtung des Gegners verfahren müssen, sehe ich immer mehr ein. Die kirchliche Gesinnung katholischer Gelehrten, die man wegen minder genauer Behauptungen bekämpft, soll man stets unangefochten lassen und Persönliches nicht im Kampf beiziehen.

35 Brief *Gravissimas inter* Pius' IX. vom 11. Dezember 1862. Denzinger-Hünermann 784–789. – Zum ganzen «Fall» siehe: Landersdorfer, Gregor von Scherr 301–314; Pahud de Mortanges, Philosophie und Autorität 33–62.

36 Unterburger, Lehramt und Theologie 143 f.; Ders. Vom Lehramt 190 f.

37 Döllinger an Jörg, München, 22. April 1863. Albrecht, Joseph Edmund Jörg 226 f. (Nr. 155).

38 Meinungsäußerung über das Verfahren gegen den Prof. Frohschammer, München, 14. April 1863. Zit. in: Bischof, Katholische Theologie zwischen Lagerbildung 38 f.

Bis jetzt haben die Gegner der Germaniker und Jesuiten hierin sich oft verfehlt, die römischen Theologen als eine verdammungssüchtige, ehrgeizige, nach Alleinherrschaft lüsterne Partei sammt und sonders angegriffen, eine ganz absurde Parteistellung zwischen ‹Romanisten› und ‹Germanisten› geltend gemacht. Jetzt ist von mehreren Seiten, von Freunden der Germaniker und Jesuiten, ihnen das Gleiche widerfahren; von der Defensive gingen einige zur Offensive über. Das hat, wenn auch nicht ganz korrekt ausgeführt, doch die gute Wirkung gehabt, daß die erpichten ‹deutschen Theologen› nachdenklicher werden, das Schmähen aufgeben und sich in ihren Äußerungen modificiren. Das päpstl[iche]. Breve gegen Frohschammer hat großen Erfolg gehabt, während die bloße Proscription von Büchern durch die S[acra]. Congr[egatio]. Indicis ungünstigen Eindruck erregte. Man wird sich allerseits das Breve zur Richtschnur nehmen; kein nennenswerther Gelehrter hat sich dagegen erhoben.

Unsere theol[ogische]. Fakultät in Würzburg genießt übrigens, wie ich in einem Briefwechsel mit Prof[essor]. von Hefele in Tübingen mich überzeugen konnte, obschon 4 Germaniker an ihr lehren, auch bei den sonstigen ‹Antischolastikern› Achtung und Vertrauen, und ausdrücklich wurde mir von dort versichert, wenn man sich über harte und ungerechte Beurtheilung von Seite der ‹Romanisten› und über deren Fehlgriffe beklagt, so habe man damit keinen der Würzburger Professoren im Sinne gehabt, die man auch da, wo man ihnen als wissenschaftlichen Gegnern begegne, zu achten nicht umhin könne. Ein Artikel in den Historisch-politischen Blättern (letztes Juniheft) hat als am Schluße persönliche Verdächtigung der Tübinger Professoren enthaltend vielen Unwillen erregt, so gut er sonst geschrieben ist; die ‹Histor[isch]. pol[itischen]. Bl[ätter].› hätten [!] früher einen ohne alle Beweise die in Rom gebildeten Theologen des Dünkels, der hochmüthigen Beschränktheit u[nd]. s[o]. f[ort]. zeihenden Artikel aufgenommen, der für die Germaniker sehr verletzend war, so daß ich dem Redakteur [Joseph Edmund Jörg] erklären mußte, ich könne die Verbindung mit ihm nicht mehr fortsetzen wie bisher; nun sollte das wiedergutgemacht werden und man brachte eine andere Arbeit, die schärfer als ich es je für gut gefunden hätte, den Gegnern zu Leibe ging.

Meines Erachtens hat jetzt der Kampf sein höchstes Stadium schon erreicht und neigt sich einer Ausgleichung zu, die sich wie von selbst findet. Sehr gut wird es immer sein, wenn tüchtig ausgebildeten Germaniker stets der Grundsatz eingeschärft wird, der Kirche, ihrer Lehre und ihrem Rechte nicht das Geringste zu vergeben, aber in der Form des persönlichen Auftretens stets artig, bescheiden und dabei mild gegen die Personen zu sein. Viele lassen sich so gewinnen, die man sonst zurückstoßen würde, und der heil[igen]. Kirche ist es sicher entsprechend, wenn man in diesem Geiste verfährt, so weit es menschliche Schwäche erlaubt. [...]»[39].

Für Döllinger bestand jedenfalls jetzt, nach der Zensurierung Frohschammers, dringender Handlungsbedarf. Deshalb entschloß er sich, Ende Mai und Anfang Juni 1863 in vier öffentlichen Vorträgen «über die Philosophie und ihr Verhältnis zur Autorität» vor der Münchener Studentenschaft zum «Fall Frohschammer» Stellung zu nehmen[40], ohne aber diese Vorträge – zum Bedauern Actons[41] – zu publizieren.

3. Einladung zum Gelehrtenkongreß und erste römische Mißtöne

Zum selben Zeitpunkt liefen, zuletzt ebenfalls durch den «Fall Frohschammer» forciert, aber auch durch den Wiener Nuntius Antonino de Luca, von dem der erste Impuls ausgegangen sei[42], ermutigt, die Vorbereitungen für den Gelehrtenkongreß, der nunmehr nach München einberufen werden sollte. Döllingers Fakultätskollege Abt Bonifaz Haneberg OSB stellte für die Abhaltung des Kongresses seine Abtei St. Bonifaz zur Verfügung, und so konnten im August 1863 die Einladungen für die am 28. September beginnende und bis zum 1. Oktober dauernde Versammlung hinausgehen, auch an die Nuntien in Wien und München und an die Bischöfe (wobei Döllinger sorgfältig darauf achtete, daß sich möglichst kein katholischer Gelehrter übergangen fühlte). Laut Einla-

39 Hergenröther an P. Huber, Würzburg 7. Juli 1863. ACGH Briefe Hergenröthers.

40 Diese Vorträge wurden nicht veröffentlicht, dienten jedoch nach Stefan Lösch «unzweifelhaft» als «Grundstock» zu Döllingers «prinzipiellen Ausführungen über Freiheit und Gebundenheit der katholischen Theologie» in seiner Eröffnungsrede auf dem Münchener Gelehrtenkongreß. Lösch, Döllinger 539.

41 «Daß Sie über die philosophische Frage die im Frohschammerschen Streit verhandelt wird Vorträge gehalten, wusste ich nicht. Schade, daß Sie sie nicht herausgeben.» Acton an Döllinger, Aldenham, 25 August 1863. Döllinger-Acton I 320–322, hier 321.

42 Abt Bonifaz Haneberg in seinem sich rechtfertigenden Schreiben an den Münchener Nuntius Gonella, München, 13. September 1863: «Monseigneur! Je me permettre de vous présenter une remarque essentielle sur le commencement de cette invitation à une réunion des savants catholiques. C'était le Cardinale *de Luca* à Vienne qui donna la première impulsion à cette entreprise. Encouragé par le zêle et l'approbation de ce prélat illustre le docteur et curé [Friedrich] Michelis se redit à Munich pour traiter avec M. Döllinger. Alors M. Döllinger reprit son plan et *alors* on delibera sur une invitation formelle mais pourtant à une réunion préalablement private. Je vous prie donc de nous regagner la faveur du S. Père sans laquelle aucune entreprise de ce genre n'est pas hereuse.» Zit. in: Brandt, Eine katholische Universität 305.

dungstext[43] sollte die Versammlung primär der Vermittlung und Verständigung dienen: «[...] in einer Zeit, welche sich in jeder Hinsicht als Uebergangsperiode zu erkennen gibt, und überall neue Bahnen zu brechen genöthigt ist», seien «kleinere und größere Differenzen in den einzelnen Resultaten der verschiedenen wissenschaftlichen Forschungen und selbst Mißverständnisse [...] nicht ganz zu vermeiden. Derlei Mißverständnisse geben bei dem Ernste, mit welchem Jeder nach der einzig richtigen Wahrheit zu streben sich bewußt, oder diese Wahrheit bereits zu besitzen überzeugt ist, nur allzu leicht zu Parteiungen Veranlassung» und nicht selten zu Polemik. Diese aber müßte «geradezu verderblich» wirken, «wenn sie als ausschließliche Parteibestrebung aufträte, oder mit engherziger, argwöhnischer Censur die Freiheit der wissenschaftlichen Bewegung und damit die unerläßliche Vorbedingung eines gedeihlichen Fortschrittes der katholischen Wissenschaft aufhöbe», zum Schaden für «die katholische Sache», die man dadurch bei ihren Gegnern nur in «Mißkredit» brächte, statt «ihr allgemeine Achtung zu verschaffen».

Um «die eigenen Kräfte nicht zu zersplittern, zu isoliren oder zu entmuthigen» scheint es «dringender als je geboten, daß die Vertreter der katholischen Wissenschaft geistlichen und weltlichen Standes aus allen Gebieten des Wissens, welche mit der Religion und Theologie in irgend welcher Wechselverbindung stehen, insbesondere der Philosophie, Geschichte und Naturwissenschaft sich einander mehr als bisher geschehen, nähern, um auf gemeinsamer Grundlage die katholische Wissenschaft nach allen Seiten hin mit vereinten Kräften zu begründen, zu erweitern und zu verbreiten». Diese und ähnliche Erwägungen hätten «die Unterzeichneten» veranlaßt, «den Gedanken an eine engere Verbindung von katholischen Theologen und Gelehrten Deutschlands in Anregung, und zu diesem Zwecke regelmäßige jährliche Zusammenkünfte in Vorschlag zu bringen» und zu einer ersten Zusammenkunft nach München einzuladen.

Obwohl in der Einladung der inzwischen vorherrschende Dissens zwischen unterschiedlichen Schulrichtungen und somit die Schwierigkeit des Vorhabens deutlich angesprochen waren, widersprach (zumindest offen) kein deutscher Bischof dem Unternehmen[44]. Doch ehe die Versammlung sich konstituierte, holte der Münchener Nuntius Matteo Eustachio Gonella (1811–1870, in München 1861–1866), vermutlich von seinem Sekretär Jaeckel, einem Jesuiten, dazu angespornt, in Rom Verhaltensmaßregeln ein; diese übermittelte er am 11. September dem Münchener Erzbischof[45]. Darin wurde das Mißfallen des Papstes zur Kenntnis gebracht, daß einige Geistliche ohne kirchliche Autorisierung zu einer katholischen Gelehrtenversammlung eingeladen hätten, und der Erzbischof aufgefordert, dafür Sorge zu tragen, daß durch diese Versammlung weder die Reinheit des katholischen Glaubens und der katholischen Doktrin noch die von allen Gläubigen der Autorität und dem Lehramt der Kirche geschuldete Unterwürfigkeit Schaden nähmen. Abt Haneberg gegenüber, den er zu sich zitierte, brachte der Nuntius ebenfalls sein Mißfallen darüber zum Ausdruck, daß hier ohne vorausgehendes Benehmen mit der kirchlichen Autorität «eine Art Synode» über theologische Gegenstände veranstaltet werde; Haneberg hatte alle Mühe, ihm den privaten Charakter dieser Zusammenkunft begreiflich zu machen[46].

4. Die Münchener Gelehrtenversammlung 1863 und ihr Verlauf

Die Einladung fand ein erfreuliches Echo. Am 28. September 1863 eröffnete Erzbischof Gregor von Scherr mit einem feierlichen Pontifikalamt zum Heiligen Geist in der Basilika St. Bonifaz die Versammlung, zu der sich der Erzbischof von Bamberg Michael von Deinlein, der Bischof von Augsburg Pankratius von Dinkel und 84 katholische Vertreter der Wissenschaft, Kleriker und Laien, eingefunden hatten, unter ihnen, wenngleich nur zögernd und unter Vorbehalten, auch die Würzburger Professoren Joseph Hergenröther und Franz Seraph Hettinger und zahlreiche «Neuscholastiker»[47].

43 Das Einladungsschreiben, mit Datum München, den 4. August 1863, unterzeichnet von Döllinger und Haneberg, mit Datum Freiburg, den 12. August 1863, unterzeichnet von Alzog, in: Gams, Verhandlungen 5–8; Brandt, Eine katholische Universität? 396–398 (Anhang Nr. 9).

44 Friedrich, Ignaz von Döllinger III 303–305.

45 Antonelli an Gonella, Rom, 9. September 1863: «[...] Sua Santità mentre apprese con dispiacere che una convocazione di teologi chiamati ad esaminare e discutere argomenti relativi al teologico insegnamento, fosse fatta contro ogni regola, da ecclesiastici indipendemente da ogni concorso della diocesana autorità [...]». Im Auszug zit. in: Brandt, Eine katholische Universität 304 f.

46 Abt Haneberg im oben zitierten Schreiben an Nuntius Gonella, München, 13. September 1863: Brandt, Eine katholische Universität 305. – Friedrich, Ignaz von Döllinger III 305 f.; Martina, Pio IX II 316 f.

47 So nach der Liste in: Gams, Verhandlungen 10–12. – Das gedruckte «Verzeichnis der Mitglieder der katholischen Gelehrtenversammlung in München» enthält dagegen 89 von Gams zum Teil abweichende Namen. Landersdorfer, Gregor von Scherr 288. – Zum Verlauf der ganzen Versammlung mit ihren sieben Sitzungen siehe: Gams, Verhandlungen; Friedrich, Ignaz von Döllinger III 270–354; Hugo Lang, Die Versammlung katholischer Gelehrter in München-St. Bonifaz vom 28. September bis 1. Oktober 1863, in: HJ 71 (1952) 246–258; Alexander Dru, Lord Acton, Döllinger und der Münchener Kongreß. Ein Jahrhundert-Gedenken, in: Hochland 56 (1963/64) 49–58; Georg Schwaiger, Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 in den Strömen der katholischen Theologie des 19. Jahr-

Einige Bischöfe hatten ermutigende Grußadressen übersandt[48].

Es fehlten die Jesuiten und, aus vielleicht eher taktischen Gründen, die Tübinger Theologen[49]. Vielleicht mochte Johann Evangelist Kuhn, der Senior und «Kalif» der katholischen Tübinger, tatsächlich «nicht am Siegeswagen Döllingers ziehen»[50]. Jedenfalls hatte er bereits Ende Oktober 1862 Döllinger auf dessen Ansuchen, das Einladungsprogramm der geplanten Versammlung zu unterzeichnen, mitgeteilt, die Tübinger Kollegen seien dieserhalb zu einer gemeinsamen Besprechung zusammengetreten und hätten sich «nach reiflicher Erwägung [...] ohne Ausnahme [...] einstimmig dahin [ausgesprochen], «daß, wenn auch Gegenstände gefunden werden könnten, die eine friedliche Erörterung erwarten ließen, doch sicherlich nicht zu verhindern wäre, daß nicht auch solche Fragen auf das Tapet gebracht würden, die zu heftigen und bitteren Diskussionen und noch tieferen Spaltungen führen müßten. Auch die Besorgnis wurde geltend gemacht, es möchte der Episkopat und der Primat die projektierten Versammlungen ungern sehen», weshalb «eine Teilnahme an dem Projekt und dessen Ausführung [...] allgemein und unbedingt beanstandet wird», und so müsse er, Kuhn, «ganz abgesehen von meinen eigenen Zweifeln, Bedenken tragen, das Einladungsprogramm zu unterzeichnen»[51]. Und mit Schreiben vom 11. Dezember 1862 hatte Kuhn die definitive Absage seiner Fakultät erklärt: «[...] die *Führung* der theologischen Wissenschaft in Deutschland muß meines Erachtens bei den Universitäten, bzw. theologischen Fakultäten bleiben, und darauf ist um so fester zu halten, als gerade jetzt das Streben immer unverkennbarer hervortritt, den Schwerpunkt in die bischöflichen Schulen zu legen, die keine Selbständigkeit haben und von außen herein geleitet werden [...]»[52]. Kuhn hielt die Universitätstheologie und die Neuscholastik, die von den Mainzern und Eichstättern, aber auch von den Würzburgern betrieben wurde, «für grundsätzlich inkompatibel»[53] – und er sollte mit seiner Skepsis allerdings recht behalten. Aber zweifellos war er auch entschlossen, «seine» Tübinger Fakultät von vornherein aus der «Schußlinie» zu halten, so wie er auch wenige Jahre später seine Fakultät von öffentlichen Stellungnahmen zum Ersten Vatikanum abhielt und sie so vor einem «Offenbarungseid» bezüglich der dogmatischen Beschlüsse dieses Konzils zu bewahren vermochte.

Der suspendierte Prof. Jakob Frohschammer erscheint ebenfalls nicht auf der Teilnehmerliste. Dagegen war Acton (nach wiederholtem Aufschieben seiner Reisepläne) Döllingers Einladung zur Kongreßteilnahme gefolgt[54]. Die Sitzungen fanden im Kapitelsaal der Abtei statt.

Nachdem Abt Haneberg die Mitglieder begrüßt und die Grußadressen einiger Bischöfe verlesen hatte, legte die Versammlung die *Professio fidei Tridentina* ab, um «so in der rechten Weise, wie sich für katholische Männer ziemt, das Werk» einzuleiten. Sodann wurde durch Akklamation Döllinger zum Vorsitzenden bestimmt, offenbar nicht ganz einstimmig; denn Hettinger und Hergenröther blieben bei der Akklamation sitzen[55].

hunderts, in: Ders., Kirche und Theologie 125–134; Brandt, Eine katholische Universität 300–320; Landersdorfer, Gregor von Scherr 284–301; Bischof, Theologie und Geschichte 62–105; Bischof-Essen, Theologie, kirchliches Lehramt.

48 Abgedruckt in: Gams, Verhandlungen 16–24.

49 Alexander Dru sah (in seinem merkwürdig urteilenden Artikel) den «große[n] taktische[n] Fehler Döllingers und das besondere Kennzeichen des Münchener Kongresses [...] darin, daß die Tübinger Schule überhaupt nicht herangezogen wurde». Dru, Lord Acton 53. Aber das stimmt eben so nicht: die Tübinger sind der Einladung nicht gefolgt, sie haben sich verweigert.

50 So der Tübinger Moraltheologe Franz Xaver Linsenmann. Linsenmann, Lebenserinnerungen 173; Wolf, Ketzer oder Kirchenlehrer? 161–167. – Bei einem Besuch des jungen Franz Xaver Kraus im Juli 1864 bei Johann Ev. Kuhn in Tübingen habe dieser geäußert, er habe Bedenken getragen, der vor zwei Jahren an ihn gerichteten Einladung Döllingers zu folgen und den Aufruf zu Gelehrtenversammlungen der Katholiken zu unterschreiben; «er fürchtete namentlich, es werde auf einer derartigen Versammlung sich eine große Zerklüftung unter unsern Theologen kund geben, was nicht zum Vorteil der Sache gereichen könne. Im übrigen wollte er seine Unterschrift hergeben, wenn seine Kollegen sich ihm anschließen wollten. Dies letztere war aber nicht der Fall, und Kuhn lehnte die Einladung Döllingers ab [...]. Von Tübingen fand sich niemand ein, aber ohne daß dies infolge einer Verabredung geschehen wäre [...].» Kraus, Tagebücher 191.

51 Kuhn an Döllinger, Tübingen, 25. Oktober 1862. Wolf, Deutsche Ultramontane 269 f.

52 Kuhn an Döllinger, Tübingen, 11. Dezember 1862. Ebd. 270–272, hier 271.

53 Ebd. 268.

54 «Ich werde mein Möglichstes thun um bis zum 28ten September in München zu erscheinen. Die Zusammenkunft die Sie veranstalten wird wohl fruchtbarer ausfallen als die Mechliner.» Acton an Döllinger, Aldenham, 25 August 1863. Döllinger-Acton I 320–322, hier 320; siehe auch die Notiz ebd. 318 Anm. 2. – Acton an Richard Simpson, Aldenham, Tuesday [September 9, 1863]: «[...] I go to Munich on the 25th [...].» Gasquet, Lord Acton 305–308, hier 307. – Acton nahm an der Münchener Gelehrtenversammlung teil; allerdings findet sich in der Liste der 84 Teilnehmer, die sich bei der ersten Sitzung eingetragen hatten, sein Name nicht; aber er zählte auch nicht zu den Gelehrten (oder wünschte nicht, in einer gedruckten Teilnehmerliste aufgeführt zu werden). Gams, Verhandlungen 10–12. Überhaupt scheint die Zahl der Teilnehmer an diesem Kongreß größer gewesen zu sein als die Zahl der bei Gams namentlich aufgeführten.– Wie Roland Hill (Hill II 160) schreiben konnte, daß «nur ein knappes Dutzend Professoren erschienen» sei, ist absolut unverständlich.

55 Dies bestätigt Hergenröther in seinem Bericht an P. Huber, Würzburg, 27. Dezember 1863. ACGH Briefe Hergenröthers. – So der Eichstätter Regens und Dompropst Joseph Ernst in seinem Bericht über den Gelehrtenkongreß an Kardinal Reisach; er hatte teilgenommen, erscheint allerdings ebenfalls nicht auf der Teilnehmerliste in: Gams, Verhandlungen 10–12; Garhammer, Seminaridee 197. – Für Ernst war auch die Ablegung der *Professio fidei Tridentina* für die Teilnehmer nicht bindend gewesen, weil Abt Haneberg zwar dieselbe laut vorlesen hat, aber das «sic me Deus adiuvet» für die Teilnehmer entfallen sei. Im übrigen attestierte er Döllingers Rede eine Nähe zu heterodoxen Ansichten. Ebd.; Bischof, Theologie und Geschichte 96.

Döllinger hatte, gestützt auf die Vorarbeiten für seine oben genannten vier Vorträge, zur Eröffnung der Versammlung seine «Rede über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie» vorbereitet[56], die er aber dann, um den eigentlichen Verhandlungen Raum zu geben, nicht vortragen wollte, sondern zur beliebigen Einsichtnahme schriftlich vorlegte. Nur weil die Versammlung darauf bestand, ergriff er das Wort, referierte jedoch seine Rede «der Zeitersparniß wegen abgekürzt».

4 a. Döllingers programmatische Eröffnungsrede

In ihrer ausgearbeiteten Form bot diese Rede – eine der großen programmatischen Reden des 19. Jahrhunderts – im ersten Teil einen grandiosen Überblick über die Geschichte der katholischen Theologie als «einer Wissenschaft, die zwar einen unvergänglichen und unwandelbaren göttlichen Kern besitzt, die aber doch nicht umhin kann, diesen Kern nur in der umhüllenden Schale gebrechlichen Forschens und menschlich beschränkten Erkennens darzubieten»[57]. Döllinger schilderte den Entwicklungsgang der «christliche[n] Theologie» als der «Tochter des griechischen Geistes», der diese, «von dem Hebräischen befruchtet, im dritten Jahrhundert nach Christus erzeugt» habe, angefangen von der theologisch auf den Osten konzentrierten Väterzeit über die ersten westlichen Anfänge im siebten und achten Jahrhundert bis zum Höhepunkt der scholastischen Theologie des dreizehnten Jahrhunderts, die dank den Universitätsgründungen «gleich der Kirche einen übernationalen Charakter» errungen, aber nur «das speculative», nicht «das historische Auge» besessen habe; denn «jenem Zeitalter» habe «die Fähigkeit des historischen Forschens und Reproducirens», überhaupt die Vorbedingung dazu, nämlich «linguistische Kenntnisse und die historische Kritik», gefehlt. «Man lebte nur in der Gegenwart, man begriff und kannte nur das Fertige, nicht das Werdende, nicht die auch für das religiöse Gebiet gültigen Gesetze der geschichtlichen Entwicklung.» Dagegen habe sich «die deutsche Nation […] im späteren Mittelalter im Ganzen nur wenig mit der scholastischen Theologie befaßt»; «der deutsche Geist» sei in ihr «nicht recht heimisch» geworden, sondern habe sich angesichts ihrer zunehmenden Entartung «zu einem mechanischen Formalismus» und «willkührlichen Spiel mit kahlen Verstandes-Abstractionen […] der Hebung der noch unerforschten Schätze» zugewandt, «welche die contemplative Geistesthätigkeit auf dem Gebiete der speculativen Mystik verhieß». Zwar habe Johannes *Gerson* in Frankreich bei aller Hingabe an die scholastische Tradition der Pariser Schule «beide, Mystik und Scholastik, zu versöhnen und zu vereinigen» unternommen, und in Deutschland habe ein Menschenalter später «*Nikolaus von Cusa* […] über den Gesichtskreis seiner Zeitgenossen hinaus mit prophetischem Blicke speculatice und historisch-theologische Wahrheiten» geschaut oder erahnt, «wie sie erst einer späteren Zeit offenbar werden sollten»[58].

So sei «die Sehnsucht nach einer besseren, der Natur des Christenthums und den Bedürfnissen des Menschengeistes allseitiger entsprechenden Theologie bereits mächtig erwacht» gewesen, «als im sechzehnten Jahrhunderte die Bewegung der Reformation, und mit ihr der Bruch in der abendländischen Christenheit, die religiöse Zerreißung Europa's erfolgte». Gewiß hätten «nicht zunächst die Mängel der Wissenschaft, sondern die, freilich zum Theil auch durch die Wissenschaft und ihren Verfall verschuldeten und unheilbar gewordenen Gebrechen des kirchlichen Lebens […] diesen Sturm [der Reformation] herbei[ge]zogen. Aber der dadurch entbrannte Kampf» habe «sich doch sogleich auf das Gebiet der Lehre» geworfen, «mußte also auf theologischem Boden und mit wissenschaftlichen Waffen durchgestritten werden. Nicht mit den aus der Rüstkammer der Scholastik entlehnten Waffen, denn diese zerbrachen den plötzlich aus der Erde aufgeschossenen Schaaren geharnischter Männer gegenüber wie Rohrstäbe. Dafür waren jedoch die philosophischen, biblischen, geschichtlichen Studien erwacht, forderten ihre Rechte und boten wirksamere Waffen und eine stärkere Rüstung für die in ihrer Existenz bedrohte, rings von Feinden umlagerte Kirche»[59].

Und nun folgte – nach der (nicht jedermann entsprechenden) Kritik an der «einäugigen», hilflos ihre Waffen streckenden Scholastik – eine Deutung des Wandels in der Theologie, wie man sie aus katholischer Sichtweise bislang nicht leicht gehört (oder zu lesen bekommen) hatte:

56 Döllingers Rede ist abgedruckt in: Gams, Verhandlungen 25–59; sie wurde von ihm aber für die Veröffentlichung zumindest stellenweise nochmals überarbeitet; so jedenfalls, die gehörte und die gedruckte Rede vergleichend: Hergenröther an P. Huber, Würzburg, 27. Dezember 1863. ACGH Briefe Hergenröthers. – Die Rede ist ebenfalls abgedruckt in: Döllinger, Kleinere Schriften 161–196; wieder abgedruckt in: Möller, Kirchengeschichte 444–477 und zuletzt in: Bischof-Essen, Theologie 11–33 (hier mit kommentierenden Anmerkungen versehen). – Brandt, Eine katholische Universität? 300–346, dazu die Aktenstücke 396–420.

57 Döllinger begann seine Rede mit den Worten: «Das wissenschaftliche Bewußtsein, welches die Kirche von sich selbst, von ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, von ihrem Lehrgehalte, ihrer Ordnung und ihren Lebensnormen besitzt – das nennen wir Theologie.» – Zu dieser Rede siehe auch den interpretierenden Beitrag: Bischof, Katholische Theologie zwischen Lagerbildung. – Die Zitate werden im Folgenden dem Erstdruck der Rede (in: Gams, Verhandlungen) entnommen, hier 25.

58 Ebd. 26–32.

59 Ebd. 32 f.

«Zwar war es nun um die alte Einheit der theologischen Wissenschaft geschehen, es gab fortan ein katholisches und ein protestantisches Denken, eine katholische und eine protestantische Theologie. Aber jene lernte von dieser, reinigte, orientirte sich an ihr, und im Ganzen und Großen müssen wir doch bekennen, daß, wenn wir die Interessen der Wissenschaft zum Maßstabe nehmen, die Trennung der Christenheit weit eher als ein Gewinn und großartiger Fortschritt denn als eine Schädigung sich erwiesen hat. Hatte man vorher befürchten müssen, daß die von der Geschichte nicht erleuchtete und belebte Wissenschaft allmählig zu einem Cenotaphium werden müsse, das nur Todtengebeine, nur abgestorbene Formeln in sich berge, so wurden nun gleichzeitig die Quellen des historischen Wissens erschlossen, die Principien und Mittel historischer Forschung erkannt und geübt. Die Wahrheit, daß die christliche Religion Geschichte sei, und nur als historische Thatsache im Lichte ihres anderthalbtausendjährigen Entwicklungsganges vollständig verstanden und gewürdigt werden könne, brach sich nun endlich Bahn und damit war eine Umgestaltung und Wiedergeburt der gesammten Theologie eingeleitet, die freilich nur im Laufe von Jahrhunderten sich vollziehen konnte, und die daher auch noch keineswegs zu irgend einem, auch nur zeitweiligen Abschlusse gelangt ist. Katholische Gelehrte» – er zählte eine ganze Reihe großer Namen, von Erasmus angefangen, auf – «legten im Vergleich mit den außerkirchlichen Commentaren eine wissenschaftliche Ueberlegenheit an den Tag, welche man in spätern Zeiten nur zu sehr vermißt. Das bisher verschlossene Gebiet der Kirchengeschichte wurde zwar erst spät, am Ende des Jahrhunderts durch die Jahrbücher des Baronius eröffnet; aber die Wirkung hiervon auf die gesammte Theologie war eine um so mächtigere und nachhaltigere. Noch war die katholische Theologie eine große europäische Republik, fast alle wissenschaftlichen Werke wurden noch in der Einen Gelehrten-Sprache geschrieben, der großartige Kampf um die höchsten Güter hatte selbst da, wo die neue Lehre nicht eingedrungen war, der ganzen Literatur Farbe und Ton gegeben und die Nationen wetteiferten in der Anspannung ihrer besten Kräfte, wie dieses nie zuvor, nie nachher mehr geschehen ist»: Spanien, England, Belgien, Italien, Frankreich, und wieder zählte er aus allen diesen Ländern bedeutende Namen auf. «Selbst Polen hatte damals seinen Hosius. Nur Deutschland, welches seine begabtesten und thatkräftigsten Männer in den Dienst des Protestantismus gestellt hatte, vermochte den Genannten keine ebenbürtigen Namen an die Seite zu setzen»[60].

Das 17. Jahrhundert aber habe wieder einen großen Umschwung gebracht. «In Spanien, welches den Protestantismus theils fern gehalten, theils wieder ausgestoßen hatte», habe man «wieder den exegetischen, kirchengeschichtlichen und patristischen Studien und ihrer Verbindung mit der dogmatischen Theologie» entsagt und sich «zu der geschichts- und kritiklosen Scholastik» zurückgewandt. Der Aufbau «eine[r] eklektische[n], aber doch überwiegend aristotelisch thomistische[n] Metaphysik und Dogmatik, welche *Bannez*, *Suarez*, *Vasquez* aufbauten», sei «das letzte Aufflackern einer bereits erlöschenden Lampe» gewesen, «und darauf folgte Nacht und Dunkel, denn nun ging in Spanien die Wissenschaft an der Inquisition zu Grunde, um dort (bis heute) nicht wieder aufzuleben» – eine Einschätzung, die, «als sie gesprochen wurde, hie und da Befremden und Zweifel erregt» habe[61].

Ähnlich habe sich dieser Umschwung in Italien ausgewirkt, wo «der allgemeine geistige Verfall der Nation [...] am grellsten gerade in der Theologie» hervorgetreten sei. «Und doch» sei «das siebzehnte Jahrhundert für die neuere Zeit das gewesen, was das dreizehnte für das Mittelalter war: die Blüthezeit der Theologie, ein reiche Früchte verheißender Frühling der Wissenschaft. Aber Schöpfer und Träger dieser Blüthe waren nicht Italien, nicht Spanien, nicht Deutschland, sondern Frankreich», und «neben Frankreich» habe «Belgien an seinen trefflichen Hochschulen, Löwen und Douay, noch seinen alten theologischen Ruhm» bewahrt. «Vom Beginne des siebzehnten bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts hat die Französische Nation das Scepter der theologischen Wissenschaft in der katholischen Welt geführt», in der patristischen Literatur, in der Kirchen- und Dogmengeschichte, in der Exegese. Die Liste der von ihm angeführten erlauchten Namen reichte von den Kirchenhistorikern Fleury und Tillemont über Bossuet, Petavius, Richard Simon bis zu Jean Mabillon und dessen Ordensbrüdern in der Mauriner-Kongregation und zu den «ver-

60 Ebd. 32–34.

61 Dies veranlaßte Döllinger zu folgender Anmerkung im Druck seiner «Rede»: «[...] Glücklicherweise gibt es ein sehr einfaches Mittel, sich von der Wahrheit oder Grundlosigkeit meiner Angabe zu überzeugen. Ich empfehle jedem, der mit eignen Augen hierin sehen will, einige Stunden oder vielmehr Tage auf ein eingehendes Studium des *Index librorum prohibitorum et expurgandorum pro Hispaniarum regnis* zu verwenden, welche der General-Inquisitor *Antonio de Sotomayor* im J. 1667 zu Madrid in einem Folioband von 992 Seiten hat drucken lassen. Man lese die Regeln, vergleiche den als praktischen Commentar dazu dienenden Index, und man wird erkennen, daß unter der Herrschaft dieses Systems einer wissenschaftlichen Theologie, Exegese, Philosophie, Geschichte gerade so fortzuleben möglich war, als es einem Vogel möglich ist, unter einer Glasglocke zu leben, aus der man die Luft gepumpt hat. Man konnte in Spanien nicht nur kein wissenschaftliches Werk mehr schreiben, ohne der Inquisition zu verfallen, man konnte nicht einmal die einem Gelehrten unentbehrlichen literarischen Hilfsmittel besitzen.» Ebd. 35.

wandten großartigen Arbeiten der Jesuiten *Sirmond*, *Garnier*, *Labbé* und *Hardouin*. Nehme man alle diese in Frankreich erbrachten Leistungen zusammen, «so müssen wir sagen: die Französische Kirche verdiente jetzt in vollem Maße die früher ihr von einzelnen Päpsten ertheilten Lobsprüche, sie war das erleuchtetste Glied am Leibe der Kirche, die Lehrerin aller andern katholischen Nationen»[62].

Doch «in den Fluthen der furchtbarsten socialen Umwälzung, welche die Welt je gesehen», der Französischen Revolution, «wurde die ‹älteste Tochter der Kirche›, die Pariser Hochschule mit der Sorbonne, sechshundert Jahre lang der Stolz und die Ehre Frankreichs, begraben. Sie ist seitdem nicht wieder erstanden; ihre Stätte wird nicht mehr gefunden.» Von diesem Verlust «der altehrwürdigen Mutter der Europäischen Universitäten», einem «der schmerzlichsten Ereignisse in der neueren Geschichte», durch das die ganze christliche Welt ihr «anerkanntes, mit wissenschaftlicher Autorität umkleidetes Centrum» verloren habe[63], lenkte Döllinger seine Umschau mit kritischem Blick auf das eigene 19. Jahrhundert: Von Spanien sei «nichts weiter zu sagen»; denn «theologische, philosophische, historische Wissenschaft existirt dort seit Jahrhunderten nicht mehr». Für Italien, wo «schon in der Mitte des [18.] Jahrhunderts [...] über den tiefen Verfall der klerikalen Studien» und «die im Klerus herrschende Unwissenheit bittere Klage geführt» worden sei[64], habe «jüngst [...] ein Deutscher Gelehrter» – nämlich der anwesende Joseph Hergenröther – «in einer Würzburger Zeitschrift eine Uebersicht» der dortigen «Leistungen in den historischen und theologischen Fächern gegeben[65], aber die klägliche Dürftigkeit der meisten dieser Producte, so weit sie von Geistlichen herrühren, macht einen peinlichen Eindruck. [...] Die drei begabtesten Männer des Italiänischen Priesterthums: [Vicenzo] *Gioberti*, [Antonio] *Rosmini* und [Gioachino] *Ventura*, sind nun todt, die zwei letzteren mußten im fremden Lande sterben». Alle «drei Männer sind der Römischen Censur verfallen, und in welcher Weise *Passaglia* sich von der Theologie, als deren erste Italiänische Zierde er früher galt, losgesagt habe, ist ohnehin bekannt».

Dieses harte, zudem Hergenröther bloßstellende, Urteil über Italien samt dem Verweis auf die genannten zensurierten drei Toten war natürlich nicht zuletzt auch auf die jesuitisch-römische Schule gemünzt, der sich die anwesenden Würzburger Professoren und andere zugehörig fühlten. Da konnte es wenig helfen, wenn Döllinger beschwichtigend fortfuhr: «Doch wie düster und kirchhofartig auch der Anblick sein möge, den die Halbinsel dem Auge des wissenschaftlichen Theologen jetzt darbietet, schon die Erwägung muß uns zu milderem Urtheil stimmen, daß dieses schöne Land mit seinem reichbegabten Volke seit vierzig Jahren die Beute politischer Zerrüttung, der Schauplatz wilder Parteiung, geheimer Bünde und blutiger Kämpfe ist. Wie stünde es in wissenschaftlicher Beziehung bei uns, wenn die Zustände des Jahres 1848 sich verlängert hätten?»[66]

Freundlicher urteilte er über die Situation in Frankreich: «Dort gewahren wir vor Allem, was in Italien fast gänzlich mangelt, eine muthige, kraftvolle und auserlesene Schaar kenntnißreicher Laien, welche die Sache des Glaubens und der Kirche in der Literatur mit Nachdruck, Würde, Geist und Gewandtheit vertritt.» Und was den Klerus betreffe, so dürfe er nur Namen wie «*Gerbet*, *Maret*, *Lacordaire*, *Gratry*, *Bautain*, *Dupanloup, Ravignan, Felix* aussprechen» und man werde zugeben, «daß es in den Reihen des französischen Clerus Männer gibt, welche die Bedürfnisse ihrer Zeit und ihres Volkes verstehen, welche die von der Schule ihnen überlieferte Doctrin geistig zu beleben und zu durchdringen, und damit mächtig und gewinnend auf das religiöse und sittliche Bewußtsein ihrer Landsleute einzuwirken wissen». Doch «Männer der gründlichen und umfassenden Wissenschaft»? – Frankreich habe «schon darum keine Theologen, weil es keine theologische Hochschule und überhaupt nicht eine einzige kirchlich-wissenschaftliche Schule besitzt», sondern «nur achtzig oder fünfundachtzig Seminarien, welche als pastorale Erziehungsanstalten sehr gut, theilweise vortrefflich sein mögen, welche aber, nach Deutschen Begriffen wenigstens, kaum als wissenschaftliche Institute gelten können, und eine so mangelhafte Vorbildung gewähren, daß es der großen Mehrzahl ihrer Zöglinge später ganz unmöglich ist, auf einem so gebrechlichen und lückenhaften Unterbau das feste Gebäude gründlicher und umfassender theologischer Bildung zu errichten». Daß die Kirche Frankreichs «seit fünfzig Jahren» keinen Versuch «zur Gründung einer gemeinsamen centralen Schule für Theologie und die verwandten Wissensgebiete» unternommen habe, mochte nach seiner Vermutung in dem Zustand «der unsern Gymnasien entsprechenden Anstalten» als einer «Hauptschwierigkeit» liegen, habe man doch «neuerlich bei der Gründung der Dubliner katholischen Hochschule die Erfahrung gemacht [...], daß bei dem Mangel an tüchtigen Mittelschulen eine Universität einem Schiffe gleiche, das kein Fahrwasser unter sich hat». Doch lange werde dieser Zustand nicht mehr bleiben, da sich die Besorgnisse mehrten, der französische Klerus könnte «aus dem Schooße der Ge-

62 Ebd. 36 f.
63 Ebd. 39.
64 Ebd. 40.
65 Joseph Hergenröther, Die neueste italienische Literatur, in: Chilianeum 3 (1863) 28–38, 118–128.
66 Gams, Verhandlungen 40–42.

sellschaft und des nationalen Lebens immer mehr verdrängt» und «in eine kastenartige abgesonderte Stellung gebracht werden»[67].

«Wir Deutsche aber» – so Döllinger in leicht triumphierendem Ton den zweiten Teil seiner Rede eröffnend – «haben, im Hinblick auf solche Zustände, alle Ursache, Gott zu danken, daß die Universitäten bei uns noch bestehen und die Theologie an ihnen vertreten ist.» Und emphatisch erklärte er: «So ist denn in unseren Tagen der Leuchter der theologischen Wissenschaft von seinen früheren Stellen weggerückt, und die Reihe, die vornehmste Trägerin und Pflegerin der theologischen Disciplinen zu werden, ist endlich an die *Deutsche Nation* gekommen. Griechen, Spanier, Italiäner, Franzosen, Engländer sind uns vorausgegangen, und ich darf mit dem römischen Dichter sagen:

Illos primus equis Oriens afflavit anhelis,
Nobis sera rubens accendit lumina vesper[68].

Ist es doch mit der kirchlichen Wissenschaft, wie mit der Sonne: während diese die eine Seite der Erde in Morgenroth taucht, ist es Abend auf der andern, leuchtet sie hier in vollem Mittag, so sind die Antipoden in dunkle Nacht gehüllt. Und, um in dem Bilde zu bleiben: nicht die Mittagshöhe einer vollständig ausgebildeten und gereiften Theologie nehme ich für Deutschland in Anspruch, sondern, rückwärts in die Vergangenheit blickend, nur den lichten Abend, aber allerdings auch vorwärts in die Zukunft schauend, die vielverheißende Morgenröthe einer zu neuer, großartiger Entwicklung fortschreitenden Theologie». Diese «unsere Aufgabe an[zu]erkennen» habe nichts mit «selbstischer Ueberhebung» zu tun; «denn es handelt sich hier um einen hohen, heiligen Beruf und um die gewissenhafte Erfüllung schwerer Pflichten. Das Charisma der wissenschaftlichen Schärfe und Gründlichkeit, der rastlosen, in die Tiefe dringenden Forschung und der beharrlichen Geistesarbeit ist uns Deutschen einmal gegeben; mit diesem Pfunde nicht wuchern zu wollen, wäre sträfliche Versäumniß. [...]»[69].

In Deutschland sei «künftighin das Heimathland der katholischen Theologie zu suchen»; denn «kein anderes Volk, als das Deutsche», habe «die beiden Augen der Theologie, Geschichte und Philosophie [philosophische Spekulation *und* historische Kritik] mit solcher Sorgfalt, Liebe und Gründlichkeit gepflegt; sind doch in beiden Gebieten die Deutschen die Lehrer aller Nationen geworden». Auf ihre gegenwärtige Aufgabe bezogen, betonte Döllinger aber – ein zeitlos gültiges Programm wissenschaftlich-theologischen Forschens umreißend –, «schon um sich in dem Range einer Wissenschaft behaupten zu können, müsse sich die Theologie «an Umfang der Forschung, an Methode und Kritik» anderen Wissenschaftszweigen «gleich stellen»; sie dürfe «nicht etwa mit einem geringeren Maße kritischer Akribie und gewissenhafter Untersuchung sich begnügen» und «auch keine Quelle der Erkenntniß, kein wissenschaftliches, von der Neuzeit dargebotenes Mittel vernachlässigen». Die Zeiten seien vorbei, «in denen man sich für einen guten Dogmatiker halten durfte, ohne gründliche Kenntniß der Exegese, der Kirchengeschichte, der Patristik, der Geschichte der Philosophie zu besitzen. So wird auch wohl, um nur das Nächstliegende zu erwähnen, Niemand in Deutschland dem den Namen eines Theologen geben, der etwa der Griechischen Sprache nicht mächtig, also nicht einmal die Vulgata zu verstehen und zu erklären im Stande wäre»[70]. Ob allerdings «jemand den Namen eines Theologen verdiene oder nicht», das könne «nur beantwortet werden mit Rücksicht auf die Zeit, der er angehört, und auf die Forderungen, welche diese Zeit an den Mann der Wissenschaft im Allgemeinen und an den Theologen insbesondere stellt. Wie arg auch der Mißbrauch sein möge, der mit den schärfer geschliffenen Waffen und Werkzeugen einer vorgeschrittenen Wissensperiode getrieben wird, wie sehr auch diese Werkzeuge theilweise zu Zerstörungsmitteln verkehrt werden mögen, dennoch kann dem Theologen die Zumuthung nicht erlassen werden, sich in seinen Operationen dieser vervollkommneten Forschungsmittel zu bedienen. Leichter als früher ist die Theologie nicht geworden. Manche Dämme und Bollwerke, hinter denen eine ältere Generation sich sicher wähnte, hat die Zeit weggespült; es gilt sie durch dauerhaftere zu ersetzen. [...] An ein Zurückstauen des theologischen Stromes in ein älteres schon längst zu enge gewordenes und daher überfluthetes Strombette ist nicht mehr zu denken. Gerade dieß, daß es die Theologie der katholischen Kirche ist, deren Pflege uns anvertraut worden, steigert, vertieft, erschwert unsre Aufgabe.» Dabei könne der katholische Theologe «nicht anders als den gesammten Verlauf der Kirche in dem Lichte eines großen Entwicklungsprocesses aufzufassen», er müsse, «wozu nicht weniger als ein Menschenleben erfordert wird, die Kirche in der Totalität ihrer Lebensäußerungen und in ihrer historischen Continuität vom Anbeginne bis zur Gegenwart erforschen, und sich und Anderen zur möglichst adäquaten Anschauung bringen». Es sei «das schöne Vorrecht der ächten Theologie, daß sie Alles, was sie berührt, in Gold verwandelt [...]. Jeder Irrthum, jede falsche Lehre nimmt für sie den Charakter einer Einwendung an, welche sie zu beantworten, einer Dissonanz, welche sie

67 Ebd. 42–44.
68 «Jene belebte den Morgen, das frühe Schnauben der Rösser, uns beleuchten nun mild die rötlichen Boten der Nacht.» Vergil, Georgica 1,250 f.
69 Gams, Verhandlungen 44 f.
70 Ebd. 47 f.

in Harmonie aufzulösen hat. Erst dann, wenn die Theologie die Lösung nicht gibt oder unrichtig gibt, wird der Irrthum theologisch gefährlich. An sich aber ist er ein wohlthätiges Element im kirchlichen Lebensprozesse, welches, indem es gebieterisch zu einer Lösung drängt, zugleich wesentlich zur Vervollkommnung und Erweiterung der Wissenschaft beiträgt. Muß ja doch auch jede Wahrheit, zu der die Kirche sich bekennt, irgendwo und irgendwann durch das prüfende und reinigende Feuer der Anfechtung hindurchgehen, um aus dem Kampfe mit der Irrlehre zu größerer Klarheit und Bestimmtheit hervorzutreten»[71].

Und nun folgte als Konsequenz daraus ein Aufruf an die Versammelten, der in der Tat für jede wissenschaftlich-theologische Forschung Maxime sein muß, aber freilich von einem Teil der Anwesenden, die Döllingers kritische Unter- und Zwischentöne durchaus registrierten, als Angriff auf ihre Position verstanden wurde: «Also tiefer graben, emsiger, rastloser prüfen, und nicht etwa furchtsam zurückweichen, wo die Forschung zu unwillkommenen, mit vorgefaßten Urtheilen und Lieblingsmeinungen nicht vereinbaren Ergebnissen führen möchte, das ist die Signatur des ächten Theologen. Er wird nicht gleich scheu und ängstlich den Fuß zurückziehen, als ob er auf eine Natter getreten wäre, und die Flucht ergreifen, wenn ihm einmal ein bisher für unantastbar gehaltener Satz in dem dialektischen Prozesse seiner Untersuchung sich zu verflüchtigen scheint, oder eine vermeinte Wahrheit in Irrthum sich zu verkehren droht. Jenen Wilden wird er doch nicht gleichen wollen, welche eine Eklipse nicht sehen können, ohne in Angst zu gerathen für das Schicksal der Sonne»[72].

Döllinger plädierte für Freiheit der Forschung, die er aber nicht als subjektive Ungebundenheit mißverstanden wissen wollte, weshalb er keinen Zweifel daran ließ, daß für ihn als kirchlichen Theologen diese Freiheit theologischen Forschens stets der Autorität der Kirche zu- und untergeordnet bleiben müsse, selbständige wissenschaftiche Forschung und Kirchentreue sich verbinden müßten: «Da wir gläubige Theologen sind, so wissen wir, daß auch die schärfste Prüfung nur immer wieder zur Bestätigung der richtig verstandenen kirchlichen Lehre ausschlagen werde. Wir wissen auch, daß unsere Geistesarbeit für jene Kirche und in jener Kirche vollbracht wird, welcher der göttliche Geist sich niemals entzieht. Aus ihr, vermöge der Gliedschaft an ihrem Leibe, empfangen wir die höhere Erleuchtung, jenes Licht der Gnade, ohne welches in göttlichen Dingen das Geistesauge verschlossen bleibt, welches dem Theologen erst die Weihe seines Berufes ertheilt. Wir fügen bei dem theologischen Processe von dem Unsrigen hinzu die wissenschaftliche, allerdings oft sehr fehlerhafte Methode, und was der Einzelne an persönlicher Begabung und geistiger Eigenthümlichkeit besitzen mag. So entstehen theologische Vorstellungen und Systeme, welche die Vorzüge und Mängel ihres zwiefachen Ursprungs an sich tragen. Es bilden sich verschiedene Schulen; die Geister reiben, entzünden sich an einander; der in der Kirche waltende Geist der Wahrheit nährt dieses Feuer und reiniget es, und in seinen Flammen werden das Heu und die Stoppeln der menschlich irrenden Auffassung, wenn auch oft sehr langsam, doch irgend einmal verzehrt»[73].

Und an die Adresse der Vertreter der Neuscholastik gerichtet, wiederholte er nochmals: «Die Kette der wissenschaftlichen Tradition, an welcher Jahrhunderte theologischer Thätigkeit sich gehalten und orientirt haben, ist gebrochen. Oder, um ein deutliches Wort zu gebrauchen: das alte, von der Scholastik gezimmerte Wohnhaus ist baufällig geworden, und ihm kann nicht mehr durch Reparaturen, sondern nur durch einen Neubau geholfen werden, denn es will in keinem seiner Theile mehr den Anforderungen der Lebenden genügen.» Das «neue Gebäude» sei aber «noch nicht fertig, wenn auch Bausteine dazu in Fülle vorhanden sind, und viele Hände sich bereits emsig rühren. Gar manche Werke, mit denen wir uns einstweilen noch begnügen müssen, erinnern stark an die hölzernen Kreuze auf unsern Kirchhöfen mit der Aufschrift: ‹bis zur Errichtung eines Monumentes.› Was uns, vor allem in der Glaubenslehre, Noth thut, das ist, daß wir den dogmatischen Stoff mit ächter kritisch geläuterter Geschichte und philosophischer Spekulation verbinden und von beiden ihn durchdringen lassen, daß wir ferner einer synthetischen Constructionsweise uns bedienen, welche, besser als die ältere analytische, den ganzen Gehalt der geoffenbarten Lehre nach allen Seiten zu ihrem Rechte kommen läßt, und jedes in den Schrift-Aussprüchen enthaltene Moment heranzieht und gewissenhaft benützt. Der Anerkennung und folgerechten Durchführung des Gesetzes der historischen Entwicklung in der Lehre darf fortan kein wissenschaftlicher Theologe sich entschlagen. Im Allgemeinen ist es auch von der alten Scholastik erkannt, von dem heiligen Thomas ausgesprochen worden, aber die Anwendung des Princips im Einzelnen war damals bei dem Mangel historischer Forschung und richtiger Einsicht in die Dogmenbildung noch unmöglich. Jetzt ist sie möglich und zugleich unabweisbar.» Es sei «demnach Sorge zu tragen, daß der Neubau weit und dehnbar genug werde, um die gesammte kirchliche Vergangenheit in sich aufzunehmen, und auch Raum zu lassen für die Zukunft, die nicht

71 Ebd. 48–50.
72 Ebd. 48–50.
73 Ebd. 50 f.

minder ihre dogmatisch fortbildende Kraft und Thätigkeit erweisen» werde, «als die verflossenen Jahrhunderte dieß gethan» hätten. «Die rechte Theologie» müsse «universal sein wie die Kirche, und gleich dieser die drei Zeiten, das Vergangene, das Gegenwärtige und das Zukünftige umfassen. Sie sorgt für die Zukunft, indem sie die noch vorhandenen Lücken des Systems nicht etwa, wie es oft geschehen, verbirgt und künstlich zudeckt, sondern ihr Dasein constatirt, und zugleich jeden voreiligen, eigenmächtigen Versuch, Meinungen einer Schule mit der Autorität kirchlicher Doctrin zu bekleiden, und als einen der allgemeinen Kirchenlehre gleichartigen und ebenbürtigen Stoff beim theologischen Bau zu verwenden, zurückweiset. Damit schützt sie das Recht der Gegenwart, welcher Meinungen und Hypothesen nicht als Dogmen aufgedrungen werden sollen, und bewahrt das Recht der künftigen Kirche, wenn diese einmal bezüglich einzelner Fragen, die in ihrem bis jetzt erreichten Stadium noch eben Fragen bleiben müssen, jene Festigkeit und Sicherheit des Bewußtseins erlangt haben wird, welche eine Entscheidung als ebenso berechtigt wie zeitgemäß erscheinen läßt»[74].

Damit sprach Döllinger am Schluß seiner Ausführungen mit aller Deutlichkeit den entscheidenden Punkt seiner Kritik an der damaligen theologischen Situation an: «Wenn gegenwärtig in Deutschland zwei theologische Richtungen bestehen», so sei dies «*an sich* kein Uebel, vielmehr in mancher Beziehung als Gewinn zu achten, vorausgesetzt nur, daß beide wahrhaft wissenschaftlich sind, und daß sie sich wechselseitig Freiheit der Bewegung gestatten. Der Wissenschaft ist diese Freiheit so unentbehrlich als dem Körper die Luft zum Athmen, und wenn es Theologen gibt, welche ihren Fachgenossen diese Lebensluft unter dem Vorwand der Gefahr für das Dogma entziehen wollen, so ist dieß ein kurzsichtiges und selbstmöderisches Beginnen.» Daß «ein *dogmatischer* Irrthum, ein Verstoß gegen die klare allgemeine Lehre der Kirche» gerügt und zurückgenommen werden müsse, stand für Döllinger außer Frage. Dagegen solle «ein blos *theologischer*, also dem Gebiete der wissenschaftlichen Erörterung angehöriger Irrtum [...] auch mit rein wissenschaftlichen Waffen und nur mit solchen bekämpft werden», wobei aber stets zu bedenken sei, daß «nur durch Irrthümer hindurch der Weg zur Wahrheit führe» – «ein Gesetz, welches in der Zukunft ebenso gelten wird, wie es in der Vergangenheit sich bewährt hat»[75]. Schließlich schrieb er denen, die sich bemüßigt fühlen könnten, «über wirkliche oder vermeintliche Irrthümer eines Fachgenossen scharfes Gericht zu halten, oder gar die Orthodoxie eines Buches und seines Verfassers zu verdächtigen», die Worte aus Dante's *Paradiso* ins Stammbuch:

O tu chi se' che vuoi sedere a scranna,
Per giudicar da lungi mille miglia,
Con la veduta corta d'una spanna?[76]

Wieweit immer Döllinger in seiner verkürzt vorgetragenen «Rede» diese und andere «Spitzen» setzte, im aufgelegten Manuskript waren sie jedenfalls für jeden Teilnehmer sofort nachlesbar. Wie erwähnt, formulierte hier Döllinger zwar, die gegenwärtige Existenz zweier theologischer Richtungen in Deutschland sei «an sich kein Uebel»[77]; aber schon vorausgehend hatte er bereits bei der mittelalterlichen Scholastik deren entscheidenden Mangel konstatiert, nämlich das gänzliche Fehlen der Dimension geschichtlichen Denkens, das schließlich das Versagen der einseitig spekulativen Scholastik gegenüber der Reformation zur Folge gehabt habe. Und deshalb müsse eine wissenschaftliche katholische Theologie – eine Theologie, die sich, wie in Deutschland, auf Universitätebene im Kreis der dort vertretenen Wissenschaftszweige behaupten und mit den zeitgenössischen rationalistischen und protestantischen Wissenschaftsleistungen auf gleichem Niveau konkurrieren können müsse – den historischen Aspekt der Kirchen- und Glaubenslehre in ihre Forschung ganz entschieden einbeziehen: «die Wahrheit, daß die christliche Religion Geschichte sei, und nur als historische Thatsache im Lichte ihres anderthalbtausendjährigen Entwicklungsganges vollständig verstanden und gewürdigt werden könne», die «sich nun endlich» damals «Bahn» gebrochen «und damit [...] eine Umgestaltung und Wiedergeburt der gesammten Theologie eingeleitet» habe[78]. Und von daher seine Aussage, daß nämlich der methodisch veralteten, weil «einäugigen», eindimensionierten Neuscholastik «nicht mehr durch Reparaturen, sondern nur durch einen Neubau» noch «geholfen werden» könne[79]. Damit aber erteilte er der einen der beiden Theologenschulen, in deren gegenwärtigem Bestehen in Deutschland er «*an sich* kein Uebel» zu sehen vorgab, tatsächlich eine unmißverständliche Absage – für die Vertreter der Neuscholastik eine öffentliche Brüskierung.

Zweifellos sprach Döllinger mit seine «Rede» vielen Kongreßteilnehmern aus der Seele; ein Teil von ihnen mußte sich aber direkt angegriffen und «vorgeführt» fühlen. Insbesondere mußte sich dieser durch Döllingers Appell, der wissenschaftlichen Theologie den lebensnotwendigen Spielraum der Freiheit nicht zu sperren, und

74 Ebd. 56 f.
75 Ebd. 57 f.
76 Ebd. 59. – «Doch wer bist du, der zu Gericht will sitzen, / Auf tausend Meilen weit Urtheil zu fällen, / Mit deinem Blick, der eine Spanne reichet?» Dante, Paradiso 19,79.
77 Vgl. Gams, Verhandlungen 57 f.
78 Ebd. 33
79 Ebd. 56.

seine Bewertung des theologischen Irrtums als eines Weges zur Erkenntnis der Wahrheit peinlich an Frohschammers im Vorjahr indizierte Schrift «Über die Freiheit der Wissenschaft» erinnert fühlen. Seine nicht eben kluge Art, den *zeitgenössischen* theologischen Bemühungen vor allem in Italien pauschal jegliche Fruchtbarkeit abzusprechen und Zeitgemäßheit wissenschaftlich-theologischer Arbeit allein für Deutschland zu vindizieren, mußte allerdings den Eindruck gezielter Provokation erwecken (und war von Döllinger wohl auch so gedacht). Und daß er mit dieser «Deutschen Theologie» auch ökumenische Hoffnungen verband, wenn freilich längst nicht für die nahe Zukunft[80] – da der hoffnungsvollen Periode «konfessionellen Tauwetters» in der Spätaufklärung des endenden 18. Jahrhunderts wieder «Eiszeit» gefolgt war[81] –, und ihr «den Beruf» zusprach, «die getrennten Confessionen einmal wieder in höherer Einheit zu versöhnen», weckte desgleichen nicht allseitiges Verständnis. Er forderte nämlich als eine der Bedingungen von dieser Theologie, daß sie nicht nur «die katholische Lehre in ihrer Totalität, ihrer Verbindung mit dem kirchlichen Leben, ihrem organischen Zusammenhang und [ihrer] inneren Consequenz zur Darstellung bringe», sondern dabei «auch das Wesentliche, Bleibende scharf unterscheide von dem Zufälligen, dem Vorübergehenden und den der Idee fremdartigen Auswüchsen», um zuletzt (aber, wie es scheint, erst in der für den Druck überarbeiteten Form) auf die nach seiner Überzeugung entscheidenden Mittel zu verweisen: «Demut, Bruderliebe, Selbstverläugnung, aufrichtige Anerkennung des Wahren und Guten, wo es sich auch findet, gründliche Einsicht in die Gebrechen, Schäden und Aergernisse unsrer eigenen Zustände, und ernstlicher Wille, die Hand anzulegen zu ihrer Abstellung»[82]. Ohnehin war Döllinger damals in Bezug auf konfessionelle Verständigung ein einsamer Rufer.

Aber er ging noch einen Schritt weiter, indem er erklärte, mit dem Gesagten sei «auch schon der Theil des [ihm vorschwebenden] großen Versöhnungswerkes, welchen die Deutsche katholische Theologie zu vollbringen» habe, «angedeutet», und fortfuhr: Die Theologie sei es, «welche der rechten, gesunden öffentlichen Meinung in religiösen und kirchlichen Dingen Dasein und Kraft verleiht, der Meinung, vor der zuletzt alle sich beugen, auch die Häupter der Kirche und die Träger der Gewalt». Ähnlich wie das alttestamentliche Prophetentum einst neben dem «geordneten Priesterthume» gestanden habe, gebe es in der Kirche «eine außerordentliche Gewalt neben den ordentlichen Gewalten», und dies sei «die öffentliche Meinung», durch die «die theologische Wissenschaft die ihr gebührende Macht» übe, «welcher in der Länge nichts widersteht»; denn der (historisch-kritisch orientierte) Theologe beurteile und richte, anders als «der gedankenlose Haufe», «die Erscheinungen in der Kirche nach den Ideen», an denen «alle ächt reformatorische Thätigkeit […] doch zuletzt» sich messe[83]. Döllinger vertrat mit anderen Worten entsprechend alter kirchlicher Tradition im Verhältnis von kirchlichem Lehramt und wissenschaftlicher Theologie die Eigenständigkeit der letzteren und reklamierte für sie darüber hinaus mit der Aufgabe, das geschichtlich Gewordene in der Kirche an ihrer «Idee» zu messen, eine dem (charismatischen) Prophetentum vergleichbare Korrekturfunktion gegenüber dem kirchlichen Amt, und zwar durch Heranbildung einer theologisch fundierten öffentlichen Meinung in der Kirche.

4b. Döllingers Rede in der Kritik der Vertreter der römisch-neuscholastischen Richtung

Döllingers «Rede über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie», faszinierend durch ihre umfassende Gelehrtheit und durch ihre brillante Diktion, barg eine Menge «Zündstoff». Am nächsten Tag distanzierten sich acht Vertreter, fast ausnahmslos Anhänger der römisch-neuscholastischen Richtung, in einer vom Mainzer Dogmatiker und Domkapitular Johann Baptist Heinrich (1816–1891) verfaßten[84], von Moufang verlesenen und zu Protokoll gegebenen Erklärung von einigen «leicht Mißverständnissen unterworfen[en] Aeußerungen» des Präsidenten, um dem Eindruck zu wehren, als sei dessen Rede «eine Art Programm der Versammlung

80 «[…] Erst vor vier Tagen hat das gelesenste unserer Tagesblätter [die «Allgemeine Zeitung» vom 24. September 1863] es ausgesprochen: ‹Die deutsche Einheit ist die Vereinigung der Confessionen in Deutschland.› Wir müßten uns selber aufgeben, müßten an unserer Zukunft verzweifeln, wenn wir von dem Glauben lassen wollten, daß die religiöse Einigung möglich, ja daß sie gewiß sei – so gewiß, als die deutsche Nation kein untergehendes, sondern ein lebenskräftiges Volk ist, und als die Kirche die Verheißung hat, daß die Todespforten sie nicht überwältigen werden. […] Vor zwei Jahren [in seinen Odeonsvorträgen 1861] habe ich öffentlich gesagt: die Vereinigung sei für jetzt und in der nächsten Zukunft nicht möglich, weil die Mehrzahl der Protestanten sie nicht wolle. Ich wollte, ich hätte hinzusetzen können, daß sie dafür auf unserer, der katholische Seite um so ernstlicher gewollt und erstrebt werde. Aber Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit verboten mir damals, und verbieten mir heute, dieß zu sagen. […].» Ebd. 45 und 47.

81 Friedrich Wilhelm Kantzenbach, «Polarisierung.» Von der Begegnung der Konfessionen zur Profilierung des kirchlich-politischen Gegensatzes, in: Schwaiger (Hg.), Zwischen Polemik und Irenik 68–101; siehe auch die anderen Beiträge in diesem Band.

82 Gams, Verhandlungen 46 f.

83 Ebd. 47.

84 Hergenröther an P. Huber, Würzburg, 27. Dezember 1863. ACGH Briefe Hergenröthers. – Peter Walter, Heinrich, Johann Baptist, in: LThK 4 (^{3}1995) 1400.

selber»[85]. Als mißverständliche Äußerungen wurden angeführt: durch Irren gelange man zur Wahrheit; der Wissenschaft tue vor allem Freiheit not; die allzu scharfe Kritik der italienischen Wissenschaft, vor allem in der «Hauptstadt der Christenheit», und die Nennung von vier Männern als «Hauptrepräsentanten der italienischen Wissenschaft [...], die aber alle mit der kirchlichen Autorität in Conflict gerathen und theilweise in Verbannung gestorben sind»; bezüglich der Aussage, auch der katholische Klerus wolle im allgemeinen die kirchliche Vereinigung nicht, weil er «die Mittel dazu» nicht wolle, wäre es «höchst wichtig, diese Mittel zu kennen»[86].

Eine stürmische Debatte entbrannte, in der Döllinger mit der Erklärung, völlig mißverstanden worden zu sein, sich herauszuwinden suchte. Auch im weiteren Verlauf der Tagung – die eben einem freien Gedankenaustausch katholischer Theologen und Philosophen unterschiedlicher Ausrichtung dienen sollte – kam es bisweilen zu erregten Wortgefechten, so als Döllinger in der letzten Sitzung nochmals gegen Gehässigkeit, Denunziation und «die seit verhältnißmäßig kurzer Zeit beliebt gewordene Methode des Verdächtigens» sich verwahrte und um möglichstes Verständnis für den Gedankenkreis des andern warb, zumal es eben «jetzt in Deutschland zwei verschiedene theologische Richtungen gebe» – «eine durch Umstände herbeigeführte Thatsache, an welcher die einzelnen Persönlichkeiten nichts zu ändern vermöchten» –, aber durch einige provozierende Wendungen wiederum einen Eklat verursachte. Er zitierte eine Bemerkung, die er kürzlich in einer protestantischen Zeitschrift gelesen habe, wonach «die dogmatische Literatur [...] bei den deutschen Katholiken schon seit mehreren Jahren von auffallender Dürftigkeit» sei; «wenig Bedeutendes erscheine mehr; dieß sei auch sehr natürlich, da jeder, besonders ein jüngerer Mann, fürchten müsse, wenn er dogmatische Materien behandelte, sogleich verdächtiget und denuncirt zu werden, und an seinem Rufe der Orthodoxie Schaden zu leiden. Jedenfalls» – so Döllinger – «sei ein Zustand eingetreten, der die ernsteste Erwägung verdiene. Es würde besser in Deutschland stehen, wenn man sich nur stets erinnern wollte, daß kein Theologe das Recht habe, ein bloßes Theologumenon, oder die Doctrin einer Schule für eine von der Kirche verbürgte Glaubenslehre auszugeben.» Schließlich nahm er auch nochmals die unterschiedlichen Methoden der in Deutschland existierenden beiden Theologenschulen aufs Korn und äußerte: «Man empfange mitunter den Eindruck, als ob die geistige Waffenrüstung der einen [Schule] einem ganz andern Zeitalter angehöre, als die sonst gebräuchliche, und man möchte sagen, die einen zögen aus mit Bogen und Pfeilen gerüstet, während die andern sich der Feuerwaffen bedienten»[87]. Empört über diese neue «Philippika gegen uns» verließen die acht Teilnehmer, die gegen Döllingers Vortrag Stellung bezogen hatten, den Saal[88]. Nur durch angestrengte Vermittlung gelang es, wenigstens nach außen den Frieden wiederherzustellen. Dennoch schien der Ausklang des Kongresses am 1. Oktober versöhnlich. Man hatte auch an den Papst eine Huldigungsadresse gerichtet[89], zum Erweis der treukirchlichen Gesinnung aller Versammelten.

5. Die römische Reaktion: das Breve *Tuas libenter*

Um einem einseitigen Bericht des von Anfang an mißgestimmten Nuntius zuvorzukommen, ersuchten Döllinger und Abt Haneberg am 2. Oktober den in kurialen Diensten stehenden Titularerzbischof Gustav Adolf Fürst zu Hohenlohe-Schillingsfürst (1823–1896), Bruder des nachmaligen Bayerischen Ministerpräsidenten, telegraphisch, Pius IX. zu berichten, daß der Kongreß mit heiliger Messe und Ablegung des Glaubenbekenntnisses eröffnet und im Geist der Kirche beendet worden sei; auch habe man das schwierige Problem des Verhältnisses der Philosophie zur kirchlichen Autorität im Sinne vollkommener Unterwerfung unter letztere gelöst. Noch am Abend desselben Tages übermittelte Hohenlohe mit dem päpstlichen Segen die Ermunterung Pius' IX., das «wahrhaft katholische Werk» des Kongresses fortzusetzen[90].

85 Gams, Verhandlungen 67.

86 Die von den Mainzern, Johann Baptist Heinrich, Christoph Moufang Paul, Leopold Haffner, von den Würzburgern Hettinger und Hergenröther, von Matthias Joseph Scheeben, George Phillips und Konstantin von Schaezler unterzeichnete Erklärung ist abgedruckt in: Moufang, Die Kirche und die Versammlung katholischer Gelehrten 42–46 (Beilage I). – Der Alt-Germaniker Matthias Joseph Scheeben (1835–1888), Dogmatiker und Moraltheologe am Kölner Priesterseminar – ein hochbegabter und -gelehrter, auch theologisch-publizistisch überaus fruchtbarer Neuscholastiker –, hatte Döllingers Vortrag gar nicht gehört, da er «frischweg von den Exerzitien, die ich in Altötting bei der Mutter Gottes gemacht», verspätet in München eingetroffen war. Scheeben an den Spiritual im Germanicum, P. Franz Xaver Huber SJ, [Anfang 1864]. Scheeben, Briefe 80–83, hier 80 f.; Weitlauff, Joseph Hergenröther 517 f. – Peter Walter, Scheeben, Matthias Joseph, in: LThK 9 (^{3}2000) 116 f.; Eugen Paul, Matthias Scheeben (Wegbereiter heutiger Theologie), Graz-Wien-Köln 1976.

87 Gams, Verhandlungen 131 f.

88 Hergenröther an P. Huber, Würzburg, 27. Dezember 1863. ACGH Briefe Hergenröthers.

89 Abgedruckt in: Gams, Verhandlungen 93 f.

90 Das französische Telegramm Döllingers und Hanebergs an Kardinal Hohenlohe-Schillingsfürst sowie dessen telegraphische Antwort sind abgedruckt in: Landersdorfer, Gregor von Scherr 292; in deutscher Übersetzung in: Friedrich, Ignaz von Döllinger III 335 f. – Manfred Weitlauff, Hohenlohe-Schillingsfürst, Gustav Adolf Fürst zu, in: LThK 5 (^{3}1996) 213 f.; Hubert Wolf,

Doch die Ruhe währte nur kurz; denn am 2. Oktober übersandte der Nuntius Gonella seinen Bericht an den Kardinalstaatssekretär Antonelli und ergänzte ihn durch einen zweiten Bericht vom 5. Oktober[91], und letzterer sowie vermutlich weitere einlaufende Denunziationen[92] riefen nunmehr Kardinal Reisach, Döllingers römischen Intimfeind, auf den Plan. Er war entschlossen, den Papst, der plötzlich den Auftrag zu dem genannten Telegramm nicht gegeben haben und von der Erteilung seines Segens nichts mehr wissen wollte[93], zu einem Machtwort zu drängen. Das Ergebnis war das (jedenfalls nach eigener Aussage) von Reisach konzipierte, aber in seinen zentralen Gedanken von einem Gutachten des Jesuiten Joseph Kleutgen, Reisachs vertrautem und einflußreichem theologischen Berater, geleitete[94] und an den Münchener Erzbischof adressierte Breve *Tuas libenter* vom 21. Dezember 1863[95].

In diesem (erst am 27. Februar 1864 dem Münchener Erzbischof über die Nuntiatur zugestellten[96]) Breve äußerte der Papst einleitend seine Verwunderung darüber, daß dieser «von etlichen Theologen und gelehrten katholischen Männern (*a nonnullis Germaniae theologis, doctisque catholicis viris*)» besuchte Kongreß auf Grund einer privaten Einladung, ohne jegliche kirchliche Approbation zusammengetreten und durchgeführt worden sei; der Erzbischof wisse «sehr wohl, daß ein solcher Vorgang in der Kirche gänzlich neu und völlig unüblich» sei. Zwar sei er überzeugt gewesen, der Erzbischof werde auf Grund seiner pastoralen Sorge und seines Eifers alle Anstrengungen unternehmen, damit auf diesem Konvent sowohl die Reinheit des katholischen Glaubens und der Lehre als auch der von allen Katholiken der Autorität und dem Lehramt der Kirche zu leistende Gehorsam nicht den geringsten Schaden nähmen. Aber er verberge nicht, daß er befürchtet habe, ein solcher ohne kirchliche Autorität versammelter Konvent könnte als Beispiel dienen, um allmählich «etwas vom Recht der kirchlichen Regierung und vom authentischen Lehramt, das nach göttlicher Einrichtung allein dem Römischen Pontifex und den Bischöfen in Einheit und Übereinstimmung mit diesem Nachfolger des heiligen Petrus zukommt, zu beanspruchen (*ne huius conventu sine ecclesiastica auctoritate congregato exemplum praeberetur sensim usurpandi aliquid ex iure ecclesiastici regiminis, et authentici magisterii, quod divina institutione proprium est Romano Pontifici, et episcopis in unione et consensione cum ipo sancti Petri successore*) und so, durch Verwirrung der kirchlichen Ordnung, irgendwann die Einheit und den Glaubensgehorsam mancher ins Wanken bringen. Darüber hinaus sei er besorgt gewesen, in diesem Konvent würden Meinungen geäußert und Grundsätze aufgestellt, die, allgemein bekannt gemacht, die Reinheit der katholische Lehre und die geschuldete Unterwerfung in Gefahr und Verruf bringen könnten (*in periculum ac discrimen vocarent*)»[97]. Er habe nämlich erfahren, «daß einige Katholiken, die mit Eifer der Ausbildung der ernsteren Wissenschaften (*severioribus disciplinis excolendis*) oblägen, in allzu großem Vertrauen auf die Kräfte des menschlichen Geistes sich nicht durch die Gefahren von Irrtümern davon abschrecken ließen, bei der Behauptung einer trügerischen und keineswegs echten Freiheit der Wissenschaft (*in asserenda fallaci et minime sincera scientiae libertate*) über die Grenzen hinaus fortgerissen zu werden, die zu überschreiten der gebührende Gehorsam gegenüber dem Lehramt der Kirche nicht zuläßt, das von Gott eingesetzt wurde, um die Unversehrtheit der ganzen geoffenbarten Wahrheit zu bewahren.» Daher komme es, «daß solche erbärmlich getäuschten Katholiken (*ut huiusmodi catholici misere decepti*) auch denen oft zustimmen, die gegen die Dekrete dieses Apostolischen Stuhles und Unserer Kongregationen eifern und schwatzen (*qui contra huius Apostolicae Sedis ac Nostrarum Congregationum decreta declamant ac blaterant*), sie würden den freien Fortschritt der Wissenschaft behindern […]»[98].

Und nun folgte in dem Breve eine Verteidigung (man könnte versucht sein zu sagen: eine Quasi-Dogmatisierung) der Scholastik bzw. Neuscholastik, ihrer Methode und ihrer Prinzipien, wenn es heißt: «Zudem haben Wir

Die liebenswürdigste aller Eminenzen. Kardinal Gustav Adolf von Hohenlohe, in: RQ 90 (1995) 110–136; Ders., Die Nonnen von Sant'Ambrogio.

91 Brandt, Eine katholische Universität 302 f.; Bischof, Theologie und Geschichte 90–92.

92 So rückte der oben genannte Bericht des Eichstätter Regens und Dompropstes Joseph Ernst Döllingers Rede in die Nähe heterodoxer Ansichten. Bischof, Theologie und Geschichte 96.

93 Pius IX. beauftragte seinen Kardinalstaatssekretär, Hohenlohe zum Widerruf zu zwingen; doch dieser beharrte darauf, daß der Papst ihm wörtlich gesagt habe, was er telegraphieren solle, und verweigerte empört den Widerruf. Siehe dazu: Friedrich, Ignaz von Döllinger III 336 f.

94 Siehe dazu mit begründeten Argumenten: Wolf, Joseph Kleutgen 57–61; hier 62–65 auch die auf die «Akten der Versammlung von Theologen» [Gams, Verhandlungen] gestützten «Osservazioni sugli atti dei Teologi riunitisi a Monaco nel sett[embre] 1863», die auf Grund von Schriftenvergleich Joseph Kleutgen als Autor ausweisen und in den ersten Dezemberwochen 1863 verfaßt wurden, mit deutscher Übersetzung (65–69).

95 Breve *Tuas libenter*, Rom 21. Dezember 1863 (als Antwort auf den Bericht Erzbischofs Scherrs vom 7. Oktober über den Gelehrtenkongreß). Abgedruckt in: Brandt, Eine katholische Universität 400–405 (Anhang Nr. 9), die Zitate hier 404 f.; Denzinger-Hünermann 790–793 (Nr. 2875–2880; leider mit Auslassung wichtiger Passagen). – Martina, Pio IX II 316–321; Bischof, Theologie und Geschichte 95–105.

96 Das Breve war erst am 16. Februar 1864 in Rom ausgeliefert und dem Nuntius zur Weiterleitung an Erzbischof Scherr zugeschickt worden. Bischof, Theologie und Geschichte 98.

97 Breve *Tuas libenter*, in: Brandt, Eine katholische Universität 400 f.

98 Brandt, Eine katholische Universität 401 f.; Denzinger-Hünermann 790 f. (Nr. 2875).

erfahren, daß in Deutschland auch eine falsche Meinung wider die alte Schule und wider die Lehre jener hervorragenden Lehrer Geltung erlangte, die die gesamte Kirche wegen ihrer wunderbaren Weisheit und Heiligkeit des Lebens verehrt. Durch diese falsche Meinung wird die Autorität der Kirche selbst in Zweifel gezogen (*Qua falsa opinione ipsius Ecclesiae auctoritas in discrimen vocatur*), da ja die Kirche selbst nicht nur durch so viele Jahrhunderte hindurch ununterbrochen gestattete, daß nach der Methode ebendieser Lehrer und nach Prinzipien, die in gemeinsamer Übereinstimmung aller katholischen Schulen festgelegt wurden, die theologische Wissenschaft ausgebildet werde, sondern deren theologische Lehre auch sehr oft mit höchstem Lobe pries und sie als stärkstes Bollwerk des Glaubens und furchtbare Waffe gegen ihre Feinde ausdrücklich empfahl (*veluti fortissimum fidei propugnaculum et formidanda contra suos inimicos arma vehementer commendavit*)»[99].

Wohl seien durch den Bericht des Erzbischofs seine Ängste beschwichtigt, und so gebe er sich der Hoffnung hin, daß diese Tagung der katholischen Kirche in Deutschland zu großem Nutzen (*in maiorem* [...] *utilitatem*) gereiche[100]. Da nun aber alle Teilnehmer dieser Versammlung betont hätten, daß Fortschritt der Wissenschaften und «Zurückweisung der Irrtümer unserer überaus elenden Zeit (*ac defutandis miserrimae nostrae aetatis erroribus*)» innigste Anhänglichkeit gegenüber den geoffenbarten Wahrheiten, die die katholische Kirche lehre, voraussetzten, so wolle er [der Papst] gerne annehmen, daß sie diese «Verpflichtung, an die katholische Lehrer und Schriftsteller durchaus gebunden sind (*omnino adstringuntur*)», nicht nur auf die vom unfehlbaren Urteil der Kirche vorgelegten und von allen zu glaubenden Lehrsätze beschränkten[101]. «Glaube und Gehorsam (*fides et obsequium*)» – so das päpstliche Monitum – seien keineswegs «lediglich den von der Kirche ausdrücklich definierten Lehrsätzen» entgegenzubringen. «Jene Unterwerfung (*illa subiectio*)» beschränke sich nicht auf das, «was durch Dekrete der ökumenischen Konzilien oder der Römischen Bischöfe und dieses Apostolischen Stuhles ausdrücklich festgelegt» worden sei; vielmehr sei sie «auch auf das auszudehnen, was durch das *ordentliche Lehramt* der ganzen über die Erde hin verstreuten Kirche als von Gott geoffenbart gelehrt (*ad ea quoque extendenda, quae ordinario totius Ecclesiae per orbem dispersae magisterio tamquam divinitus revelata traduntur*) und deshalb in allgemeiner und beständiger Übereinstimmung von den katholischen Theologen als zum Glauben gehörend festgehalten» werde(n müsse)[102].

Erstmals tauchte hier *amtlich* der (zuvor von Joseph Kleutgen SJ «konstruierte») Begriff «magisterium ordinarium» auf, der sich laut diesem Breve auf alle päpstlichen oder im päpstlichen Namen ergehenden Lehräußerungen, auch auf alle «von den Päpstlichen Kongregationen als zur Lehre gehörig (*quae ad doctrinam pertinentes*) ergehenden Entscheidungen» bezog und durch den allen diesen Lehräußerungen gleiche, im Gewissen verpflichtende Verbindlichkeit wie feierlichen (außerordentlichen dogmatischen) Lehrentscheidungen zugesprochen wurde[103]. Darüber hinaus gelte dies auch von «den Lehrkapiteln (*iis doctrinae capitibus*), die in gemeinsamer und beständiger Übereinstimmung der Katholiken als theologische Wahrheiten und derart sichere Schlußfolgerungen (*ut theologicae veritates et conclusiones ita certae*) festgehalten werden», wenngleich ihnen entgegengesetzte Meinungen zwar nicht «häretisch» genannt werden könnten, aber «eine andere theologische Zensur verdienten (*aliam theologicam mereantur censuram*)»[104].

Daß tatsächlich das ganze Dekret von der Unterstellung unkirchlicher und anmaßender Gesinnung der Initiatoren und der Teilnehmer des Münchener Gelehrtenkongresses förmlich diktiert war, trotz aller da und dort eingestreuten Floskeln päpstlicher Beschwichtigung, belegt der Schlußabschnitt. In ihm rief der Papst Erzbi-

99 Brandt, Eine katholische Universität 402; Denzinger-Hünermann 791 (Nr. 2876).

100 Brandt, Eine katholische Universität 402.

101 Ebd. 403; Denzinger-Hünermann 792 f. (Nr. 2879).

102 Brandt, Eine katholische Universität 404; Denzinger-Hünermann 793 (Nr. 2879). – Vgl. zu dieser Aussage des päpstlichen Breves Kleutgens «Osservazioni» (Wolf, Joseph Kleutgen) 64 (Übersetzung hier 68), wenn auch hier für den beschriebenen Sachverhalt nicht ausdrücklich der Begriff *magisterium ordinarium* gebraucht wird, aber eindeutig gemeint ist.

103 Der Begriff tauchte bei Joseph Kleutgen erstmals in der 1. Auflage des ersten Bandes seines Werkes «Die Theologie der Vorzeit vertheidigt» I–IV, Münster 1853–1860, I–V, Münster 21867–1874, hier 1I 47 und 58, auf. Kleutgen schreibt hier vom «doppelten Lehramt» der Kirche, dem feierlichen *außerordentlichen* und dem alltäglich geübten *ordentlichen magisterium*, zu dem er nicht nur päpstliche Äußerungen aller Art, sondern auch alles zählt, «was die angesehensten Theologen einstimmig für eine unzweifelhafte Glaubenslehre erklären». Siehe dazu: Hubert Wolf, «Wahr ist, was gelehrt wird» statt «Gelehrt wird, was wahr ist»? Zur Erfindung des «ordentlichen Lehramts», in: Thomas Schmeller – Martin Ebner – Rudolf Hoppe (Hg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext (QD 239), Freiburg i. Br. 2010, 236–259; Ders., Die Nonnen von Sant'Ambrogio 424–426; neuestens: John Joy, On the Ordinary and Extraordinary Magisterium from Joseph Kleutgen to the Second Vatican Council (Studia Oecumenica Friburgensia 84), Münster 2017. – Kleutgen war übrigens damals (1862/63), infolge seiner – worauf alle Umstände hinweisen – kriminellen, «mißbräuchlichen» Verwicklung in die Affäre der Nonnen von Sant'Ambrogio von der obersten römischen Glaubensbehörde «ob formalem haeresim» verurteilt, nach Galloro am Lago di Nemi «verbannt», wurde gleichwohl von Kardinal Reisach dort mehrfach besucht und schließlich wegen der «Tüchtigkeit» seines (anonymen) Votums zur Münchener Gelehrtenversammlung vom Papst umgehend begnadigt und durfte nach Rom zurückkehren. Wolf, Joseph Kleutgen 57.

104 Breve *Tuas libenter*, in: Brandt, Eine katholische Universität 403 f.; Denzinger-Hünermann 792 f. (Nr. 2879–2880).

schof Scherr auf, zusammen mit seinen Amtskollegen in Deutschland wachsam zu sein und alle Sorgen und Gedanken auf den Schutz und die Förderung der «sana doctrina» zu konzentrieren. Er solle nicht versäumen, «allen einzuschärfen, daß sie alle profanen Neuerungen (*profanas omnes novitates*) sorgfältig meiden und sich nicht von jenen in die Irre führen lassen, die eine falsche Freiheit der Wissenschaft (*falsam scientiae libertatem*) und nicht nur deren wahrhaften Vorteil, sondern auch Irrtümer als Fortschritte unverschämterweise verbreiten (*sed etiam errores tamquam progressus impudenter iactant*)». Mit gleichem Eifer solle er alle ermahnen, sie mögen größte Sorgfalt und Fleiß auf «die wahre christliche und katholische Weisheit» legen und gleicherweise «den wahren und soliden Fortschritten der Wissenschaft», die, vom göttlichen Glauben geleitet und belehrt, in den katholischen Schulen erbracht worden» seien, höchsten Wert beimessen «und insbesondere die theologischen Disziplinen gemäß den Prinzipien und gleichbleibenden Lehren pflegen, auf die einmütig gestützt die weisesten Lehrer ihrem Namen unsterblichen Ruhm und der Kirche und Wissenschaft größten Nutzen und Glanz erworben» hätten[105].

Die amtliche Aufnahme des neu erfundenen Begriffs «magisterium ordinarium» in ein päpstliches Breve und die mitgelieferte extensive Anwendung dieses Begriffs markierten einen eklatanten Bruch mit der bisherigen kirchlichen Tradition, fügten sich aber konsequent in das seit seiner Antrittsenzyklika *Qui pluribus* offenbare, übersteigerte Amtsverständnis Pius' IX. ein – und machten, wie sich zeigen sollte, «Schule». Im Dekret *Tuas libenter* wurde *expressis verbis* noch kein Verbot künftiger Versammlungen katholischer Gelehrter ausgesprochen; doch der maßregelnde Unterton des ganzen Dekrets und die Sanktionen, mit denen Pius IX. hier kraft des von ihm (für sich und die Römische Kurie) beanspruchten extensiven «magisterium ordinarium» unter nochmaliger Bekräftigung der streng an die Prinzipien der Scholastik gebundenen «sana cogitandi et loquendi forma» das «katholische» Denken unterwarf und jeden davon abweichenden Denkansatz als irrige «profana novitas» verwarf, liefen *de facto* auf ein Verbot freien wissenschaftlichen Gedankenaustausches in Philosophie und Theologie hinaus, von der den Bischöfen pflichtmäßig aufgetragenen Kontrollfunktion ganz zu schweigen.

Kardinal Reisach persönlich machte, als ihn Ende Dezember 1863 der Historiker Johannes Janssen (1829–1891) besuchte, kein Hehl daraus, welche Absicht er mit diesem (damals noch nicht verschickten) Breve verband. Janssen berichtete: «Der Kardinal las mir vertraulich einen Brief vor, den er im Auftrag des Papstes in Sachen der Münchener Gelehrtenversammlung geschrieben und der vom Papste an den Erzbischof von München gerichtet werden soll. Er wird seinerzeit in Deutschland viel von sich reden machen. Es wird darin der von den deutschen katholischen Gelehrten (d.h. sehr vielen, worunter die Münchener) beliebten *Art* zu philosophieren sehr Scharfes gesagt und darauf hingewiesen, daß sie sich in ihrer Philosophie an die Methode der *alten* Schule (Scholastiker) anzuschließen hätten. Wegen einer Stelle insbesondere machte ich dem Kardinal ganz offen meine Bemerkung, aber ich fürchte, ganz fruchtlos. [...] Die Stimmung *gegen* Döllinger wächst in hiesigen Kreisen, und der Kardinal sagte nach längerer Diskussion mit Resolution: ‹Es muß diesem ganzen Treiben einmal ein Ende gesetzt werden.› Ich replizierte nochmals: ‹Wenn den Leuten dieser sog. germanistischen Schule die Hände gebunden werden, so wird altum silentium in der Wissenschaft sein. Ich spreche damit keineswegs der neuen Schule vor der alten das Wort, aber so viel steht fest, daß die Anhänger der alten Schule in Deutschland bisher noch keine *größeren* bedeutenden wissenschaftlichen Leistungen aufzuweisen haben. Das ist, was ihnen von den Anhängern der neuen Schule stets und zwar mit Recht vorgeworfen wird.› Der Kardinal hat mir, glaube ich, das ein wenig übel genommen, aber ich kann nicht anders»[106]. Allein die Tatsache, daß dieser Kardinal einem privaten Besucher ein angeblich von ihm verfaßtes, aber noch gar nicht publiziertes päpstliches Verurteilungsdekret vorlas, zeigt, welche Genugtuung ihm dieser «Sieg» bereitete, von seiner Indiskretion ganz zu schweigen.

Selbst der «Mainzer» Moufang, der das Hervortreten einer Mißstimmung im Kongreß bestätigte, aber bei den Teilnehmern keine Unkirchlichkeit festzustellen ver-

105 «[...] Demum pastoralem tuam sollicitudinem, ac vigilantiam iterum vehementer excitamus, ut una cum aliis venerabilibus fratribus sacrorum in Germania antistitibus curas omnes, cogitationesque in tuendam et propagandam sanam doctrinam assidue conferas. Neque omittas omnibus inculcare, ut profanas omnes novitates diligenter devitent, neque ab illis se decipi unquam patiantur, qui falsam scientiae libertatem, eiusque non solum verum profectum, sed etiam errores tamquam progressus impudenter iactant. Atque pari studio et contentione ne desinas omnes hortari, ut maxima cura, et industria in veram christianam et catholicam sapientiam incumbant, atque, uti par est, in summo pretio habeant veros solidosque scientiae progressus, qui, sanctissima ac divina fide duce, et magistra, in catholicis scholis habiti fuerunt, utque theologicas praesertim disciplinas excolant secundum principia, et constantes doctrinas, quibus unanimiter innixi sapientissimi doctores immortalem sibi nominis laudem, et maximam ecclesiae, et scientiae utilitatem, ac splendorem pepererunt.[...].» Brandt, Eine katholische Universität 405 (leider in der Textwiedergabe nicht fehlerfrei, Vgl. Acta Sanctae Sedis 8 [1874/75] 441).

106 Janssen an Maria von Sydow, [Rom,] 29. Dezember 1863. Pastor, Janssens Briefe I 215–217, hier 215. – Johannes Janssen (1829–1891), Priester und Geschichtsschreiber, war u.a. Verfasser einer achtbändigen «Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters» (Freiburg 1876–1894). Helmut Neubach, Janssen, Johannes, in: LThK 5 (^{3}1996) 746 f.

mocht hatte, empfand das päpstliche Breve für unangemessen; er finde «diese lange Darlegung [der Kritik an der Gesinnung der Versammlung], die mehr als die Hälfte des Breve ausfüllt, für uns alle recht demüthigend, und für die drei Herren [Initiatoren] recht kränkend»[107]. Er hatte übrigens auf Anforderung Reisachs die gedruckten Kongreßakten und eine Abschrift der von ihm mitunterzeichneten Verwahrung der acht «Neuscholastiker» gegen Döllingers Eröffnungsrede[108] nach Rom gesandt[109]. Ähnlich äußerte sich Matthias Joseph Scheeben: Er hätte sich das Schreiben des Papstes «etwas gnädiger gewünscht; so muß es Döllinger zum Extrem forttreiben, und viele gutmeinende Mitglieder fühlten sich tief verletzt, daß auch auf sie der Schatten eines unkirchlichen Unternehmens und Geistes fällt. Ich glaube, die Nuntiatur in München hat die Situation nicht durchschaut noch beherrscht; […]»[110]. Auch die Bischöfe, soweit sie sich, Stellung nehmend, zu Wort meldeten, zeigten sich peinlich berührt und reagierten verstimmt, zumal sie, und der Münchener Erzbischof an erster Stelle, im Breve zwischen den Zeilen deutlich der Verletzung ihrer Amts- und Aufsichtspflicht beschuldigt wurden; sie ließen keinen Zweifel daran, daß sie das Anliegen der Gelehrtenversammlung für gut oder sogar für opportun hielten und im übrigen wissenschaftliche Kongresse als (in Deutschland) selbstverständlich, erfreulich und nützlich ansahen[111]. Joseph Hergenröther dagegen machte in einem Schreiben vom 27. Dezember 1863 an P. Franz Xaver Huber SJ im Collegium Germanicum seiner Verärgerung gehörig Luft[112]:

«[…] Weit weniger erfreulich [als die zuvor von ihm besuchte Versammlung der katholischen Vereine in Frankfurt] war die darauf folgende Gelehrtenversammlung in München. Ihr beizuwohnen kostete mich schwere Opfer, zumal da ich schon auf der Reise nach Reichenhall dort gewesen war und von dem Ganzen mir wenig Gutes versprechen konnte. Vor der Abreise dahin übersandte der hochw[ürdigste]. Herr Bischof [Georg Anton von Stahl] ein Schreiben der Nuntiatur, aus dessen Inhalt er zu folgern schien, es sei besser, nicht anzuwohnen. Hettinger und ich beschlossen dennoch zu der Versammlung zu gehen und theilten dem R[everendissi]mus unsere, von ihm vollkommen gebilligten Gründe mit. Der Herr Nuntius ermahnte die Bischöfe zu sorgen, ne quid ex eo conventu Ecclesia detrimenti capiat. Da aber die Versammlung jedenfalls zu Stande kam, und das bereits gesichert war, so war es zu wünschen, daß möglichst viele Vertreter des streng kirchlichen Standpunkts erscheinen, nicht aber den Verdacht der Furcht oder Feigheit auf sich laden und ihren Gegnern das Feld überlassen möchten. Der Herr Nuntius hatte es, wie er nachher versicherte, ebenso verstanden und lobte unsere Theilnahme. Dazu hatten wir in Frankfurt vor Kenntnißnahme jenes Briefes, dem dahin abgesandten geistl[ichen]. Rath Alzog von Freiburg unser Erscheinen zugesichert und die Worte des H[er]rn. Nuntius boten keinen Grund, uns dieses Versprechens für überhoben zu erklären: Dazu kam eine Reihe anderer Gründe, die ebenso von unserem Herrn Bischof als vom Herrn Nuntius als entscheidend betrachtet wurden. Von mancher Seite ward eine ‹Demonstration› erwartet, als ob hinter den s[o]. g[enannten]. Vertretern der ‹deutschen Wissenschaft› Alles stehe, was irgendwie zur gelehrten Welt sich rechnen könne; es war viel Böses zu verhindern und wenn das nicht ganz gelang, so war doch der theilweise Erfolg schon von Werth. Auf Antrag des H[er]rn. Abtes Haneberg wählte die Versammlung H[er]rn. Stiftspropst v[on]. Döllinger zum Präsidenten, 2 (Würzburger) Stimmen ausgenommen. Der bejahrte, obschon sonst sehr verdienstvolle Herr hatte in seinen Schriften über den ‹Kirchenstaat› und die ‹Papstfabeln› eine Haltung angenommen, die wir nur bedauern konnten. Gleich in seiner ersten (abgelesenen) Rede sprach er Sätze aus, die uns Anstoß erregten; z[um]. B[eispiel]. man fordere in Deutschland volle Freiheit der Wissenschaft, auch die Freiheit des Irrens; Italien leiste gar nichts für kath[olisches]. Wissen, Alles sei nur von Deutschland zu erwarten; daß die Protestanten noch nicht zur Kirche zurückgekehrt, sei die Schuld des kath[olischen]. Klerus; denn ‹wer die Mittel nicht will, will auch den Zweck nicht›. Gegen diese Äußerungen erhoben sich 8 Theilnehmer (Heinrich, Moufang, Hafner von Mainz, Hofr[at]. Phillips von Wien, Dr. v[on]. Schätzler von Freiburg, Dr. Scheeben von Cöln, Hettinger und ich) in einer von Heinrich verfaßten, von uns adoptirten ‹Erklärung›, welche in aller Höflichkeit den annehmbaren und den unannehmbaren Sinn der einzelnen Propositionen distinguirte, bezüglich des leztgenannten Puncktes bescheiden fragte, welches die vom kath[olischen]. Clerus vernachläßigten

107 Bericht Moufangs an den Uditore der Münchener Nuntiatur über die Gelehrtenversammlung, Mainz, 14. März 1864. Abgedruckt in: Brandt, Eine katholische Universität 406–409, hier 407.

108 Gams, Verhandlungen 67.

109 Bischof, Theologie und Geschichte 96.

110 Zuvor schreibt er: «Ich hatte das Glück oder Unglück, [als zu spät Angereister] mit unter der 8 Mann starken Opposition gegen die Rede Döllingers zu figurieren und mußte dadurch am Ende noch einen persönlichen Angriff aushalten. Daß man in Rom die ganze Versammlung etwas schief ansieht, hat seinen guten Grund; wir taten es auch; aber doch hätte ich das Schreiben des Hl. Vaters etwas gnädiger gewünscht […]. Scheeben an P. Huber SJ, [Anfang 1864]. Scheeben, Briefe 80–83, hier 82.

111 Stellungnahmen der Bischöfe an die römische Adresse in: Brandt, Eine katholische Universität 409–418 (Anhang Nr. 9); Bischof, Theologie und Geschichte 99 f.; Schatz, Vaticanum I I 62.

112 Hergenröther an P. Huber, Würzburg, 27. Dezember 1863. ACGH Briefe Hergenröthers.

Mittel zur Zurückführung der Protestanten seien, und dagegen Einsprache erhob, daß jene Rede als Meinungsausdruck der ganzen Versammlung betrachtet werde. Der H[er]r. Präsident nahm das sehr übel, pochte auf sein 40 jähriges Lehramt der Theologie, berief die ihm in der Majorität ganz devote Versammlung, die nur ihm Weihrauch zu spenden berufen schien, als Schiedsrichterin und als diese submissest für ihn eingestanden, standen wir scheinbar als Calumnianten da. Man machte uns das Ansinnen, unsere ‹Erklärung› zurückzunehmen; das konnten und durften wir nicht. Am letzten Tage erging sich H[er]r. v[on]. Döllinger in einer neuen Philippika gegen uns, so daß wir alle 8 ohne vorgängige Verabredung den Saal bei St. Bonifaz verließen. Man eilte uns nach, und suchte zu vermitteln; wir gaben gerne die Erklärung ab, daß wir keine persönliche Beleidigung beabsichtigt, daß wir nur objektiv, nach unserem Gewissen geurtheilt und unseren Standpunkt gewahrt. Döllinger ließ sich, nun von allen Seiten bestürmt, zu einem Friedensschluße bewegen und gab sich damit zufrieden; die Versammlung bewillkommte unseren Wiedereintritt mit lautem Zuruf; aber der H[er]r. Präsident sprach nochmals in seiner Schlußrede scharfe Worte gegen die, welche zu wenig Elasticität des Geistes hätten, um die deutsche Bildung zu verstehen. Erst beim völligen Schluß gab er zu, er könne auch manche Fehler begangen haben. Wir 8 hatten äußerlich eine Niederlage erlitten; aber sie war mehr werth als ein Sieg. Viele Mitglieder der Versammlung, von denen viele früher gegen die Rede lamentirt hatten, aber feige genug waren sie zu applaudiren, bezeigten uns acht nachher die größte Hochachtung und noch jetzt kommen dafür Zeugnisse aller Art. ‹Noch ein solches Präsidium und H[er]r. von D[öllinger]. ist moralisch ruinirt› sagte ein Theilnehmer. Die Zahl der Theo1ogen in München hat sich vermindert und in Würzburg vermehrt; auch Schweizer studiren jetzt hier Theologie. Die oben erwähnte Rede ist jetzt gedruckt erschienen, vielfach verändert und corrigirt, nicht mehr das ursprüngliche Exemplar. Ich hatte vorher im hiesigen ‹Chilianeum› über italien[ische]. Literatur geschrieben; all das Aufgezählte fand H[er]r. v[on]. Döllinger erbärmlich dürftig. In seiner gelesenen Rede hatte er im vorigen Jahrhundert in Italien nur den einen Gelehrten Muratori genannt; jetzt gibt die gedruckte Rede 12 andere Namen noch nebenbei. Da aber mein Aufsatz direkt angegriffen war, da ferner ein gerade damals in München erschienenes Schmählibell Rom, die Congregationen und die römischen Anstalten noch ärger herabgesetzt, so werde ich darauf ausführlich antworten. Ich kann 60 bedeutende ital[ienische]. Theologen vom vorigen Jahrhundert nennen und nachweisen, daß gerade damals keine andere Nation so viel geleistet. Ich will es unerschrocken thun, weil es dermalen sehr wichtig ist[113], wenn auch mein (so Gott will) bald vollendetes Buch über das griech[ische]. Schisma[114] unter den Klauen mancher Opponenten sehr hart behandelt werden wird. Es wäre vielleicht gut, wenn auch die ‹Civiltà cattolica›bei irgend einem Anlaß, wenn auch nur indirecte, die Behauptung von der einen ‹*peinlichen* Eindruck machenden Dürftigkeit des in Italien für die Theologie Geleisteten› (das 16. Jahrh[undert]. u[nd]. Bellarmin etc. ausgenommen) einer theilweisen Widerlegung unterzöge. Es gibt Leute, die päpstliche Aussprüche verhöhnen, aber nach Pythagoräerart einen Satz Döllinger's als *Ipse dixit* wie unantastbar heilig halten. Noch einen anderen Zwischenfall will ich erwähnen. Am zweiten Tage jener Versammlung beantragte ich, schon um ihren Geist zu sondiren und noch mehr um einer Pflicht Genüge zu thun, den Erlaß einer Unterwerfungsadresse an den Heil[igen]. Vater. Das ward mit Beifall aufgenommen und Döllinger, [Johann Friedrich] Schulte, [Heinrich Joseph] Floß und ich als Adreßcommission bestimmt. Da man aber (wie ich bald erfuhr) Furcht vor meiner Adresse hegte (allerdings hatte ich, eben weil man in München tagte, einen Passus aus dem Breve gegen Frohschammer wohl in meinem Entwurf aufgenommen und die subjectio sehr genau betont), so kam keine Sitzung der Adreßkommission zu Stande und Alles ward so gelenkt, daß ich meinen Entwurf in der Tasche behalten mußte. – Dr. Döllinger sandte H[er]rn. Prof. Schulte von Prag (einen ehrlich katholischen, aber mit theol[ogischen]. Dingen nicht vertrauten Laien) zu mir, um mich zu fragen, ob der mir vorgelegte Entwurf mir recht sei. Ich fand nichts Unrechtes darin, nur viel zu wenig gesagt, namentlich nicht das, was S[eine]. Heiligkeit von einer Versammlung kath[olischer]. Gelehrten erwarten konnten, und sagte vorsichtig, ich hätte einen ausführlicheren Entwurf vorbereitet und würde eine präcisere Fassung vorziehen, sei aber bereit, den von ihm vorgelegten mitzuunterschreiben, *falls* die Versammlung sich für den kürzeren (von Schulte) entscheide. Diesen meinen *bedingten* Consens nahm man sofort unbedingt und Döllinger ließ alsbald, weil ja die Adresse Eile habe, Viele abreisen wollten etc. ohne Zusammentritt der Adreßcommission, den Entwurf Schulte's coram pleno vorlesen, annehmen und unterschreiben. Da zugleich damals unsere ‹Erklärung› vorkam (die man wohlweislich in den Verhandlungen nicht gedruckt hat), so wollte ich nicht doppelt als Friedensstörer erscheinen, behielt mein Concept bei mir und unterschrieb den vorgelegten Entwurf.

113 Joseph Hergenröther, Die theologische Literatur Italiens, in: Chilianeum 4 (1864) 114–121, 152–164.

114 Joseph Hergenröther, Photius, Patriarch von Constantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma I–III, Regensburg 1867–1869 (reprogr. Nachdruck Darmstadt 1966).

Alles war eine harte Geduldprobe. Das härteste war zu sehen, daß viele – darunter der ebenfalls anwesende ältere Germaniker Dompropst Dr. [Joseph] Ernst von Eichstädt – unter dem Vorwande, es sei Widerstand unnütz, Döllinger beherrsche ja doch Alles, wenn man gegen ihn reden wolle, komme man nicht zum Wort (wir 8 wurden aber doch gehört!) – sich in Allem der aus Trabanten des Stiftspropsts gebildeten Majorität, einigen anmaßenden jungen Münchener Doktoren, fügten und sogar gegen unsere Erklärung stimmten, obschon sie zuvor noch lauter als wir das durch die Rede gegebene Ärgerniß beklagt. Da ein Mitglied beantragte, die nächste kath[olische]. Gelehrtenversammlung solle im Sept[ember]. 1864 wo möglich an dem Orte der Generalversammlung der kath[olischen]. Vereine gehalten werden, und dagegen kein Anstand sich erhob: so ist Würzburg, das man in Frankfurt gewählt, auch hiefür ausersehen. Wenn kein Krieg die Abhaltung verhindert, so wäre Alles aufzubieten, daß auch *numerisch* die s[o]. g[enannten]. römischen Theologen hier stark vertreten sind. Es müßten die Germaniker starken Antheil nehmen; es wäre auch sehr gut, wenn die PP. Soc[ietatis]. J[esu]., die in Innsbruck und Wien lehren, sich betheiligen würden. Hier in Würzburg ist ein anderer Boden als in München; hier kann man mit größerer Zuversicht erscheinen, hier werden manche Inkonvenienzen von vorneherein beseitigt sein, die man in München hatte. Käme nichts zu Stande, so würde ich mich sicher nicht darum grämen; kommen aber Andere hieher, so muß gesorgt sein, daß die Verhandlung einen anderen Gang nimmt. Ich emphehle [!] das dem Gebete Ew. Hochwürden und bitte Sie, da wo es von Nutzen sein kann, von meinen Mittheilungen den geeignet erscheinenden Gebrauch zu machen. [...].»

Ob P. Huber letzterer Empfehlung folgte und es einer solchen Empfehlung etwa in Richtung «Civiltà Cattolica» überhaupt bedurfte, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls lieferte dieses Blatt alsbald aus der Feder des Begründers und (damals ausscheidenden) Hauptschriftleiters P. Carlo Maria Curci SJ (1809–1891) in vier Fortsetzungen eine Kritik der Rede Döllingers, die ihn schärfstens inkriminierte, ihm massiv theologische Kompetenz absprach und Unkirchlichkeit, Semiprotestantismus unterstellte[115]. Der Italiener P. Curci stieß sich ganz besonders an Döllingers emphatischer Behauptung, der «Leuchter der theologischen Wissenschaft» sei endlich an die «Deutsche Nation» gekommen, weggerückt von allen nichtdeutschen Völkern, die nun «als Antipoden dieses glücklichen Stammes in tiefer Nacht [...] bleiben müssen». Schließlich verstieg sich P. Curci unter anderem zu der Feststellung, biblische Exegese, Kirchengeschichte seien «ganz brauchbare Hilfswissenschaften der Theologie», aber eigentliche Theologie könne man durchaus studieren, «auch wenn man in jenen wenig oder gar nicht beschlagen» sei, und forderte die «Deutschen» auf, die «Summa» des heiligen Thomas von Aquin aufzuschlagen und sich nicht durch den «trügerischen Schein einer hochmütigen Wissenschaft» täuschen zu lassen[116].

Es mag ja sein, daß P. Curci als italienischer Patriot durch Döllingers Behauptung eines «wissenschaftlichen Primats der Deutschen» in seiner nationalen Ehre verletzt war, wie Otto Weiß schreibt[117]. Dennoch war diese Artikelserie eine Art «schul-theologischer» Offenbarungseid eines publizistisch federführenden italienischen Jesuiten. Es war derselbe Padre Carlo Maria Curci, «damals neben Passaglia der namhafteste Publizist des Ordens»[118], der einige Jahre später, wie zuvor schon sein eben genannter Ordensbruder, der federführende Verfasser der Bulle *Ineffabilis Deus* zur Dogmatisierung der *Immaculata conceptio Mariae* (1854), zum Anhänger der Freiheitsbewegung Italiens wurde, für eine Versöhnung des Papstes mit dem Königreich Italien und einen Verzicht auf den Kirchenstaat warb, deswegen, weil aus der Ordensdisziplin und dem päpstlich-kurialen Kurs ausbrechend, wie Passaglia aus der «Gesellschaft Jesu» ausgestoßen und als Priester suspendiert wurde. «Das Seltsame aber liegt in der Thatsache, daß, als [...] Gioberti schon dreißig Jahre unter der Erde lag, der Padre Curci

115 [Carlo Curci,] Il congresso dei dotti in Monaco di Baviera e le scienze sacre, in: Civiltà Cattolica ser. 5 vol. 9 (1864) 385–406, 513–533, 657–676; ser. 5 vol. 10 (1864) 24–36. – Deutsche Übersetzung. Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie. Ein Urtheil der Civiltà Cattolica über die Rede des Stifts-Propstes von Döllinger auf der Gelehrten-Versammlung zu München. (Aus dem Italienischen), Mainz 1864. – Wer die Übersetzung angefertigt hatte, ist bislang nicht bekannt: der Jesuit und Nuntiatursekretär Jaeckel? Hergenröther könnte zumindest damit etwas zu tun gehabt haben.

116 Siehe dazu: Weiss, Döllinger, Rom 230–233, hier auch die Zitate.

117 Weiss, Döllinger, Rom 231. – Carlo Maria Curci (1809–1891), gebürtiger Neapolitaner, seit 1826 Jesuit, 1836 Priester und 1849 Begründer der «Civilità Cattolica» in Neapel, die, fest in jesuitischer Hand, sich nachmals zum offiziösen Organ der Römischen Kurie, um nicht zu sagen: zum Sprachrohr Pius' IX., wandelte; als Curci nach 1870 für eine Versöhnung des Papstes mit dem Königreich Italien und für einen Verzicht auf den Kirchenstaat eintrat, wurde er 1877, beim Erscheinen seiner ersten Streitschrift, aus seinem Orden entlassen und 1884 suspendiert, seine Schriften wurden indiziert; nach seiner Suspendierung unterwarf er sich und wurde 1891, wenige Monate vor seinem Tod, in den Orden wiederaufgenommen. Weiss, Döllinger, Rom 294f.; Giacomo Martina, Curci, Carlo Maria, in: Dizinario biografico degli Italiani 31 (1985) 417–422; Giandomenico Mucci, Il primo direttore della «Civiltà Cattolica». Carlo Maria Curci tra la cultura dell'immobilismo e la cultura della storicità, Rom 1986; Ders., Carlo Maria Curci: il fondatore della «Civiltà Cattolica», Roma 1988. – Ziemlich erschütternd die Begegnung des Freiburger Kirchenhistorikers Franz Xaver Kraus mit dem völlig verarmten P. Carlo Curci am Ostersonntag (29. März) 1891 in Florenz, zugleich Curcis Todesjahr. Kraus, Tagebücher 573f.

118 Franz Xaver Kraus, Die Centenarfeier für Vincenzo Gioberti, in: Weber, Liberaler Katholizismus 301–336, hier 317.

seinen Platz einnahm und in seinen drei großen Streitschriften ungefähr alles das vertheidigte, was er einstmals an Gioberti getadelt und angegriffen hatte. Man muß schon gestehen, daß das für die Jesuiten und ihre ‹Civiltà cattolica›, welche Curci mitgegründet und Jahrzehnte hindurch geleitet hatte, ein höchst betrübender Schlag war: ein empfindliches ‹Aergerniß›, nachdem man sich kaum von dem ‹Abfall› Carlo Passaglias erholt hatte»[119].

Als Moufang noch 1864 eine Übersetzung des vierteiligen Artikels P. Curcis für den «Katholik» angeboten wurde, lehnte er ab. «Der Katholik» distanzierte sich von Curcis Darstellung, wenngleich auch er natürlich mit Kritik nicht zurückhielt und dem von Döllinger so viel Gewicht beigemessenen «historischen Auge der Theologie» die Ebenbürtigkeit mit dem «dogmatisch-speculativen Auge» absprach sowie den Deutschen dringenden Nachholbedarf in scholastischer Theologie attestierte[120]. Auch Scheeben äußerte sich gegenüber P. Huber, seinem einstigen Spiritual im Collegium Germanicum, wenig glücklich über die Auslassungen der «Civiltá Cattolica»[121]. Und der «abtrünnige» Carlo Passaglia, den Döllinger in seiner Rede – jedenfalls nach P. Curcis Urteil – nicht hätte nennen dürfen, wandte sich bereits im April 1864 scharf gegen Curcis Artikel und verteidigte Döllingers Rede[122].

5a. Päpstliche Reglementierung künftiger katholischer Gelehrtenversammlungen

Die Antwort Roms auf die wenig unterwürfige Reaktion der Bischöfe auf das Dekret *Tuas libenter* erfolgte prompt. Mit Schreiben vom 5. Juli 1864 teilte der Münchener Nuntius Gonella den deutschen Bischöfen im Auftrag des Papstes die Regeln oder Grundsätze für die Abhaltung künftiger Versammlungen katholischer Gelehrter mit: 1. strikte Beobachtung der im Dekret *Tuas libenter* aufgestellten Prinzipien; 2. Feststellung der Eignung (d.h. kirchlichen Gesinnung) der zum Kongreß Geladenen; 3. Einholung des Konsenses des für den Tagungsort zuständigen Bischofs; 4. Bekanntgabe der Namen aller Eingeladenen an diesen Bischof; 5. Mitteilung der vorgesehenen Themen an diesen, damit er die ihm «weniger opportun» erscheinenden streichen könne; 6. Publikation der Kongreßakten erst nach der Zensur durch diesen Bischof; 7. gefaßte Beschlüsse seien dem Heiligen Stuhl einzureichen und dessen weitere Anweisungen darüber abzuwarten[123].

Dieser Katalog römischer Reglementierung und der aus ihm sprechende Geist des Mißtrauens und der Wissenschaftsphobie bedürfen keiner weiteren Kommentierung; es handelte sich um einen über nicht streng systemimmanent denkende und argumentierende deutsche katholische Theologen und Philosophen verhängten päpstlichen «Maulkorb-Erlaß» in konsequentem Vollzug des Breves *Tuas libenter*. Ehe dieser Erlaß erging, hatten Döllinger und seine Münchener Kollegen die für Würzburg geplante nächste Versammlung, die sie hätten vorbereiten sollen, ohne Angabe von Gründen bereits abgesagt. Nach Mitteilung des römischen Reglements äußerte Döllinger gegenüber dem Bonner Alttestamentler Franz Heinrich Reusch: «Damit ist allerdings die Sache todt geschlagen, denn ich kann mir kaum vorstellen, daß ein namhafter deutscher Gelehrter noch zu einer *unter solchen Bedingungen* zu haltenden Versammlung eine Einladung erlassen möchte, oder daß eine erlassene Einladung einen gedeihlichen Erfolg haben könne. Es bleibt also wohl nichts übrig, als die Sache in der bisher gewählten Form aufzugeben. Das ist denn allerdings schlimm; denn nun ist die Sache in eine Niederlage und eine Demüthigung umgeschlagen, und wenn man uns von außerkirchlicher Seite her eine servitus deformis vorwirft, so weiß ich für meinen Theil nichts darauf zu erwiedern»[124].

Dennoch bot die im September 1864 in Würzburg tagende 16. Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands den dort lehrenden Alt-Germanikern eine willkommene Gelegenheit, um sich zu positionieren. Nachdem zunächst Hergenröther am 12. September in der Sitzung des vierten Ausschusses der Generalversammlung «Über die Frage der katholischen Gelehrten-Versammlungen» referiert und das römische Reglement uneingeschränkt positiv und für katholische Gelehrte als selbstverständlich gewürdigt hatte[125], wurde auf Ersu-

119 Ebd. 317 f. – Carlo Maria Curcis Streitschriften: Il Moderno Dissidio tra la Chiesa e l'Italia, Firenze 1878; La Nuova Italia ed i vecchi zelanti, Firenze 1881; Il Vaticano Regio tarlo superstite della Chiesa cattolica, Firenze-Roma 1883; Lo scandalo del «Vaticano regio», Firenze 1884.

120 Die Versammlung katholischer Gelehrten, in: Der Katholik 44/1 (1864) 95–111, 196–221, die distanzierende Bemerkung hier 197. – Weiss, Döllinger, Rom 233–235.

121 «[...] Die Artíkel sind gewiß schneidend und durchschlagend; aber mir will dünken, zu scharf und bitter, nicht als wenn das nicht verdient wäre, sondern weil es nur schädlich wirken kann auf die ohnehin so gereizten Gemüter.» Scheeben an P. Huber [wohl nicht Anfang 1964]. Scheeben, Briefe 80–83, hier 82.

122 In: Il Mediatore [Giornale Settimanale politico, religioso, scientifico, letterario, diretto dal Professore Carlo Passaglia] 3 (1864) 417–426, 502–507. – Siehe dazu: Weiss, Döllinger, Rom 293.

123 Nuntius Gonella an die deutschen Bischöfe, München, 5. Juli 1854. Brandt, Eine katholische Universität 418–420 (Anhang Nr. 9), die sechs Regelvorschriften hier 419.

124 Döllinger an Reusch, München, 7. August 1864. zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 101. – Die Absage des für Würzburg geplanten Kongresses war in der «Allgemeinen Zeitung» vom 28. Juni 1864 bekanntgegeben worden.

125 Joseph Hergenröther, Vortrag über die Frage der katholischen Gelehrten-Versammlungen, in: Chilianeum 5 (1864) 463–

chen des «Mainzers» Johann Baptist Heinrich (1816–1891) tags darauf eine «Privatzusammenkunft von Freunden der Wissenschaft» veranstaltet, an der allerdings kein Vertreter der «deutschen» Richtung teilnahm. Vornehmlicher Zweck dieser «Privatzusammenkunft» war es, an den Papst für seine «den Gelehrtenversammlungen zugewandte Sorgfalt» eine «freudig» unterwürfige Dankadresse zu richten, die, vom Würzburger Dogmatiker Heinrich Denzinger vorbereitet, 63 Unterzeichner fand, darunter allerdings nur neun Universitätsprofessoren[126].

Man darf mit Grund annehmen, daß die ganze Aktion vom Münchener Nuntius bestellt und im Vorfeld unter den diensteifrigen Würzburger Akteuren abgesprochen war. Daß der Streit um die Münchener Gelehrtenversammlung und die päpstliche Reaktion auch in Zeitungen, Zeitschriften und Broschüren des In- und Auslandes kontrovers ausgetragen wurde, versteht sich fast von selbst[127]. Und daß «unsere ‹Ultramontanen von reinstem Wasser› wie sie sich jetzt selber im ‹Pastoralblatt› nennen», nunmehr, durch *Tuas libenter* und das erwähnte Reglement autorisiert, gegen Döllinger mit allen Mitteln arbeiteten, bedarf kaum einzelner Belege. «Sie selber, glaube ich würden erstaunen, wenn Sie erführen, von wem ich schon und um *welcher Ursachen* willen ich in Rom denuncirt worden bin. Da könnte ich Ihnen Geschichten erzählen!» – so Döllinger Anfang 1868 an einen hochgestellten Geistlichen, der ihm nahegelegt hatte, dem päpstlichen Stuhl seine Unterwürfigkeit zu versichern[128]. «Von dem Schicksal der katholischen Gelehrten-Versammlung, die nun freilich ein Unicum bleiben muß, wissen Sie doch wohl selbst etwas. Was wir damals unternahmen, geschah unter vollständigster Billigung und selbst Theilnahme dreier Bischöfe, darunter unseres Herrn Erzbischofs. Wir meinten wahrlich alle, im besten Interesse der Kirche gehandelt zu haben, und wie ist uns dann, besonders mir, von Rom dafür vergolten worden! Was habe ich hören müssen über meine Frechheit und Anmaßung, deutsche Gelehrte zu einer Besprechung einzuladen! Und das alles ergoß sich über mich NB. in Folge *deutscher* Denunciationen und Aufhetzungen. Was wohl meine alten Freunde und Mitstreiter, [Johann Adam] Möhler, [Joseph von] Görres gesagt haben würden, wenn sie solche Dinge mit erlebt hätten? Nun, ich weiß, daß sie beide, der eine schärfer, der andere milder, zu denen, die sich heute die echten Utramontanen nennen, gesagt haben würden: Fort mit euch! *Quid nobis et vobis*? Ihr seid ein Geschlecht, mit dem wir nichts zu schaffen haben.»

Noch Jahrzehnte später, auf dem Höhepunkt der Modernismus-Kontroverse am Beginn des 20. Jahrhunderts[129], charakterisierte der englische Liturgiehistoriker Edmund Bishop (1846–1917), ein herausragender und mit den bedeutendsten Gelehrten seiner Zeit in Korrespondenz stehender Forscher – der sich selber als «a modernist of before modernism» bezeichnete[130] und vom Freiherrn Friedrich von Hügel als «a great scholar, one of

468, hier 465–467 seine Interpretation des Reglements vom 5. Juli 1864.

126 Zur Frage der katholischen Gelehrtenversammlungen, in: Chilianeum 5 (1864) 415–419, hier 417f. die submisseste Dankadresse an den Papst: «Beatissime Pater! Cum hisce diebus societatum catholicarum conventus in hac urbe celebretur, nos humillime infra scripti theologi, aliique scientiis addicti catholici, hac occasione utendum censuimus, ut et nos filialis submissionis profundissimaeque venerationis verba ad Sanctitatem Vestram dirigamus. Urget enim animus, Beatitudini Vestrae de apostolica illa atque paterna sollicitudine, quam rei theologicae in genere coetibusque theologorum eruditorumque catholicorum in specie impendit, gratias agere. […] Tuum igitur est, frates confirmare atque puritati doctrinae invigilare. Quae igitur Te docente audivimus, ea ut ab omnium Christianorum doctore dicta humiliter suscipimus, et iis, quibus ad secura pascua nos deducis, gaudentes obsequimur. Quaecunque igitur Sanctitas Vestra de auctoritate Ecclesiae in scientias statuit, haec, doctrinae Sanctae Sedis Apostolicae devota mente obsequentes, suscipimus. Quae vero de coetibus sanxit, ea nos, ubicumque data opportunitate in unum convenerimus, religiose accurateque observaturos ac pro firmissima agendi regula habituros, pollicemur atque spondemus. […] Wirceburgi die 13. Septembris 1864.» – Es unterzeichneten nach diesem Bericht 9 Professoren an Universitäten, 22 Professoren an Priesterseminarien und Lyzeen, 22 Doktoren der Theologie, 5 Doktoren der Philosophie oder der Rechte, «5 andere, die als Herausgeber wissenschaftlicher Werke oder aus andern Titeln unterschrieben». Hier 418f. ist auch das huldvolle Antwortschreiben Pius' IX. vom 20. Oktober 1864 abgedruckt. – Heinrich Denzinger, der Verfasser der Huldigungsadressse an den Papst, hatte an der Gelehrtenversammlung in München nicht teilnehmen können, weil er seit etwa 1860 an einer schweren Nervenerkrankung litt, die zu seiner völligen Lähmung führte.

127 Es sei nur verwiesen auf folgende kontroverse Stellungnahmen: Fr[iedrich]. Michelis [Philosoph in Braunsberg], Kirche oder Partei? Ein offenes und freies Wort an den deutschen Episkopat, Münster 1865 [eigentlich 1864]; [Franz] Chr[istoph]. Moufang, Die Kirche und die Versammlung katholischer Gelehrten. Eine Erwiederung der Schrift des Dr. Michelis: Kirche oder Partei, Mainz 1864, mit Beilage I: Erklärung, welche in der dritten Sitzung der Gelehrten-Versammlung […] im Namen von acht Mitgliedern […] zu Protocoll gegeben wurde; Beilage II: Die Gelehrten-Versammlung zu München. Vortrag [Moufangs vom 1. Dezember 1863 vor dem Mainzer Klerus]; Joseph Hergenröther, Kirche – und nicht Partei. Eine Antwort auf die jüngste Broschüre des Hrn. Dr. Fr. Michelis, in: Chilianeum 6 (1865) 8–26, 56–75.

128 Döllinger an einen hochgestellten Geistlichen (unbekannten Namens), 7. Februar 1868. Döllinger, Briefe und Erklärungen 158–163, die Zitate hier 159 und 160f.

129 Loome, Liberal Catholicism; Weitlauff, «Modernismus» als Forschungsproblem; Wolf, Antimodernismus; Ders., Die katholisch-theologischen Disziplinen; Neuner, Der Streit um den katholischen Antimodernismus.

130 Bishop in einem Brief an Friedrich von Hügel, 18. Februar 1908. Zit. in: Loome, Liberal Catholicism 72; vgl. Andrew Moore, Edmund Bishop as a commentator on Modernism, in: The Downside Review 101 (1983) 90–107, hier 104. – Edmund Bishop (1846–1917) könnte man als einen Nachzügler der Oxford-Bewegung bezeichnen; er trat 1867 zur katholischen Kirche über und war einer der wichtigsten Mitarbeiter Dom Aidan Gasquets (1846–1929), des nachmaligen Abtes der Downside Abbey und Kurienkardinals, ohne der Abtei anzugehören; er stand in enger Verbindung mit den Benediktinern von Beuron und Maredsous in Belgien. Weitlauff, «History or Apologetics».

Lord Acton's disciples» bezeichnet wurde[131] –, das Breve *Tuas libenter* gleichsam als *Magna Charta* des «Romanismus», da dieser «Munich-Brief» bereits alle Prinzipien nachfolgender päpstlicher Verlautbarungen bzw. Verurteilungen enthielt[132].

6. Actons Konsequenzen für seine journalistische Tätigkeit

John Acton hatte (sofort nach Empfang der von Pius Bonifaz Gams OSB herausgegebenen «Verhandlungen») im Januar-Heft 1864 der «Home and Foreign Review» über den Münchener Gelehrtenkongreß berichtet[133], mit leiser Kritik an Döllingers Eröffnungsrede, weil dieser darin den Beitrag Englands zur katholischen Theologie (Newman) nicht gewürdigt hatte (aber nur, um den Verdacht abzuwehren, der Artikel stamme möglicherweise von Döllinger selbst[134]). Das Heft war eben im Druck erschienen, als in München das Breve *Tuas libenter* eintraf und Döllinger mit dieser päpstlichen Sanktion konfrontiert wurde. Er schickte den Text umgehend an Acton, der ihn am 8. März abends empfing und schon am folgenden Tag antwortete: Zwar enthalte dieses päpstliche Schreiben «nicht viel [...] wovon man nicht schon wusste dass es Römische Ansicht war, aber die feierliche Erklärung der An- und Absicht ist eine wichtige That für die Kirche. Sie sehen ganz genau wie man Sie fürchtet und wie weit man gegen Sie zu gehen wagt. Es gehört eine Accumulation von boshaften Urtheilen von vielen Jahren dazu um die Lehre von Frohschammer so perfiderweise mit der Ihrigen zu vermischen, und der Stelle über den Irrthum diese Bedeutung zu geben». Er sah ebendarin «die Folge einer lange gehegten Rache [gegen Döllinger] deren Existenz Ihnen doch bekannt seyn musste», und empfahl ihm, statt «öffentlichere[r] Thätigkeit», die nur «mehr Streit und Kampf als Licht» verursache, sich fortan der Vollendung einiger Bücher (vor allem der angekündigten, indes nie erschienenen, Papstgeschichte[135]) zu widmen, «wodurch ein unwiderstehlicher Einfluss für alle Zeiten geübt» würde.

Doch mußte Acton zugleich feststellen, daß «mehrere Stellen» des Breves auch «in eclatantem Widerspruch mit Ideen» standen, die er selber «öffentlich behauptet und vertheidigt» hatte. An Unterwerfung war für ihn freilich so wenig zu denken wie an Widerlegung; «stummes Ignorieren» dagegen würde früher oder später «zu strengen Maassregeln» führen, «und der repräsentative Charakter der Review» ginge «verloren»; ein «Kampf mit Rom» aber würde «bei der geringen Bildung der [englischen] Catholiken» nur «Aergerniss» erregen, «der Schadenfreude der Protestanten nicht zu gedenken». Um dem Skandal einer öffentlichen kirchlichen Verurteilung, die er längst befürchtete[136], aber unter allen Umständen vermieden wissen wollte, zu entgehen, blieb für ihn nach Lage der Dinge nur eine einzige Konsequenz: nämlich die sofortige Einstellung seiner (ihn ohnehin finanziell belastenden) Zeit-

131 «I knew Mr. Bishop well, a great scholar, one of Lord Acton's disciples, whose only faults, in my mind, were those of his master. He had a persistent irritation against Philosophy, or what he took to be such; and again, his suspicion and antipathy towards the Vatican were, as I know well, from far greater personal experience than ever had Bishop, distinctly excessive.» Friedrich von Hügel, Selected letters 1896–1924. Edited with a Memoir by Bernard Holland, London and Toronto 1927, 362; zit. in: Loome, Liberal Catholicism 10.

132 «If Edmund Bishop came to regard *Tuas libenter* as the *magna charta* of ‹Romanism›, and all subsequent decrees as mere applications of the principles it contained, he was not far wrong. As is clear from the key texts in the ‹Brief› which were later incorporated in the Syllabus. Pius IX had set out in the ‹Brief› the blue print of ‹Rome's› policy concerning science and learning in the modern era. Its important was not merely to exalt the scholastic tradition at the expense of all others, but to clericalize learning within ‹the Church› and thus to bring it immediately and absolutely under the control of ‹Rome›. All other intellectual traditions were branded as hostile to ‹the Church's› interests. The free enlightened witness of the Catholic layman was rejected on principle and stigmatized as insubordination and as the usurpation of an authority that belonged to ‹Rome› alone. ‹The Church› was identified with a clerical class drilled in a single mold and placed in direct subordination to ‹Rome›. If the laymen in the ‹Church› were nils, the lower clergy were marionettes.» Loome, Liberal Catholicism 59–76, hier 68; Weitlauff, «History or Apologetics» 170f. – Hubert Wolf, Der «Syllabus errorum». Oder: Sind katholische Kirche und Moderne unvereinbar?, in: Weitlauff, Kirche im 19. Jahrhundert 115–139.

133 Acton, The Munich Congress, in: The Home and Foreign Review 3 (Januar 1864) 209–244; abgedruckt in: Acton, Selected Writings III 195–233. Acton stützte seinen Bericht auf: Gams, Verhandlungen.

134 «Ich würde keine Klage wegen der Englischen Theologie erhoben haben wenn ich nicht gewusst hätte was Sie von Newman denken, und daß er es auch weiss. War ich etwas ungerecht so war es einmal um der Idee keinen Raum zu geben daß der Aufsatz von Deutschland herrührte, und besonders damit Sie nicht verantwortlich gemacht werden sollten für die vielen persönlichen Urtheile darin. Er hat hier einen guten Eindruck gemacht, soviel ich höre.» Acton an Döllinger, Aldenham, 28 Januar 1864. Döllinger-Acton I 329–331, hier 330.

135 Siehe dazu: Acton an Döllinger, [London] 37 Halfmoon St[reet], 30 Juni 1863. Döllinger-Acton I 312–317, hier 313.

136 «Auf kurz oder lang muss ich der Censur verfallen, und zwar wegen Dingen in denen nicht nachgegeben werden kann. Die römische Autorität einfach zu ignoriren muss Scandal verursachen. Ich bin gewiss daß kein Priester in England soviel Kenntniss oder Einsicht hat, das Recht eines solchen Verfahrens zu billigen. Ich werde dann antworten müssen durch Aufdecken der ganzen Sache, um das Nichtachten begreiflich zu machen. Das heisst, ich werde ganz ohne Material das versuchen was Sie in der Lage sind vollständig durchzuführen. Es giebt aber Hunderte von Schweigenden die dasselbe sagen müssten wenn sie genug von der Sache wüssten. Besonders ist dieser Gedanke denkenden Protestanten ein Gräuel, und ich lege für diese viel Gewicht auf die Thatsachen die Sie mir versprachen, um die Fehlbarkeit der Autoritäten in Rom zu beweisen.» Acton an Döllinger, Aldenham, 13 November 1863. Döllinger-Acton I 324–236, hier 326.

schrift. Auch Richard Simpson, dem bei den Redemptoristen wegen seiner Mitarbeit am «Rambler» bereits die Beichtabsolution verweigert worden war[137], billige seinen Entschluß «mit den freundlichsten Worten über das Aufhören unserer Literary Partnership»[138].

So verabschiedete sich mit dem April-Heft 1864 «The Home and Foreign Review» von ihren Lesern. In einem ausdrücklich mit seinem Namen unterzeichneten Artikel mit dem Titel «Conflicts with Rome» begründete Acton das Ende der Zeitschrift, indem er zunächst an zwei aktuellen Beispielen, der Zensurierung Félicité de Lamennais' (1782–1854), des Begründers einer modernkatholischen Zeitung («L'Avenir»)[139], und des Münchener Philosophen Jakob Frohschammer, zweier Priester, das Problem von wissenschaftlicher Freiheit und kirchlicher Gebundenheit aufrollte und zugleich seine Position als Historiker klar von ihrer theologischen bzw. philosophischen Position absetzte. Während nämlich eine Philosophie, die Offenbarungswahrheiten wie Schöpfung oder Personalität Gottes leugne, natürlich in offenen Widerspruch zur Kirche gerate, «existiert Gottes Handschrift in der Geschichte unabhängig von der Kirche, und kein kirchliches Bedürfnis kann eine historische Tatsache ändern. […] des Historikers Pflicht aber ist es, sie glaubwürdig nachzuzeichnen, ohne Vorurteil und ohne weitere Absichten.» Dabei dürfe der Katholik versichert sein: wie die Kirche «trotz des [dunklen] Faktums» gelebt habe, so werde sie auch dessen Aufdeckung überleben. Jetzt plötzlich würden aber diese beiden unterschiedlichen Wissenschaftsbereiche, der philosophische und der historische, miteinander vermengt; denn gewisse Kirchenleute (gemeint waren Theologen neuscholastischer Ausrichtung, an ihrer Spitze römische Jesuiten und vor allem Kardinal Reisach) wünschten nicht nur in Deutschland «die alte Autorität des Index» zu verschärfen, sondern auch «Bücher zu zensurieren oder zu verbieten, die, obwohl nicht häretisch, mit ihrem Stoff dem Ansehen der kirchlichen Autorität zu schaden scheinen oder im Gegensatz zu den allgemeinen Ansichten katholischer Theologen stehen»[140]. Nun enthalte aber das päpstliche Breve *Tuas libenter*, das gewiß die Münchener Gelehrtenversammlung betreffe (und zudem die Zensur der Doktrinen Frohschammers miteinbeziehe), «Passagen von tieferer und allgemeinerer Bedeutung», welche auch die Position der «Home and Foreign Review» berührten. Das

137 Acton an Döllinger, [London] 37 Halfmoon St[reet], 30 Juni 1863. Döllinger-Acton I 312–317, hier 317.

138 Acton an Döllinger, [London] 37 Half Moon St[reet], Mittwoch 9 März 1864. Döllinger-Acton I 335 f. – Acton an Richard Simpson, 37 Half-moon Street, Tuesday [March 8, 1864]. Gasquet, Lord Acton 317 f.: «I send you a document, receiced this evening, which will make it impossible for me to carry on the Review as hitherto with a good conscience. The whole drift of the Papal rescript, beyond the direct attack on Döllinger, is to condemn the foremost principle of the *Home and Foreign* – one on which I believe there has never been any difference of opinion between us. Let me call your attention particularly to the passage in the second half of the first column on p. 49. This is an elaborate statement of opinions and intentions on a point practically fundamental which are incompatible with our own. I, at least, entirely reject the view here stated. If it is accepted by the *Home and Foreign*, the Review loses its identity and the very breath of its nostrils. If it is rejected, and the proclamation of the Holy See defied, the Review cannot long escape condemnation, and cannot any longer efficiently profess to represent the true, authoritative Catholic opinion. In either case I think the Review forfeits the reason of its existence. It cannot sacrifice its traditions or surrender its representative character. There is nothing new in the sentiments of the rescript; but the open aggressive declaration and the will to enforce obedience are in reality new. This is what places us in flagrant contradiction with the government of the Church. My wish is therefore to close the career of the *Home and Foreign* with the next number, and to do so with your full consent and approbation, but on my responsibility alone. The article on Lamennais and Frohschammer gives an opportunity of explaining in a peroration the motives of the step, and of defining once more the principles of the Review and of vindicating the Catholicity of its conductors. […].» – Acton an Simpson, 37 Half-moon Street [March 10, 1864]. Ebd. 318–320: «I am most grateful for your letter, because I take it as evidence that you see the things in the same light as I do, and are not making a concession to my scruples. […] I hope our literary partnership is not at an end. It has often been in my mind that you had larger things to do than to write articles, and that the pressing need of the hour kept you from more important work. If you and Renouf turn your thoughts to the composition of serious books, you will do more for the literary character of the Catholic body than the *Home and Foreign* could ever have done. For my part I will take the most selfishly liberal advantage of your friendship to consult you about the political philosophy of Catholicism for which I have collected so much.»

139 Louis Le Guillou, Lamennais (de La Mennais), Hugues Félicité Robert, in: TRE 20 (1990) 424–427; Maier, Revolution und Kirche 159–191.

140 «The philosopher cannot claim the same exemption as the historian. God's handwriting exists in history independently of the Church, and no ecclesiastical exigence can alter a fact. The divine lesson has been read, and it is the historian's duty to copy it faithfully without bias and without ulterior views. The Catholic may be sure that as the Church has lived in spite of the fact, she will also survive its publication. […] Two circumstances very naturally arose to disturb this equilibrium. There were divines who wished to extend to Germany the old authority of the Index, and to censure or prohibit books which, though not heretical, contained matter injurious to the reputation of ecclesiastical authority, or contrary to the common opinions of Catholic Theologians. On the other hand, there were philosophers of the schools of [Georg] Hermes [1775–1831] and [Anton] Günther [1783–1863] who would not retract the doctrines which the Church condemned. One movement tended to repress even the knowledge of demonstrable truth, and the other aimed at destroying the dogmatic authority of the Holy See. In this way a collision was prepared, which was eventually brought about by the writings of Dr. Frohschammer.» Acton, Conflicts with Rome, in: The Home and Foreign Review 3 (April 1864) 667–696; abgedruckt in: Acton, Selected Writings III 234–259, hier 243 f. – Acton sah Georg Hermes (in Münster und Bonn) und Anton Günther (in Wien) samt ihren Schulen damals offenbar ganz im «Licht» ihrer päpstlichen Verurteilung; doch waren beide keineswegs Häretiker, sondern Opfer theologischer Richtungskämpfe. Schwedt, Das römische Urteil; Eduard Hegel, Hermes, Georg, in: TRE 15 (1986) 156–158. – Zum «Fall» Anton Günther siehe: Schwedt, Die Verurteilung; Herman H. Schwedt, Günther, Anton, in: LThK 4 (^{3}1995) 1105–1107. – Weitlauff, Zur Entstehung des «Denzinger».

Breve bekräftige nämlich angesichts «der gegenwärtigen Beschaffenheit der Gesellschaft» die Notwendigkeit der höchsten Autorität in der Kirche und die ausschließliche Leitung der kirchlichen Wissenschaft durch sie. Zwar sei die «Home and Foreign Review» – die im übrigen nie beansprucht habe, die Meinungen der Mehrheit der Katholiken zu vertreten – weder zensuriert, noch stehe sie in formellem Konflikt mit der kirchlichen Autorität; doch müsse man die Worte des Papstes so interpretieren, wie sie wirklich gemeint seien. Unter diesen Umständen aber «wäre es falsch, Prinzipien aufzugeben, die wohlüberlegt und ehrlich eingehalten worden sind, und ebenso falsch, sich gegen die Autorität aufzulehnen, die diese Prinzipen verwirft. Die Prinzipien haben nicht aufgehört, wahr zu sein, noch hat die Autorität aufgehört, legitim zu sein, weil die beiden sich im Widerspruch befinden.» Es herrsche kein Mangel an Periodica, die Wissenschaft ohne Religion oder Religion ohne Wissenschaft repräsentierten. Das davon sich unterscheidende Profil der «Home and Foreign Review» sei gewesen, daß sie versucht habe, beides zu vereinen; «und das Interesse, das sich an ihre Ziele knüpfte, belegt die Tatsache, daß diese als wesentlich katholisch im Verhältnis zu ihrer wissenschaftlichen Wahrheit und als glaubwürdigerer Ausdruck des genuinen Geistes der Kirche in intellektueller Hinsicht als selbst die Stimme der Autorität gewertet wurden». Objekt dieser Ziele sei gewesen, «die Harmonie, die zwischen Religion und den gegründeten Schlüssen des weltlichen Wissens [also zwischen Glauben und Wissen] besteht, zu beleuchten und die wahre Freundschaft und Sympathie zwischen den Methoden der Wissenschaft und den von der Kirche [bzw. Theologie] verwendeten Methoden herauszustellen». Doch seit langem von einem «Großteil unseres Episkopats verleugnet, sind sie nunmehr vom Heiligen Stuhl verworfen worden». So wolle er, Acton, gewarnt durch die Sprache des Breves, die kirchliche Autorität nicht herausfordern und nicht einen Konflikt heraufbeschwören, der die Welt nur weiter in den Glauben treiben würde, «daß Religion mit all dem Richtigen und Wahren im Fortschritt unserer Zeit unvereinbar sei». Das Opfer der Existenz seiner Zeitschrift aber – das er hiermit bekanntgab – bringe er, «um ihre Prinzipien zu verteidigen und um den Gehorsam, der der legitimen kirchlichen Autorität geschuldet ist, mit einer ebenso bewußten Bewahrung der rechtmäßigen und notwendigen Freiheit des Denkens zu verbinden». Und er schloß mit den Worten: «Wenn der Geist der *Home and Foreign Review* jene wirklich beseelt, deren Sympathie sie genoß, wird ihr Untergang weder deren Prinzipien noch deren Vertrauen noch deren Hoffnungen erschüttern. Sie war nur eine unvollständige und zeitlich begrenzte Verkörperung einer unvergänglichen Idee – der schwache Abglanz eines Lichts, das in den Herzen der stillen Denker der Kirche weiterhin lebt und brennt»[141].

Acton begründete mit diesem bemerkenswerten Abschiedsartikel zweifellos einen Gewissensentscheid, den er sich abgerungen hatte, ohne im geringsten, wie er zugleich ausführlich demonstrierte, von seiner wiederholt bekräftigten geistigen Position eines (um mit Edmund Bishop zu reden:) «wissenschaftlich-liberalen Katholizismus»[142] abzurücken. Sein Artikel wirft aber

141 «In these circumstances there are two courses which it is impossible to take. It would be wrong to abandon principles which have been well considered and are sincerely held, and it would also be wrong to assail the authority which contradicts them. The principles have not ceased to be true, nor the authority to be legitime, because the two are in contradiction. To submit the intellect and conscience without examining the reasonableness and justice of this decree, or to reject the authority on the ground of its having been abused, would equally be a sin, on one side against morals, on the other side against faith. […] There is no lack of periodical publications representing science apart from religion, or religion apart from science. The distinctive feature of the *Home and Foreign* Review has been that it has attempted to exhibit the two in union; and the interest which has been attached to its views proceeded from the fact that they were put forward as essentially Catholic in proportion to their scientific truth, and as expressing more faithfully than even the voice of authority the genuine spirit of the Church in relation to intellect. Its object has been to elucidate the harmony which exists between religion and the established conclusions of secular knowledge, and to exhibit the real amity and sympathy between the methods of science and the methods employed by the Church. That amity and sympathy the enemies of the Church refuse to admit, and her friends have not learned to understand. Long disowned by the large part of our Epicopate, they are now rejected by the Holy See; and the issue is vital to a Review which, in creasing to uphold them, would surrender the whole reason of its existence. Warned, therefore, by the language of the Brief, I will not provoke ecclesiastical authority to a more explicite repudiation of doctrines which are necessary to secure its influence upon the advance of modern science. I will not challenge a conflict which would only deceive the world into a belief that religion cannot be harmonised with all that is right and true in the progress of the present age. But I will sacrifice the existence of the Review to the defence of its principles, in order that I may combine the obedience which is due to legitimate ecclesiastical authority, with an equally conscientious maintenance of the rightful and necessary liberty of thought. […] If the spirit of the *Home and Foreign* Review really animates those whose sympathy it enjoyed, neither their principles, nor their confidence, nor their hopes will be shaken by its extinction. It was but a partial and temporary embodiment of an imperishable idea – the faint reflection of a light which still lives and burns in the hearts of the silent thinkers of the Church.» Acton, Conflicts with Rome, in: Acton, Selected Writings III 234–259, hier 256–259.

142 Siehe dazu: Loome, Liberal Catholicism 65. – «I cannot keep my promise of sending you the declaration to-day. I mean it to be as open and objective as possible. I shall write only for the purpose of making people clearly understand our motives, not in order to please, or conciliate anybody; but I will give as little scandal, and say as little against Rome, as possible. Of course it must be made as clear as daylight that we do not accept these views on the subject. But I am unwilling to enter upon any part of the paper which may involve a defence of the Germans against whom it is directed – as nobody must be given an opportunity of attributing to them the same disagreement with Rome which we acknowledge. […].» Acton an Richard Simpson, 37 Half-moon Street [March 10, 1864]. Gasquet, Lord Acton 318–320, hier 319.

auch grelles Licht auf die Schwere der Konflikte und Schicksale katholischer Denker (nicht nur Theologen!), die von den damals an den Hebeln kirchlicher Macht sitzenden und zu ihnen drängenden Vertretern eines noch vorvatikanischen extremen Ultramontanismus – «by the dominant party in our Church»[143] – zu Fall gebracht wurden, keineswegs nur aus Gründen der Verteidigung der vermeintlichen «Wahrheit», sondern auch und insbesondere aus Gründen der «Politik», aus Gründen geistiger Machtausübung.

Gegenüber Döllinger, der die Einstellung der Zeitschrift anfänglich nicht guthieß, rechtfertigte Acton seine Entscheidung darüber hinaus mit Gründen, die er in seinem Artikel gar nicht habe erwähnen können: Elf von den dreizehn Bischöfen Englands hätten erklärt, «dass die Review Gottlosigkeit predigt»; eine römische Zensur wäre somit unabwendbar gewesen, und würde er sie abgewartet haben, wäre «der Zusammenstoss der Ideen [...] in Protestantischen Augen viel schärfer hervor getreten»; die Zeitschrift hätte dann doch aufhören müssen, ganz abgesehen davon, daß er seine Freunde, die weit weniger unabhängig seien als er, nicht «in diesen Kriegszustand» hätte bringen dürfen; und schließlich hätte eine formelle Zensur einen außerordentlichen Skandal ausgelöst, mit dem nur Verwirrung gestiftet worden wäre, und er selber hätte nach einer römischen Maßregelung in seiner Abschiedserklärung keine «so hohe Sprache» mehr führen können: «In einem durchaus häretischen Land muss man die päpstliche Autorität nicht so untergraben, besonders wenn zuletzt die Bildung der Catholiken so gering ist dass sie doch die Ideen nicht begreifen wofür gekämpft wird»[144].

Döllinger, mit seinem wohlgemeinten Versuch, Vertreter der beiden zunehmend rivalisierenden katholischen Denkrichtungen an einen Tisch zu bringen und eine Verständigung zwischen beiden anzubahnen, nicht zuletzt infolge seiner wenig um Vermittlung bemühten Ausführungen und Debatteneinwürfe gescheitert, durch *Tuas libenter* öffentlich gebranntmarkt und durch seine «Papstfabeln des Mittelalters» zusätzlich angefeindet, fühlte sich innerkirchlich mehr und mehr isoliert. Als am 8. Dezember 1864 Pius IX. die Welt mit der eifernden Enzyklika *Quanta cura* und dem beigegebenen *Syllabus errorum* überraschte, in dem nicht weniger als sieben verurteilte Propositionen dem Dekret *Tuas libenter* entnommen waren[145], machte Döllinger angesichts dieses «Rundumschlags» lehramtlicher Verwerfung jeglicher vom (neu)scholastischen Denken «abirrenden» geistigen Regung und alles dessen, was man für modern und fortschrittlich empfand, seiner inzwischen angestauten Erbitterung in einem «Die Speyerische Seminarfrage und der Syllabus» betitelten ätzenden Aufsatz Luft (Januar 1865)[146]. Es war seine erste kompromißlose Abrechnung mit dem römischen System in dessen «pianischer» Forcierung, aufgezeigt am (staatlich dann unterbundenen) Versuch des Speyerer Bischofs Nikolaus Weis (1842–1869), eines «Mainzers», – nicht als des «Schiebenden», sondern als des «Geschobenen» –, die Priesterausbildung in seinem Bistum «kraft seiner bischöflichen Vollmacht» dem staatlichen Einfluß zu entziehen und nach jesuitisch-römischem (bzw. eichstättischem) Muster zu «reformieren», nachdem es bereits dem «Germaniker»-Bischof Georg Anton Stahl von Würzburg (1840–1870) mit Brachialgewalt gelungen war, die Theologische Fakultät der Universität Würzburg seit 1850 in eine den römischen Jesuiten «treu ergebene Filiale» (so Döllinger) umzufunktionieren[147]. Weil sich aber kein Organ («Allgemeine Zeitung»?) bereit fand, das Manuskript zu publizieren, ließ er es in seiner Schublade verschwinden und verhielt sich nach außen still[148]. An Montalembert, den wegen seiner Rede über «Freie Kirche im freien Staat» auf dem belgischen Katholikenkongreß 1863 in Mecheln ebenfalls durch *Quanta cura* Gebranntmarkten[149], schrieb er um diese Zeit: «Ich bin sehr ernüchtert. Es ist so vieles in der Kirche anders gekommen, als ich es mir vor 20–30 Jahren gedacht, und rosenfarbig ausgemalt hatte.» Und – so Acton – «er lernte von geistlichem Despotismus zu sprechen fast in den Worten seines Freundes»[150].

143 Edmund Bishop an Friedrich von Hügel, Barnstaple, 2. Februar 1913, abgedruckt in: Loome, Liberal Catholicism 431–436, hier 432.

144 Acton an Döllinger, [London] 37 Half Moon St[reet]., Montag, 18 April [1864]. Döllinger-Acton I 347-349, hier 347 f.

145 Enzyklika *Quanta cura* vom 8. Dezember 1864, in Auszügen abgedruckt in: Denziger-Hünermann 795–797; *Syllabus errorum* mit Verzeichnis der Verlautbarungen Pius' IX., aus denen die verworfenen Sätze gezogen sind: Ebd. 798–809; die Propositionen 9, 10, 12, 13, 14, 22 und 33 sind aus Tuas libenter gezogen. – Roger Aubert, Der Syllabus von 1864, in: Stimmen der Zeit 175 (1965) 1–24; Hubert Wolf, Der «Syllabus errorum» (1864). Oder: Sind katholische Kirche und Moderne unvereinbar?, in: Weitlauff, Kirche im 19. Jahrhundert 115–139; Martina, Pio IX II 287–356.

146 Posthum, von Franz Heinrich Reusch stilistisch überarbeitet und mit fragmentarischen Zusätzen versehen, veröffentlicht in: Döllinger, Kleinere Schriften 197–227. – Siehe dazu: Bischof, Theologie und Geschichte 116–119.

147 Siehe dazu: Weitlauff, Joseph Hergenröther 481-500; Ders., Der Fall des Würzburger Kirchenhistorikers Johann Baptist Schwab; Ders., Zur Entstehung des «Denzinger».

148 Bischof, Theologie und Geschichte 116.

149 Jedin, Handbuch IV/1 751 f.

150 «He learnt to speak of spiritual despotism alsmost in the words of his friend.» Acton, Döllinger's Historical Work, in: Acton, Selected Writings II 412–461, hier 453 (hier ist auch das an Montalembert gerichtete Wort zitiert); siehe Beilage 7. – Vgl. Döllingers Bemerkung am Schluß seines Briefes vom 6. Januar 1867 an Acton. Döllinger-Acton I 460–462, hier 462. – Döllinger an Montalembert, Venedig, 18. September 1864: «[...] Wir würden, wenn wir unsere Ansichten und Erfahrungen mündlich austauschten, einander wenig Tröstliches zu melden haben. Ich bin noch bedeutend schlimmer angeschrieben als Sie, lie-

Actons journalistisches Experiment hatte keine sechs Jahre gedauert. Nachdem 1832 französische Bischöfe die päpstliche Verurteilung von Lamennais' «L'Avenir» und dessen Einstellung erreicht hatten[151], war mit dem Ende der «Home and Foreign Review» ein zweiter ebenso brillanter und anspruchsvoller wie origineller publizistischer Versuch, Katholizismus und wissenschaftliche Freiheit (Seriosität wissenschaftlichen Arbeitens) zu versöhnen, gescheitert – zuvörderst an der geistigen Enge und Ängstlichkeit der großen Mehrheit der ersten nachreformatorischen Generation der katholischen Bischöfe Englands, denen alles daran lag, ihre Laien im Zustand einer «friedliche[n] Körperschaft», nämlich «mächtig unwissend und ungebildet» zu halten[152]. Die Enzyklika *Quanta cura* samt dem *Syllabus errorum* bestätigte noch im selben Jahr Actons Befürchtungen. Der innerkirchliche Kurs wurde, ganz im Zeichen des zerbrechenden Kirchenstaats, zunehmend autoritär. Acton hatte unter diesem Aspekt «vorauseilend» kirchenpolitisch klug gehandelt.

6a. Ein rückblickendes Urteil über Bedeutung und Verlust von Actons Journalismus für England: Edmund Bishop

Der Schaden freilich war für die katholische Minderheit Englands auf die Länge beträchtlich; denn «The Home and Foreign Review» war bei ihrem ersten Erscheinen von Teilen der englischen Presse sehr positiv gewürdigt worden[153], und rund vier Jahrzehnte später urteilte Edmund Bishop in einem – zur Sicherheit vor kirchlicher «Modernismus»-Verfolgung nur einem kleinen Kreis zugänglich gemachten, gleichwohl sehr vorsichtig formulierten – bemerkenswerten Mémoire mit dem Titel «History or Apologetics»:

«Beginnen wir mit uns und unserem eigenen Land. Heutzutage schlagen vermutlich nur noch wenige Menschen die *Home and Foreign Review* oder die letzten Bände der *North British* [*Review*] oder den kurzlebigen *Chronicle* [März 1867 – Februar 1868] auf. Es wird nur äußerst wenige geben, die von sich sagen können, daß sie einen wesentlichen Teil dieser Zeitschriften gelesen haben. Es ist nicht meine Absicht, darüber zu diskutieren, ob es weise oder gerecht war, daß diese Zeitschriften eingestellt wurden beziehungsweise verschwunden sind, da ich *ex animo* der Überzeugung bin, daß die betroffenen Parteien ihr eigenes Geschäft am besten kannten. Ich möchte mich ausschließlich mit den reinen Fakten befassen. Zweifellos lag der Schwerpunkt dieser Unternehmungen auf der Geschichte. Ob sie nun religiöse oder politische Themen, die Vergangenheit oder die Gegenwart behandelten, die Artikel waren durchdrungen von historischem Geist. Sie verstanden die Gegenwart als das Ergebnis einer bekannten und erkannten Vergangenheit und betrachteten die Vergangenheit als etwas, das im Begriff war, über kurz oder lang zur Gegenwart zu werden. Mehr noch. Sieht man die *Home and Foreign* [*Review*] in ihrem damaligen Umfeld, inmitten ihrer Zeitgenossen, dann ist meines Erachtens die Behauptung nicht übertrieben, daß sie die erste Zeitschrift in England war, die wirklich vom Geist und den Methoden der modernen, inzwischen auf der ganzen Linie erfolgreichen, historischen Schule geprägt war. Sie war so etwas wie eine englische ‹frühe Antizipation› – zu einer Zeit, als Oxford und Cambridge die Lage noch nicht erkannt hatten, als die Brillanz Bischof [William] *Stubbs'* [1825–1901] noch nicht mehr war denn ein schwacher Hoffnungsschimmer und die Nüchternheit eines Dr. [Henry Richard] *Luard* [1825–1891] in England gerade erst jene Editionsmethoden einführte, von denen sich die Männer der *Monumenta Germaniae* [*Historica*] bereits länger als eine Generation leiten ließen. Was die Fähigkeit, allgemeine Kompetenz und Stärke betrifft, kann es die *Home and Foreign* [*Review*] mit jeder zeitgenössischen englischen Zeitschrift aufnehmen, während ihr ‹Review of Current Literature› damals in englischer Sprache nichts Vergleichbares besaß, falls sie überhaupt seither einen Konkurrenten gehabt haben sollte.»

Und Edmund Bishop, der trotz seiner geistigen Nähe zu Acton dessen persönliche Bekanntschaft nicht gemacht hatte, bestätigte rund vier Jahrzehnte nach dem Ende der «Home and Foreign Review» und des kurzlebigen «Chronicle», in dem Acton gleichfalls Artikel und Kommentare zu römischen Themen veröffentlicht hatte, welch hohen Rang das wissenschaftlich-journalistische Engagement Actons und seiner engsten Mitarbeiter gehabt hatte und welchen kulturellen Verlust,

ber Freund, *although y move in a far humbler sphere*; aber die ‹Papstfabeln› und die Rede über die Theologie werden in *high quarters* als schwere, kaum zu vergebende Sünde betrachtet und haben mir höchst ungnädige Worte zugezogen. [...] Und dennoch lasse ich die Hoffnung nicht sinken und verurteile mich nicht selber zum Schweigen. Wir haben beide mächtige Bundesgenossen: die Wahrheit und die Zeit – beide: volentem ducunt, nolentem trahunt. Wer es vorzieht trahi quam duci – habeat sibi.» Lösch, Döllinger 459 f.

151 Durch die Enzyklika *Mirari vos* Gregors XVI. vom 15. August 1832. Georg Schwaiger, Liberaler französischer Katholizismus im Vormärz (1830–1848), in: Schmidt-Schwaiger, Kirchen und Liberalismus 143–154. – Joseph Schnitzer, La Mennais in München [1923], abgedruckt in: Bernhart, Erinnerungen II 1886-1890.

152 So die Feststellung John Henry Newmans. Zit. in: Biemer, Die Wahrheit 304 f.

153 Beispiele in: Hill I 136 f.; Hill II 152 f.

welchen Rückschlag zumal der vom englischen Episkopat mitverursachte Untergang des «Rambler» bzw. der «Home and Foreign Review» für die Katholiken Englands zur Folge gehabt hatte: «Natürlich nehme ich an, glaube und vertraue ich darauf, daß ihr Verschwinden nötig und wünschenswert war. Doch ihr Verschwinden bedeutete auch das Ende einer Hoffnung, nämlich daß eine Schule historisch orientierter Autoren aus den Reihen englischer Katholiken hervorgehen würde. Die wenigen, sehr wenigen späteren Ausnahmen können nur belegen, wie kräftig der Tisch damals abgefegt worden ist, und wie umfassend die Entmutigung war, die daraus folgte»[154].

Im übrigen beklagte Edmund Bishop wie bereits Acton das nach wie vor niedrige Bildungsniveau des in der Abgeschlossenheit ihrer Seminare und Klöster gleich einer Kaste erzogenen und mental scholastizistisch geformten katholischen Klerus Englands, dem er im Rahmen seiner Möglichkeiten abzuhelfen bemüht war[155].

Allerdings darf in diesem Zusammenhang der Tatbestand nicht außeracht gelassen werden, daß sich im fortschreitenden 19. Jahrhundert die Tendenzen des deutschen bzw. deutschsprachigen Episkopats, freilich unter ganz anderen Voraussetzungen, kaum von denen des englischen Episkopats unterschieden. In den deutschen Ländern (auch in Österreich, in der Schweiz) war auf Grund der andersgearteten geschichtlichen Entwicklung die kirchliche Situation ungleich günstiger. Wo in der Reformationsepoche – wie vor allem im Herzogtum Bayern, aber auch in einigen anderen landesfürstlichen Territorien – die herrschende Dynastie bei der alten Kirche geblieben war und (mit kaiserlicher und nicht zuletzt bayerischer Hilfe) reichskirchliches Terrain vor dem Untergang hatte gerettet werden können: in weiten Teilen des süddeutschen Raumes und in der «Pfaffengasse» am Ober- und Niederrhein bis ins Westfälische hinüber[156], dort blieb die katholische Kirche fest verwurzelt, und auch die Säkularisation von 1802/03, so sehr diese nicht nur in kirchlicher Hinsicht eine Epochenscheide markierte[157], gefährdete nicht ihren Bestand. Für die Priesterbildung standen weiterhin theologische Universitätsfakultäten zur Verfügung, die nach der Ablösung der seit dem Reformationsjahrhundert dominierenden Jesuitenscholastik infolge der päpstlichen Aufhebung der Gesellschaft Jesu (1773) großenteils Ideen oder Anstöße der Aufklärung rezipiert hatten und die sich entwickelnde moderne Wissenschaftsmethodik für die Theologie fruchtbar zu machen bemüht waren. Bibelwissenschaft,

154 «[...] And let us begin our review with ourselves and our own country. Few people, I suppose, nowaday open the *Home and Foreign* Review, or the last volumes of the *North British*, or the short-lived *Chronicle*. There must be very few who can say they have read any substantial portion of these periodicals. I have no intention of discussing the wisdom or the justice of their suppression or disappearance, being in the ex *animo* persuasion that the parties concerned knew their own business best; I only want to deal with facts as such. Certainly the strong point of these ventures was history. The articles, whether dealing with topics political or religious, the past or the present, were penetrated by the historical spirit, viewing the present as the outcome of a past known and recognised, and the past as in the act, near or remote, of becoming the present. More than this. Putting the *Home and Foreign* in its then surroundings, amidst its contemporaries, it is not, I think, too much to say that it was the first periodical in England to be really informed by the spirit and methods of the modern historical school which has since triumphed all along the line. It was a sort of English ‹early anticipation› in days when Oxford and Cambridge had not recognised the situation, when the brilliancy of Bishop Stubbs was as yet no more than a dim promise, and when the soberness of Dr. Luard was introducing into England the methods of editing which had ruled among the men of the *Monumenta Germaniae* for more than a generation. For ability, general competence, and power, the *Home and Foreign* holds its own with any contemporary English quarterly; whilst its ‹Review of Current Literature› had nothing to compare with it in English at the time, if, indeed, it has had a rival since.
Of course I assume, I believe, I have faith, that its disappearance was necessary and desirable. But its disappearance has meant the end of a hope for a school of historical writers amongst English Catholics. The few, the very few, later exceptions only serve to show how effectually the board was then swept, and how entire has been the discouragement that supervened.» Edmund Bishop, History or Apologetics. «Gelesen am 4. Dezember 1900. 50 Exemplare gedruckt». Abgedruckt in: Loome, Liberal Catholicism 373-385, der zitierte Abschnitt hier 374 f.; deutsche Übersetzung in: Weitlauff, «History or Apologetics» 483–497, hier 484 f. – William Stubbs (1825–1901), Regius Professor für Geschichte in Oxford (1866–1884), anglikanischer Bischof von Chester (seit 1864), dann von Oxford (1888), rezipierte bei seinen mittelalterlichen Quelleneditionen und seinen Werken die Methode der Monumenta Germaniae Historica. – Henry Richard Luards (1825-1891), anglikanischer Priester (seit 1855) und Archivar der Universität Cambridge (seit 1862), ordnete das dortige Universitätsarchiv neu und betätigte sich als Herausgeber von historischen Quellensammlungen.

155 Weitlauff, «History or Apologetics» 475 f.

156 Zur Reichskirche und zu ihrem Schicksal im Reformationsjahrhundert und in der Frühen Neuzeit siehe: Heribert Raab, Clemens Wenzeslaus von Sachsen und seine Zeit (1739–1812) I: Dynastie, Kirche und Reich im 18. Jahrhundert, Freiburg-Basel-Wien 1962 (nicht mehr erschienen), bes. 9-21; Eike Wolgast, Hochstift und Reformation. Studien zur Geschichte der Reichskirche zwischen 1517 und 1648 (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 16), Stuttgart 1995; Rudolf Reinhart, Reich – Kirche – Politik. Ausgewählte Beiträge zur Geschichte der Germania Sacra in der Frühen Neuzeit. Herausgegeben von Hubert Wolf, Ostfildern 1998; Manfred Weitlauff, Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern im Zeichen gegenreformatorischen Engagements und österreichisch-bayerischen Gegensatzes, in: Glaser, Wittelsbach und Bayern 48-76; Ders., Wilhelm IV. und Ludwig X. Die Auseinandersetzung mit der Lehre Luthers, in: Schmid-Weigand, Die Herrscher Bayerns 158–172, 397 f. (Lit.); Ders., Die bayerischen Herzöge Wilhelm IV. und Ludwig X. und ihre Stellung zur Reformation Martin Luthers, in: BABKG 45 (2000) 59–110; Ders., Augsburger Religionsfrieden, Geistlicher Vorbehalt und die Folgen für die Reichskirche, in: Wüst-Kreuzer-Schümann, Der Augsburger Religionsfriede 59–85; Ders., Der Augsburger Reichstag 1555 und Kardinal Otto Truchseß von Waldburg. Religionsfrieden, Geistlicher Vorbehalt und die Folgen für die Reichskirche, in: JBVABG 49 (2015) 75–139.

157 Decot, Säkularisation; Ders., Kontinuität; Schmid, Die Säkularisation.

Kirchen- und Theologiegeschichte sowie praktisch-theologische Disziplinen rückten in den Vordergrund. Und in den Verhandlungen über die kirchliche Neuorganisation in den einzelnen Staaten des Deutschen Bundes mit der Römischen Kurie – nach dem Sturz Napoleons und der territorialen «Flurbereinigung» auf dem Wiener Kongreß der Mächte 1814/15 – bestanden die weltlichen Souveräne mit Nachdruck darauf, die wissenschaftliche Ausbildung der Priesterkandidaten, nicht zuletzt auch als künftiger «Volkserzieher», an den Fakultäten und bestehenden oder neu zu errichtenden Lyzeen unter staatlichem Einfluß zu behalten; allein die spirituelle Ausbildung des künftigen Klerus sollte den bischöflich geleiteten Priesterseminaren vorbehalten bleiben[158]. Die territorialpolitische Neuordnung und die damit verbundene konfessionelle Vermischung auf dem Boden des Alten Reiches nach 1803 hatte indes auch die Konfrontation der bisher eher gegeneinander abgeschlossenen katholischen und evangelischen Bevölkerungsteile zur Folge: für die katholische Theologie an den nunmehr nicht nur konfessionell, sondern auch weltanschaulich stark gemischten Universitäten eine große Herausforderung, der sich ihre Vertreter mutig und erfolgreich stellten. «[...] die Belebung des zuversichtlichen Glaubens an die Möglichkeit einer geistig tiefen Fassung und siegreichen wissenschaflichen Vertretung der katholischen Ueberzeugung gegenüber den Angriffen des Unglaubens und Irrglaubens hatten besonders da, wo eine unmittelbare Berührung mit den Bewegungen auf dem Gebiete der protestantischen Wissenschaft statt hatte, eine rüstige und freudige Strebsamkeit unter den katholischen Theologen Deutschlands erweckt, und ein raschen Aufblühen mehrerer Schulen hervorgerufen, in welchen die kirchliche Theologie als Universitätsstudium in einer erfreulichen Regsamkeit und Vielseitigkeit des Schaffens und Strebens binnen Kurzem zu einem hohen Flore gedieh. Dieser schöne und vielverheißende Aufschwung der katholischen Theologie fällt in die dreißiger Jahre» – so das 1866, mitten in den bereits eskalierenden Kämpfen zwischen einer historisch orientierten «deutschen Theologie» und einer mit Gewalt zu Alleinherrschaft drängenden jesuitisch-scholastischen «römischen Theologie», im Rückblick niedergeschriebene Urteil des St. Pöltener (und nachmals Wiener) Theologen Karl Werner (1821–1888) in seiner – auf Anregung und Empfehlung Döllingers entstandenen – großen «Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart». Und er nannte «München, Tübingen, Gießen, Freiburg, welchen sich in lobenswerthem Wetteifer weiter auch Münster, Bonn, Breslau und Würzburg anschlossen», als «die Stätten, an welchen sich dieses neue Leben entfaltete»[159].

In denselben dreißiger Jahren entbrannten aber auch die erwähnten innertheologischen Kämpfe mitsamt der Serie scharfer römischer Maßregelungen deutscher Theologen, die allesamt von keiner anderen Zielsetzung geleitet waren, als in intensiver Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen ihrer Zeit und von verschiedenen Ansätzen her zur Entwicklung einer wissenschaftlich fundierten und auch von protestantischer Seite ernstzunehmenden, in diesem Sinne zeitgemäßen katholischen Theologie beizutragen. Daß dieses Bemühen auch das Abstreifen überkommener bzw. anerzogener katholischer Vorurteile, einen oftmals schmerzlichen Erkenntnisprozeß und die Gefahr manchen Um- oder auch Irrweges einschloß, liegt auf der Hand. Gerade letztere Gefahr aber rief die «Verfechter katholischer Rechtgläubigkeit», die für sie nur in ihrer Theologie beheimatet war, auf den Plan, an ihrer Spitze die Vertreter der wiedererweckten Jesuitenschule römischer Provenienz, ihrer in Rom erzogenen und «missionarisch» nach Deutschland zurückgesandten Schüler[160] und deren Gesinnungsgenossen im gleichgerichteten Mainzer Priesterseminar und einigen weiteren Priesterbildungsstätten. Diese Kräfte, gleich einem Kontrollnetz über ganz Deutschland verbreitet und in unterschiedlichen kirchlichen Funktionen tätig, «profilierten» sich als häresie-aufspürende Denunzianten und brachten es dank römischer Rückendeckung endlich dahin, die Theologen Deutschlands in zwei antagonistisch sich bekämpfende Parteien zu spalten; mehr noch: im Verein mit der großen Mehrheit der Bischöfe, die ihrerseits sehr rasch die durch die Märzrevolution von 1848 gewonnene Vereinsfreiheit für ihre Zwecke zu nützen wußte, und, angefeuert durch päpstliche Enzykliken, die

158 Siehe dazu beispielhaft: Burkard, Staatskirche; Weitlauff, Staatskirchentum; Ders., Von der Reichskirche zur «Papstkirche»; Hausberger, Reichskirche. – Allgemeiner Überblick: Gatz, Priesterausbildungsstätten; Ders., Der Diözesanklerus.

159 Werner, Geschichte 469 f. – Josef Pritz, Carl Werner (1821–1888), in: Fries-Schwaiger, Katholische Theologen III 145–168; Erich Naab, Werner, Karl, in: BBKL 13 (1998) 864-869. – Carl Werner, ein zurückgezogen forschender Gelehrter, Teilnehmer an der «Versammlung katholischer Gelehrten» von 1863 übernahm auf Empfehlung Döllingers damals den anspruchsvollen Auftrag, für die von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegebene Reihe «Geschichte der Wissenschaften in Deutschland» eine Geschichte der Theologie zu bearbeiten. Bereits 1866 reichte er das abgeschlossene Manuskript seiner Arbeit ein, in der eine perspektivenreiche Entwicklungsgeschichte der katholischen Theologie und ihrer unterschiedlichen Schulrichtungen seit dem Reformationsjahrhundert darbot. Es war eine Pionierleistung auf diesem weiten, bislang kaum erforschten Gebiet. Noch im selben Jahr erschien dieses Werk unter dem Titel «Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart» als Band 6 der oben genannten Reihe im Druck. Manfred Weitlauff, Werner, Carl. In: NDB 27 (im Druck).

160 Schmidt, Das Collegium Germanicum; Peter Walter, Das Collegium Germanicum und die Germaniker, in: Gatz, Der Diözesanklerus 253-263.

die «Moderne» pauschal verdammten, trachteten diese Kräfte danach, den katholischen Bevölkerungsteil wiederum «nach außen» möglichst abzuschotten und in ihm eine «Festungs-» oder «Wagenburgmentalität» zu züchten[161]. In dieser kämpferisch aufgeheizten innerkirchlichen Atmosphäre konnte sich schließlich Pius IX. mit Hilfe einer seinen Zielen dienenden ahistorischen Theologie und ihrer bischöflichen Anhängerschaft auf dem Ersten Vatikanum 1870 «sacro approbante Concilio» seinen sehnlichsten Wunsch erfüllen und das Dogma des im Charisma der Unfehlbarkeit gipfelnden päpstlichen Jurisdiktionsprimats über die ganze Kirche und jede Einzelkirche definieren. Dessen prominentestes Opfer unter den Theologen wurde Döllinger, der «nahezu seit einem Menschenalter [...] für den gelehrtesten Theologen des katholischen Deutschlands» galt, «und unbestritten unter die ersten geistigen Größen» gehörte, «welche die katholische Kirche in der Gegenwart vorzuweisen hat» – so nochmals Carl Werner[162], der 1863 am Münchener Gelehrtenkongreß teilgenommen und auf ihm vergeblich zwischen den beiden Fronten zu vermitteln gesucht hatte[163].

In dieser Atmosphäre schlugen die Auseinandersetzungen um die vatikanische Papst-Dogmen an der Wende zum 20. Jahrhundert in den für die Entwicklung der Theologie auf Jahrzehnte hin geradezu tödlichen «Modernismus»-Streit mit einer erschreckenden Zahl weiterer Theologenopfer um[164]. Und als in dieser Atmosphäre (im Schatten des Kulturkampfs) eine heftige Kontroverse über die «katholische Inferiorität» ausbrach[165] und, durch sie angestoßen, 1903 der Publizist und Literaturkritiker Carl Muth (1867–1944) die Gründung der katholischen Kulturzeitschrift «Hochland» wagte, einer in ihrer Zielsetzung und ihrem geistig-literarischen Niveau dem «Rambler» und der «Home and Foreign Review» Lord Actons vergleichbaren Monatsschrift mit breitem Themenspektrum, für viele aufgeschlossene Katholiken ein Hoffungsschimmer, geriet dieses – von gegnerischen Kräften der «katholischen Literaturszene» in Deutschland bekämpfte und systematisch denunzierte, von den deutschen Bischöfen jahrzehntelang beargwöhnte – Organ alsbald in den Verdacht eines «Modernismus litterarius», und wäre nicht der Erste Weltkrieg mit seinen andersgearteten Nöten dazwischengetreten, hätte «Hochland» zweifellos das Schicksal der «Home and Foreign Review» ereilt. Die römische Indizierung war 1911 bereits vorbereitet, kam jedoch nicht zur Publikation[166].

161 Christoph Weber, Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus, in: LOTH, Deutscher Katholizismus 20–45.

162 Werner, Geschichte 470.

163 Gams, Verhandlungen 10: «15) Dr. Werner, Domcapitular in St. Pölten». – Ebd. 107 u. ö.

164 Loome, Liberal Catholicism; Weitlauff, «Modernismus» als Forschungsproblem; Weiss, Der Modernismus; Wolf, Antimodernismus und Modernismus; Ders., Die katholisch-theologischen Disziplinen; Neuner, Der Streit.

165 Martin Baumeister, Parität und katholische Inferiorität. Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Deutschen Kaiserreich (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 3), Paderborn–München–Wien–Zürich 1987.

166 Siehe dazu ausführlich: Weitlauff, «Modernismus litterarius»; Karl Hausberger, «Dolorosissimamente agitata nel mio cuore cattolico.» Vatikanische Quellen zum «Fall» Handel-Mazzetti und zur Indizierung der Kulturzeitschrift «Hochland», in: Rudolf Zinnhobler – Dieter A. Binder – Rudolf Höfer – Michaela Kronthaler (Hg.), Kirche in bewegter Zeit. Beiträge zur Geschichte der Kirche in der Zeit der Reformation und des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Maximilian Liebmann zum 60. Geburtstag, Graz 1994, 189–220; Weiss, Kulturkatholizismus.

XIII.

Rückzug Actons ins Privatleben und Heirat (1865) – Bekanntschaft mit Leopold von Ranke

Acton zog sich nach dem Ende der «Home and Foreign Review» ins Privatleben zurück, baute sich in Aldenham «eine grosse Bibliothek für 30.000 Bände»[1] und füllte sie mit aufgekauften Bibliotheksnachlässen[2], so daß sie bis Anfang 1868 bereits auf «wenigstens 50.000 Bände» anwuchs[3]. Er kopierte zu privaten Studien in großem Stil Archivmaterialien (oder ließ sie in den bedeutenden europäischen Archiven kopieren) und betrieb die Stiftung einer «Lingard Society» zur Herausgabe nachreformatorischer Quellen in England (die jedoch nicht realisiert wurde)[4]. Am 1. August 1865 vermählte er sich, inzwischen einunddreißigjährig, mit seiner Cousine Marie Anna Gräfin von Arco-Valley (1841–1923), der ältesten Tochter des Grafen Maximilian von Arco und seiner Gemahlin Anna, einer geborenen Contessa Marescalchi (die Acton seit seiner Münchener Studienzeit sehr verehrte und in seinen Briefen liebevoll als «Ma chère Maman» ansprach)[5]. Döllinger spielte beim Zustandekommen dieser ehelichen Verbindung eine gewisse vermittelnde Rolle und traute das Paar auch in der Schloßkapelle von St. Martin in Oberösterreich. Joseph Rheinberger (1839–1901) hatte für diese Hochzeitsfeier in großer Gesellschaft einen «Traumgesang» für vierstimmigen Chor und Orgel komponiert[6]. Döllinger nahm auch stets, wie seine Briefe belegen, lebhaften Anteil am Schicksal dieser Ehe (die bei aller Fürsorglichkeit Maries offenbar nicht unkompliziert war und später auch von einer schweren Krise belastet wurde[7]). Aus dieser Ehe gingen sechs Kinder hervor, von denen zwei im Kindesalter starben[8].

1. Actons vergeblicher Versuch, im Journalismus nochmals Fuß zu fassen – Archivalische Forschungen

Sich nun doch der aktiven Politik zuzuwenden, hinderte Acton sein Überzeugungsstandpunkt, daß es für ihn Kompromisse nicht geben könne, wo Wahrheit und Wahrhaftigkeit auf dem Spiel stünden. Da ihn seine Auffassung in der Kirchenstaatsfrage von anderen katholischen Abgeordneten im Unterhaus trennte, hielt er sich

1 Acton an Döllinger, Aldenham, 14 August 1863. Döllinger-Acton I 317–320, hier 319.

2 Siehe beispielsweise: Acton an Döllinger, [London] 37 Half Moon St[reet]., 6 Mai 1861; Genf, 23 November 1864. Döllinger-Acton I 206–209 (hier 208), 372–375 (hier 373).

3 Acton an Döllinger, Aldenham, 15 februar 1868. Döllinger-Acton I 493–496, hier 495. – Am 17. Dezember 1868 schrieb Acton: «Die hiesige Bibliothek ist schon über 100.000 Bände gewachsen. Bohn hat sie gezählt.» Acton an Döllinger, Aldenham, 17 December 1868. Döllinger-Acton I 524–530, hier 528. – Gemeint war vielleicht der englische Antiquar und Buchhändler Henry George Bohn (1796–1884). Siehe ebd. 518 (Anm. 3).

4 Acton an Döllinger, [London] 37 Halfmoon Street, 25 April 1863; [London] 16 Bruton St[reet], 2 Dezember 1893. Döllinger-Acton I 304–306 (hier 304), 327–329 (hier 328). – Zwei Jahre nach Actons Tod kam es zur Gründung der «Catholic Record Society», die sich dann dieser Aufgabe mit Erfolg annahm. Ebd. 304. – Zum bedeutenden englischen Historiker John Lingard siehe: Bär, Die Beziehungen 139–149.

5 Zu den verwandtschaftlichen Beziehungen siehe oben Kap. II. – Eine Schriftprobe aus einem Brief Actons an Gräfin Anna von Arco, seine spätere Schwiegermutter, von 1858 findet sich in: Hill II 71.

6 Siehe das Fragment eines Briefes Döllingers an Acton aus dem Jahr 1863. Döllinger-Acton I 317 (und die Briefe Actons an Döllinger aus den Jahren 1863/64). – Die Trauung fand laut Eintrag in der Matrikel der zuständigen Pfarrei St. Martin am 1. August 1865 statt. Bräutigam: «Der Hochgeborne H. Johann Eduard Freyherr v. Dalberg-Acton, englisches Parlamentsmitglied u. Besitzer mehrerer Herrschaften. [Nachtrag:] ehelicher Sohn des Cavaliere Ferdinand Richard Acton und der Baronesse Marie Louise Polixena v. Dalberg, geb. in Neapel 10. Jänner 1834, † in Tegernsee am 19. Juni 1902 u. dort am 22. Juni begraben.» Braut: «Die Hochgeborne (geb. zu München 11. Febr. 1841) Maria Anna Ludmilla Katharina Euphrosine Gräfin von Arko-Valley, eheliche Tochter des Hochgebornen H. Grafen Max Arko-Valley, erblichen Reichsrath u. bayrischen Kämmerer, Inhaber von mehreren hohen Orden, Besitzer der Herrschaften St. Martin, Aurolzmünster etc. u der Gräfinn Anna Arko-Valley, gebornen Gräfinn Marescalchi.» Beistände: «Aloys Arco Stepperg, Max Graf v. Arco-Zinneberg, erbliche Reichsräthe der Krone Bayerns.» «Copulans: ex delegatione parochi Ignatius Doellinger Praepositus et Professor Monacensis.» Für die freundliche Besorgung einer Kopie dieses Matrikeleintrags danke ich Frau Ludmilla Gräfin von Arco-Valley. – Zur Trauung und Hochzeitsfeier war ein großer Kreis illustrer Gäste geladen. Ein im Schloß St. Martin verwahrtes Ölbild hält die Trauungszeremonie im Kreis dieser illustren Gesellschaft fest. – Joseph Rheinbergers «Traumgesang» nach einem Text von Fanny von Hoffnaaß (seiner nachmaligen Ehefrau) für vierstimmigen Chor und Orgel (bzw. Harmonium), komponiert München, 18. Juli 1865, zur Hochzeit von Lord Acton und Marie Arco-Valley auf Schloß St. Martin. Bayerische Staatsbibliothek. Mus.ms. 4695/22.

7 Siehe dazu: Hill I 157–172; Hill II 167–183.

8 Die Kinder aus dieser Ehe: Mary Elizabeth (1866–1951), Anne (1868–1917), Richard Maximilian (1870–1924), nachmals der 2. Lord Acton, John (1872–1873), Elizabeth (1874–1881, begraben in Tegernsee) und Joan (1876–1919).

zurück. Allerdings fand er in William Ewart Gladstone, einem gläubigen und theologisch interessierten Anglikaner, einen gleichgesinnten Dialogpartner, der seinen auf streng ethischen Prinzipien beruhenden politischen Rat schätzte. So beeinflußte er Gladstones liberale Irlandpolitik der achtziger Jahre («Home Rule»-Gesetz), wobei er sich nicht etwa von konfessionellen Gründen, sondern von der ethischen Forderung nach politischer Gerechtigkeit leiten ließ[9].

Die Bücher jedoch, die Acton zu schreiben sich vornahm, blieben wie jene, die er Döllinger zu schreiben empfahl (insbesondere dessen geplante Papstgeschichte)[10], ungeschrieben. Dagegen versuchte er, im Journalismus nochmals Fuß zu fassen, als Mitarbeiter zweier «whig»-naher Zeitschriften: der oben zitierten Wochenzeitung «The Chronicle» (1867/68)[11], für die er eine ganze Reihe von Beiträgen verfaßte und u.a. den sechsten Band von Rankes «Englischer Geschichte» (Berlin 1866) sowie eine von Erzbischof Manning herausgegebene Sammlung von «Essays on Religion and Literature» (London 1867) ausführlich besprach[12], und der ebenfalls oben zitierten Vierteljahresschrift «The North British Review», in der er u.a. seinen umstrittenen Beitrag über die Pariser Bartholomäusnacht veröffentlichte[13]. Aber auch diesen anspruchsvollen Blättern blieb der Erfolg versagt: «The Chronicle», herausgegeben von Actons Freund Thomas F. Wetherell (1851–1908)[14], einem Konvertiten, erschien nur von März 1867 bis Februar 1868, und die anschließend ebenfalls von Wetherell herausgegebene «North British Review» in ihrer neuen Gestalt von Oktober 1869 bis Januar 1871; es fehlte das nötige Interesse des englischen Publikums und das nötige Geld[15]. Das Scheitern auch dieser Experimente zeigte, wie Döllinger richtig urteilte, daß «die dauerhafte Herstellung eines würdigen Organs in finanzieller sowohl als in materieller Beziehung die Kräfte der liberalen Katholiken» Englands überstieg[16].

Actons private Studien nach dem Ende der «Home and Foreign Review» führten ihn auf monatelange Bibliotheks- und Archivreisen, im August 1864 mit Döllinger nach Salzburg und Wien und von dort allein weiter nach Verona, Bologna, Venedig und Genf, von dort im Dezember über Turin nach Rom und Anfang Februar 1865 nach Neapel, im September 1866 nach Paris, von dort über München, Venedig, Bologna und Florenz wieder nach Rom, wo er sich in Begleitung seiner Frau bis Mai 1867 aufhielt, und nach Neapel[17]. Acton stand ganz im Bann der «Entdeckung» der Archive und ließ mit großem diplomatischen Geschick seine zahlreichen Verbindungen zu hohen und höchsten Persönlichkeiten spielen, um an das ihn interessierende Material heranzu-

9 Noack, Politik 103–109, auch 50–60; Conzemius, Lord Acton 146; Magnus, Gladstone 336–368. – Einige Ungerechtigkeiten der englischen Irlandpolitik prangerte Acton bereits 1862 in seiner Rezension der «Irish History» von Goldwin Smith an, so die zwangsweise Aufrichtung der anglikanischen Kirche, der Kirche «eines fremden Staates», im katholischen Irland; sie sei «das Geschöpf des Staates und ein Instrument des politischen Einflusses», deren «Tyrannei in dem System verewigt» worden sei, «durch das man sie aufrecht erhalten» habe, «und in der Gewalt, mit der man sie eingeführt» habe; «und diese Tyrannei dauert ihre ganze Existenz hindurch an» und sei «die Ursache von Leiden und Störungen, ein Instrument, ein Geschöpf und ein Denkmal der Eroberung und Tyrannei». – «The Irish establishment has one great mark in common with the other Protestant establishments – that it is the creature of the State, and an instrument of political influence. They were all imposed on the nation by the State power, sometimes against the will of the people, sometimes against that of the Crown. By the help of military power and of penal laws, the State strove to provide that the Established Church should not be the religion of the minority. But in Ireland the establishment was introduced too late – when Protestantism had spent its expansive force, and the attraction of its doctrine no longer aided the efforts of the civil power. Its position was false from the beginning, and obliged it to resort to persecution and official proselytism in order to put an end to the anomaly. Whilst, therefore, in all cases, Protestantism became the Established Church by an exercise of authority tyrannical in itself, and possible only from the absolutism of the ruling power, in Ireland the tyranny of its institution was perpetuated in the system by which it was upheld, and in the violence with which it was introduced; and this tyranny continues through all its existence. It is the religion of the minority, the church of an alien State, the cause of suffering and of disturbance, an instrument, a creature, and a monument of conquest and of tyranny. […].» Acton, Mr. Goldwin Smith's *Irish History*, in: Acton, Selected Writings II 67–97, hier 90 f.

10 Acton an Döllinger, 37 Half Moon St[reet]., 4. April 1864. Döllinger-Acton I 342–345, hier 343.

11 Acton an Döllinger, Rom, 31 Januar [1867]; Rom. 9 April [1867]; Rom, 10 Mai [1867]; Aldenham, 15 februar 1868. Döllinger-Acton 466–470, 482–484, 486 f., 493–496.

12 Acton, Ranke, in: The Chronicle 20 (Juli 1867) 392–394; abgedruckt in: Acton, Selected Writings II 165–172. – Die Rezension der von Manning herausgegebenen «Essays on Religion and Literature. By various writers» erschien in: The Chronicle, 5. Oktober 1867, 664–667; dazu die Bemerkung Döllingers, der den «Chronicle» regelmäßig las: «Sie haben ja doch den Manning'schen Essays die Ehre einer näheren Besprechung erwiesen – ich habe mich beim Lesen dieses Artikels herzlich ergötzt; man kann diese Verkehrtheiten nicht treffender und zugleich höflicher persiflieren. Ob der scharf getroffene Hund nicht bellen wird?» Döllinger an Acton, München, 19. Oktober 1867. Döllinger-Acton I 491–493, hier 492. – Siehe auch: Acton an Döllinger, Rom, 31 Januar [1867]. Ebd. 466–470.

13 Acton, The Massacre of St, Bartholomew, in: The North British Review 51 (Oktober 1869) 30–70; abgedruckt in: Acton, Selected Writings II 198–240. – Acton hatte im «Chronicle» vom 15. Februar 1868, 158–160, bereits einen Artikel über «The Massacre of St. Bartholomew» veröffentlicht, eine Besprechung von: Henry White, The Massacre of St. Bartholomew, London 1868. Siehe dazu: Döllinger an Acton, München, 25. Februar 1868. Döllinger-Acton I 497–500, hier 497 f.

14 Zum Journalisten Thomas Wetherell, der 1849 zur katholischen Kirche konvertierte und u.a. 1859 Mitherausgeber des «Rambler», 1862 der «Home and Foreign Review» war, siehe: Döllinger-Acton I 170 Anm. 3; Gasquet, Lord Acton LXXXI–LXXXVIII.

15 Gasquet, Lord Acton LXXVII–LXXXI; Conzemius, Liberaler Katholizismus 183.

16 Döllinger an Acton, München, 25. Februar 1868. Döllinger-Acton I 497–500, hier 497.

17 Siehe dazu: Döllinger-Acton I 360 und die Briefe dieser Monate.

kommen. Bei seinen Forschungen beschäftigten ihn die schwierigsten und – jedenfalls zu seiner Zeit – heikelsten Fragen der Kirchen- und Weltgeschichte, etwa das päpstliche Zensurenwesen oder die Inquisition, das Verhältnis des Papsttums zur aufstrebenden modernen Wissenschaft oder die Geschichte des Konzils von Trient (1545–1563). Über letzteres Reformkonzil lagen damals zwei unterschiedliche große Darstellungen vor: die insbesondere aus venezianischen Quellen geschöpfte papst- und kurienkritische «Historia del concilio tridentino» des in Venedig gebürtigen Servitenmönchs Paolo Sarpi (1552–1623), 1619 pseudonym in London erschienen[18], und die in päpstlichem Auftrag verfaßte und auf der vatikanischen Hauptüberlieferung beruhende offiziöse, apologetische Gegendarstellung «Istoria del Concilio di Trento» des Jesuiten Pietro Sforza Pallavicino (1607–1667), 1656/57 in Rom erschienen[19]. Acton, gleich Döllinger immer mehr davon überzeugt, daß Paolo Sarpi auf Grund seiner Quellenstudien «als erster und mit analytischer Brillanz die Strategien von Kurialismus, Papalismus und Jesuitismus entlarvt habe»[20], spürte in den fünfziger und sechziger Jahren in Venedigs Archiven und Bibliotheken den von Sarpi benützten Quellen nach und stieß dabei überraschend auf dessen «geheimste Privataufzeichnungen», die für ihn, Acton, wie er festzustellen glaubte, diesen Mönch als einen ihn abstoßenden absolut widersprüchlichen Charakter, als einen «infamen Heuchler» entlarvten[21]. Sarpi habe zwar dem römischen System die Maske heruntergerissen, aber selber persönlich ebenfalls eine Maske, freilich anderer Art, getragen: er sei innerlich kein gläubiger Christ, geschweige denn ein Reformkatholik gewesen, sondern ein all dies verachtender «sceptic and an absolutist at heart» – so Acton in einem während seines Aufenthalts in Rom 1866/67 (auf Bitten Wetherells, «eine historische Entdeckung» zu liefern) «ohne Bücher oder M[anuskripte]» rasch aufs Papier geworfenen ätzenden Aufsatz[22]. Dabei unterliefen ihm einige peinliche Fehler, wie die Verwechslung Pius' V. mit dessen Vorgänger Pius IV., die Acton gegenüber Wetherell sehr bedauerte und für unentschuldbar hielt: «Für meinen groben Schnitzer über Pius IV. gibt es keine Entschuldigung. Die Wahrheit ist, daß ich das Buch ein Jahr lang nicht in Händen hatte und einen historischen Artikel nicht fern von Aldenham hätte verfassen dürfen. Pius IV. und der heilige Karl [Borromeo] – es läuft jedoch auf das Gleiche hinaus. Pius IV. hat sonst keine blutrünstigen Fanatismen an den Tag gelegt, Pius V. aber wohl. Ich nehme an, daß in den dunklen Winkeln meines Gedächtnisses der eine Name den andern ersetzt hat. Das führe ich nur an, um die Dinge zu erklären – nicht um sie zu beschönigen»[23]. Der Essay erschien unter dem Titel «Fra Paolo Sarpi» im März 1867 im «Chronicle»[24].

18 Pietro Soave Polano [= Paolo Sarpi], Historia del concilio tridentino. Nella quale si scoprono tutti gl'artificii della Corte die Roma, per impedire che né la veritá di dogmi si palesasse, né la riforma del Papato, & della Chiesa si trattasse, London 1619.

19 Pietro Sforza Pallavicino, Istoria del Concilio di Trento, Rom 1656/57 (1666). – Andreea Badea, Deutungshoheit über Trient? Sforza Pallavicino versus Sarpi und die römische Erinnerungsverwaltung im 17. Jahrhundert, in: Walter-Wassilowsky, Das Konzil von Trient 83–106.

20 Unterburger, Wahrhaftigkeit und Skepsis 32.

21 «In diesen Tagen habe ich eine Entdeckung gemacht die wichtig genug ist. Ich fand nämlich die geheimsten Privataufzeichnungen des Sarpi, von seiner eignen Hand. Alles bedeutende daran habe ich abgeschrieben und werde es Ihnen schicken, mit dem fertigen Band meiner Notizen. Ich glaube noch dass ich Recht hatte, dass bei Sarpi das Politische überwog, und dass er durchaus nicht ein gläubiger Christ, und darum ein infamer Heuchler, gewesen ist. Aber seine grosse Begabung leuchtet hervor selbst in diesen vertraulichen Notizen.» Acton an Döllinger, Venedig, 25. October [1864]. Döllinger-Acton I 369–372, hier 370.

22 Acton an Döllinger, Rom 9 April [1867]. Döllinger Acton I 482–484, hier 483.

23 Zit. in: Hill I 184; Hill II 194. – So zitierte Acton aus dem Gedächtnis Cesare Cantù (1804–1895), was ihm heftige Kritik einbrachte, da der Sachverhalt (der mit Sarpi nichts zu tun hatte), bezogen auf Carlo Borromeo, nicht stimmte: «[…] A circumstance related by Cantù in his *History of the Italians* shows how seriously the habits engendered by the religious conflict had weakened respect for the sacredness of human life and had made consciences familiar with schemes of murder. Certain natives of Lucca went into foreign countries and became Protestants. A law was made by which any citizien of the Republic who should kill one of the refugees was to be rewarded with a free pardon for all former crimes; and if the indemnity was of no use to him, he might transfer it to any friend who happened to need it; so that the murder of a heretic was not only an innocent but a meritorious action – so meritorious that it was held to compensate and to redeem the guilt of any quantity of other murders. Cantù says that this enactment was applauded by the Archbishop of Milan and by the Pope, that is to say, by St Charles Borromeo and St Pius V. The murderers of Sarpi remained for some time in Rome unmolested. Ultimately the Viceroy of Naples was requested to give them a pension and to keep them out of the way. […].» Acton, Fra Paolo Sarpi, in: Acton, Essays on Church 251–259, hier 258 f. – Siehe auch: Hill I 184, Hill II 193 f.

24 Acton, Fra Paolo Sarpi, in: The Chronicle, March 30, 1867, 14–17, (korrigiert) wieder abgedruckt in: Acton, Essays on Church 251–259, hier 254 f.: « […] Therefore, it is maintained, Sarpi must be esteemed not a traitor or an enemy to his Church, but a wise and bold reformer, who opposed the abuse, but not the rights, of authority, and defended the ecclesiastical law against arbitrary change; who rejected nothing but that which was doomed to pass away; who resumed the interrupted task of the Catholic reformers, and laboured to complete the work of Trent. It is in this character that his name is held in honour, like that of another Savonarola, by his Venetian countrymen, and that his testimony is prized by Protestants. […]
This way of reading Sarpi's work and character is contradicted by both internal and external evidence. It raises him very high indeed, as a man of genius and as a religious hero. If it is true, he enjoyed, intellectually and morally, an immunity from the prejudices of his age which was denied to men who were equal to him in ability and far superior in knowledge, such as Arnauld and Bossuet. It is not conceivable that a man so superior to accidental influences, so far from the corrupting sophistry of party conflict, whose judgement was so objective, and whose zeal was uncontaminated by passion, should have preached perfidy and murder. A philosopher says: ‹Le fanatisme, dans

Vor allem aber beschäftigte Acton bei seinen Forschungen die ihn lebenslang zutiefst bewegende Problematik des Verhältnisses von Kirche und Freiheit. Er griff – mit einem Wort – Themen auf, die die Geschichtsschreibung aus «katholischen» Federn im allgemeinen umging oder apologetisch beschönigte, und suchte ihnen auf den Grund zu gehen. Mit Blick darauf stellte Acton ernüchtert fest (und diese Feststellung ist ja, wenn man das «Geschäft» mancher Theologen näher in Betracht zieht, als Frage unverändert geblieben): «Es ist mir überhaupt immer merkwürdiger wie wenig selbst in Deutschland Catholiken eine wissenschaftliche Haltung vertragen, und begreifen, dass man zugleich für die Religion und für die Wahrheit der Wissenschaft eifrig seyn kann. Wie soll, wo das nicht besteht, selbst in der Theologie Bedeutendes geleistet werden? Es ist mir um so sonderbarer da in Deutschland Leute die tiefe Studien gemacht haben dann eine Richtung einschlagen wie früher [Carl Joseph] Hefele, oder [Joseph] Hergenröther, [Franz Jakob] Clemens etc. Hier und in den romanischen Ländern hat man wenigstens die Entschuldigung dass man nicht gründlich ist, und auf unsern Englischen Universitäten keine gründliche Methode gelernt hat»[25].

Gegenüber einer Geschichtsschreibung dieser Art konnte Acton auf Grund seines Ethos absoluter Wahrhaftigkeit äußerst hart reagieren; doch dieses Ethos, das ihm Maßstab seines Lebens und kompromißlos Maßstab seines historischen Urteils war, drängte ihn schließlich auch zunehmend in die Isolation.

2.
Ranke als Actons «Lehrmeister» in kritischer Quellenforschung

Die Methode kritischer Quellenforschung aber eignete sich Acton in jenen Jahren gerade durch das intensive Studium der großen Werke Rankes an. Als dieser im Juni und Juli 1865 in England weilte, traf Acton mit ihm mehrmals zusammen, und in den persönlichen Gesprächen mit ihm scheint sich sein früheres Ranke-Bild gewandelt zu haben, zumal sich auch das Verhältnis zwischen Ranke und Döllinger entspannt hatte. «Sie [Döllinger] hätten auf ihn einen tiefen Eindruck gemacht» – berichtete Acton von einem Gespräch mit Ranke erfreut nach München. «Sie wären auf der Commission nicht immer einig gewesen, hätten aber ohne Hader discutirt. Ihre Ansicht der Kirche scheine ihm die richtige; mit Ihnen habe er keinen Streit. Wir greifen ja nicht das Positive an, sagte er, sondern die Entartungen, im Catholicismus, die Döllinger ja auch anerkennt. Das sey der Weg zur Versöhnung. [...] Er freute sich sehr darauf Sie diesen Sommer wieder zu sehen, und seine Seele ist offenbar von der gesunden Catholischen Idee ergriffen»[26].

Die Zusammenarbeit zwischen Ranke und Döllinger in der Historischen Kommission gestaltete sich tatsächlich fortan positiver. So trug Döllinger durch seine Anstöße «auf seine Weise in nicht geringem Maße» dazu

la religion, est l'alliance des passions qu'elle condamne avec les dogmes qu'elle professe.› This certainly does not apply to the character of Sarpi, according to either hypothesis. The exalted notion of his admirers is inconsistent with his political system. The theory of assassination could only be defended by an ardent enthusiast or by an disbeliever in Christiantity. When Aerssens, the ablest diplomatist of the House of Orange, was at Venice, Sarpi assured him that they agreed in thinking that the Pope is Antichrist. This was a new article of faith, lately adopted by the Calvinists, as Vossius declared, in order to counteract the retrograde movement which was setting in from Geneva towards Rome. Some years earlier, before he had written against the Holy See, it had begun to be whispered that he was, in fact, a free-thinker, like his contemporaries, Bruno and Cremonini. On March 20, 1606, a French agent wrote to Paris: ‹Ils ont choisy un grand personnage, et fort estimé par l'Italie, mais il y a plus d'un an j'ai appris qu'il tenois plus du philosophe et du libertine que du moine.› These words are true. Sarpi's own diaries and notebooks, containing the record of his inmost thoughts, and the secret of his religious views, are still preserved. The views are singularly striking and original. But they are not Christian. Sarpi admits neither the divine origin of the Church, nor the divine character of Revelation. Judaism and Christianity, Catholicism and Protestantism, are forms of speculation which he tries to explain by human causes, valuing them not as influences, and studying them as phenomena with less interest than Schelling or Comte – without passion, but without approbation or any degree of assent. These fragments [...] exhibit his opinions and the nature of his faculties better than his books or letters. [...] they make his character consistent. It was known that he defended despotism and murder. It is now certain he despised the doctrines which he taught, and scoffed at the mysteries which it was his office to celebrate. Therefore, his writings must have been composed in order to injure, not to improve, the religion he professed to serve. And if any lesson is to be drawn from his example, the advocates of the Papal theory have a better right to claim its testimony than their opponents; for they can point to the most consummate tactician in modern polemics, a sceptic and an absolutist at heart, who sought to compass his evil ends in Church and State alike by assailing the authority of the Holy See. [...].» – Zu Sarpi, seinen geheimen Aufzeichnungen (pensieri filosofici, pensieri medico-morali, pensieri sulla religione), ihrem nicht leicht zu deutenden «esoterischen» Inhalt und ihrer Bewertung siehe ausführlich: Unterburger, Wahrhaftigkeit und Skepsis. – David Wootton, Paolo Sarpi. Between Renaissance and Enlightenment, Cambridge u.a. 1983; Vittorio Frajese, Sarpi scettico. Stato e Chiesa a Venezia tra Cinque e Seicento, Bologna 1994.

25 Acton an Döllinger, Aldenham, 13 August 1861. Döllinger-Acton I 217–219, hier 218 f. – Zu den Kirchenhistorikern Carl Joseph Hefele und Joseph Hergenröther und dem fanatisch-neuscholastischen Philosophen Franz Jakob Clemens – drei Ultramontanen, von denen nur Hefele als an den Rand geschobenem Konsultor zur Vorbereitung des Ersten Vatikanums ein wenig «die Augen aufgingen» – siehe: Weitlauff, Joseph Hergenröther; Ders., Zur Entstehung des «Denzinger»; Reinhardt, Karl Joseph von Hefele; Wolf, Zwischen Wahrheit und Gehorsam; Ders., Ketzer oder Kirchenlehrer? 70–108 u.ö.

26 Acton an Döllinger, [London] 32 Saint Jame's Place, Freitag 23 Juni 1865. Döllinger-Acton I 408–413, hier 411 f.

bei, Ranke zum Konzept eines umfassenden biographischen Übersichtswerkes zu veranlassen, aus dem in den Jahren 1875–1912 die 56-bändige «Allgemeine Deutsche Biographie» erwuchs[27]. Und es war sehr bezeichnend für Döllingers Umdenken, daß er 1865 die Einladung zu einer Neuausgabe seines «Lehrbuchs der Kirchengeschichte» (2 Bände, Regensburg 1836–1838) mit dem Hinweis ablehnte, es stünde darin kaum ein Satz, den er auf Grund des Fortschritts der Forschung nicht ändern müßte: «Niemand» – so Acton – «hat härter an seiner Wissenschaft und an sich selbst gearbeitet als Döllinger; und der Wandel um ihn her war nicht größer als der Wandel in ihm selbst»[28].

Actons eigene Auseinandersetzung mit der insbesondere von Ranke angeführten deutschen historischen Schule fanden ihren ersten Niederschlag 1869 in einem «längern Aufsatz über Deutsche Historik»[29]. Der Aufsatz blieb zwar ungedruckt, bildete aber die Grundlage für seinen 1886 veröffentlichten Beitrag «German Schools of History», eine höchst eindrucksvoll von der Weite seiner Belesenheit wie von der Sicherheit seines Urteils zeugende Studie über die Entwicklung der historischen Wissenschaft in Deutschland und ihrer bahnbrechenden Forschungsarbeiten seit der Romantik mit eingehender Würdigung Rankes, den Döllinger als «*praeceptor Germaniae begrüßt*» habe[30]. Und auch seine programmatische Cambridger Antrittsvorlesung von 1895 über «The Study of History», eine aus reicher Erfahrung schöpfende brillante Einführung in die Art und Weise, wie man ein Geschichtsstudium, vor allem ein Studium der neueren Geschichte, wissenschaftlich zu betreiben habe, stand ganz im Zeichen Rankes und der deutschen historischen Schule. In ihr nannte er Ranke ausdrücklich «my own master»[31]. Ranke rückte für ihn an die Spitze jener «unbestechlichen Männer [der deutschen Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts], die, den Kompaß der Kritik in ihren Händen, auf das unbekannte Meer ursprünglicher Forschung hinaussegelten», mit unterschiedlichem Ziel und mit «ihrem eigenen Begriff von Wahrhaftigkeit, der auf der außerordentlichen Schwierigkeit, Wahrheit zu finden, beruhte, und auf der noch größeren Schwierigkeit, sie [anderen] einzuprägen, wenn sie gefunden ist», und zwar auf Grund von Dokumenten, nicht von Meinungen[32]. Mit Respekt sprach er von dieser Schule, die ein hohes Gut erbracht habe durch die Verteidigung der historischen Wahrheit und ihrer legitimen Autorität über die Gedächtnisse der Menschen[33]. In Ranke aber sah er den «Repräsentanten des Zeitalters, das das moderne Geschichtsstudium begründet hat. Er lehrte, daß es kritisch, ungefärbt und neu sein müsse. Wir begegnen ihm auf jedem Schritt, und er hat für uns mehr getan als irgendein anderer.» Gewiß gebe es gewichtigere Bücher als die Rankes, «und manche mögen ihn in politischer, religiöser, philosophischer Einsicht, an Lebhaftigkeit der schöpferischen Einbildungskraft, an Originalität, Erhebung und Tiefe des Gedankens übertroffen haben; aber durch den Umfang bedeutender gut durchgeführter Arbeit, durch seinen Einfluß auf befähigte Männer und durch das Ausmaß an Wissen, das die Menschheit empfängt und verwendet, mit dem Stempel seines Geistes darauf, steht er außer jeder Konkurrenz da»[34]. Er habe «nicht nur eine größere Anzahl von meist ausgezeichneten Werken geschrieben als irgend jemand, der je gelebt hat», sondern vor allem «sich auch von Anfang an der Mühe unterzogen, zu erklären, wie man die Sache macht [wie man die Aufgabe angeht]. Er erreichte eine in der Literatur beispiellose Position weniger durch die Entfaltung außerordentlicher Fähigkeiten als durch die perfekte Meisterschaft des Geheimnisses seines Handwerks [seiner Kunst], und dieses Geheimnis mitzuteilen hat er stets zu seiner Aufgabe gemacht.» Während nämlich auch für seine bedeutendsten Vorgänger Geschichte

27 Fuhrmann, Ignaz von Döllinger 13.

28 «None had worked harder at his science and at himself than Döllinger; and the change around him was not greater than the change within. […] He refused to reprint it, and declared that there was hardly a sentence fit to stand unchanged.» Acton, Döllinger's Historical Work, in: Acton, Selected Writings II 412–461, hier 426 f.; siehe Beilage 7.

29 Acton an Döllinger, Aldenham, 11. April 1869. Döllinger-Acton I 552–554, hier 553.

30 «He was hailed by Döllinger as *praeceptor Germaniae*.» Acton, German Schools of History, in: English Historical Review 1 (1886) 7–42, abgedruckt in: Acton, Selected Writings II 325–364, das Zitat hier 336. – In deutscher Übersetzung: Die neuere deutsche Geschichtswissenschaft. Eine Skizze von Lord Acton. Autorisierte Übersetzung von J. Imelmann, Berlin 1887.

31 Acton, A Lecture on the Study of History, London 1895; abgedruckt unter dem Titel: The Study of History, in: Acton, Selected Writings II 504–552, das Zitat hier 519.

32 «The men who, with the compass of criticism in their hands, sailed the uncharted sea of original research proposed a different view. History, to be above evasion or dispute, must stand on documents, not on opinions. They had their own notion of truthfulness, based on the exceeding difficulty of finding truth, and the still greater difficulty of impressing it when found.» Acton, The Study of History, in: Acton, Selected Writings II 504–552, hier 530.

33 «I speak of this school with reverence, for the good it has done, by the assertion of historic truth and of its legitimate authority over the minds of men.» Acton, The Study of History, in: Acton, Selected Writings II 504–552, hier 532.

34 «Ranke is the representative of the age which instituted the modern study of history. He taught it to be critical, to be colourless, and to be new. We meet him at every step, and he has done more for us than any other man. There are stronger books than any one of his, and some may have surpassed him in political, religious, philosophic insight, in vividness of the creative imagination, in originality, elevation, and depth of thought; but the extent of important work well executed, by his influence on able men, and by the amount of knowledge which mankind receives and employs with the stamp of his mind upon it, he stands without a rival.» Acton, The Study of History, in: Acton, Selected Writings II 504–552, hier 533.

auf verschiedenerlei Zwecke angewandte Geschichte gewesen sei, «war Ranke der erste Deutsche, der Geschichte zu keinem anderen als ihrem eigenen Zweck betrieb»[35]. «Die vielen ausgezeichneten Abhandlungen, in denen er diese Kunst entfaltete, sind, obgleich seine Nachfolger in der nächsten Generation seiner Geschicklichkeit gleichkamen und noch gründlichere Arbeit leisteten, die beste Einführung, von der wir den technischen Prozeß lernen können, durch den innerhalb lebendiger Rückerinnerung das Studium der modernen Geschichte erneuert worden ist»[36].

Das war eine ehrfurchtsvolle Captatio vor dem großen Meister; schöner und treffender konnte man Rankes Werk und seine Bedeutung für die Entwicklung der Geschichtswissenschaft kaum würdigen – auch wenn die heutige Geschichtswissenschaft mit ihren weiten Verzweigungen und ihrer differenzierten Methodik tunlichst vermeidet, ihre Forschungsergebnisse mit dem Begriff «historische Wahrheit» zu verbinden. Sie ist sich dessen bewußt geworden, daß ihre Forschungen auch bei strikter Quellenfundierung stets nur vorläufige Ergebnisse erbringen, da ein neuer Quellenfund oder ein veränderter methodischer Zugriff heute als gesichert erscheinende «Rekonstruktionen» und Interpretationen von historischen Vorgängen oder Ereignissen morgen schon wieder in Frage stellen können und auch umfänglichstes archivalisches Quellenmaterial, selbst geheimste persönliche Aufzeichnungen (etwa wie jene von Acton entdeckten «geheimsten Privataufzeichnungen» Paolo Sarpis) nicht den Schlüssel zu den letzten «Gründen» einer historischen Persönlichkeit zu liefern vermögen. Zudem kann auch der methodisch gewandteste Historiker bei seinem Bemühen um möglichst objektive Quelleninterpretation von seiner zeit- und umweltbestimmten Sicht und persönlichen «weltanschaulichen» Einstellung nie ganz abstrahieren, weshalb die Maxime, man müsse historische Ereignisse und Persönlichkeiten, um ihnen gerecht zu werden, mit den «Augen je ihrer Zeit sehen», eine konsequent anzustrebende Zielsetzung, aber gleichwohl ein nie ganz erfüllbares Desiderat historischer Forschung bleibt.

Die hohe Wertschätzung, die Acton Ranke als Forscher und Methodiker entgegenbrachte, bedeutete indes keineswegs, daß er sich in seinen späteren Jahren (wie man in der Literatur zuweilen lesen kann) nur noch als Schüler Rankes sah. Als er im Juli 1877 den über 82jährigen fast erblindeten Gelehrten (letztmals) in Berlin besuchte, schrieb er seiner Frau: «Du weißt, daß es niemand anderen gibt [als Ranke], dessen Bücher ich so viel gelesen oder dessen Fußstapfen ich so beständig gefolgt bin. Ich verdanke ihm nicht die Bildung meiner Überzeugungen, denn hier gibt es einen gewissen Mangel an positivem Gehalt in seinem Denken. Aber er ist mein Wegweiser zu all den Originalquellen der modernen Geschichte gewesen. Er hat für mich sehr viel weniger als Döllinger oder [Wilhelm] Roscher [1817–1894] oder als Baader und [Richard] Rothe [1799–1867] in Bezug auf Ideen und Erziehung bedeutet; aber durch ihn wurde ich mündig im geschichtlichen Studium, so daß meine Schuldigkeit [ihm gegenüber] sehr groß ist»[37].

Durch das (autodidaktische) Studium der Werke Rankes hatte sich Acton die Methode moderner kritisch-historischer Forschung im Umgang mit den Quellen, «den technischen Prozeß», angeeignet, und war so «mündig im geschichtlichen Studium» geworden. Dafür fühlte er sich Ranke gegenüber zu großem Dank verpflichtet. Aber Döllinger war ihm offensichtlich – nach eigener Aussage – kein so schlechter Lehrer gewesen, wie ebenfalls in der Literatur zuweilen behauptet wird[38]; er verdankte ihm vielmehr wesentliche Einsichten und seine geistige Ausrichtung. Döllinger war es, der ihn darüber hinaus gelehrt hatte, daß das Studium der Geschichte «auch dann seinen Zweck erfüllt, wenn es uns nur weiser macht,

35 «Ranke has not only written a larger number of mostly excellent books than any man that ever lived, but he has taken pains from the first to explain how the thing is done. He attained a position unparalleled in literature, less by the display of extraordinary faculties than by perfect mastery of the secret of his craft, and that secret he has always made it his business to impart. For his most eminent predecessors, history was applied politics, fluid law, religion exemplified, or the school of patriotism. Ranke was the first German to pursue it for no purpose but its own.» Acton, German Schools of History, in: Acton, Selected Writings II 325–364, hier 331.

36 «The many excellent dissertations in which he displayed this art, though his successors in the next generation matched his skill and did still more thorough work, are the best introduction from which we can learn the technical process by which within living memory the study of modern history has been renewed.» Acton, The Study of History, in: Acton, Selected Writings II 504–552, hier 535.

37 «Then I took leave of Ranke. You know that there is no man whose books I have so much read, or whose footsteps I have so constantly followed. I do not owe to him the formation of my opinions, for there is some want of positive Gehalt in his thought. But he has been my guide to all the original sources of modern history. He has been very much less to me than Döllinger or Roscher, or than Baader and Rothe, for ideas and education; but it is by his means that I became mündig in historical study, so that my debt has been very great. He is above 82, blind of one eye, and feeble; yet as lively and as quick as possible; more gentle and genial than ever in his opinions, gracious and generous and joyous, and showing me a degree of friendship and affection that I never dreamed of.» Acton an Lady Acton, Berlin, 10. Juli 1877. Döllinger-Acton III 179–182. – Den evangelischen Heidelberger Theologen Richard Rothe, einen der profiliertesten Vertreter des Neuprotestantismus im 19. Jahrhundert, schätzte Acton vor allem als Ethiker sehr. Über ihn siehe: Friedrich Wilhelm Graf, Rothe, Richard, in: BBKL 8 (1994) 759–823; Ders., Rothe, Richard, in: RGG 7 (^{4}2004) 646–649; Falk Wagner, Rothe, Richard, in: TRE 29 (1998) 436–441. – Richard Rothe, Theologische Ethik I–III, Wittenberg 1845–1848, I–V, Wittenberg ^{2}1867–1871.

38 Siehe Hill I und II, wie oben bereits zitiert.

ohne Bücher zu produzieren, und uns die Gabe des historischen Denkens vermittelt» als einer wirkmächtigen Kraft «zur Formung des Charakters und zur Bildung des Talents»[39].

3. Freiheit und Gewissen im geschichtsphilosophischen Denken Actons

Doch «Wahrheit» erschöpfte sich für Acton nicht in möglichst objektiver – von keiner parteiischen Absicht gleich welcher Art geleiteter – Darstellung historischer Tatbestände; sie war für ihn Inhalt der Ethik, Quelle sittlichen Handelns. Er rühmte Rankes Unparteilichkeit und Reserviertheit, sich selber in der Darstellung der Geschichte so wenig wie möglich zu zeigen, sondern schlicht die historischen Tatsachen sprechen zu lassen, wie sie durch die besten Quellen belegt sind. «Es war ein moralischer Triumph für ihn, wenn er sich des Urteilens enthalten und zeigen konnte, daß viel zugunsten beider Seiten gesagt werden könnte, das Übrige der Vorsehung überlassend»[40]. Um dieser Objektivität willen hatte Acton auch Verständnis dafür, daß Ranke bei seiner «Mäßigung und Zurückhaltung […] von Abmachungen und Begebenheiten» spreche, wo es sich in Wahrheit um «Schändlichkeit und Verbrechen» gehandelt habe; denn er habe sich «über der Indifferenz und unfähigen Neutralität» derer gehalten, die der Ansicht seien, daß es nur wenige Fragen gebe, über die man nicht mit gutem Gewissen gegenteiliger Meinung sein könne[41]. Ja, er konzedierte ihm auch noch, daß gewisse Dinge als «Verbrechen oder Sünden» zu bezeichnen diese weder «verständlicher machen» noch «der Erzählung weiterhelfen» würde. «Da er Geschichte schreibt und keine Dogmatik, scheidet er die Menschen niemals in schwarze und weiße gemäß ihrem Betragen in vitalen Streitfragen. Seine Übeltäter entkommen der Strenge des Gesetzes» – so eine undatierte handschriftliche Notiz Actons[42].

Hier jedoch war für ihn ein Punkt erreicht, an dem seine Kritik einsetzte: Gewiß vermeide Ranke Heldenverehrung; aber indem er «die Dinge als vernünftig erscheinen zu lassen» wünsche und «durch die Umstände» erkläre, «läßt er die Leidenschaft abdanken». Er vermeide so «zu verurteilen» und stelle die Menschen eher als besser dar, als sie zu sein scheinen. Das aber sei «der gefährlichere Irrtum. Es ist besser, gegen Freunde streng zu sein, als milde gegen Feinde. Das hält den Maßstab hoch und macht die Geschichte zu einer Schule der Sittlichkeit.» Ranke indes gebe «diesen Zweck zu einem großen Teil preis»; er lehre «Großzügigkeit gegen Feinde». Dagegen aber stellte Acton kategorisch die Maxime: «Wahre Unparteilichkeit hat keinen Respekt vor Personen und urteilt entschlossen, ohne Rücksicht auf das Urteil anderer.» Es ist die (unendliche) Frage nach Gut und Böse, die für Actons Geschichtsbetrachtung von existentieller Bedeutung wurde, deren Nichtbeachtung sich nach seiner Überzeugung allzu leicht von Personen auf Ideen und schließlich auf die Frage der intellektuellen Wahrheit als solcher übertrage. Die Dinge durch die Umstände erklären hieß für ihn den einzelnen von seiner Verantwortlichkeit entlasten. Daß der Protestant Ranke persönlich ein religiöser Mensch war, «der die Geschichte als eine religiöse Manifestation betrachtet und die Hand der Vorsehung gesehen» habe[43], stand für ihn außer Zweifel; doch als Historiker habe er, der Meister der Methode und Quellenkritik, es geliebt, «die Schärfe einer Frage zu umgehen»; «mit einem ‹nicht bewiesen›» sei er «selbst über den zentralen Punkt aller Geschichte» hinweggegangen – «die Stiftung der Religion Christi». Er habe «die Fragen,

39 «[…] Every part of it is weighty with inestimable lessons that we must learn by experience and at a great price, if we know not how to profit by the example and teaching of those who have gone before us, in a society largely resembling the one we live in. Its study fulfills its purpose even if it only makes us wiser, without producing books, and gives us the gift of historical thinking, which is better than historical learning. It is a most powerfull ingredient in the formation of character and the training of talent, and our historical judgments have as much to do with hopes of heaven as public or private conduct» (womit er zweifellos eine Lehre aussprach, die er zuerst Döllinger verdankte, auch wenn er dessen Namen in dieser Vorlesung nicht erwähnte). Acton, The Study of History, in: Acton, Selected Writings II 504–552, hier 513. – Vgl. dazu Jakob Burckhardts bekanntes Diktum über den Sinn geschichtlichen Studiums: «Unser Geist muß die Erinnerung an sein Durchleben der verschiedenen Erdenzeiten in seinen Besitz verwandeln. Was einst Jubel und Jammer war, muß nun Erkenntniß werden, wie eigentlich auch im Leben des Einzelnen. Damit erhält auch der Satz: *Historia vitae magistra* einen höhern und zugleich bescheidnern Sinn. Wir wollen durch Erfahrung nicht sowohl klug (für ein andermal), als vielmehr weise (für immer) werden.» Burckhardt, Über das Studium der Geschichte 230.

40 «It was a moral triumph for him when he could refrain from judging, show that much might be said on both sides, and leave the rest on Providence.» Acton zitierte in Anmerkung Rankes Wort: «Nackte Wahrheit ohne allen Schmuck; gründliche Erforschung des Einzelnen; das Uebrige, Gott befohlen.» Acton, The Study of History, in: Acton, Selected Writings II 504–552, hier 534.

41 «Although Ranke practises moderation and restraint, and speaks of transactions and occurrences when it would be safe to speak of turpitude and crime, he kept himself above the indifference and the incapable neutrality of those who held, with Gerard Hamilton, that there are few questions on which one may not vote conscientiously either way.» Acton, German Schools of History, in: Acton, Selected Writings II 325–364, hier 334.

42 Es handelt sich um die Notiz MSS. Add. 4997 in Actons Zettelkästen in seinem Nachlaß in der Universitätsbibliothek Cambridge. Zit. in: Noack, Geschichtswissenschaft 86–88 (daraus die folgenden Zitate).

43 Vgl. beispielsweise: Ranke, Über die Epochen der Neueren Geschichte, bes. den einleitenden ersten Vortrag, hier 5–12.

die die Geschichte entscheiden *kann*», vermieden. «Rankes Werk bedeutete einen großen Schritt aufwärts, aber nicht den höchsten. Geschichte ohne Theologie wurde ihr eigener Herr – aber sie war nicht Herr der anderen.»

Man könnte mit Zitaten dieser oder ähnlicher Art, die freilich zumeist das Denken Actons nach der «Zäsur» von 1869/70 widerspiegeln, schier endlos fortfahren. Sie belegen alle, daß aus Actons Sicht Geschichte «als das Gewissen der Menschheit»[44] unlösbar mit der Frage nach Recht und Unrecht, Wahrheit und Verantwortlichkeit, mit dem Problem der ethischen Wertung, zusammenhing. «Actons geschichtlicher Wahrheitsbegriff» – so Ulrich Noack – «läuft auf doppeltem Geleise, auf dem Begriff der Freiheit, der höchster politisch-sittlicher Wert ist, und dem Begriff der absoluten sittlichen Norm, über die im letzten, wo es um die fundamentalen Grundkategorien von Gut und Böse geht, keine Ungewißheit bestehen kann»[45]. «Freiheit und Moralität. Wie versuchen, sie zu trennen, Freiheit auf Rechte, auf Genüsse zu gründen, nicht auf Pflichten. Bestehe auf ihrer Identität. Freiheit ist die Bedingung, die es dem Gewissen erleichtert zu leiten. Freiheit ist Gewissensleitung. Herrschaft des Gewissens»[46].

Freiheit und Gewissen bildeten die Koordinaten von Actons geschichtsphilosophischem Denken: Gewissen nicht nur als Fähigkeit, das Richtige zu erkennen, sondern als «die vernehmbare Stimme Gottes, die nie irreführt oder versagt und der man stets gehorchen sollte, ob sie aufklärt oder verdunkelt, ob recht oder unrecht», wie er in seinen «Lectures on Modern History» Gewissen definierte – Gewissen, das als «mittelalterliches Erbe» seither eine der wirkmächtigsten Ursachen für die Verwandlung der Gesellschaft gewesen sei[47]. Für ihn vollendete sich die menschliche Persönlichkeit in der Entfaltung (auch geschichtlichen Entfaltung) – Kultivierung – des Gewissens und beruhte die Freiheit des Menschen letztlich auf der «Herrschaft des Gewissens» – «Definition: Liberty is the reign of conscience» –, das zwar «nicht absolut unfehlbar» sei, sondern «the result of training»; Freiheit ist «Gewalt über sich selbst»; «Liberty is the condition of duty, the guardian of conscience. It grows as conscience grows. The domains of both grow together. Liberty is safety from all hindrances, even sin. So that liberty ends by being Free Will»[48]. Freiheit wurde für ihn zur Zentralidee der gesamten geschichtlichen Entwicklung, deren tiefsten Sinn er darin sah, daß der Mensch im Abstreifen aller Zwangssysteme und Verfremdungsfaktoren nach und nach zu einem freieren Bewußtsein seiner selbst gelange. Und in Bezug auf die Freiheit des einzelnen im Staat erklärte er: «Unter Freiheit verstehe ich die Garantie, daß jeder Mensch geschützt sein soll, gegen den Einfluß von Autorität oder Mehrheiten, Sitte oder Meinung zu tun, was er für seine Pflicht hält. Der Staat kann nur in seinem unmittelbaren Bereich Pflichten zuweisen und die Grenze zwischen Gut und Böse ziehen. Jenseits der Grenzen dessen, was für seine Wohlfahrt notwendig ist, kann er nur auf indirekte Art den Kampf des Lebens zu bestehen helfen, indem er die Einflüsse fördert, die Versuchungen entgegenwirken – Religion, Erziehung und die Verteilung von Reichtum. In alten Zeiten nahm der Staat Zuständigkeiten in Anspruch, die ihm nicht zukamen, und drang in den Bereich persönlicher Freiheit ein. Im Mittelalter verfügte er über zu wenig Autorität und duldete, daß andere eindrangen. Moderne Staaten scheitern gewöhnlich in beiderlei Hinsicht. Der sicherste Prüfstein für unsere Beurteilung, ob ein Land wirklich frei ist, ist das Maß an Sicherheit, das Minderheiten genießen. Freiheit ist, gemäß dieser Definition, die wesentliche Bedingung und der Schutz der Religion»[49]. In diesem Prozeß

44 «There is no escape from the dogma that history is the conscience of mankind unless for those who reject the collective growth, the canons that rivet the future to the past, and take their stand aloof with Archimedes.» Acton, German Schools of History, in: Acton, Selected Writings II 325–364, hier 356.

45 Noack, Geschichtswissenschaft 148.

46 «Liberty and Morality: How they try to separate them, to found liberty on rights, on enjoyments, not on duties. Insist on their identify. Liberty is the condition which makes it easy for Conscience to govern. Liberty is government of Conscience. Reign of Conscience.» Acton, Selections from the Acton Legacy, in: Acton, Selected Writings III 491.

47 «Modern History tells how the last four hundred years have modified the medieval conditions of life and thought. […] Yet the most profound and penetrating of the causes that have transformed society is a medieval inheritance. It was late in the thirteenth century that the psychology of Conscience was closely studied for the first time, and men began to speak of it as the audible voice of God, that never misleads or fails, and that ought to be obeyed always, whether enlightened or darkened, right or wrong.» Acton, Lectures on Modern History 31 (Anfang des Kapitels «Beginning of the modern state»).

48 «Definition: Liberty is the reign of conscience.» Selections from the Acton Legacy, in: Acton, Selected Writings III 491. – «Conscience is not absolutely infallible. It is the result of training.» Ebd. 502. – «Liberty: Power over oneself. Opposite: Power over others.» – «Liberty is the prevention of control by others. This requires self-control and, therefore, religious and spiritual influences: education, knowledge, well-being.» – »Liberty becomes a question of morals more than of politics.» – »Liberty is the condition of duty, the guardian of conscience. It grows as conscience grows. The domains of both grow together. Liberty is safety from all hindrances, even sin. So that liberty ends by being Free Will.» Ebd. 490–492.

49 Siehe seine beiden 1877 gehaltenen Vorträge «The History of Freedom in Antiquity» und «The History of Freedom in Christianity», abgedruckt in: Acton, Selected Writings I 5–28 und 29–53, hier 7: «[…] By liberty I mean the assurance that every man shall be protected in doing what he believes his duty against the influence of authority and majorities, custom and opinion. The State is competent to assign duties and draw the line between good and evil only in its immediate sphere. Beyond the limits of things necessary for its well-being, it can only give indirect help to fight the battle of life by promoting the influences which prevail against temptation – religion, education, and the distribution of wealth. In ancient times the State absorbed authorities not its own, and intruded on the domain of personal freedom.

aber spielten für ihn Christentum und Kirche, weil ihrem inneren Wesen nach mit der Freiheit und ihrer Entfaltung verbunden, eine wichtige Rolle[50]. So konnte er beispielsweise schreiben: «In der Politik wie in der Wissenschaft braucht die Kirche nicht ihre eigenen Zwecke zu verfolgen. Sie wird sie erreichen, wenn sie beide in dem Streben nach (je) ihren wesensnotwendigen Zielen ermutigt: die Wissenschaft in dem Streben nach Wahrheit, den Staat in dem Streben nach Freiheit»[51]. Und Kardinal Wiseman schrieb er ins Stammbuch: «Die Prinzipien von Religion, Staat und Wissenschaft sind in Harmonie, immer und absolut; aber ihre Interessen sind es nicht. Und obwohl alle anderen Interessen jenen der Religion weichen müssen, kann kein Prinzip irgendeinem Interesse unterliegen. […] Eine in der Wissenschaft gemachte Entdeckung, die den Glauben von Tausenden erschüttern mag, kann die Religion weder widerlegen, noch kann sie sich ihr entgegenstellen. Der Unterschied in dieser Hinsicht zwischen einer wahren und einer falschen Religion besteht darin, daß die eine alle Dinge am Maßstab ihrer Wahrheit beurteilt, die andere am Prüfstein ihrer eigenen Interessen. Eine falsche Religion fürchtet den Fortschritt aller Wahrheit; eine wahre Religion sucht und anerkennt Wahrheit, wo immer sie gefunden werden kann, und beansprucht die Vollmacht zu regulieren und zu kontrollieren, nicht den Fortschritt, sondern die Verbreitung von Wissen. Die Kirche nimmt die Wahrheit an und bereitet den einzelnen für ihre Aufnahme vor»[52].

In the Middle Ages it possessed too littly authority, and suffered others to intrude. Modern States fall habitually into both excesses. The most certain test by which we judge whether a country is really free is the amount of security enjoyed by minorities. Liberty, by this definition, is the essential condition and guardian of religion.» Für die obige Übersetzung danke ich Herrn Dr. Matthias Bär.

50 «Liberty has not subsisted outside of Christianity. Providence, while it summons a larger part of mankind to the enjoyment of truth, which is the blessing of religion, has called a larger part of mankind to the enjoyment of freedom, which is the blessing of the political order – that freedom should be religious, and that religion should be free.» Selections from the Acton Legacy, in: Acton, Selected Writings III 491.

51 «In politics as in science the Church need not seek her own ends. She will obtain them if she encourages the pursuit of the ends of science, which are truth, and of the State, which are liberty. We ought to learn from mathematics fidelity to the principle and the method of inquiry and of government.» Acton an Richard Simpson. Aldenham, Tuesday [November 12, 1861], in: Gasquet, Lord Acton 221–223, hier 222.

52 «Again, the principles of religion, government, and science are in harmony, always and absolutely; but their interests are not. And though all other interests must yield to those of religion, no principle can succumb to any interest. […] A discovery may be made in science which will shake the faith of thousands, yet religion cannot refute it or object to it. The difference in this respect between a true and a false religion is, that one judges all things by the standard of their truth, the other by the touchstone of its own interests. A false religion fears the progress of all truth; a true religion seeks and recognises truth wherever it can be found, and claims the power of regulating and controlling, not the progress, but the dispensation of knowledge. The Church both accepts the truth and prepares the individual to receive it.» Acton, Cardinal Wiseman and the *Home and Foreign* Review [1862] in: Acton, Selected Writings III 128–148, hier 139.

XIV.

Erste Konzilsgerüchte und Döllingers Reaktion, eine Geschichte des Papsttums, «Cathedra Petri», zu schreiben

1. Actons römische Beobachtungen im Vorfeld des Konzils und Döllingers düstere Vorahnungen

Die wachsende Schärfe des moralischen Urteils Actons wurde aber – wie schon angedeutet – entscheidend bewirkt durch die «Zäsur von 1869/70», nämlich durch seine aus nächster Nähe gemachten Erfahrungen mit dem Ersten Vatikanischen Konzil. Schon während seiner beiden monatelangen Aufenthalte in Rom 1864/65 und 1866/67 hatte er sich (dank seinen Beziehungen bis in innerste Kreise der Kurie) immer wieder aufschlußreiche Informationen über die dortigen Vorgänge und Planungen verschafft und Döllinger darüber auf dem laufenden gehalten: über die Vorgeschichte der Enzyklika *Quanta cura* und wie in Kreisen der Kurie die Resonanz, die diese päpstliche Verlautbarung im Ausland fand, registriert wurde, über seine Unterredungen mit dem intransigenten Kardinalstaatssekretär Giacomo Antonelli und anderen Kardinälen, über den Stand der «Kirchenstaatsfrage» und die Stimmung in Rom. Die Urteile, die er von «Insidern» über die Kurie hörte, waren vernichtend, und vernichtend war sein eigenes Urteil über Antonelli: «Er behandelt mich mit grösster Höflichkeit, lügt aber so dass man höchstens ein psychologisches Interesse an seiner Rede nehmen kann. […] Antonelli schwätzt viel, verlangt nichts zu hören, hat keine Originalität, keine Tiefe, keine Kenntnisse – aber eine große Gewandtheit in kleinen Dingen. Als ich zu ihm hineinging kam [Simplicio] Pap[p]alettere [1815–1883], der in Ungnaden gefallene Abt von Monte Cassino, heraus, und sagte mir geheimnisvoll: È il tipo della furberia Romana [Er ist der Typus der römischen Schurkerei]. So viel Antonelli auch spricht hörte ich nie etwas überlegenes aus seinem Munde. Er ist sehr vorsichtig, und gibt [sich], wie er meint, keine Blössen durch Indiscretion. Er scheint mir aber absolut keinen ethischen Sinn zu haben. Mir hat er wörtlich Folgendes gesagt: C'est un bonheur pour nous que les Piemontais persécutent la Religion. Sans cela nos affaires seraient allées mal. Da er die Erhaltung einiger Provinzen für wichtiger hält als die Rettung der Seelen. […] In den grossen Fragen beherrscht er noch den Papst so weit eine so bewegliche und zugleich schwache Natur von Einem beherrscht werden kann. Aber Pius IX., dessen Gesundheit stärker ist als man glaubte, ist geistig beinahe ein Kind und beschäftigt sich fast nur noch mit armseligen Spässen und gutmüthigen, nichtssagenden Plaudereien […].» Bischof Dupanloup von Orléans «sagte bei seiner letzten Reise: Le Pape est bien malheureux et mal entouré. Il ne dit jamais la même chose deux fois de suite.» Dabei verfolge er «in aller Ruhe die Idee seine Macht ins Unbegrenzte zu steigern, wobei ihn die Jesuiten besonders ermuthigen. Ich werde versichert daß sowohl Antonelli als Mérode ihn aus tiefster Seele verachten, und daß man nach seinem Tode starke Dinge hören wird. […]»[1].

Acton informierte Döllinger auch über das Projekt eines Kirchengesetzes, das vom italienischen Minister Antonio Scialoja (1817–1877) entworfen wurde und an dessen Vorbereitung er, Acton, beteiligt war. Mit diesem Gesetz sollte dem Heiligen Stuhl als ein Schritt zur friedlichen Lösung der drängenden «Römischen Frage» u.a. die Ernennung sämtlicher Bischöfe Italiens zugestanden werden, «ohne Veto, ohne Initiative des Staats, ohne [staatliches] Vorschlagsrecht», nur «nach vorhergehendem Einverständnis mit der Regierung»; darüber hinaus sollten die Bischöfe ohne Treueid gegenüber dem Staat eingesetzt werden und auch «kein[em] *Exequatur* für ihre Acten, für ihr Eigenthum etc.» mehr unterliegen[2]. Döllinger, damals infolge seines sich verhärtenden Antikurialismus erklärter Anhänger des Staatskirchentums, reagierte darauf mit der Prognose: Dann «würde ein vollständiger päpstlich-bischöflicher Despotismus über die Italienische Kirche aufgerichtet werden, und

1 Acton an Döllinger, Rom, 5 Piazza di Espagna, Sonntag 5 februar 1865. Döllinger-Acton I 380–407, die Zitate hier 393–395. – Simplicio Pappalettere OSB (1851–1883), aus vornehmer italienischer Familie, 1836 Profeß in Montecassino, 1858–1962 dort Abt, wegen seiner Bemühungen um einen friedlichen Ausgleich zwischen Kirche und Staat abgesetzt; u.a. bemühte er sich um eine Annäherung an das philosophische Denken Anton Günthers. Wenzel, Das wissenschaftliche Anliegen 133–137; Andrea Ciampani, Pappalettere, Simplicio (al secolo Giuseppe), in: Dizionario Biografico degli Italiani 81 (2014).

2 Acton an Döllinger, Rom, Hotel Serny, 14 Januar 1867; Rom, 15 februar 1867. Döllinger-Acton I 463f., 474f. – Acton war im Gegensatz zu Döllinger in diesem Punkt der Meinung, daß eine Befreiung der Kirche in der damaligen Situation die bessere Lösung sein würde, da die Aktionen des italienischen Staates in kirchlichen Dingen nicht gesund sein könnten (ebd. 475).

der Klerus vollends zu einem geistigen Helotenthum herabgedrückt werden»[3]. Acton hielt dem entgegen: «Das Gesetz Scialoja hat mir viel Arbeit gekostet. Heute geht eine neue Redaktion des Vorschlags nach Florenz, der zum Theil mit meiner Hülfe von dem Urheber des ganzen Projektes ausgearbeitet wurde, […]. Manches ist darin verbessert, und das Ganze ist so dass es wohl angenommen werden kann. Ich meine der Staat ist in Italien nicht so dass seine Action in kirchlichen Dingen gesund seyn kann. So schien mir die möglichste Befreiung der Kirche, nebst unvermeidlicher Verminderung des gar zu zahlreichen Clerus, das Beste was man von ihm erwarten kann. Es schien ein Grosses die Zerstörung des weltlichen Arms, der Inquisition, zu gewinnen. Und ich sehe voraus dass die Dinge in Italien schlimmer werden, und so dass ein arger Misbrauch der Gewalt über die Kirche zu befürchten wäre. Darum meine ich ist die Freiheit das Erste. Ich habe energisch geschrieben dass man Mittel ergreifen muss zu verhindern dass der hierarchische Absolutismus auf den Klerus und die kirchliche Wissenschaft oppressiv laste. Aber die Italiener haben die theologischen Facultäten von den Universitäten hinausgeworfen, so dass es da schlimm aussieht. Uebrigens müssen Ihre Befürchtungen es Ihnen erklären warum ich die Reconciliation hier für gefährlich hielt. Vielleicht schreiben Sie mir Ihre Gedanken darüber näher, und ich verschaffe ihnen indirekt Gehör in Florenz»[4].

Doch Döllinger ging von seiner Meinung nicht ab: «Wenn Scialoja's Bill durchgegangen wäre, müssten die Folgen für Italien und die dortige Kirche höchst nachtheilig geworden sein. Schliessen Sie nicht von England auf Italien? Denken Sie vielmehr an Frankreich. Wie unsicher und folglich drückend ist dort die Lage des Priesters infolge der allgemeinen Amovibilität ad nutum episcopi, der durch das Concordat bewirkten Abschaffung des kanonischen Rechts mit seinen schützenden Formen. Und in Frankreich ist doch noch eine Schranke in der Ernennung der Bischöfe durch die Regierung, die doch meist gemässigte Männer auswählt. Aber in Italien würde Rom alle Bischöfe ernennen. Ein ruere in servitutem würde die Folge sein – die Priester die schutzlosen Knechte der Bischöfe, diese die Knechte und Adulatoren der Kurie! Denn ein Wetteifer in Versicherung und Bestätigung des unterthänigsten, willenlosesten Gehorsams wäre fortan die königliche, zum Episcopat führende Strasse. Sie kennen ja den Maßstab, den man in R[om] anzulegen pflegt.» Und es folgte aus Döllingers Feder das Wort, das Actons spätere bekannte Maxime vorwegnahm: «*Alle schrankenlose Gewalt und Willkür-Herrschaft verdirbt die Träger derselben* [im Original nicht kursiv!]. Und hier würden die Bischöfe, was sie in Frankreich nicht sind, zugleich auch unumschränkte Herren über das Kirchenvermögen. Und zu allem diesem auch noch den Einfluss der Jesuiten, die sich natürlich über ganz Italien rasch verbreiten würden»[5].

Im vorausgehenden Brief hatte Döllinger dem in Rom weilenden Acton geschrieben: «Es ist schon vielfach die Vermuthung ausgesprochen worden, daß man in Rom damit umgehe, bei erster sich darbietender Gelegenheit die päpstliche Infallibilität als Dogma zu proklamiren. Sie werden wohl Gelegenheit finden, über diesen Punkt Näheres zu erfahren, gesprächsweise. Suchen Sie doch herauszubringen, ob eine solche Absicht besteht. Warum hat man denn schon wieder die Bischöfe der ganzen Welt zu bloßen Canonisationsfeierlichkeiten nach Rom zu rufen? Da dies in früheren Zeiten nicht geschah, so hat die Sache etwas Auffallendes»[6]. Döllinger registrierte die-

3 Döllinger an Acton, M[ünchen], 10. Februar 1867. Döllinger-Acton I 471–473, hier 471.

4 Acton an Döllinger, Rom 15 februar 1867. Döllinger-Acton I 474 f. hier 475.

5 Döllinger fuhr fort: «Ich sehe nicht ein, warum in einem Lande, wo es im Grund doch nur eine einzige Religion gibt, die Staatsgewalt auf die Ernennung der Bischöfe und ihr sonstiges kirchliches Patronat verzichten soll. Frankreich hat unter Kaisern, Königen, Republik die staatliche Ernennung der Bischöfe beibehalten, und die Kirche hat sich wohl dabei befunden, sicher besser, als wenn die Ernennung von Rom aus erfolgt wäre, wo man sich um die öffentliche Meinung nicht kümmert, sie meist auch nicht kennt. Die Regierung würde viel besser tun, wenn sie auf Einführung ordentlicher Wahlen dränge; gerade in Italien hat sich die Wahl der Bischöfe ausserordentlich lange erhalten, und die Form dafür wäre nicht schwer zu finden. Will man das in Rom nicht, so bestehe man in Florenz auf der königlichen Ernennung, die gewiss in Rom angenommen werden wird, da sie die allgemeine Analogie aller katholischen Länder für sich hat. Wenn man, statt das ganze übrig bleibende Vermögen der Kirche in die Hände der Bischöfe zu legen, und diese damit zu kirchlichen Despoten zu machen und gründlich zu verderben – einen Teil des einzuziehenden Vermögens der Klöster und Kapitel zu besserer Dotierung der mitunter äusserst armselig ausgestatteten Landpfarreien verwendete (wie es zu K[aiser] Joseph's [II.] Zeit in Oesterreich, auch in Bayern später geschehen ist), so würde die Regierung sich sogar den Titel einer Wohltäterin der Kirche erwerben, und den Römischen Pfeilen wäre die Spitze abgebrochen. In Rom selbst können Sie leicht vernehmen, wie kläglich es mit den Pfarreien in den ehedem päpstlichen Provinzen und auch im noch übrigen Kirchenstaate steht. Ich glaube, nur in der Lombardei ist in vernünftiger und ausgiebiger Weise für die Pfarrer gesorgt. […].» Döllinger an Acton, M[ünchen], 6ten März 1867. Döllinger-Acton I 477–479, hier 477 f.

6 «[…] Und welche Canonisationen?! Da ist ein Spanischer Inquisitor, [Pedro] d'Arbues, in der Zeit der größten Härte des Verfahrens von den zur Verzweiflung getriebenen Leuten (um 1485) erschlagen worden, und der soll nun als Märtyrer (der Inquisition) kanonisirt werden. Man kann nur staunen über diese muthwillige Herausforderung der öffentlichen Meinung. […].» Döllinger an Acton, M[ünchen], 19ten Februar 1867. Döllinger-Acton I 476 f., hier 476. – Pedro de Arbués (1442–1485), Inquisitor für Aragon, wurde auf Grund einer Verschwörung führender Konvertitenfamilien mit aragonesischen Adeligen in der Kathedrale von Saragossa beim Chorgebet überfallen und tödlich verwundet. Ludwig Vones, Pedro Arbués, in: LThK 8 (^{3}1999) 109 f. – Döllinger publizierte aus Anlaß dieser Kanonisation 1867 in der «Allgemeinen Zeitung» eine Artikelfolge über «Rom

sen auffallenden Vorgang, wie sich nachmals bestätigen sollte, mit Grund zutreffend, wenngleich man freilich Rom auf dem Schienenweg neuerdings sehr viel leichter und bequemer erreichen konnte, als jemals zuvor – «Rom» aber diesen technischen Vorzug der Moderne für seine Zwecke rasch zu nützen lernte, ungeachtet des angeblichen Diktums Gregors XVI.: «Chemin de fer, chemin d'enfer»[7].

Acton hörte sich um und berichtete zunächst beschwichtigend: «Was die Sache von der Unfehlbarkeit angeht, ist gewiss der Wunsch und der Gedanke gehegt worden; aber ich höre von Theiner und [P. Angelo] Trullet, dass nichts daraus wird. Welche Schritte gethan wurden, wie man es sich gedacht hat, werde ich noch entdecken»[8]. Doch nach und nach bestätigten sich die Gerüchte über ein bevorstehendes Konzil[9]. Unter ihrem Eindruck entschloß sich Döllinger, Schlimmstes befürchtend, noch 1867 – wohl in Umwandlung seines ursprünglichen Plans, eine Papstgeschichte zu schreiben –, eine «historische Denkschrift zum Concil» zu verfassen, in der er «die Summe langjähriger Forschungen» niederlegen wollte, Titel: «Die Lage der Kirche und wie sie geworden»[10]. Um nicht sich selber in Gefahr zu bringen und sein theologisches Lehramt zu riskieren, dachte er an eine anonyme Veröffentlichung. Im Verlauf seiner Studien – «Ich stecke tief darin» – schien sich ihm «die ‹Geschichte des Gallikanismus›» samt den damit zusammenhängenden «Cardinalfragen» als eigener Darstellungskomplex auszusondern[11].

Im August 1868 besuchte ihn sein französischer Kollege Henry Louis Charles Maret (1805–1884), Theologieprofessor der Sorbonne und Titularbischof von Sura, und ließ ihn in den abgeschlossenen, aber noch nicht veröffentlichten ersten Band seines Werkes «Du concile général et de la paix religieuse» Einblick nehmen, in dem er mit großer Gewandtheit das ultramontane System bekämpfte und die Auffassung von der Kirche als einer konstitutionellen Monarchie vertrat[12]. Acton, der sich von dem Vorhaben Döllingers «eine so tiefe, totale Revolution in den Kirchlichen Ansichten» versprach, wie sie «noch nie von einem Manne von Ihrer Autorität, und mit solchen Hülfsmitteln versucht worden», hatte Döllinger bei der Ankündigung von Marets Besuch geraten, Vorsicht walten zu lassen. Einerseits – so meinte er – würde Marets Werk an Wert gewinnen und «doppelt mächtig ausfallen», wenn Döllinger ihm Rat und Material dafür böte, dieser sich auf ihn beriefe und so der Anschein entstünde, «als hätten Sie darin, gemeinschaftlich mit ihm, das von vielen erwartete Votum abgegeben»; da aber andererseits der in Döllingers Vorhaben «Eingeweihte [...] entweder davon mächtig ergriffen und überwältigt, oder entschieden abgestossen» würde, müßte Maret im ersteren Falle «seine Ideen», und damit sein Werk, «umgestalten», und wenn er sich in ihm tatsächlich auf Döllinger beriefe oder «bei der zu erwartenden Aufregung seine Kenntniss des Geheimnisses» verriete, würde «die Herkunft solcher Tendenzen [...] offenbar werden». Zwar kannte Acton Maret persönlich nicht und wollte ihm auch nicht Unrecht tun; doch neigte er zu der Annahme, daß Maret «durch vieles abgestossen» würde: «Ich traue in diesen Dingen keinem der Franzosen. Jeder lässt Sie früher oder später im Stich. Wie viele wagen es mit Rom zu brechen, oder tragen in sich das Zeug, das Zuversicht und Festigkeit gibt? Männer die die Protestantische Wissenschaft nicht kennen, sind auf Ihre Entdeckungen gar nicht vorbereitet.» Er bat deshalb Döllinger – der ja anonym bleiben wollte –, «das alles zu bedenken – und die Veränderlichkeit der Menschen»[13].

Döllinger wahrte denn auch, Actons Rat beherzigend, gegenüber Maret größte Zurückhaltung. Marets Werk nannte er in seinem Bericht an Acton «gewandt und elegant [...] geschrieben, aber freilich von außen hinein, nicht von innen heraus, nicht *ex intimis visceribus historiae ecclesiasticae*». Er versprach sich von diesem Werk gleichwohl eine nicht geringe Wirkung, da fünf französische Bischöfe, unter diesen Dupanloup von Orléans und Jacques-Marie-Achille Ginoulhiac von Grenoble (1806–1875; 1852 Bischof von Grenoble, 1870 Erzbischof von Lyon) – sie alle gehörten später der Konzilsminorität an –, die Bogen des Werkes bereits gelesen hatten. Doch selber hüllte er sich mit seinem Projekt in Schweigen: er habe Maret nur «auf ein paar einzelne Punkte aufmerksam gemacht», aber von seinen eigenen «kritisch-historischen Entdeckungen und Anschauungen» gar nichts gesagt; denn «he would have been startled, would have shud-

und die Inquisition» und 1868 in der «Neuen Freien Presse» eine Artikelfolge über «Die spanische und die römische Inquisition». In von Franz Heinrich Reusch etwas über- oder nachgearbeiteter Form abgedruckt in: Döllinger, Kleinere Schriften 286–356 und 357–404. – «[...] Haben Sie die Artikel über die Inquisition und über Arbuez in der Allgemeinen Zeitung beachtet? Sie sind historisch genau und machen hier grosse Sensation. Mündlich werde ich Ihnen einmal Näheres darüber mittheilen. [...] Die Sache ist wohl zu delicat, um im Chronicle besprochen zu werden. [...].» Döllinger an Acton, München, 5. Aug. 1867. Döllinger-Acton I 488 f., hier 488.

7 Aretin, Papsttum 69.

8 Acton an Döllinger, Rom, 9 April [1867]. Döllinger-Acton I 482–484, hier 482 f.

9 Zum Folgenden siehe auch ausführlich: Bischof, Theologe und Geschichte 122–232.

10 Döllinger an Acton, München, den 18ten Sept. 1867. Döllinger-Acton I 490 f., hier 491.

11 Döllinger an Acton, München, 25. Februar 1868. Döllinger-Acton I 497–500, hier 499.

12 Henri Maret, Du concile général et de la paix religieuse. Mémoire soumis au prochain concile oecuménique du Vatican I–II, Paris 1869.

13 Acton an Döllinger, Herrnsheim, 15 Juli [1868]. Döllinger-Acton I 510–512.

dered at such daring conceptions (*er würde erschrocken sein, würde geschaudert haben angesichts solch dreister Auffassungen*). […] und was dessen bischöfliche Collegen anbetrifft, so würden sie ohne Zweifel den waghalsigen Deutschen, *qui plus sapere vult quam oportet*, preisgeben, froh, ihr Schifflein durch das Ueber-Bord werfen eines so gefährlichen Subjects wieder flott gemacht zu haben.» So beschied er Marets Drängen, «in einer für die Kirche so ernsten Lage doch auch das Wort zu nehmen» und sich öffentlich zu erklären, mit dem Hinweis, «es sei dieß Sache der Bischöfe, mir als *miles gregarius* würde es übel genommen werden u.s.w.».

Von Maret erfuhr er auch, daß Dupanloup und Ginouilhac es gewesen waren, die im Einvernehmen mit anderen (gallikanisch gesinnten) Bischöfen die Idee eines Konzils gefaßt und den zunächst zögernden Papst schließlich diplomatisch für diese Idee gewonnen hatten, in der Überzeugung, gegen das immer gefährlichere Hinneigen Roms «zu extremen Theorien u[nd]. Maßregeln» nur durch konziliaren Widerstand Abhilfe schaffen zu können. «Als besonders verderblich» habe ihm Maret «den Einfluß der Nuncien» geschildert, «welche, unwissend und foyers d'intrigues se mêlent de tout. C'est un fléau pour l'église (*und Herde der Intrigen, sich in alles einmischen. Sie sind eine Landplage für die Kirche*).»

Tatsächlich liefen aber dann, wie bereits durchsickerte (und von vornherein zu erwarten war), die Vorbereitungen in die entgegengesetzte Richtung: «Die päpstliche Unfehlbarkeit soll, wenigstens indirect, sanctionirt, die Sätze des Syllabus bestätigt werden. Bei solchen Absichten» – so Döllingers realistische Voraussicht – «dürfte freilich den bischöflichen Erfindern der Conciliums-Idee bange werden, daß das Werkzeug sich gerade gegen sie kehre»[14].

14 Döllinger an Acton, Tegernsee, 27. August [18]68; Tegernsee, 1. September [1868]; Tegernsee, 7. S[eptember] [18]68. Döllinger-Acton I 512–514 (hier 513 f.), 515–517 (hier 516), 519–521 (hier 519). – Döllinger war über die Initiative der französischen Bischöfe durchaus richtig informiert. Schatz, Vaticanum I I 111–115.

2. Döllingers Plan, mit einer «Geschichte der Cattedra [!] Romana» befürchteten papalistischen Konzilsabsichten gegenzusteuern

Als dann aber zum nämlichen Zeitpunkt ein an den Pariser Erzbischof Georges Darboy (1813–1871; 1859 Bischof von Nancy, 1863 Erzbischof von Paris) gerichtetes päpstliches Breve (vom 26. Oktober 1865) im Wortlaut publik wurde, in dem Pius IX. diesen wegen seiner abgemilderten Interpretation des *Syllabus* und seiner Verwahrung gegen eine zentralistische Behandlung der Kirche Frankreichs durch Rom, wie sie in Missionsländern praktiziert werde, scharf maßregelte und des Febronianismus, nach römischer Sichtweise der Häresie, bezichtigte[15], war Döllinger mit Blick auf das nahende Konzil höchst alarmiert: Er sah in diesem Breve (das möglicherweise mit Vorwissen des Pariser Nuntius Flavio Principe Chigi [1810–1885] an die Öffentlichkeit lanciert worden war, um Erzbischof Darboy zu desavouieren) «ein Manifest des Systems päpstlicher Omnipotenz» – «Die Hauptsache ist: die päpstliche Macht ist in jeder Diözese *ordinaria*, was consequent dazu führt, daß die bischöfliche Gewalt blos *delegata* (vom Papst) ist, und also ganz nach curialistischem Belieben beschränkt oder ganz oder theilweise entzogen werden kann u. s. w.» (und so ist es ja mit oder nach dem Ersten Vatikanum und der «rechtlichen» Umsetzung seiner dogmatischen Beschlüsse im *Codex Iuris Canonici* von 1917/18 *de facto* und *in praxi* auch gekommen und von Pius XII. [1939–1958] in seiner Enzyklika *Mystici Corporis Christi* von 1943 in aller Schärfe präzisiert worden![16]). Was indes seine Arbeit anlange, so gestalte sie sich inzwischen – wie Döllinger weiter schrieb – «zu einer dogmatischen Geschichte der *Cattedra Petri*», in der «die ganze Entwicklung von 18 Jahrhunderten (*formatio et deformatio*, die Ursachen und die Wirkungen, die Mittel und die Ziele, das Erreichte und das Angestrebte aber nicht Erreichte) sehr klar hervortreten» werde[17].

15 Zu dem genannten Breve und dessen Publikation drei Jahre später, zuerst am 16. Juli 1868 in der kanadischen Zeitung «Minerve de Montréal», dann auf dem Kontinent im Druck verbreitet und an Bischöfe und Laien versandt, siehe: Döllinger-Acton I 519 f. – Zu Justinus Febronius (= Johann Nikolaus von Hontheim [1701–1790], seit 1748 Weihbischof von Trier) und seiner vom Gallikanismus bzw. vom Konziliarismus der Reformkonzilien des Spätmittelalters (von Konstanz bis Basel) beeinflußten Streitschrift «De statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis […]» (1763) sowie zum Febronianismus am Ende der alten Reichskirche und zu seinem Anliegen siehe: Volker Pitzer, Febronius/Febronianismus, in: TRE 11 (1983) 67–69; Weitlauff, Der Siegeszug des Papalismus.

16 Enzyklika *Mystici corporis* vom 29. Juni 1943. AAS 35 (1943) 193–248, hier 211 f.; Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius XI. bis Pius XII., Freiburg/Schweiz 1953, 466–529, hier 487; Denzinger-Hünermann 1046–1058 (Text nur in Auszügen; der hier entscheidende Passus fehlt).

17 Döllinger an Acton, Tegernsee, 7. S[eptember] [18]68. Döllinger-Acton I 519–521, hier 519 und 521.

Für Döllinger standen die Zeichen auf «Sturm». In dieser «Stimmung» innerer Erregtheit, aber auch zusätzlich gehobenen Selbstbewußtseins als vom jungen König Ludwig II. neu ernannter Reichsrat der Krone Bayerns (19. November 1868)[18] rang er sich nunmehr zu dem Entschluß, besser: zu der Absicht durch, bei seinem geplanten Werk «der Anonymität zu entsagen» – ungeachtet aller schwerwiegenden Bedenken, die Acton mit dem Erscheinen des Buches, ob anonym, pseudonym oder mit Namensnennung, verband und von dem er doch gleichwohl glaubte, es werde «die spätere Kirche beherrschen, und das Verhältniss zum Protestantismus bestimmen»[19]. Für den Fall seiner päpstlichen Zensurierung und Verstoßung bot Acton Döllinger förmlich an, dann Herrnsheim und Aldenham als seine Heimat zu betrachten: «so würden für mich die goldenen Tage wiederkehren, und hätte ich jedes Glück das ich für mich auf Erden wünschen kann»[20].

Döllinger war sich – wie er Acton auf dessen Brief hin mitteilte – darüber klar geworden, daß er, wenn das Buch im Druck erscheinen werde (oder würde), seine Anonymität unmöglich behaupten könne: «mindestens 100 Leser in Deutschland» würden ihn sogleich erkennen «und mit dem Finger auf mich deuten»; auch sei er «etwas muthiger und zuversichtlicher» geworden, zumal ihm anläßlich seiner Ernennung zum Reichsrat öffentlich und privat «so viele Beweise von Vertrauen und Anerkennung», auch von Seiten der Preßorgane, zuteil geworden seien, daß er den Eindruck gewonnen habe, seine Mitbürger hielten ihn «für einen lauteren, wahrhaften und uneigennützigen Mann», der mit nahezu siebzig Jahren und in seiner Stellung nichts mehr für sich suche oder besondere Nebenzwecke verfolge; wenn er also ein historisches Werk, «das nur das Ergebniß langjähriger Forschung sein kann», schreibe, so habe er immerhin die «Präsumption» für sich, daß er es «eben im Dienste der Wissenschaft und im Interesse der Wahrheit» verfaßt habe. Seine Gegner würden also mit Angriffen auf seinen Charakter und seine Gesinnung nichts ausrichten, «und in Deutschland gibt es noch immer weit mehr Journale, die den wissenschaftlichen Maßstab an ein Buch anlegen, als ultramontane Blätter». Auch sein «Hauptbedenken», nämlich daß die Bischöfe, «sicher von Rom aus oder vom Nuncius aufgestachelt», durch Bedrohung seiner Münchener Fakultät seinen Rücktritt erzwingen könnten, fürchte er nicht mehr; denn würde diese Eventualität eintreten, so könnte er seine Vorlesungen über Kirchengeschichte abgeben, in die philosophische Fakultät überwechseln und ein allgemein geschichtliches Collegium anbieten oder sich «nach 46 oder 47 Lehrjahren» ganz vom Lehramt zurückziehen, «womit ich dann Zeit gewinne». Allerdings werde er sich «auf keinen einzigen namhaften deutschen Theologen» stützen können, «aus zwei Gründen a) weil keiner unabhängig gestellt ist, je-

18 Döllinger an Acton, [Mitte Dezember 1868]. Döllinger-Acton I 523 f., hier 524.

19 «[…] Seit längerer Zeit wird in mir die Ueberzeugung immer stärker, dass die Autorschaft Ihres Werkes nicht geheim gehalten werden kann, und dass die Folgen einer unfreiwilligen Publizität der Arbeit, und Ihnen selbst höchst nachtheilig seyn können. Erstens schloss ich auf die Unmöglichkeit des Geheimnisses aus Gründen die Ihnen weniger einleuchten werden. Einmal, gibt es überhaupt gar wenige Katholische Gelehrten die solche Untersuchungen zu führen im Stande sind. Der Kreis für Vermuthungen wäre sehr klein, sowohl was die Wissenschaft, als was die Gesinnung betrifft. Wäre das Geheimnis nicht von Feinden entdeckt, so wäre es bald den nicht eingeweihten Freunden bekannt. Einzelnes müsste an andere Ihrer Schriften erinnern – die Frage der falschen Decretalen, z. B. an Theile der Papstfabeln – gewisse Untersuchungen würden erscheinen als Fortsetzungen von andern die Sie bekanntlich geführt haben. Sie haben eine Art und Methode die wir Schüler und Freunde gut kennen, die aber den grossen Deutschen Gelehrten auch schon in ihrer Eigenthümlichkeit bekannt seyn muss. Auch wäre die Stellung die Sie nachher öffentlich einnehmen müssen, Ihren eignen Entdeckungen gegenüber, verrathend. Ganz offen – Sie müssten von der ersten Stelle unter den Katholischen Gelehrten zu der zweiten herabsteigen. Der eigentliche Döllinger wäre, um Tübingerisch zu reden, der Verfasser dieses Buches. Das Verhältnis zum Anonymus wäre nicht haltbar. Diese Gesichtspunkte lassen sich vermehren, und schon in München meinte ich dass Sie diese Gefahr auffallenderweise unterschätzen. […] Den Vorschlag sich öffentlich zu nennen, hatte ich, sehr schüchtern, damals gemacht, als wir von Maret's Buch aneinander schrieben. Ich glaube dass Sie wahrscheinlich Recht hatten das entschieden abzulehnen. Ich glaube, Niemand darf es Ihnen zumuthen das auf sich zu nehmen.
Ebensowenig kann ich suchen es Ihnen abzurathen, wenn Sie den heroischen Entschluss gefasst haben. Nur bitte ich Sie die Eventualitäten nicht als möglich, sondern als gewiss anzusehen. Ich kann nicht darüber zweifeln dass Sie es mit dem deutschen Episkopat, sowie mit Rom, auf Lebenszeit verderben werden. Alle möglichen Censuren werden gegen Werk und Verfasser geschleudert werden. Eine ganze Schaar wartet nur auf eine solche Gelegenheit, und keine werden es wagen Sie gegen Censur und Verläumdung zu vertheidigen. Leute wie Dupanloup werden sich ein Verdienst daraus machen gegen Sie zu eifern. Dann, werden Sie alle zwingen Partei zu nehmen, sich zu erklären. Kein Halbdunkel wird übrig bleiben, für jüngere Leute; und die älteren Geistlichen, selbst auf Universitäten, werden sich fast alle von Ihnen trennen. Können Sie auf [Johannes Ev.] Kuhn rechnen? Oder selbst auf Haneberg und [Alois von] Schmid, und andere Collegen? Selbst die tiefsten und erleuchte[t]sten sind nicht auf Solches vorbereitet. Sie können mit gutem Gewissen erklären dass das nicht ihre Ansicht war. Wird es ihre Ansicht werden wenn alle Interessen sie auf die andere Seite ziehen? So sehe ich einerseits Censuren, Störung im Lehramt, Vereinzelung unter Theologen Verfolgung der Gleichgesinnten. Ich erinnere an das alles, weil Sie sonst niemand haben der es thun kann, und weil das vor allem von mir kommen sollte, der ich wie kein anderer die grosse Zukunft Ihrer Ideen zu würdigen weiss, und die Erbschaft Ihrer Kämpfe anzutreten entschlossen bin. Das Buch, wie ich es mir vorstelle, wird die spätere Kirche beherrschen, und das Verhältnis zum Protestantismus bestimmen, wenn wir es auch alle vielleicht nicht erleben. Wenn Sie Ihren gegenwärtigen Vorsatz ausführen, benützen Sie doch jedes Mittel um die Reaction dagegen nicht zu bekräftigen. […].» Acton an Döllinger, Aldenham, 17 December 1868. Döllinger-Acton I 524–530 (ein wichtiger Brief!), hier 524–527.

20 Ebd. 527.

der Rücksichten zu nehmen hat b) weil keiner mehr (etwa mit Ausnahme Hefele's) die umfassenden Geschichtlichen Kenntnisse besitzt, um nur über das Buch ein motivirtes Urtheil abgeben zu können», weil eben jeder «nur einzelne von ihm speciell studirte Materien, keiner das Ganze» kenne, «auch [der Konzilienhistoriker] Hefele nicht, dem jede tiefere Kenntniß der neueren K[irchen] G[eschichte] abgeht»; doch glaube er «zu einem *rein geschichtlichen*, nicht polemisirenden, kein System aufstellenden Werke» einer solchen fachlichen Stütze oder Zustimmung gar nicht zu bedürfen, zumal er «mit größter Objectivität das Geschehene und von den Zeitgenossen Gesagte darstellen» und sich «bei delicaten Punkten ganz hinter die Thatsachen», bei genauer Zitation der Belegstellen, «zurückziehen» werde.

Als Titel des Werkes schwebte ihm jetzt «Cattedra Romana» vor, und es sollte zwei, schließlich drei Abteilungen umfassen: eine «Geschichte des Papstthums (nicht der Päpste, obwohl doch auch von dieser Vieles mit hineinkäme)», eine «Geschichte der kirchlichen Censur (Index etc.)»[21] und eine «Geschichte der kirchlichen Vereinigungsversuche (Griechen und Protestanten)». Jedoch schien es ihm unmöglich, das Werk bis zum Konzil abschließen zu können, woran ihm auch nicht viel liege, da von einer unmittelbaren Wirkung auf dieses ohnehin keine Rede sein könnte, es sei denn, man würde «von den versammelten Prälaten selbst ein Verdammungsurtheil über das Buch zu erlangen suchen […]. Also – *transeat Concilium*!» So sehr er sich überzeugt gab, daß «die *Cattedra* […] eines derjenigen Geschichtswerke werden [wird], die jetzt schon einen breiten Strom bilden, gegen welche kein Damm mehr hilft», bewegte ihn offensichtlich dennoch der Gedanke, sich der Gefahr einer Zensur auszusetzen: «Gefährlich kann einem Manne in meinem Alter und meiner Stellung eine Anklage oder kirchliche Diffamation doch erst dann werden, wenn man ihn der flagranten Heterodoxie, des Unglaubens, der Irrlehre, der Läugnung oder Fälschung eines Dogmas zeihen kann. Ich denke nun, es sei nicht schwer, mich dagegen sicher zu stellen.» Er werde Acton bitten, jeden Bogen mitzulesen und ihn «auf etwa bedenkliche Dinge» aufmerksam zu machen. «Greift man mich gleichwohl von dieser Seite an, so erkläre ich sofort, daß ich bereit bin, die *professio fidei Tridentina* feierlich u[nd]. öffentlich zu beschwören – oder ich verweise auf die mit allen Römischen Approbationen versehene Exposition von [Bischof Jacques-Bénigne] Bossuet[22], von der ich jedes Wort unterschreibe.»

Was aber Actons Frage bezüglich der Wirkung des Buches und der in ihm «historisch gegebene[n] Wahrheit» auf die deutschen Theologen betraf, so lautete Döllingers skeptische Antwort: «Nun, Sie wissen, ein historisches Werk schlägt nicht so durch, daß es den Menschen nöthigte, sich vor seinen Ergebnissen zu beugen und seine bisherigen Ansichten danach umzugestalten.» Bei den Älteren – auf die es aber zur Stunde gerade ankam! – rechnete er mit keiner Wirkung, «oder doch nur in wenigen einzelnen Fällen», um so mehr bei der jüngeren Generation, da – wie er allzu optimistisch meinte – «mit Verboten und Secretirungen heut zutage nichts mehr auszurichten ist»[23].

3. Döllingers «Entdeckung» der Pseudo-Isidorischen Dekretalen

Ein Bedenken, das Werk, für das er auch in den ersten Monaten des Jahres 1869 immer noch Material sammelte, mit seinem Namen zu versehen, blieb Döllinger jedoch nach wie vor. Es betraf «eine Hauptpartie, […] nämlich die zusammenhängende Darstellung der zu Rom und anderwärts zu Gunsten des absoluten Papstthums gemachten Fälschungen (vom 5ten bis 15ten Jahrhundert). Reiße ich dieses so wichtige Kapitel auseinander, so geht der Totaleindruck verloren, und halte ich es beisammen, so wird es *ingentem invidiam* erregen»[24].

Döllinger meinte insbesondere die Pseudo-Isidorischen Dekretalen, eine in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts im Westfrankenreich angefertige dreiteilige, mit Fälschungen, hauptsächlich mit angeblichen Recht setzenden Verfügungen früher Päpste (von Clemens I. bis zu Damasus I.), mosaikartig durchsetzte Kirchenrechtssammlung, hinter deren pseudonymem Verfasser «Isidor Mercator» sich nach Johannes Fried, «soweit zu erkennen», Abt Wala des Klosters Corbie (um 755–836, ein Vetter Karls des Großen) und dessen engster Vertrauter Paschasius Radbertus (um 790–859) verbargen[25].

21 Döllinger an Acton, [Mitte Dezember 1868]. Döllinger-Acton I 523f., hier 524.

22 Bossuet hatte sich in seiner «Exposition de la doctrine de l'Église catholique sur les matières de controverse» (1668/71) auf die alten und historisch belegten Glaubensinhalte beschränkt, damit allerdings auch riskiert, zum Jansenisten gestempelt zu werden. Jacques Le Brun, Bossuet, Jacques-Bénigne, in: TRE 7 (1981) 88–93, hier 91.

23 Döllinger an Acton, München, 21. Dez. [18]68. Döllinger-Acton I 530–535.

24 Döllinger an Acton, München, 28. Februar [18]69. Döllinger-Acton I 548–552, hier 551.

25 Fried, Das Mittelalter 92–97; Ders., Donation of Constantine and *Constitutum Constantini*. The Misinterpretation of a Fiction and its Original Meaning. With a Contribution by Wolfram Brandes: «The Satraps of Constantine» (Millennium-Studien 3), Berlin-New York 2007, 88–109; vgl. dazu: Fuhrmann, Stand, Aufgaben 257. – Friedrich Prinz, Wala, in: LMA 8 (1999) 1936f.; Brigitte Lasten, Wala, in: LThK 10 (³2001) 945f.; (Klaus Vielhaber-)Hans Jorissen, Paschasius Radbertus, in: LThK 7 (³1998) 1411f. – Haller, Nikolaus I. und Pseudoisidor 155–172; Ders., Das Papsttum II 54–62; Horst Fuhrmann,

Diese Sammlung teils frei erfundener, teils zweckgerichtet veränderter Texte enthielt zahlreiche Sätze, die die primatiale Gewalt des Papstes stützten (d.h. zu stützen schienen). Und in diese Sammlung war auch das «Constitutum Constantini» aufgenommen, das «eigentlich erst durch die Pseudoisidorischen Dekretalen verbreitet worden ist und deren paläographisch älteste Textzeugen in Pseudoisidor-Handschriften vorliegen»[26] – die ganze Sammlung «eine Gewebe von Wahrheit und Dichtung [...] nach Form und Inhalt Fälschungen, die größten, die dreistesten, die folgenreichsten Fälschungen, die jemals gewagt wurden» – so jedenfalls das Urteil des protestantischen Papsthistorikers Johannes Haller[27]. Allerdings war nach der Intention der (beiden?) westfränkischen Fälscher – so eine These – Hauptzweck dieser «Rechtssammlung» ursprünglich keineswegs die Stärkung der päpstlichen Gewalt, sondern der Schutz der Bischöfe, der Klöster und des Klerus insbesondere vor dem Zugriff und der Gerichtsbarkeit der mächtigen Metropoliten sowie der weltlichen oder königlichen Gewalt in nächster Nähe, gegen die man als einzig wirksame Waffe das mit dem Stempel frühchristlicher Autorität versehene «höhere» Recht der römischen Kirche und des Papsttums – in der Ferne («trans montes») – als der Grundfeste und Quelle des Christentums ins Feld führte. Konstruiert, erdichtet war indes nur das mit dieser Fälschung gesetzte «Recht», nicht jedoch die Ideologie, die hinter dieser Fälschung stand; denn diese, nämlich Freiheit des Klerus, der Kirche, von der weltlichen Gewalt, wurde als Forderung längst vertreten. Der von Pseudo-Isidor zwar nicht geschaffene, aber nachdrücklich bekräftigte päpstliche Primat spielte für die Fälscher, hochbegabte Geistliche, hierbei lediglich die Rolle eines Mittels zum Zweck. Pseudo-Isidor war aber nicht nur «mit rund hundert Handschriften [...] im Mittelalter die am weitesten verbreitete Kanonessammlung der historisch-chronologischen Ordnung»[28] (wobei wohl offen bleibt, wieviele weitere Handschriften dieser «Canonessammlung» bereits im Mittelalter verloren gingen und somit unbekannt geblieben sind), sondern die Fälschung gelangte auch sehr früh nach Rom.

Schon Papst Nikolaus I. (858–867), ein vom Bewußtsein seiner universalen Amts- und Gewaltenfülle durchdrungener Pontifex, eine überragende Herrscherpersönlichkeit[29], in der Zeit der Erbfehden und Erbteilungen der Nachfahren Karls des Großen, der dadurch bedingten Krise des (zerfallenden) fränkischen Reiches und des Niedergangs der Karolinger, kannte die Fälschung[30]. Jedenfalls bezog er sich ausdrücklich auf sie, ohne sie natürlich namentlich zu benennen: nämlich im Fall des (862) von einer westfränkischen Reichssynode unter Erzbischof Hinkmar von Reims (um 806–882) wegen Widersetzlichkeit nach geltendem kanonischen Recht abgesetzten und in ein Kloster verwiesenen Bischofs Rothad von Soissons[31]. Der Fall (in den aber auch die Scheidungsaffäre Lothars und die Spannungen zwischen ihm, Karl dem Kahlen und Ludwig dem Deutschen hereinspielten) wurde in Rom zur Anzeige gebracht, Rothad nach Rom geladen und Hinkmar (Hauptgegner in der genannten Scheidungsaffäre) von Nikolaus I. in aller Schärfe aufgefordert, ihn wieder in sein Bistum einzusetzen. Als dies nicht erfolgte, setzte der Papst zu Weihnachten 864 Rothad eigenmächtig in sein Bistum wieder ein und verwarf das Urteil der westfränkischen Reichssynode. Das Befremden der fränkischen Bischöfe über dieses für sie beispiellose, weil gegen Gewohnheit und geltendes kanonisches Recht verstoßende päpstliche Vorgehen, dem Hinkmar in einem ausführlichen Schreiben Ausdruck gab, beantwortete Nikolaus I. mit einem Rundschreiben an diese Bischöfe (Januar 865). Darin erklärte er mit Verweis auf die in der Person des Apostelfürsten Petrus dem römischen Stuhl von Christus übertragenen Befugnis die Absetzung Rothads durch Synodenbeschluß für ungültig. Dabei gründete er sein Urteil nicht auf die «sacri canones», sondern auf «tot [...] et tanta [...] decretalia [...]

Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen; Ders., Pseudoisidorische Dekretalen, in: LMA 7 (1999) 307–309.

26 Ebd. 308.

27 Haller, Das Papsttum II 55. – Heute freilich fällt die Beurteilung mittelalterlicher Fälschungen in der wissenschaftlichen Diskussion sehr viel milder, verständnisvoller aus. Eine Fülle an mittelalterlichen Fälschungen quer durch ganz Europa wird dargeboten in den Symposion-Beiträgen: Fälschungen im Mittelalter ... I–VI. – Fuhrmann, Einladung ins Mittelalter 193–236; Ders., Überall ist Mittelalter 48–62. – Dennoch, Fälschung bleibt Fälschung, aus welcher Motivation heraus immer «konstruiert», und manche von ihnen, wie das «Constitutum Constantini» oder eben die Pseudo-Isidorischen Dekretalen, waren von erheblicher historischer Wirkung, wie immer man diese beurteilen mag. Die Unechtheit einzelner Stücke ist bereits im Spätmittelalter erkannt oder doch vermutet worden; der Nachweis der Gesamtfälschung gelang allerdings erst nach der Reformation durch nichtkatholische Gelehrte, durch die Magdeburger Centuriatoren und schließlich (1628) durch den reformierten Kirchenhistoriker David Blondel (1590–1655). Dazu ausführlich: Hartmann, Spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Kritik. – Horst Fuhrmann, Pseudoisidorische Fälschungen, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte 4 (1990) 80–86; Ders., Pseudoisidorische Dekretalen, in: LMA 7 (1999) 307–309.

28 Horst Fuhrmann, Pseudoisidorische Dekretalen, in: LMA 7 (1999) 307–309, hier 308; Ders., Pseudo-Isidor, in: LThK 8 (^{3}1999) 709 f.

29 Seppelt, Geschichte der Päpste II 241–288; zurückhaltender im Urteil: Haller, Das Papsttum II 68–178.

30 Fuhrmann, Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen II 247–272.

31 Zum «Fall» siehe: Schrörs, Hinkmar 237–270; Perels, Papst Nikolaus I. 99–113, 132–141; Haller, Nikolaus I. und Pseudoisidor 98–109; Ders., Das Papsttum II 99–105; Fuhrmann, Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen II 254–263.

statuta», und unter Berufung auf die(se) «sacra statuta et veneranda decreta» behauptete er, daß die «maiora negotia [causae maiores]», zu denen Bischofsprozesse gehörten, nur vom Papst entschieden werden könnten[32]. Der Papst allein sei, auch ohne Appellation, der zuständige Richter. Mehr noch: Er berief sich auf die zahlreichen Erlasse seiner Vorgänger (deutlich aus der Verfolgungszeit), die bis zum letzten Tag ihres Lebens «in fide catholica» verharrt und «mit ihrem roten Blut, mit dem Tau ihres Schweißes und mit heilsamen Reden die heilige Kirche geschmückt» hätten, und behauptete, daß die «sancta ecclesia Romana» diese Erlasse seit alters «in suis archivis et vetustis rite monumentis» bewahrt habe und verehre: daß (solche) «Dekrete der römischen Päpste anzunehmen sind, auch wenn sie nicht der [Hadrianischen] Sammlung der Canones beigefügt sind»[33]. Doch solche Dekrete und Erlasse römischer Bischöfe aus der Zeit der Verfolgung (nur diese konnten gemeint sein) existierten nicht – oder nur als Erfindungen Pseudo-Isidors[34]. Die Behauptung, sie würden seit alters im Archiv der römischen Kirche verwahrt, war vorgeschützt, um Einwände gegen das «neue Kirchenrecht» und die darauf gegründeten Ansprüche päpstlicher Vorrechte zu entkräften[35]. Was ursprünglich für die Fälscher nur *Mittel* zum Zweck gewesen war, wurde für Nikolaus I. zum *Zweck*[36] – vermutlich durchaus im Wissen um die Fälschung[37]. Auf welchen Wegen oder Umwegen die Fälschung oder Teile von ihr nach Rom gelangten (ob durch Rothad selbst, wie Ernst Perels als «wahrscheinlich» annimmt[38]), ist nicht nachweisbar. Und wenn auch vermutlich Nikolaus' I. federführender gelehrter Sekretär, der von ihm rekonziliierte vormalige Gegenpapst Anastasius Bibliothecarius (um 817–879)[39], «an der inoffiziellen Rezeption der Fälschung nichts weniger als unbeteiligt gewesen ist», so könne man ihm doch, da «das entscheidende Beweisargument» fehle, «die alleinige Verantwortung dafür» nicht zuschreiben[40]. Hinkmar von Reims kannte die Fälschung; er bestritten. «Für seinen Entschluß aber, den Prozeß eigenmächtig in zweiter Instanz zu *entscheiden*, bot das geltende Kirchenrecht sehr schwache Handhaben, Handhaben, die jedenfalls ein Hinkmar nicht anerkannte. So zögerte man nicht, zur Begründung des Urteils Pseudoisidor als willkommene Rechtsquelle zu verwerten, der, wahrscheinlich von Rothad selbst überbracht, ohne Schwierigkeit die erforderliche rechtliche Grundlage hergab. Übrigens wurde die Benützung nicht offen ausgesprochen, vielmehr durch breite theoretische Ausführungen, die das päpstliche Recht annehmbar machen sollten, absichtlich verdeckt.» Perels, Papst Nikolaus I 112.

32 «Numquam omnino praeter scientiam nostram deponi debuerit, quin sacra statuta et veneranda decreta episcoporum causas utpote maiora negotia nostrae diffiniendas censurae mandarunt.» MG Ep. VI 393.

33 «Etsi [sc. Rothadus episcopus Suessonicae urbis] sedem apostolicam nullatenus appellasset, contra tot tamen et tanta vos decretalia efferri statuta et episcopum inconsultis nobis deponere nullo modo debuisti. Quod tamen vos, ut servata vobiscum medullitus caritate dicam, postposuisse dolemus et diversorum sedis apostolicae praesulum decreta in hoc vos contempsisse negotio non immerito reprehendimus. Absit enim ut cuiuscumque ipsorum, qui usque ad ultimum vitae suae diem in fide catholica perseveravit, vel decretalia statuta vel de ecclesiastica disciplina quaelibet exposita debito cultu et summa discretione non amplectamur opuscula, quae dumtaxat et antiquitus sancta ecclesia Romana conservans nobis quoque custodienda mandavit et penes se in suis archivis et vetustis rite monumentis recondita veneratur. Absit, inquam, ut scripta eorum quoque modo parvipendenda ducamus, quorum videmus Deo auctore sanctam ecclesiam aut roseo cruore floridam aut rorifluis sudoribus et salubribus eloquiis adornatam. […] Quamquam quidam vestrum scripserint haud illa decretalia priscorum pontificum in toto canonum codicis corpore contineri descripta, cum ipsi, ubi suae intentioni haec suffragari conspiciunt, illis indifferenter utantur et solum nunc ad imminutionem sedis apostolicae potestatis et ad suorum augmentum privilegiorum minus accepta esse perhibeant. Nam nonnulla eorum scripta penes nos habentur, quae non solum quorumcumque Romanorum pontificum, verum etiam priorum decreta in suis causis praeferre noscuntur. […] Decretales epistolae Romanorum pontificum sunt recipiendae, etiamsi non sunt canonum codici compaginatae.» MG Ep. VI 393 f. – Mirbt, Quellen 128 f. (Nr. 252); Mirbt-Aland, Quellen 267 (Nr. 521).

34 Schrörs, Hinkmar 259 f. bestreitet dies allerdings, was Johannes Haller überzeugend zurückweist. Haller, Nikolaus I. und Pseudoisidor 177.

35 Siehe dazu ausführlich: Ebd. 173–190. – Nach Ernst Perels habe «das Recht des Papstes, in Rothads Sache einzugreifen, […] niemand» bestritten. «Für seinen Entschluß aber, den Prozeß eigenmächtig in zweiter Instanz zu *entscheiden*, bot das geltende Kirchenrecht sehr schwache Handhaben, Handhaben, die jedenfalls ein Hinkmar nicht anerkannte. So zögerte man nicht, zur Begründung des Urteils Pseudoisidor als willkommene Rechtsquelle zu verwerten, der, wahrscheinlich von Rothad selbst überbracht, ohne Schwierigkeit die erforderliche rechtliche Grundlage hergab. Übrigens wurde die Benützung nicht offen ausgesprochen, vielmehr durch breite theoretische Ausführungen, die das päpstliche Recht annehmbar machen sollten, absichtlich verdeckt.» Perels, Papst Nikolaus I 112.

36 Johannes Hallers Urteil ist allerdings schärfer: «Damit hat Nikolaus I. sich selbst als Kenner und Benutzer Pseudoisidors, und zwar als bewußten Benutzer einer Fälschung bekannt, für deren Echtheit er sich mit nackter Unwahrheit verbürgte [hier mit Verweis auf ein Urteil Etienne Baluze's]. Indem er das tat, die Sätze der gefälschten Dekretalen für altes Recht der römischen Kirche erklärte und ihre Geltung durchzusetzen sich bemühte, unternahm er einen Umsturz der bestehenden Kirchenverfassung. Der Fälscher in Hildesheim oder Reims hatte lediglich persönliche Zwecke im Auge gehabt, die sich nur im Widerspruch zum geltenden Recht erreichen ließen. Die Rechtsänderung war ihm nur Mittel zum Zweck gewesen. Als Nikolaus ihm die Hand reichte, sein Machwerk zum Gesetzbuch der Kirche und [zur] Richtschnur seiner Regierung machte, wurde aus dem Mittel der Zweck, der Umsturz selbst war sein Ziel, eine Revolution von oben hatte begonnen.» Haller, Nikolaus I. und Pseudoisidor 179 f. – Ders., Das Papsttum II 100–102.

37 «Die Aufnahme Pseudoisidors in den Briefen [Nikolaus' I.] darf bekanntlich in mehreren Fällen als feststehend gelten; besonders scheinen die auf die Namen der Päpste Julius und Damasus gefälschten Schreiben verwertet worden zu sein. Aber nirgends findet sich, wie man weiß, in den als authentisch gesicherten Briefen trotz mehrfacher wörtlicher Anlehnungen, eine ausdrückliche Berufung auf eine pseudoisidorische Fälschung. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß die Sammlung in Rom als unecht erkannt und ihre Benutzung in den päpstlichen Schreiben infolgedessen mit Absicht – begreiflicherweise – verschwiegen wurde.» Perels, Papst Nikolaus I. 273.

38 Ebd. 112; Seppelt, Geschichte der Päpste II 253 f.

39 Anastasius Bibliothekarius war im August/September 855 Gegenpapst zu Benedikt III. (855–858), wurde aber nach seiner Rekonziliation durch Nikolaus I. dessen einflußreicher Mitarbeiter, eine Vertrauensstellung, die er auch unter den beiden Nachfolgern Hadrian II. und Johannes VIII. behielt. Ernst Perels, Papst Nikolaus I. und Anastasius Bibliothecarius. Ein Beitrag zur Geschichte des Papsttums im neunten Jahrhundert, Berlin 1920; Seppelt, Geschichte der Päpste II 229–237; Hans Wolter, Anastasius Bibliothecarius, in: LMA 1 (1999) 573 f.

40 Perels, Papst Nikolaus I. 273 f.

stritt aber nicht die Echtheit der vom Papst angeführten angeblichen Dekrete, jedoch ihre Geltung als verbindliche Rechtsvorschriften, weil sie in der anerkannten Canones-Sammlung nicht enthalten waren. In seinen Annalen notierte er: «Rothad wurde vom Papst Nikolaus wieder eingesetzt nicht nach Recht, sondern kraft seiner Macht (*non regulariter, sed potentialiter*)»[41].

Doch zur Stärkung seines papalen Amts- und Selbstbewußtseins bedurfte Nikolaus I. des Pseudo-Isidor wahrlich nicht. Daß Rom Haupt, Mutter, Ursprung und Lehrmeisterin aller Kirchen sei und der römische Bischof seinen Vorrang, auf Petrus und die Festigkeit seines Glaubens gegründet, von Gott selbst empfangen habe, ihm die Fürsorge für die ganze Kirche übertragen sei, weshalb er über Bischöfe, Erzbischöfe, Patriarchen, über die ganze Kirche zu richten habe und seine Urteile unumstößlich seien, während er selber über allem Recht stehe – dieser Vorstellung, die auch Leo I., Gelasius und andere seiner Vorgänger schon ausgesprochen hatten, gab er nicht nur unentwegt lapidar Ausdruck, sondern er handelte auch danach. Und so mußte die Machtstellung der Metropoliten, gegen die Pseudo-Isidor ankämpfte, unausweichlich zu Konflikten mit dem Papst führen, wie nicht allein der Fall des Bischofs Rothad von Soissons und die Zurechtweisung des mächtigen Erzbischofs Hinkmar von Reims zeigten, vielmehr auch die Konflikte mit dem Erzbischof von Ravenna und, noch folgenschwerer, mit dem Patriarchen Photius von Konstantinopel[42].

Auch im alsbald eintretenden päpstlichen «Saeculum obscurum», Folge des Niedergangs und der Ohnmacht der kaiserlichen Zentralgewalt, geriet Pseudo-Isidor (in den päpstlichen Archiven?) nicht völlig in Vergessenheit. Im sogenannten Reformpapsttum des 11. Jahrhunderts trat er wieder deutlich in Erscheinung (Gregor VII.).

Pseudo-Isidor erwies sich – nach Walter Ullmann – für das Papsttum in der Folge «als Geschenk Gottes, denn hier wurde in der Sprache des Rechts genau das ausgedrückt, was das Papsttum [seinerseits für sich] so lange gefordert hatte. [...] die Rangordnung wurde umgekehrt. Was für Pseudo-Isidor nur als Beweisgrund diente, war für das Papsttum von wesentlichem Belang. [...] Bis hin zu Gratian um die Mitte des 12. Jahrhunderts war Pseudo-Isidor eines der wichtigsten Quellenbücher für spätere kanonistische Rechtssammlungen»[43]. Gleichwohl: Pseudo-Isidor wirkte in Rom nicht «bahnbrechend», die «Bahn» war von den Päpsten längst beschritten; aber Pseudo-Isidors «Thesen» kamen den Päpsten seit Nikolaus I. auf ihrer «beschrittenen Bahn» entgegen, und sie zögerten offensichtlich nicht, sie, soweit passend, ihren Bestrebungen «dienstbar» zu machen. Oder um Horst Fuhrmann zu zitieren: «Als im 11. Jahrhundert, in der Zeit der Reform, die Überzeugung aufkam, man müsse die Kirche stärker auf Rom ausrichten, als man die Urkirche als Lebensform aufleben ließ, als man nach vorbildhaften organisatorischen Strukturen fragte, da war die Stunde Pseudoisidors gekommen. Die Fälschung hatte eine Ungebundenheit, sie war ein Entwurf, und wenn eine Zeit, wie die gregorianische Reform, eine Prästabiliertheit in den Dekretalen der Märtyrerpäpste Pseudoisidors entdeckte, so kam die Fälschung zum Zuge. Zugleich wuchs der Wille zur Veränderung, zu einer Hinwendung zur ‹wahren› Kirche. [...] Wer schert sich um den Fälschungscharakter und um den Namen des Fälschers [...]? Eine Fälschung wie die Pseudoisidors stellt zunächst ein irreales, ein visionäres Modell dar, doch wenn Vorstellungen aufkommen, denen der Entwurf entspricht, so kann das Fälschungsmodell durchaus als Muster dienen, das sich in die Wirklichkeit überführen läßt. – Auf diese Weise fördert die Fälschung den ‹Fortschritt›»[44].

Vieles bleibt dabei, wie die Diskussionen zeigen, hypothetisch, und man sollte, auch deshalb, Pseudo-Isidors Einfluß nicht überschätzen[45], aber vielleicht auch nicht

41 [Der päpstliche Legat] «Arsenius [...] Rothadum canonice a quinque provinciarum episcopis deiectum et a Nicolao papa non regulariter sed potentialiter restitutum secum reducens Karolo praesentavit.» Zit. in: Haller, Nikolaus I. und Pseudoisidor 109; Ders., Das Papsttum II 102; Schrörs, Hinkmar 270.

42 Carmelo Capizzi, Photius, Patriarch von Konstantinopel, in: LThK 8 (^{3}1999) 267–273.

43 «To the papacy Pseudo-Isidore proved a heaven-sent gift, because the work contained in legal language exactly what the papacy had postulated for so long. The papacy understandably shared the primary aim of Pseudo-Isidore, though the forgers' secondary aim became of prime importance to the papacy. The roles, in other words, were exchanged. What to Pseudo-Isidore was a mere *pièce justificative*, was the main concern of the papacy. [...] Pseudo-Isidore became one of the most important source books for the later collections of canon law down to Gratian in the midtwelfth century.» Ullmann, A short History of the Papacy 102; in deutscher Übersetzung: Ders., Kurze Geschichte des Papsttums 93. – Fuhrmann, Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen III; Ders., Pseudoisidor in Rom, in: ZKG 78 (1967) 15–66; ders., Päpstlicher Primat und Pseudoisidorische Dekretalen, in: QFIAB 49 (1969) 313–329; Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte 141–144, 214–216 u.ö.; Georg Schwaiger, Der päpstliche Primat in der Geschichte der Kirche, in: ZKG 82 (1971) 1–15; Georg May, Kirchenrechtsquellen. I. Katholische, in: TRE 19 (1990) 1–44, hier 10–19; Hartmann–Schmitz, Fortschritt durch Fälschungen?; Wilfried Hartmann, Pseudoisidorische Dekretalen, in: RGG 6 (^{4}2003) 1789 f.

44 Fuhrmann, Stand, Aufgaben 261 f.

45 Horst Fuhrmann als bester Kenner urteilt: «Wie aber steht es tatsächlich mit Pseudoisidors Erfolg? Denn fraglos hat [!] von den pseudoisidorischen Fälschungen ein Schub ausgehen können, der das Recht und die Organisation der Kirche veränderte und die päpstliche Jurisdiktion stärkte. Ohne vorzugreifen sei nur so viel angedeutet, daß die Daten sich weniger dramatisch geben, als gemeinhin dargestellt. Eine kräftige Pseudoisidorrezeption war nicht der Hebel, eher der Kommentar einer stark auf Rom bezogenen Entwicklung, und ein Haupteinfluß der Fälschung dürfte überhaupt außerhalb der päpstlichen Primatialrechte gelegen haben. Die pseudoisidorischen Fälschungen mögen in ihrem ahistorischen und gerade deshalb nicht selten

allzu sehr unterschätzen. Jedenfalls sind Pseudo-Isidors Spuren über die Sammlung und «Harmonisierung» der überlieferten kirchlichen Rechtsquellen im «Decretum Gratiani» (nach der Zählung Peter Landaus mit 390 Pseudoisidorexzerpten)[46], deren authentische Interpretation zur praktischen Anwendung fortan den juristisch gelehrten Kommentatoren vorbehalten war, bis in den *Codex Iuris Canonici* von 1917/18, in den «über Gratian […] etwa 300 Pseudoisidorexzerpte» mit Schwerpunkt im Verfahrens- und Strafrecht gelangten[47], und dessen (nach dem Zweiten Vatikanum) revidierte Fassung von 1983 erkennbar bzw. nachweisbar[48]. Pseudo-Isidor entwickelte mit anderen Worten – ähnlich den nachmals im «Dictatus papae» formulierten päpstlichen Hoheitsansprüchen Gregors VII. (1073–1085)[49], dessen 27 «Thesen» oder «päpstlichen Leitsätze» (Erich Caspar) aber unter anderem in Pseudo-Isidor und dem «Constitutum Constantini» wurzelten – in der Geschichte der mittelalterlichen Kirchenverfassung in gewisser Weise Eigendynamik: ob im Sinne einer in ganzer Breite *legitimen* Entwicklung (im Sinne von «Fortschritt»?), ist damit freilich längst nicht gesagt. (Im Licht des mit dem Ersten Vatikanum gesetzten, vorläufigen Endpunkts dieser Entwicklung – in dogmatischer Umsetzung – drängt sich rückblickend vielleicht doch die Frage auf, ob denn Gott tatsächlich auch hier, mit den Händen jener Fälscher, «auf krummen Zeilen gerade geschrieben» habe? Und je nach Standpunkt wird man sie wohl konträr beantworten.)

Die Unechtheit der Pseudo-Isidorischen Dekretalen war, jedenfalls in Teilen, bereits im Mittelalter erkannt oder doch vermutet worden (etwa von Nikolaus von Kues und vom Dominikaner Heinrich Kalteisen [1390–1465]); der Nachweis ihrer Gesamtfälschung erfolgte allerdings erst während und nach der Reformation, (wie oben erwähnt) durch die Magdeburger Centuriatoren und (1628) durch den reformierten Kirchenhistoriker David Blondel[50]. Katholischerseits plädierte der Trierer Weihbischof Johann Nikolaus von Hontheim (1701–1790) unter dem Pseudonym «Justinus Febronius» in seiner (gallikanisch beeinflußten) episkopalistisch, konziliaristisch, ausgerichteten (und umgehend von Rom indizierten) Schrift «De statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione Christianos compositus» (Frankfurt 1763) – auch aus ökumenischen Beweggründen –, für eine restaurative Kirchenreform nach dem Maß der synodalen Verfassung der Kirche der ersten acht Jahrhunderte, vor dem Einfluß der «falsae Isidori Decretales»[51]. Auch der frühere Konstanzer Generalvikar und Bistumsverweser Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) ging in seinen «großen Kirchenversammlungen des 15ten und 16ten Jahrhunderts»

sachgemäßen Charakter wohl als Ferment eingewirkt haben, in die Substanz sind sie gerade wegen der zeitlichen Ungebundenheit kaum irgendwo tiefer eingedrungen, an keinem Ort sind sie Strukturelement. Die Totalisierung der Kirche zu einer Papstkirche wäre fraglos auch ohne sie erfolgt.» Fuhrmann, Einfluß und Verbreitung I 38.

46 Ursprünglich: «Concordia discordantium Canonum», um 1140. – Decretum Magistri Gratiani, ed. Emil Friedberg, Leipzig 1879 (Nachdr. Graz 1959). – Peter Landau, Gratian (von Bologna), in: TRE 14 (1985) 124–130; Ders., Gefälschtes Recht in den Rechtssammlungen bis Gratian, in: Fälschungen im Mittelalter II 11–50; Ders., Gratians unmittelbare Quellen 164. – Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte 241–261; Kaufhold, Wendepunkte 74–79.

47 Fuhrmann, Einfluß und Verbreitung I 34–38; Landau, Gratians unmittelbare Quellen 161.

48 Horst Fuhrmann, Pseudoisidorische Dekretalen, in: LMA 7 (1999) 307–309, hier 308.

49 Dictatus papae, in: Schmale, Quellen zum Investiturstreit I 148–151; Mirbt, Quellen 146 (Nr. 278); Mirbt-Aland, Quellen 282 (Nr, 547). – Hubert Mordek, Dictatus papae, in: LMA 3 (1999) 978–981 (QQ u. Lit). «[…] In der Geschichte des kirchlichen Rechts haben Gregors Sätze, die in ihrer improvisierten Form kaum zur Veröffentlichung bestimmt waren, freilich nur eine ganz untergeordnete Rolle gespielt: Verbreitung und Wirkung blieben gering. Um so mehr Beachtung fand der Dictatus papae in der Historik der Neuzeit als ein geradezu klassisches Dokument mittelalterlichen päpstlichen Herrschaftsanspruches in, ja über Kirche und Welt.» Ebd. 980. – Die damalige geringe handschriftliche Verbreitung und der Umstand, «daß es für jeden Satz Belege in der Tradition oder der päpstlichen Judikation gibt, beziehungsweise solche, die sich im Sinne der Sätze deuten lassen» (Franz-Josef Schmale, wie oben 149), ändern aber nichts an der Tatsache, daß sich in diesen im Briefregister Gregors VII. zwischen dem 4. und 5. März 1875 eingeordneten Sätzen, wie immer man ihren Charakter oder ihre Intention deuten mag, dessen überhöhtes päpstliches Selbst- und Rechtsbewußtsein dokumentierte. Und diesem suchte Gregor VII., wie seine Briefe belegen, durchaus nachdrücklich Geltung zu verschaffen. – Erich Caspar, Gregor VII. in seinen Briefen, in: HZ 130 (1927) 1–30; Karl Hofmann, Der «Dictatus Papae» Gregors VII: Eine rechtsgeschichtliche Erklärung (Görres-Gesellschaft: Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft 63), Paderborn 1933; Klaus Ganzer, Das Kirchenverständnis Gregors VII. [1969], in: Ders., Kirche auf dem Weg 1–15; Werner Goez, Papa qui et episcopus. Zum Selbstverständnis des Reformpapsttums im 11. Jahrhundert, in: AHP 8 (1970) 27–59; Horst Fuhrmann, Papst Gregor VII. und das Kirchenrecht. Zum Problem des Dictatus Papae (1989), in: Ders., Papst Gregor VII. und das Zeitalter der Reform 90–119; Ders., Dictatus Papae, in: LThK 3 (^{3}1995) 207; Blumenthal, Gregor VII. 1–15 u.ö.

50 Hartmann, Spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Kritik 202–210.

51 Das Werk umfaßt im ganzen vier Teile, die in den Jahren 1763–1774 erschienen sind. Siehe etwa auch: Justinus Febronius abbreviatus et emendatus. Id est De Statu Ecclesiae Tractatus ex Sacra Scriptura, Traditione et melioris notae catholicis scriptoribus adornatus, ab autore ipso in hoc compendium redactus, Coloniae et Francofurti 1777, Caput III § 8, Cap. IV § 2 et 3., Cap. VI § 2, Cap. VII § 3 (S. 146, 164–166, 226, 233–237, 245, 276). Im Faksimile abgedruckt in: Hontheim-Febronius I. – Leo Just, Febronianismus, in: LThK 4 (^{2}1960) 46 f.; Wolfgang Seibrich, Hontheim, Johann Nikolaus von, in: LThK 5 (^{3}1996) 270 f.; Harm Klueting, Wiedervereinigung der getrennten Konfessionen oder episkopalistische Nationalkirche? Nikolaus von Hontheim (1701–1790), der *Febronius* (1763) und die Rückkehr der Protestanten zur katholischen Kirche, in: Ders. Hg.), Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert, Hildesheim 2003, 259–277. – Absolut negative Beurteilung des «Febronius» in: May, Ego N.N. Catholicae Ecclesiae Episcopus 426–430. – Die Werke des Febronius befanden sich in Döllingers Bibliothek. Bibliotheca Döllingeriana 191.

(4 Bände, 1840), einem materialreichen, bemerkenswert kritischen (konziliaristisch oder gallikanisch akzentuierten) Werk, auf sie ein[52], freilich beide in Verkennung der mit dieser Fälschung ursprünglich verbundenen Absicht. Ebenso setzten sich katholischerseits (beispielsweise) die beiden Tübinger Theologen Johann Adam Möhler (1829/32) und Carl Joseph Hefele (18147) ausführlich mit dem Problem «Pseudo-Isidor» auseinander[53].

Natürlich wußte auch der frühe Döllinger um dieses Fälschungswerk; so hatte er im ersten Band der von ihm 1839 herausgegebenen «Schriften und Aufsätze» Johann Adam Möhlers dessen Forschungsbeitrag «Fragmente aus und über Pseudo-Isidor» wieder abgedruckt[54], und auch in seinem im Jahr zuvor erschienenen «Lehrbuch der Kirchengeschichte» (II, Regensburg 1838, 41–43) war er wenigsten kurz darauf eingegangen, aber doch offensichtlich, wie er selber (pseudonym in: «Janus») verrät, in «ganz unzureichende[r] Kenntniß der Decretalen»[55]. So richtig bewußt scheint ihm diese Fälschung erst geworden zu sein, als er sich in die 1863 vom protestantischen Juristen Paul Hinschius (1835–1898) publizierte kritische Edition der Pseudo-Isidorischen Dekretalen[56] vertiefte und deren Brisanz zu erkennen glaubte. Döllingers «rapide Entwicklung» habe – so Johann Friedrich – «mit dem Erscheinen und Studium des Pseudo-Isidor» zusammengehangen[57]. Fasziniert von dieser Edition und zugleich betroffen von ihrem Inhalt, suchte und sammelte Döllinger seither mit geradezu ungestümem Eifer nach allen Richtungen Belege von Fälschungen, die den «Ausbau» des (beanspruchten) päpstlichen Jurisdiktionsprimats begünstigt hatten. Er leugnete keineswegs den päpstlichen Primat als solchen, er beruhte nach seiner theologischen Überzeugung «auf höherer Anordnung [...] ist in Petrus von dem Herrn der Kirche vorgebildet, [...] hat sich daher auch mit innerer Nothwendigkeit bis zu einem gewissen Punkte entwickelt», habe dann aber, «vom neunten Jahrhundert an, eine weitere, mehr künstliche und krankhafte als gesunde und natürliche Fortbildung [...] zum Papat [...], mehr eine Umwandlung als eine Entwicklung» erfahren, «welche denn auch die Zerreißung der bis dahin vereinigten Kirche in drei große, feindlich geschiedene Kirchenkörper zur Folge gehabt hat» (so 1869 im «Janus»)[58]. Es war ein Verständnis des Primats im

52 «Einen für die Obermacht des päbstlichen Stuhles über die Synodalgesetzgebung entscheidenden Umschwung der Dinge veranlaßte aber erst die im Anfange des neunten Jahrhunderts mehr bekannt gewordene Sammlung, welcher der unbekannte Verfasser mittelst des verehrten Namens des *Isidor von Sevilla* [!] Eingang zu verschaffen wußte. Der Zeitpunkt zu ihrer Verbreitung war gut gewählt. Sie geschah in der Geistesnacht, die unter den schwachen Nachfolgern Karls d. Gr. einbrach. Nur ein völliger Abgang von Kritik macht es begreiflich, daß nicht damals schon der Betrug, woran diese Sammlung reich ist, vollständig aufgedeckt wurde. Die meisten der darin enthaltenen Dekrete der ältesten römischen Bischöfe sind bloße Erdichtung, andere durch Zusätze verfälscht, und schon früher erfundene durch Einschiebsel vermehrt: Alles in der offenbaren Absicht der Vereinigung der höchsten gesetzgebenden, aufsehenden und richterlichen Gewalt im römischen Stuhl, mit Beseitigung der Rechte der Provinzsynoden und Metropoliten durch den Schein des grauesten Alterthums zu begründen.» Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen I 282.

53 Johann Adam Möhler, Fragmente aus und über Pseudoisidor, in: ThQ 11 (1829) 477–520, [14] (1832) 3–52. – Carl Joseph Hefele, Ueber den gegenwärtigen Stand der pseudo-isidorischen Frage, in: ThQ 29 (1847) 583–665, über den Streitfall zwischen Hinkmar und Ebbo sowie Rothad hier 644–658, über Nikolaus I., der nach Hefele die pseudo-isidorische Fälschung kannte, hier 656 f. – Hefele hatte übrigens in einer ausführlichen Rezension (in: ThQ 23, 1841, 616–664) Wessenbergs «Große Kirchenversammlungen» einem Total-Verriß unterzogen: «Wessenberg's ganze Geschichtsbetrachtung ist eine unfreie und befangene, darum eine unwahre» (ebd. 655–664). Als er nachmals selber seine «römischen» Erfahrungen sammeln mußte, erst als kaltgestellter Konzilskonsultor, dann als Bischof und Mitglied der Konzilsminorität, mag er vielleicht diese harsche Rezension stillschweigend bereut haben.

54 Dr. J. A. Möhler's [...] gesammelte Schriften und Aufsätze. Herausgegeben von Dr. Joh. Jos. Ign. Döllinger I–II, Regensburg 1839–1840, hier I 283–347. Hier 310 f.: «Der Papst und die Appellationen an ihn sind daher die Zuflucht des Verfassers [den Möhler an anderer Stelle «Dichter» nennt]. Da nun die Verhältnisse des Lebens eine besondere Berücksichtigung und Auszeichnung der Papalrechte bedingten, und namentlich jener, welche in frühern Zeiten unter andern Umständen im Hintergrunde geblieben waren, und daher auch in den schriftlichen Documenten der Vorzeit seltener erwähnt werden; so glaubt man, die höchste und einzige Tendenz Isidors sei dahin gerichtet gewesen, die Papstgewalt zu erhöhen. Wollte man aber einmal gegen alle wahre, exegetische Methode einseitig verfahren, und bloß das Kirchenrechtliche in's Auge fassen, so würde man sich doch noch immer treffend ausgesprochen haben, wenn man gesagt hätte: Isidor beabsichtigte einzig das Wohl der Kirche; aber als Mittel dazu diente ihm die päpstliche Gewalt.»

55 «So *Walter*, *Philips*, *Schulte*, *Pachmann* unter den Kanonisten; auch *Döllinger* in seiner Kirchengeschichte (II, 41–43) und zwar aus Gründen, die eine ganz unzureichende Kenntniß der Decretalen zu verrathen scheinen.» «Janus» 103 Anm. 42.

56 Paul Hinschius (ed.),Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni. Ad fidem librorum manuscriptorum recensuit, fontes indicavit, commentationem de collectione Pseudo-Isidori praemisit –, Leipzig 1863. – Zu dieser Edition siehe die kritische Bewertung in: Fuhrmann, Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen I 200–236. – Bibliotheca Döllingeriana 158 (Nr. 4411). – Migne hatte die «Isidori Mercatoris collectio Decretalium» in Band 130 der PL (series secunda) abgedruckt; diese Serie mit den Bänden 74–217, die Zeit von Gregor I. bis Innozenz III. umfassend, waren in den Jahren 1849–1855 gedruckt worden.

57 Johann Friedrich, in: Conzemius, Zur Charakteristik 157.

58 «Der Primat ruht, davon ist jeder gläubige Katholik überzeugt, und zu dieser Ueberzeugung bekennen sich auch die Verfasser dieses Buches, auf höherer Anordnung; die Kirche ist vom Anfang an auf denselben angelegt gewesen, er ist in Petrus von dem Herrn der Kirche vorgebildet, er hat sich daher auch mit innerer Nothwendigkeit bis zu einem gewissen Punkte entwickelt, worauf dann allerdings, vom neunten Jahrhundert an, eine weitere, mehr künstliche und krankhafte als gesunde und natürliche Fortbildung des Primats zum Papat erfolgt ist, mehr eine Umwandlung als eine Entwicklung, welche denn auch die Zerreißung der bis dahin vereinigten Kirche in drei große, feindlich geschiedene Kirchenkörper zur Folge gehabt hat.» Vorwort zu seiner 1869 unter dem Pseudonym «Janus» erschienenen Kampfschrift «Der Papst und das Concil» (XI f.), in der sein Denken zum damaligen Zeitpunkt scharf kontu-

Sinne der Alten Kirche, als «centrum unitatis» und als letzte Appellationsinstanz in Streitfällen, die von den zunächst zuständigen kirchlichen Instanzen (vor Ort) nicht gelöst werden konnten – ein Verständnis mit gallikanischem oder febronianischem «Einschlag», das Döllinger (aber doch erst) in seiner «liberalen» Lebensphase mit nicht wenigen zeitgenössischen Theologen und Bischöfen teilte[59]. Aus dieser Sicht heraus aber stellte sich ihm die weitere Entwicklung des Papsttums «vom Präsidium in der Kirche zum Imperium […], als an die Stelle des ersten, die kirchlichen Angelegenheiten mit seinen ‹Brüdern› gemeinschaftlich berathenden und beschließenden, mit dem Beispiele der Unterwerfung unter die Kirchengesetze vorangehenden Bischofs [von Rom] die Zwingherrschaft eines absoluten Monarchen sich setzte» und darüber «die früher so stark geschlossene Einheit der Kirche» zerbrochen sei, als krasse Fehlentwicklung dar. Und da für ihn die Fälschungen des Pseudo-Isidor unzweifelhaft die eigentliche Wendung zu dieser Fehlentwicklung hin markierten, basierte diese Wendung in seinen Augen schlichtweg auf Betrug: «Es dürfte in der ganzen Geschichte» – so schließlich sein Urteil – «kaum ein zweites Beispiel aufzufinden sein von einer so vollständig gelungenen und dabei doch so plump angelegten Fiction»[60].

Bei Gelegenheit dieser seiner Forschungen scheint er sich auch mit Wessenbergs oben angeführten «großen Kirchenversammlungen des 15ten und 16ten Jahrhunderts» näher befaßt zu haben: mit einem Werk, das er in seiner vorausgehenden ultramontanen Lebensphase kaum positiv beurteilt hätte (damals wohl auch gar nicht zur Kenntnis genommen hatte). Als ihn nach dem Erlaß der Einberufungsbulle *Aeterni Patris* Pius' IX. (29. Juni 1868) zum Ersten Vatikanischen Konzil der bayerische Ministerpräsident Chlodwig Fürst zu Hohenlohe-Schillingsfürst (1819–1901) persönlich aufsuchte, um mit ihm über mögliche Verhaltensmaßregeln von staatlicher Seite zu Rate zu gehen, kam man, wie es scheint, auf Paolo Sarpis Papst und Kurie anklagende «Istoria del Concilio Tridentino» zu sprechen; denn Döllinger schickte ihm daraufhin, wohl wunschgemäß, «den Sarpi» ins Haus, schrieb aber dazu, nachträglich sei ihm eingefallen, «daß *Wessenberg* eine ganz gute Geschichte des Conciliums von Trient geliefert habe»[61].

Döllinger war auf die «Entdeckung» der Pseudo-Isidorischen Fälschungen derart fixiert, daß für ihn die Frage, ob denn nicht auch nach dem 9./10. Jahrhundert noch «mit innerer Nothwendigkeit», durch die jeweiligen geschichtlichen Verhältnisse (so durch den «Wegfall» von Konkurrenz und Korrektiv des Patriarchen von Konstantinopel [Neu-Rom] mitsamt der Ostkirche nach dem Schisma von 1054) bedingt oder begünstigt, eine möglicherweise legitime Weiterentwicklung des (fortan *de facto* auf die westliche Kirche beschränkten) päpstlichen Primats stattgehabt habe, offensichtlich von vornherein negativ entschieden war. Die andere Frage stellte sich ihm gar nicht mehr: nämlich ob denn Rechtsfälschungen dieser Größenordnung (die zweifellos die weitere innerkirchliche Entwicklung mit beeinflußt haben) überhaupt «Boden» hätten gewinnen können, wenn dieser nicht schon durch die vorausgegangene Entwicklung für sie bereitet gewesen wäre, zumal ja diese Fälschungen zu ihrer Zeit als solche gar nicht oder höchstens gerade partiell erkannt worden waren. Die von mehreren Kanonisten und auch von ihm selber in seiner «Kirchengeschichte» vertretene Ansicht, daß «der Verfasser [der Pseudo-Isidorischen Dekretalen] nur die damals schon vorhandenen Verfassungszustände durch seine Dichtung gleichsam habe codifiziren und ihnen eine geschriebene Unterlage [habe] geben wollen; daß auch ohne seinen Betrug die Entwicklung der kirchlichen Verfassungszustände denselben Gang genommen ha-

riert zum Ausdruck kommt. – Hanns Christof Brennecke – Manfred Weitlauff – Hubert Wolf, Primat/Papat, in: RGG 6 (^{4}2003) 1661–1664.

59 Vgl. dazu: Johann Adam Möhler, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der drei ersten Jahrhunderte [1825]. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Josef Rupert Geiselmann, Köln-Olten 1957, 227–237; Ders., Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften [^{1}1832]. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Josef Rupert Geiselmann, Köln-Olten 1960, 448–456.

60 «Janus» XII, 100 f.

61 «Euer Durchlaucht! Erst nachdem Sie mich verlassen hatten, fiel mir ein, daß *Wessenberg* eine ganz gute Geschichte des Conciliums von Trient geliefert habe [!] in seinem Werke: die großen Kirchenversammlungen, 3. u. 4. Band. Ich schicke hiemit den Sarpi. […].» Döllinger an Hohenlohe-Schillingsfürst, (München) 7. Juli (18)68, in: Denzler, Neuentdeckte Briefe [Döllingers aus den Jahren 1868–1870 an Chlodwig von Hohenlohe-Schillingsfürst, ursprünglich aus dessen Hausarchiv] 219 f.; Bischof, Theologie und Geschichte 170. – Beide Werke, Wessenberg und Sarpi (Ausgabe Amsterdam 1736), standen in Döllingers Bibliothek (Bibliotheca Döllingeriana 251 [Nr. 6861], 235 [Nr. 6445]). – Pietro Soave [Paolo Sarpi], Istoria del Concilio Tridentino, London 1619 (oft nachgedruckt und mehrfach übersetzt): ein ungemein kritisches Werk dieses Servitenmönchs, Staatstheologen der Republik Venedig und Historikers Paolo Sarpi (1552–1623) mit gallikanischer Tendenz und einer scharfen Anklage der römischen Kurie wegen ihrer Versuche, auf dem Konzil die Kirchenreform zu verhindern. Der Jesuit Pietro Sforza Pallavicino (1607–1667) suchte dieses papstkritische Werk in päpstlichem Auftrag durch seine «Istoria del Concilio di Trento» (Rom 1656/57 u.ö.) zu widerlegen, in fast gänzlicher Übergehung der spanischen und französischen Konzilsopposition. Auch dieses Werk, 6 Bände, in der Ausgabe Milano 1843/44, stand in Döllingers Bibliothek (Bibliotheca Döllingeriana 223 (Nr. 6107). – Emidio Campi, Sarpi, Paolo, in: RGG 7 (^{4}2004) 840 f.; Klaus Ganzer, Pallavicino, Pietro Sforza. LThK 7 (^{3}1998) 1298 f.; Unterburger, Wahrhaftigkeit und Skepsis. Die Auseinandersetzung der katholischen Kirchengeschichtsschreibung mit Paolo Sarpi.

ben würde» – eine Ansicht oder Hypothese, die ähnlich in der heutigen historischen Forschung vertreten wird, wie ja überhaupt mittelalterliche Fälschungen heute sehr zurückhaltend, geradezu verständnisvoll beurteilt werden[62] –, wies er (in «Janus») ausdrücklich zurück: diese frühere Ansicht «Döllingers» habe (um dies nochmals zu zitieren) auf «Gründen» basiert, «die eine ganz unzureichende Kenntniß der Decretalen zu verrathen scheinen»[63].

«Das Wahre ist» – so Döllinger in seiner 1869, unmittelbar vor Konzilsbeginn, erschienenen Streitschrift «Janus»:

«Erstens: Ehe die Pseudo-Isidorische Fälschung entstand, hatten in Rom schon einige sehr wirksame und allmälig anerkannte Fictionen am Beginn des sechsten Jahrhunderts stattgefunden, welche die Maxime begründen sollten, daß der Papst als der Höchste in der Kirche von Niemandem gerichtet werden könne [gemeint waren die Symmachianischen Fälschungen, die im Zusammenhang mit dem Prozeß (501) gegen den schwer angeschuldigten Papst Symmachus (498–514) im Kreis von dessen Anhängern entstanden waren und mit erfundenen Papstprozessen zu beweisen suchten, daß der Papst von keiner irdischen Instanz gerichtet werden könne[64]].

Zweitens: Die Isidorische Doctrin trug den Widerspruch in sich selber, sie bezweckte zwei innerlich unvereinbare Dinge, nämlich die völlige Unabhängigkeit und Unantastbarkeit der Bischöfe einerseits und die päpstliche Machterweiterung andererseits; das erstere mit so unpraktischen und unnatürlichen Bestimmungen, daß sie nie vollständig ins Leben überzugehen vermochten, wogegen die Grundsätze über die Macht des römischen Stuhles sich allerdings unter günstigen Umständen verwirklichen und herrschend werden konnten, dann aber einen den eigenen Absichten Pseudo-Isidors widersprechenden Erfolg haben und die Bischöfe in die vollständigste Abhängigkeit von Rom, wie sie der Urheber der Decretalen weder geahnt noch gewollt hatte, hinabdrücken mußten. Daß aber durch die Pseudo-Isidorischen Grundsätze selbst in späterer Zeit die ganze Kirchenverfassung umgestaltet worden sei, ein neues Kirchenrecht sich an Stelle des alten gesetzt habe, darüber sollte unter Historikern billiger Weise kein Streit mehr bestehen»[65].

Dieser Ansicht stellte Fritz Vigener in seinem Döllinger-Porträt den Satz entgegen: «Und doch könnte man diesen Satz mit besserer wissenschaftlicher Berechtigung beinahe in sein Gegenteil verkehren und sagen: daß eine solche Umgestaltung ‹durch› die pseudoisidorischen Grundsätze geschehen sei, sollte kein Historiker behaupten»[66].

Im Grunde teilte Döllinger die Ansicht des «Febronius», der die entscheidende «Zäsur» ebenfalls durch die «falsae Isidori Decretales» (wenn auch erst «in saeculo X») markiert[67] und in den Reformkonzilien des Spätmittelalters (von Konstanz bis Basel) die legitimen (eben weil konziliaren), nachmals jedoch «abgewürgten» Versuche einer kirchlichen Verfassungsreform in Rückbesin-

62 Alfred Gawlik, Fälschungen, in: LMA 4 (1999) 246–251. – Umfassend: Fälschungen im Mittelalter … I–VI.

63 «Janus» 103 (mit Anm. 43). Döllinger korrigierte im «Janus» wiederholt seine früheren Ansichten, so S. 98 oder 114. – Fälschungen wurden im Mittelalter beispielsweise auch angefertigt, um in Fällen fehlender Originalurkunden bestehenden Besitzstand (von Klöstern und Kirchen) zu sichern oder zu Verlust gegangene Besitzungen wieder zurückzugewinnen. Freilich zahlreiche Urkundenfälschugen waren ganz bewußt «konstruiert», um illegitimerweise erhobene oder bereits durchgesetzte Besitz- oder Ranganspruche zu «legitimieren». Zur heutigen Beurteilung Pseudo-Isidors und seines Einflusses sowie der mittelalterlichen Fälschungen im ganzen siehe: Horst Fuhrmann, Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen I–III; und umfassend: Fälschungen im Mittelalter.

64 Siehe dazu: Döllinger, Die Papstfabeln 57–61; Caspar, Geschichte des Papsttums II 107–110; Seppelt, Geschichte der Päpste I 240 f.; Salvatore Vacca, Prima Sedes a nemine iudicatur: Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano (MHP 61), Rome 1993; Georg Schwaiger, Symmachus, Papst, in: LThK 9 (^{3}2000) 1170 f., hier 1171; Harald Zimmermann, Symmachus, Papst, in: RGG 7 (^{4}2004) 1942 f.

65 «Janus» 103 f. –

66 «Als wollte er [Döllinger] eine Mindestforderung wissenschaftlicher Ehrlichkeit bezeichnen, schreibt er den Satz nieder: ‹Daß aber durch die Pseudo-Isidorischen Grundsätze selbst in späterer Zeit die ganze Kirchenverfassung umgestaltet worden sei, ein neues Kirchenrecht sich an die Stelle des alten gesetzt habe, darüber sollte unter Historikern billigerweise kein Streit mehr bestehen.› Und doch könnte man diesen Satz mit besserer wissenschaftlicher Berechtigung beinahe in sein Gegenteil verkehren und sagen: daß eine solche Umgestaltung ‹durch› die pseudoisidorischen Grundsätze geschehen sei, sollte kein Historiker behaupten. Es finden sich in der Darstellung des ‹Janus›, die nicht selten den Widerstreit zwischen gelehrter Forschung und polemischer Absicht verrät, auch sonst manche Fehlgriffe, und der nicht schlecht gerüstete Würzburger Professor Hergenröther konnte in seinem ‹Anti-Janus›, so oft seine Polemik auch unfruchtbar blieb und nur kirchlich befriedigte, auf mehr als eine schwache Stelle in der Erzählung oder Begründung des ‹Janus› hinweisen. Aber, sieht man einmal von der polemisch verschobenen Grundbetrachtung ab, für die fast die ganze Geschichte der kirchlichen Machtentfaltung des Papsttums sich zu einer Geschichte der Wirkung papalistisch berechneter oder nicht berechneter Erfindung vereinfacht, so bietet dieses Buch wie kaum ein anderes Werk kirchenpolitischer Polemik in der Tat wissenschaftliche Erkenntnis genug: eine Fülle feiner Beobachtungen und wichtiger Feststellungen, eine gelehrte, auf geschichtliche und kanonistische Quellen gegründete, oft tief dringende und ausdrucksvolle Darstellung bestimmter Erscheinungen der Papstgeschichte, insbesondere papalistischer Lehrmeinungen und päpstlicher Herrschaftsübung. Mehr als eine Stelle des scharfen und bitteren Buches mußte auch leidenschaftlich empörten Kurialisten in der Stille das Zugeständnis ablocken, daß hier ein Meister der Kirchengeschichte sprach.» Vigener, Drei Gestalten 166 f.; vgl. Ders., Bischofsamt 9–11.

67 «Interim cum saeculo X, falsae Isidori Decretales jam radices egissent, sic eodem etiam saeculo RR. Pontifices illo in dictis Decretalibus fundato Episcopatu uti coepisse, observant Monachi Congr. S. Mauri Auctores *Hist. Literariae Gall. Tom IV. pag 98 & 186.* […].» Hontheim-Febronius I 146.

nung auf die synodale Struktur der Alten Kirche gesehen hatte[68].

Doch diese «Betrugsgeschichte», wie sie sich für Döllinger nunmehr darstellte, in seinem geplanten Werk, das seinen Namen tragen sollte, der «historischen Wahrheit» entsprechend quellengesättigt und dennoch so «dosiert» nachzuzeichnen, daß er sich damit nicht von vornherein ungeschützt der «rabies theologorum» und der römischen Inquisition ausliefere, bereitete Döllinger offensichtlich große Schwierigkeiten. Acton hatte ihm angeboten, mitzuarbeiten und «die Geschichte der Censuren», für die er bereits viel Material besaß, zu übernehmen[69]; allerdings beschränkte sich seine Materialsammlung «immer mehr» auf die politische Rolle des Papsttums in der neueren Geschichte, in möglichster Distanz «von aller Theologie»[70]. Nun bat ihn Döllinger in seiner Bedrängnis, ihm aus seinen «M[anuskript] Schätzen mitzutheilen, was auf die Cathedra Bezug hat»[71]. Aber ob Acton der Bitte nachkam? Erst im April 1869 kündigte er Döllinger an, daß ihm die Gräfin Arco «wohl» ein Paket Manuskripte, die Jahre 1512–1527 betreffend, aus Modena mitbringen werde[72].

Inzwischen war in der römischen «Civiltà Cattolica», dem von Jesuiten redigierten offiziösen Organ des Heiligen Stuhls, vom 6. Februar 1869 ein mit «Corrispondenza di Francia» betitelter Beitrag erschienen, in dem die Erwartung der französischen «Katholiken im eigentlichen Sinne» (im Unterschied zu den «liberalen Katholiken») ausgeprochen wurde, daß auf dem künftigen Konzil der *Syllabus errorum* in positiven Sätzen dogmatisiert, «ein einstimmmiges Hervorbrechen des Heiligen Geistes durch den Mund der Väter» die feierliche Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit «durch Akklamation», ohne vorausgehende Diskussion, bringen und schließlich gleicherweise auch die leibliche Aufnahme der «Unbefleckten Jungfrau» in den Himmel zum Dogma erhoben werde[73].

Mit der erhofften Erfüllung des letzteren Wunsches sollte das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens von 1854 seine krönende Vollendung finden. Gerade dieses Dogma aber samt den speziellen Umständen seiner Definierung war ein ganz entscheidender «Meilenstein» auf dem Weg zum Ersten Vatikanum und zu der mit diesem Konzil verbundenen eigentlichen Intention, der dogmatischen Definition der päpstlichen Jurisdiktionsvollgewalt und Unfehlbarkeit. Eine Rekapitulation der vorausgegangenen geschichtlichen «Weichenstellungen» mag dies verdeutlichen[74].

68 Weitlauff, Der Siegeszug des Papalismus. – Siehe dazu die beiden Faksimile-Ausgaben: Hontheim-Febronius I und II. – Zur ganzen Problematik siehe auch: Horst, Unfehlbarkeit und Geschichte; Schatz, Der päpstliche Primat.

69 Acton an Döllinger, Aldenham, 17 December 1868. Döllinger-Acton I 524–530, hier 526.

70 So in einem nicht abgeschickten Brieftorso. Actons an Döllinger, [Ende Dezember 1868]. Döllinger-Acton I 536.

71 Döllinger an Acton, München, 28. Februar [18]69. Döllinger-Action I 548-552, hier 551.

72 Acton an Döllinger, Aldenham, 11. April 1869. Döllinger-Acton I 552–554, hier 554.

73 Text der «Corrispondenza di Francia» in deutscher Übersetzung in: Aubert, Vaticanum I 299-309, hier 308.

74 Siehe dazu ausführlicher den Anhang: «Versuch eines geschichtlichen Rückblicks über die zum I. Vatikanischen Konzil führende Entfaltung und allmähliche Durchsetzung der jurisdiktionellen Prärogativen des Papstes“» in Band II.

XV.

Döllingers und Actons anhebender literarischer Kampf gegen das bevorstehende Konzil

1.
Döllingers anonyme Artikelserie «Das Concilium und die Civiltà» in der Augsburger «Allgemeinen Zeitung» (1869)

Verfasserschaft und Vorgeschichte der (aus zwei Denkschriften des Pariser Nuntius Flavio Chigi gezogenen) provozierenden «Corrispondenza di Francia» vom 6. Februar 1869, die als Kundgebung der Wünsche der «Basis» zweifellos den infallibilistischen Kreisen in Rom und Pius IX. persönlich ins Konzept paßte und deshalb (wie wir heute «ziemlich sicher»[1] wissen) von Antonelli mit päpstlicher Approbation als «Stimmungsbarometer» zugunsten des Konzils an die Öffentlichkeit lanciert wurde, sind seit langem bekannt[2]. Döllinger aber war, als er von diesem Artikel, der im Augenblick erhebliches Echo hervorrief, Kenntnis erhielt, konsterniert; seine schlimmsten Befürchtungen schienen noch übertroffen zu werden. Bereits am 15. Februar berichtete er darüber Acton, und erregt setzte er hinzu: «Das sind Aussichten!» Er vermutete, daß in Rom zwei Parteien gegeneinanderstünden, von denen die «stärkere», um das «neu zu machende Dogma» durchzusetzen, «*Acheronta movet* [die Hölle bewegt]»[3], während Acton in seiner Antwort meinte, es sei ein Glück, «dass die Civiltà so offen und deutlich ihre Hoffnung ausspricht. Der Rückzug ist dadurch der Partei abgeschnitten. Sie muss siegen oder sterben. Vielleicht [...] ist das nur ein Zeichen der Schwäche»[4].

Ob nur aus eigenem Antrieb oder auch dazu gedrängt: Unter dem Eindruck der «Corrispondenza di Francia», in der er gleichsam die Bestätigung des eigentlichen Konzilsprogramms erblickte (obwohl ihm natürlich die «Hintergründe» ihres Entstehens nicht bekannt waren), ergriff Döllinger, aufs höchste alarmiert alle seine bisherigen Bedenken überwindend, die Flucht an die Öffentlichkeit. Angesichts der unmittelbar drohenden Gefahr einer Erhebung des päpstlichen Primats in der – nach seiner Überzeugung – auf «Fälschungen», «Fiktionen», «Erdichtungen», mit einem Wort: auf «Betrug» beruhenden geschichtlichen Ausformung der Papstgewalt, nunmehr auch noch mit dem «Schlußstein» der Unfehlbarkeit versehen, zu einer von Gott geoffenbarten Wahrheit durch konziliaren Spruch wollte, konnte, durfte er nicht mehr länger schweigen. Als katholischer Theologe, dessen Ansehen weit über Deutschland hinaus und über konfessionelle Grenzen (zumal in England) hinweg reichte, sah er sich herausgefordert und in Pflicht genommen, zu handeln, Stellung zu beziehen und seine Stimme zu erheben: Er war es seinem theologischen Amt schuldig, zugleich seiner kompromißlosen Verteidigung der Prinzipien einer an den historischen Quellen sich orientierenden («deutschen») Theologie auf der Münchener Gelehrtenversammlung 1863 und nicht zuletzt seinem großen Anliegen einer interkonfessionellen Verständigung als Voraussetzung der von ihm für die Zukunft ersehnten kirchlichen Wiedervereinigung. Und er war entschlossen, mit derselben Vehemenz, mit der er in seiner ersten Lebenshälfte seine damalige ultramontane Position verfochten hatte, publizistisch den Kampf aufzunehmen, durch Zeitungsartikel und Streitschriften. Es lag in seinem streitbaren Charakter, der nicht zuließ, einfach zu

1 Schatz, Vaticanum I II 210. – Daß Kardinal Antonelli sich gegenüber dem französischen Botschafter Gaston Robert Bannerville von dieser «Corrispondenza» distanzierte und meinte, dies sei eben «Pressefreiheit», mit der er sich zu seinem Leidwesen abfinden müsse (ebd.), ist kein Gegenbeweis, sondern belegt nur seine diplomatische Wendigkeit. Daß der General der Jesuiten Pierre-Jean Beckx die Veröffentlichung der «Corrispondenza» bedauerte und «keineswegs hinter der Richtung der *Civiltà* stand», überhaupt diese «generell [...] nicht in jeder Hinsicht für die Jesuiten steht», insbesondere nicht für die französischen (ebd. 211), ändert nichts an der Tatsache, daß der ansonsten «allmächtige» Jesuitengeneral seinen Ordensgenossen in der Redaktion der «Civiltà» offensichtlich nicht Einhalt gebot (oder zu gebieten vermochte?) und seine in Rom tonangebenden Ordensgenossen, darunter einflußreiche deutsche, infallibilistische Vorkämpfer waren. Jedenfalls dürfte die Veröffentlichung dieser «Französischen Korrespondenz» in der «Civiltà» dem Papst, seiner engsten Umgebung und den römisch-infallibilistischen Kreisen innerhalb und außerhalb der Kurie als Kundgebung der Wünsche der «eigentlichen Katholiken» an der Basis durchaus ins Konzept gepaßt haben, ohne daß man deswegen darin zugleich «eine zielbewußte und abgekartete Strategie» (ebd. 211) sehen oder vermuten müßte. Und daß nicht gar alle Jesuiten erklärte Infallibilisten waren, versteht sich eigentlich von selbst; doch die «Abweichler» waren in ihrer «Gesellschaft» offensichtlich von wenig Einfluß und Gewicht.

2 Siehe dazu: Aubert, Vaticanum I 88–92; Schatz, Vaticanum I I 204–212; Bischof, Theologie und Geschichte 138–143.

3 Döllinger an Acton, München, Montag 15. Februar [1869]. Döllinger-Acton I 540–542, hier 541 (das lateinische Zitat nach: Aeneis 7,312).

4 Acton an Döllinger, [London] Thomas's Hotel, 20 februar 1869. Döllinger-Acton I 542–548, hier 545.

resignieren und sich «aufs Altenteil» zurückzuziehen. Ein möglicher Bruch mit seiner Kirche lag allerdings absolut nicht in seiner Absicht, und da er auch keine kirchliche Zensur riskieren wollte, blieb ihm nur der Ausweg eines Angriffs mit «verdecktem Visier».

Das war zu seiner Zeit keineswegs ungewöhnlich: Viele Artikelschreiber zogen es vor, anonym zu bleiben, vor allem, wenn sie polemisierten; auch Döllingers theologische Gegner verfuhren so. Allein das nackte Wort der Argumente sollte wirken. Und Döllinger wollte mit ihm die Aufmerksamkeit eines intellektuell gebildeten Publikums auf das bevorstehende Konzil und dessen Zielsetzungen lenken, dadurch eine breite öffentliche Meinung schaffen und über sie schon vom «Vorfeld» her die Vorbereitung und den Gang des Konzils beeinflussen, selbstverständlich entsprechend seinen Vorstellungen und Befürchtungen.

Ein katholisches oder konservatives Blatt kam dafür freilich von vornherein nicht in Frage; denn ein solches Blatt hätte weder seine «Statements» angenommen, noch wäre eine bieder-provinzielle katholische Leserschaft für sie empfänglich gewesen. Dagegen bot sich die Augsburger «Allgemeine Zeitung» als das, wie ihm schien, am besten geeignete Forum an. Dieses Journal, mit dessen Redaktion er seit einiger Zeit in Verbindung stand[5], war ein liberales, kirchenkritisches oder kirchenfremdes Blatt, das überregional verbreitet war, beispielsweise auch in England gelesen wurde, und dessen Leserschaft sich aus Kreisen eines gebildeten Bürgertums und national-liberaler Intellektueller rekrutierte. Diese Leserschaft war freilich im allgemeinen an kirchlichen, zumal an kircheninternen Fragen so wenig interessiert wie das Blatt selbst. Ohnehin hatte man hier von katholischer Glaubenwelt, «römischem» Katholizismus und seinem in die Kirchenstaatsproblematik verwickelten Papsttum zumeist nur klischeehafte Vorstellungen, die durch eine protestantische Polemik zusätzlich genährt wurden; man stand alldem fern und sah darin aus einem Gefühl deutsch-nationaler Überlegenheit eher längst überholte mittelalterliche Relikte: Sofern man päpstliche Verlautbarungen zur bzw. gegen die «Moderne», wie etwa den römischen «Syllabus errorum», überhaupt zur Kenntnis nahm, bestätigten sie vollends diese Sicht. Ein katholisches Konzil hatte für liberal Denkende keine Bedeutung, mochte man in ihm auch über die Unfehlbarkeit des Papstes verhandeln (welche Vorstellung man immer damit verband). Und selbst wenn eine solche Bischofsversammlung mit ihren Beschlüssen und Ansprüchen auf Gebiete übergreifen sollte, die bürgerliche oder staatliche Interessen tangierten, so wußte man die katholische Kirche in der festen Hand staatlicher Zügel, so daß auch hier für Beunruhigungen wenig Grund bestand.

Wollte Döllinger dieses Lesepublikum für die vatikanische Kirchenversammlung im Sinne seiner eigenen Zielsetzung oder theologischen Überzeugung sensibilisieren, so mußte er seine Argumentationsweise oder Berichterstattung auf dessen Empfinden und Bildungsgrad einstellen, Tatbestände und (negative) Erwartungen überzeichnen und unter dem Vorzeichen «päpstliche Vollgewalt und Unfehlbarkeit» mögliche Konflikte zwischen zu gewärtigenden Konzilsbeschlüssen und (kirchlich) emanzipierter moderner Gesellschaft konkretisieren, damit diese als Bedrohung empfunden wurden. Die staatliche Gesellschaft bestand schließlich zu großem oder doch merklichem Teil aus Katholiken, darunter viele praktizierende Katholiken. Wie würden sich diese verhalten, wenn ein «übermächtiger, unfehlbarer» Papst ihnen in den staatlichen Bereich, in das staatliche Zusammenleben eingreifende Weisungen erteilte? Aber Döllinger ging es auch darum, die Bischöfe, vor allem die deutschen, zu beeinflussen; denn daß die meisten von ihnen seine Artikel zur Kenntnis nehmen würden, dessen war er sicher.

Doch sollte man Döllinger nicht unterstellen, daß er, um sein Ziel zu erreichen, bewußt, aus taktischen Überlegungen heraus, bei der Leserschaft vorhandene «katholische» Klischees geschürt habe[6]. Deren Forcierung besorgten mittelbar weit mehr streng-kirchlich sich gebärdende «Federn»; Döllinger reagierte lediglich, allerdings mit erbitterter Schärfe. Wie von einem Konzilstrauma getrieben, stieg er in die «Niederungen» der Journalistik (was man sehr bedauern mag); diese aber muß, will sie denn erfolgreich sein und den Leser für die eigene Sicht «gewinnen», anderen Regeln und auch anderer Sprachgestaltung folgen als ruhige, sachlich-kritische wissenschaftliche Forschung und Publizistik. Zudem ist unbestreitbar, daß «urbi et orbi» verkündete päpstliche Ansprüche und Verwerfungen im unmittelbaren Vorfeld des Konzils, an dessen beabsichtigtem päpstlich-kurialem Ziel längst kein Zweifel mehr bestehen konnte, einen anderen «Klang» hatten als bei einer Lektüre (oder «relecture») hundertfünfzig Jahre später.

Dazu kamen als publizistische «Begleitmusik» die thematisch einschlägigen Artikel der inzwischen zum päpstlichen Hofblatt arrivierten jesuitischen «Civiltà Cattolica», die der Papst durch Breve vom 12. Februar 1866 gleichsam autorisiert hatte, neben der ihr obliegenden Verteidigung der «göttlichen Wahrheit unserer erhabenen Religion […] die höchste Würde, Autorität und Gewalt des römischen Stuhls [argumentativ] standhaft zu

5 Conzemius, Die «Römischen Briefe vom Konzil» I 195 Anm. 43.

6 Victor Conzemius unterstellt ihm dies. Ebd. I 196.

schützen, zu verteidigen und die wahre Doktrin zu lehren und zu verkünden […]»[7]. In welchem Maß dieses Blatt als «päpstliches Sprachrohr» fungierte, mag man aus der Tatsache schließen, daß der damalige Chefredakteur Carlo Piccirillo SJ (1821–1888) «unbegrenzten Zugang zu Pius IX.» hatte und mit ihm «alle wichtigen Artikel in der Unfehlbarkeitsfrage engstens besprach»[8].

Die liberale «Allgemeine Zeitung» aber öffnete sich dem Konzilsjournalismus und bot ihm über Monate hin breiten Raum. Die Redaktion dieses Blattes griff offensichtlich Döllingers Angebot seiner Berichterstattung mit lebhaftestem Interesse auf – und gewann dadurch während des Konzils gegen 10.000 neue Abonnenten[9].

So begann Döllinger, zum Journalismus Zuflucht nehmend, seine Berichterstattung in der «Allgemeinen Zeitung» mit einer unter dem Titel «Das Concilium und die Civiltà» rasch hingeworfenen fünfteiligen Artikelserie, die in den Ausgaben vom 10.–15. März 1869 in sechs Folgen erschien[10], anonym (und mit Grund ängstlich besorgt um seine Anonymität). «Der Schleier, welcher die Vorbereitungen zum großen allgemeinen Concilium und die beabsichtigten Taten und Beschlüsse desselben verhüllt hat, beginnt sich zu lüften», schrieb er und erklärte mit Bezug auf die «Corrispondenza di Francia», die er in vollem Wortlaut (nach der Übersetzung der «Kölnischen Volkszeitung» vom 14. Februar) zitierte[11], die Proklamation der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit mitsamt der Definition des Syllabus «in der Form positiver Aussprüche und affirmierender Lehrsätze» als das eigentliche Konzilsziel Pius' IX. «und der meisten sonstigen ‹Häupter› in Rom». Mit ätzender Schärfe konstatierte er, mit dem beabsichtigten Unfehlbarkeitsdogma solle «also ein neues Prinzip von unermeßlicher, zugleich rückwärtsgreifender und vorwärts sich erstreckender Tragweite geschaffen werden – ein Prinzip, welches, einmal unantastbar gemacht, die Geister fortan beherrschen und zur unbedingten Unterordnung unter jeden päpstlichen Ausspruch im Gebiete der Religion, der Sitte, der Politik, der Sozialwissenschaften nötigen wird, denn von einem Übergreifen des Papstes in fremdes Gebiet kann dann nicht mehr die Rede sein, da es nur ihm – dem unfehlbaren Papst – allein zusteht, die Grenzen seines Lehrens und Wirkens nach Gutdünken zu bestimmen, und jede derartige Bestimmung selbst wieder das Gepräge der Irrtumslosigkeit trüge».

Durch bewußt maximalistische Deutung des (drohenden) Dogmas im Sinne einer ständigen päpstlichen Inspiration produzierte er vor der Leserschaft ein gefährliches Schreckgespenst: Sollte dieses Dogma proklamiert werden, würde dies eine absolute Absage gegenüber allen modernen freiheitlichen Entwicklungen und somit eine Selbstabschließung der katholischen Kirche gegenüber der modernen Gesellschaft bedeuten. Man spürt bei der Lektüre förmlich, wie alarmiert er war, wie es in ihm «kochte»:

«[…] Denn wenn nur erst die bornierte Anhänglichkeit vieler katholischer Theologen an die alte Überlieferung und die Kirche der ersten sechs Jahrhunderte glücklich gebrochen, die pedantische Scheu vor neuen Dogmen gründlich abgetan ist, wenn der hie und da noch geltende Kanon des Vincentius, sein ‹quod semper, ubique, ab omnibus› beseitigt ist, dann steht es jedem Papst, wie unwissend er auch in theologischen Dingen sein mag, völlig frei, von seiner dogmatischen Schöpferkraft beliebigen Gebrauch und seine Privatgedanken sofort zum obligatorischen Gemeingut der ganzen Kirche zu machen. Wer

7 «[…] Atque illustria maiorum suorum, vestigia tractantes, et nullis curis nullisque laboribus unquam parcentes, per eamdem Ephemeridiem diligenter sapienterque elaboratam, nihil antiquius habuere, quam doctis eruditisque suis lucubrationibus divinam augustae nostrae Religionis veritatem, ac supremam huius Apostolicae Sedis dignitatem, auctoritatem, potestatem, rationes viriliter tueri, defendere, ac veram doctrinam edocere, propagare et multiplices huius praecipue infelicissimae nostrae aetatis errores, aberrationes, et venenata scripta cum christianae, tum civili reipublicae tantopere perniciosa detegere, oppugnare, ac nefarios illorum conatus retundere, qui catholicam Ecclesiam, si fieri unquam posset, et civilem ipsam societatem funditus evertere commoliuntur. […].» Breve *Gravissimum* Pius' IX., Romae, 12 februarii 1866. ASS 1 (1865/66) 573–581, hier 579. – Vgl. Aussichten vom Concil. «Quirinus» 4.

8 Schatz, Vaticanum I II 27. – Zu Carlo Piccirillo siehe: Döllinger-Acton I 457 Anm. 3.

9 Aubert, Le pontificat de Pie IX 346 Anm. 3.

10 Der Text dieser Artikelserie ist – mit Anmerkungen des Editors, die ihrerseits in Teilen allerdings ebenso kritischer Reflexion bedürfen wie die Thesen Döllingers – wieder abgedruckt in: Brandmüller, Ignaz v. Döllinger 147–180, die folgenden Zitate hier 147–149, 180. – Schatz, Vaticanum I I 214–222.

11 Der hier angeführte Text in der Übersetzung der «Kölnischen Volkszeitung» lautet: «Die liberalen Katholiken fürchten, das Konzil möchte die Doktrin des Syllabus und die dogmatische Unfehlbarkeit des Papstes verkündigen. Sie geben dabei aber die Hoffnung nicht auf, das Konzil könne gewisse Sätze des Syllabus in einem ihren Ideen günstigen Sinn modifizieren oder interpretieren, und die Frage von der Unfehlbarkeit werde entweder nicht angeregt oder nicht entschieden werden. Die eigentlichen Katholiken (das ist die große Mehrheit der Gläubigen) haben die entgegengesetzten Hoffungen. Sie wünschen, das Konzil möge die Doktrinen des Syllabus promulgieren. Es könnte dabei allenfalls das Konzil die im Syllabus negativ gefaßten Sätze positiv und mit den nötigen Entwicklungen aussprechen und dadurch die Mißverständnisse vollkommen beseitigen, welche noch bei einigen bestehen. Die Katholiken werden die Proklamierung der dogmatischen Unfehlbarkeit des Papstes mit Freuden aufnehmen. Niemand verkennt, daß der Papst selbst nicht geneigt ist, hinsichtlich eines Satzes, der sich direkt auf ihn zu beziehen scheint, die Initiative zu ergreifen. Man hofft aber, daß die einmütige Kundgebung des Heiligen Geistes durch den Mund der Väter des Konzils die Unfehlbarkeit des Papstes durch Akklamation definieren werde. Endlich wünschen viele Katholiken, das Konzil möge die Reihe der Huldigungen, welche die Kirche der allerseligsten Jungfrau dargebracht hat, abschließen durch die Promulgierung des Dogmas ihrer glorreichen Aufnahme in den Himmel.» Das Concilium und die Civiltà I. Brandmüller, Ignaz v. Döllinger 147.

dann noch dem in der vatikanischen Münzstätte neugeprägten Glaubenssatz vollwichtigen Gehalt absprechen wollte, würde für dieses Leben dem Banne, für das künftige ewiger Verdammnis verfallen. Konzilien werden damit für alle Zeiten ganz entbehrlich. Die Bischöfe werden sich wohl auch künftig noch hie und da in Rom versammeln, um päpstliche Heiligsprechungen oder andere Zeremonien mit größerem Pomp zu umgeben, aber mit Dogmen werden sie fortan nichts mehr zu schaffen haben, denn sollten sie die an sich schon aus göttlicher Inspiration geflossenen päpstlichen Aussprüche noch ihrerseits bestätigen, so hieße das, dem Sonnenschein mit Laternen zu Hilfe kommen wollen. Das ‹definiens subscripsi›, womit die Bischöfe sonst auf Konzilien die doktrinellen Beschlüsse unterzeichneten, wäre fortan eine Blasphemie. Noch einmal also, und zum letztenmal, sollen – so verlangen es die ‹guten Katholiken›, nämlich die Väter der Gesellschaft Jesu – noch einmal sollen die vereinigten Bischöfe in Rom von ihrer Gewalt, Glaubenslehren zu formulieren, Gebrauch machen. Sie werden nämlich einer Arbeit, welche der Jesuit [Clemens] Schrader in Wien in richtiger Voraussicht bereits geliefert hat[12], das konziliare Siegel aufdrücken. Er hat die negierenden und verwerfenden Sätze des Syllabus in assertorische umgewandelt, und so können wir jetzt schon, und mühelos, die wichtigsten Beschlüsse des Konzils antizipieren. […]»[13].

Als Folge sagte Döllinger nicht etwa innerkirchlichen Widerstand, wie einst im Jahrhundert der Reformation, voraus, sondern wachsende kirchliche Gleichgültigkeit «als nächste und dauernde Wirkung»: «Die Gegner in und außer der Kirche, welche jetzt fast in allen katholischen Ländern die Literatur beherrschen, werden mit Hohn und Triumph auf diese jüngste Erfindung einer auf Kosten der kirchlichen Überlieferung den Gelüsten der Kurie fröhnenden Synode hinweisen und werden sagen», zur «alten Räubersynode» vom Jahr 449 habe man jetzt «als Seitenstück […] eine Schmeichlersynode» vom Jahr 1869[14].

Die Artikelreihe «Das Concilium und die Civiltà» war kaum erschienen, als die Ausgabe der «Civiltà Cattolica» vom 3. April 1869, mitten im Laufe der Konzilsvorbereitung, der Welt unter dem Titel «La Chiesa e lo Stato» eine anonyme Abhandlung, zweifellos aus jesuitischer Feder, zur Kenntnis brachte, die Döllinger in Rage versetzte. Der anonyme Verfasser kommentierte darin die fatale Bulle *Unam Sanctam* Bonifaz' VIII. vom 18. November 1302 und bekräftigte den dogmatisch-verbindlichen Rang ihrer Lehre über die Beziehung von Staat und Kirche; denn diese ende «con espressa definizione: Subesse Romano Pontifici, omni humanae creaturae, declaramus, dicimus, definimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis»; ferner habe Leo X. diese Lehre in seiner Verdammung der Pragmatischen Sanktion von Bourges bestätigt, und das V. Laterankonzil habe sie approbiert. Daher die suggestiv-rhetorische Frage des Anonymus: «Or non è dommatica una bolla sancita da due Pontifici con l'approvazione d'un Concilio, e contenente una solenne definizione?» – «Oder ist eine von zwei Päpsten mit Approbation eines Konzils sanktionierte Bulle, die eine feierliche Definition enthält, etwa nicht dogmatisch?»[15]

War Döllingers Entsetzen über dieses wohl kaum durch Zufall in die «Civiltà Cattolica» geratene Plädoyer, das er offensichtlich als unmittelbare Bedrohung empfand, so völlig unverständlich?[16] Kann man ihm wirklich Verantwortungslosigkeit vorwerfen, wenn er (den «Syllabus» im Gedächtnis) auf die dogmatische Verteidigung einer staatskirchlichen Doktrin solch eklatanter Art in der päpstlich autorisierten «Civiltà Cattolica» mit der gewiß in provozierend-«journalistischem» Indikativ formulierten Feststellung reagierte:

«[…] Mit *einem* Wort: die vollständige Herrschaft der Kirche über den Staat wird im nächsten Jahr als Princip und katholischer Glaubenssatz in Kraft treten, und einen Factor bilden, mit welchem jedes Gemeinwesen, jeder Staat, der katholische Einwohner hat, wird rechnen müssen. Unter ‹Kirche› sind aber in diesem System der Papst und die nach päpstlicher Weisung und Vollmacht handelnden Bischöfe zu verstehen. […] Alle Staaten befinden sich dann eigentlich in einem Zustande

12 [Clemens Schrader,] Der Papst und die modernen Ideen. II. Heft: Die Encyclica vom 8. Dezember 1864. Nebst einem Vorwort von P. Clemens Schrader S.J., Wien ^{2}1866.

13 Das Concilium und die Civiltà I. Brandmüller, Ignaz v. Döllinger 147–158, hier 148 f.

14 So der Schlußsatz der Artikelreihe: Das Concilium und die Civiltà I. Ebd. 180.

15 «Der Artikel ‹La Chiesa e lo Stato› (in: Civiltà Cattolica VII/6, 1869, 19–35) enthielt in der Tat die schroffste staatskirchliche Doktrin, an der sich die Erregung Döllingers mit Recht entzünden konnte. Vgl. dazu die Ausführungen des anonymen Verfassers zum dogmatischen Charakter dieser Bulle: ‹Alcuni periodici liberaleschi ci rimproverarono, per aver chiammato dommatica cotesta bolla. Ma essa evidentemente è tale, sia che si riguardi la materia che contiene, sia che l'autorità da cui fu emanata. Il Pontifice parla in essa a tutte la Chiesa, e parla in qualità di maestro, insegnando intorno a punti dottrinali rilevantissimi, qual è certamente la relazione tra lo Stato e la Chiesa. Infine conchiude la bolla con espressa definizione: Subesse Romano Pontifici, omni humanae creaturae, declaramus, dicimus, definimus, et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis.› Genüge die Autorität Bonifaz' VIII. nicht, so könne auch diejenige Leos X. angeführt werden, der diese Lehre in seiner Verdammung der Pragmatischen Sanktion von Bourges bestätigt habe; auch das V. Lateranensische Konzil habe diese Lehre integriert. ‹Or non è dommatica una bolla sancita da due Pontifici con l'approvazione d'un Concilio, e contenente una solenne definizione?›» (Ebd. 21, Anm. 2). Zit. in: Conzemius, Die «Römischen Briefe von Konzil I 197.

16 Aussichten vom Concil. «Quirinus» 4 f.

permanenter Auflehnung gegen ihre rechtmäßige, göttlich gesetzte Obrigkeit, den Papst. Dieser kann und wird seinerseits wohl auch fernerhin gar vieles, was eigentlich anders sein sollte, geschehen lassen; denn es ist schon längst in Rom angenommen, daß dem Recht, auch dem göttlichen, keineswegs immer die Pflicht, von dem Rechte Gebrauch zu machen, zur Seite stehe. [...] Aber das gilt dann doch alles nur ‹auf Wohlverhalten›, oder solange die Zeiten sich nicht ändern, oder bis es einmal zuträglicher erscheint, einzugreifen. Im Gewissen ist jeder Katholik verpflichtet, sich zuerst in politischen oder socialen Fragen nach den Weisungen oder dem ihm kund gewordenen Willen seines obersten Herrn und Gebieters, des Papstes, zu richten, und selbstredend im Fall eines Conflicts zwischen seiner Regierung und der päpstlichen auf die Seite der letzteren zu treten. [...]»[17].

Man darf in diesem Zusammenhang wohl auch fragen, von wem in welchem Organ damals zuallererst die Verbreitung und Verschärfung «katholischer» Klischees forciert wurde. Döllinger sah sich jedenfalls durch diese provozierende Abhandlung veranlaßt, seine Artikelreihe in der «Allgemeinen Zeitung» fortzusetzen. Nach «Aussichten vom Concil» (20. Mai) als unmittelbarer Reaktion folgten: «Zum künftigen Concil» (11. Juni), «Fürst Hohenlohe und das Concil» (20./21. Juni) und «Zum Concil» (19. August)[18].

2. Döllingers politische Einflußnahme

Döllinger, Reichsrat der Krone Bayerns, nahm auch Einfluß auf die Politik. Jedenfalls ging der Text der Zirkulardepesche des bayerischen Ministerpräsidenten Chlodwig Fürst zu Hohenlohe-Schillingsfürst vom 9. April 1869 auf ihn zurück[19]. In ihr wurden die bayerischen Gesandtschaften angewiesen, in Anbetracht der zu gewärtigenden Konzilsentscheidung über die Unfehlbarkeit des Papstes, «für welche gegenwärtig die Jesuiten in Italien wie in Deutschland und anderwärtig agitiren», bei den Regierungen, bei denen sie akkreditiert seien, über deren «Gesinnungen [...] bezüglich dieser wichtigen Sache», weil «hochpolitischer Natur», Erkundigungen einzuziehen und eine Konferenz zu gemeinsamem Vorgehen anzuregen[20]. Eine solche Aktion anzustoßen, hatte Döllinger bereits im Herbst 1868 erwogen, und zwar auf Grund eines Berichts des preußischen Gesandten in Rom (Harry Graf von Arnim-Suckow[21]), der auf der Durchreise in München geäußert habe, «die dem Concil vorzulegenden Thesen seien schon festgesetzt, und es werde sich für die versammelten Bischöfe nur um Ablehnen oder Annehmen handeln»[22].

Nunmehr schwebte Döllinger offenbar die Idee vor, den Regierungen, falls es zu einer gegenseitigen Kontaktaufnahme komme, eine Eidesformel vorzulegen und zur Einführung zu empfehlen, die «das gerade Gegenteil von den unzulässigen [Konzils-]Beschlüssen enthalten» und allen Geistlichen vor Übertragung eines Amtes abgefordert werden solle[23]. Doch blieb diese geraume Zeit vor der offiziellen Einberufung des Konzils[24] eingeleitete diplomatische Aktion ohne Ergebnis.

17 Aussichten vom Concil. «Quirinus» 5f.
18 Wieder abgedruckt in: «Quirinus» 3–31.
19 Brandmüller, Ignaz v. Döllinger 52f.
20 Zirkularnote des bayerischen Ministerpräsidenten Fürst Hohenlohe-Schillingsfürst an die bayerischen Gesandtschaften, 9. April 1869. Huber-Huber 416f. (Nr. 187). – Friedrich, Geschichte I 773–806.
21 Fritz Hartung, Arnim-Suckow, Harry Kurt Eduard Carl von, Graf, in: NDB 1 (1953) 373–375.
22 Döllinger teilte dies Acton mit und fuhr fort: «Ich habe mir das gleich gedacht: an ernste, eingehende Discussionnen ist offenbar nicht zu denken. Da nun die Absicht ist, die Sätze des Syllabus, also [die] wichtigsten und tief einschneidenden social-politischen Principien nach ultramontan-jesuitischer Fassung zu Conciliar-Beschlüssen zu erheben, so wird die Sache für alle Regierungen, nicht nur für die katholischen, sondern auch für die, welche zahlreiche k[atholische] Unterthanen haben (England, Preußen) höchst bedeutungsvoll und ernst. Von Maret hörte ich, daß der Kaiser [Napoleon III.] und seine Minister dieß wohl erkannt hätten, und sich lebhaft mit der Frage beschäftigten. Auf eine verwundernde Anfrage: warum denn dießmal nicht, wie bei der Trienter Synode, eine eigne Einladung an die katholischen Monarchen ergangen sei, – ward in Rom erwiedert: die Zeiten hätten sich geändert, doch solle eine Einladung derjenigen erfolgen, welche Unterwerfung unter die Beschlüsse zum voraus versprächen. (Ich weiß nicht, ob ich Ihnen dieß schon geschrieben habe).» Döllinger an Acton, Tegernsee, 1. September [1868]. Döllinger-Acton I 515–517, hier 516.
23 Dies berichtete nach einem Gespräch mit Döllinger der badische Gesandte in München, Robert von Mohl, an seine Regierung in Karlsruhe. Allerdings habe er Döllinger geantwortet, daß ihm «dieses Mittel weder ausreichend noch durchführbar erscheine», zumal insbesondere die bereits im Amt befindlichen Geistlichen davon gar nicht betroffen sein würden. Doch Döllinger meinte, wenn alle Regierungen in Rom «zum Voraus» eine solche Absicht ankündigten, würde man «hierauf sicher hören. Auf Sperrung der Temporalien verstehe man dort keinen Scherz.» Mohl an Freyberg, München, 25. April 1869. Zit. in: Brandmüller, Ignaz v. Döllinger 53.
24 Einberufungsbulle *Aeterni Patris* Pius' IX. an den gesamten Episkopat, 29. Juni 1869. Huber-Huber II 408–412 (Nr. 184).

3. Janus, Der Papst und das Concil

Die Artikelserie «Das Concil und die Civiltà», die eine breite Leserschaft angesprochen hatte und in Deutschland den eigentlichen Anstoß zu einer heftig polarisierenden Konzilsdiskussion bildete, gab Döllinger in überarbeiteter, durch umfangreiche historische Darlegungen stark erweiterter Form, auch mit Anmerkungen versehen, jedoch ohne Entschärfung seiner Polemik, Ende August 1869 unter dem Pseudonym «Janus» und dem Titel «Der Papst und das Concil» in Buchform heraus[25]. Um seine Anonymität zu wahren, habe Döllinger das für die Druckerei bestimmte Manuskript von Anna Gramich (1834–1908), einer entfernten Verwandten, schreiben lassen[26]. Zur Mitarbeit an der Buchfassung hatte er den Münchener Philosophieprofessor Johann Nepomuk Huber (1830–1879) beigezogen – dessen «Sprache und Haltung» Acton bei einer nicht lange zurückliegenden Begegnung mit ihm als «unheimlich» empfunden hatte[27]. Wie groß immer der Anteil Hubers an diesem Werk gewesen sein mag, in dem sich ausdrücklich *die* Verfasser («Wir – und dieser Plural ist hier nicht figürlich, sondern buchstäblich zu nehmen –») zur «liberalen» Ansicht von der katholischen Kirche bekannten[28]: Döllingers Sammlung an Quellenbelegen zur Stützung seiner insbesondere mit Pseudo-Isidor – als der (in seinen Augen) entscheidenden historischen Bruchstelle – einsetzenden Betrugsthese ist wohl im großen ganzen in diese Schrift eingeflossen. Von Acton wurde sie nachmals als «the fragment of an ecclesiastical pathology» charakterisiert[29]. In ihr hat Döllinger auch eigene frühere Auffassungen korrigiert oder widerrufen[30], und zumindest später hat er sich voll und ganz mit dieser Streitschrift identifiziert[31] und seinen Schüler und Kollegen Johann Friedrich mit einer Neubearbeitung beauftragt[32].

«Janus» war, nach Döllingers eigener Aussage (in einem Schreiben an den englischen Premierminister Gladstone), eine «nur» durch «die äußerste Noth und Gefahr» der römisch-katholischen Kirche veranlaßte Kampfschrift, wobei «zwei Grundgedanken, *res antea dissociabiles*, sich durch das Ganze ziehen, nämlich a) die Ueberzeugung von der höheren Berechtigung des Primats[33] und b) die eben so starke Gewißheit, daß eine durchgreifende Reform dieses zum despotischen Absolutismus entarteten und arger Superstition fröhnenden Primats das dringendste Bedürfnis sei», und zwar nicht zuletzt auch aus dem ihn bewegenden ökumenischen Anliegen: «In weiterer Perspective leuchtete dem Verfasser die Idee und Hoffnung einer künftigen Kirchenvereinigung, welche auf der Basis der nöthigen Reformen und wechselseitigen Zugeständnisse erreicht werden könnte», gewiß erst «in einer entfernten Zeit, die aber doch jezt schon von den *Wissenden* und *Liebenden* vorbereitet, angebahnt, nicht als etwas schlechthin Unmögliches oder gar nicht einmal zu Wünschendes bei Seite geworfen werden sollte»[34].

Doch die eigentliche Wirkung, die sich Döllinger von seiner publizistischen Attacke erwartete, trat nicht ein. Zwar entluden sich an der geballten Wucht seiner Argumente im Für und Wider augenblicklich die Emotionen. Binnen weniger Monate wurde «Janus» in mehrere Sprachen übersetzt und in Streitschriften und Adressen unter-

25 Der Papst und das Concil von Janus. Eine weiter ausgeführte und mit dem Quellennachweis versehene Neubearbeitung der in der Augsburger Allgemeinen Zeitung erschienenen Artikel: Das Concil und die Civiltà, Leipzig 1869. – Bischof, Theologie und Geschichte 146–155.

26 «Döllinger legte großen Wert darauf, daß seine Verfasserschaft unbekannt bleibe, und hatte deshalb das für die Druckerei bestimmte Manuskript durch seine junge Freundin [Anna Gramich], wie ich aus ihrer Mitteilung weiß, schreiben lassen.» So Heinrich Schrörs, in: Ders., Ignaz Döllingers Briefe 249 (Anm. 364) zu dem Absatz im Brief Döllingers an Anna Gramich, München, 30. September 1869 (ebd. 248 f., hier 249): «Du hast doch nicht vergessen, über Allgemeine Zeitung und was daran hängt, reinen Mund zu halten? Freilich alle weisen und erfahrenen Männer der Alterthums rathen dringend, auf die Schweigsamkeit *du sexe* ja nicht zu bauen; aber es könnte ja doch seltene Ausnahmen geben.»

27 «[…] ich habe Huber […] gesehen. Die Sprache und Haltung Hubers waren mir unheimlich. Er hat zwar für Sie die höchste Verehrung, und ist Ihnen gewiss ganz treu und ergeben. Allein, er sieht die Fragen nicht vom Standpunkt der kirchlichen Geschichte aus, sondern mehr vom speculativen. So hat er weder Maass noch Ziel. Er sprach von tiefen Veränderungen die in Ihnen vorgehen, und bedauerte sehr dass Sie eben von Naturwissenschaft nicht mehr wissen. Diese Aeusserungen sind bedenklich weil es den Schein hat als verstünde er nicht dass die Urtheile die Sie jetzt vortragen das reine Resultat tiefster Forschung sind, und als kämen sie z[um] Th[eil] von subjektiven Stimmungen her. Er sieht darin etwas anderes als die Entwickelung dessen was Sie und Möhler vor 30 Jahren lehrten. So schien er mir ein gefährlicher Vertrauensmann in einer solchen Sache. […].» Acton an Döllinger, Aldenham, 17 December 1868. Döllinger-Acton I 524–530, hier 525.

28 «Janus» IV f.

29 Acton, Döllinger's Historical Work, in: Ders., Selected Writings II 449. Siehe Beilage 7.

30 Vgl. beispielsweise «Janus» 98, 103 (Anm. 13), 114 (Anm. 54).

31 Siehe dazu: Bischof, Theologie und Geschichte 147 f.

32 Das Papsttum von J. von Döllinger. Neubearbeitung von *Janus* «Der Papst und das Concil» im Auftrag des inzwischen heimgegangenen Verfassers von J. Friedrich, München 1892.

33 Im Vorwort des «Janus» (XI f.) wird ausdrücklich hervorgehoben: «[…] Der Primat ruht, davon ist jeder gläubige Katholik überzeugt, und zu dieser Ueberzeugung bekennen sich auch die Verfasser dieses Buches, auf höherer Anordnung; die Kirche ist vom Anfang an auf denselben angelegt gewesen, er ist in Petrus von dem Herrn der Kirche vorgebildet, er hat sich daher auch mit innerer Nothwendigkeit bis zu einem gewissen Punkte entwickelt, worauf dann allerdings vom neunten Jahrhundert an, eine weitere, mehr künstliche und krankhafte als gesunde und natürliche Fortbildung des Primats zum Papat erfolgt ist, mehr eine Umwandlung als eine Entwicklung, welche denn auch die Zerreißung der bis dahin vereinigten Kirche in drei große, feindlich geschiedene Kirchenkörper zur Folge gehabt hat. […].»

34 Döllinger an Gladstone, 15. März 1870. Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 154 f.

schiedlicher Qualität und Schärfe bekämpft oder mit Beifall bedacht[35]. Aber eine wirklich *positive* Kritik aus der Feder eines zeitgenössischen katholischen Theologen erfuhr «Janus» nicht, obwohl Döllingers Verfasserschaft gar nicht verborgen bleiben konnte. Und seine Überzeugung, mit dieser seiner Streitschrift, in der er nicht nur maximalistische Primats- und Unfehlbarkeitsvorstellungen verwarf, sondern den ganzen im Laufe des zweiten Jahrtausends in der Westkirche ausgebildeten päpstlichen Primat als radikale Fehlentwicklung zeichnete, den vielleicht entscheidensten Beitrag zur Konzilsdiskussion im Vorfeld geleistet zu haben, trog. Döllinger hatte sich vielmehr – um es nochmals zu wiederholen – in eine Horrorvision vom kommenden Konzil hineingesteigert, die freilich durch päpstliche Verlautbarungen wie «Quanta cura» und «Syllabus errorum» sowie extrem infallibilistische «Versuchsballons» zunehmend genährt worden war. Und in der Tat «dominierte» in der Dogmatischen Kommission zur Vorbereitung des Konzils, in der die drei Jesuiten Giovanni Perrone, Johann Baptist Franzelin und Clemens Schrader saßen und federführend waren (besonders letzterer), «eine ausgesprochen maximalistische Unfehlbarkeitsvorstellung […], in welcher nur die Kirche auf den Papst verwiesen ist und nicht auch umgekehrt, und im Grunde jede autoritative Lehrentscheidung des Papstes ex cathedra ist»[36]. Heute wissen wir auch, daß der obengenannte Chefredakteur der «Civiltà Cattolica», Padre Carlo Piccirillo SJ, seinen jederzeit möglichen Zugang zum Papst «immer wieder» auch dazu benützte, um Pio IX «in Konzilsangelegenheiten im Sinne der [extrem infallibilistischen] Sene-strey-Manning-Gruppe zu beeinflussen und zumal im Sommer [1870] während der Unfehlbarkeitsdebatte möglichst weitgehende Formeln durchzusetzen»[37].

35 Die wissenschaftlich fundierteste Gegenschrift stammte aus der Feder des Würzburger Kirchenhistorikers Joseph Hergenröther: Anti-Janus. Eine historisch-theologische Kritik der Schrift «Der Papst und das Concil» von Janus, Freiburg 1870. Hier wurde zwar die Verfasserschaft Döllingers als «moralische Unmöglichkeit» hingestellt (S. 8); aber da die ganze Abhandlung im Zeichen des Versuchs steht, den «alten Döllinger» mit den Aussagen des «jungen Döllinger» zu widerlegen, ist gleichwohl anzunehmen, daß Hergenröther den hinter «Janus» steckenden Autor erkannt hatte. Freilich, was er dann zur Verteidigung von Primat und Unfehlbarkeit des Papstes an historischen Argumenten aufzählt, neben den bekannten wenigen biblischen Stellen und ein paar frühen Aussagen zur «Cathedra Petri» und ihrem Rang, sind im Grunde lauter Selbstaussagen römischer Päpste, die da und dort positive Reaktion gefunden und allmählich zur Ausbildung einer von Rom massiv geförderten frommen Meinung (*opinio*) geführt haben. Daraus entwickelte man schließlich eine Doktrin, die in der kirchlichen Rechtspraxis Akzeptanz fand. Aber ist dies alles bei näherer Überprüfung hinreichend, um daraus ein Dogma, d.h. eine von Gott geoffenbarte Wahrheit, abzuleiten? Siehe dazu beispielsweise: Friedrich, Tagebuch 73 f.

36 Schatz, Vaticanum I I 157.

37 Schatz, Vaticanum I II 27. – Dazu der Brief P. Augustin Theiners vom 24. September 1870 an Johann Friedrich, den Verfasser einer mehrbändigen Geschichte des Vatikanischen Konzils: «Bei dieser Gelegenheit dürfte nicht versäumt werden, in allen diesen Schriften stets die Jesuiten für die Satzungen des Concils vom Vatican als deren alleinige Urheber verantwortlich zu machen. Diese blinden und niederträchtigen Ordensleute haben hier nur ihre excentrischen Schulmeinungen, keineswegs aus Liebe zur Kirche, sondern zur Verherrlichung ihres Stolzes und zum größten Nachteil der Kirche wie des h. Stuhles, durchgesetzt. Dies gelang ihnen leicht mit einem über alle Begriffe unwissenden Episcopat und mit einem Papste, der von Geschichte, kirchlicher wie weltlicher, von Theologie und Kirchenrecht fast keine Ahnung oder nur sehr oberflächliche Kenntnisse besitzt und sich bloß durch einen Köhlerglauben alter Weiber auszeichnet, ja öfters sich lächerlich macht. Ich verschweige seine übrigen Eigenschaften und gestehe offen, daß sich noch nie ein Papst, und zwar nicht immer aus reinen Absichten, zu einem so willigen Instrumente der Jesuiten gemacht hat, als eben Pius IX. Und dabei verachtet er doch dieselben im Grunde seines Herzens.» Briefe des P. August Theiner an Prof. J. Friedrich, in: Rheinischer Merkur 5 (1874) 301–304, 331–332, hier 331 (zit. in: Hasler, Pius IX. I 146 Anm. 17). – Aus diesem Brief spricht wohl viel Verbitterung des vormaligen Präfekten des Vatikanischen Archivs, der 1870, weil er der Konzilsminorität Quellen des Konzils von Trient zugespielt hatte, suspendiert und buchstäblich vor die Tür des Archivs gesetzt worden war (man hatte stillschweigend das Schloß ausgetauscht, damit er das Archiv nicht mehr mit seinem Schlüssel betreten konnte [Gregorovius, Römische Tagebücher 475]). Aber deswegen müssen diese Feststellungen Theiners als eines vatikanischen «Insider» nicht ganz falsch sein. Herman H. Schwedt, Theiner, Augustin, in: LThK 9 (³2000) 1387 f.

38 So schrieb der Münchener Domdekan Dr. Georg Karl von Reindl (1803–1882) am 25. April 1870 an Erzbischof Scherr in Rom: «Es sind jetzt 15 Jahre, daß ich in Rom von Ostern bis Fronleichnam weilte, aber schon damals war es fühlbar, welche Partei die Oberhand hatte. Auch erinnere ich mich, daß ich in der Anima [im deutschen Kolleg S. Maria dell'Anima] zuerst die Behauptung über die persönliche Infallibilität ausgesprochen hörte, und der selige [Alois] Flier [1805–1859, seit 2853 Rektor der Anima] mir bedeutete, daß dies die in Rom gang und gäbe gewordene Redensart sei. – Man ist also auf den Ausgang begierig, welcher in diesen Tagen erfolgen soll und hofft immer noch, daß der Widerspruch zwei deutscher Kardinäle [Joseph Othmar von Rauscher von Wien und Friedrich Fürst von Schwarzenberg von Prag] beachtet werden dürfte, welche an der Spitze der Opposition stehen. – Will aber oder läßt der Herr es nicht zu, dann heißt es: silentium ex oboedientia; aber predigen werde ich nie über dies Thema und, wie der Dichter sagt: Omnia iam fient, fieri etc. [quae posse negabant et nihil est, de quo non sit habenda fides (Ovid, Tristiae I 8,7)].» Reindl an Scherr, München, 25. April 1870. Brandmüller, Die Publikation 579 f. (Nr. 2), hier 579.

4.
Das beschwichtigende vorkonziliare Hirtenwort der deutschen Bischöfe und ihre dem Papst vertraulich geäußerte Befürchtung

Somit war im Vorfeld des Konzils und lange darüber hinaus noch alles «offen». Und wenn heute, *post festum*, festgestellt wird, daß die bisherige Rezeptionsgeschichte des Ersten Vatikanums jedenfalls Döllingers überzogene Schreckvision widerlegt hat, so waren doch Befürchtungen vor dem Konzil keineswegs einfach aus der Luft gegriffen[38], so sehr die deutschen Bischöfe mit ihrem um Dämpfung bemühten Hirtenwort zum Konzil vom 6. September 1869, vor allem in Reaktion auf die Artikel-

serie «Das Concilium und die Civiltà» und die eben erschienene «Janus»-Schrift, dagegen ankämpften.

Die Bischöfe – die immerhin sechs Tage lang in Fulda versammelt und in lebhafte, zweifellos auch sehr kontroverse Diskussionen verwickelt waren[39] – verwahrten sich in ihrem Hirtenschreiben, das auf einem vom Mainzer Bischof Ketteler vorgelegten Entwurf basierte[40], gegen «Besorgnisse», «Beschuldigungen» und «Befürchtungen», «als ob das Concil neue Glaubenslehren, welche in der Offenbarung Gottes und der Überlieferung der Kirche nicht enthalten sind, verkündigen und Grundsätze aufstellen könne und werde, welche den Interessen des Christenthums und der Kirche nachtheilig, mit den berechtigten Ansprüchen des Staates, der Civilisation und der Wissenschaft […] nicht verträglich seien»; ja man beschuldige «den heil. Vater, daß er unter dem Einflusse einer Partei das Concil lediglich als Mittel benutzen wolle, um die Macht des apostolischen Stuhles über Gebühr zu erhöhen, die alte und ächte Verfassung der Kirche zu ändern, eine mit der christlichen Freiheit unverträgliche geistliche Herrschaft aufzurichten». Man scheue sich nicht, «das Oberhaupt der Kirche und den Episkopat mit Parteinamen zu belegen, welche wir bisher nur im Munde der erklärten Gegner der Kirche zu finden gewohnt waren». «Demgemäß» äußere man «ungescheut den Verdacht», daß den Bischöfen «die volle Freiheit der Berathung» verweigert würde, diesen selbst es «auch […] an der nothwendigen Erkenntniß und Freimüthigkeit» fehlen würde, um auf dem Konzil ihre Pflicht zu erfüllen, und «in Folge davon» stelle man «sogar die Gültigkeit des Concils und seiner Beschlüsse […] in Frage». Angesichts «diese[r] und ähnliche[r] Reden», die jedenfalls «aus lebendigem Glauben, aus treuer Liebe zu Kirche […]» nicht «entsprungen» seien, ermahnten die Bischöfe ihre «geliebte[n] Diöcesanen», sich nicht beirren und in ihrem «Glauben und Vertrauen» erschüttern zu lassen, indem sie erklärten: «Nie und nimmer wird und kann ein allgemeines Concil eine neue Lehre aussprechen, welche in der heil. Schrift oder der apostolischen Ueberlieferung nicht enthalten ist, wie denn überhaupt die Kirche, wenn sie in Glaubenssachen einen Ausspruch thut, nicht neue Lehren verkündigt, sondern die alte und ursprüngliche Wahrheit in klareres Licht stellt und gegen neue Irrthümer schützt.» Auch werde und könne ein allgemeines Konzil nichts verkünden, was mit den «Grundsätzen» der Gerechtigkeit, dem Recht des Staates und seiner Obrigkeiten, den «wahren Interessen der Wissenschaft» oder der «rechtmäßigen Freiheit und dem Wohle der Völker im Widerspruche» stehe.

Und dann zeichneten die Bischöfe im Vorausgriff des auf sie Zukommenden ein konziliares Idealbild, das mit der Konzilswirklichkeit, zumal des Ersten Vatikanums, nichts zu tun hatte: «Unbegründet» und «überaus ungerecht» sei auch «der Verdacht, es würde auf dem Concil die Freiheit der Berathung beeinträchtigt sein. […] Wir wissen auf das Bestimmteste, dass es der erklärte Wille des heiligen Vaters ist, weder der Freiheit noch der Zeit der Berathungen eine Schranke zu setzen, und das liegt auch in der Natur der Sache. Denn in einem Concil der Kirche ringen nicht verschiedene Parteien mit allen Mitteln der Ueberredung um den Sieg, suchen nicht einzelne Mitglieder durch blosse Gewinnung einer Majorität das Uebergewicht über Gegner zu erlangen. Alle sind bei aller Verschiedenheit sonstiger Meinungen von vorneherein einig in den Prinzipien des Glaubens und streben nur nach Einem Ziele, dem Heile der Seelen und dem Wohle der Christenheit, und Erörterungen finden da nicht Statt, um den Gegner zu überwinden oder ein Sonderinteresse zu fördern, sondern um die Wahrheit von allen Seiten zu beleuchten und nicht eher zu entscheiden, als bis jede Schwierigkeit erledigt, jede Dunkelheit aufgehellt ist. Besonders, wo es sich um die ewigen Wahrheiten des Glaubens handelt, wird das Concil auch nicht das Mindeste beschliessen, ohne zuvor die Mittel der Wissenschaft und der reiflichsten Ueberlegung erschöpft zu haben. Und was sollen wir zu jener so unwürdigen Verdächtigung sagen, dass es den Bischöfen aus Menschenfurcht an der pflichtmässigen Freimüthigkeit auf dem Concil gebrechen werde? […] Nichts ist dem Wesen der katholischen Kirche so fremd und so entgegengesetzt, als Parteiwesen. […] Wie *Petrus* und die Apostel auf dem ersten

39 Aubert, Vaticanum I 95 f.; Schatz, Vaticanum I I 238–246.

40 Dieser Entwurf wurde von den Bischöfen Heinrich Förster, Breslau, und Matthias Eberhard, Trier, sowie vom erwählten Rottenburger Bischof Carl Joseph Hefele sehr stark redigiert. «Die Hälfte des Hirtenbriefs, welche von der päpstlichen Unfehlbarkeit handelte, wurde gestrichen. So stoßen wir auf die Sonderbarkeit, daß der Hirtenbrief wohl die Aufgabe hatte, die Gläubigen zu beruhigen, daß aber der Grund der Unruhe mit keinem Wort erwähnt wurde. […].» Hagen, Hefele und das vatikanische Konzil 229 f. – Schatz, Vaticanum I I 244 f. – Bischof Ketteler, der die Fuldaer Bischofskonferenz dominierte, persönlich Anhänger einer »an die organische Einheit des Gesamtepiskopats rückgebundene», somit «sehr umgrenzte» Infallibilität feierlicher päpstlicher Lehrentscheidungen, war damals ein entschlossener Gegner der Unfehlbarkeitsdefinition, als deren Folge er mit Grund schwere innerkirchliche und kirchenpolitische Belastungen befürchtete. Allerdings verhehlte er sich nicht, wie er in einem vom infallibilistisch eingestellten Mainzer Domdekan und Dogmatiker Johann Baptist Heinrich verfaßten Antrag zur Tagesordnung der Konferenz vortrug, daß «trotz allem […] auf dem Concil die Frage über die Unfehlbarkeit des Papstes in den Vordergrund treten» werde. «Freilich, wenn diese Frage gar nicht vorgelegt oder deren Entscheidung kurzweg als inopportun abgelehnt würde, dann wäre Alles erledigt. Allein, wenn die Frage überhaupt vorgelegt wird, dann dürfte ein Ablehnen kurzer Hand fast ebenso unstatthaft sein als ein Declariren kurzer Hand. […].» Antrag zur Tagesordnung der Fuldaer Bischofskonfrenz am 1. September 1869. Ketteler, Schriften 88 f.; siehe auch: Ketteler an Moufang, Mainz, 5. März 1869. Ebd. 49–56, bes. 49–51. – Schatz, Kirchenbild 121–131; Ders., Vaticanum I I 242–244.

Concil zu Jerusalem nur *einer* Meinung waren und nur *eine* Sprache führten, so wird es auch heute der Fall sein, und es wird der ganzen Welt offenbar werden, dass, wie in der ersten Christengemeinde, so auch heute noch in der katholischen Kirche Alle *eines* Herzens und *einer* Seele sind.»

Die Frage «Primat und Unfehlbarkeit» wurde in diesem um pastorale Beschwichtigung (man könnte auch sagen: um Augenwischerei) bemühten Schreiben (aus gutem Grund) erst gar nicht berührt[41].

Daß in der Bischofskonferenz doch weit mehr Besorgnisse und Unbehagen vorherrschten, als in dem Hirtenwort zu erkennen war, belegt das zwei Tage zuvor von vierzehn der zwanzig in Fulda versammelten Oberhirten an den Papst gerichtete vertrauliche Schreiben, in dem sie Pius IX. besorgt über «den gegenwärtigen Stand der Dinge in Deutschland» unterrichteten: Sie wüßten zwar nicht, ob es «Bestrebungen» gebe, «die darauf aus sind, daß die Unfehlbarkeit des höchsten Pontifex, wenn er *ex cathedra* spricht, von den Vätern des Heiligen Konzils definiert werden soll oder nicht». Aber sie hielten es «zu einem guten Ausgang für vorteilhaft, ja für notwendig», dem Papst «von den Gefahren», die «aus einer derartigen Definition für Deutschland [...] von vielen Laien und Klerikern» befürchtet würden, «in aller Ergebenheit zu berichten». Auch sie, die Bischöfe, könnten dies «keineswegs als leere Einbildung abtun», sondern müßten «vielmehr zugeben, daß wir selbst, soweit diese Angelegenheit Deutschland betrifft, den gegenwärtigen Zeitpunkt für eine Definition der Unfehlbarkeit des höchsten Pontifex nicht für günstig halten (*in quantum res ad Germaniam spectat, praesens tempus minus opportunum existimare ad definiendam Summi Pontificis infallibilitatem*). [...]»[42], wie sie sehr behutsam formulierten.

Dieses Schreiben, nach eigener Aussage vom Augsburger Bischof Pankratius von Dinkel verfaßt[43], geriet durch Indiskretion in die Presse, mit der Folge, daß die unterzeichnenden Bischöfe in der Öffentlichkeit als Anti-Infallibilisten erschienen, obwohl sie doch, von wenigen Ausnahmen abgesehen, auf Grund ihrer theologischen Ausbildung «mit ihrer mehr oder weniger jesuitischen Vergangenheit vor Fulda noch nicht gebrochen» hatten und «sich doch auch wieder nicht zu ihr bekennen» konnten und wollten – wie Johann Friedrich, der theologische Berater Kardinal Hohenlohes während des Konzils, sie einschätzte[44]. Bei Pius IX. kamen sie mit ihrem vertraulichen Mahnschreiben nicht gut an; in seinen und der Kurialisten Augen hatten sie sich als Gegner ihrer Konzilsabsichten diskreditiert. Pius IX. war darüber höchst ungehalten und ließ dies die bischöflichen Unterzeichner, die dann allesamt zur Konzilsminorität gehörten, bei der ihnen gewährten Audienz zum Konzilsbeginn auch deutlich spüren[45]. Nach Johann Friedrich habe Bischof Dinkel einem «Münchener hohen Geistlichen» mitgeteilt, es hätten am Schluß der Fuldaer Versammlung «die meisten Bischöfe sich unter einander das Wort gegeben [...], wenn man trotz aller Gegenvorstellungen im Konzil doch die Infallibilität aufs Tapet brächte, dagegen zu protestiren und die Versammlung zu verlassen»[46].

Der Inhalt des vertraulichen Schreibens der vierzehn Bischöfe an den Papst kursierte. Ende Oktober teilte Döllinger «einiges Interessante» Acton mit, nämlich «daß die Fuldaer Bischöfe eine Vorstellung unmittelbar an den Papst gerichtet haben, worin sie ihm die Lage als sehr bedenklich schildern, und ihm dringend rathen, von den neuen Dogmen abzustehen. Eine ähnliche Kundgebung ist von den drei Böhmischen Bischöfen nach Rom gegan-

41 Hirtenbrief des deutschen Episkopats, 6. September 1869. Friedberg, Sammlung I 276–282; Huber-Huber II 414f. (Nr. 186) [nur im Auszug]. – Friedrich, Geschichte II 193–197; Hagen, Hefele und das vatikanische Konzil 228–230.

42 Vertrauliches Schreiben von vierzehn deutschen Bischöfen der Fuldaer Bischofskonferenz an Pius IX., 4. September 1869. Huber-Huber II 412f. (Nr. 185) [im Auszug]; der lateinische Text in: Coll. Lac. VII 1196f. – Dieses Schreiben hatten nicht unterzeichnet die Bischöfe Konrad Martin von Paderborn, Ignatius Senestrey von Regensburg, Georg Anton Stahl von Würzburg, Franz Leonrod von Eichstätt, Nikolaus Weis von Speyer und der Apostolische Vikar Nikolaus Adames von Luxemburg. Schatz, Vaticanum I I 245.

43 «Jedenfalls hatten unsere Bischöfe in Rom kein Bedürfniß nach einem neuen Dogma, heiße es päpstliche Infallibilität oder leibliche Himmelfahrt Mariens [...]. Im Gegentheil hatten sie noch 1869 von Fulda aus ein Schreiben an den Papst geschickt, worin sie mit Entschiedenheit vor einer Definition der päpstlichen Infallibilität warnten. B[ischof]. Dinkel sagt mir, daß er der Verfasser desselben sei.» Friedrich, Tagebuch 20.

44 Friedrich, Tagebuch 46 (Rom, 29. Dezember 1869). – Die Aufforderung, diese Aufgabe bei Kardinal Hohenlohe in Rom zu übernehmen, war über Döllinger erfolgt, der seinem damals zu Studienzwecken in Trient weilenden Schüler und jungen Kollegen Dr. Johann Friedrich geschrieben hatte: «Welch eine prächtige Gelegenheit, hinter den Coulissen stehend, ein großes kirchenhistorisches Drama (hoffentlich weder Komödie noch Trauerspiel!) aufgeführt zu sehen. Das ist für Ihre kirchengeschichtliche Ausbildung so viel werth, als 10 Jahre Quellenstudium!» Zit. in: Friedrich, Tagebuch 1.

45 Friedrich, Tagebuch 31; Ders., Geschichte II 201f. – Der Bischof Théodore Joseph Gravez von Namur (1810–1883) notierte am 5. Dezember 1869 in sein Journal du Concile, was ihm P. Verheyden darüber eben berichtet hatte: Pius IX. habe sich den deutschen Bischöfen gegenüber bei der Audienz «bien sévère» verhalten, «leur avait fait observer tout le cérémonial, le baisement du pied, sans les reveler et leur présenter la main comme il a coutume de faire. Il leur avait dit en faisant allusion au libéralisme de plusieurs d'entre eux: *liberi sumus*, sed verum est verum, et falsum est falsum: – En s'adressant à l'Évêque d'Augsbourg, il lui avait dit: *confessionem augustanam non timemus*. Quel coup de massue.» Zit. in: Hasler, Pius IX. I 111 (Anm. 16). – Anspielung auf die «Confessio Augustana», die hauptsächlich von Philipp Melanchthon verfaßt, von lutherisch gesinnten Fürsten und Städten dem Augsburger Reichstag von 1530 übergeben wurde und bis heute grundlegende Bekenntnischrift der lutherischen Kirchen ist.

46 Friedrich, Geschichte II 192f.

gen. Auch die Ungarischen Bischöfe sollen den gleichen Schritt gethan haben», und der Abbé Eugène-Philibert Michaud (1839–1917) schreibe ihm aus Paris, es werde aus Rom gemeldet, «daß der Papst entmuthigt sei, und, wenn er es noch einmal zu thun hätte, das Concil nicht mehr berufen würde. […]»[47]. In der «Augsburger Allgemeinen» widmete Döllinger dem Hirtenwort vom 6. September eine (erneut anonyme) Replik, in der er die Bischöfe der Fuldaer Konferenz beim Wort nahm, daß sie gemäß ihrer «vor der ganzen Nation» feierlich verpfändeten Erklärung für ihre drei Grundsätze einstehen würden[48]. Und als «merkwürdig und erfreulich» hob er an diesem Hirtenbrief hervor, er trete «in sehr markirter Weise jenem Pessimismus entgegen, welcher seit etwa dreißig Jahren die päpstlichen Kundgebungen charakterisirt und zu der Bemerkung Anlaß gegeben hat, daß Pius IX. und sein Vorgänger, so oft sie Latein sprechen, zu weinen pflegen»[49].

5. Die unausgesprochene Androhung der staatlichen Plazet-Verweigerung

Der bayerische Kultusminister Franz von Gresser wiederum nahm den offiziellen Hirtenbrief des deutschen Episkopats, dessen Inhalt die Staatsregierung «mit Befriedigung» aufgenommen habe, zum Anlaß, den bayerischen Bischöfen für die künftige Publikation der Konzilsbeschlüsse, sofern bei diesen «kein Widerstreit […] mit der bayerischen Staatsverfassung zu besorgen sein» werde, das gemäß Verfassungsurkunde erforderliche *Placetum regium* in Aussicht zu stellen[50]. Das hieß mit anderen Worten: Für den gegenteiligen Fall würden sie mit Verweigerung der Plazets zu rechnen haben. Freilich drohte er unausgesprochen mit einer kaum mehr wirksamen staatlichen «Waffe», deren Abschaffung «auf gesetzlichem Wege» bereits die Würzburger Bischofskonferenz von 1848 gefordert hatte[51].

6. Döllingers verfehlte Hoffnung, mit «Janus» auf die Bischöfe einwirken zu können

Dennoch hätte sich Döllinger, der Theologe und Kirchenhistoriker von Format und tiefstem Wissen, nicht von Phobien leiten lassen dürfen; vielmehr wäre er es seiner universitären Stellung und seinem hohen internationalen Renommee schuldig gewesen, seinem noch in der zweiten Januarhälfte 1869 geäußerten Entschluß treu zu bleiben, nämlich «ein ernstes, ruhig und würdig gehaltenes historisches Werk, eine Geschichte des Pontifikats als kirchlicher Institution» zu schreiben[52] und mit Nennung seines Namens zu seinem Werk zu stehen, auch auf die Gefahr seiner Zensurierung. «Janus» dagegen war trotz der Fülle der in dieser Schrift ausgebreiteten, aber tendenziös verarbeiteten Quellen im Grunde Pamphlet, in seiner extrem fallibilistischen Position ebenso maßlos wie die extrem infallibilistische Position «neuscholastischer» oder «jesuitischer» Adversarii – aber immerhin Pamphlet, wenn man so sagen darf: auf hohem Niveau und mit nicht geringem partiellem «Wahrheitsgehalt» – lesenwert bis heute. Wenn Döllinger äußerte, er halte es «kaum für möglich, daß ein Bischof, der das Buch gelesen, noch für das Unfehlbarkeits-Dogma stimme»[53], so ver-

47 Döllinger an Acton, München, 29 October 1869. Döllinger-Acton II 5 f., hier 5.

48 «Erstens: ‹wird das Concil keine neuen und keine anderen Grundsätze aufstellen, als diejenigen, welche euch allen (deutschen Katholiken) durch den Glauben und das Gewissen in das Herz geschrieben sind.› Zweitens: ‹Nie und nimmer wird und kann ein allgemeines Concil eine neue Lehre aussprechen, welche in der heiligen Schrift oder in der apostolischen Ueberlieferung nicht enthalten ist.› Drittens: wird nur ‹die alte und ursprüngliche Wahrheit in klareres Licht gestellt› werden.» Der Hirtenbrief der deutschen Bischöfe über das Concilium (25. September 1869). Wieder abgedruckt in: «Quirinus» 31–35, hier 32.

49 Ebd. 34.

50 Erlaß des bayerischen Kultusministers an die bayerischen Bischöfe, 7. November 1869. Huber-Huber II 419 (Nr. 189). – Der Vorbehalt des *Placetum regium*, wonach «keine Gesetze, Verordnungen oder sonstige Anordnungen der Kirchen-Gewalt nach den hierüber in den Königlichen Landen schon längst bestehenden General-Mandaten ohne Allerhöchste Einsicht und Genehmigung publicirt und vollzogen werden» durften, in: Edikt über die äußern Rechts-Verhältnisse der Einwohner des Königreichs Bayern, in Beziehung auf Religion und kirchliche Gesellschaften vom 26. Mai 1818, § 58. Huber-Huber I 128–139, (Nr. 60), hier 134.

51 Beschlüsse der Würzburger Bischofskonferenz, Oktober/November 1848, Nr. 3–6. Huber-Huber II 15–21 (Nr. 6), hier 16.

52 So Döllinger in einem Brief an den englischen Theologen und Konvertiten Henry Nutcombe Oxenham (1829–1888) vom 21. Januar 1869. Zit. in: Friedrich, Ignaz von Döllinger III 458. – Oxenham sollte das geplante Werk ins Englische übersetzen. Als Acton von Oxenham erfuhr, daß Döllinger auch ihn, neben Huber, in seinen Plan eingeweiht habe, reagierte er einigermaßen betroffen: «Er hat noch weniger das Maass für diese Dinge [als Huber], weil er nicht ein wissenschaftlicher Mensch, sondern ein Polemiker ist, dem Ihre Lehren und historischen Ansichten etwas ganz anders bedeuten als was sie sind. Er hat ohnehin die Gewohnheit Aeusserungen von Ihnen, ganz absolut und nackt, bei jeder Gelegenheit zu citiren. Bei seiner lebhaften Natur würde er, im Kampf, die Autorschaft gewiss nicht geheim halten. Er selbst sagte mir dass er überzeugt ist Sie würden erkannt werden. Er ist nicht ganz verschwiegen; noch weniger geschickt im ausweichen; überhaupt nicht sicher gegen jene Versuchung die am meisten die Zunge löst. […].» Acton an Döllinger, Aldenham, 17 December 1868. Döllinger-Acton I 524–530, hier 525 f. – Siehe dazu Döllingers Antwort, München, 21. Dez. [18]68. Döllinger-Acton I 530–535, hier 535.

53 So Döllinger in einem Brief an Oxenham, der schließlich die Ausgabe des «Janus» ins Englische übersetzte, vom 6. Juli 1869. Zit. in: Friedrich, Ignaz von Döllinger III 468.

kannte er völlig, in welch schwierige Lage er durch sein polemisches Agitieren, statt sachlich-ruhig zu argumentieren, gerade jene Bischöfe brachte, die eine solche Dogmatisierung aus theologischen und historischen Gründen oder aus Gründen der Inopportunität ablehnten. Und dazu zählte die große Mehrheit der deutschsprachigen Bischöfe, die freilich allesamt von ihrer ganzen Ausbildung her gesinnungsmäßig ultramontan eingestellt waren, aber zugleich ihrer jeweiligen Staatsregierung gegenüber in der Pflicht standen (und nur unter dieser zweifachen Gesinnungsvoraussetzung staatlicher- und kirchlicherseits hatten als «episcopabel» erachtet werden können)[54]. Nicht wenige von ihnen (einige schon seit 1854) mögen sich ähnlich wie John Henry Newman die Frage gestellt haben: «Was haben wir getan, daß wir behandelt werden, wie die Gläubigen nie zuvor behandelt wurden? Wann war denn eine Lehrdefinition *de Fide* ein Luxus, den sich die Devotion leistet, und nicht ein furchtbares, schmerzliches Gebot der Not?»[55] Sie liefen, wenn sie im Konzil Widerstand leisteten, Gefahr, ohne weiteres zu Parteigängern des «Janus», der durch Dekret der Indexkongregation vom 30. November 1869 indiziert wurde[56], gestempelt und damit desavouiert zu werden.

7. Actons kritische Rezension des «Janus»

Acton hatte an der Artikelserie in der «Allgemeinen Zeitung» keinen Anteil gehabt. Er habe «von den Artikeln in der A[llgemeinen] Z[eitung] nur gehört und werde sie in London lesen, wenn sie nicht besonders [d.h. gesondert] erscheinen», schrieb er am 11. April 1869 nebenbei an Döllinger, zuvor seiner optimistischen Zuversicht Ausdruck gebend, daß das Konzil «eine Wendung zum Besseren» bringen müsse, «schon darum weil die übertriebenen Ansichten nicht siegen können». Und wieder fragte er, ob Döllingers großes Werk «vor, während oder nach dem Concil erscheinen» werde. «In letzterem Falle» – so meinte er noch – «würde das Concilium selbst ein überaus wichtiges Schlusskapitel liefern, und würden Sie die Leute noch besser orientiren, als wenn Sie zuvor schreiben»[57]. Döllinger schickte ihm die Artikel dann zu. Acton bedankte sich im nächsten Brief für die Übersendung der «Allgemeinen Zeitung», die ihn sehr interessiert habe, und bemerkte dazu: «Der Verfasser hat sich nicht gehörig verborgen.»

Seiner folgenden Mitteilung aus einem (an ihn gerichteten?) Schreiben des Theologen des Jesuitengenerals Pierre-Jean Beckx, P. Victor de Buck SJ (1817–1876), der aus «sehr guter Quelle» erfahren haben wollte, daß «in Rom und anderswo auch die sehr gemäßigten Ideen triumphieren» und das Ansinnen vielleicht eines Dutzends französischer Bischöfe, «die Unfehlbarkeit des

54 Der Einfluß Johann Michael Sailers und seiner theologischen Gesinnungsfreunde sowie der «Schule» Anton Günthers war in der theologischen Ausbildung längst verblaßt bzw. unterdrückt. Der römisch-jesuitische Einfluß und mithin die Neuscholastik hatten an Dominanz gewonnen. Der Kampf zwischen der «römischen» und der «deutschen Schule» in der Theologie, um Döllinger zu zitieren, war in vollem Gange, und im Ersten Vatikanum errang die «römische Schule» ihren entscheidenden Sieg, der die weitere Entwickung der katholischen Theologie bis weit über die Modernismus-Kämpfe an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert hinaus bestimmte. – Ganz unrecht hatte Johann Friedrich sicher nicht, wenn er Anfang Januar 1870 in sein Tagebuch notierte: »Wenn ich übrigens Alles ruhig überlege, so werde ich immer mehr in meinem früheren Gedanken bestärkt, um so mehr als die Bischöfe mit ihrer ultramontanen Vergangenheit keineswegs gebrochen haben: sie wollen für ihre Heimat den Schein der Opposition sich geben, in Wirklichkeit aber sind sie eins mit der großen Majorität in der Gesinnung. Und daß die Mehrzahl der sogen. oppositionellen Bischöfe dieser Auffassung der Dinge ist, bezweifeln auch die anderen Personen nicht, mit denen ich verkehre. Warum sonst das beständige Ungehaltensein über Verkürzung ihrer Rechte, über schlechte Behandlung, ohne je zu einem ernstlichen Schritte kommen zu können? Warum muß B[ischof]. Stroßmayer auf sein eigenes Risico über die principiellste Frage [nämlich der Titulatur der Konzilsdekrete], wie sie diese selbst bezeichnen, sprechen, ohne ihn zu stützen? Prof. [Joseph Hubert] Reinkens schrieb aus Breslau unlängst hieher: ‹Försters Worte gehören der Opposition, seine Thaten dem Jesuitismus›: Es scheint dieses Wort auf die oppositionellen Bischöfe ihrer Mehrzahl nach überhaupt anwendbar zu sein. […].» Friedrich, Tagebuch 55 f. (Rom, 2. Januar 1870).

55 «[…] Da wir alle in Ruhe sind und keine Zweifel haben und – wenigstens praktisch, um nicht zu sagen lehrmäßig – an die Unfehlbarkeit des Heiligen Vaters glauben, da erhebt sich plötzlich Gedonner in der klaren Luft, und man sagt uns, wir müßten uns bereithalten für, wir wissen nicht, was, unseren Glauben zu erproben, wir wissen nicht wie. Da ist keine drohende Gefahr, die abgewendet werden muß, da ist vielmehr eine große Schwierigkeit, die neu geschaffen werden soll. Ist das die ureigene Aufgabe für ein Allgemeines Konzil? Was mich persönlich betrifft, Gott helfe mir, so erwarte ich überhaupt keine Versuchung; aber ich kann mir nicht helfen, ich leide mit den mancherlei Seelen, die da leiden, und ich sehe mit Angst der Aussicht entgegen, daß ich Entscheidungen werde verteidigen müssen, die meinem privaten Urteil keine Schwierigkeit bereiten mögen, die aber sehr schwer logischerweise gehalten werden können im Hinblick auf geschichtliche Tatsachen. Was haben wir getan, daß wir behandelt werden, wie die Gläubigen nie zuvor behandelt wurden? Wann war denn eine Lehrdefinition *de Fide* ein Luxus, den sich die Devotion leistet, und nicht ein furchtbares, schmerzliches Gebot der Not? Warum sollte einer angriffslustigen, unverschämten Sondergruppe erlaubt sein, ‹die Herzen der Gerechten in Trauer zu versetzen, die nicht der Herr selbst traurig gemacht hat›? Warum kann man uns nicht in Ruhe lassen, wenn wir Frieden hielten und an kein Übel dachten? […].» Newman in einem Privatbrief vom 28. Januar 1870 an den im Konzil weilenden Bischof William Bernard Ullathorne von Birmingham, den dieser aber in Kreisen der Minorität zirkulieren ließ; er gelangte durch Indiskretion an die Redaktion des «Standard» und wurde dort am 6. April publiziert. In deutscher Übersetzung abgedruckt in: Butler-Lang 190 f.; in Auszügen in: Friedrich, Geschichte III 704 f.; Schatz, Vaticanum I II 272 f.

56 Text des Dekrets abgedruckt in: Brandmüller, «Janus» auf dem Index 432 f. – Bischof, Theologie und Geschichte 155–169, hier 167.

57 Acton an Döllinger, Aldenham, 11. April 1869. Döllinger-Acton I 552–554, hier 553.

Papstes zu proklamieren, […] absolut keine Chance» habe[58], widersprach Döllinger mit Hinweis auf den gegenteiligen Bericht seines eben aus Rom zurückgekehrten Fakultätskollegen Abt Bonifaz Haneberg. Dieser sei der Meinung: «Wenn Gott nicht wie durch ein Wunder eingreife, so werde geschehen, was Manning, Reisach und die Jesuiten mit aller Energie anstrebten.» Und nicht ohne Befriedigung setzte Döllinger bei: «Die Artikel der A[llgemeinen] Z[eitung] haben eine große Sensation in Deutschland hervorgebracht, und dem großen Publicum erst einen Begriff davon beigebracht, um welche gewichtige und weitausgreifende Dinge es sich bei der Unfehlbarkeitstheorie handle.» Zugleich ermunterte er Acton, an seiner im letzten Brief erwähnten Absicht festzuhalten, nämlich etwas über das Konzil von Trient und dessen Geschichtsschreiber Paolo Sarpi und Pietro Sforza Pallavicini zu veröffentlichen,: «Es ist gewiß sehr gut und zuträglich, wenn Sie über Sarpi und Pallavicini u. besonders über das Trident[inische]. Concil gerade auch noch in diesem Sommer schreiben und Ihre Resultate mittheilen.» Bezüglich des Tridentinums stehe ihm selbstverständlich «alles hier befindliche […] zu Gebote». Pallavicini sei, «seitdem ich mich näher mit ihm befaßt habe, gar sehr in meiner Achtung gesunken, obgleich er immerhin eine Quelle ersten Ranges bleibt – aber er ist nicht selten unredlich und ein Phrasenmacher. Bei Sarpi [über den Acton 1867 im «Chronicle», wie oben dargestellt, den Stab gebrochen hatte] muß ich doch immer noch bei meiner Meinung verharren, daß er halb protestantisch, halb gallikanisch-katholisch gewesen sei»[59].

Schon im nächsten Brief zitierte Döllinger eine Äußerung des Kardinalstaatssekretärs Antonelli gegenüber einem Diplomaten (wohl dem englische Gesandten Odo Russell), die ihm durch den eben zum bayerischen Gesandtschaftattaché in Rom ernannten Grafen Louis Arco-Valley (1845–1891), seinen Patensohn und Actons Schwager, zugekommen war und mit den «Angaben des de Buck stark contrastirt[e]»: Die Unfehlbarkeit werde schon lange «von allen guten Katholiken» geglaubt, und deshalb werde auch «die Proklamirung derselben als Dogma […] ganz leicht vor sich gehen». «Sie sehen, die Situation ist sehr ernst, und ich gestehe Ihnen, daß ich mich in einer Spannung wie noch nie in meinem langen Leben befinde.» Wenn er in die Geschichte der Kirche zurückblicke, müsse er sich sagen, «daß arge Verfinsterungen und Entstellungen der göttlichen Wahrheit schon oft und lange stattgefunden haben, und daß also die Möglichkeit einer neuen argen Verfinsterung allerdings besteht. Ein gewisses Gefühl, daß diese Sache von ganz unberechenbaren Folgen sei, hat fast jeder, sonst aber stehe ich wohl mit meiner Ansicht, daß man sich regen und sich dagegen wehren soll, so lange es noch Zeit ist, sehr isolirt, und am wenigsten ist von den Deutschen Bischöfen zu erwarten.» Doch verliere er den Mut noch nicht und sei tätig. «Ueber meine Thätigkeit nächstens mehr»[60].

Dies veranlaßte Acton zu der Rückfrage: «Glauben Sie denn dass schon im Voraus ein bedeutender Schritt gethan werden kann, um die schlimmsten Folgen abzuwenden?» Denn nun hatte auch er von seinem Schwager Louis Arco aus Rom «im düstersten Ton» Bericht erhalten; doch P. de Buck habe gar nicht aus Rom geschrieben und sei «nicht ganz zuverlässig». Aber da war Döllingers Andeutung, daß es in der Geschichte der Kirche Phasen vorherrschenden Irrtums gegeben habe, also «dogmatische[n] Rückschritt[s]?» Das Problem beunruhigte ihn: «Entweder ist ein solcher Gang undenkbar, oder ist die Idee der Indefectibilität der Kirche noch durchaus nicht richtig bestimmt worden»[61].

58 «De Buck, Theolog seines Generals für das Concil, schreibt: ‹D'après tout ce que j'apprends, et j'apprends les choses de très bonne source, les idées les plus modérées triomphent à Rome et ailleurs aussi. Quelques évêques français, peut-être une dizaine, proposent de proclamer l'infaillibilité du Pape; mais ils n'ont asolument aucune chance de réussir … Malheureusement Dupanloup est pour le moment quasi-aveugle, mais les médecins lui ont promis que bientôt il pourra lire de nouveau. Il travaille avec une ardeur infatigable l'épiscopat allemand et français pour les rendre indulgents envers les orientaux et les anglicans›. Jedenfalls eine bezeichnende Äusserung. Renouf hört von Mainz dass man dort das Treiben der Jesuiten mit grosser Unzufriedenheit bemerkt. […].» Acton an Döllinger, Aldenham, 28. April 1869. Döllinger-Acton I 554–556, hier 554 f. – Zum belgischen Jesuiten Victor de Buck (1817–1876), der ähnliche kirchenreformerische Positionen vertrat wie Döllinger, siehe: Karl H. Neufeld, Rom und die Ökumene. Victor de Buck S.J. (1817–1876) als Theologe auf dem I. Vaticanum, in: Catholica 33/34 (1979/80) 63–80.

59 Döllinger an Acton, München, 6. Mai [18]69. Döllinger-Acton I 557 f. – Abt Daniel Bonifaz Haneberg hatte von Dezember 1868 bis gegen Ostern 1969 in Rom in der Kommission für die orientalische Kirche mitgearbeitet.

60 Döllinger an Acton, München 11ten Mai [18]69. Döllinger-Acton I 558–560, hier 558 f. – Der Bericht Odo Russells über sein Gespräch mit Antonelli an das Foreign Office lautete: Auf Russells Frage an den Kardinalstaatssekretär, «ob das Gerücht zutreffe, daß die päpstliche Unfehlbarkeit den Bischöfen zur Abstimmung vorgelegt werde», habe dieser geantwortet: «‹They are misinformed› Cardinal Antonelli replied. ‹The ex cathedra infallibility of the Pope has ever been an article of faith with every true Catholic and therefore admits of no discussion.› ‹You surprise me›, I replied, ‹for I have hitherto been led to understand that the unanimity of the Pope and Bishops in Council assembled constituted the infallibility of your Church.› ‹Truly›, His Eminence replied, ‹but you forget that the Pope like other sovereigns has the power to veto the decisions of the Council according to the dictates of his conscience and the inspirations of the Holy Ghost.›» Zit. hier 558 f. (Anm. 1). – Eine bemerkenswerte Aussage (wenn sie denn so gefallen sein sollte), die belegt, daß man in der Umgebung Pius' IX. bzw. in Rom den Papst als einen über die Kirche gesetzten absolutistischen Monarchen «definierte», dem Unfehlbarkeit als «Souveränitätsrecht» zukomme. Siehe dazu: Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität; Horst, Unfehlbarkeit und Geschichte.

61 Acton an Döllinger, Aldenham, 5 Juni [1869]. Döllinger-Acton I 560–562, hier 560.

Leider fehlen einige Briefe Döllingers, in denen er Acton in seine Arbeiten an «Janus» einweihte. Jedenfalls aber war Acton über den Fortgang der Arbeit und der Drucklegung sowie über Henry Nutcombe Oxenhams (1829–1888)[62] englischer Übersetzertätigkeit an «Janus» informiert, belieferte Döllinger mit «eine[r] wichtige[n] Stelle» über das Konzil von Trient, bot ihm noch weitere «handschriftliche Sachen» an, empfahl ihm einen Übersetzer für die italienische Ausgabe und berichtete ihm über ein langes Gespräch mit Alphonse Gratry (1805–1872), dem Priester, Philosophen der Sorbonne und Mitglied der Akademie, in Paris: Dieser tröste sich zwar, daß ein Konzil keinen falschen Glaubensartikel aufstellen könne (Actons Einschub dazu: «Wie nothwendig ist die halbgedruckte Arbeit!»), aber «vielleicht einen grossen Schlag ins Wasser führen, eine neue Galilei-Geschichte vorspielen» werde. Auch er meine: «Auf den Episcopat sey nirgends zu rechnen.» Aber: «Dupanloup sey fest, und habe ihm kürzlich erklärt er werde nie nachgeben, jusqu'à la mort. Ich sagte, wird er es bis zum Ende aushalten? [Alphonse] Gratry wagte es nicht zu behaupten. Er hofft etwas von dem Bonapartismus einiger Bischöfe, von den politischen Verhältnissen, von der Wirkung eines einzigen kräftigen Vorkämpfers etc.»[63].

Acton nahm seit 19. Juli 1869 mit seiner Familie in Schloß Herrnsheim Aufenthalt. Hier vollendete er seinen (wiederholt zitierten) großen Beitrag über die «Bartholomäusnacht», an dem er seit Wochen arbeitete: «Kurz, *entre nous*, es wird ein coup d'éclat [...]»[64]. «Die Geschichte ist viel abscheulicher als wir alle glaubten. Es fehlt mir fast keine wichtige Quelle»[65]. Die Abhandlung sollte im Oktober-Heft 1869 der «North British Review» erscheinen, «als Beispiel wie ich die ganze neuere Geschichte durcharbeiten möchte»[66]. Auf Schloß Herrnsheim bereitete Acton auch seine Reise nach Rom vor. Es war seit längerem schon seine Absicht[67], dort dem Konzil «anzuwohnen», und auf Wunsch von Premierminister Gladstone, den er im Frühjahr 1869 noch ein paar Tage auf dessen Landsitz besucht hatte[68], sollte er sich in Rom als dessen privater (oder inoffizieller) Konzilsbeobachter betätigen. Ende Juli Anfang August besuchte er in München einige Tage Döllinger, der ihm die gedruckten Bogen des «Janus» zur Lektüre mitgab, zweifellos für eine Rezension in einer englischen Zeitschrift[69]. Acton gab sich begeistert: Die späteren Bogen – schrieb er Döllinger – überträfen noch die früheren «an Reife und Ruhe der Haltung, selbst da wo die Sache weniger wirksam ist. Der Erfolg muss ein ganz unermesslicher werden. Sie haben sich wirklich selbst übertroffen, und ich führe die Reihe der Ueberläufer vom bekannten zum unbekannten Kirchenlehrer.» Gleichwohl hielt er nicht mit leiser Kritik zurück; denn ein paar Mal erschien ihm das Werk, das nur bis über die Schwelle der Reformation reichte und das Konzil von Trient gerade noch streifte, «etwas unfertig», weil auf die späteren Zeiten keine Rücksicht genommen werde; vor allem werfe «das grösste Licht für Betrachtung des neuen Concils [...] das Tridentinische. Die Wurzeln der heutigen Zustände liegen dort» – wie Acton mit Recht feststellte. Deshalb drängte er Döllinger zur «Aus-

62 Henry Nutcombe Oxenham (1829–1888), englischer Theologe, seit 1854 anglikanischer Geistlicher, seit 1857 römisch-katholisch, jedoch nicht zur Priesterweihe zugelassen, seit einem längeren Studienaufenthalt in Deutschland (1963) mit Döllinger befreundet. Döllinger-Acton I 191 Anm. 7 und 8.

63 Acton an Döllinger, Aldenham, 15 Juni 1869; Herrnsheim, 20 Juli 1869. Döllinger-Acton I 563 f., 565 f. (die Zitate hier 563 und 566). – Alphonse Gratry (1805–1972), französischer Philosoph, Priester und Professor an der Sorbonne, Gegner der päpstlichen Unfehlbarkeit. Albert Raffelt, Gratry, (Auguste-Joseph-)Alphonse, in: LThK 4 (^{3}1995) 988.

64 Acton an Döllinger, Aldenham, 5. Juni [1869]. Döllinger-Acton I 560–562, hier 562.

65 Acton an Döllinger, Herrnsheim, 25 Juli [1869]. Döllinger-Acton I 567–569, hier 568.

66 Acton an Döllinger, Aldenham, 15 Juni 1869. Döllinger-Acton I 563 f. – «I made a grave miscalculation when I expected to get St Bartholomew into thirty pages. If I give ample extracts, and full discussion of the critical points, I will be at least forty pages. If you like, I can reduce it to thirty by omitting the longer extracts, and giving smooth results instead of minute arguments. I would then print my new materials in full, in a French or German edition, a month or two later [was nicht geschehen ist]. At the same time, the value of my article depends chiefly on the singular force of the evidence, which can only be made clear by rather a full treatment. So that, in short, I apply for two and a half to three sheets. I am going to Munich for a few days; when I come back I hope to have the paper which Mignet gave my copyist.» Acton an Thomas F. Wetherell, Herrnsheim, July 30, 1869. Gasquet, Lord Acton 355 f., hier 355. – [Acton,] The massacre of St. Bartholomew, in: The North British Review (Oktober 1869) 30–70; abgedruckt in: Acton, Selected Writings II 198–240.

67 Acton an Döllinger, [London] Thomas's Hotel, 20 februar 1869. Döllinger-Acton I 542–548, hier 543. – Bereits im Juli 1868 hatte er Döllinger geschrieben: »[...] Wir denken schon ernstlich daran im Concilswinter nach Rom zu gehen, um uns umzusehen, und die Ernte bei Archiv und Bibliothek zu vollenden, [...].» Acton an Döllinger, [Fragment um 10. Juli 1868]. Döllinger-Acton I 506 f., hier 507.

68 Acton an Döllinger, [London] Thomas's Hotel, 20 februar 1869. Döllinger-Acton I 542–548, hier 547.

69 Bereits vor seiner Abreise von Schloß Herrnsheim nach München hatte Acton Thomas F. Wetherell auf das Erscheinen des «Janus» aufmerksam gemacht und seine Absicht, darüber eine Rezension zu schreiben, bekundet, wobei er von Döllinger als möglichem Autor ablenkte: «A book is just coming out on the Council, developing, on a very full scale, the ideas of those articles in the *Allgemeine* [Zeitung] which were variously attributed to Döllinger, to Pichler and to Huber, but, as I find, erroneously. I should very much like to write a short article upon it, or a very long notice, of say, seven or eight pages. It seems to me so important, that I shall probably write somewhere else, if you do not like the notion. If you entertain the notion, let me know whether you prefer an article of twelve pages or a notice of eight, and whether you will leave me the option, as I find the book invites when it appears. This is a more serious affair than the book on the Temporal Power [Döllingers «Kirche und Kirchen»], and the coming Council makes me anxious about it.» Acton an Thomas F. Wetherell, Herrnsheim, July 30, 1869. Gasquet, Lord Acton 355 f., hier 356.

arbeitung des zweiten Theils, vor Eröffnung des Concils. Die Gelegenheit kommt nie wieder. Ist das Verhängnissvolle in Rom geschehen, so ist der günstigste Augenblick vorbei, und Ihre Sammlungen und Vorarbeiten verlieren an Werth – an praktischem Werth nämlich. Haben Sie einmal sich zu einer so grossen That gerüstet, einen so gewaltigen Stoss geführt, und sich so grossem Lärm ausgesetzt, so sollten Sie wenigstens den möglichsten Erfolg erzielen. Der Preis bleibt derselbe. Die Opposition wird durch das zweite nicht vermehrt, wohl aber die Kraft des Angriffs.» Er riet Döllinger, diesen zweiten Teil so rasch wie möglich in Angriff zu nehmen und das Erscheinen des ersten Teils, eben des «Janus», «um ein paar Wochen zu verspäten»[70]. Doch dazu kam es nicht mehr; Döllinger ist diesen zweiten Teil, und nicht nur diesen, «schuldig» geblieben.

Actons Besprechung des «Janus» erschien (wie seine «Bartholomäusnacht») im Oktober 1869 in der «North British Review», und zwar als «eingesandter Bericht», um die Zeitschrift nicht mit der Meinung des Rezensenten zu identifizieren[71]. Es war eine ausführliche Rezension. Acton erörterte zunächst auf dem Hintergrund der jüngsten innerkirchlichen Entwicklung die schwierige Situation vieler Bischöfe, die zwar froh wären, wenn das Unfehlbarkeitsdogma dem Konzil nicht vorgelegt würde, aber gegen ein solches Dekret nicht leicht opponieren könnten, da sie auf verschiedene Weise schon weithin «befangen» seien; denn seit dem Wiederaufleben der Provinzialsynoden hätten viele von diesen bei Übersendung ihrer Beschlüsse zur römischen Approbation ihren Glauben an die päpstliche Unfehlbarkeit erklärt, und der Episkopat habe seit 1854 mehrmals dieser Doktrin Vorschub geleistet. Unter diesen Umständen könne selbst der hoffnungsfroheste Gegner kaum erwarten, daß, wenn das Konzil erst einmal zusammengetreten sei, das Dogma nicht vorgelegt werde oder die Bischöfe es aus Prinzip oder aus irgendeinem höheren Grund als dem augenblicklicher Unzweckmäßigkeit ablehnen würden; letzteres aber könnte leicht als implizite Annahme des Prinzips als solchen gedeutet werden, mit der Folge, daß die Frage des Zeitpunkts der Dogmatisierung dem Papst überlassen bliebe. Um so kritischer würde in dieser Hinsicht die Lage gebildeter Katholiken, die nicht bereit seien, ihren Glauben nach dem Willen der kirchlichen Autoritäten zu ändern und sich drängen zu lassen, «morgen zu glauben, was sie heute leugnen». «Es ist offensichtlich möglich, daß ein Konzil, auf welchem ihr [der gebildeten Katholiken] Episkopat zahlreicher als auf irgendeinem früheren Konzil versammelt sein wird, verkünden könnte, daß Katholizismus stehen oder fallen müsse mit der Unfehlbarkeit des Papstes. Sie weisen diese Doktrin jetzt zurück: werden sie sie glauben, wenn das Konzil so entscheiden sollte? Von der Antwort auf diese Frage, mehr als von den Beratungen der Bischöfe in Rom, hängt die Zukunft ihrer Sache ab»[72]. Indes gebe es darauf bereits eine Antwort – so Acton –, und zwar «mit solcher Kraft und Deutlichkeit, daß sie nicht vergessen oder widerrufen werden kann»[73].

Es folgte eine straffe, aussagemäßig sehr komprimierte Inhaltsangabe des in Leipzig erschienenen Buches «über die Kompetenz des Konzils und die Unfehlbarkeit des Papstes, das jene Revolution in katholischer Theologie und in den Bedingungen religiöser Kontroverse vollenden wird, welche mit Möhlers Behandlung des Unfehlbarkeitsanspruchs [der Kirche kraft des Beistands des Heiligen Geistes] und mit Newmans Theorie von der Entwicklung der Lehre [der Dogmenentwicklung]» begonnen habe. Dabei hob Acton als Schwerpunkt der Argumentation die These von der mit Pseudo-Isidor einsetzenden Verkehrung der alten Kirchenverfassung und deren Konsequenzen entsprechend stark hervor, mit schwersten Vorwürfen gegen Päpste der Vergangenheit, deren Entscheidungen in Fragen der Moral oftmals unmoralisch gewesen seien und deren Streben nach Erweiterung ihrer Macht mit Tücke und Lüge befleckt gewesen sei, – mit dem Schluß: «Der Weg vom Katholizismus der Kirchenväter [die «nicht nur lehren, daß der Papst fehlbar ist, sondern ihm auch das Recht bestreiten, dogmatische Fragen ohne ein Konzil zu entscheiden»] zu jenem der modernen Päpste war erfüllt von vorsätzlicher Lüge;

70 Acton an Döllinger, Herrnsheim, 10. August [1869]. Döllinger-Acton I 572 f.

71 [Acton,] The Pope and the Council (bezeichnet als «communicated»), in: North British Review 51 (Oktober 1869) 127–135, abgedruckt in: Acton, Selected Writings III 280–289.

72 «No charge is more strenuously repelled by intelligent Catholics than that their faith is subject to be changed at will by the authorities of their Church, and that they may be called upon to believe to-morrow what they deny to-day. Their position in this respect is becoming critical. It is manifestly possible that a Council, at which their episcopate will be more fully assembled than it has been at any former Council, may proclaim that Catholicism must stand or fall with the infallibility of the Pope. They repudiate that doctrine now: will they believe it if the Council should so decide? On the answer to this question, even more than on the deliberations of the bishops at Rome, the future of their cause depends.» Ebd. 282.

73 «An answer to it has at length been given, and given with such force and distinctness that it cannot be forgotten or recalled. A volume has appeared at Leipzig, on the competence of the Council and the infallibility of the Pope, which will complete that revolution in Catholic divinity, and in the conditions of religious controversy, which was begun by Möhler's treatment of the claim to indefectibility, and by Newman's theory of the development of doctrine. The argument of the book, sustained by a portentous chain of evidence, is briefly this: The Christian Fathers not only teach that the Pope is fallible, but deny him the right of deciding dogmatic questions without a Council. […] The passage from the Catholicism of the Fathers to that of the modern Popes was accomplished by wilful falsehood; and the whole structure of traditions, laws, and doctrines that support the theory of infallibility, and the practical despotism of the Popes, stands on a basis of fraud.» Ebd. 282 f.

und die ganze Struktur der Traditionen, Gesetze und Doktrinen, die die Theorie der Unfehlbarkeit und den praktischen Despotismus der Päpste stützen, steht auf einer Grundlage von Betrug.»

Mit dieser Aussage artikulierte Acton seine persönliche Sicht der Unfehlbarkeitsproblematik: Für ihn war sie eine grundlegende Frage der Moral und der Wahrhaftigkeit mit Blick auf das Selbsteingeständnis vielfältigen kirchlichen Versagens, Irrens und vorsätzlichen Betrugs in der Geschichte, dem sich das Papsttum, statt dies einzugestehen, Buße zu tun und sich zu reformieren, durch die Definition der Amtsunfehlbarkeit entziehen würde. Allerdings irre der Autor des «Janus» selbst – so Acton einschränkend –, wenn er pauschal die Jesuiten als Beförderer jener Doktrin bezeichne und dadurch dem ganzen Orden «das Stigma der Lügenhaftigkeit» aufdrücke[74]. Die Jesuiten würden immerfort damit identifiziert, «weil Jesuiten das Journal leiten, das jene Meinungen hauptsächlich befördert. Aber die *Civiltà Cattolica* ist das Organ des Vatikans, nicht der Gesellschaft [Jesu]; und eine nicht geringe Zahl von Jesuiten beklagt aufrichtig ihre Tendenz und sieht sich nicht in der Lage, ihre intellektuelle Demoralisation nachzuvollziehen.» In dem Werk «The Pope and the Council» werde ein Pariser Jesuit mit den Worten zitiert: «God does not give His blessing to fraud; the false decretals have produced nothing but harm.» Auch sei es unrichtig zu sagen, daß die dem Papst gegenüber angewandten Begriffe extremer Schmeichelei mit den Jesuiten gekommen seien; denn diese habe bereits das 15. Jahrhundert gekannt. So habe damals ein Erzbischof an Alexander VI. geschrieben: «Te alterum in terris Deum semper habebimus» [Petri de Wada Epistolae, 1776, p. 331]. Es sei gleicherweise falsch, die Verantwortung für diese Dinge den neueren Konvertiten anzulasten. «In diesem Land [England] zumindest» seien die entschiedensten Gegner solcher Ansichten unter den Katholiken «die Oxford-Männer».

Doch ernster sei der Mangel dieses Werkes, das zwar «so viel, aber nicht mehr bietet (*A more serious defect in the present work is that, having given so much, it has not given more*)». Es beinhalte einen solchen Gedanken- und Stoffreichtum, daß man sich wünschte, viele gerade nur berührte Fragen wären ausführlicher behandelt. So erhoffe sich der Autor «eine große Reform in der katholischen Kirche, aber er beschreibt nicht die Reform, die er ersehnt. Er erhofft sich eine Heilung der aus religiösem Absolutismus und Zentralismus entspringenden Übel, aber er entwickelt keine klare Idee von einer Kirche der Zukunft. Es wäre aufschlußreich zu wissen, wie weit der Geist der Reform unter die aufgeklärten Katholiken eingedrungen ist und wie hoch sie ihr Ideal stellen (*how far the reforming spirit has penetrated among the enlightened Catholics, and how high they place their ideal*). Durch die konsequente Anwendung der in diesem Buch dargelegten Prinzipien würde eine lange Schlachtordnung von Problemen (*a long array of problems*) ihre Lösung finden und [eine ebensolche] von Mißständen ihren Todestoß empfangen. Viele von diesen sind in neueren Zeiten entstanden und aus dem zu Trient ausgebildeten System erwachsen (*and have grown out of the system established at Trent*).» Doch darauf scheine der Autor – wie Acton (entsprechend seinem Döllinger bereits vorgetragenen Anliegen) kritisch feststellte – nur «widerwillig (*reluctant*)» eingehen zu wollen; denn er führe das Werk mit der Fülle seines Wissens nur bis zum 16. Jahrhundert und berühre kaum die folgende Zeit. Das Konzil von Trient berücksichtige er gerade noch mit zwei oder drei Seiten. «Und doch wäre zur Bekräftigung der Lektion, die der Autor lehrt, am Vorabend eines neuen Allgemeinen Konzils kein Beispiel nützlicher oder lehrreicher. Das ganze System der für diesen Fall vorbereiteten Verfahrensweisen ist den Kunstgriffen entlehnt, die sich dreihundert Jahre zuvor so wirkungsvoll bewährt haben. Und es gibt ein Phänomen, das sich gewiß wiederholen wird. Die größte Schwierigkeit der Legaten in Trient bestand nicht darin, dem Druck der reformwilligen Prälaten zu widerstehen, sondern den Eifer ihrer eigenen servilen Gefolgsleute zu kontrollieren. Sie klagten, daß, während die Opposition gebildet, klug und einig war, jene Bischöfe, die die Politik Roms stützten, diese durch ihre Hartnäckigkeit und die Mannigfaltigkeit ihrer Ziele kompromittierten, insofern als jeder sich bestrebte, in seiner ängstlichen Sorge, dem Papst zu gefallen, die anderen noch zu übertreffen»[75]. Und er

74 «The author himself has been led by this circumstance into error. It has caused him to underrate the gravity of the charges in which his adversaries are involved. After exposing the fraudulent machinations by which the absolutist theory was set up, he proceeds to assume the sincerity of its advocates. He constantly speaks to the Jesuits, without any qualification, as supporters of the opinions in question. He seems to be utterly unaware that he thereby fixes on the whole Order the stigma of mendacity. […] The Jesuits continue to be identified with these opinions, because Jesuits conduct the journal that chiefly promotes them. But the Civiltà Cattolica is the organ of the Vatican, not of the Society; and there is no small number of the Jesuits who heartily deplore its tendency, and are incapable of imitating its intellectual demoralization.» Ebd. 287.

75 «[…] The Council of Trent occupies only two or three pages. Yet no example would be more useful to enforce the lesson he is teaching, or more profitable on the eve of another General Council. The whole system of operations prepared for this occasion is borrowed from the arts that proved so efficacious three centuries ago. And there is one phenomenon which is sure to be repeated. The greatest difficulty of the Legates at Trent was not to resist the pressure of the reforming prelates, but to control the zeal of their own servile followers. They complained that, while the opposition was learned, prudent, and united, the bishops who sustained the policy of Rome compromised it by their obstinacy and the diversity of their views, inasmuch as each endeavoured to excel the others in his anxiety to please

belegte dies mit dem Zitat aus einem Bericht der Legaten an den Papstnepoten Carlo Borromeo vom 15. Januar 1563[76] (wohl aus seiner eigenen Quellensammlung).

Eine unmittelbar relevante Frage freilich bleibe, für die es noch keine Antwort gebe: «Wenn das Konzil das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit proklamieren sollte, in welchem Sinne würden jene, die es annehmen, und jene, die es ablehnen, noch ein und dieselbe Kirche bilden? Welches Band der Einheit und welcher Prüfstein der Orthodoxie würden ihnen bleiben? Welche Lehrautorität würde der Kirche noch bleiben, wenn der Papst nun seine Unfehlbarkeit entdeckte? Welche heilenden Kräfte gäbe es für solch eine Wunde, und durch welches Verfahren könnte der Zustand vor der Verletzung wieder hergestellt werden? Der Autor vermeidet diese Fragen. Sein Blick geht nicht über den unmittelbaren Ausgang hinaus; und wahrscheinlich fühlt er sich tatsächlich des Sieges sicher»[77].

Bei der Frage der Autorschaft der pseudonymen Schrift lenkte Acton von Döllinger ab: Zwar könne der Kreis der Personen, die zur Abfassung eines solchen Werkes befähigt sind, nicht groß sein, und in der Tat informiere ja auch die Einleitung, daß es nicht das Werk eines einzigen Autors sei. Aber jene Teile des Werkes, die besondere Aufmerksamkeit verdienten, verrieten eine einzige Hand – «die Hand eines Verfasser, der in scholastischer Theologie und kanonischem Recht außerordentlich gut versiert ist, jedoch mit der modernen Geschichte und Literatur der Kirche nicht so vertraut zu sein scheint». Es handle sich offensichtlich um einen Freund des späten Möhler; denn Möhler habe sich «die Theorie der Entwicklung» nicht angeeignet, die seither in Deutschland durch ein Werk Döllingers, das der Autor auch zitiere, zu allgemeiner Anerkennung gelangt sei. Aber gerade diese Theorie bleibe in dem ganzen Buch völlig außer acht. «Und dies will im Urteil vieler, die mit Geist und Absicht des Buches zuinnerst sympathisieren, als der *eine* Punkt erscheinen, in welchem es seine Position im vordersten Rang der Wissenschaft zu behaupten verfehlt hat»[78].

the Pope.« Ebd. 288. - Vgl. dazu: Ganzer, Gallikanische und römische Primatsauffassung 294.

76 «Questi ci travagliano non meno che li primi, trovando come facciamo il più delle volte fra loro ostinatione nelle opinioni loro, e diversità, e varietà grande, di modo che quanto è fra li primi di concordia e unione, tanto è discordia e disunione negli secondi, per volersi ciascuno di loro mostrare più affettione l'uno dell' altro alla Sede Apostolica, e al particolare serviggio di N. S. e della Corte; il che quanto noia ci apposti, e quanto disturbo, lassaremo che V. S. Illma, lo consideri per se istessa» (Legates to Borromeo, Jan. 15, 1563). Acton, The Pope and the Council, in: Acton, Selected Writings III 280-289, hier 288.

77 «There is one question of immediate interest to which no answer has yet been given. If the Council were to proclaim the dogma of Papal infallibility, in what sense would those who accept and those who reject it constitute one and the same Church? What bound of unity and test of orthodoxy would remain for them? What doctrinal authority would the Church possess when the Pope had fallen into infallibility? What healing powers are there for such a wound, and by what process of reaction could health be restored? The author avoids these questions. He does not look beyond the immediate issue; and it is probable that, in reality, he feels assured of victory.» Ebd. 288 f. – Für die Übersetzung der Stelle «… when the Pope had fallen into infalliblity?» danke ich Herrn Dr. Matthias Bär.

78 «It is evident that he is a friend of the late Möhler. […] Möhler, on the other hand, never adopted the theory of Development which has since been naturalized in Germany by Döllinger, in a work which the author quotes. But the theory is entirely ignored throughout his volume. And this, in the judgment of many who most heartily sympathize with the main spirit and purpose of the book, will appear the one point in which it has failed to maintain its position in the very front rank of science.» Ebd. 289.

XVI.

Acton als inoffizieller Konzilsbeobachter Premierminister Gladstones und geheimer Informant Döllingers in Rom

1.
Besprechung Actons mit Döllinger und einigen Bischöfen vor seinem Aufbruch nach Rom – Ernennung zum Lord

Ehe Acton seine Reise nach Rom antrat, lud er Döllinger und Bischof Dupanloup, den Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler und den erwählten, aber von der radikal-ultramontanen Partei seines Bistums erbittert bekämpften und deshalb noch nicht päpstlich bestätigten und konsekrierten neuen Bischof von Rottenburg Carl Joseph von Hefele (1809–1893)[1] zu einer Besprechung nach Schloß Herrnsheim ein, um die Stimmung unter den deutschen und französischen Bischöfen auszuloten und sich mit ihnen über Möglichkeiten einer Einflußnahme auf das bevorstehende Konzil zu beraten. Er war keineswegs gesonnen, sich in Rom auf die ihm von Premierminister Gladstone zugedachte Rolle eines privaten Beobachters zu beschränken[2]. Acton war das oben erwähnte nicht-öffentliche Schreiben der 14 deutschen Bischöfe vom 4. September 1869 an den Papst bekannt, in dem diese baten, mit Rücksicht auf die konfessionelle Lage in Deutschland und auf die inzwischen auch unter guten Katholiken aufgebrochene Erregung von einer eventuellen Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit Abstand zu nehmen[3]. Aber er war gleichwohl skeptisch: Jeder von ihnen – schrieb er seiner Frau Marie, die sich mit den Kindern zwischenzeitlich in Tegernsee aufhielt – «wäre bereit, wenn nötig, seiner Überzeugung zuwiderzuhandeln», und fast am wenigsten traute er der Standfestigkeit Dupanloups[4]. Dennoch ließ er sich in seinem Entschluß, an Ort und Stelle auf den Gang des Konzils so weit wie immer möglich Einfluß zu nehmen, nicht beirren.

Was seinen gesellschaftlichen Rang betraf, so erfuhr dieser noch unmittelbar vor Konzilsbeginn eine gewichtige Erhöhung: Auf Vorschlag Gladstones[5] ernannte Königin Victoria (1837–1901) den damals 35jährigen John Acton zum Peer mit dem Titel «Lord Acton von Aldenham». Seine Ernennung erfolgte, als er bereits auf dem Weg nach Rom war, wo er mit seiner Familie, nach einem Zwischenaufenthalt in Florenz, am 10. November eintraf[6]. Mit ihm wurde noch ein zweiter Katholik (der liberale Edward George Fitzalan-Howard) zum Peer ernannt; es war die erste Erhebung zweier Katholiken zu Lords und Mitgliedern des Oberhauses seit der Reformation. Am 11. Dezember 1869, einen Tag nach der ersten Arbeitssitzung des Konzils, wurde Actons Rangerhöhung gemäß seinem nach London telegraphierten Wunsch, als «Lord Acton, ohne Änderung meines Namens, im Amtsblatt zu stehen», publiziert[7].

Döllinger entnahm die Rangerhöhung Actons «den Englischen Zeitungen», aus denen er ersehe, wie er Ac-

1 Reinhardt, Unbekannte Quellen 58 f.; Ders., Bischof Carl Joseph von Hefele. Neue Quellen 148 f., 154 f. – Carl Joseph Hefele (1809–1893), Professor für Kirchengeschichte in Tübingen und Konzilienforscher, am 17. Juni 1869 zum Bischof von Rottenburg gewählt und erst am 22. November von Pius IX. präkonisiert, hatte den Winter 1868/69 als Konsultor zur Konzilsvorbereitung in Rom zugebracht und dabei wenig erfreuliche Erfahrungen gemacht, die ihm, dem einst streng-ultramontan gesinnten Theologen, aber die Augen geöffnet haben. «Je länger ich hier bin» – hatte er seinem Fakultätskollegen Johann Ev. Kuhn am 27. Dezember 1868 geschrieben –, um so deutlicher sehe ich ein, daß meiner Berufung als Consultor Concilii ein unehrliches Spiel zugrunde liegt: Rom wollte sich damit vor der Welt nur den Schein der Unparteilichkeit geben. In Wirklichkeit weiß ich gar nicht, was ich hier zu schaffen habe. Von den theologischen Fragen, welche das Konzil beschäftigen sollen, erfahre ich soviel wie nichts. Als Aufgabe hat man mir bloß zugewiesen, aus den Akten des Tridentinum das Ceremoniale zu exzerpieren. Kann ich darauf stolz sein? Mit Lösung dieser Aufgabe hätte der nächste beste Kaplan an der Anima fertig werden können. Ich glaube, die schlauen Jesuiten lachen sich eins ins Fäustchen über den Tübinger Professor, der hier so hübsch lahmgelegt ist.» Zit. in: Karl Ilg, Erinnerungen aus meinem Leben. Beilage 3 in: Reinhardt, Bischof Carl Joseph von Hefele. Neue Quellen 154–164, hier 156. – Siehe dazu: Lill, Die deutschen Theologieprofessoren 492–499.

2 Die Korrespondenz mit Gladstone über das Konzil findet sich in: Acton, Selections from the Correspondence 84–116.

3 Schatz, Vaticanum I I 238–246.

4 Hill I 191; Hill II 200, hier das Zitat aus einem Brief vom 9. September 1869.

5 «If you are pursuing the idea of an article on the House of Lords, it is well you should know that Gladstone does contemplate a moderate creation of peers, in spite of his victory. A peerage was offered to me on the day after the Lords yielded. I conjecture, but I do not know, that there will be at least a dozen. I need not repeat that these two facts must be kept quiet to ourselves.» Acton an Thomas F. Wetherall, Herrnsheim, July 30. 1869. Gasquet, Lord Acton 355 f., hier 356.

6 Acton an Döllinger, [Rom] 22 November 1869. Döllinger-Acton II 10–17.

7 Döllinger an Acton, München, 22. November 1869. Döllinger-Acton II 6–9 samt Anm. 14.

ton schrieb, «daß Ihre Erhebung zum Peer Ihnen golden opinion from all parties einträgt». So sage «die Saturday Review von dem Pupil of Doellinger, wie Sie bezeichnet werden, daß sein Eintritt in das House of Lords ein wirklicher Gewinn für dasselbe sei, daß Sie der gelehrteste Laie unter den Katholiken von Großbritannien usw. seien». Zugleich verwies ihn Döllinger auf eine der «Allgemeinen Zeitung» entnommene «merkwürdige Nachricht aus Wien», wonach «die römischen Kurie […] an oesterreichische Bischöfe die vertrauliche Mittheilung gerichtet» habe, «daß sie für nothwendig erachtete, die päpstliche Unfehlbarkeit dem Concil zur Proclamation als Dogma vorzulegen, daß sie aber ihre Vorlage, wenn sich Widerstand dagegen erhebe, zurückziehen werde». Er meinte aber: «In dieser Gestalt wird Rom seine Mittheilung wohl nicht gemacht haben. Vielleicht können Sie doch Näheres darüber erfahren, das wäre sehr interessant»[8].

Acton, nunmehr Lord, bezog mit seiner Familie in der Via della Croce (Nr. 74) nahe der Piazza di Spagna eine geräumige Wohnung, die ihm sein Schwager Louis Arco vermittelt hatte[9]. Hier nahm er bis zu seiner (enttäuschten) Abreise am 11. Juni 1870 ununterbrochen Aufenthalt, und sein Salon wurde zum Treffpunkt der Unfehlbarkeitsgegner. Diesem katholischen englischen Peer war als Laien zwar der Zutritt zur Konzilsaula strikt verwehrt, die neue Würde aber erleichterte ihm auf Grund der damals geltenden strengen Etikette den Verkehr mit den oft aristokratischen europäischen Bischöfen und Kardinälen, und als intimer Kenner der römischen Szenerie und dank seinen weitreichenden gesellschaftlichen Beziehungen wußte er sich genaueste Informationen über die internen Konzilsvorgänge zu verschaffen, ebenso die Texte von Reden in den Konzilsdebatten und Abschriften der wichtigsten Passagen der Konstitutionsentwürfe, obwohl den Konzilsvätern strengstes Stillschweigen auferlegt war. Da er auch zu Bischöfen aller Länder Verbindung hatte, wurde er zum eigentlichen Mittelpunkt und Motor der sich formierenden Konzilsopposition.

8 Döllinger an Acton, [München] 23. November 1869. Döllinger-Acton III 417.

9 Hill I 195; Hill II 204.

2. Döllingers anonyme «Römische Briefe vom Concil» in der «Allgemeinen Zeitung»

Außerdem belieferte Acton, solange er sich in Rom aufhielt, Döllinger regelmäßig mit detaillierten Berichten über den Verlauf des Konzilsgeschehens innerhalb und außerhalb des konziliaren Plenums, die dieser neben anderen ihm zufließenden Informationen – Informationen, die jedenfalls nicht Actons Berichte enthielten – zu seinen «Römischen Briefen vom Concil» verarbeitete und wiederum in der Augsburger «Allgemeinen Zeitung» anonym der Öffentlichkeit präsentierte. Jedenfalls aber erlangten das Erste Vatikanum und seine wichtigsten Akteure, die konziliaren Verhandlungen und Beschlüsse durch die «Römischen Briefe vom Concil» weit über die deutschen Lande hinaus eine allgemeine Publizität, die einem Konzil als einer rein innerkatholischen Angelegenheit unter anderen Umständen wohl kaum zuteil geworden wäre.

Die (erhaltene und publizierte) Korrespondenz Döllingers mit Acton bietet keinen Anhaltspunkt über eine Verabredung beider, in gemeinsamer Kooperation mit Hilfe der liberalen Presse das Konzil durch regelmäßige Berichterstattung publizistisch zu diskreditieren. Aber bei Actons letztem Besuch Döllingers in München oder bei ihrer letzten Begegnung auf Schloß Herrnsheim könnte eine solche Absprache getroffen worden sein; denn es ist ausgeschlossen, daß Döllinger ohne volle Zustimmung Actons nicht nur dessen Informationen in einer anonymen Brieffolge publizistisch ausschöpfte, sondern in diese Folge auch ganze Berichte Actons nahezu wörtlich einreihte. Beide verband wechselseitig ein inniges Vertrauensverhältnis: «Wenn Sie bedenken» – so Döllinger noch vor dem Treffen auf Schloß Herrnsheim –, «daß Sie der Einzige sind, gegen den ich mich *ganz offen* auch bis auf die innersten Gedanken aussprechen kann, so werden Sie begreifen, wie sehr ich mich sehne, Sie zu umarmen»[10].

Bei den «Römischen Briefen vom Concil», die sich als gebotene «aktualisierende» Fortsetzung der im Konzilsvorfeld erschienenen Artikel verstanden, handelte es sich um insgesamt 69 «Briefe» aus der Zeit vom 17. Dezember 1869 bis zum 19. Juli 1870, darunter 15 nahezu wörtlich übernommene Briefe oder Berichte Actons[11], rund 25 «Briefe», die von Döllinger in aller Eile vor allem aus Actons Berichten kompiliert waren, 15 von Döllinger selbst,

10 Döllinger an Acton, München, 27. Juni 1869. Döllinger-Acton III 415 f., hier 416.

11 Es handelt sich in «Quirinus» um die Nrn. 12 (Rom, 26. Januar 1870), 20, 21, 28, 32, 33, 34, 37, 39,, 44, 48, 51, 52, 53, 54 (Rom, 6. Juni 1870). Conzemius, Die «Römischen Briefe vom Konzil» II 89, auch I 186 f.

fast ohne Bezug auf römische Nachrichten, verfaßte «Briefe»; die restlichen «Briefe» über die dramatische Schlußphase des Konzils beruhten vor allem auf Nachrichten aus Berichten des bayerischen Gesandtschaftsattachés Louis Graf Arco und des bayerischen Gesandten Karl Graf von Tauffkirchen-Guttenburg (1826–1895) in Rom[12]. Es war – mit einem Wort – eine großangelegte kooperative Antiinfallibilitäts-Offensive, bei der Lord Acton die Oppositionskräfte im Konzil zu bündeln trachtete und zugleich als «römischer Korrespondent» Döllinger streng geheim über die ihm zufließenden Konzilsinterna und die Stimmung in Rom – vor allem über die zunehmend gedrückte Stimmung und wachsende Mutlosigkeit innerhalb der Konzilsminorität – auf dem laufenden hielt, während dieser mit seiner immerfort das «Konzilsgeheimnis» lüftenden «aktuellen» Berichterstattung die Öffentlichkeit gegen das Konzil zu mobilisieren suchte. Nur sehr wenige Bischöfe (wenn überhaupt) hatten davon Kenntnis, daß Acton ihre Reden und Informationen publizistisch verwertete oder als Material zur weiteren «Aufbereitung» an Döllinger lieferte. Diese Kooperation verlief offensichtlich so geschickt, daß Acton den anfänglichen Verdacht, er sei die Quelle dieser Berichterstattung, von sich abzulenken vermochte. «P. Theiner sagt» – so die Tagebuchnotiz Johann Friedrichs –, «man glaube nicht mehr, daß Lord Acton die Concilsbriefe der ‹Allgem. Zeitung› geschrieben habe; es sei aber allgemeine Annahme, daß sie von Rom ausgehen müssen und ein Auswärtiger sie nicht geschrieben haben könne. […]»[13].

Gleichzeitig belieferte Acton die «Allgemeine Zeitung» auch direkt mit Konzilsschriftstücken und sonstigen einschlägigen Dokumenten, die in der Regel dann kommentarlos der Leserschaft mitgeteilt wurden[14]. Auch dem Grafen Louis Arco und dem englischen Gesandten Odo Russell teilte er «jedes Dokument» mit, um es bekannt zu machen[15]. Den Zugang zu diesen geheimen Dokumenten verdankte er nach eigener Aussage «einem Römischen Prälaten», dessen «einziges Motiv dabei» gewesen sei, «der Sache zu dienen», und dessen «Verdienst […] gross» sei, «denn er stand immer in Gefahr»[16]; aber auch über Johann Friedrich, den Theologen des Kardinals Hohenlohe-Schillingsfürst, könnte er an Konzilsdokumente gelangt sein. Lord Actons regelmäßige Berichte an Döllinger aber zählen nach wie vor zu den bedeutendsten Quellen zur Geschichte der Minorität auf dem Ersten Vatikanum. Selbst der Würzburger Kirchenhistoriker und Alt-Germaniker Joseph Hergenröther – nachmals Kurienkardinal –, der in den «Historisch-politischen Blättern» das Konzil gegen Döllinger, d.h gegen die «Römischen Briefe vom Concil», als dessen theologischer Widerpart – ebenfalls anonym – zu verteidigen suchte, aber keine gleichwertigen römischen Informanten besaß, mußte schließlich gegenüber dem, wie er zähneknirschend eingestand, «in der Hauptsache wohl berichteten neuen [anonymen] Mephistopheles» journalistisch die Waffen strecken[17].

Im September 1870, also «post festum», brachte Döllinger die «Römischen Briefe vom Concil» samt den oben genannten fünf Artikeln zur Vorgeschichte des Konzils und einem Anhang mit der Rede des Pariser Erzbischofs Darboy vom 20. Mai 1870 über die *Constitutio dogmatica de ecclesia* und einigen Briefen französischer Bischöfe unter dem Pseudonym «Quirinus» (wohl ab- oder hergeleitet von St. Quirin in Tegernsee, seinem regelmäßigen Sommeraufenthalt) in Buchform heraus[18]. «Quirinus» aber war in der Hauptsache Lord Acton. Daß die Urteile über die «Quirinus»-Briefe unter den Zeitgenossen und unter den Historikern, je nach Standpunkt und Sichtweise, weit auseinandergingen, versteht sich fast von selbst. Immerhin hat der kämpferischste Bischof innerhalb der Konzilsminorität, Bischof Josip Juraj Stroßmayer von Djakovo[19], nach nochmaligem Durchblättern der

12 Siehe den Briefwechsel Döllinger-Acton II und die quellenkritische Untersuchung: Conzemius, Die «Römischen Briefe vom Konzil» I–II, bes. II; Ders., «Römische Briefe vom Konzil» (mit Edition der Briefe Graf Louis Arcos).

13 Und weiter: «Man spreche jetzt davon, daß der Bischof [Bartholomäus] Legat von Triest [1807–1875, reg. 1846] dahintersteckte, der einen vorzüglichen Theologen bei sich habe.» Friedrich, Tagebuch 68 (Rom, 7. Januar 1870). – Als «Verfasser oder wenigstens Reporter» dieser «Briefe» wurde auch Dr. Johann Friedrich vermutet, beispielsweise vom Sekretär des Münchener Erzbischofs Scherr, Dr. Paul Kagerer (Ebd. 49); dann glaubte man, der Legationsrat der preußischen Gesandtschaft, Friedrich Graf Limburg-Stirum (1835–1912), schreibe sie. «Der Papst bietet alles auf, den eigentlichen Verfasser dieser Artikel zu erfahren. Immer noch glaubt man jedoch, daß die Fäden der Opposition im Palazzo Valentini zusammenlaufen!» Ebd. 77.

14 Siehe die Aufstellung darüber (insgesamt 15 Stücke) in: Conzemius, Die «Römischen Briefe vom Konzil» II 118 f.

15 Acton an Döllinger, Rom, 12./13. Januar [1870]. Döllinger-Acton II 83–85, hier 83.

16 Acton an den Chefredakteur Otto Braun der «Allgemeinen Zeitung», Tegernsee, 26. Juli 1870. Abgedruckt in: Conzemius, Die «Römischen Briefe vom Konzil» II 118. – Victor Comzemius vermutet hinter diesem namentlich nicht genannten römischen Prälaten Bischof Stroßmayers Theologen Nikolaus Vorzak.

17 Zit. in: Weitlauff, Joseph Hergenröther 528.

18 Römische Briefe vom Concil von Quirinus, München 1870. – Bischof, Theologie und Geschichte 202–210.

19 Josip Juraj (Joseph Georg) Stroßmayer (1815–1905), ein theologisch und wissenschaftlich gebildeter Kroate, 1849 zum Bischof von Djakovo ernannt, 1850 geweiht, seit 1851 zugleich Apostolischer Administrator von Serbien (Belgrad und Semendria), erbaute aus eigenen Mitteln die Kathedrale von Djakovo (1866–1882), hochverdient um das Bildungswesen seiner kroatischen Heimat und um die Annäherung an die Orthodoxen bemüht; auf dem Ersten Vatikanum schärfster und wortgewaltigster Gegner einer Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit; persönlich unterwarf er sich erst 1881, unter Leo XIII. Eduard Winter, Rußland und das Papsttum I–II, Berlin 1960–1961, hier II 381–390 u.ö.; Hasler, Pius IX. II 499–501; Johannes Madey, Strossmayer, Josip Juraj, in: BBKL 11 (1996) 111 f.; Klaus Schatz, Stroßmayer, Josip Juraj, in: LThK 9 (^{3}2000) 1048.

«Briefe» Döllinger bestätigt, «dass sie das treueste Compendium des Vaticanischen Concils seien»[20]. Dieses Urteil eines Mannes, der von Anfang bis zum Ende am Konzil teilgenommen und sich nicht nur wiederholt in ihm mit allem Nachdruck zu Wort gemeldet, sondern auch Acton mit internen Informationen beliefert hatte oder durch seinen Theologen hatte beliefern lassen, wiegt schwer. Aber freilich ist dieses Wort Bischof Stroßmayers gesprochen (oder niedergeschrieben) aus der Sicht der Konzilsminorität, die unterlegen war.

Was aber Acton selbst betrifft, so war er als «Außenseiter» bei seiner Berichterstattung gewiß auf das angewiesen, was ihm von seinen Gewährsmännern aus dem Konzil und über den Papst und dessen Umgebung glaubhaft mitgeteilt wurde; aber daß er das ihm Berichtete nach bestem Wissen und Gewissen und somit nach seiner Überzeugung wahrheitsgetreu an Döllinger weiterleitete: darüber kann bei seinem grundehrlichen Charakter und seiner scharf-kritischen Beobachtungsgabe kein Zweifel bestehen.

Die Bischöfe machten sich bereits auf den Weg, um dem Ruf des Papstes zum Konzil zu folgen, als der Anonymus Döllinger sich in der «Allgemeinen Zeitung» erneut zu Wort meldete, um vorweg schon zu «constatiren […], daß die Väter des Concils bereits in zwei Lager sich scheiden und daß in jedem derselben Besorgniß und die Pein der Ungewißheit herrscht. Durch Vorgänge der letzten Wochen ist es nämlich eine offene Thatsache, daß die Ansichten und Absichten bezüglich der zu fassenden Beschlüsse sich schroff gegenüberstehen. Man weiß nun in Rom, daß eine beträchtliche Anzahl transmontaner Bischöfe die ihnen zugedachte Rolle des einfachen Zustimmens zu bereits fertig gewordenen Decreten nicht zu übernehmen geneigt ist, daß, mit Ausnahme der Jesuitenzöglinge unter den deutschen Bischöfen, die übrigen den entschiedensten Widerwillen gegen die Verfertigung neuer Glaubensartikel hegen. Viele Bischöfe fürchten auch die weitausgreifenden Folgen der päpstlichen Unfehlbarkeit, ebenso die nach rückwärts sich erstreckenden Wirkungen des neuen Dogma's, und sie wissen, daß die Aufstellung solcher Glaubenslehren namentlich die gebildeten Classen der Nation, wenn auch nicht zu einem äußeren, doch sicherlich zu einem innerlichen und unheilbaren Bruche mit der Kirche treiben wird.» So seien denn «von drei Seiten her, von den Prälaten Ungarns, Böhmens und Deutschlands, warnende Schreiben unmittelbar an den Papst ergangen, worin der dringende Wunsch ausgesprochen war, daß das Concil nicht zu einem Beschluß über die päpstliche Unfehlbarkeit und zu Decreten über die staatskirchlichen Materien im Sinne des Syllabus gedrängt werden möge». Welche Aufnahme diese Schreiben in Rom gefunden hätten, sei leicht zu erraten. Dort halte man es «für politisch» geraten, den Einlauf solcher Schreiben «in Abrede zu stellen». Pio IX. sei schon über den Fuldaer Hirtenbrief, den man ihm «anfänglich» nur in übersetztem Auszug vorgelegt habe, sehr befremdet. Aber man scheint, nachdenklich geworden, vom Gedanken, das Unfehlbarkeitsdogma «auf dem Weg der Acclamation fertig bringen zu können», abgekommen zu sein. Man erkenne, daß, wolle man zum Ziel gelangen, «eine doch weniger summarische Procedur eingeschlagen werden müsse», und berechne daher die «wahrscheinliche» Konzilsdauer bis zum Fest Peter und Paul.

Der Anonymus wußte ferner zu berichten, daß es mit dem «Zustandekommen des Abmahnungsschreibens» in Fulda «nicht so glatt abgegangen» sei. Dieses geheime Schreiben (der vierzehn Bischöfe) an den Papst hebe zwar nur die Unzeitgemäßheit neuer Glaubenssätze hervor, aber «die Jesuitenfreunde unter den Bischöfen» seien, wie es ihnen «ihre jesuitischen Lehrer vorgetragen und verbürgt» hätten, «gerade vom Gegentheil überzeugt». «Die Jesuiten selbst», die «ja bei jeder Gelegenheit» verkündigten, «daß es nichts Zeitgemäßeres als dieses neue Dogma gebe», mögen «vom Gesichtspunkt ihrer Interessen aus […] wohl recht haben», da «die reichen und reifen Früchte» des von ihnen für zeitgemäß erachteten Unfehlbarkeitsdogmas «vor allem ihnen in den Schoß fallen und ihrer Gesellschaft zur vollständigen Herrschaft über Wissenschaft, Literatur und Unterrichtswesen innerhalb der katholischen Kirche verhelfen würden. Denn mit den projectirten Dogmatisirungen wird ja die jesuitische Theologie zur kanonischen erhoben, wird die Kirchenlehre mit jener eins, und wird es fortan immer des Ordens oder seines Geistes bedürfen, um die neue Dogmatik zu lehren und zu vertheidigen.»

Habe «der römische Hof auf die unbedingte Hingebung der Bischöfe so sicher» wie niemals zuvor «rechnen [zu] können» geglaubt, so hätten «die Bedenken des Nordens» nun freilich «in diesen Wein […] Wasser gegossen – zum nicht geringen, mit Indignation verbundenen Erstaunen römischer Prälaten, bei denen es als Axiom gilt,

20 Mit Schreiben vom 4. März 1871 teilte Bischof Stroßmayer Döllinger mit: «Ich werde die Briefe noch einmal lesen. So viel ich mich erinnere, sind sie die getreueste und beste Geschichte des Concils.» Mit Schreiben vom 10. Juni 1871 bestätigte er Döllinger: «Ich habe Ihre Briefe noch einmal durchgeblättert, und wiederhole es, dass sie das treueste Compendium des Vaticanischen Concils seien. Wenn es je in der Geschichte eine Versammlung gab, die das gerade Gegentheil von dem war, was sie sein sollte, so ist es das Vaticanische Concil. Alles was geschehen konnte, um den Beruf des Conciles zu compromittiren, und es des Beistandes des h[eiligen]. Geistes unwürdig zu machen, geschah in ausgiebigstem Masse.» Beide Briefe sind abgedruckt in: Schulte, Der Altkatholizismus 254 f. (das Zitat hier 254) und 255–258 (das Zitat hier 255). Weitere Zeugnisse, positiv und negativ, in: Conzemius, «Römische Briefe vom Konzil» 427 f.

daß nur Derjenige ein guter und wahrer Christ sei, welcher ebenso an der päpstlichen Unfehlbarkeit festhalte, wie er etwa an die göttliche Sendung und Wahrhaftigkeit Christi glaubt». Daher halte denn auch die «*Correspondence* de Rome» dem Fürsten (Chlodwig von) Hohenlohe-Schillingsfürst «nachdrücklich» vor: «da alle wahren Katholiken ohnehin schon die Infallibilität des ex cathedra entscheidenden Papstes glauben, so wird ein Decret des Conciliums hierüber nur die Wirkung einer allgemein gewußten und geglaubten Sache hervorbringen»[21]. Dazu die Empfehlung: «Diese Aeußerung des genannten Journals mögen namentlich jene guten Seelen beherzigen, die sich noch immer damit trösten, daß die *Civiltà* mit ihren Erwartungen und Forderungen in Rom vereinzelt stehe».

Damit war gleichsam der Übergang zur «Civiltà Cattolica», die «ja aus erster Hand und reinster Quelle» schöpfe, und über sie wiederum zu den Jesuiten geschaffen. Deren Verlautbarungen zum Thema konfrontierte der Anonymus mit Beispielen päpstlicher Irrungen in der Geschichte[22] – nicht zum ersten und längst nicht zum letzten Mal.

3. Döllingers anonyme «Erwägungen für die Bischöfe des Conciliums …»

Speziell den Bischöfen «dedizierte» Döllinger zur Konzilseröffnung seine anonyme Schrift «Erwägungen für die Bischöfe des Conciliums über die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit» in deutscher und französischer Sprache[23]. In ihr ging es ihm um den historischen Nachweis, daß «die Lehre von der päpstlichen Untrüglichkeit» in der Alten Kirche völlig unbekannt gewesen und «ferner erst in einer sehr späten Zeit in der abendländischen Kirche, und nur in Folge einer Reihe von Fälschungen und Fictionen, hervorgetreten» sei; «erst gegen Ende des 13. Jahrhunderts» habe sie Thomas von Aquin, «durch eine neue Erdichtung getäuscht […], in die Theologie der Schule eingeführt […], und bis tief in das 17. Jahrhundert hinein» hätten «sich die Theologen, um ihr den Anschein des hohen kirchlichen Alters zu verleihen, theils der pseudoisidorischen theils anderer Fälschungen bedient, wie schon an Bellarmin zu ersehen» sei. Und mit einem Seitenhieb nahm er gleich auch wieder die in der Sache (konziliar) führenden Jesuiten ins Visier: «unter den Stellen lateinischer Väter, welche Perrone, Schrader und andere Jesuiten anführen, ist keine einzige, welche auch nur mit einiger Klarheit und Bestimmtheit den Päpsten dieses hohe und göttliche Vorrecht beilegte, […]»[24] – freilich ohne selber für die Argumente seiner in dieser Schrift verfochteten – und fortan unentwegt wiederholten – Gegenthese exakt die nötigen Quellenbelege beizugeben.

Die kleine Schrift, den Bischöfen gleichsam als Konzils-Vademecum zugedacht, erschien Ende Oktober im Druck, und Döllinger trug Sorge, daß sie in genügend Exemplaren rechtzeitig nach Rom gelangte[25]. Dort aber scheint sie im Kreis der für sie ansprechbaren Bischöfe mit gemischten Gefühlen aufgenommen worden zu sein. Bischof Dupanloup jedenfalls – so Acton – «wünscht […] eine grosse Milde in der Form. Man kann harte persönliche Urtheile nicht in der Gegenwart der Betreffenden vertreten. Sie machen den Freunden Verlegenheit. Kurz, der Ton der Wissenschaft passt nicht, wenn man Leute gewinnen will. […] Er bittet flehentlich um eine liebenswürdige Arth und Weise», was Acton seinerseits bekräftigte: «Ich möchte sehr alles bestätigen was ich geschrieben habe. Die Gefahr ist dringend»[26]. Schon zuvor hatte er angemerkt: «Il faut frapper coup sur coup. Je weniger die polemische Form, je mehr die unüberwindliche Thatsache. Die Materie ist manchmal unangreifbarer als der Geist»[27]. Vor allem empfand Dupanloup «eine Aeusserung über Petrus» in der französischen Übersetzung der «Erwägungen» («Considérations …») als «viel zu hart», und diese Auffassung teilten mit ihm auch andere. In den «Erwägungen» stand nämlich die Behauptung, «die Thatsachen der Kirchengeschichte» würden «beweisen», daß Christus «nicht beabsichtigt» habe, «mit seiner Mahnung an Petrus [seine Brüder zu stärken] allen Päpsten das Vorrecht der Unfehlbarkeit zu verleihen. Denn wenn dieß der Fall wäre, so müßte sich zeigen lassen, daß alle Päpste seit 1800 Jahren stets nur die Brüder im Glauben gestärkt und nie etwas Irriges behauptet oder geduldet hätten. Dieß behauptet aber im Ernste kein Mensch: Es trifft bei Petrus selbst nicht zu; denn dieser hat zu Antiochien, weit entfernt den Glauben der Brüder zu stärken, ihn vielmehr verwirrt durch seine Hypokrisis, wie Pau-

21 «L'infaillibilité du Pape, décidant en matière ex cathedra, c'est-à-dire comme maître de l'Eglise, étant déjà admise par tous les vrais catholiques, un décret du Concil fera juste l'effet d'une confirmation d'une chose universellement sue et crue.» Correspondence de Rome, 1869, p. 384.

22 Die Bischöfe und das Concil (in der Beilage der «Allgemeinen Zeitung» vom 19. und 20. November 1869). Wieder abgedruckt in: «Quirinus» 35–49, hier bes. 35–39.

23 Erschienen Ende Oktober 1869 im Verlag H. Manz, München; Titel der französischen Ausgabe: Considérations proposées aux évêques du concile sur l'infaillibilité d'un pape, Regensburg, Verlag G. J. Manz, 1869.

24 Erwägungen für die Bischöfe des Conciliums … . Wieder abgedruckt in: Döllinger, Briefe und Erklärungen 1–28, hier 2–4.

25 Döllinger an Acton, München, 29 October 1869. Döllinger-Acton II 5 f.

26 Acton an Döllinger, [Rom] 10 Dez. 1869. Döllinger-Acton II 27–29, hier 28 f.

27 Acton an Döllinger, [Rom] 22 November 1869. Döllinger-Acton II 10–17, hier 17.

lus sagt» [Gal 2,12–13][28]. Letzteres Wort habe «Skandal erregt»: Der Verfasser habe «den Petrus der Scheinheiligkeit (hypocrisie) angeklagt. […] Die welche die Schrift benützen wollen waren selbst choquirt, und wussten nicht was sie antworten sollen. Der mit mir sprach» (Bischof Dupanloup[29]) – so Acton – «meinte man hätte sich strenger an den Paulus halten sollen, nicht eine neue Anklage aufstellen. Das sei fatal.»

Acton wußte zunächst aber gar nicht, um was es sich handelte, und überprüfte zu Hause die französische Übersetzung, in der «die beiden Uebersetzer allerdings» die bewußte Stelle entsprechend dem Original (nach Gal 2,13) mit «hypocrisie, und ipocrisia» widergegeben hatten. Keiner der Skandalisierten habe gewußt, daß «Hypokrisis» im griechischen Urtext steht. Nur mit Mühe (was allein schon für sich spricht!) vermochte Acton eine griechische Ausgabe des Neuen Testaments aufzutreiben, «um sie zu überführen». Acton nannte den Vorfall «eine komische Geschichte […], die höchst charakteristisch» sei, aber «eine sehr tragische Seite» habe. «So wird es den ganzen Winter hergehen»[30]. Das war wohl eine Andeutung, daß er Bischöfe, die infolge ihrer Unwissenheit oder mangelhaften Bibelkenntnis bereits über ein Zitat aus einem Paulusbrief stolperten, erst recht sachlichen historischen Argumenten gegenüber für überfordert hielt.

4. Actons vergebliches Drängen auf eine quellenmäßig fundierte literarische Offensive Döllingers zuhanden der Bischöfe

Was des weiteren seine ersten Erkundigungen betraf, so berichtete er, Erzbischof Manning habe «heute» zu einem, der es ihm, Acton, «widerholte», gesagt: «as surely as I stand here the Dogma will be proclaimed», und: «Der Papst hat einigen Italienischen Bischöfen von der Nothwendigkeit die Ideen des Syllabus als ewige Wahrheiten zu proklamiren, gesprochen.» Seine ersten Erfahrungen bestätigten Acton: «Man begreift jetzt was man aus der A[llgemeinen] Z[eitung] ihm Frühjahr wissen konnte. Es ist keine Möglichkeit mehr zu zweifeln, und man wird gezwungen Partei zu nehmen. So werden gewisse apathische Geister zum Bewusstsein ihrer Lage gebracht, und der Sinn für Widerstand wird geweckt selbst bei solchen die nicht auf den Grund sehen.» Doch höre er, hinsichtlich der sich formierenden Opposition, «nirgends dass man auf mehr als 120 bis 130 rechnet. Die Franzosen stehen in zwei ziemlich gleichen Hälften. Die Deutschen haben wenig Verkehr mit ihnen, und wollen sich nicht auf eine oder die andere Seite stellen»[31]. Andererseits habe Dupanloup ihm gegenüber geäußert: «Wir haben es mit einer Verschwörung zu thun die schon in voller Thätigkeit ist. Die Leute wissen dass sie keine Chance haben wenn die Sache sich in die Länge zieht. Sie bieten jetzt schon alles auf.» Man brauche deswegen, «schwarz auf weiss, die Stellen die zum Beweis der Ueberlieferung dienen sollen, so dass man nicht mehr nachzuschlagen braucht, vielleicht in paralleler Ordnung. […] Man soll die Sache bis zum Grund behandeln, vollständig, mit ganzem Apparat» – «die Texte und Beweise für die Tradition, die Gegenbeweise, den Beweis der Falsificationen, mit den Worten selbst der alten Stellen, Griechisch und Lateinisch», ohne «Härten […], so mild als möglich»[32]. Die ganze Arbeit müsse lateinisch gefaßt sein; Deutsch oder Englisch helfe nicht, «nur französisch oder Latein». Tausend Exemplare sollten so schnell wie immer möglich («spätestens innerhalb 14 Tagen»[33]) gedruckt werden und ausschließlich für die Bischöfe reserviert bleiben, ohne Angabe des Druckorts, nur draufgesetzt «présenté aux E[vêques]» da sie «in die Hände von Jedem kommen» müßten. Von einer Veröffentlichung der Arbeit sei abzusehen, um eine Indizierung zu vermeiden. Er, Acton, würde die Druckkosten übernehmen und für die Verteilung sorgen[34].

Zwei Tage später: Er könne «nicht genug immer wiederholen», daß Döllinger «unter keiner Bedingung hieher kommen» sollte, «wenn nicht die ganze Lage eine andere geworden» sei (doch hatte das denn Döllinger überhaupt vorgehabt?). «Aber Sie können unermesslichen Einfluss aus der Ferne auf das Concil üben. Ich hoffe sehr dass Sie auf den Plan eingegangen, und weit vorgeschritten sind. Man muss die Vertheidigung der guten Sache, und das Verständniss möglichst erleichtern. Ich bin geneigt zu glauben es wäre besser die Arbeit vorläufig nicht zu veröffentlichen, sondern nur den Bischöfen

28 Erwägungen für die Bischöfe … . Döllinger, Briefe und Erklärungen 12. – Döllinger bezog sich auf den von Paulus im Galaterbrief geschilderten Zusammenstoß mit Petrus in Antiochien, weil dieser, nachdem er zuvor «mit den Heiden» gegessen hatte, beim Herannahen einiger Leute des Jakobus sich plötzlich absonderte «aus Furcht vor denen aus der Beschneidung. Und es heuchelten mit ihm (συνυπεκρίθησαν) auch die übrigen Juden, so daß selbst Barnabas mit in ihre Heuchelei (τη υποκρίσει) hineingezogen wurde.» (Gal 2,11–13).

29 Daß es sich um Dupanloup gehandelt hat, bestätigte Acton im folgenden Brief: «Sie werden meinen letzten Brief verstanden haben, und das merkwürdige Equivoco von Hypokrisis. Dupanloup ist die betreffende, oder betroffene, Person. Wie kann man die ganze Geschichte au sérieux nehmen?» Acton an Döllinger, Rom, 12. Dec. 1869. Döllinger-Acton II 31–33, hier 31.

30 Acton an Döllinger, [Rom, 11. Dec. 1869]. Döllinger-Acton II 29–31.

31 Ebd.

32 Letzter Halbsatz in: Acton an Döllinger, [Rom, 9. Dec. 1869]. Döllinger-Acton II 26.

33 Acton an Döllinger, [Rom, 9. Dec. 1869]. Döllinger-Acton II 26.

34 Acton an Döllinger, [Rom] 10. Dez. 1869. Döllinger-Acton II 27–29.

zu geben. Es wird ihnen gewiss mehr imponiren wenn es nicht gleichzeitig publicirt wird, sondern erst nach ein paar Wochen.» Ihn erfreue besonders, «wenigstens materiell an der Sache Antheil haben zu können. […]. Wenn ein Courier gerade zu rechter Zeit nach Rom kommt, so wäre das eine sichere Gelegenheit, aber vergessen Sie nicht dass jeder Tag wichtig ist.» Er möge ihm zuvor mitteilen, «wie und wann die Schrift kommt, damit ich nachher keine Zeit verliere mit der Austheilung, und alles dafür in Bereitschaft habe»[35].

Doch zu dieser auf Anregung Bischof Dupanloups von Acton geplanten konzilsinternen literarischen Großoffensive kam es nicht. Sie wäre auch in Anbetracht der Kürze der Zeit mit den damaligen drucktechnischen Möglichkeiten kaum zu realisieren gewesen. Döllinger ließ Acton zwar umgehend wissen: «Ich will thun was ich kann; aber ich muß meinen Plan ganz ändern. Französisch wird am beßten sein. Aber der Termin ist schrecklich kurz – können denn nicht durch gemeinschaftliche Bemühungen die Dinge in die Länge, und die Discussion hinausgeschoben werden? Zeit gewonnen, Alles gewonnen – at all events I will do what human frailty can do – but how is it possible not to give offence, when every attack on his ἀναμαρτησία [Fehlerlosigkeit] is taken ad animum laesum?»[36] – um ihm schon am nächsten Tag, im Grunde, abzusagen: »Liebster Freund! I have tried, but it is really impossible, and I must give it up in despair. 12 Tage sind zu kurze Zeit, da ich fast Alles allein thun muß, und der ganze Plan geändert werden müßte. Ich habe zwar einen Amanuensis, aber ich muß doch alles selbst genau revidiren – corrigiren, ergänzen. Kurz, er erspart mir wenig Zeit. Ad impossibilia nemo tenetur. Und dazu der Druck und die Correctur! Denken Sie an meine 70 Jahre dazu. Wenn noch etwas längere Zeit gewonnen werden kann, so will ich thun was irgend möglich ist. […] Inwischen ist der französische Janus in Paris erschienen. […] Die Hoffnung, eine Denkschrift über den Gegenstand zu Stande zu bringen, die den Papst nicht erbittere, ist wohl vergeblich. Doch will ich Alles vermeiden was nutzlos reizen könnte»[37]. Am folgenden Tag: Eben erfahre er, daß der Konzilssekretär Bischof Joseph Fessler (1813–1872)[38] gesagt habe, sollten die Bischöfe den Antrag auf Dogmatisierung der Unfehlbarkeit stellen, würde der Antrag zugelassen werden, «aber bis zur *Schlußfassung würden Monate vergehen*». Unter dieser Voraussetzung scheine ihm, Döllinger, eine Denkschrift, «die mehr Zeit noch erforderte, als zwölf Tage», möglich und nützlich, so daß er «denn fortarbeiten» wolle. «Bedenken Sie auch, daß durchaus keine Blöße in den Citationen und in der Bestimmung der Thatsachen gegeben werden darf, was nur mit Zeitaufwand möglich ist»[39].

5. Eröffnung des Konzils und konziliare Geschäftsordnung

Das Konzil war vom Papst, der als Nachfolger Petri «mit der Fülle der vorzüglichsten und vollsten Autorität, Gewalt und Jurisdiktion die ganze Kirche zu regieren» habe, durch die Bulle *Aeterni Patris* vom 29. Juni 1868 einberufen[40] und am 8. Dezember 1869 (Fest der Unbefleckten Empfängnis) feierlich eröffnet worden. In der Sessio II vom 6. Januar 1870 fand die feierliche *Professio fidei* des versammelten Konzils mit dem Papst an der Spitze statt. Nach dem feierlichen Hochamt, dem der Papst assistierte, und nach dem von ihm intonierten Hymnus «Veni creator spiritus» folgte, altem Brauch gemäß, die Ablegung des «Bekenntnisses des katholischen Glaubens». Der Papst erhob sich, legte seine Mitra ab und sprach als erster die *Professio fidei*, indem er einleitend die (erstmals bei Paschalis II. 1102/03 nachweisbare[41]) Formel gebrauchte: «*Ego Pius ecclesiae catholicae episcopus* firma fide credo, et profiteor omnia et singula, quae continentur in symbolo fidei, quo sancta Romana ecclesia utitur, videlicet: credo in unum Deum […]»[42]. Ihm schlossen sich nacheinander alle Konzilsväter an[43].

Wenige Tage vor der Konzilseröffnung, am 2. Dezember, hatte Pius IX. in einer prä-synodalen Versammlung den bereits anwesenden Vätern mit der Konstitution *Multiplices inter* die Geschäftsordnung des Konzils verkündet. In dieser reservierte sich der Papst das ausschließliche Propositionsrecht, jedoch gestand er den Vätern zu, Vorschläge einzubringen, allerdings nur schriftlich und mit genauer Begründung (§ 2); ferner reservierte er sich

35 Acton an Döllinger, Rom 12. Dez. 1869. Döllinger-Acton II 31–33, hier 32 f.

36 Döllinger an Acton, [München] Montags [13. Dez. 1869]. Döllinger-Acton II 34.

37 Döllinger an Acton, [München] 14. December 1869. Döllinger-Acton II 34 f. – Le Pape et le Concile par Janus. Traduit de l'allemand, Paris 1869.

38 Joseph Fessler (1813–1872), Patrologe, Kirchenhistoriker und Kanonist, 1852 Professor für Kirchengeschichte an der Universität Wien, 1862 Weihbischof von Vorarlberg, seit 1864 Bischof von St.Pölten, Sekretär des Vatikanischen Konzils, gemäßigter Infallibilist. Friedrich Schragl, Feßler, Joseph, in: Gatz, Die Bischöfe 184–187; Ders., Feßler, Joseph, in: LThK 3 (^{3}1995) 1249 f.

39 Döllinger an Acton, [München] 15 December [1869]. Döllinger-Acton II 35 f.

40 Bulle *Aeterni Patris* Pius' IX., Rom, 29. Juli 1868. Coll. Lac. VII 1–7; Mansi 50, 193–198; in deutscher Übersetzung: Huber-Huber II 408–412 (Nr. 184); Silbernagl 318 f.

41 May, Ego N.N. Ecclesiae Catholicae Episcopus 100 f.

42 Professio fidei. COD 802 f.

43 Zu dieser zweistündigen Zeremonie, bei der Bischöfe «nach der Ordnung ihres Ranges und Promotionsalters vor dem päpstlichen Throne […] kniend und die Hand auf das Evangelium legend sich zu derselben Glaubensformel» bekannten, siehe: Granderath, Geschichte II 111 f.

die Ernennung des gesamten Beamtenpersonals des Konzils (§ 6) und der fünf Präsidenten für die Generalkongregationen (§ 7). Den Vätern wurde (wie schon erwähnt) strengstes Stillschweigen über die Konzilsverhandlungen auferlegt, den Beamten des Konzils unter Eid, aus Vorsicht vor der «Bosheit [der Welt oder Satans]», die auf jede Gelegenheit lauere, «Haß gegen die katholische Kirche und ihre Lehre anzufachen» (§ 3). Bei den endgültigen Abstimmungen über die Dekrete und Canones in den öffentlichen Sitzungen könne nur mit *placet* oder *non placet* (nicht mit *placet juxta modum*) votiert werden; die Abstimmung werde mündlich durchgeführt, und der Titel der Dekrete, die der Papst nach Abstimmung und Verlesung «verfügt, beschließt und bekräftigt», solle nach dem Vorbild früherer Päpste bei ähnlichen konziliaren Handlungen lauten: *Pius Episcopus Servus Servorum Dei, sacro approbante Concilio, ad perpetuum rei memoriam* (§ 8)[44].

«Das Konzil ist eröffnet» – schrieb Joseph Hubert Reinkens (1821–1896), Professor der Kirchengeschichte an der Universität Breslau, seinem Bruder Wilhelm (1811–1889), Pfarrer von St. Remigius in Bonn –, «aber nicht von den Bischöfen, sondern von Pio IX. Er hat es konstituiert, die Sekretäre, alle Beamte ernannt, die Obedienz der Bischöfe sich geloben lassen und jedem seinen Platz angewiesen. Das ist für den, der die Geschichte der Generalkonzilien des ersten Jahrtausends der Kirche wirklich kennt, so kolossal und unfaßlich, daß ihm eben der Verstand stille steht»[45]. Und Klaus Schatz urteilt: «Insgesamt markiert diese Geschäftsordnung innerhalb der Konziliengeschichte einen bisher nicht dagewesenen Gipfelpunkt des papalistischen Prinzips»[46]; ähnlich urteilte vor ihm Hubert Jedin, der Geschichtsschreiber des Konzils von Trient[47]. Dem Konzil wurde von vornherein keine Möglichkeit eingeräumt, diese Geschäftsordnung zu bestätigen (geschweige denn sich selbst eine Geschäftsordnung zu geben); sie wurde dem Konzil aufoktroyiert. Dieses Vorgehen rief Widerspruch hervor und trug erheblich dazu bei, die Spaltung unter den Vätern von Anfang an zu verschärfen. Bereits in der Einleitung der zu verabschiedenden Konzilskonstitutionen sollte durch die in der Geschäftsordnung vorgesehene Formel die oberste Lehrautorität und Definitionsvollmacht des Papstes unzweideutig zum Ausdruck kommen[48].

Dagegen wandte sich bereits die Kritik des ersten «Römischen Briefs vom Concil»: «Schon die ersten Schritte und Anordnungen, welche *Pius* für das jetzige Concil getroffen hat, beweisen, daß es nicht in der Form der alten freien Concilien, auch nicht einmal in der des tridentinischen, gehalten werden soll.» Diese «erst nach Gregor VII., als das Papstthum seine mittelalterliche Höhe erklommen hatte, eingeführte» und von Alexander III. «zuerst […] auf der römischen Synode vom Jahre 1179» angewandte Form «steht im vollständigsten Gegensatz zu dem Verfahren der alten Synoden im ersten Jahrtausend der Kirche, welche alle Beschlüsse frei, selbständig und im eigenen Namen faßten und bekannt machten. In ihr erscheint der Papst als der Urheber der Decrete, der einzig entscheidende Gesetzgeber, der aus Courtoisie die Meinungen der Bischöfe sich äußern läßt, aber in souveräner Machtvollkommenheit zuletzt beschließt, was ihm gut dünkt. […]»[49].

Der mit Minoritätsbischöfen abgesprochene frühzeitige Vorstoß Bischof Stroßmayers von Djakovo (am 30. Dezember 1869) zu Beginn der Konzilsdebatten, statt dieser Titulatur auf die vom Trienter Konzil gebrauchte Formel *Sacrosancta et generalis synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata, praesidentibus in ea Apostolicae Sedis legatis* zurückzugreifen, um die untrennbare Einheit von Papst und Bischofskollegium besser hervorzuheben[50], stieß beim Konzilspräsidium auf glatte Ablehnung. Der amtierende Konzilspräsident Kardinal Anto-

44 Konstitution *Multiplices inter* vom 27. November 1869. Coll. Lac. VII 18–25 (26); Mansi 50, 215–222; Granderath, Geschichte II 38–43; zu ihrer Entstehung siehe: Ebd. I 417–421. – Schatz, Vaticanum I I 139–145.

45 Joseph Hubert Reinkens an seinen Bruder Wilhelm, Breslau, 10. Dezember 1869. Reinkens, Briefe III 1669–1672, hier 1670. – Zu Joseph Hubert Reinkens, nachmals dem ersten Bischof der Altkatholiken, siehe: Johann Friedrich von Schulte, Joseph Hubert Reinkens, in: ADB 53 (1907) 287–292; Viktor Conzemius, Joseph Reinkens, in: Rheinische Lebensbilder IV, Düsseldorf 1970, 209–233; Heinrich Bacht, Das Konzil war ihr Schicksaal. Die Brüder Wilhelm und Joseph Hubert Reinkens und das Erste Vatikanische Konzil, in: AHVNRh 183 (1980) 102.200; Günter Esser, Joseph Heinrich Reinkens, in: NDB 21 (2003) 373 f.

46 Schatz, Vaticanum I I 144 f. – Zur Geschäftsordung siehe ausführlich: Friedrich, Geschichte III 28–82.

47 Daß diese Geschäftsordnung die Ernennung der Mitglieder der Deputatio de propositis allein dem Papst reservierte, dafür konnte Hubert Jedin «keinen anderen Grund finden als den Willen Pius' IX., die Programmgestaltung streng absolutistisch in der Hand zu behalten». Hubert Jedin, Die Geschäftsordnungen der beiden letzten ökumenischen Konzilien in ekklesiologischer Sicht [1960], in: Ders., Kirche des Glaubens II 577–588, hier 582.

48 Man richtete sich hier, wie man begründete, nach dem Vorbild des Fünften Laterankonzils als Modell eines Konzils in Gegenwart des Papstes. Ebd. II 55 f. Aber dieses fünf Jahre lang (1512–1517), bis an die Schwelle des Ausbruchs der Reformation sich hinschleppende Konzil war von geringer Bedeutung; seine Reformbeschlüsse fanden kaum Beachtung, am wenigsten bei den Päpsten selbst, die an einer Kirchenreform, geschweige denn an einer Kurienreform, nicht ernsthaft interessiert waren. De la Brosse-Lecler, Lateran V. – Die Übernahme der Intitulatio-Formel des Lateranense V für das Vatikanische Konzil entsprach natürlich der Absicht, die Lehrautorität des Papstes bekräftigend hervorzuheben. Schatz, Vaticanum I I 144.

49 1. «Römischer Brief vom Concil», Rom, im December 1869. «Quirinus» 53–70, hier 54 f. – Siehe auch die entsprechende Einschätzung der Geschäftsordnung in: Friedrich, Tagebuch 9–12.

50 Rede Bischof Stroßmayers, 30. Dezember 1869. Mansi 50, 138–147. – Vgl. Ulber, Tagebücher, in: Köhn 145.

nio de Luca habe den Bischof im Namen des Papstes zuvor vergeblich gedrängt, auf diesen Einwurf zu verzichten[51].

Andererseits scheinen «einzelne Bischöfe, darunter auch B[ischof]. Dinkel», merkwürdigerweise gemeint zu haben, «*approbante Concilio* könne bedeuten und sie fassen es so auf, das Concil habe mehr Autorität als der Papst, ja sei sogar ‹gallicanisch›, d.h. über dem Papst»[52]. Doch selbst Joseph Hergenröther stellte in seinem «Anti-Janus» fest: «Diese Formel läßt sich keineswegs für eine Superiorität des Conciliums deuten; sie spricht weit eher für das Gegentheil»[53].

Anders als offenbar anfänglich Bischof Dinkel beurteilte Bischof Stroßmayer, «wohl einer der gewandtesten und bestmeinenden unter der deutsch-ungarischen Gruppe», die Lage von Anfang an «viel düsterer». Gegenüber Kardinal Hohenlohe und dessen Theologen Johann Friedrich hatte er noch vor seinem eben zitierten Vorstoß (bezüglich der Geschäftsordnung und der Besetzung der Kommissionen) ziemlich pessimistisch geäußert: «Der Erfolg, welchen wir [die sich sammelnden Minoritätsbischöfe] bis jetzt errangen, ist ein immens kleiner. Das Hauptübel ist der außerordentlich große Mangel an überzeugungstreuen und charakterfesten Männern; es ist ein Jammer, daß man selbst für das, was man als das Richtige erkannt hat, nicht mit der ganzen Entschiedenheit eines Mannes einzustehen wagt. Ich bin tief betrübt. Die übrigen [die große Mehrheit der Konzilsväter] sind geeinigt, da dies der Absolutismus ja ohnehin mit sich bringt, und sind eben dadurch eine Macht»[54]. Als in den Anfängen «auch das Gespenst einer bevorstehenden Acclamation» wieder auftauchte[55], erklärte Bischof Stroßmayer, «sie (die 120–130 oppositionellen Bischöfe) würden aber in einem solchen Falle feierlichen Protest im Namen Christi, der Kirche, ihres Rechtes, ihrer Völker und der gesunden Vernunft einlegen. Jetzt, wo man über Alles und überall raisonnire, sollen sie auf dem Concile auf die gesunde Vernunft verzichten. Er werde das nie, weder wegen einer Majorität, noch wegen des Papstes thun. Jetzt seit er in Rom selbst sei, finde er gar kein Rätsel mehr darin, daß die Reformation und die Trennung der griechischen Kirche von der lateinischen möglich war[en]. Es sei ein wahrer Frevel, mit dem sich der Papst nicht als Stellvertreter des hl. Petrus, sondern Christi darstelle und gerire. […] Es sei überhaupt unbegreiflich, meint er, wie man den Bischöfen vor den Kopf stoße, und doch seien sie es, welche die Autorität des Papstes eigentlich stützen und tragen und derselben unter den Völkern in deren Gewissen eine Stätte bereiten. Dafür aber ‹diese schmähliche Behandlung› der Bischöfe»[56]. Bischof Stroßmayer mißtraute auch den Konzilsstenographen: Sie seien «unwissende junge Leute, die kein Verständniß von der Sache haben; ihre Berichte seien ganz unbrauchbar, weshalb er seine [oben genannte] Rede niederschreiben und bei den Akten deponiren lassen werde»[57].

51 Schatz, Vaticanum I II 87, 322f. – Da sich Stroßmayer der Bitte Kardinal de Lucas verweigerte, habe ihm dieser erklärt, er werde nie den Roten Hut bekommen, und die vom Papst verfügte Geschäftsordnung sei unveränderlich. So in einem Brief von Stroßmayers Theologen und Sekretär Nikolaus Vorzak vom 31. Dezember 1869. Zit. ebd. 87 Anm. 31. – Über diese von Bischof Stroßmayer vorgeschlagene Intitulation der Konzilsdekrete hatte es zu Beginn des Trienter Konzils und auch später noch eine scharfe Diskussion gegeben, weil eine Reihe von Bischöfen die Formel *universalem ecclesiam repraesentans* eingefügt wissen wollten: eine Formel, die allzu sehr an das Dekret *Haec sancta* des Konzils von Konstanz (30. März 1415) erinnerte, in dem die Oberhoheit des Konzils auch über den Papst verkündet worden war, ebenso an das in römischen Augen berüchtigte Konzil (jenes «Conciliabulum») von Basel, an das man nicht erinnert sein wollte, weshalb der Vorstoß, diese Formel einzubeziehen, rasch zurückgewiesen wurde. Jeder konziliaristische Anklang sollte von vornherein vermieden werden. Jedin, Geschichte II 17f.; Ganzer, Die Ekklesiologie 277–279.

52 «[…] Am nächsten Dienstag (28. Dez.) beginnen die Debatten. […] Jedenfalls wird sogleich einer gegen die Formel: *Pius … approbante Concilio* sprechen; aber merkwürdig ist es doch, daß sich einzelne Bischöfe, darunter auch B[ischof Pankratius]. Dinkel, in den Kopf setzen können, *approbante Concilio* könne bedeuten, und sie fassen es so auf, das Concil habe mehr Autorität als der Papst, ja sei sogar ‹gallicanisch›, d.h. über dem Papst. Wie immer, sie wollen auf der Formel des Tridentinums bestehen, ebenso auf Umarbeitung des Schema [über den katholischen Glauben]; denn ein bestimmtes Schulsystem wollen sie durchaus nicht approbiren.» Friedrich, Tagebuch 40 (Rom, 24. Dezember 1869); vgl. auch den Eintrag vom 2. Januar 1870. Ebd. 52f.

53 Hergenröther, Anti-Janus 126f.

54 So Bischof Stroßmayers Worte beim Besuch Kardinal Hohenlohes und Johann Friedrichs am Nachmittag des 23. Dezember 1869. Friedrich, Tagebuch 37 (Rom, 23. Dezember 1869).

55 Friedrich, Tagebuch 39 (Rom, 23. Dezember 1869).

56 So Bischof Stroßmayer am 28. Dezember 1869 gegenüber Kardinal Hohenlohe «in meiner [Johann Friedrichs] Anwesenheit». Dazu Johann Friedrich: «B[ischof]. Stroßmayer ist ein Mann von bedeutender Begabung, großer Klarheit des Geistes und Entschiedenheit. Nicht so ist es mit den übrigen Bischöfen, oder wenigsten einem Theile derselben, die eigentlich noch gar nicht so recht begreifen, wie sie in diese Position gekommen sind: sie haben mit ihrer mehr oder weniger jesuitischen Vergangenheit vor Fulda noch nicht gebrochen und können und wollen sich doch auch wieder nicht zu ihr bekennen; sie sind noch immer die Gegner der Münchener theologischen Facultät, d.h. des deren eigenthümliche Stellung bedingenden Theiles, können noch immer dem Minister Fürsten Hohenlohe seine Haltung gegenüber dem Concile nicht verzeihen u.s.w. Ich spreche hier aus, was ich selbst durchmachte. […].» Friedrich, Tagebuch 45f. (Rom, 29. Dezember 1869); siehe auch den Eintrag vom 2. Januar 1870: Ebd. 55f.

57 «[…] Der Bischof [Dinkel] berief sich dagegen auf die stenographischen Berichte; allein er schien nicht gewußt zu haben, daß diese ganz werthlos sind, wie ich aus B[ischof]. Stroßmayers Mund selbst habe. Er sagte am 29. Dezember: unwissende junge Leute, die kein Verständniß von der Sache haben, seien diese Stenographen; ihre Berichte seien ganz unbrauchbar, weshalb er seine Rede niederschreiben und bei den Akten deponiren lassen werde. Und was sollen überhaupt stenographische Berichte bedeuten, welche nicht für die Oeffentlichkeit, sondern nur für den allenfallsigen Gebrauch der Curie und ohne jede andere Controle als der Curie oder der curialistischen Partei geführt werden! die nicht einmal die zu Wort gekommenen Bischöfe einsehen dürfen. […] B[ischof]. Dinkel bemerkte noch,

6. Das Konzil im Spiegel der Berichte Actons und der «Allgemeinen Zeitung»

Die mit diesem Konzil sich verbindenden Wünsche, Erwartungen und Befürchtungen[58], sein Verlauf und seine Ergebnisse, die Auseinandersetzungen um das Konzil, dessen inner- und außerkirchliche Folgen: dies alles ist in ganzer Breite untersucht und (aus unterschiedlichen Blickwinkeln bzw. theologischen Positionen) wiederholt ausführlich dargestellt worden[59] und braucht deshalb in diesem Zusammenhang nicht, zumindest nicht in allen Einzelheiten, thematisiert zu werden. Aber daß sich die aus unterschiedlichen Motiven opponierenden Bischöfe der Minorität – vor allem aus dem deutschen, österreichischen und ungarischen, französischen, amerikanischen und uniert-orthodoxen Episkopat –, an ihrer Spitze der Prager Erzbischof Kardinal Friedrich Fürst zu Schwarzenberg, der Wiener Erzbischof Kardinal Josef Othmar von Rauscher, der Pariser Erzbischof Darboy, Bischof Dupanloup von Orléans, der Konzilsforscher und neue Rottenburger Bischof Carl Joseph von Hefele[60] (der bei seinem Antrittsbesuch gegenüber Kardinal Hohenlohe-Schillingsfürst und Johann Friedrich geäußert habe: «ich habe dreißig Jahre nach der Infallibilität gesucht, sie aber nirgends gefunden»[61]), Bischof Ketteler von Mainz (der bei den Jesuiten im Collegium Germanicum logierte und sich dort in Hergenröthers «Anti-Janus» vertiefte[62]) und der redegewandte Bischof Stroßmayer von Djakovo, zu einer handlungsfähigen (allerdings keineswegs homogenen und deshalb immer wieder auch wankenden) Aktionsgruppe zusammenfanden und bei der lehramtlichen Umschreibung der genannten päpstlichen Prärogativen zumindest die Durchsetzung maximalistischer Positionen schließlich zu hindern vermochten, war nicht zuletzt dem unermüdlichen und unverdrossenen Einsatz des jungen Lord Acton in zahllosen Gesprächen, Diskussionen und Verhandlungen mit diesen Bischöfen zu danken[63].

daß sie alle ihre Reden niederschreiben werden, und gab meine Ansicht als möglich zu, daß es wahrscheinlich wieder eine doppelte Geschichte dieses Concils geben werde, wie beim Concil von Trient: eine officielle der Curie und eine bischöfliche. […].» Friedrich, Tagebuch 53 f. (Rom, 2. Januar 1870).

58 Silbernagl 319–330; Schatz, Vaticanum I I.

59 Siehe die im Literaturverzeichnis aufgeführten Werke zum Ersten Vatikanum.

60 Bischof Hefele war infolge seiner verspäteten Bischofsweihe und Inthronisation (29. Dezember 1869) erst am 16. Januar 1870 in Rom eingetroffen. Friedrich, Tagebuch 110 (Rom, 17. Januar 1870); Karl Ilg, Erinnerungen aus meinem Leben (Beilage 3), in: Reinhardt, Bischof Carl Joseph von Hefele. Neue Quellen 157 f.

61 «[…] Inzwischen kam B[ischof]. Hefele zu Hrn. Card. H[ohenlohe] und ließ auch mich zu sich bitten. Ein ehrlicher, offener und gerader Schwabe. Er begrüßte mich als Collega und ließ es sich nicht nehmen, mich als solchen auch ferner zu behandeln. Sein erster Gang, sagte er, war zu Hrn. Cardinal, denn er hätte es für ein Unrecht betrachten müssen, wenn er dies nicht gethan hätte für all die Güte, Liebenswürdigkeit und Gnade, die Card. H[ohenlohe]. ihm während seines vorjährigen Aufenthaltes dahier erwiesen. U.a. sagte er uns, Hrn. Card. H. und mir: ‹ich habe dreißig Jahre nach der Infallibilität gesucht, sie aber nirgends gefunden.›» Friedrich begleitete Bischof Hefele anschließend zum Grafen Tauffkirchen und zu den Kardinälen Caterini und Bilio. Unterwegs habe Bischof Hefele berichtet, daß Wilhelm Molitor von Speyer tags zuvor bei ihm gewesen sei und ihm das Projekt vorgetragen habe, «daß er eine Mittelpartei bilden möge; allein B[ischof]. Hefele wies ihn mit den Worten ab: ‹Sie wissen ja von Fulda her, daß ich mit vollem Bewußtsein und mit Entschiedenheit zur Linken gehöre. Sie sagten mir damals: sie werden mir schon die häretische Haut abziehen› – eine scherzhafte Aeußerung Molitors auf den Vortrag Hefele's über die Infallibilität (zu Fulda). […] Dabei erzählte er mir auch, daß ihm B[ischof]. Martin schon zu Fulda unangenehm ward und eine Aeußerung gegen ihn that, die er nicht auf sich ruhen lassen konnte und mit den Worten abwehrte: ‹die Aeußerung Martins müsse er mit aller Entschiedenheit zurückweisen, seine vita anteacta stehe als intakt in und außer Deutschland fest. Was aber die Infallibilität angehe, so könne es sich nicht blos um Opportunität handeln, sie sei eben *nicht wahr*.› ‹Allein›, setzte er zur Charakteristik Martins bei: ‹er war von je ein Querkopf.›» Friedrich, Tagebuch 111 f. (Rom, 18. Januar 1870); vgl. auch: Ders., Geschichte IIIa 618 samt Anm. 1 – Bischof Konrad Martin von Paderborn (1812–1879, reg. seit 1856) war ein Bewunderer Pius' IX., von diesem bei seinen Romreisen vielfach geehrt und ausgezeichnet, und erklärter Infallibilist. Erwin Gatz, Martin, Konrad, in: Ders., Die Bischöfe 478–481. – Wilhelm Molitor (1819–1880), Kanonist, 1857 Domkapitular in Speyer und Vertrauter des Speyerer Bischofs Nikolaus von Weis, 1868 Konsultor für die Vorbereitung des Ersten Vatikanums in der Kirchenpolitischen Kommission unter Kardinal Reisach, 1875–1877 Mitglied des Bayerischen Landtags. Rudolf Motzenbäcker. Molitor, Wilhelm, in: LThK 7 (^{2}1962) 531; Schatz, Vaticanum I I 146, 191 f.

62 Friedrich, Tagebuch 75. – Ketteler an P. Andreas Steinhuber SJ, Rektor des Collegium Germanicum, Mainz, 17. August 1869. Ketteler, Schriften 84.

63 Die Verdienste Lord Actons um die Sammlung der Minorität bestätigte eindrucksvoll Odo Russell (faktisch der englische Gesandte in Rom) in einem privaten Brief an den englischen Außenminister Clarendon vom 22. Dezember 1869: «You ask me what amount of consideration is shown to Acton and whether he is thought too black a sheep to be of service to the cause of common sense? He is simply looked upon as ‹un diable dans un bénitier› at the Vatican because of his articles in the last North British', the ‹Massacre of St. Bartholomew and the Pope and the Council› and his active interference to bring about an understandig between Monseigneur Dupanloup and the German Bishops. He is also suspected of being one of the authors of ‹Janus›. I see a great deal of him and he is most kind and useful to me. […] I cannot say how deeply I admire his talents, his virtues and learning and how much I delight in his society and wish I could agree in thinking, as he does, that the enlightened opposition of the school he belongs to can succeed in reconciling the Church of Rome with common sense through the council.» Und am 24. Januar 1870: «Both Dupanloup and Strossmayer admit that the opposition could not have been organized without Lord Acton whose marvellous knowledge, honesty of purpose, clearness of mind and powers of organization have rendered possible what appeared at first impossible. The party he has so powerfull helped to create is filled with respect and admiration for him. On the other hand the Infallibilists think him the Devil. I admire his creation. I bow before his genius and I wish the opposition all the success they have so earnestly at heart, but I adhere to my conviction that Humanity will gain more in the end by the dogmatic definition of Papal Infallibil-

Döllingers anonyme journalistische Invektiven wurden natürlich vom Konzil zur Kenntnis genommen (obwohl die päpstliche Polizei Rom gegen unerwünschte Presseberichte abschirmte und besonders die «Allgemeine Zeitung» häufig beschlagnahmte[64]) und sorgten für heftige Erregung, doch wirkten sie eher kontraproduktiv und für die Minorität eher belastend[65]. «Es ist wahr» – schrieb Acton, die Gruppe der Minoritätsbischöfe charakterisierend, Anfang Februar 1870 an Döllinger –, «dass die eigentlichen Gegner unverbesserlich sind, aber die schwankende Menge, selbst die Dupanloup und Consorten, lassen [!] sich leicht abschrecken. Unsere Partei ist nämlich aus zartem widerstrebenden Material zusammengesetzt. Man muss täglich daran arbeiten, zimmern; die Guten unterstützen, und vor jeglicher List warnen; die Schwachen zurechtweisen, die Bösen erschrecken. Wer gestern fest war, schwankt heute. Man ergreift jeden Vorwand um nachzugeben [...]»[66].

Am nächsten stand ihm zweifellos Bischof Stroßmayer; mit ihm wußte er sich eines Sinnes. «Wenn Sie einen Bischof geschaffen und für das Concil instruirt und vorbereitet hätten» – so Acton Anfang Januar 1870 an Döllinger –, «so wäre das Resultat Strossmayer gewesen. Er ist der lebendige Janus. Ich habe ihn heute früh mit Thränen in den Augen verlassen. Nach unserer ersten Unterredung umarmte er mich wie seinen ältesten Freund. Was ich im tiefsten Herzen trage über Kirche und Welt, sprach er zu mir mit einem glühenden Feuer. Und er ist so geartet dass er alles was er mir sagte im Concil sagen wird. Ich entdeckte keine schwache Stelle in ihm. Ueber die Kirche, das Papstthum, die Cardinäle, das Recht des Episcopats, das Recht der Laien, über die Curia, die Falschheit, die Fälschungen, den Mangel an priesterlichem Sinn, an Liebe für die Seelen, über die Vereinigung mit Gr[iechen] + Prot[estanten], über die nöthigen Reformen, die Hineinleitung aller nationalen Einflüsse in das Herz der Kirche, über die weltliche Gewalt, die Inquisition, den Menschen tödtenden Vicar des Gekreuzigten, über die Charakterlosigkeit der Bischöfe, über Indulgenzwesen, Reservatfälle, Dispenswesen, über Absolutism und Obscurantism, über was hier gethan wird, was hier geschehen müsste, über das Concil, über den Janus, über Professor Döllinger, – denkt er genau wie ich. Die Franzosen sind klein im Vergleich. Er sagte mir es sey nichts zu hoffen vom Concil, die Rolle der gutgesinnten sey nur negativ, möglichst viel Unheil zu verhindern. Wenn das ganze Concil gegen ihn, und für die Inf[allibilität] stimmt, wird Strossmayer fest bleiben. Das wage ich von keinem andern zu sagen. [...]»[67].

Als in der Generalkongregation vom 21. Januar 1870 den Konzilsvätern das erste Schema *de Ecclesia Christi* vorgelegt wurde, ein Entwurf in 15 Kapiteln (in dem zwar der päpstliche Primat [cap. XI] und die päpstlichen Vorrechte [cap. XII] ausführlich umschrieben waren, aber die päpstliche Unfehlbarkeit noch keine Erwähnung fand, obwohl sie und man auf sie längst vorbereitet war[68]), drängte Lord Acton Döllinger, endlich der Minorität mit seiner so lange schon in Aussicht gestellten Arbeit sachlich-argumentativ zur Hilfe zu eilen, damit sich diese für die in etwa 14 Tagen erfolgende «gründliche Debatte über das Papstthum» rüsten könnte. «Da können wir nicht ohne Ihre Arbeit seyn», schrieb er fast beschwörend. Eben sei er damit beschäftigt, eine Schrift Gratrys [in Form von vier Briefen], die «die Honoriusfrage sehr gefällig behandelt» und «den Kampf von der Opportunität auf das Dogma hinüberträgt», unter die

ity than by the contrary.» Ein merkwürdiger Schlußsatz dieses englischen Diplomaten, der das römische System verachtete und auf den gänzlichen Untergang der Kirchenstaatsreste wartete. Zit. in: Döllinger-Acton II 149 (Anm. 4).

64 Hasler, Pius IX. I 93–97.

65 Immerhin habe der Breslauer Fürstbischof Heinrich Förster – wie Johann Friedrich erfahren habe – im Kreis von Minoritätsbischöfen «ein sehr merkwürdiges Geständniß» abgelegt. «Die Artikel der ‹Allgem. Zeitung›, sagte er, sind zwar scharf, aber im Ganzen doch recht wahr und zutreffend; sie haben nur genützt. Wir dürfen es uns selbst im Geheimen schon gestehen. Die Presse und die Artikel, welche geschadet haben, sind die ultramontanen; sie haben auf eine ganz falsche Fährte geleitet!» Friedrich, Tagebuch 111 (Rom, 18. Januar 1870).

66 Acton an Döllinger, Rom, Dienstag, 8. Februar [1870]. Döllinger-Acton II 140–147, hier 142.

67 Acton fährt fort: «Er sagt, die Inf[allibilität] würde sein ganzes Land in wenigen Jahren zu den Schismatikern treiben. Er hat wie kaum ein anderer, die Gabe der Lateinischen Rede. Was ihm fehlt ist wohl die tiefere Gelehrsamkeit. Da können Sie helfen. Wäre ein Exemplar von einem freundlichen Wort begleitet, es wäre gut aufgenommen. Er sagte mir wie früher bei Hohenlohe, es sey schrecklich ohne die Hülfe Ihres ausserordentlichen theologischen Wissens ein Concil zu halten, und wünschte sehr Sie hier zu haben. Er sieht klar dass die Uebertreibung des Römischen Wesens zuletzt mehr und mehr die Bischöfe reizen wird. Sollte je ein Brief von Ihnen kommen den ich ihm zeigen kann, so würde er wirken. Er hat verlangt mich oft zu sehen, weil wir viel Wichtiges zu besprechen haben, und ich habe auch Freundschaft gestiftet mit seinem Theologen [Nikolaus Vorzack] [...].» Acton an Döllinger, [Rom] 4 Januar 1870. Döllinger-Acton II 49–61, hier 59 f.

68 Der Entwurf für die Konstitution über die Kirche, wie er im Januar 1870 an die Konzilsväter verteilt worden war, umfaßte 15 Kapitel in drei Gruppen: cap. I–X: die Kirche im allgemeinen; cap. XI über den päpstlichen Primat, mit 20 erläuternden Anmerkungen versehen, war das längste Kapitel; cap. XII über die Vorrechte des Papstes, jedoch ohne Nennung der Unfehlbarkeit; cap. XIII–XV: die Kirche und die bürgerliche Gesellschaft. Coll. Lac. VII 269–274; Mansi 51, 439–553. – Siehe dazu: Fidelis van der Horst, Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Schriften 34), Paderborn 1963 (mit deutscher Übersetzung und Kommentierung der einzelnen Kapitel); Aubert, Vaticanum I 179–184 (mit ausgewogen kritischer Beurteilung), 206–209; die Kapitel XIII–XV in deutscher Übersetzung hier 309–319 (sie haben in einigen Staatskanzleien für Aufregung gesorgt und bieten Einblick in die zu Rom und in ultramontanen Kreisen vorherrschende Mentalität; sie sind zum Glück in den Akten geblieben); Schatz, Vaticanum I II 121–130.

Bischöfe zu bringen[69]. Diese Schrift sorge für viel Aufregung; aber das seien «Plänkeleien»[70]. Immerhin aber nahm der Redakteur des «Civiltà Cattolica», P. Piccirillo SJ, diesen Brief zum Anlaß, ihn und damit Gratry einen «wutentbrannt in die Szene stürzenden Schauspieler» zu nennen, der «urplötzlich einen Platzregen von Anklagen und gemeinen Schmähungen auf den Angeklagten [Erzbischof Dechamps] und seine Verteidiger wirft», um bei dieser Gelegenheit (den viel gefährlicheren) Döllinger als einen Schriftsteller von teuflischer Bosheit zu charakterisieren[71]. Für Acton allerdings war dieser Brief Gratrys nur Anlaß, um Döllinger erneut zu mahnen oder zu ermuntern: «Man ist vortrefflich vorbereitet auf Ihre eigene Schrift. Sind nur keine Härten darin, können selbst schwächere sie benützen, so wird sie alles entscheiden. Die Erwartung ist ungeheuer. […] Die Guten und die Halben, schauen nach München mit grosser Ungeduld und grossem Vertrauen. Wenn Sie das sehen könnten, und wie alle Ihre Sprache reden, mit Ihren Waffen kämpfen, und immer an Sie denken, würden Sie fühlen dass Sie ein Auditorium haben, wie nie ein Theologe. Ich bedauere gar nicht dass wir bisher warten mussten, aber ich möchte nicht länger warten. Können Sie mir nicht einige Bogen schicken? um die Herzen aufzurichten?»[72].

Der Appell blieb vergeblich; doch auch die «gründliche Debatte über das Papstthum» fand im Konzil nicht statt. Und die Minoritätspetition, genauer: die fünf verschieden akzentuierten Minoritätspetitionen nationaler Gruppen vom Januar 1870 an den Papst mit der Bitte, die Diskussion der Unfehlbarkeitsfrage, der ernstzunehmende historische und theologische Schwierigkeiten entgegenstünden (so jedenfalls die deutsch-österreichisch-ungarische Gruppe), im Konzil nicht zuzulassen, trugen insgesamt nur 136 Unterschriften[73] – sie konnten, weil ihnen das *Imprimatur* verweigert wurde, nicht einmal gedruckt werden. Die Infallibilisten sammelten dagegen unter der von Erzbischof Manning und Bischof Senestrey angeführten «pressure-group» zur nämlichen Zeit für die gegenteilige Petition (allerdings nicht ohne Manipulation) 372 Unterschriften und bildeten zusammen mit den Unterzeichnern «sympathisierender» Adressen schließlich eine Gruppe von rund 440 Konzilsvätern[74]. Das war ein Verhältnis von etwa 20 % zu 60 %[75].

69 Auguste-Joseph-Alphonse Gratry, Mgr L'Evêque d'Orléans et Mgr l'Archevêque de Malines. Lettres à Mgr Dechamps I–IV, Paris 1870; Ders., Der Herr Bischof von Orleans und der Herr Erzbischof von Mecheln. Briefe an Msgr. Dechamps I–IV. Übersetzt von Fridolin Hoffmann, Münster 1870. – Gemeint ist hier der erste dieser vier gegen die Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit gerichteten Briefe (I), in dem Gratry darzulegen versuchte, «daß es in der Geschichte des menschlichen Geistes keine theologische, philosophische, historische oder andere Frage gegeben hat, die so schändlich von der Lüge, der Unehrlichkeit und der Fälschung entehrt, so gänzlich durch Betrug entstellt wurde wie die Honoriusfrage» (zit. in: Döllinger-Acton II 104 Anm. 8) – nämlich der Fall des Papstes Honorius I. (625–638), der nachträglich vom sechsten ökumenischen Konzil von Konstantinopel (680/81) wegen seiner Haltung im Monotheletismusstreit als Häretiker verurteilt und auch von den nächsten Konzilien sowie bis ins 10. Jahrhundert herein von den Päpsten bei der Ablegung ihres Glaubensbekenntnisses zum Amtsantritt mit anderen namentlich als Häretiker verdammt worden war. Zur Honoriusfrage, die während des Ersten Vatikanums dann auch Bischof Hefele in einer eigenen Schrift in die Debatte warf, siehe: Stockmeier, Der Fall des Papstes Honorius; Georg Kreuzer, Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit (PuP 8), Stuttgart 1975; Anton Thanner, Papst Honorius I. (625–638) (SThG 4), St. Ottilien 1989, bes. 131–144.– Zu Hefeles Schrift «Causa Honorii Papae» (28 Seiten), siehe auch: Hagen, Hefele und das vatikanische Konzil 239–241.

70 Acton an Döllinger, Rom 22 Januar 1870. Döllinger-Acton II 100–106, hier 104 f.

71 Onorio I e il P. Gratry, in: Civiltà Cattolica 21 ([19. Februar] 1870) 431–458, hier 431. – Zit. nach der Übersetzung von Joseph Hubert Reinkens im Brief an seinen Bruder Wilhelm, Breslau, 15. April 1870. Reinkens, Briefe III 1702–1706, hier 1703 f. – Siehe auch: Granderath, Geschichte II 521–544.

72 Acton an Döllinger, Rom 22 Januar 1870. Döllinger-Acton II 100–106, hier 104 f. – Bereits im November 1869 hatte Acton an Gladstone, zweifellos in Anspielung auf das von Döllinger erwartete Werk, geschrieben: «I thought the book of Janus very important because it alters the position of the Catholics towards who are not in communion with Rome, and I don't know any book from which I have learned so much. But it seemed to me very insufficient for the purpose of arresting the Roman current and projecting a great reform. For that I think it is necessary to trace the growth of many errors besides that of Infallibility, to bring down the inquiry strictly to the present time, and to make a clear and complete confession of all that it behoves a pure Catholicism to renounce. I have good hopes that such a book will be written and published before Easter. It will not influence Rome; but it cannot fail to act widely and deeply on public opinion in Europe.» Acton an Gladstone, [Rome] 74 Via della Croce, Nov. 24 [1869]. Acton, Selections from the Correspondence 84–87, hier 86.

73 Die deutsch-österreichisch-ungarische Petition folgte einem Entwurf Kardinal Rauschers; die übrigen nationalen Gruppen (die französische, italienische, orientalische und angelsächsische) vertraten nur den Inopportunitätsstandpunkt. Postulatio contra definitionem infallibilitatis Romani Pontificis, Rom, 29. Januar 1870. Coll. Lac. VII 944(–950); Mansi 51, 678–686.

74 Postulatio pro definitionem infallibilis magisterii Romani Pontificis, Rom, 28. Januar 1870. Coll. Lac. VII 923; Mansi 51, 660 (–662). – Zu diesen Petitionen pro et contra siehe: Granderath, Geschichte II 134–156; Schatz, Vaticanum I II 144–146.

75 Nach den Angaben von Klaus Schatz waren von insgesamt 1056 Teilnahmeberechtigten während des Konzils etwa 792 anwesend, jedoch nicht regelmäßig in voller Zahl: zum Beginn etwa 700, in der Generalkongregation vom 28. Dezember 1869, dem Beginn der Konzilsdiskussion, eine Höchstzahl von 727, mit anschließend stark sinkender Tendenz wegen der schlechten Akustik im rechten Seitenarm von St. Peter, der Konzilsaula, am Ende des Konzils, noch vor der Abreise der Minorität, knapp über 600. Die romanischen Länder stellten 45 %, darunter 48 Prälaten der Kurie, 177 Prälaten Italiens und 88 Prälaten Frankreichs; doch belief sich die Gesamtzahl der Bischöfe italienischer Herkunft auf 285 (36 %), jener französischer Herkunft auf 131 (fast 17 %). Die deutschen Länder waren mit 18 Prälaten, Österreich-Ungarn mit 49 Prälaten, Großbritannien samt Irland mit 34 Prälaten vertreten, der Orient mit 46 orientalischen und einigen lateinischen Prälaten, die USA mit 49, Kanada mit 18 und Lateinamerika mit 50 Prälaten; dazu kamen über 180 Vertreter der Orden und Genossenschaften. Zu den statistischen Zahlen bezüglich der Präsenz der einzelnen Länder, der Altersstruktur der Bischöfe usw. siehe: Schatz, Vaticanum I II 16–20, 144–146. – Vgl. Granderath, Geschichte I 463–509

Lord Acton hatte die zahlenmäßige Stärke der Minorität von Anfang an realistisch eingeschätzt, im Gegensatz zu Dupanloup, der mit etwa 200 Anhängern gerechnet hatte[76]. Dabei ist letztlich kaum festzustellen, wie groß im Kreis der Minorität die Zahl jener war, die die Unfehlbarkeitsdefinition nicht lediglich aus Gründen der Inopportunität (als «unzeitgemäß», weil nur Verwirrung stiftend, und überflüssig, weil die oberste Lehrautorität des Papstes gar nicht angefochten sei), sondern prinzipiell aus theologischen und historischen Gründen ablehnten. Ihre Zahl war indes jedenfalls größer, als man im Nachhinein wahrhaben wollte[77].

Döllinger kommentierte die der Majoritäts-Petition vorausgehende (mitteleuropäische) Adresse an den Papst, die bereits am 16. Januar in der «Allgemeinen Zeitung» kommentarlos im lateinischen Wortlaut zu lesen war[78], unter dem Titel «Einige Worte über die Unfehlbarkeitsdresse» (mit seinem Namen gezeichnet) sofort in der ihm eigenen Weise in der Ausgabe der «Allgemeinen Zeitung» vom 21. Januar[79]. Im 18. «Römischen Brief vom Concil» (6. Februar 1870) wurde konstatiert: «[…] Ein einziges Wort bezeichnet die ganze Verwicklung: Majorisirung. Die vereinigten deutschen, französischen und nordamerikanischen Bischöfe stehen einer festgeschlossenen Schaar von etwa 500 Köpfen, die alle wie *ein* Mann nach päpstlichem Winke stimmen, gegenüber: Diese Schaar besteht aus 300 päpstlichen Kostgängern, aus den 62 dem Papst doppelt unterworfenen Bischöfen des Kirchenstaats, den 68 Neapolitanern, aus 80 Bischöfen hispanischer Race, aus etwa 110 Titularbischöfen ohne Gemeinden, aus den italienischen Cardinälen, den 30 Ordensgeneralen u.s.w. Kurz ausgedrückt, hier steht der romanische Süden gegen den gallisch-germanischen Norden. Und da wird denn der Gedanke der Curie, die Decrete oder Glaubenslehren über die großen Fragen des Kirchenstaatsrechts u.s.f. durch ein einfaches Rechnungsexempel von Plus und Minus zu Stande zu bringen, doppelt monströs und geradezu unkirchlich; […]»[80].

Aber eben in dieser Undurchsichtigkeit der theologischen Standpunkte sah Acton das eigentliche Problem, die Schwäche der Minorität als Konzilsopposition: «Die Gegner der Definition sind zum Theil Freunde der Lehre, und opponiren aus Motiven die nicht rein dogmatischer Natur sind. Wie sich diese Inopportunisten der Zahl nach zu den wirklichen Gegnern der persönlichen Infallibilität verhalten, das hat noch niemand berechnet. Man hat es lange vermieden sich diese Frage ernstlich zu stellen, und viele sind noch der Ansicht dass sie vermieden werden soll, weil darin die gefährliche Schwäche der Partei besteht. In der Hoffnung durch eine imposante Zahl die Majorität zu lähmen stellte man sich von Anfang an auf den Standpunkt der Inopportunität, der schon von Fulda aus, in dem Schreiben an den Papst eingenommen wurde. Durch die Zahl hoffte man stark zu seyn und durch eine gewisse äussere Einheit stark zu erscheinen. Man glaubte in der Theorie der Inopportunität einen gemeinsamen Boden gefunden zu haben, für die Gegner sowie für die gemässigten, schwankenden oder furchtsamen Anhän-

(Verzeichnis der auf dem Konzil stimmberechtigten Prälaten); Friedrich, Geschichte III 402–407.

76 Man werde gezwungen sein, Partei zu ergreifen, und auch «gewisse apathische Geister» würden «zum Bewusstsein ihrer Lage» gebracht und zum Widerstand geweckt werden. «Doch höre ich nirgends dass man auf mehr als 120 bis 130 rechnet. Die Franzosen stehen in zwei ziemlich gleichen Hälften.» Acton an Döllinger, [Rom, 11. Dezember 1869]. Döllinger-Acton II 29–31.

77 Hasler, Pius IX. I 191–199. – «Nun lassen die Quellen keinen Zweifel daran, daß die allermeisten Minoritätsbischöfe, von sehr wenigen Ausnahmen abgesehen, auch sachlich-theologische Bedenken zumindest gegen jene Infallibilitätslehre, wie sie sie in den Vorlagen des Konzils ausgedrückt sahen, hegten und vorbrachten. Sie hielten diese zumindest für einseitig, schief, unausgewogen und unvollständig, wenn nicht auch für falsch. Sicher ist dies auch die Frucht einer allmählichen Konvergenz und Angleichung der Positionen.» Schatz, Vaticanum I II 32.

78 Diese Adresse, der «Allgemeinen Zeitung» zugesandt von «einer Seite, in deren Zuverlässigkeit wir das unbedingteste Vertrauen setzen», erschien in der Beilage vom 16. Januar 1870 (Nr. 16, S. 240), die Minoritäts-Adresse gegen eine Proklamierung des Infallibilitätdogmas in der Ausgabe vom 23. Januar 1870 (Nr. 23, S. 333). Conzemius, Die «Römischen Briefe vom Konzil» II 119.

79 Ignaz von Döllinger, Einige Worte über die Unfehlbarkeitsadresse, 19. Januar 1870. Coll. Lac. VII 1473–1476 (dazu diverse Kommentare); wieder abgedruckt in: Ders., Briefe und Erklärungen 29–33: «[…] 180 Millionen Menschen – das verlangen die Bischöfe, welche diese Adresse unterzeichnet haben – sollen künftig durch die Drohung der Ausschließung aus der Kirche, der Entziehung der Sacramente und der ewigen Verdammniß gezwungen werden, das zu glauben und zu bekennen, was die Kirche bisher nicht geglaubt, nicht gelehrt hat. Nicht geglaubt hat! – denn auch diejenigen, welche diese päpstliche Unfehlbarkeit bisher für wahr gehalten haben, konnten sie doch nicht *glauben*, dieses Wort im christlichen Sinne genommen. Zwischen Glauben – fide divina – und zwischen der verstandesmäßigen Annahme einer für wahrscheinlich gehaltenen Meinung ist ein unermeßlicher Unterschied. Glauben kann und darf der Katholik nur dasjenige, was ihm als göttlich geoffenbarte, zur Substanz der Heilslehre gehörige, über jeden Zweifel erhabene Wahrheit von der Kirche selbst mitgetheilt und vorgezeichnet wird, nur dasjenige, an dessen Bekenntniß die Zugehörigkeit zur Kirche geknüpft ist, […]. In Wahrheit hat also kein Mensch von Anfang der Kirche bis zum heutigen Tage die Unfehlbarkeit des Papstes geglaubt, das heißt so geglaubt, wie er an Gott, an Christus, an die Dreieinigkeit des Vater, Sohnes und h. Geistes u.s.w. glaubt, sondern viele haben es nur vermuthet, haben es für wahrscheinlich oder höchstens für menschlich gewiß – fide humana – gehalten, daß diese Prärogative dem Papste zukomme. Demnach wäre die Veränderung in dem Glauben und der Lehre der Kirche, welche die Adreß-Bischöfe durchgeführt wissen wollen, ein in der Geschichte der Kirche einzig dastehendes Ereigniß; in achtzehn Jahrhunderten ist nichts ähnliches vorgekommen. Es ist eine kirchliche Revolution, welche sie begehren, […].» Ebd. 29 f.

80 18. «Römischer Brief vom Concil», Rom, 6. Februar 1870. «Quirinus» 172–185, hier 176. Anm.: «Es versteht sich wohl von selbst, daß die gemeinten 300 Kostgänger sich auch unter die vielen aufgeführten Prälaten vertheilen.»

ger der Lehre.» Dupanloups Verdienst sei es «hauptsächlich», daß sich «auf diesem Boden eine wirkliche einheitliche Opposition» gebildet habe – doch Actons Verdienst dabei war nicht minder groß[81] –, «ohne dass es gelungen wäre die Partei dahin zu bringen, sich für oder gegen das Dogma zu erklären. Sie hat gedient Männer zur Opposition zu bringen, die eigentlich im wahrsten Sinn des Wortes der Partei des Römischen Hofes angehören, und schwankenden Geistern eine verhältnismässig unschuldige Form des Widerstands zu verschaffen.» Unter dieser Voraussetzung allerdings werde sie, wie Acton realistisch diagnostizierte, «in der Länge unhaltbar» sein. «Die Stellung der Inopportunität leidet schon an dem Fehler, dass sie umgangen werden» könne und «durch die Majorität leicht zu überwinden» sei. «Man darf in Glaubenssachen nicht nachgeben […]. Aber schon der Versuch die Verwerfung der Lehre zum Prinzip der Partei zu machen, brachte den bestehenden Gegensatz mehr und mehr den Einzelnen zum Bewusstseyn. Unter den Deutschen zunächst, und in der Gruppe hervorragender Bischöfe aus verschiedenen Ländern die die gemeinschaftlichen Dinge berathen, erwachte allmählig ein entschlossener Geist. Man sah ein, dass die Gegner jede Unklarheit in der Opposition ausbeuteten. Es hiess nämlich beständig dass im Wesen der Frage alles einig sey, es gebe höchstens 20 Gegner der Lehre, höchstens ein paar Anhänger von [Georg] Hermes oder [Anton] Günther, oder nur 5 im Ganzen, oder gar keine. Diesen Behauptungen gegenüber schien eine offene Erklärung nöthig […]. Die Ehre, und die Pflicht eines Bischofs verlange dass er seinen Glauben in einer Fundamentalfrage nicht geheimhalte im Augenblick wo sie von allen besprochen wird, im Augenblick der Gefahr. […] Die Wahrheit trägt nicht den Sieg davon wenn sie im Kampf nicht ausgesprochen wird. Man sey dem Gegner nicht ebenbürtig, wenn man nicht unter der Fahne der eigenen Ueberzeugung streitet. So hat sich immer mehr die Ansicht Bahn gebrochen, man müsse nicht nur jede Definition als gefährlich meiden, sondern die Lehre der Römischen Theologen und ihrer Vertreter im Episkopat als unrichtig verwerfen. Damit betrat man mehr und mehr den Boden der Wissenschaft. Es war nicht mehr blos Sache der persönlichen Ueberzeugung, sondern der gelehrten Beweisführung. Der Moment war gekommen wo die Literatur in den Gang des Concils eingreifen musste. Die Stellung der reinen Inopportunisten wurde schwieriger. Das Band das die Partei zusammenhielt war gelockert.» Die Gegner hätten sich «dieser günstigen Situation mit grossem Eifer» bemächtigt und die einzelnen Bischöfe der Minorität «mit verschiedenen Vermittlungsformeln und conciliatorischen Vorschlägen» auf ihre Seite zu ziehen oder unter den «hervorragenden [Bischöfen]» durch Ausnützung «politische[r] Rivalitäten in der Heimath […] Zwietracht zu sähen» versucht. «Gegen alle diese Versuche haben sich die Bischöfe von der Minorität, zwar nicht ohne Schwanken, aber doch im Ganzen treu und fest gehalten. Doch wird der Uebergang zum strengen theologischen Standpunkt nicht ohne innern Kampf und Erschütterung der Partei ausgeführt werden können»[82].

In der Fortsetzung seines Berichts meinte Acton allzu optimistisch, in Überschätzung des Einflusses «der Wissenschaft» auf das Konzil (oder wollte er vor allem Döllinger wieder zu dessen in Aussicht gestellter Schrift antreiben?): «Sobald die Literatur [Döllinger, Hefele] wirksam einzugreifen begann, konnte die Krisis nicht lange ausbleiben. Denn die Wissenschaft, die es nur mit der Wahrheit zu thun hat, kennt keine taktischen Rücksichten und macht den Bedürfnissen des Augenblickes keine Zugeständnisse. Sie bringt die Discussion gewaltsam zurück von der Theorie zur Thatsache, und vom Dogmatischen zum geschichtlichen Gebiet. Indem sie die Erdichtungen und Fälschungen [gemeint waren insbesondere die Pseudo-Isidorischen Dekretalen] unbarmherzig aufdeckt, welche der Lehre zur Voraussetzung dienen, muss sie offensiv vorgehen gegen das ganze Ultramontane System aus der jene mit Consequenz hervorgeht. Die gründliche Widerlegung des Dogmas der päpstlichen Unfehlbarkeit wirkt zerstörend auf Vieles in der specifisch Römischen Theologie, im Kirchenrecht, und in den neuern Ansprüchen der Päpste, welches sonst von keinem Bischof im Concil angefochten worden wäre. […] Die Lage gestaltet sich zu einem Vernichtungskampf gegen jenes absolute Papalsystem von welchem man mit Gewissheit annahm, dass es vom Concil beinahe enthusiastisch bestätigt werden würde. Um keinen geringern Preis ist der Beistand der Wissenschaft zu erkaufen. Kein Wunder also wenn viele Bischöfe zurückbeben von [!] der gewaltigen Aufgabe jene Einsicht welche die Deutschen Gelehrten besitzen zur Herrschaft zu bringen, im Concil zuerst, und dann in der Masse des Clerus und der Gläubigen. Es gibt wenige unter ihnen die nicht das Bewusstseyn haben selbst von diesen schweren Schlägen getroffen zu seyn»[83].

Damit war aber ziemlich klar zum Ausdruck gebracht, in welchem Dilemma die Bischöfe der Minorität, die doch alle in absoluter Loyalität mit dem Papst als dem Nach-

81 Dies bestätigte wiederholt auch Odo Russell: Russell an Clarendon, 24. Januar 1870; zit. in: Döllinger-Acton II 149 Anm. 4.

82 Acton an Döllinger, Rom, Donnerstag, 10. Februar [1870]. Döllinger-Acton II 147–151, hier 148–151. – Vgl. 20. «Römischer Brief vom Concil», Rom, 9. Februar 1870. «Quirinus» 195–201, hier 197–200.

83 Acton an Döllinger, [Fortsetzung des vorhergehenden. Rom, 11. Februar 1870]. Döllinger-Acton II 151–155, hier 151f. – Vgl. 21. «Römischer Brief vom Concil», Rom, 11. Februar 1870. «Quirinus» 202–206, hier 201f.

folger Petri und *centrum unitatis ecclesiae* verbunden waren, tatsächlich sich befanden. Von Anfang an konnte wohl kein Zweifel sein, daß das Hauptziel dieser vatikanischen Generalsynode die Dogmatisierung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats mit der päpstlichen (Lehr-) Unfehlbarkeit als dessen Vollendung sein würde. Deshalb war von Anfang an auch die Leitung des ganzen Konzils in papalistische «Hände» gelegt, waren sämtliche «Schaltstellen» mit Infallibilisten besetzt worden, und man hatte rechtzeitig ihre Reihen durch die Ernennung von Titularbischöfen (*in partibus infidelium*) gestärkt[84], die allesamt *de facto* keine Einzelkirche repräsentierten, nur für ihre Person Zeugnis ablegen konnten, aber *qua* Bischöfe über eine gleichgewichtige Stimme wie jeder Bischof einer großen Diözese verfügten. Da half es wenig, daß die Bischöfe der Minorität (jedenfalls nach Lord Actons und Döllingers Urteil) proportional weit mehr Katholiken vertraten als jene der Majorität[85]. Indem Pius IX. sich auch die Ernennung der Mitglieder der für die Programmgestaltung des Konzils zuständigen zentralen Kommission (*Deputatio de propositis*) reservierte und den Vorschlag (Hefeles), hierfür eine zusammengesetzte Kommission aus teils päpstlich ernannten, teils konziliar gewählten Mitgliedern zu bilden, von vornherein ablehnte, beschnitt er, um nicht zu sagen: entzog er den Bischöfen praktisch das mit der Ausübung ihres apostolischen Amtes unabdingbar verbundene Propositionsrecht. Er war entschlossen, «die Programmgestaltung streng absolutistisch in der Hand zu behalten»[86], und scheute sich auch nicht, auf den Gang des Konzils zunehmend massiv Einfluß zu nehmen[87].

Das Konzil schleppte sich mit oft überlangen Reden (bei Mansi im Druck oft über zehn Spalten lang!) und endlosen Wiederholungen hin – alles in Latein, der Sprache des Konzils –, die wegen der schlechten Akustik in dem zur Konzilsaula hergerichteten rechten Seitenarm von St. Peter von vielen nicht oder kaum verstanden wurden und denen Konzilsväter, die Latein nur ungenügend beherrschten, schon aus sprachlichen Gründen gar nicht zu folgen vermochten, man denke an die (50) Apostolischen Vikare aus den Missionsländern oder an die (rund 50) Bischöfe aus dem Fernen Osten und aus Afrika, die meist kaum über finanzielle Mittel verfügten und deshalb «Kostgänger» des Papstes waren[88]. Im Konzil herrschte wohl einigermaßen Freiheit der Rede, sofern Teile des Konzilsplenums nicht über einen Redner lautstark herfielen und ihn am Weiterreden hinderten. Und die Minorität, die etwa 20 % der Väter umfaßte, machte von dieser Redefreiheit reichlich Gebrauch: Sie bestritt

84 «Der Papst soll seit kurzer Zeit (1 1/2 oder 2 Jahren, seit der Ankündigung des Concils) 89 neue Bischöfe in partibus ernannt haben. Uebrigens sind die Bischöfe in partibus, selbst Römische Prälaten, nicht ganz so wie man erwartete. Tizzani, Erzb[ischof] von Nisibis, ein blinder Alter, soll vortrefflich gesprochen haben am 28ten [Dezember 1869]. Sonst gilt er für einen schwankenden Charakter und jammert schon über Isolirung.» Acton an Döllinger, [Rom] 4 Januar 1870. Döllinger-Acton II 49–61, hier 57.

85 «Indem die Bischöfe auf ihr Recht und auf die Eigenschaft als Zeugen des Glaubens, als Vertreter ihrer Kirchen insisitiren, so ist das nicht nur für sie ein günstiger Boden, sondern er stellt in Frage das ganze Prinzip dieses Concils. Erstens repräsentiert die Minorität viel grössere Massen von Katholiken als ihre Gegner (proportionell). Zweitens werden sie überschwemmt mit Prälaten, die keine Kirche eigentlich repräsentiren, die also nur für sich selbst Zeugnis ablegen können. Dass viele von diesen eben behufs des Concils creirt wurden, ist offenkundig. Zwischen Juni 1866 und August 1869 sind, nach dem officiellen Römischen Register, 51 (einundfünfzig) neue Bischöfe in partibus ernannt worden [womit Acton seine ursprünglich genannte Zahl 89 korrigierte]. Durch jede solche Creation hat der Papst aus eigner Machtvollkommenheit die Stimme eines Erzbischofs von Paris oder Wien neutralisiert; das heisst, er hat einen beliebigen Monsignore für die Entscheidungen des Concils einer ehrwürdigen Kirche, mit einer Million und mehr Seelen, gleichgestellt. Der Werth solcher Elemente im Concil ist jedenfalls fraglich. Sie setzen in Zweifel die repräsentative Eigenschaft desselben für die ganze Kirche, und somit muss diese Erklärung der Bischöfe zunächst als ein Nagel im Sarg des ökumenischen Concils gelten.». Acton an Döllinger, Rom, Dienstag, 8. März [1870]. Döllinger-Acton II 194–198, hier 196 f. – Vgl. 28. «Römischer Brief vom Concil», Rom, 9. März 1870. «Quirinus» 256–262, hier 258 f. – Zum Thema «Titularbischöfe» siehe: Johannes Beumer, Die Titularbischöfe und ihre Stellung auf den drei letzten ökumenischen Konzilien, in: ThPh 46 (1971), 529–533; Christoph Weber, Die Titularbischöfe Papst Benedikts XIII (1724–1730). Ein Beitrag zur Geschichte des Episkopates und der römischen Kurie, in: Walter-Reudenbach, Bücherzensur 107–144.

86 Hubert Jedin, Die Geschäftsordnungen der beiden letzten ökumenischen Konzilien in ekklesiologischer Sicht [1960], in: Ders., Kirche des Glaubens II 577–588, das Zitat 582.

87 Es ist für die Situation bezeichend, daß die Akten des Konzils von Trient unter Verschluß gehalten werden mußten. Prof. Johann Friedrich, der Konzilstheologe des Kardinals Hohenlohe-Schillingsfürst, bat am 4. Januar 1870 den Leiter des Vatikanischen Archivs, P. Theiner, «mir einmal seine *Acta Concilii Tridentini* einsehen zu lassen, da ich ja ein besonderes Interesse daran haben mußte, nachdem ich mich schon so vielfach mit denselben beschäftigt hatte. Ich wußte freilich schon seit Jahren, daß deren Druck auf Befehl des Papstes – und auf Betreiben der Jesuiten, sagte man mir schon in München – sistirt sei. Jetzt erfuhr ich noch mehr: Theiner sagte mir, daß ihm verboten sei, auch nur die Acta Jemandem sehen zu lassen. Alles, was ich von ihm erreichen konnte, war, daß er mir aus der Ferne die Stöße von Abschriften zeigte.» Friedrich, Tagebuch 65 (Rom, 4. Januar 1870). – Zwei Wochen später notierte er: «Durch einen eigenthümlichen Zufall, aber keineswegs durch Theiner, (wie man später sagte) ist mir der *Modus procedendi in Concilio Tridentino*, den wir zwar auch in München handschriftlich haben, hier aber Niemand einsehen darf, in die Hände gefallen. Wie sehr differirt er von der Geschäftsordnung des gegenwärtigen Concils und wie viel galt damals noch als wesentliche Bedingung für ein allgemeines Concil, was das Vaticanum für überflüssigen Luxus betrachtet! Ich excerpire gerade die bedeutsamsten Stellen daraus. […].» Ebd. 111 (Rom, 18. Januar 1870).

88 «Die zwei verlornen Monate beunruhigen den Papst, der für die Bischöfe die er beherbergt täglich über 25 000 franken ausgibt. Er sagt: Per furia di farmi infallibile mi faranno fallire.» Acton an Döllinger, Rom, Dienstag, 8. Februar [1870]. Döllinger-Acton II 140–147, hier 146. Hier Anm. 12: «Nach anderer Version: Non so se il Papa uscirà di questo Concilio fallibile od [!] infallibile; ma questo è certo che sarà fallito.»

in der Debatte über die Kirchenkonstitution *Pastor aeternus* 41% der Reden[89]. Doch herrschte nicht Freiheit der Diskussion[90]. Bischof Hefele beantwortete die briefliche Anfrage eines seiner Fakultätskollegen, ob es denn mit der Unfreiheit der Minoritätsbischöfe wirklich so schlimm stehe, wie in den Zeitungen berichtet werde, mit der für sich sprechenden knappen Auskunft: «Wir sind hier so frei wie ein Vogel im Käfig»[91]. Freiheit der Diskussion war im Grunde gar nicht möglich, weil die Reden mit der Begründung der Geheimhaltungspflicht nicht gedruckt werden durften (und so auch nicht verteilt werden konnten) und die den Konzilsvätern auferlegte Schweigepflicht, deren Verletzung Pius IX. (am 14. Januar 1870) ausdrücklich zur Todsünde erklären ließ, eine Beratung darüber mit ihren Theologen zumindest ganz erheblich erschwerte[92]. Zudem mußten insbesondere Bischöfe, auch Kardinäle, die vom Papst, vor allem materiell, abhängig waren, bei einem eventuellen Abweichen ihrer Voten von der kurial oder päpstlich «vorgegebenen» Argumentationslinie damit rechnen, von Pius IX. persönlich zur Rechenschaft gezogen und Pressionen ausgesetzt zu werden.

Im Umgang mit den selbstbewußteren und finanziell unabhängigen mitteleuropäischen Bischöfen übte Pius IX. mehr Zurückhaltung, was ihn freilich nicht hinderte, sich über sie, soweit sie nicht unbedingte Anhänger seiner Infallibilität waren, öffentlich oder «hinterrücks», im kleinen Kreis, sehr abfällig zu äußern. Oder er suchte sie gleichsam in die Knie zu zwingen, wie den Mainzer Bischof Ketteler, der «erschüttert» die Audienz verließ, in der ihm Pius IX. «wiederholt» die Frage stellte: «Amas me?»[93] – zweifellos in Adaptierung derselben Frage, die der auferstandene johanneische Jesus dreimal an Simon Petrus gerichtet hat (Joh 21,15–17).

Insgesamt war es unter den gegebenen Voraussetzungen auferlegter Schweigepflicht und kurialer «Diskretion» aber doch beachtlich, wieviele Einzelheiten des Konzilsverlaufs und der Vorgänge im Hintergrund an die Öffentlichkeit gedrungen sind, keineswegs nur über das Medium der Briefe Lord Actons. Natürlich kann man viele Berichte über Eingriffe, Maßregelungen und spontane brüskierende, verletzende, desavouierende Äußerungen Pius' IX. in diversen Allokutionen und Audienzen nicht schwarz auf weiß quellenmäßig nachweisen oder überprüfen; denn spontane Äußerungen des Papstes standen entweder nicht im Manuskript der Ansprachen oder wurden vor deren Publikation eliminiert[94]. Andere Vorfälle sind belegt, wie öffentliche despektierliche Urteile des Papstes über die antiinfallibilistisch eingestellten Bischöfe von Marseille und Perpignan vor deren (ihm huldigenden) Diözesanpriestern[95] oder wie etwa jener eklatante Vorfall des Zusammenstoßes mit Erzbischof Kardinal Guidi, auf den unten noch einzugehen ist. Jedenfalls aber läßt die Häufung solcher Berichte aus unterschiedlichen Federn wohl kaum den Schluß zu, man habe es hier lediglich mit gezielt böswilligen Kolportagen zu tun oder mit Unwahrscheinlichkeiten, einfach deshalb, weil «nicht sein kann, was nicht sein darf»[96].

Als sich im Konzil über dessen schleppenden Verlauf und die wenig konzentrierte Verhandlungsführung der Konzilspräsidenten mehr und mehr Mißstimmung verbreitete und man da und dort bereits eine Vertagung des

89 Schatz, Vaticanum I II 19 Anm. 19.

90 So beispielsweise das Wort Dupanloups: «Il y a liberté de paroles, mais pas liberté de discussion.» Acton an Döllinger, [Rom] 6/7 Januar 1870. Döllinger-Acton II 62–67, hier 66.

91 Der Anfragende war der Tübinger Alttestamentler Felix Himpel (1821–1890), dem Bischof Hefele mit Brief vom 20. April 1870 so geantwortet habe. Zit. in: Karl Ilg, Erinnerungen aus meinem Leben (Beilage 3), in: Reinhardt, Bischof Carl Joseph von Hefele. Neue Quellen 159.

92 Acton an Döllinger, Dienstag Abend [18. Jan. 1870]. Döllinger-Acton II 96–99, hier 96. – Hasler, Pius IX. I 54 f. – Paul Kagerer, der Theologe Erzbischof Scherrs, teilte Johann Friedrich gleich zu Beginn mit, daß «sich die Bischöfe gegenseitig verpflichtet» hätten, «Niemandem etwas von dem zu sagen, was in ihren Versammlungen vorgeht, nicht einmal ihren Theologen!» Dazu Johann Friedrich: «Und sie haben allerdings Recht; denn ihre Secretäre oder Kapläne und Bedienten können sie doch wahrhaftig nicht als Theologen bezeichnen. Da ist auch der Ausspruch B[ischof]. Dinkel[s] zu entschuldigen: wir Bischöfe brauchen keine Theologen; wir Bischöfe sind berufen und werden und können die Sache schon ausmachen! Wäre aber unsere theologische Wissenschaft nur wirklich hier vertreten, ich glaube daß es in Kurzem anders aussehen müßte. Ich erwarte darum mit Sehnsucht Bischof Hefele: er wird gewiß bald das Centrum der Deutschen sein. Dagegen ist es wahrhaft kläglich, Leute, wie z. B. Kagerer, raisonniren zu hören, Leute, welche ohne Vorbereitung hieherkamen, ohne wissenschaftlichen Apparat hier sitzen und ohne positives Wissen nur aufs Gerathewohl hin Theologie treiben.» Friedrich, Tagebuch 38 (Rom, 23. Dezember 1869).

93 «[…] Ketteler ist durch den Papst erschüttert worden, der ihm sagte – wiederholt – Amas me? Er hat auch geschwankt, nachdem er, in der Vorversammlung, für die Adresse [an den Papst gegen die aufoktroyierte Geschäftsordnung] sehr energisch gewesen war. […].» Acton an Döllinger, [Rom] 6/7 Januar 1870. Döllinger-Acton II 62–67, hier 66. – Friedrich, Geschichte III 228 f.; Hasler, Pius IX. I 110.

94 Siehe dazu ein Beispiel in: Friedrich, Geschichte III 390 f.; Hasler, Pius IX. I 107.

95 Bischof Charles-Philippe Place von Marseille (1814–1893, reg. 1866, nachmals Erzbischof von Rennes und Kardinal) verwahrte sich in einem Brief an den Papst (3. März 1870) dagegen, und Pius IX. leugnete alles ab. Hasler, Pius IX. I 112.

96 Von daher ist es absolut unverständlich, wenn Klaus Schatz die diesbezügliche Zusammenstellung bei Hasler, Pius IX. I 109–118, als «eine weitgehend unkritische reine Quellenhäufung, ohne kritische Sichtung der oft nur Gerüchte reproduzierenden Zeugnisse» bezeichnet, gleichzeitig aber selber einige markant sprechende Beispiele bringt, die nur bestätigend wirken können, mag er auch hinzufügen: «Viele sonstige kolportierte Äußerungen lassen sich nicht nachprüfen, können durchaus gefallen, aber gerade weil sie möglich sind und zu ihm [Pio IX.] passen, auch erfunden worden sein.» Schatz, Vaticanum I III 187. – Auch Viktor Conzemius ist bei der Kommentierung der Briefe Actons und Louis Arcos an Döllinger gern mit dem Argument «unwahrscheinlich» zur Stelle.

Konzils in Erwägung zog, beauftragten die Konzilspräsidenten eine Kommission mit dem Entwurf von revidierenden Zusätzen zur Geschäftsordnung, die am 20. Februar von ihnen verabschiedet und zwei Tage darauf den Konzilsvätern im Namen des Papstes mitgeteilt wurden[97]: Danach sollte fortan die Debattenführung gestrafft werden durch nur noch schriftlich eingereichte Bemerkungen der Väter und summarische Berichterstattung darüber, durch Reglementierung der Diskussion und durch die Möglichkeit der Debattenschließung auf Antrag von nur zehn Konzilsvätern (Art. 11). Schließlich sollte bei der Einzelabstimmung über Modi und einzelne Kapitel der dogmatischen Schemata durch einfachen Mehrheitsbeschluß (durch Aufstehen oder Sitzenbleiben) entschieden werden können (Art. 13). Danach sollte über jeweils das ganze Schema mündlich, durch Namensaufruf, mit *placet* oder *non placet* abgestimmt werden (Art. 14)[98] – eine Bestimmung, die unter der Minorität helle Aufregung hervorrief, weil unklar blieb, ob dann in Analogie zu Art. 13 auch für die Schluß-(oder Probe-)Abstimmung vor der öffentlich-feierlichen Schlußabstimmung (statt moralischer Einstimmigkeit) einfache Mehrheit genügen sollte. Es entstand der Eindruck, man wolle das Konzil zu einer Art Parlament degradieren; in diesem Fall wäre die Zielrichtung mit Händen zu greifen gewesen. Doch es erfolgte von Seiten der Konzilsleitung (ob mit Bedacht?) keine unzweideutige Klarstellung[99].

Lord Acton vermochte sich dieses Reglement sofort zu besorgen und übersandte es zur Veröffentlichung an die «Allgemeine Zeitung», in der es bereits am 1. März zu lesen war[100]. Er meinte auch sofort die Brisanz dieses verschärften Reglements zu durchschauen und schrieb an Döllinger: «[…] Diese Sache ist von unermesslicher Wichtigkeit, denn die Freiheit des Concils ist damit ganz aufgehoben. Nehmen die Bischöfe das an, so geben sie das Princip der Kirche selbst auf ewige Zeiten preis. […] Alles beweist seit 2 Wochen dass die Vaticanische Partei nicht nur das Aeusserste wagen will, sondern alle Ruhe und Selbstbeherrschung verliert. […] Bei jeder öffentlichen und privat-Gelegenheit hat der Papst seinen Unwillen, seine Ungeduld gezeigt. Manning sagte vorigen Samstag, es gebe ein Mittel um die Definition zu verhindern, aber nur eins, der Majorität den Hals abzuschneiden. Zugleich, grosse Razzia gegen mögliche Correspondenten der A[llgemeinen] Z[eitung]. Ich, und einige Herren die ich zu sehen pflege, sind umgeben von Spionen. [Joseph] Fessler[101] sagte ganz öffentlich, dass ich an allem Schuld sei. Selbst meine historischen Abschriften sind längst in Sicherheit gebracht. […] Strossmayer meint die Zeit ist gekommen um gegen die Oekumenicität dieses Concils loszuziehen, und er bittet Sie [Döllinger] dringend das mit aller Kraft zu thun. In unzähligen Petitionen haben die Minoritätsbischöfe eine Milderung des Reglement verlangt. Auf keine bekamen sie Antwort. Jetzt kommt, als Antwort, diese Verschärfung. Sollen sie das dulden? Strossmayer bittet Sie die Rede des Papstes bei der Eröffnung zu lesen, und die Art wie er von sich redet. Sie möchten auch Rücksicht nehmen auf die ursprüngliche Formel, wo die ganze Autorität der Kirche dem Papst vindicirt wird. Das Schema de Ecclesia beweist in welchem Sinne. […] Dupanloup sagt: C'est un paroxysme, non plus de colère mais de haine. Das Wort jura Episcoporum könne nicht mehr gesprochen werden ohne Murren. Darboy sagte mir: Si nous partons, environs 80, nous emporterons le Concile dans la semelle de nos souliers»[102].

Und tags darauf schrieb er: «[…] Die Geschicklichkeit des Reglements besteht darin dass dem Concil, im Ganzen, eine grosse Freiheit gelassen wird, und nicht die Autorität oberhalb, sondern die Majorität innerhalb, das Geschäft zu übernehmen hat. Man hofft, dass die Welt sagen wird, es sey dem Concil vollste parlamentarische Freiheit und Selbstbestimmung gegeben worden.» Der über das Reglement «sehr erboste» Msgr. de Mérode habe ihm gegenüber heute aber richtig bemerkt, daß es «eine grobe Verwechslung der parlamentarischen Formen» sei, beispielsweise, wie im Reglement vorgesehen, «den 10 Vätern das Recht zu geben den Schluss der Debatte zur Abstimmung zu bringen. Denn ein solches Recht wird sonst einer Minorität gegeben eben um die Debatte zu verlängern, damit sie wenigstens gehört werden, wenn sie auch zuletzt überstimmt werden sollen.» Doch «das ist [lediglich] die Frage der Procedur, nicht des Princips». Die *differentia specifica*, der entscheidende Unterschied war nämlich damit noch gar nicht berührt: «Viel verkehrter ist es» – so mit vollem Recht Actons Urteil – «die Entscheidung über Dogmen einer Majorität anheimzugeben. Denn

97 Ergänzende Geschäftsordnung: Dekret, Rom 20. Februar 1870. Mansi 50, 854f.; hier 855: «[Art.] 11. Si discussionum series, re proposita iam satis excussa, plus aequo protrahatur, cardinales praesides, postulatione scripto exhibita a decem minimum patribus, congregationem generalem percontari poterunt, an velit disceptationem diutius continuari, et exquisitis per actum assurgendi vel sedendi suffragiis, finem discussionis imponent, si id maiori patrum praesentium numero visum fuerit.» – Schatz, Vaticanum I II 164–167. – Siehe auch: Friedrich, Geschichte III 655–658.

98 Hasler, Pius IX. I 56–59; Granderath, Geschichte II 230–232; Schatz, Vaticanum I II 158–177.

99 Die neuen Zusätze zur Geschäftsordnung: Mansi 51, 13–15. – Granderath, Geschichte II 230–233; Schatz, Vaticanum I II 164–167.

100 Neue Geschäftsordnung des Konzils vom 22. Februar 1870, in: «Allgemeinen Zeitung» Nr. 60 vom 1. März 1870 lateinisch und in deren Beilage in deutscher Übersetzung. Conzemius, Die «Römischen Briefe vom Konzil» II 119.

101 Bischof Joseph Fessler, der Sekretär des Vatikanischen Konzils.

102 Acton an Döllinger, Rom, Donnerstag, [24. Februar 1870]. Döllinger-Acton II 166–172.

eine [Parlaments-]Mehrheit gibt Gesetze die eine spätere Mehrheit abrogiren kann» und die «nicht für Heil und Unheil der Seelen» stehen – man muß ergänzen: während hier im Konzil bei der zu erwartenden oder genauer: zu befürchtenden konziliaren dogmatischen Entscheidung eine Lehre feierlich als eine von Gott geoffenbarte Wahrheit des Glaubens definiert und verkündet würde, die gewiß theologisch noch weiter vertiefbar bzw. differenzierbar wäre, aber als solche gleichwohl im Gewissen bindend sein würde. «Die Bischöfe hören auf les témoins de la croyance des Eglises zu seyn. Der unanimis Consensus Patrum kann nicht mehr als Norm dienen, wenn die einfache Mehrheit entscheidet. Wenn die Tradition in der Form der Stimmenmehrheit befragt wird, so zerstört das die ganze Methode für die Vergangenheit [nämlich nach dem *Commonitorium* des Vinzenz von Lérins]. Denn auch da dürfen dann die Vota nicht mehr ponderirt werden.» Acton fügte hinzu: «Diese Dinge scheinen meinen Bischöfen einzuleuchten. Maret, [Jean Francois] Landriot [Erzbischof von Reims], [Peter Richard] Kenrick [Erzbischof von St. Louis], [William Joseph Hugh] Clifford [Bischof von Clifton und Hauptführer der englischen Opposition], [Lajos] Haynald [Erzbischof von Kalosca], Dupanloup haben mir heute Abend alle in demselben Sinn gesprochen.» Er, Acton, habe besonders auf dem bestanden, was er früher schon Döllinger geschrieben habe: «Ueber zu erwartende Majoritätsreglements. Nämlich, wenn sie [die Minoritätsbischöfe] jetzt das Recht der Mehrheit in Dogmenfragen anerkennen, so können sie weder die Entscheidung verhindern, noch dagegen protestiren wenn sie geschieht, wenigstens nicht als illegitim dagegen protestiren. Die Schlacht ist für immer verloren. Wenn sie aber die Theorie jetzt verwerfen und aufgeben lassen, von dem Recht der Majorität, ist die Schlacht für sie gewonnen, und bleiben sie Sieger bis zum Ende. Es ist, glaube ich, die letzte Entscheidung in dieser Sache enthalten, und haben die unsrigen so zu handeln als wäre der letzte Augenblick gekommen, Das heisst, lieber fortgehen als nachgeben, oder das Decret acceptiren.»

Als Erzbischof Haynald, von Acton «2 Stunden zuvor tüchtig montirt [!]», in der «internationale[n] Sitzung» vom Vortag (24. Februar) «mit grosser Kraft» bewiesen habe, daß im Reglement zwischen Dogmen und anderen Fragen kein Unterschied mehr gemacht werde, habe Bischof Ketteler «sehr heftig» erklärt, «wenn es so ist, so haben wir nichts anderes zu thun als nach Hause zu gehen». Man beschloß, «eine Protestation zu redigiren». Dupanloup, wohl «dabei der Hauptbetheiligte», habe ihm gesagt, er werde sie «mit ein paar andern» dem Papst überreichen; sie sei noch nicht fertig, «aber im Princip festgesetzt: 35 Franzosen sind dabei. Kettelers Haltung lässt erwarten dass 45 Deutsche sich betheiligen. […].» Und Acton meinte schon, «die Dinge könnten kaum besser für uns stehen»; man müsse nur «sehr stark betonen», daß «der Kern der ganzen Frage […] der eigentliche Zankapfel […] und der Grund warum die Einen die Majorität so mächtig haben wollen und warum die andern so energisch protestiren», die nicht mehr ferne Vorlage der Infallibilität sei[103].

Wie sehr dieser gravierendste Punkt der Zusätze zur Geschäftsordnung Lord Acton und «seine» Bischöfe bewegte, um nicht zu sagen: zermürbte, geht schon daraus hervor, daß er in seinen damaligen Briefen an Döllinger unentwegt darauf zu sprechen kam. Solange das Postulat des *unanimis consensus patrum* bei dogmatischen Entscheidungen nicht bekräftigt und damit die Möglichkeit eines bloßen Mehrheitsbeschlusses «nicht feierlich weggeräumt ist, herrscht Zweifel über die Oekumenicität des Concils»[104] – so der unentwegte Tenor seiner Briefe, in Übereinstimmung mit den «Häuptern» der Minorität (was freilich, Acton wohl unbewußt, auf eine Idealisierung des historischen Konzilsbildes hinauslief, aber immerhin einer ausdrücklichen Weisung Pius' IV. [1559–1565] an die Legaten des Konzils von Trient entsprach, in Anbetracht großer Uneinigkeit der Stimmen – und der Gefahr einer Spaltung im Konzil – eine von ihm und seiner Kurie angestrebte Definition der päpstlichen Vollgewalt fallenzulassen[105]). Und eben darauf insistierte, mit

103 Acton an Döllinger, Rom, Freitag, 25. Februar [1870]. Döllinger-Acton II 175–180, hier 178–180. – Tags darauf schrieb er Döllinger: «Eben höre ich was Dupanloup entworfen hat. Er protestirt nicht direkt, sondern zeigt von jedem Artikel wie er verstanden und erklärt werden muss um annehmbar zu seyn. Sonst könne man das Concil nicht für legitim halten. Es scheint recht geschickt zu sein. Strossmayer sah [es], war sehr zufrieden, und schlug einen Endsatz vor. Die Zahl der 35 ist nicht buchstäblich zu nehmen. Im Ganzen approbirten alle Franzosen unsrer Gruppe […].» Acton an Döllinger, [Rom] Samstag, 26. Februar [1870]. Döllinger-Acton II 180 f., hier 181.

104 Acton an Döllinger, [Rom, 26./27. Februar 1870]. Döllinger-Acton II 182 f., hier 182.

105 Damals hatte – wie oben bereits dargelegt – der Kardinalnepot Carlo Borromeo im Auftrag Pius' IV. die Legaten angewiesen, die heiß umstrittene Frage der Umschreibung des päpstlichen Primats und seines Verhältnisses zum Episkopat offenzulassen, «mostrando, quanto sia disconveniente il far dogma in si gran contraditione de'voti, come havrebbono in questa materia». Papst und Römische Kurie waren eben damals noch sehr darauf bedacht, keine dogmatischen Entscheidungen gegen den «unanimis consensus» des in Trient versammelten Konzils zu erzwingen. Zit. in: Ganzer, Gallikanische und römische Primatsauffassung 334. – Siehe auch: Döllinger an Acton, München, 8ten Februar 1870. Döllinger-Acton II 137–140, hier 139: «Machen Sie doch aufmerksam auf [Pietro Sforza] Pallavicino [1607–1667, Jesuit und 1657 Kardinal], Storia del Concilio di Trento, lib. 19, cap. 15, § 3. Da steht: Pius IV erklärt den Legaten, daß (in dem beabsichtigten Dekret über die päpstliche Gewalt) nur solche Beschlüsse gefaßt werden sollen *nelle quali i padri conspirassero ad un parere*. Eben dort stehen auch wichtige Details über die beabsichtigte, vom Papst selbst vorgeschlagene Veränderung des Florentinischen Dekrets.» – Vgl. 18. «Römischer Brief vom Concil», Rom, 6. Februar 1870. «Quirinus» 172–185, hier 177. – Zum Problem des «consensus unanimis» auf den

Verweis auf die alten Konzilien und auf die genannte Anordnung Pius' IV., auch Döllinger in seinem (namentlich gezeichneten) Artikel über «Die neue Geschäftsordnung des Concils und ihre theologische Bedeutung» in der Ausgabe der «Allgemeinen Zeitung» vom 11. März 1870[106]. Unter anderem stellte er heraus:

«Die Kirche hat ein ihr von Anfang an übergebenes Depositum geoffenbarter Lehre zu bewahren und zu verwalten. Sie empfängt keine neuen Offenbarungen, und sie macht keine neuen Glaubensartikel. Und wie mit der Kirche selbst, so ist es auch mit dem allgemeinen Concil. Das Concil ist die Repräsentation, die Zusammenfassung der ganzen Kirche; die Bischöfe auf demselben sind die Gesandten und Geschäftsträger aller Kirchen der katholischen Welt; sie haben im Namen der Gesammtheit zu erklären, was diese Gesammtheit der Gläubigen über eine religiöse Frage denkt und glaubt, was sie als Ueberlieferung empfangen hat. Sie sind also als Procuratoren anzusehen, welche die ihnen gegebene Vollmacht durchaus nicht überschreiten dürfen. Thäten sie es, so würde die Kirche, deren Vertreter sie sind, die von ihnen aufgestellte Lehre und Definition nicht bestätigen, vielmehr als etwas ihrem gläubigen Bewußtsein fremdes zurückweisen. Die Bischöfe auf dem Concil sind also vor allem *Zeugen*: sie sagen aus und constatiren, was sie und ihre Gemeinden als Glaubenslehre empfangen und bisher bekannt haben; sie sind aber auch *Richter*, nur daß ihre richterliche Gewalt über den Glauben nicht über den Bereich ihres Zeugenthums hinausgehen darf, vielmehr durch dieses fortwährend bedingt und umschrieben ist. Als Richter haben sie das Gesetz (die Glaubenslehre) nicht erst zu machen, sondern nur zu interpretiren und anzuwenden. Sie stehen unter dem öffentlichen Rechte der Kirche, an welchem sie nichts zu ändern vermögen.» Es folgte der Verweis auf die Verbindlichkeit des *Commonitorum* des Vinzenz von Lérins, und daraus die Konsequenz: «Ihre Prüfung hat sich demnach sowohl über die Vergangenheit als über die Gegenwart zu erstrecken. So ist von dem Amte der Bischöfe auf Concilien jede Willkür, jedes bloß subjective Gutdünken ausgeschlossen. Es würde da frevelhaft und verderblich sein; denn da die Kirche keine neuen Offenbarungen empfängt, keine neuen Glaubensartikel macht, so kann und darf auch ein Concil die Substanz des Glaubens nicht ändern, nichts davon wegnehmen und nichts hinzufügen. Ein Concilium macht also dogmatische Decrete nur über Dinge, welche schon in der Kirche, als durch Schrift und Tradition bezeugt, allgemein geglaubt wurden, oder welche als evidente oder klare Folgerungen in den bereits geglaubten und gelehrten Grundsätzen enthalten sind. Wenn aber eine Meinung Jahrhunderte lang stets auf Widerspruch gestoßen und mit allen theologischen Waffen bestritten worden, also stets mindestens unsicher gewesen ist, so kann sie nie, auch durch ein Concilium nicht, zur Gewißheit, das heißt zur Dignität einer göttlich geoffenbarten Lehre erhoben werden. Daher der gewöhnliche Ruf der Väter auf den Concilien nach der Annahme und Verkündigung eines dogmatischen Decrets: haec fides patrum. [...]»[107]. Allerdings, so problematisch das Commonitorum des Vinzenz von Lérins in Bezug auf die dogmatische «Wahrheitsfindung» in der Alten Kirche war (wobei es ihm und seinem Kloster dezidiert um die Zurückweisung der Gnaden- und Prädestionationslehre des alten Augustinus ging[108]): für eine dogmatische Lehrentscheidung im 19. Jahrhundert (wenn es denn wirklich so lange gedauert haben sollte, bis die eine und andere im «depositium fidei» von allem Anfang enthaltene «göttliche Offenbarungswahrheit» endlich als solche «erkannt» und «erhoben» wurde) war die Anwendung des Vinzenz'schen Traditionsprinzips zur Überprüfung der Glaubenstradition in den einzelnen Kirchen *ubique* immerhin durchaus möglich, wenn schon dem auf dem Ersten Vatikanum dominierenden neuscholastischen Denken und Argumentieren die gewichtigen historischen Einwände gegen

Konzilien der Alten Kirche und des Mittelalters siehe: Schatz, Vaticanum I II 173–177; Hermann Josef Sieben, Consensus, unanimitas und maior pars auf Konzilien, von der Alten Kirche bis zum Ersten Vatikanum, in: PhTh 67 (1992) 192–229.

106 Ignaz von Döllinger, Die neue Geschäftsordnung des Concils und ihre theologische Bedeutung, 9. März 1870. Wieder abgedruckt in: Ders., Briefe und Erklärungen 40–57. «[...] Seit 1800 Jahren hat es in der Kirche als Grundsatz gegolten, daß Decrete über den Glauben und die Lehre nur mit einer, wenigstens moralischen Stimmeneinhelligkeit votiert werden sollten. Dieser Grundsatz steht mit dem ganzen System der katholischen Kirche im engsten Zusammenhang. Es ist kein Beispiel eines Dogmas bekannt, welches durch eine einfache Stimmenmehrheit, unter dem Widerspruche einer Minderheit, beschlossen und darauf hin eingeführt worden wäre. [Hier folgt die oben zitierte theologische Erörterung.] [...] Alle Theologen machen es zur Bedingung der Oekumenicität eines Concils, daß völlige *Freiheit* auf demselben herrsche, Freiheit des Redens, Freiheit des Stimmens. Niemand, sagt [Honoré] Tournely [1658–1729, gemäßigter Gallikaner], darf zurückgewiesen werden, der gehört werden will. Nicht bloß physischer Zwang würde die Beschlüsse eines Concils kraftlos und werthlos machen. Die Freiheit, diese Lebensluft eines wahren Concils, wird auch durch die gar mannichfaltigen Formen, in denen moralischer Zwang eintritt oder der Mensch sich willig knechten läßt (z. B. durch die verschiedenen Arten der Simonie) zerstört und die Legitimität des Concils dadurch aufgehoben. Tournely nennt, als die auf Synoden wirksamen und die conciliarische Freiheit aufhebenden Leidenschaften, Furcht, Stellengier, Geldgeiz und Habsucht. [...].» Ebd. 45 f., 53 f. – Siehe die Zurückweisung des Standpunkts Döllingers in: Granderath, Geschichte II 628–641.

107 Döllinger, Die neue Geschäftsordnung des Concils, in: Ders., Briefe und Erklärungen, hier 46–50. Döllinger bezog sich hier auf eine Aussage in der «Institutio theologica de vera religione» (Paris 1645) des Jesuiten Jean Bagot (1591–1664) und auf eine Aussage des «tridentinischen Theologen» Andrés de Vega OFM (1498–1549), die er beide zitierte.

108 Siehe dazu ausführlich: Speigl, Das Traditionsprinzip des Vinzenz von Lerinum.

die dort geplanten Papst-Definitionen wie die «causa Honorii papae»[109] für absolut bedeutungslos galten.

In dieser historischen Konzils-Deutung schwang aber doch wohl «Zweck-Apologetik» mit; denn auch die ökumenischen (oder – nachträglich – als ökumenisch anerkannten) Konzilien der Alten Kirche, die allesamt im Osten stattfanden und an denen Bischöfe der westlichen Kirche(n), mit Ausnahme eines Abgesandten des Bischofs von Rom, schon wegen der Weite und Unwägbarkeit des Weges kaum oder gar nicht teilnahmen, waren keine harmonischen Bischöfsversammlungen. Auf ihnen standen vielmehr die Vertreter unterschiedlicher dogmatischer Positionen schroff gegeneinander, wurde hart gerungen, auch zuweilen intrigiert, ehe sich eine Position durchsetzte und jede gegenteilige anathematisiert wurde. Dabei handelte es sich allerdings ausschließlich um dogmatische «Klärung» jeweils akuter Streitfragen der Christologie, die auch nach einer konziliaren Definition als Glaubensgeheimnisse gleichwohl «mysteria fidei stricte dicta» blieben. Kann man überhaupt das Erste Vatikanum, von seinen Voraussetzungen und seinem zumindest die Kirchen aller westlichen Länder vertretenden Teilnehmerkreis, von seiner päpstlich erlassenen «Geschäftsordnung» und seiner (unabdingbarerweise!) im Kontext historischer «Rückbezüge» stehenden speziell-ekklesiologischen Thematik her, mit den alten Konzilien der noch ungeteilten Christenheit, auf denen aber Kirchen der Oikumene nur sehr partiell vertreten waren, vergleichen?

Lord Acton setzte alle Hebel in Bewegung, um die in Teilen zunächst zögernde Minorität nicht nur zu einem kategorischen Protest, sondern auch zum Fernbleiben vom Konzil bis zu einer verbindlichen Antwort über die unzweifelhafte Geltung des Unanimitätsprinzips bei einer dogmatischen Entscheidung zu drängen[110]. Ja, wenn es nach ihm gegangen wäre, würde er unter den gegebenen Umständen, um «dieses wahre Katholische Princip» zu retten, auch einen «Schiffbruch des Concils» in Kauf genommen haben. «Die Protestanten» würden dadurch «lernen dass das Concil auseinander ging weil die Bischöfe jede Willkühr in der Dogmatik, jedes eigenmächtige Hinausgehen über die Tradition hinaus grundsätzlich verwarfen»[111]. Acton brachte auch eine Protestformel in Vorschlag: «Das Decret lässt die Auslegung zu, ein Dogma könne der Kirche auferlegt werden, welches bloss durch Stimmenmehrheit im Concil ausgesprochen wurde. Die Möglichkeit dieser Deutung bringt die Oekumenicität des Concils in Zweifel. Man möge sie also wegräumen vor Erneuerung der Sitzungen.» Für ihn war dies – wie er (wohl Bischof Stroßmayer gegenüber) erklärte – «eine Frage des Gewissens noch mehr als der Taktik. Der Zusammenstoss mit dem unsittlichen Geist der Willkühr in der Kirche müsste früher oder später kommen; man müsse die Wahrheit retten zugleich mit der Freiheit; die Welt würde diesen Standpunkt verstehen, die öffentliche Meinung und die Mächte die Bischöfe dabei unterstützen, und der Protestantismus würde erst erschüttert werden, wenn man offen das wahre Princip aufrecht hält, dass man nicht eigenmächtig über die Tradition hinausgehen könne, in der Dogmenbildung. [...]»[112].

Die Proteste kamen zwar zustande, jedoch unter Vermeidung jeder ultimativen Forderung, wobei die von 34 französischen Bischöfen unterschriebene milde Protestadresse, die auch österreichisch-ungarische Bischöfe übernahmen, wenigstens den von Acton geforderten Hinweis auf den *consensus moraliter unanimis* enthielt, während die von Ketteler verfaßte und von 13 meist deutschen Bischöfen mitunterzeichnete Protestadresse die Forderung moralischer Einstimmigkeit bei dogmatischen Entscheidungen als Gültigkeitsbedingung am entschiedensten zum Ausdruck brachte und das Stimmrecht von Titularbischöfen usw. in Frage stellte: «1. Das hier [in § 13 der Geschäftsordnung] angenommene Princip der absoluten Majorität darf nicht bei Beschlüssen über dogmatische Gegenstände angewendet werden. 2. Bei Definirung eines Glaubenssatzes ist die moralische Unanimität die nothwendige Bedingung, damit ein giltiger Beschluß des Concils zu Stande komme. Dies scheint uns in diesem Concil um so wichtiger, da so viele Patres an den Abstimmungen theil nehmen, von denen es nicht evident ist, ob sie nur jure ecclesiastico oder auch jure divino ein Stimmrecht haben»[113]. Und Ketteler schrieb gleichsam

109 Stockmeier, Der Fall des Papstes Honorius, bes. 110.

110 Acton an Döllinger, Rom, Sonntag, 27. [Februar 1870]. Döllinger-Acton II 185–187, hier 185.

111 Acton an Döllinger, [Rom, 26./27. Februar 1870]. Döllinger-Acton II 182 f., hier 183.

112 Acton an Döllinger, Rom, Sonntag, 27. [Februar 1870]. Döllinger-Acton II 183–187, hier 183 f.

113 [Ketteler,] Adresse vom 2. März 1870 zur Geschäftsordnung, in: Ketteler, Schriften 359–363, hier 361, 363: So im deutschen Entwurf; die lateinisch gefaßte Adresse lautete hier: «Ad § 13 et 14. 1. Principium in § 13 adoptatum, quo omnia et singula decernuntur per suffragia simpliciter maiora, nequit adhiberi in decretis dogmaticis. 2. Ut decretum synodale, quo res dogmatica definitur, legitimum et validum sit, requiritur omnium episcoporum orthodoxorum consensio seu unanimitas moraliter sumpta. Haec conditio pro concilio Vaticano magis urgenda esse videtur, cum ad ferenda suffragia tot patres admissi sint, de quibus non constat evidenter, num iure tantum ecclesiastico an etiam iure divino ipsis votum decisivum competat» (mit letzteren sind jene Konzilsväter gemeint, die nicht residierende Bischöfe waren, also Titularbischöfe, Generalobere der Orden usw.). Ebd. 360–362; zit. auch in: Döllinger-Acton II 184 (Anm. 1); Acton an Döllinger, (Rom, 2. März 1870]. Ebd. 188 f., hier 188 (Anm. 1). – Siehe auch: Ketteler, Privatgedanken über die Geschäftsordnung, in: Ders., Schriften 364–368. Ketteler hatte diese «Privatgedanken» wohl am 26. Februar 1870 in einer Versammlung von Minoritätsbischöfen vorgetragen, spürbar gedrängt von der Befürchtung einer möglichen Dogmatisierung der Unfehlbarkeit des Papstes. «Die Sache wird aber da-

zur Bekräftigung seines Protestes auf das Exemplar der Adresse, das er Lord Acton übergab, ein Wort des Thomas von Aquin: «Episcopi obtinent in Ecclesia summam potestatem» (mit dessen Zitierung Ketteler freilich verriet, daß ihm der ursprüngliche Zusammenhang der Aussage des Aquinaten kaum bewußt war[114]). Den zitierten letzten Satz der Adresse, «a very significant passage», teilte Acton «only [...] in strict confidence» Gladstone mit und bemerkte dazu: «It is obvious that, if the office of the bishops in Council is to bear testimony of the faith of their respective flocks [ihrer jeweiligen Herde] and to the tradition of their several churches, the numerous bishops made out of Roman Monsignori, who have no jurisdiction and no flock, are a foreign as well as an arbitrary element in the Council»[115].

Zu einem Aussetzen der Teilnahme am Konzil – also zu einem stillen Boykott – bis zu einer eindeutigen Erklärung, durch die «jeder Zweifel ohne Ambiguität gehoben» würde, wäre freilich nur Bischof Stroßmayer bereit gewesen; Bischof Dupanloup dagegen meinte, die Zeit für eine solche Drohung sei noch nicht gekommen[116]. Hatten aber die Eingaben gegen eine Vorlage der Unfehlbarkeitsfrage im Januar 136 Unterschriften getragen, so waren jetzt die verschiedenen Protestadressen gegen die geänderte Geschäftsordnung nur noch von 86 Konzilsvätern unterzeichnet[117], was natürlich dem Eindruck Vorschub leistete, die Opposition sei im Schrumpfen. Und wie Acton geahnt hatte[118], fand keiner dieser Proteste bei den Konzilspräsidenten Berücksichtigung. Die Antwort, nur jeweils mündlich erteilt, lautete ablehnend, lediglich mit der vagen Versicherung, Rechte und legitime Freiheit der Bischöfe seien durch die ergänzte Geschäftsordnung nicht verletzt[119]. Das bedeutete aber, daß ihr einschneidendster Regelpunkt ungeklärt blieb; man wollte sich mit anderen Worten für alle Fälle eine «Hintertür» offen halten, zumal – wie Acton formulierte – «nach der Römischen [d.h. papalistischen] Anschauung [...] die Majorität des Concils eben so wenig das Recht» habe, «ein neues Dogma zu proklamiren, als die Minorität, das Recht gebührt dem Papst allein, der eben so gut die von der Minderheit als die von der Mehrheit vertretene Lehre zum Dogma erheben kann»[120]. Oder wie es Kardinal Antonelli formuliert habe: «Was die Infallibilität betrifft so sey sie nicht Sache des Hofes. Der Papst brauche und suche keine Erklärung, denn er besitze schon alles, was er dadurch bekommen soll. Da er das Concil berufen und auflösen kann, und es kein Recht der Existenz ausser seinem Willen besitzt; da noch dazu alle Dekrete von ihm ausgehen und nur von ihm ihre Kraft empfangen, so sei sein Supremat entschieden»[121]. Indem nun aber die Bischöfe der Minorität sich auf den Standpunkt stellten, «daß eine Lehre, welche die allgemeine Uebereinstimmung des Episko-

durch noch bedenklicher» – heißt es hier –, «wenn wir in Betracht ziehen, daß die neue Geschäftsordnung zwischen den Materien, welche behandelt werden, nicht unterscheidet. Sie gilt ebenso von dogmatischen Gegenständen wie von Disciplinar Gegenständen; sie gilt sogar, wenn es sich darum handelt, ein neues Dogma zu erklären. Die große Frage, welche die Welt bewegt, ist jetzt die, ob die Unfehlbarkeit des Papstes als Dogma declarirt werden soll. Wenn dieser Gegenstand vielleicht bald zur Verhandlung kommt, so muß er nach derselben Ordnung behandelt werden. Die Majorität ist also dann in der Lage, eine beliebige Anzahl von Redner[n] zu hören, zehn, zwanzig; keiner weiß, wer sich zuerst gemeldet hat; die Präsidenten machen die Listen unter sich, überdies entscheidet der Rang noch in der Zulassung; vielleicht hat sich die Majorität schneller gemeldet wie die Andern, und nachdem eine Anzahl von ihnen gesprochen, werden alle Andern zum Schweigen verurtheilt, und zwar in einer Frage, durch welche der Welt ein Dogma auferlegt werden soll. Ist das ein freies Concil? Sind diese hunderte von Bischöfen, die da schweigen müssen, frei gewesen?» Und es läßt schon tief blicken, wenn Ketteler, angeblich «theoretischer Infallibilist» und «Nur-Inopportunist», bezüglich des Abstimmungsverfahrens, weil in der Geschäftsordnung nicht präzis festgelegt, nicht ausschloß, daß es auf «eine unerträgliche Gewissenstortur und eine grausame Gewaltthätigkeit» hinauslaufen könnte; weshalb er «ein Gutachten von tüchtigen Canonisten darüber» für notwendig hielt: «1. ob die Constituirung des Concils, wie es jetzt besteht, bezüglich der Berechtigung seiner Mitglieder bei den Abstimmungen unbedenklich ist. 2. ob die essentiellen Bedingungen der Freiheit eines ökumenischen Concils durch die beiden Geschäftsordnungen nicht verletzt sind.» Ebd. 367 f.

114 «[...] Die Stelle aus Thomas ist von Ketteler auf das Exemplar der Adresse, das in meinem Besitz ist, eigenhändig geschrieben. Darum citire ich sie. [...].» Acton an Döllinger, Rom, Dienstag [8. März [1870]. Döllinger-Acton II 199 f., hier 200. – Das Thomas-Zitat findet sich im Zusammenhang mit der Spendung des Sakraments der Firmung: «Et ideo collatio hujus sacramenti episcopis reservatur, qui obtinent summam postestatem in Ecclesia.» Aber dann heißt es weiter: «Ad primum ergo dicendum quod papa in Ecclesia habet plenitudinem potestatis, ex qua potest quaedam quae sunt superiorum ordinum, committere quibusdam inferioribus», und so könne er «ex hac plenitudine potestatis» auch einfachen Priestern die Spendung dieses Sakramentes übertragen. Thomas, Summa Theologica III qu. 72 art. 11.

115 Acton fuhr fort: »The last paragraph of IX, where the bishops say that the claim to make dogmas in spite of the minority endangers the authority, liberty, and Oecumenicity of the Council, was inserted by me. These two passages supply materials for further action, in reply to the invitation to discuss the new decree. I have proposed a declaration in which the bishops would say that they cannot admit this topic for discussion until the doubts they have just expressed as to the authority and legitimacy of the Council, in the eyes of the world and of posterity, are removed by an explicit explanation of the points which are ambiguous in the new Regulation. There is no immediate prospect that this measure will be adopted. The minority are in great confusion and uncertainty, and disposed to rely on external help. [...].» Acton an Gladstone, Rome, March 10, 1870. Acton, Selections from the Correspondance 106–109, hier 107.

116 Acton an Döllinger, [Rom] Samstag [5. März 1870]. Döllinger-Acton II 195 f.

117 Es handelte sich um drei Protestadressen vom 1., 2. und 4. März. Abgedruckt in: Coll. Lac. VII 958–968.

118 Acton an Döllinger, Rom, Sonntag, 27. [Februar 1870]. Döllinger-Acton II 183–187, hier 184.

119 Schatz, Vaticanum I II 168–172, hier 172.

120 Acton an Döllinger, Rom, Dienstag, 8. März [1870]. Döllinger-Acton II 194–198, hier 196.

121 Acton an Döllinger, Rom, Freitag, 25. Februar [1870]. Döllinger-Acton II 175–180, hier 177.

pats, die moralische Unanimität nicht besitzt, nicht zum Dogma werden kann, und dass ein Concil, welches das annimmt, Gefahr läuft, nicht als frei und ökumenisch zu gelten, protestir[t]en sie eben so sehr gegen die Ansprüche des Papstes, durch eigene Autorität als durch Majorität neue Dogmen zu definiren.» Immerhin, meinte Acton, sei *eine* Absicht doch erreicht: Die Unterzeichner hätten mit ihrem Protest zu verstehen gegeben, daß «ihre Geduld ihre Grenzen gefunden» habe; ja ihr Protest verpflichte sie, «sich nichts weiteres dieser Art gefallen zu lassen», wenn sie denn nicht ebenso wie ihre Gegner von «seiner Werthlosigkeit und Unaufrichtigkeit» überzeugt seien[122].

Am (1. Fasten-)Sonntag, den 6. März 1870, indes – als eben die von Ketteler verfaßte Protestadresse übergeben worden war und «die Minorität erklärt hatte, dass ihr Gewissen beunruhigt sey über Legitimität und Erfolg des ganzen Concils» – ließ Pius IX. auf Grund des ihm unterbreiteten positiven Votums der Postulatenkommission (vom 9. Februar 1870), nach fast dreiwöchiger Verzögerung, verursacht durch die Schwierigkeiten der Textherstellung[123], öffentlich ankündigen, daß die Unfehlbarkeitsfrage vor das Konzil kommen werde[124]. Und noch am selben Tag – so Acton – legte «die Curie […] nicht ohne Geschicklichkeit, um ihre ganze Verachtung mit Hohn und Spott der Opposition begreiflich zu machen, das Decret» d.h. die hierfür vorgesehene oder vorgeschlagene Formel (als *Caput addendum*), auf die der Papst persönlich Einfluß genommen hatte, den Konzilsvätern vor (wenig später formulierte Acton: «Kaum war durch die verschärfte Geschäftsordnung die Herrschaft der Majorität in Glaubenssachen eingeführt, als der Papst die Proklamirung seiner eignen Infallibilität, in der anmassendsten Form vorschlagen liess»[125]). Der Text, von Victor-Auguste Dechamps (Erzbischof von Mecheln), Manning und Senestrey vorbereitet und von Kardinal Luigi Bilio (1826–1884) redigiert, sprach unmißverständlich vom «höchsten und vollen Primat und Prinzipat der heiligen römischen Kirche über die ganze katholische Kirche, vom Herrn selbst im seligen Apostelfürsten Petrus, dessen Nachfolger der römische Pontifex ist, mit der Fülle der Gewalt ausgestattet» und von der «Prärogative der Irrtumslosigkeit oder Unfehlbarkeit des römischen Pontifex (*Romani Pontificis inerratiae seu infallibilitate praerogativa*)», und zwar im weitesten Sinn: «es geschehe durch göttlichen Beistand (*per assistentiam divinam*), daß der römische Pontifex, dem in der Person des seligen Petrus von demselben unserem Herrn Jesus Christus gesagt worden: ‹Ich habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht auslasse›, nicht irren könne, wenn er in Ausübung seines höchsten Amtes als Lehrer aller Christen kraft seiner Autorität [nicht – gemäß der klassischen Formulierung – eine Lehre *ex cathedra* definiert, sondern völlig vage formuliert:] definiert (*cum supremi omnium christianorum doctoris munere fungens pro auctoritate definit*), was in Sachen des Glaubens und der Sitten von der gesamten Kirche anerkannt werden muß; und daß diese Prärogative der Irrtumslosigkeit oder Unfehlbarkeit des römischen Pontifex sich auf den gleichen Gegenstand erstreckt wie die Unfehlbarkeit der Kirche»[126].

Der vorgelegte Entwurf sah somit die Definition nicht nur des immerwährenden, mit der *plenitudo potestatis* über die ganze Kirche ausgestatteten Primats der römischen Kirche, sondern auch der *infallibilitas personalis* des Papstes in maximalistischem Verständnis vor; von irgendeiner Rückbindung an den Episkopat war keine Rede. Für Lord Acton war das die Quittung für die nach seinem Dafürhalten allzu zaghafte Reaktion der Minorität auf die neue Geschäftsordnung. «Deutlicher» habe der Opposition nicht gesagt werden können, «dass ihre Worte eben nur Worte sind, dass kein ernster männlicher Entschluss, keine religiöse Ueberzeugung dahintersteht.

122 Acton an Döllinger, Rom, Dienstag, 8. März [1870]. Döllinger-Acton II 194–198, hier 196 f.

123 Schatz, Vaticanum I II 178.

124 Die Änderung der Geschäftsordnung, wonach auch in Glaubenssachen das Prinzip des Maioritätsbeschlusses gelten sollte – die zur vergeblichen Einreichung von drei Gegenvorstellungen der Minorität geführt hatte –, und die Infallibilitätsvorlage veranlaßten Bischof Hefele in einem Brief an seinen Tübinger Kollegen Johann Ev. Kuhn am 17. März 1870 zu der Feststellung: «Das ist eine Vergewaltigung der Minorität, welche den ökumenischen Charakter des Konzils für alle weiteren Beschlüsse in Frage zu stellen geeignet ist.» Zit. in: Karl Ilg, Erinnerungen aus meinem Leben, in: Reinhardt, Bischof Carl Joseph von Hefele. Neue Quellen 158 f. (Beilage 3).

125 Acton an Döllinger, Rom, 27. März 1870. Döllinger-Acton II 248–255, hier 249. – Friedrich, Geschichte III 682–694. – Nach Augustin Theiner, dem abgesetzten Leiter des Vatikanischen Archivs, habe Pius IX. gegenüber «einem Mann, der im Besitze seines Vertrauens war und oft zu ihm kam», damals geäußert: «Die Jesuiten haben mich auf diese Fährte geführt, ich will es jetzt auch durchsetzen; die Jesuiten mögen für die Folgen verantwortlich sein.» Kommentar Johann Friedrichs: «Merkwürdig! Bisher waren die römischen Bischöfe stolz darauf, selbst das Steuerruder am Schiffchen Petri in den Händen zu haben; jetzt sehen wir plötzlich die Jesuiten an demselben.» Ebd. 685; vgl. Friedrich, Tagebuch 224 (Rom, 9. März 1870). – An Gladstone schrieb Acton: «The proposed decree makes the Infallibility of the Pope embrace everything to which the Infallibility of the Church extends. But in the twenty-one Canons *de Ecclesia* the Church is declared infallible in all matters that are necessary to the preservation of the faith. The Infallibility of the Pope would therefore be unconditional and unlimited, as he alone would have to decide what is necessary for the preservation of the faith. My letter has just been interrupted by a visit from the most learned prelate in Rome, Hefele, bishop of Rottenburg. He says distinctly that the Pope would have no limits to his Infallibility, and therefore to his authority, but such as he might choose to set himself. […].» Acton an Gladstone, Rome, March 10, 1870. Acton, Selections from the Correspondence 106–109, hier 108.

126 Mansi 51, 701 f.; in deutscher übersetzung: Aubert, Vaticanum I 341 f.; siehe dazu auch: Ebd. 232 f. – Friedrich, Geschichte III 682–690.

Die Sincerität der Opposition, d.h. der bedeutendsten Französischen und Deutschen Bischöfe, konnte nicht schneller, entscheidender oder auf gerechtere Weise in Frage gestellt werden.» Er fragte sich, wie diese Probe bestanden, wie «die Lehre der Kirche, die Ehre zweier Nationen gerettet» würde, und meinte, darüber würde «durch die Ereignisse der allernächsten Tage» entschieden werden[127].

Die Folge dieser päpstlichen Entscheidung war eine generelle Polarisierung im Konzil sowie Bestürzung und große Unsicherheit unter den Minoritätsbischöfen, die sich nunmehr in ihrer Hoffnung auf einen möglichen Kompromiß endgültig getäuscht sahen. Bischof Stroßmayer kam «in Thränen» zu Acton[128] und ließ sich, empört über die Zumutung dieser Formel (der aber tatsächlich die letzte Schärfe noch fehlte), in einem Privatbrief zu der Äußerung hinreißen: «Die römischen Kaiser wurden durch einen servilen Senat zum Gott erhoben; heute macht jemand sich selbst zum Gott, und wir sollen es unterschreiben»[129]. Dupanloup, den Acton zweimal besuchte, war «ganz herunter», und Bischof Guillaume-René Meignan von Châlons-sur-Marne (nachmals Erzbischof von Tours und Kardinal), «ganz gehoben, sagt heute dass 50 [Bischöfe] bereit sind fortzugehen», also das Konzil zu verlassen und abzureisen[130]. Bei ihrer Lagebesprechung mit den Kardinälen Josef Othmar Rauscher, Wien, und Jacques Mathieu, Besançon, hielten die Minoritätsbischöfe denn auch vorsichtig mit ihrer Ansicht zurück, «um nicht allein zu stehen», bis Ketteler – nach Graf Tauffkirchens Bericht – die Vorlage «mit jener Schärfe des Ausdrucks, die ihn kennzeichnet», gegeißelt und erklärt habe, «die Annahme dieser Definition [...] würde geradezu eine Schande und ein Verbrechen an der Kirche sein». Nun lösten sich auch die anderen Zungen, und man sei sich einig gewesen, «daß der Vorschlag zu verwerfen sey»[131].

Ketteler war jedoch im Gegensatz zu Bischof Stroßmayer nach eigenem Bekenntnis «theoretischer Infallibilist»[132], was allgemein bekannt war. Er hatte sich auch, wie sein Predigtzyklus vom Advent 1868 zeigt[133], eingehend auf das Konzil vorbereitet. Allerdings pochte er auf das Recht und die Eigenschaft der Bischöfe als Zeugen der Tradition ihrer Kirchen und band deshalb die Unfehlbarkeit des Papstes an die Einheit mit dem Konzil oder dem Gesamtepiskopat[134]. Noch im Februar hatte Ketteler sich gegen Döllingers Behauptung gewandt, die Mehrheit des deutschen Episkopats sei mit seiner (Döllingers) «unsanfte[n] Kritik» an der Unfehlbarkeitsadresse vom Januar 1870[135] «im Wesen der Frage einig»[136], und «für

127 Acton an Döllinger, Rom, Dienstag, 8. März [1870]. Döllinger-Acton II 194–198. Hier sprach Acton u.a. wie oben erwähnt – wieder das Problem der Bischöfe ohne Bistum an. Ebd. 196 f. – Vgl. 18. «Römischer Brief vom Concil, Rom, 9. März 1870. «Quirinus» 256–262, hier 259.

128 Acton an Döllinger, Rom, Dienstag, [8. März 1870]. Döllinger-Acton II 199 f., hier 199.

129 Zit. in: Schatz, Vaticanum I II 181.

130 Acton an Döllinger, Rom, Dienstag [8. März 1870]. Döllinger-Acton II 199 f., hier 199.

131 Graf Tauffkirchen in seinem Bericht vom 11. März 1870 nach München. Döllinger-Acton II 202 f. (Anm. 3). – Schatz, Vaticanum I II 178–185. – Siehe auch: Ketteler, Privatgedanken über die Geschäftsordnung, in: Ders., Schriften 364–368. – Johann Friedrich notierte in sein Tagebuch: «Die Minorität verhandelte in ihrer Versammlung bei Card. Rauscher bereits über den Infallibilitäts-Zusatz. Card. Schwarzenberg wies die Sache an das gelehrteste und erfahrenste Mitglied, Card. Rauscher. Da erhob sich sofort Ketteler und erklärte, er habe sein ganzes Leben lang für die Infallibilität gewirkt, allein jetzt könne er es nicht mehr thun. Dieses Schema sei ein Verbrechen, wie es kein größeres in der Kirche geben, von einem Papste nicht ärger begangen werden könne. Er kam von dem Worte ‹Verbrechen› gar nicht mehr ab. Was aber thun? Eine neue Eingabe machen? Da schrieen Alle zusammen: Nein, Nein! Man hat uns schon bei unseren früheren Eingaben wie Bediente etc. behandelt und nicht einmal eine Antwort gegeben. Zu einem festen Entschlusse scheint man aber noch nicht gekommen zu sein. [...].» Friedrich, Tagebuch 236 (Rom, 10. März 1870); Ders., Geschichte III 697, 745.

132 Acton an Döllinger, [Rom] Mittwoch 9. März [1870]. Döllinger-Acton II 201–203, hier 202. – Zu Bischof Kettelers Position und Actons diesbezüglichem Mißverständnis oder eher partiellen Fehleinschätzung siehe ausführlich: Conzemius, Acton, Döllinger und Ketteler bes. 208–230.

133 Abgedruckt in: Ketteler, Schriften 117–225.

134 Ketteler legte diese seine Sicht in einer lithographierten Schrift «De sancta ecclesia catholica» dar, die er an die Vorsitzenden und andere Bischöfe gelangen ließ. Ketteler, De sancta ecclesia catholica, in: Ders., Schriften 473–499, bes. 490/91 (Kap. 13). – Friedrich, Geschichte III 700.

135 Einige Worte über die Unfehlbarkeitsadresse, in: Allgemeine Zeitung vom 21. Januar 1870, wieder abgedruckt in: Döllinger, Briefe und Erklärungen 29–39.

136 Döllinger hatte dies in seiner Erklärung vom 27. Januar 1870 zur Ablehnung der ihm von der Stadt München zugedachten Ehrenbürgerwürde (in der «Allgemeinen Zeitung») behauptet. Siehe dazu: Granderath, Geschichte II 608. – Darauf bezieht sich Kettelers «Erklärung [vom 8. Februar 1870] [...] auf die Veröffentlichung des Herrn Stiftsprobst v. Döllinger in der Allg[emeinen] Z[ei]t[un]g vom 27. Januar 1870», in: Der Katholik 50/I (1870) 252–256, wieder abgedruckt in: Ketteler, Schriften 256–260. Allerdings beteuerte Ketteler hier keineswegs seinen Glauben an die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes, wie Lord Acton in seinem Brief an Döllinger vom 11. Februar 1870 zu behaupten scheint. Döllinger-Acton II 155. – Für diese Erklärung «bezüglich des bekannten Professors von München» erhielt Ketteler ein eigenhändiges Belobigungsschreiben Pius' IX., für das sich Ketteler bedankte mit der Versicherung, «wie unendlich mich die Stellung betrübt, die ich in manchen Fragen einnehmen muß, weil sie den Schein auf mich wirft, als ob ich weniger wie andere Bischöfe von Liebe, Ehrfurcht und Gehorsam gegen den h[eiligen] Stuhl erfüllt sei wie andere Bischöfe [!] oder gar als ob ich ein Gesinnungsgenosse jener Männer wäre, die jetzt den Primat sogar anfeinden, eine Gesinnung, die mit allem in Widerspruch steht, was ich in meinem Leben empfunden und wofür ich als Bischof gekämpft habe». Er sei bereit, die «Last meines bischöflichen Amtes», da es der Papst wünsche und «ich in Deinem Willen Christi Willen verehre», weiter zu tragen; «dann bitte ich aber um so inniger, an meinem Gehorsam, Verehrung und Treue gegen Dich nicht zu zweifeln, wenn ich im Widerspruch gegen alle Gefühle meines Herzens selbst jenen Schein lieber trage, als gegen meine Überzeugung zu handeln.» Beide Schreiben sind abgedruckt in: Ketteler, Schriften 270–273. – Siehe auch: Friedrich, Geschichte III 491–507.

seine Person die Solidarität mit Döllinger's Ansicht mit Entrüstung» zurückgewiesen, «indem er seinen Glauben an die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes betheuerte; nur die Schwierigkeit und Gefahr einer unnöthigen Dogmenerklärung machte ihn zum Gegner der Definition» (weil er eben, wie erwähnt, nicht abzuschätzende innerkirchliche und kirchenpolitische Belastungen befürchtete). Allerdings waren seine deutschen Minoritätskollegen seinem Wunsch, «eine Collectivprotestation im selben [also in diesem] Sinn [zu] erlassen», – was *de facto* einer Aufgabe der deutschen Opposition gegen das Dogma, einem Sichzurückziehen «auf das Nützlichkeitsgebiet», gleichgekommen wäre – nicht gefolgt. Und Lord Acton hatte daraus schließen zu dürfen geglaubt, daß «die Halbheit und Unklarheit in der Stellung der Opposition» verschwunden sei: «So hat unter den Deutschen Bischöfen in Rom die Ansicht Hefele's über die Ansicht Ketteler's, die entschlossene Consequenz über zweideutige Halbheit, den Sieg davon getragen, und es ist gelungen die schwierige Wendung durchzusetzen ohne Verlust und ohne Bruch»[137].

Dies alles konnte man im 21. «Römischen Brief vom Concil», Rom, 11. Februar 1870, in der «Allgemeinen Zeitung» nachlesen[138]. Für Ketteler aber war dieser «Brief» Anlaß, unter dem Datum vom 5. März 1870 eine scharfe, auf Döllinger und die «Münchener Schule» abzielende Replik über «Die Unwahrheiten der Römischen Briefe vom Concil in der Allgemeinen Zeitung» zu veröffentlichen[139]. In ihr wies er den Inhalt dieses «Briefes» als ein Elaborat «voll Bitterkeit, voll Gehässigkeit, voll tendenziöser Unwahrheit» entrüstet zurück. Unter anderem glaubte er feststellen oder wiederholen zu müssen: «eine *eingehende Erörterung* der Frage der Unfehlbarkeit des Papstes hat in der Versammlung der deutschen Bischöfe, so oft ich an derselben theilgenommen habe, nie stattgefunden, sondern nur eine Erörterung der Opportunität ihrer dogmatischen Entscheidung»[140]. Und was die Behauptung betreffe: «‚ich habe meinen Glauben an die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes betheuert'», so sei sie «insofern ungenau, als weder ich noch irgend ein Katholik schlechthin den Papst für persönlich unfehlbar hält. Sie ist aber insofern wahr, als ich bei dieser und jeder andern Gelegenheit, hier und in Deutschland, jetzt und früher die Ansicht bekannt habe, daß der Papst, wenn alle erforderlichen Bedingungen vorhanden sind und er über jene Gegenstände, welche nothwendig zu dem depositum fidei gehören, entscheidet, vor jedem Irrthume bewahrt werde»[141].

137 Acton an Döllinger, [Rom, 11. Februar 1870]. Döllinger-Acton II 151–155, hier 152 f. – Dieser Brief ist eine Fortsetzung des Briefes vom 10. Februar (ebd. 147–151); er wurde von Döllinger wörtlich als 21. «Römischer Brief vom Concil» veröffentlicht. «Quirinus» 201–206.

138 Ebd. 21.

139 Die Unwahrheiten der Romischen Briefe vom Concil in der Allgemeinen Zeitung. Von Wilhelm Emmanuel, Freiherrn von Ketteler, Bischof von Mainz, Mainz 1870. Abgedruckt in: Ketteler, Schriften 453–472.

140 Und weiter: «Ohne daß ich das Recht habe, weder [!] die Ansichten der Bischöfe in dieser Beziehung zu interpretieren, so glaube ich doch annehmen zu dürfen, daß die Unterlassung jeder Discussion über die Unfehlbarkeit des Papstes ihren Grund in dem allgemeinen Gefühle hatte, daß diese Discussion nur auf dem Concil selbst, welches vom heiligen Geiste bei Entscheidung der Glaubenscontroversen unfehlbar geleitet wird, stattfinden könne.» Ebd. 464.

141 Ebd. 462 f. – «Eine Besprechung des Ketteler'schen Schriftchens gegen die ‹Allgem. Zeitung›» veranlaßte Johann Friedrich am 4. Mai, sich dieses «Schriftchen» zu besorgen. Über den Eindruck der Lektüre notierte er: «Der ‹edle›, der ‹noble› Charakter, wie ihn seine Verehrer und namentlich die deutschen Bischöfe nennen, ist jetzt noch weit mehr in meinen Augen das, als was ich ihn schon längst bezeichnete, ein – …, wenn er Alles mit vollem Bewußtsein und klarer Erkenntniß gedacht und geschrieben hat, oder wenn das nicht der Fall sein sollte, das befangene und blinde Werkzeug der Jesuiten, auf die er noch immer nichts kommen läßt, obwohl bereits einige deutsche Bischöfe, welche sie zur Beglückung ihrer Diöcesen berufen wollten, in Rom von diesem Gedanken wieder abkamen ([Anm.:] Gerade jetzt, also kaum ein Jahr später, werfen sie sich als die Vertheidiger der Jesuiten auf! Allein der Unfehlbare in Rom hat es commandirt.), wie gestern der B[ischof]. [Franz Adolf] Namszanowski [1820–1900, 1866–1872 Feldpropst der preußischen Armee] zu Hrn. Card. H[ohenlohe]. sagte. Ich glaube, Ketteler selbst müßte schamroth werden, wenn er sein Schriftchen nochmals durchlesen wollte: er ist jedenfalls ein viel größerer –, als er den Verfasser der ‹Römischen Briefe› dem deutschen Volke schildern will. Dann die Seichtigkeit seiner Argumente, die unerhört anmaßende und unchristliche Sprache aus dem Munde eines Bischofes! Uebrigens wird mir an der Hand dieser Schrift Vieles klar in dem Benehmen der Bischöfe etc. gegen mich [als Mitglied der Münchener Theologischen Fakultät]. Es schmerzt diesen deutschen Kirchenfürsten, vor dem gleich einem Abgotte fast sämmtliche deutsche Bischöfe in Folge ihrer geistigen Impotenz und Befangenheit des praktischen Blickes auf den Knieen liegen, auch nur den Schein auf sich zu laden, mit der ‹Münchener Schule› in irgend einer geistigen Verwandtschaft zu stehen. Deshalb stolzirt der despotische Mann mit der Jesuitenmoral hier überall herum, ‹seine lateinische Schrift über die Infallibilität unter dem Arme, und versichert, sie sei nur gegen die Opportunität›, wie noch gestern ein Bischof erzählte. Wenn dieses aber wahr ist, überlasse ich es den Anderen, Ketteler zu qualificiren; denn über die Tragweite seiner Schrift kann doch wahrhaftig Niemand mehr im Zweifel sein. Dazu wurde hier ausgesprengt, daß die Schrift nur ein Angriff auf Döllinger und seine Schüler sei! Wie steht aber zu seiner Behauptung, daß die Bischöfe sich von Anfang an über die Frage der Infallibilität hinlänglich theologisch orientirt hatten und klar waren, was nebenbei gesagt einfach unwahr ist ([Anm.:] Aus den Annotationes zur Infallibilität kann Hr. v. Ketteler ebenfalls ersehen, daß seine Behauptung falsch ist.), wie ich aus meiner eigenen Erfahrung und Thätigkeit dahier beweisen kann – das Faktum, daß er nun selbst eine Schrift colportirt, welche etwas anderes enthält, als er ursprünglich für seine eigene Ansicht ausgab?! Schon das Faktum, daß er die Colportage einer solchen Schrift für nothwendig hält, verurtheilt ihn. Oder hatte nur die Majorität das Bedürfniß danach! In den Tagen, als sie erschien, konnte man eine sehr entgegengesetzte Beobachtung machen. – In seinem Schriftchen ist von einem ‹Aushorcher› die Rede. Klingt das nicht an das mir noch in München in's Gesicht geschleuderte ‹Spion› an? Hatte ich nicht recht, diese Gattung von Bischöfen ängstlich zu meiden, um sie nicht ‹auszuhorchen›? Wer braucht übrigens hier ‹auszuhorchen›, wo es kein Geheimniß gibt, öffentlich von den Schwächen, Bestre-

Durch Zufall erfuhr der Theologe des Einsiedler Abtes Dr. Heinrich Schmid, P. Georg Ulber OSB, ein eifriger Tagebuchschreiber, von Bischof Kettelers «energische[r], öffentliche[r] Erklärung gegen Döllinger», die er sogleich, gewiß im Sinne vieler Konzilsväter, kommentierte: «Auch der Erzb. von Köln und der Bischof von Ermeland haben sich gegen das Treiben und Gebahren der Professoren in Deutschland erklärt. Das ist am Platze; denn diese hochmüthigen und anmaßenden Professoren geriren sich, als hätte der hl. Geist sie und nicht die Bischöfe bestellt, die Kirche Gottes zu regieren. Wir sehen da wieder klar an einem Beispiele, wohin es mit der Kirche Gottes käme, wenn dieses arrogante Professorenthum in Glaubenssachen, in der Definirung des Depositum fidei den Ausschlag geben könnte»[142]. Bemerkenswert an diesen sehr ausführlichen, aber auf Berichten beruhenden Tagebuchnotizen ist, daß dieser Einsiedler Mönch, kein infallibilistischer Fanatiker, trotz seiner vielen Besuche und Kontakte reihum offenbar Acton nicht wahrgenommen hat.

Bischof Dupanloup hatte Acton versprochen, «den guten Boden nicht zu verlassen», und von ihm verlangt, «dass ich durch Gladstone eine Collectivnote der Mächte provocire, über das Schema *de Ecclesia*. […] Er glaubt, es sey jetzt leicht mit Hülfe der Staaten den Römischen Hof zu schlagen». Acton trug mit Schreiben vom 16. Februar 1870 Gladstone dieses Anliegen vor: Rom sei entschlossen, die Dinge zum Äußersten zu treiben, und es sei sicher, daß viele der opponierenden Bischöfe darauf vorbereitet seien zu weichen, ehe es zum Äußersten komme. Die Infallibilitätsfrage solle in kurzem vorgelegt werden. Gestern und heute hätten französische Bischöfe darauf gedrängt, daß sie unmittelbar eingebracht werde solle; es sei die einzige Frage, die zu entscheiden sie hierher geführt habe. Acton wußte aber auch zu vermelden, daß zwei Tage zuvor Napoleon III. an Kardinal Antonelli «a definite message» geschickt habe, in der der Kaiser vor einem Schisma in Frankreich warne, «where all the employé class, all the literary class, and even the Faubourg St. Germain are against the infallibility of the Pope. He added that it would dissolve all the engagements existing between France and Rome. […]»[143]. Doch in England war man der Meinung, daß Acton einer Union zwischen England und Frankreich zuviel Bedeutung beimesse, «for we really can do nothing practically good or usefull at Rome»[144]. Dennoch drang Acton erneut in Gladstone, aktiv zu werden: Es bestehe kein Zweifel, da der Inhalt des vorgelegten «Schema de Ecclesia» in günstigste Handlungsposition versetze. «Der Vorzug der Irrtumslosigkeit oder Unfehlbarkeit in allen Fragen der Moral, d.h. in allen Gewissensfragen reserviert dem Papst die Oberaufsicht über das Handeln der Katholiken in Politik und Gesellschaft. Wir wissen von diesem Schema her auch, zugunsten welcher Prinzipien und welcher Interessen diese oberste und unumschränkte Gewalt ausgeübt werden soll. Die Katholiken sollen gebunden werden nicht nur durch den Willen künftiger Päpste, sondern auch früherer Päpste, soweit es feierlich erklärt worden ist. Sie sollen nicht die Freiheit haben, [von einem Papst] abgesetzte [Staats-]Gewalt oder das System der Inquisition oder irgendeine andere kriminelle Praxis oder Idee, die unter Strafe der Exkommunikation eingeführt worden sind, zurückzuweisen. Sie werden folglich zu unversöhnlichen Feinden der bürgerlichen und religiösen Freiheit. Sie werden ein falsches System von Moral bekennen und literarische wie wissenschaftliche Aufrichtigkeit aufgeben müssen. Sie werden so zu einer Gefahr für die zivilisierte Gesellschaft in der Schule wie im Staat. […].» Und zur Illustration zeichnete er (ganz in der «Bahn» Döllingers) ein Horrorbild exzessiver päpstlicher Gewaltenfülle, wenn dem nicht Einhalt geboten werde[145]. In Rom heiße

bungen und Fehlgriffen der einen wie der andern Seite gesprochen wird? Man braucht sich lediglich die Mühe zu nehmen, zu notiren, was Einem Tag für Tag erzählt wird. Was soll man aber schließlich von einem Manne wie Ketteler sagen, der sich nicht entblödet, in der unverantwortlichsten Weise über die ‹Münchener Schule› herzufahren und von Apostaten zu poltern, nur deswegen, weil sie vor ihm die Tragweite einer Sache erkannten, vor der er noch jetzt zurückschreckt, obwohl er sie ganz wie die ‹Münchener Schule› in seiner lateinischen Schrift dargestellt, ja geradezu einen lateinischen ‹Janus› geliefert hat? Ist Ketteler nun nicht ebenfalls ein ‹Apostat›? Freilich! Und deshalb wohl das sinnlose Gebahren und Gerede, seine Schrift sei nur gegen die Opportunität und gegen die ‹Münchener Schule›! Er will es sich und Anderen nicht eingestehen. In solches Gedränge kommt man aber, wenn man Parteimann wird und Parteizwecke mit blinder Leidenschaftlichkeit fördert! ([Anm.:] Ein deutscher Bischof (Hefele) sagt freilich, daß B[ischof]. Ketteler sehr unklar sei, und es sei gut, ihn in seiner Unklarkeit zu lassen, weil man dann besser auf ihn rechnen könne.). […].» Friedrich, Tagebuch 383–385 (Rom, 5. Mai 1870).

142 Ulber, Tagebücher, in: Köhn 215 f.

143 Acton an Gladstone, Rome, February 16, 1870. Acton, Selections from the Correspondence 102–105; Acton, Selected Writings III 346–349; siehe auch: Döllinger-Acton II 160 (Anm. 2).

144 «[…] I have seen Acton's very able letter to Gladstone and think he attaches too much importance to a union between England and France for we really can do nothing practically good or useful at Rome. […].» Clarendon an Odo Russell, 1. März 1870 (im übrigen ein für die Haltung der englischen Regierung aufschlußreiches Dokument). Döllinger-Acton II 161 f. (Anm. 2). – »My dear Lord Acton, – I have waited for an opportunity to answer by messenger your letter of the 16th. Immediately on its arrival I sent it to Lord Clarendon. He has had every desire to forward your views though with little hope of effecting any considerable result. In truth I am myself sorrowfully conscious that it is in our power to do little or nothing with advantage beyond taking care that the principal Governments are aware of our general view, and our repugnance to the meditated proceedings, so that they may call on us for any aid we can give in case of such. […].» Gladstone an Acton, Carlton House Terrace S.W., March 1, [18]70. Acton, Selections from the Correspondence 105 f., hier 105.

145 «[…] There is no doubt, I think, that the issuing of the proposed decree puts the Governments in a position more favourable for action. The prerogative of inerrancy or infallibility in all que-

es schon – so Acton –, «die Opposition sey ein Schwert, mit der Spitze auf Strossmayers Lippen, mit dem Heft in meiner Hand»[146] – weshalb er infolge seiner offenen und verdeckten «antikonziliaren» Aktivitäten auf römischem Terrain natürlich nicht eben *persona grata* war und, wie er seinem Stiefvater Lord Granville schrieb, Ausweisung oder drastischere Polizeimaßnahmen nicht ausschloß[147]. Zur Sicherheit brachte er seine «Papiere zu einem diplomatischen Schutzort»[148]. Sein Appell an Gladstone blieb gleichwohl vergeblich.

Dagegen schloß sich der Gesandte des Norddeutschen Bundes beim päpstlichen Stuhl Harry Graf Arnim-Schuckow (1824–1881), der sich vergeblich um eine rechtzeitige Stellungnahme der europäischen Staaten gegen die geplante Unfehlbarkeitsdefinition durch Entsendung von Gesandten bemühte[149], der französischen Intervention mit einer Depesche an Kardinal Antonelli an. In ihr wies er auf die «schweren Besorgisse» hin, «die sich in Deutschland der Gemüter bemächtigt haben: […] erschrocken vor der Möglichkeit, es könnten konciliarische Beschlüsse, die im Gegensatze zu der fast einstimmig kundgegebenen Meinung des deutschen Episcopats gefaßt würden, schwierige Lagen schaffen, geeignet die Gewissen in endlose Kämpfe zu verwickeln». Graf Arnim warnte nicht nur vor den Gefahren «eine[r] allgemeine[n] Verwirrung» in den «Gesammtbeziehungen zwischen Kirche und Staat» als Folge solche Konzilsbeschlüsse: vor einer «Krise […], über welche die päpstliche Regierung, trotz ihrer traditionellen Weisheit, sich vielleicht keine genaue Rechenschaft gibt, weil sie weniger als wir im Stande ist, über die Stimmung der Geister in unseren Ländern ein Urtheil sich zu bilden»; er sah durch «eine feierliche Verkündigung gewisser Decrete», die «die bestehenden Beziehungen zwischen der geistlichen und der weltlichen Macht […] verändern» würden, vor allem auch den konfessionellen Frieden bedroht, der, «ohne die Unterschiede zu verwischen, doch die verschiedenen Confessionen einander genähert» habe, «derart», daß man hoffen dürfe, «alle lebendigen Kräfte des Christenthums» könnten sich «eines Tages […] im gemeinsamen Kampf gegen diejenigen Verirrungen geeint […] sehen, unter deren Einfluß die Welt schon heute zum größten Nachtheil des religiösen Lebens steht». Nun aber sei eine gewaltsame Unterbrechung dieser «Annäherung» und «die Wiederaufnahme alter Kämpfe» zu befürchten, «wenn thatsächlich einträte, daß «die Ansichten», die «unsere Bischöfe» bekämpften und gegen welche «die öffentliche Meinung» aus Gründen «unserer nationalen Existenz» opponiere, «auf dem Koncile überwiegen sollten, und zwar bis dem Grade, daß sie der Welt als Norm für den religiösen Glauben und in Folge dessen auch als Norm für das politische Verhalten aufgelegt würden». Allerdings würde sich auch in diesem Fall seine, d.h. die preußische, Regierung «die Freiheit des Handelns in Sachen der religiösen Frage […] bewahren», weshalb sie «als befreundete Macht und um der römischen Kurie einen neuen Dienst zu leisten», durch ihre mit «Freimüthigkeit» geäußerten Bedenken «dazu beitragen» möchte, «um von den Berathungen des Koncils Alles fernzuhalten, was die im Allgemeinen doch befriedigende Lage der katholischen Kirche in Deutschland gefährden könnte»[150]. Das war ein diplomatisch unmiß-

stions of morals, that is, in all questions of conscience, gives to the Pope the ultimate control over the actions of Catholics in politics and in society. We know also, from the *Schema de Ecclesia*, in favour of what principles and of what interests that supreme and arbitrary power will be exerted. The Catholics will be bound not only by the will of future Popes, but by that of former Popes, so far as it has been solemnly declared. They will not be at liberty to reject the deposing power, or the system of the Inquisition, or any other criminal practice or idea which has been established under penalty of excommunication. They at once become irreconcilable enemies of civil and religious liberty. They will have to profess a false system of morality, and to repudiate literary and scientific sincerity. They will be as dangerous to civilised society in the school as in the State.
Divine truth cannot long be bound up peaceably with blasphemous error, and the healthy forces in the Church will end by casting off the discase. But there would be a disastrous interval and a formidable struggle. We know something of the vitality of religious error. Rome taught for four centuries and more that no Catholic could be saved who denied that heretics ought to be put to death.
The proposed decree makes the Infallibility of the Pope embrace everything to which the Infallibility of the Church extends. But in the twenty-one Canons *de Ecclesia* the Church is declared infallible in all matters that are necessary to the preservation of the faith. The Infallibility of the Pope would therefore be unconditional and unlimited as he alone would have to decide what is necessary for the preservation of the faith. My letter has just been interrupted by a visit from the most learned prelate in Rome, Hefele, bishop of Rottenburg. He says distinctly that the Pope would have no limits to his Infallibility, and therefore to his authority, but such as he might choose to set himself. […].» Acton an Gladstone, Rome, March 10, 1870. Acton, Selections from the Correspondence 106–109, hier 108; Acton, Selected Writings III 350–352, hier 351f.

146 Acton an Döllinger, Freitag [Rom, 11. Febr. 1870]. Döllinger-Acton II 155f.

147 Clarendon an Odo Russell, 1. März 1870. Döllinger-Acton II 161f. hier 162: «[…] Acton has written to Granville [seinen Stiefvater] in the same sense as to Gladstone but ends his letter by saying not only that he was regarded as the evil one at Rome but that he might be in some personal danger and should have to rely on the protection of his government. I suppose that expulsion from Rome is the only danger he need apprehend and you will I am sure without special instructions throw your aegis over him. It is not a wide one but you will perhaps be able to make Cardinal Antonelli understand how much more the Papal court would lose than gain by the banishment of an English Peer and a devoted Catholic because he differs with a Council at which the freest expression of opinion was promised.»

148 Acton an Döllinger, Freitag [Rom, 11. Febr. 1870]. Döllinger-Acton II 155f., hier 156.

149 Fritz Hartung, Arnim-Schukow, Harry Graf von, in: NDB 1 (1953) 373–375.

150 Depesche des Grafen Arnim an Kardinal Antonelli vom 23. April 1870. Huber-Huber II 430–432 (Nr. 192). – Georg Schwaiger, Arnim-Schukow, Harry Kurt E.C. von, in: RGG 1 (^{4}1998) 789.

verständlicher «Fingerzeig»; den Lauf des Konzil beeinflußte er freilich nicht.

Mit dem Erlaß der Zusätze zur Geschäftsordnung und dem Einbringen der Unfehlbarkeitsfrage in das Konzil trat dieses vielmehr in seine entscheidende Phase ein. «Ich glaube ganz ernstlich, was ich gestern schrieb, dass das Papstthum sich nie von dem Schritt vom 6. März erholen wird» – so Acton an Döllinger. «Entweder siegt diese Lehre in der Kirche, wie ja auch die Areopagitischen Lehren, Pseudo-Isidor, der Gregorianismus, der Gratianismus, die Verfolgungstheorie, die Hexentheorie, das enorme Ablassystem früher auf Jahrhunderte gesiegt haben, oder wird der Irrthum hinausgeworfen. Im ersten Fall kommen gewiss grosse Kämpfe und Verluste und eine Annäherung des gesunden Katholicismus an den gesunden Protestantismus und an das bessere Griechenthum [an die Orthodoxie], im andern Fall siegt der bessere Geist in der Kirche nicht nur über diesen Irrthum, sondern über den übertriebenen Papismus selbst. Die Niederlage fällt, von jetzt an, unvermeidlich auf das Papstthum selbst. Entweder siegt der Papst zum Detriment der Kirche, oder siegt die Kirche auf Kosten des Papstes. Die ganze Schuld, die Verantwortlichkeit, und die Strafe, sind vom Papstthum nicht mehr zu trennen. Die Ruhe ist hin. Das alte Verhältnis kehrt nicht wieder. Entweder ein Kampf der in unsern Tagen nicht endet, oder der Sieg der guten Sache»[151]. Aber welche Vorstellung hatte Acton im Augenblick von «gesundem Katholicismus» und «gesundem Protestantismus»?

Nur eine starke entschiedene Mehrheit hätte die Vorlage der Unfehlbarkeitsfrage verhindern und vielleicht auch noch deren Absetzung erzwingen können, wie dreihundert Jahre zuvor in der letzten Sitzungsperiode des Konzils von Trient angesichts des Widerstands der Franzosen und eines Teils der Spanier die Definition des päpstlichen Universalprimats (und auf Grund völlig anderer politischer und kirchenpolitischer Umstände im Reformationsjahrhundert) hatte abgesetzt werden müssen[152]. Doch diese Mehrheit war nicht vorhanden. «Ich arbeite dahin ordentliche Proteste gegen das Dogma zu Stande zu bringen, von Seiten der Väter selbst. Das Beispiel, das Signal, muss innerhalb des Concils gegeben werden. Es kommt diesen Herr[e]n als etwas Herrliches vor wenn Ketteler das Decret ein Verbrechen nennt, und sich dabei für einen Infallibilisten gibt. So brauchen sie nicht sich und ihre Ueberzeugnung preiszugeben. Non tali auxilio, nec defensoribus istis [Virgil En. II, 521–522]. Die Fahne der Anti-Infallibilität müsste noch im Concil selbst aufgepflanzt werden. Das wird wohl die schwerste Probe meines Einflusses werden. Es wäre nicht uninteressant die Vermittlungsformel, sowie Ketteler's Gutachten zu publiciren. Ich werde es versuchen, wenn sie sonst nicht erscheinen. Dupanloup's Broschüre ist vor der Geburt veraltet. Er bestreitet noch immer die Opportunität. Die bedenklichsten Stellen hat er, ungern, auf meinen dringenden Rath, weggelassen oder geändert. [...] Was schliesst die Curie aus der zaghaften Haltung Dupanloups der sich nicht offen erklären will, aus der Stellung des Infallibilisten Ketteler an der Spitze der Opposition? Dass diese Bischöfe der Minorität überhaupt entweder im Grunde die Lehre annehmen; oder dass sie glauben dass sie proklamirt werden wird, und sich für nachher nicht unmöglich machen wollen»[153].

In diesem Zusammenhang ist ein Gespräch aufschlußreich, das Johann Friedrich um ebendiese Zeit, am 11. März 1870, mit dem Wiener Erzbischof Kardinal Rauscher, Verfasser einer in Rom verbreiteten dezidiert antiinfallibilistischen Schrift[154], hatte: Friedrich, Kardinal Hohenlohes theologischer Berater, (wohl von diesem) mit der Erledigung eines Auftrags bei Kardinal Rauscher betraut, wurde «in freundlichster Weise empfangen und behandelt», und sogleich «drehte sich die Unterredung um die brennende Tagesfrage». Der Wiener Kardinal habe ihm «ich darf fast sagen, eine theologische Vorlesung über die Infallibilität» gehalten, «woraus ich nicht nur mit innerer Befriedigung erkannte, daß er sich mit der Frage sehr eingehend und gründlich beschäftigt habe, sondern insbesondere auch, daß er bis auf untergeordnete Fragen ganz mit meiner wissenschaftlichen Ueberzeugung übereinstimmte». Namentlich habe Kardinal Rauscher hervorgehoben, «daß das Thema bisher nur einseitig behandelt wurde, nicht aber, wie er sich ausdrückte, eigentlich ‹katholisch›. Er kennt die Verfassung der alten Kirche sehr genau und weiß auch die mittelalterlichen einschlägigen Punkte sehr richtig zu beurtheilen. Die Bulle ‹Unam sanctam› vergißt er nicht zu erwähnen und als ein unübersteigliches Hinderniß bei Erledigung der Unfehlbarkeitsfrage zu bezeichnen.» Nicht einverstanden war Friedrich allerdings «mit dem, was er hinsichtlich der weiteren Haltung der Minorität sagte. Er meinte, zunächst sei zu erklären, daß der [am 22. Februar den Vätern gesetzte] Termin von zehn Tagen für Einsendung von Bemerkungen [*Animadversiones*] über die persönliche Infallibilität des Papstes[155]

151 Anton an Döllinger, [Rom] Mittwoch [9. März 1870]. Döllinger-Acton II 203–207, hier 204.

152 Ganzer, Gallikanische und römische Primatsauffassung 334; siehe auch Anhang in Band 2.

153 Acton an Döllinger, [Rom] Mittwoch [9. März 1870]. Döllinger-Acton II 203–207, hier 205 f.

154 Observationes quaedam de infallibilitatis ecclesiae subjecto, Napoli (Typographia Sirenae Luperano) 1870.

155 Am 22. Februar 1870 wurden die Konzilsväter aufgefordert, innerhalb von zehn Tagen schriftliche Änderungsvorschläge zu den ersten zehn Kapiteln des Schemas *de ecclesia* einzureichen,

– alle Welt, die Curie und Glaubensdeputation selbst bezeichnete damals und bis zum Schlusse die päpstliche Infallibilität als ‹persönliche› – zu kurz sei, um etwas Ordentliches in dieser Frage zu antworten; dann sei zu beantragen, daß die Frage erst gründlich erörtert werden müsse, was bisher nicht geschehen sei, und wovon sie sich gewissenshalber für ihre eigenen Personen und ihre Gläubigen nicht dispensiren können. Zu dem Behufe solle zu der Commission *de fide* eine Deputation, aus den dissentirenden Bischöfen gewählt, zugelassen werden. Man könne auch die schlimmen Folgen, welche man mit Bestimmtheit vorauszusehen vermag, betonen. Das *Placetum regium* würde sofort eingeführt, überhaupt das Ansehen des Papstes geschädigt werden. Wenn ich ihm sagte, daß überhaupt alle jetzt brennenden Fragen, z. B. vor allem die der Schule, von Regierung und Kammern zum Nachtheil der Kirche entschieden werden würden, so gab er dies ohne Bedenken zu und meinte: das dürfen wir uns doch nicht verhehlen, daß die Liberalen, so wenig sie innerlich der Kirche angehören, doch von dieser nicht ganz abgeworfen werden dürfen; ihre ganze Feindschaft wäre für die Kirche ein unberechenbares Unglück. Wir können ohne sie nicht sein.» Friedrich reichte dies nicht aus. «Ich wollte doch wissen, was in Aussicht stehen werde, wenn die Majorität trotz Allem vorgehen sollte. Der Cardinal sagte, daß er der vollen Ueberzeugung sei, diese werde sich nicht abhalten lassen, den letzten Schritt zu thun, und auch der Papst werde um jeden Preis seine Lieblingsidee durchsetzen wollen. Was aber dann? fragte ich. ‹Ja, das weiß ich auch nicht›, war die Antwort; ‹Ich für meine Person werde wenigstens kein Schisma machen, sondern zur Milderung und Besänftigung nach Kräften beitragen.›» Friedrich zitierte dem Kardinal daraufhin eine (wohl kurz zuvor gefallene) Äußerung des Jesuiten Clemens Schrader gegenüber einem Geistlichen, der ihn auf die Stimmung Deutschlands bezüglich der Infallibilität angesprochen hatte: «Ach, das ist nicht so arg, als man es macht; es werden höchstens einige Geistliche Spektakel machen, um die sich aber die große Masse nicht kümmert; nach einigen Jahren wird alles vorbei und ruhig sein.» Der Kardinal habe aber gemeint, «daß sich dies im Augenblicke nicht beurtheilen und berechnen lasse». Dazu Friedrich (der nachmalige Altkatholik): «In dieser Unterredung haben wir den wunden Fleck der Minorität offen angedeutet: ‹Ich für meine Person werde kein Schisma machen.› Darin wird ihr [der Konzilsminorität] Untergang liegen»[156].

Lord Acton intensivierte seine Bemühungen, «ordentliche Proteste gegen das Dogma zu Stande zu bringen, von Seiten der Väter selbst. […] Die Fahne der Anti-Infallibilität müsste noch im Concil selbst aufgepflanzt werden.» In Anbetracht dieser «wohl […] schwerste[n] Probe» seines Einflusses setzte er seine ganze Hoffnung auf das von Döllinger erwartete Argumentationsarsenal; denn er glaubte ihn an der Arbeit. «Now is the acceptable time für Ihre Schrift», schrieb er ihm. «Möge nur alles was diesen Winter geschah, keine Härte hineingebracht haben.» Er meinte, das Erscheinen der Schrift sollte nicht angekündigt werden, ehe er, Acton, nicht 500 Exemplare empfangen und – in einer Art Überraschungscoup – unter die Bischöfe verteilt habe, wobei er Döllinger empfahl, für eine ganze Reihe von Bischöfen die Exemplare mit persönlicher Widmung zu versehen. «Es wird alles *sehr* erleichtern, wenn nichts mehr verlautet bis die Bischöfe die Exemplare mit Staunen erblicken»[157]. Um die Dringlichkeit der argumentativen Unterstützung Döllingers zu unterstreichen, teilte er ihm schon am folgenden Tag mit, was er eben «in Eile» Gladstone geschrieben hatte und was Bischof Hefele, der gerade bei ihm vorbeikam, «durchaus» bestätigt habe: «Ich machte ihn [Gladstone] nämlich aufmerksam darauf dass das neue Decret die Inf[allibilität] für den Papst in Anspruch nimmt für das ganze Gebiet über welches die Inf[allibilität] der Kirche sich erstreckt. Nun erstreckt sich diese auf alles, was zur Bewahrung des Glaubens nöthig ist. Keine andre Gränze. Soweit geht also die Inf[allibilität] des Papstes. Er allein kann sich Gränzen setzen. Das kommt heraus wenn man das neue Decret mit den 21 Canones vergleicht. Weiter zeigte ich die politischen Folgen der Anerkennung einer Autorität die unfehlbar ist in Glauben und Sitten, also in allen Gewissensfragen; wie diese Macht gebraucht werden wird, zeigt das Schema de Ecclesia und der Syllabus. Endlich, die Sanction die dadurch den alten Entscheidungen der Päpste gegeben wird, dem Absetzungsrecht, der Inquisition. Gladstone könnte darin ein mächtiges Wort sprechen»[158].

Zugleich legte er Döllinger die Kopie eines Privatbriefes Newmans an Bischof William Ullathorne bei, den letzterer in Kreisen der Minoritätsbischöfe zirkulieren ließ. In diesem Brief beklagte Newman die Agitation für die päpstliche Unfehlbarkeit (nicht jedoch die Doktrin als solche) und klagte eine dafür verantwortliche »aggressive, indolent faction» an, die die Herzen der Gläubigen

sofern sie solche machen wollten. Auf den Protest der Minorität hin wurde diese Frist bis zum 25. März verlängert. Zur Stellungnahme Bischof Hefeles siehe: Hagen, Hefele und das vatikanische Konzil 235 f.

156 Friedrich, Tagebuch 237 f. (Rom, 11. März 1870); die zitierte Äußerung Schraders: Ebd. 234 (Rom, 10. März 1870). – Siehe dazu die Eingabe (Petitio) Kardinal Rauschers vom 10. April 1870: Friedrich, Geschichte III 699 f., 857–860.

157 Acton an Döllinger, [Rom] Mittwoch [9. März 1870]. Döllinger-Acton II 203–207.

158 Acton an Gladstone, Rome, March 10, 1870 [wiederholt oben zitiert], und March 11, 1870. Acton, Selections from the Correspondence 106–109, 109–111.

in Trauer versetze: «I look with anxiety at the prospect of having to defend decisions which may not be difficult to my own private judgement, but may be most difficult to maintain logically in the face of historical facts»[159]. Acton empfahl, «den grössten Theil» dieses Briefes zu übersetzen und als von einem «berühmten ausserdeutschen Theologen» stammend, jedoch unter striktem Verschweigen des Verfassernamens, zu veröffentlichen[160].

Döllinger nahm jedoch im 30. «Römischen Brief vom Concil» vom 20. März auf Newmans inzwischen im Umlauf befindlichen (und im «Standard» vom 6. April nachlesbaren) Brief mit Namensnennung Bezug und nochmals im 37. «Römischen Brief vom Concil» vom 15. April[161], im 30. «Brief» mit der Anmerkung: «Niemand weiß besser als *Newman*, daß neben den Jesuiten zwei seiner Oxforder Freunde und Jünger, *Manning* und [William George] *Ward* [1812–1882], die Haupturheber der ganzen Unfehlbarkeits-Agitation sind. Gut für ihn, daß er nicht in *Mannings* Diöcese lebt. In den englischen klerikalen Blättern, z. B. im ‹Weekly Register›, ist die Thatsache jüngst mehrmals zur Sprache gekommen, daß englische Priester, wenn sie ein Wort gegen die Unfehlbarkeit verlauten ließen, sofort mit Drohungen und Suspension und Absetzung zum Schweigen gebracht wurden. Jeder Infallibilist ist eben, wenn er die Macht dazu hat, sofort auch Terrorist, weil er [Manning] instinctmäßig fühlt, daß freie, offene Discussion das Grab seines Lieblingsdogma's wäre. Man muß es unter diesen Umständen hoch anschlagen, daß einige der englischen Bischöfe muthig und aufrichtig genug sind, offen auszusprechen: die englischen Katholiken hätten ihre ganze politisch-rechtliche Stellung auf die wiederholte Erklärung und mit der Bedingung erlangt, daß die Unfehlbarkeits-Doctrin in der englischen Kirche nicht gelehrt und nicht angenommen werde; weshalb sie auch jetzt sich verpflichtet erachteten, diese Meinung zurückzuweisen. Zu diesen Bischöfen gehören vor allem [William Joseph Hugh] *Clifford* [1823–1893] von Clifton und [George] *Errington* [von Plymouth]. [...]»[162].

Doch bezüglich seiner von Acton angemahnten eigenen Schrift wand sich Döllinger erneut: «Ich weiß in der That nicht, wie ich über die Infallibilität schreiben soll, ohne bei diesen Herren anzustoßen und zu schaden statt zu nützen. Es scheint, daß ihr Magen schlechterdings nicht mehr verträgt, als Maret ihnen vorgesetzt hat. Aber soll ich nur sagen, was Maret schon gesagt hat, und jedenfalls für französische Gaumen genießbarer, als ich es zurichten könnte?» Acton werde es selbst fühlen, «daß man unter der beständigen Sorge und Angst, gerade denen Anstoß zu geben und sich öffentliche Angriffe und Vorwürfe von denen zuzuziehen, denen man dienen möchte, unmöglich etwas Gedeihliches zu Stande bringen kann». Bischof Philipp Krementz von Ermland (1819–1899, reg. 1867, 1885 Erzbischof von Köln), «noch dazu ein ehemaliger Zuhörer», habe ihn (in einem Schreiben an seinen Klerus) «in sehr bittrer Weise öffentlich angeklagt», und Bischof Franz Joseph Rudigier von Linz (1811–1884, reg. 1853) habe eben ein Schreiben gegen ihn veröffentlicht: «Inhalt: es sei gewiß mehr Gelehrsamkeit im Concil als in meinem Kopfe – ergo. Sie sehen wie bündig diese bischöfliche Logik ist»[163]. Stattdessen legte er Acton mehrere Separata seines in der «Allgemeinen Zeitung» vom 11. März 1870 veröffentlichten Protestartikels über «Die neue Geschäftsordnung des Concils und ihre theologische Bedeutung» bei[164], in dem er u. a. völlige Freiheit der Rede und der Abstimmung zur

159 Das Zitat aus Newmans Brief vom 28. Januar 1870 sowie die Umstände seines Bekanntwerdens und Zirkulierens in: Döllinger-Acton II 208 f.; Übersetzung dieses (bereits oben auszugsweise zitierten) Briefes in: Friedrich, Geschichte IIIa 704 f.; Butler-Lang 190 f.; Schatz, Vaticanum I II 272 f. – Das Bekanntwerden dieses Briefes führte in Großbritannien, und zwar ausgehend von Newmans Mitbrüdern im Londoner Oratorium, als Reaktion zu einer begeisterten Adressenbewegung für eine konziliare Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit, deren Höhepunkt die Adresse des gesamten katholischen Klerus von England und Schottland an den Papst bildete, versehen mit den Unterschriften von 859 Priestern. Granderath, Geschichte II 670 f.

160 Acton an Döllinger, Rom, Donnerstag, 10. März [1870]. Döllinger-Acton II 207–209. – Acton an Gladstone, Rome, March 10, 1870. Acton, Selections from the Correspondence 106–109, hier 108: «[...] My letter has just been interrupted by a visit from the most learned prelate in Rome, Hefele, bishop of Rottenburg. He says distinctly that the Pope would have no limits to his infallibility, and therefore to his authority, but such as he might choose to set himself. [...].»

161 «Quirinus» 276 f. und 343 f.

162 30. «Römischer Brief vom Concil», Rom, 20. März 1870. «Quirinus» 274–279, hier 276 f. – William George Ward (1812–1882), führender katholischer Philosoph und ultramontan gesinnter Publizist, 1845 unter Newmans Einfluß katholisch, als Redakteur der «Dublin Review» (1863–1878) Gegner der liberalen Richtung im Katholizismus und Verteidiger des Syllabus und einer unbegrenzten päpstlichen Unfehlbarkeit. Döllinger-Acton I 127 Anm. 8. – William Joseph Hugh Clifford (1823–1893), Sohn des Lord Clifford of Chudleigh, 1850 Priester, 1851 Dr. theol., 1857 Bischof von Clifton, auf dem Konzil Hauptführer der englischen Opposition. Döllinger-Acton I 275 f. Anm. 5. – George Errington (1804–1886), 1827 Priester, 1850 Bischof von Plymouth, 1855 Koadjutor Kardinal Wisemans als Erzbischof von Westminister mit dem Recht der Nachfolge, jedoch 1862 von Rom gezwungen, auf diese Nachfolge zu verzichten; auf dem Konzil zur Minorität gehörig. Döllinger-Acton I 134 Anm. 8.

163 Zu diesen bischöflichen Stellungnahmen gegen Döllinger siehe: Döllinger-Acton II 226 f. (Anm. 7–10). – Philipp Krementz (1819–1890), 1867 Bischof von Ermland, 1885 Erzbischof von Köln, 1893 Kardinal, gehörte zur Minorität. Erwin Gatz, Krementz, Philipp, in: Ders., Die Bischöfe 411–415; Franz Joseph Rudigier (1811–1884), 1853 Bischof von Linz, entschiedener Infallibilist. Rudolf Zinnhobler, Rudigier, Franz Joseph. Ebd. 634–636.

164 Döllinger an Acton, [München] 14. März 1870. Döllinger-Acton II 223–227, hier 226. – Hier 225 auch eine kritische Bemerkung zu Newmans «pathetischem, beredten, rührenden Briefe», bei dem «wohl die Individualität dessen, an den er gerichtet ist, in's Auge gefaßt werden [müsse]; sonst wäre er – gar zu untheologisch».

absoluten Bedingung für die Ökumenizität eines Konzils, konziliare Majoritätsbeschlüsse über Glaubensfragen dagegen für null und nichtig erklärte; und die Absicht der Majorität, «an die Stelle der früher geglaubten und gelehrten Irrthumsfreiheit der ganzen Kirche die Unfehlbarkeit eines Einzigen» zu setzen, nannte er «keine Entwicklung, keine mit logischer Folgerichtigkeit sich ergebende Consequenz, sondern einfach das gerade Gegentheil der früheren Lehre, die damit auf den Kopf gestellt würde», so wie es vergleichsweise «im politischen Leben keine Fortbildung oder Entwicklung, sondern einfach ein Umsturz, eine Revolution wäre, wenn ein bisher freies Gemeinwesen plötzlich unter das Joch eines absolut herrschenden Monarchen gebracht würde»[165]. Er sorgte sich aber, «gerade von den Prälaten, denen ich damit nützen und Material darbieten wollte, wieder geschmäht zu werden». Er sei sich manchmal nicht mehr sicher, was er tun oder ob er besser schweigen solle; aber dann ermutige er sich wieder «an der Wahrnehmung, daß meine Kundgebungen doch auf die öffentliche Meinung in Deutschland einen Einfluß üben und so greife ich doch wieder zur Feder»[166].

In der Tat war Döllingers Konzilspolemik, zumal in *seinen* «Römischen Briefen vom Concil», nicht nur massiv, sondern nicht selten auch mit an (deutscher) Arroganz kaum zu überbietenden Sarkasmen, persönlichen Invektiven und verletzenden Äußerungen gespickt – wenngleich mancher Sarkasmus «den Nagel auf den Kopf» traf. Natürlich wurden die «Briefe» in Rom zur Kenntnis genommen, mochte man ihren Verfasser auch nur vermuten. Nur ein paar Beispiele: Im 4. «Brief» las man: «Man kann wohl sagen, die Theologie sei jetzt in Rom theuer, sehr theuer. Zwar fehlt es nicht an Theologen, der Papst selbst hat deren nicht weniger als 100, meistens Mönche, aber wenn man diese hundert in einem Mörser zerriebe und dann einen einzigen Theologen daraus gösse, so möchte selbst noch diesem einen in Deutschland das theologische Bürgerrecht streitig gemacht werden. Wollte jemand hier das, was zwischen der Nordsee und den Alpen als das allererste Erforderniß für einen Theologen betrachtet wird, die Fähigkeit, das Neue Testament und die griechischen Väter und Concilien in der Ursprache zu lesen, von einem sich so nennenden Theologen fordern, er würde als ein Phantast ausgelacht werden. Und was die Theologen vieler Bischöfe betrifft, so wird man da häufig an die Töchter des Phorkys erinnert, die nur *ein* Auge und *einen* Zahn hatten, welche sie sich gegenseitig zum Gebrauche liehen. Nicht wenige von ihnen schwärmen denn auch nur um die Unfehlbarkeitsfrage herum, wie die Fliegen um die Flamme, in sichtlicher Furcht sich daran zu verbrennen. Im entscheidenden Moment werden sie jedoch gelehrig und gehorsam stimmen, wie der Gebieter es verlangt, dessen Macht zu vermehren sie geschworen haben. […]»[167]. – Im 18. «Brief»: «[…] Dogmatik und theologische (d.h. für die dogmatischen Bedürfnisse und Zwecke eingerichtete) Philosophie wird hier [in Rom] von den drei deutschen Jesuiten *Schrader*, *Franzelin* und *Kleutgen* besorgt. Wie denn überhaupt Deutsche hier nur als brauchbar erachtet werden, wenn sie erst in das Jesuitische übersetzt und dadurch möglichst entgermanisirt sind; denn einen echten Deutschen in seiner naturwüchsigen Gestalt kann dieser Orden, welchem noch immer die spanische National-Physiognomie des 16. Jahrhunderts unvertilgbar aufgedrückt ist, nicht ertragen; er müßte ihn wieder auswerfen wie der Aetna den erzenen Pantoffel des Empedokles wieder ausspie. […]»[168]. – Im 29. «Brief»: «[…] Der Vernichtungskrieg gegen die theologischen Facultäten an den deutschen Universitäten wird energisch geführt werden. Die Maßregel des Bischofs von Regensburg [Ignatius von Senestrey, der seine Seminaristen von der Universität München eben abgezogen hatte] ist nur ein Fühler und Vorläufer. Doch könnten einzelne vielleicht noch gerettet werden, wenn nämlich die Lehrstellen mit Jesuitenzöglingen besetzt würden. Das Collegium Germanicum soll nun die Pépinière für Professoren der Theologie und Philosophie an deutschen Hochschulen und Seminarien werden. Man denkt dabei an den Alexandriner *Psaphon*, der eine ganze Volière von Papageien unterhielt. Diese richtete er ab, zu kreischen ‹Groß ist der Gott *Psaphon*›, und ließ sie dann fliegen, und sie trugen den Ruf von *Psaphons* Gottheit über Land und Meer. In Rom ist man glücklicherweise reich an Volièren. Für England, Schottland, Polen, Nord- und Südarmerika bestehen hier Collegien und Seminarien, und Tausende unter den Lebenden sind schon jetzt in *Psaphons* Weise abgerichtet»[169]. – Im 43. «Brief»: «[…] Man constatirt nur etwas in Rom allgemein bekanntes, wenn man erinnert, daß *Pius IX.* bezüglich seiner theologischen Kenntnisse und geistigen Bildung überhaupt mit keinem einzigen seiner Vorgänger seit 350 Jahren verglichen werden kann. Man müßte bis auf *Innocenz VIII.* und *Julius II.* zurückgehen, um Päpste zu finden, denen es im gleichen Grade an theologischer Einsicht und wissenschaftlicher Bildung gebrach. Man weiß hier, daß, so gering auch die Anforderungen sind,

165 Döllinger, Die neue Geschäftsordnung des Concils, in: Ders., Briefe und Erklärungen 40–57, das Zitat hier 50. – Bischof, Theologie und Geschichte 219–222.

166 Döllinger an Acton, [München] 14. März 1870. Döllinger-Acton II 223–227, hier 226.

167 4. «Römischer Brief vom Concil», Rom, 20. Dezember 1869. «Quirinus» 79–86, hier 79 f.

168 18. «Römischer Brief vom Concil», Rom, 6. Februar 1870. «Quirinus» 172–185, hier 182.

169 29. «Römischer Brief vom Concil», Rom, 15. März 1870. «Quirinus» 262–273, hier 273.

welche im Kirchenstaate bezüglich der zum Priesterthum nöthigen Kenntnisse gestellt werden, dennoch die Zulassung des *Giovanni Maria Mastai* nur aus besonderer Rücksicht auf seine Familie erfolgte. Seine spätere Laufbahn bot keinen Anlaß und kein Mittel, das Versäumte nachzuholen, und so ist er Papst geworden mit dem Gefühle, daß es ihm an den nöthigen Kenntnissen gänzlich mangele. Dieses an sich so peinliche Bewußtsein erzeugte naturgemäß die Vorstellung, daß diesem Mangel abgeholfen werde durch höhere mühelose Erleuchtung. Was an menschlichem Wissen abgeht, soll die himmlische Inspiration ersetzen. Diese Illusion ist so nahe gelegt, ist so oft schon dagewesen und wird auch künftig so häufig vorkommen, daß man sie auf sich beruhen lassen könnte, wenn sie nicht jetzt gerade zum verderbenbringenden Feuerbrand zu werden drohte. […]»[170].

Im 45. «Brief»: «[…] Das psychologische Räthsel, welches *Pius* darbietet, ist nur zu lösen, wenn man die zwei Grundgedanken, die sich in ihm durchdringen und ergänzen, ins Auge faßt: nämlich seinen Glauben an die objektive Unfehlbarkeit aller 256 Päpste, und den andern Glauben, daß er, *Mastai*, durch stete Anrufung und Verehrung der Madonna unter einer durch sie vermittelten Inspiration und himmlischen Erleuchtung stehe. Dieses letzte Privilegium ist in seinen Augen, wie alle ihm Näherstehenden wissen (und gelegentlich auch sagen), ein blos persönliches, das nicht alle seine Vorgänger genossen haben. Aber es verstärkt seinen Glauben an das römische Unfehlbarkeitsdogma, und, was die Hauptsache ist, er ist kraft dieser von oben ihm eingegossenen Erleuchtung schlechthin gewiß, daß er das auserkorene Werkzeug Gottes zur Einführung des Glaubensartikels von der Infallibilität sei. In dieser höhern Gewißheit erscheinen ihm dann freilich die widerstrebenden Bischöfe als unselige, in den Banden eines verderblichen Wahns verstrickte Menschen, welche sich in ihrer sündhaften Verblendung wider den göttlichen Rathschluß auflehnen, und die gleich den hinten sich anhängenden Knaben von dem unaufhaltsam dahinrollenden Triumphwagen des unfehlbaren Papstthums, trotz ihres ohnmächtigen Zurückziehens und Zerrens, mit fortgerissen werden. […]»[171]. Man könnte mit ähnlich qualifizierenden Zitaten noch lange fortfahren. Und natürlich gab es versierte Leser, die auf Döllinger als Verfasser der «Römischen Briefe» schlossen, wie beispielsweise der Alt-Germaniker und Kölner Dogmatiker Joseph Scheeben, der mit ätzender Feder reagierte[172].

Infolge seines offenen und verdeckten polemischen, teils agressiven Konzilsjournalismus verlor Döllinger, d.h. der anonyme Verfasser der «Römischen Briefe vom Concil» auch unter den Bischöfen der Minorität an Ansehen, wenngleich sein öffentlicher Protest gegen die neue Geschäftsordnung (nach Graf Tauffkirchens Bericht) von Ketteler[173] und anderen Bischöfen wieder günstig aufgenommen wurde[174] und Acton ihm nach einer Versammlung der «Deutschen» beim Wiener Erzbischof Kardinal Rauscher schrieb: «Ihr Meisterstück über das Reglement konnte nicht zeitgemässer ankommen»[175]. Der Konzilienhistoriker Bischof Hefele, der in vielen Punkten mit Döllinger übereinstimmte und wie dieser aus historischen und theologischen Gründen ein entschiedener Fallibilist war[176], kritisierte (in einem vom Grafen Tauffkirchen für die bayerische Regierung erbetenen Gutachten) allerdings, daß Döllinger sich zu einigen «gewagten Behauptungen gegen die Concilien» habe hinreißen lassen. Indes bekräftigte er mit Nachdruck: «Dagegen hat Döllinger ganz recht in dem was er gegen das Majorisieren sagt. Ein Majoritätsbeschluß *de fide* ist null und nichtig.» Was aber Döllingers «gewagte Behauptungen» betreffe, so habe Gregor von Nazianz (in seiner 10. Homilie) «noch härter gegen die Concilien geurtheilt, doch

170 43. «Römischer Brief vom Concil», Rom, 30. April 1870. «Quirinus» 387–392, hier 388 f.

171 45. «Römischer Brief vom Concil», Rom, 14. Mai 1870. «Quirinus» 403–412, hier 407 f.

172 So mit seiner «Flugschrift»: «Die männliche That» und «die unwiderleglichen Bemerkungen» des Herrn Professors von Döllinger. Ein freies Wort an die besonnenen und freisinnigen Männer Kölns und Deutschlands, Köln [1870], auch in zweiter vermehrter Auflage.

173 Bischof Ketteler war über die Berichterstattung und Polemik der «Römischen Briefe vom Concil», deren Verfasserschaft ihm wohl kaum bekannt war, von Anfang an empört: «B[ischof]. Ketteler ist über die Artikel der ‹Allgem. Zeitung› beinahe in Tobsucht gefallen. Bei jeder Gelegenheit brüllt er dagegen. Gestern in dem zahlreich besuchten Salon Trautmannsdorff's schrie er plötzlich: ‹die deutschen Blätter sind so gemein, so lügenhaft, daß man sie nicht mehr lesen kann; am allermeisten müssen aber die Artikel der ‹Allgem. Zeitung› mit ihrem Lügengewebe indigniren›.» Friedrich, Tagebuch 61 (Rom, 3. Januar 1870).

174 So Graf Tauffkirchen in seinem Bericht vom 14. März 1870. Zit. in: Döllinger-Acton II 220 f. (Anm. 7).

175 Acton an Döllinger, Rom, 13. März 1870. Döllinger-Acton II 212–216, hier 212.

176 So schrieb Bischof Hefele am 20./24. März 1870 an Prof. Adalbert Keller. «Mein Los ist mir wahrlich nicht das glücklichste gefallen, daß ich an dem Concil teilnehmen muß. Ich bin so in Anspruch genommen, daß ich noch keine einzige Galerie, keine Villa, erst noch gar keine Kirche, ja nicht einmal St. Peter gesehen habe. Ich ging stets nur bis zum Sitzungslokal und sah die übrige Kirche keinen Zoll. Von den Kirchen außer der Stadt will ich gar nicht reden. Habe ich so wenig oder gar keinen Kunstgenuß, so habe ich um so mehr Verdruß, Sorgen, bange Ahnungen, Furcht vor der Zukunft – beim Anblick der Abgründe, in die meine Kirche, deren Wohl ich mein Leben weihete, gestürzt werden soll, und zwar durch die Wächter des Heiligtums selbst. Doch ich darf ja das segreto pontificio nicht brechen. […] Die Verhandlung über die Infallibilität wird, glaube ich, erst nach Ostern statthaben. Möchte ich dann nach Hause zurückkehren können. Aber ohne ein neues Dogma. […] Das Allerschlimmste aber ist die innere Aufregung und tiefe Mißstimmung, die mir teils den Schlaf rauben.» Abgedruckt in: Reinhardt, Unbekannte Quellen 70 f.

wird er als Heiliger verehrt und seine Gebeine liegen in St. Peter»[177].

Döllinger jedenfalls blieb die Abwendung der Bischöfe von ihm und damit das Schwinden seines Einflusses auf sie nicht verborgen; er rechnete, wie es scheint, nicht mehr damit, daß mit sachlich-historischen Argumenten das Steuer des Konzils noch einmal herumgeworfen werden könnte, und glaubte deshalb, nur noch in der Beeinflussung der öffentliche Meinung gegen das Konzil eine Chance zu haben, wie er ja beispielsweise auch in seinem Artikel gegen die neue Geschäftsordnung ausdrücklich feststellte, daß im Falle der Einführung eines neuen Dogmas, das «dem Bewußtsein der Gläubigen fremd ist und ihnen als eine Neuerung erscheint, […] der sich erhebende Protest der Laien» ebenso gerecht wie notwendig und Erfüllung «eine[r] Pflicht gegen die Kirche» sei[178].

Döllingers Klage, daß die Prälaten, denen er habe nützen wollen, ihn nur schmähten, wollte Lord Acton als Argument freilich nicht gelten lassen: «Gerade Dupanloup und die Franzosen» würden seine Schrift «mit solcher Sehnsucht erwarten», schrieb er zurück, und gleichsam mit Engelszungen erinnerte er an das Döllinger vorschwebende «Ideal […] eine rein wissenschaftliche Auseinandersetzung der Tradition über die Infallibilität» zu bieten, «wie alles was dafür angeführt wird entweder erdichtet oder falsch gebraucht wird, und wie die Kirchenväter eigentlich ganz andere, dieser Lehre widersprechende Dinge lehrten. Ich würde jede Stelle beleuchten, jedes Factum aufklären, die Fälschungen, falschen Citate etc.» von Bellarmin bis Manning «sämmtlich durchgehen. Bei vielen Stellen würde die einfache Entgegenstellung des richtigen und des falschen Textes genügen. […] So würden Sie nicht Anstoss geben, denn Sie brauchen nicht Dogmatik sondern Geschichte zu treiben und sagen nie mehr als die von Ihnen citirten Stellen.» Auf diese Weise könnte er «auch die wahre Katholische Lehre vom Primat […] beweisen, den Katholicismus nach beiden Seiten hin gegen den Protestantismus und den Römischen Feind, zugleich rechtfertigen». Die ganze gebildete Welt würde diese Schrift lesen; Döllinger müsse «das Opfer das dieser Schritt verlangt», bringen, «Sie sind es offenbar der Kirche schuldig». Der Boden sei für diese Arbeit «ganz ausserordentlich vorbereitet»; denn «der Gang der Dinge» habe manchen Bischof zu ähnlichen Studien geführt, die aber in Rom nur «sehr mangelhaft» betrieben würden. Letztlich hänge man doch von ihm, Döllinger, ab. Er, Acton, würde an Döllingers Stelle lieber aus der Fakultät austreten, «als jetzt versäumen Ihre Schrift mit aller möglichen Vollendung, und mit Ihrem grossen Namen herauszugeben». Er könne doch als «kluge Concession» vom historischen Ansatz her «die Schwierigkeiten der Tradition» herausarbeiten, ohne auf die theologische Wahrheitsfrage näher einzugehen. «Das wäre die Definirbarkeit läugnen, und das ist ein bequemer Standpunkt, der beide Gruppen [der Minorität, die prinzipiellen Anti-Infallibilisten und die Inopportunisten] vereinigt. Selbst Ketteler wäre dankbar für Gründe die ihm seine Privatauslegung der Schrift frei lassen, aber die Definition verhindern»[179].

Es war ein dringlicher Appell, nochmals unterstützt durch Bischof Meignan, der Döllinger um Eile bitten ließ: «Sie [die Bischöfe] brauchen Ihre Schrift sehr»[180]. Döllinger aber antwortete umgehend mit einer definitiven Absage: «Ich weiß nicht, was andre Menschen zu leisten vermögen; aber mir ist es unmöglich, in dieser steten Spannung und Sorge, wo man mit jedem Tag oder Woche der Botschaft entgegensieht, daß die Sache entschieden, das neue Dogma fertig sei – wissenschaftlich ruhig zu arbeiten. Ja wenn es ein Buch über Aegyptische Alterthümer oder einen andern indifferenten Gegenstand wäre! Der stete Gedanke: du kommst zu spät – deine Schrift erscheint erst, wenn Alles vorbei ist, um dir nur Anatheme zuzuziehen, deine paar letzten Jahre zu verdüstern, und ungelesene Makulatur zu liefern – dieser stets gegenwärtige, stets peinigende Gedanke raubt alle Thatkraft – es ist, als ob man mit Mühlsteinen am Hals und Füßen schwimmen sollte. Man kann wohl (oder richtiger: ich kann) in solcher Stimmung einen kurzen Artikel für die Zeitung schreiben, aber un ouvrage de longue halaine – ja wüßte ich doch nur, daß ich die Zeit zur Vollendung hätte, daß es nicht vor der Geburt schon erdrosselt werden würde.» Er bat Acton, sich doch einmal in seine Gefühle hineinzudenken, gerade von den Bischöfen, die sich wieder an irgendeine Stelle seiner Schrift hängen würden, zum «Sündenbock» gemacht, geschmäht und den «Fanatikern» preisgegeben zu werden. «Jetzt hat man» – wie er einem Bericht Graf Tauffkirchens entnommen hatte – «dem [Münchener] Erzbischof [Gregor von] Scherr [1856–1877] gar beigebracht: ‹ich appelire vom Concil an's Volk, was selbst Luther nicht gethan habe› (ipsa verba!) [was freilich ganz unzutreffend nicht war, auch wenn sich Döllinger bei seinem Konzilsjounalismus dessen vielleicht noch nicht richtig bewußt gewesen sein mag]. Wenn der Erzengel Gabriel selbst schriebe, er könnte es diesen Leu-

177 So Bischof Hefele über Döllingers Artikel «Die neue Geschäftsordnung …» in dem genannten Gutachten, das einem Schreiben des Grafen Tauffkirchen an den bayerischen Ministerpräsidenten Otto Graf von Bray-Steinburg vom 19. März 1871 beilag. Abgedruckt in: Döllinger-Acton II 224 (Anm. 2).

178 Döllinger, Die neue Geschäftsordnung des Concils, in: Ders., Briefe und Erklärungen 40–57, hier 51.

179 Acton an Döllinger, [Rom] Freitag-Abend [18. März 1870]. Döllinger-Acton II 234–238.

180 Acton an Döllinger, Rom, Sonntag, 20. März [1870]. Döllinger-Acton II 238–242, hier 242.

ten nicht zu Danke machen.» Wäre noch genügend Zeit bis zur Entscheidung der Unfehlbarkeitsfrage disponibel und diese Frist nicht allzu kurz, dann könnte er «etwas Tüchtiges» leisten. «Aber so von Woche zu Woche in völliger Ungewißheit – es ist nicht möglich – und dazu noch die Gewißheit, von den Bischöfen wieder Fußtritte zu erhalten», was immer noch zu ertragen sein würde, «wenn nur die heillose und trostlose Ungewißheit oder die Wahrscheinlichkeit des zu spät Kommens nicht wäre»[181].

Im übrigen fürchtete Döllinger, Acton könnte durch sein übermäßiges Engagement fast bei Tag und Nacht seine Gesundheit ruinieren: Der Gedanke an seine Gesundheit, die Sorge um ihn kehrten «täglich mehrmals» wieder – schrieb er ihm –, und er gäbe viel darum, wenn er sich darüber beruhigen könnte. «Sie wissen ja, daß ich auf dieser Welt Niemanden habe, dem ich so mit ganzer Herzensfreundschaft und Liebe ergeben wäre, wie ich es Ihnen bin. Also erhören Sie meine Bitte, schonen Sie sich. Ihre Gesundheit ist viel kostbarer für die Ihrigen, für Ihre Freunde, für England, für die Welt als daß der Nutzen, den Ihre für die Bischöfe gemachten Arbeiten etwa stiften können, damit in Vergleich gestellt werden könnte»[182].

Döllinger war – mit anderen Worten – offensichtlich nicht (mehr) in der psychischen Verfassung, unter dem Druck der Vorgänge im Konzil und der Angst- und Erregungszustände, die diese bei ihm auslösten, sich auf streng-sachlich wissenschaftliche Arbeit zu konzentrieren. Zudem fühlte er sich durch die negativen Reaktionen deutscher Minoritätsbischöfe auf seine Stellungnahmen, zuletzt durch Kettelers auf den 5. März 1870 datierte und in Mainz gedruckte Gegenschrift über «Die Unwahrheiten der Römischen Briefe vom Concil in der Allgemeinen Zeitung», die er (Döllinger) Acton zuschickte[183], öffentlich bloßgestellt und spürbar verletzt. Zwar schrieb er Acton am 27. März 1870 wieder beschwichtigend: «Ich arbeite an meiner Schrift – vielleicht wird sie doch noch zu einer Zeit, wo sie noch nützen kann fertig»[184]. Dennoch brachte er zumindest nichts zu Papier. Er blieb seine (als quellenmäßige Untermauerung seiner «Erwägungen für die Bischöfe des Conciliums …» gedachte) Schrift (ebenso wie sein Werk über die *Cathedra Petri*) schuldig; sie wurde(n) nie geschrieben (es hat sich auch in Döllingers Nachlaß kein Manuskript-Torso über «Cathedra Petri» erhalten), doch in *seine* «Römischen Briefe vom Concil» ist sicher viel von seiner Materialsammlung eingegangen. Wäre aber die von Acton, Bischof Meignan und einigen anderen erbetene bzw. erwartete Hilfe aus Döllingers Feder gekommen, hätte sie wirklich, wie Lord Acton allzu optimistisch ihm gegenüber meinte, noch helfen können? Ja, hätte Döllinger überhaupt noch tiefergreifende, entscheidende historische Argumente parat gehabt, die über jene in seinen «Erwägungen für die Bischöfe des Conciliums über die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit» vom Oktober 1869[185], im «Janus», in den «Römischen Briefen vom Concil» und in seinen sonstigen Stellungnahmen bereits polemisch ausgebreiteten hinausgegangen wären (von den fehlenden exakten Quellennachweisen in den meisten dieser Publikationen einmal abgesehen)?

Da das Erste Vatikanum – woran kein Zweifel sein kann – veranstaltet wurde, um endlich durchzusetzen, was Papst und Kurie seit (ihrer offenbar nie verwundenen «Niederlage» auf) dem Konzil von Trient systematisch anstrebten: die verbindliche lehramtliche Definition der (nach päpstlich-kurialem Selbstverständnis) *supra canones et leges* stehenden päpstlich-primatialen Jurisdiktions- und Lehr-Vollgewalt über die ganze Kirche und jede Einzelkirche, und schon im Vorfeld des Konzils alle entsprechenden Vorkehrungen getroffen worden waren, um dieses Ziel zu erreichen, die kurialen «Schaltstellen» im übrigen *de facto* alle Möglichkeiten hatten und auch rücksichtlos ausschöpften, um das Konzil entsprechend dem erklärten Willen des Papstes in die gewünschte Richtung zu dirigieren, sahen sich die Minoritätsbischöfe in eine äußerst schwierige Lage gedrängt, zumal sie sich dem Papst durch ihren bischöflichen Treueid zu Gehorsam und absoluter Loyalität verpflichtet hatten und verpflichtet fühlten. Um so mehr mußten sie sich, gleich ob sie aus theologischer Überzeugung oder aus Gründen der Inopportunität gegen diese lehramtliche «Festschreibung» waren und deshalb unter päpstlich-kurialem (und somit psychischem) Druck standen, durch die kämpferischen Attacken der «Allgemeinen Zeitung» öffentlich bloßgestellt und in die Enge getrieben fühlen; denn sie wurden unentwegt mit historischen Gründen konfrontiert, um ihnen zu «beweisen», daß sie im Falle ihrer Zustimmung zum erklärten Plan von Papst und Kurie nicht nur gegen die bisher geltende Tradition der Kirche, sondern auch gegen ihre Überzeugung und damit gegen ihr Gewissen verstoßen würden. Insofern kann man die Erregung in den Reihen der Minoritätsbischöfe über die

181 Döllinger an Acton, München 22. März [1870]. Döllinger-Acton II 244–246; hier 245 (Anm. 2) auch der Passus aus dem Bericht des Grafen Tauffkirchen vom 15. März 1870.

182 Döllinger an Acton, M[ünchen] 20ten März 1870. Döllinger-Acton II 245 f.

183 Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler, Die Unwahrheiten der Römischen Briefe vom Concil in der Allgemeinen Zeitung (datiert Rom, 5. März 1870), Mainz 1870 (24 Seiten), abgedruckt in: Ketteler, Schriften 453–472. – Döllinger an Acton, M[ünchen] 20ten März 1870. Döllinger-Acton II 243 f., hier 244. – Vgl. 26. «Römischer Brief vom Concil», Rom, 28. Februar 1870. «Quirinus» 239–246, hier 243–246.

184 Döllinger an Acton, M[ünchen] 27 März 1870, Döllinger-Acton II 247 f., hier 248.

185 [Döllinger,] Erwägungen für die Bischöfe des Conciliums über die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit, München (bei Manz) 1869. Abgedruckt in: Ders., Briefe und Erklärungen 1–28.

Konzilsberichterstattung der «Allgemeinen Zeitung», über deren «Quellen» sie zudem nur mutmaßen konnten, durchaus verstehen.

Der Augsburger Bischof Pankratius von Dinkel (1858–1894)[186], der Döllinger sehr wohlgesonnen gewesen war, machte nach dem Erscheinen des (von Döllinger namentlich gezeichneten) Artikels «Einige Worte über die Unfehlbarkeitsadresse» privatim seiner tiefen Verärgerung gegenüber dem Münchener Pastoraltheologen und Direktor der Herzoglichen Georgianums, Prof. Dr. Valentin Thalhofer (1825–1891), mit den Worten «Luft»: «Mein Freund! Das alte u[nd]. leidenschaftliche alte Weib Dr. Döllinger und die an den Artikeln der A[llgemeinen]. Z[eitung]. sonst Betheiligten schaden der guten Sache und der Stellung u[nd]. dem Charakter der deutschen Bischöfe sehr. Letztere wissen schon selbst, was sie zu thun haben, u[nd]. bedürfen der Beihilfe übelgesinnter Theologen u[nd]. Doctoren nicht. Doch Döllinger's Maß muß voll werden»[187]. Gleichwohl scheint sich Dinkel nicht am Inhalt der Berichterstattung der «Römischen Briefe vom Concil» gerieben zu haben, sondern nur an ihrer «Unzeitgemäßheit»; denn als der Redakteur der konservativen «Augsburger Postzeitung», Max Huttler (1823–1887), den man drängte, gegen diese «Briefe» Stellung zu nehmen, Dinkel um sein Urteil bat, habe dieser ihm bedeutet: «Man möge schweigen, die Briefe der A[llgemeinen]. Z[eitung]. seien ganz wahr, u[nd]. wenn man einige etwa in Neben-Umständen vorkommende Unrichtigkeiten bestreiten oder berichtigen wolle, so würde damit nur die Wahrheit in den übrigen wichtigeren Dingen erst recht bekräftigt werden» – so jedenfalls ein Vermerk Döllingers über ein Gespräch mit Huttler[188]. Dinkel, der sich im Konzil wiederholt kritisch zu Wort meldete[189], vermutete als «Quelle» der «Römischen Briefe vom Concil» offenbar insbesondere den Döllinger-Schüler Johann Friedrich[190]. «Diese Professorendemonstrationen in Deutschland» – so Bischof Dinkel – «verderben u[nd]. schaden uns viel in Erreich[un]g unseres Zieles […].» Allerdings meinte er allzu optimistisch: «Die neu erschienene Geschäftsordnung [vom 20. Februar 1870] dürfte doch die Sache etwas rascher fördern. Zu thun haben wir über die Massen, was das Studiren betrifft. Leider seufzen wir zu oft nach unsern Heimatsbibliotheken»[191]. Ebendies aber war ein Eingeständnis, daß zumindest nicht alle Bischöfe der Minorität in Rom hinreichende Möglichkeiten hatten, um sich eingehend sachlich – theologisch und historisch – in die Primats- und Unfehlbarkeitsproblematik einzuarbeiten.

Doch es gab andererseits offensichtlich auch Bischöfe, die Mittel und Wege dazu fanden, wie beispielsweise Thomas Connolly (1815–1876), der Erzbischof von Halifax in Kanada (Neuschottland). Er hatte bereits in der Diskussion über die erste Vorlage des Schemas *de fide catholica* diese schärfster Kritik unterzogen und dafür plädiert, sie «in Ehren zu begraben»[192]. Doch war er als überzeugter Infallibilist nach Rom gekommen, unterzog sich aber hier der Mühe, «die Stellen die Thomas, Bellarmin, Perrone etc. für die Lehre bringen», kritisch zu überprüfen,

186 Thomas Groll, Pankratius von Dinkel (1811–1894), in: Weitlauff, Lebensbilder 303–321; Thomas Groll, Die Bischöfe seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Weitlauff, Das Bistum Augsburg 195–321, hier 218–261.

187 Dinkel an Thalhofer, Rom, 14. Februar 1870. Stein-Groll, Unbekannte Briefe 794–796, hier 795 f. – «Einige Worte über die Unfehlbarkeitsadresse» war am 21. Januar 1870 in der «Allgemeinen Zeitung» erschienen. – Walter Dürig, Valentin Thalhofer (1825–1891), in: Fries-Schwaiger, Katholische Theologen III 106–124.

188 Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 205 (Anm. 239); vgl. Friedrich, Tagebuch 54 (Anm. 1): «Dr. Huttler, Verleger der ‹Augsburger Postzeitung›, erzählte, nachdem ich von Rom nach München zurückgekehrt war, hier, daß er eine Unmasse von Briefen seitens der Pfarrer mit der Aufforderung erhalten habe, die Artikel der ‹Allgem. Zeitung› zu widerlegen. Er ließ dem B[ischof]. Dinkel wissen, daß er dazu bereit sei, wenn er ihn mit dem nöthigen Materiale versehen werde. Die Antwort aus Rom lautete aber: Leider seien diese Briefe nur zu wahr und blos in unbedeutenden Einzelnheiten unrichtig!» – Groll, Die [Augsburger] Bischöfe 313.

189 Siehe etwa Bischof von Dinkels Rede vom 3. Juni 1870 – an dem Tag, an dem die «discussionum series» abgebrochen wurde und Erzbischof Kenrick seine Rede nicht mehr halten, nur noch einreichen konnte. Die Rede Dinkels: Mansi 52, 418–425; die Rede Kenricks hier 441–446.

190 Mit dieser Vermutung stand Dinkel nicht allein. So notierte der Einsiedler Benediktiner P. Georg Ulber, Begleiter und Sekretär seines Abtes Dr. Heinrich Schmid (1801–1874, zugleich Präsident der Schweizerischen Benediktinerkongregation) in sein Tagebuch: «Aus dem was sie [die Allgemeine Zeitung] in ihren ‹Concilsbriefen› über das Concil mittheilt, muß man schließen, daß das Freimaurer-Weltblatt hier Correspondenten hat, die alles ausstöbern, was in und außer dem Concil vorgeht. Manches, was sie berichten, ist wahr; manches einfacher Gassenklatsch und Manches von A–Z erlogen. […] Und so verhält es sich mit den meisten Angaben des Lügenblattes über das Concil. Selbst der wahre Kern ihrer Berichte darüber ist mit lügenhaften Zuthaten crustirt. Man hat den Professor und Dr. Friedrich aus München in Verdacht, dass er jene sauberen Briefe in der Allgemeinen bediene. Er sei hier und wohne bei dem Card. Hohenlohe, gerire sich als dessen Secretär und Theologe. Wenn das wahr ist, dann ist Card. Hohenlohe entweder ein Schafskopf oder Verräther, oder gar beides zugleich. Ich will gerne das Erstere annehmen, um nicht das zweite und dritte Glied der Alternative voraussetzen zu müssen. Für Dr. Friedrich kann man aber, wenn er eine derartige Judas-Rolle spielt, nur wohlverdiente Verachtung hegen. Ja, Pfui über solche Judas-dienste!» Ulber, Tagebücher, in: Köhn 190 f. – An anderer Stelle (S. 364) vermutete er P. Augustin Theiner als Verfasser der «Römerbriefe», von «Befreundete[n] in oder außer der Aula» mit «Material» bedient. «Quicumque ille sit, Pfui über eine solche Judasarbeit!»

191 Dinkel an Thalhofer, Rom, 25. Februar 1870. Stein-Groll, Unbekannte Briefe 796 f.

192 «[…] et tunc quidem, ut mihi sole clarius videtur, schema quod nunc propositur ab ipso limine nec resarciendum (ut iam dictum est ab uno ex praedecessoribus meis), nec resarciendum, nec emendandum tantummodo, sed potius cum honore, si ita decernatis, non solummodo omittendum, sed sepeliendum est.» Rede Erzbischof Connollys. Mansi 50, 134 f., hier 135. – Vgl. Ulber, Tagebücher, in: Köhn 143.

und «bekehrt[e]» sich dabei zum Anti-Infallibilisten[193]. Mehr noch, er verfaßte darüber eine kleine Abhandlung und bat Acton zu sich, um sie ihm vorzulesen; er wollte sie auch den Präsidenten zustellen: «Er ist wüthend wie Strossmayer» – berichtete Acton über sein zweistündiges Gespräch mit ihm –, «aber fest überzeugt dass der Sieg nicht verloren geht. [...] Seine Sprache ist jetzt 100 Mal freier und schärfer als vor 6 Wochen als ich ihn früher sprach. Lauter Fanatics und Maniacs findet er in der Curialistischen Partei: Lieber würde die Erde die Peterskirche mit allen Bischöfen verschlingen, als dass sie in dieser Lehre nachgeben. Er glaubt übrigens an eine tüchtige, unüberwindliche Minorität. Uebrigens sey hier weder Wahrheit noch Freyheit, das Concil nicht ökumenisch.» Döllinger – meinte Acton – würde an Connollys Arbeit «grosse Freude» haben. «Die Untersuchung ist bei ihm so ächt und aufrichtig, die Sprache, über die wahren Gefahren der Zeit, so edel und so kühn. Er ist, ohne es vielleicht zu wissen, von Ihrem Geist durchdrungen»[194].

Im Konzil standen sich (die) Vertreter zweier unterschiedlicher ekklesiologischer Konzeptionen vom Lehramt schroff gegenüber: Mit der Forderung der Minorität nach dem *consensus communis* verband sich ein Begriff vom Lehramt, dessen primäre Aufgabe das Zeugnisgeben vom überlieferten Glauben ist; und da dieser vorgegeben sei und über ihn nicht verfügt werden könne, müsse dieses Zeugnis in der nicht-manipulierten, zumindest moralischen Übereinstimmung aller Bischöfe (einschließlich des Papstes) zum Ausdruck kommen. Dem Lehramtsbegriff der Maiorität oder derer, die diese «dirigierten», lag dagegen primär der Begriff der *summa potestas* im Sinne letztinstanzlicher, inappellabler richterlicher Gewalt zugrunde; er war von einem absolutistischen Souveränitätsdenken geprägt und konzentrierte die oberste und letzte – richterlich urteilende – Entscheidungsvollmacht in Fragen der Glaubensinterpretation (einschließlich der Moral) im Papst, in dem deshalb, um der letzten Sicherheit willen, auch die der Kirche als ganzer um ihres Heiles willen verliehene Lehr-Unfehlbarkeit als (Amts-) «Charisma» konzentriert sein mußte. Dennoch, in einer derart umstrittenen, von Anfang an emotionalisierten und delikaten Frage, wie sie die Doktrin von der päpstlichen Unfehlbarkeit darstellte, hätte Pius IX., statt sich in seinem egoman anmutenden übersteigerten papalistischen Selbstbewußtsein öffentlich und halböffentlich parteiisch auf die Seite derer zu schlagen, denen diese Doktrin ohne weiteres als göttlich geoffenbarte Wahrheit galt, und entsprechend die konziliaren «Weichen» zu stellen, gerade in diesem Punkt über den «Parteien» stehen und um so mehr auf den *consensus moraliter unanimis* im Konzil dringen müssen, in Respektierung der gewichtigen (theologischen und historischen) Gegengründe und noch mehr mit Rücksicht auf die Gewissen einer immerhin erheblichen Minderheit von Bischöfen, die zudem – anders als die italienischen Bischöfe mit ihren Miniaturbistümern und die Titularbischöfe – bedeutende «Kirchen in der Zerstreuung» repräsentierten. Schließlich stand hier – wie bereits hervorgehoben – nicht eine vertiefende Interpretation eines der christologischen Glaubensgeheimnisse, um die in den Konzilien des ersten Jahrtausends gerungen worden war, zur Debatte, sondern die, wie angestrebt, dogmatisch-verbindliche Maximalisierung der primatialen Leitungs- und Lehrautorität des höchsten kirchlichen Amtes (mit Einschluß seines an der höchsten Gewalt partizipierenden kurialen «Apparats»), dessen Träger aber stets zeitgebundene, begrenzte, Fehlurteilen und Fehlentscheidungen (wie man vielfältig, und gravierend, mit päpstlichen Lehräußerungen und Urteilen aus der Geschichte belegen kann) keineswegs überhobene Männer waren und bleiben werden. Darf man – möchte man fragen – einem einzelnen Menschen eine solche Überlast aufbürden?

Die Frage ist nur: Wäre der Papst – Pius IX. – zu diesem Zeitpunkt in seiner Entscheidung überhaupt noch frei gewesen, nach all den seit Beginn seiner Pontifikats vorausgegangenen, Schritt für Schritt immer offener auf dieses Ziel zustrebenden Verlautbarungen und Akten? War er nicht inzwischen ebenso der Geschobene wie der von allem Anfang Schiebende, angesichts einer auf dieses Ziel festgelegten und ihres Sieges längst sicheren Konzilsmajorität und ihrer jesuitischen oder jesuitisch «inspirierten» Hintermänner, die er sich (mittelbar und unmittelbar) selbst geschaffen hatte und offen stützte, und der in ihr und aus ihr rücksichtslos agierenden «pressure-group» der Senestrey, Manning und einiger anderer? Die Unfehlbarkeitsdefinition war für den damals fast 78jährigen Pius IX. zu einer Prestigefrage geworden, und zweifellos sah er dies auch so.

Als Bischof Stroßmayer in der Generalkongregation vom 22. März, schon von lautem Murren begleitet und vom (streng konservativen) amtierenden Konzilspräsidenten Kardinal Filippo de Angelis (1792–1877) unterbrochen, zuerst das alles Übel der Neuzeit dem Protestantismus anlastende Geschichtsbild im Prooemium des zur Verabschiedung anstehenden Schemas *de fide catholica* kritisierte und schließlich «die alte Regel der moralischen Einstimmigkeit» bei Entscheidungen über Glaubensfragen anmahnte und erklärte, er könne, wenn darüber nicht vor der Abstimmung Klarheit hergestellt sei, weder direkt noch indirekt mitwirken, «Dogmen

193 Siehe dazu auch: FRIEDRICH, Geschichte III 183.

194 Acton an Döllinger, Rom, 13. März 1870. Döllinger-Acton II 212–216, hier 214. – Thomas Connolly (1815–1876), irischer Herkunft, 1838 in Lyon zum Priester geweiht, seit 1842 in Amerika, 1852 Bischof von St. John, 1859 Erzbischof von Halifax. Ebd. 50 Anm. 4.

auf eine neue und in der Kirche Gottes bisher unerhörte Weise zu schaffen», gingen seine Worte in lautem Protest, «Anathema»-Geschrei und Tumult unter[195]. Er vermochte den Schluß seiner Rede nicht mehr vorzutragen, in dem er weiter darlegen wollte, daß man durch die Anwendung des Majoritätsprinzips «wie den Jetztlebenden, so den nachfolgenden Geschlechtern den Anhalt bieten [würde], um zu sagen: diesem Concile habe die *Freiheit* gefehlt und die *Wahrheit*. Ich selbst habe die Ueberzeugung, daß die gemeinsame, ewige und unwandelbare Regel des Glaubens und der Ueberlieferung immer gewesen sei und immer bleiben werde – die mindestens *moralisch einhellige Uebereinstimmung. Ein Concilium, welches sich über diese Regel hinwegsetzte und Dogmen für Glaube und Sitte nach Mehrheit der Stimmenzahl zu entscheiden sich unterfinge, würde nach meiner innigsten Ueberzeugung das Recht verwirken, das Gewissen der katholischen Welt als auf Einsatz und Bedingniss ewigen Lebens und Todes hin zu verpflichten*»[196]. Natürlich zielte zumal dieses im episkopalen Geschrei erstickte Schlußwort darauf, der Majorität klarzumachen, daß die päpstliche Infallibilität mit bloßer Stimmenmehrheit keinesfalls zum Dogma gemacht werden könne und dieses «Projekt» deshalb angesichts einer sich verweigernden Minorität abgesetzt werden müsse.

Bischof Stroßmayer hatte mit seiner Rede diesen Eklat wohl bewußt provoziert und war dazu offensichtlich auch von Acton gedrängt worden, um «im Concil selbst das Concil [zu] denunciren»[197]. «Der äusserste Punkt ist erreicht» – schrieb Acton erregt an Döllinger: «Strossmayer wurde durch 400 wüthende Bischöfe unterbrochen, bedroht, für einen Häretiker erklärt, zum Schweigen gebracht, weil er die Majorisierung verwarf.» Und Acton ließ in die «Allgemeine Zeitung» die Depesche einrücken: «Da Bischof Stroßmayer erklärte, man könne einen Glaubenssatz nicht ohne die moralische Übereinstimmung des gesamten Episkopats definieren, zwangen ihn die Vorsitzenden die Rednerbühne inmitten eines fürchterlichen Tumultes zu verlassen»[198]. Kurz danach wiederholte er ausführlich seine Schilderung dieses Vorfalls[199] – der un-

195 Schatz, Vaticanum I II 190–197, das Zitat hier 192 f.

196 Stroßmayers Rede in der Generalkongregation vom 22. März 1870. Mansi 51, 72–77. – Stroßmayers Rede mitsamt dem nicht mehr gesprochenen oder im Tumult untergegangenen Schluß samt seiner am folgenden Tag dem amtierenden Konzilspräsidenten eingereichten Verwahrung wurde bereits 1870 von Lord Acton publiziert, der entscheidende Passus auch im lateinischen Original. Acton, The Vatican Council, in: The North British Review 53 (Oktober 1870) 183–229; wieder abgedruckt in: Acton, Selected Writings III 290–338, hier 330 f.; Acton, Zur Geschichte 87–93, das Zitat hier 91 f. (siehe Beilage 5); Friedrich, Geschichte III 771–775; Granderath, Geschichte II 400 f. – Granderath schreibt freilich: «Acton berichtet ausführlich über Strossmayers Rede, lässt ihn aber vieles vortragen, wovon Strossmayer nichts gesagt hat.» Er zitiert dann diese Stelle, um anschließend festzustellen: «Aus dieser ganzen Stelle hat Strossmayer nur ein paar Worte gesprochen. Wahrscheinlich hat er diese Stelle so vorzutragen beabsichtigt und geschrieben. Sie enthält ohne Zweifel Strossmayers Ideen. […].» Aber er konnte diese Stelle eben in dieser «stürmischste[n] Sitzung des Vaticanischen Konzils» nicht mehr vortragen. Granderath meint: «Die Kardinalpräsidenten haben durchaus würdig ihre Pflicht erfüllt. Von den Bischöfen im allgemeinen hätte man etwas mehr Ruhe und Würde erwarten dürfen.» Doch Granderath, der jesuitische Geschichtsschreiber des Ersten Vatikanums, schreibt weiter: «Daß Strossmayer die Ansicht hatte, zu Glaubensdefinitionen sei moralische Einstimmigkeit der Väter notwendig, kann nicht mehr befremden. Sehr viele Bischöfe der Minorität waren mit ihm in diesem Irrtume befangen. […] Für diese kategorischen Behauptungen bietet die Geschichte kein Fundament. […].» Ebd. 400–402. – Siehe zur Eröffnung der Spezialdebatte und zu den ersten Reden von Kardinal Schwarzenberg und Bischof Stroßmayer auch: Friedrich, Tagebuch 276–281, bes. 276–278 (Rom, 22. März 1870).

197 «Ich habe alles gethan um es dahin zu bringen dass die Opposition morgen gleich erklärt, durch ihren ersten Redner, wie sie es mit dem Reglement und den Protesten versteht. Sonst wird die Welt alles Vertrauen in sie verlieren. Nur Strossmayer ist dazu bereit, er sagt, wir sind Feiglinge. Er wird es auch thun, aber es hätte gleich gethan werden sollen, und zwar von Rauscher. Ich las heute Abend Strossmayers Observationes de Ecclesia. Sie sind kurz, klar, entschieden. Von dem Canon de Infallibilitate Pont[ificis] sagt er, es sey penitus eliminandum, als in hohem Grade gefährlich und verkehrt. Das ganze Schema de Ecclesia verwirft er, als scholastisch, juridisch, leblos, lieblos, nicht geeignet um die Welt für die Kirche zu gewinnen, ganz überflüssig neben ein paar Zeilen des Cyprianus de Unitate Ecclesiae. Ich habe ihn gewarnt dass man wieder den Versuch machen wird, das Dogma par surprise zu proclamiren. […] Ich glaube nun, und Strossmayer auch, man sollte es ein anders Mal eben dazu kommen lassen, und dann, im Concil selbst, das Concil denunciren.» Acton an Döllinger, Rom 16. und 17. März [1870]. Döllinger-Acton II 228–232, hier 232.

198 Acton an Döllinger, [Rom, 22./23. März 1870]. Döllinger-Acton II 246 f. – Die Depesche ist ebd. 247 zitiert; sie erschien in der «Allgemeinen Zeitung» vom 26. März 1870.

199 Nach Kardinal Friedrich von Schwarzenberg, dem Erzbischof von Prag (1842–1885), und Erzbischof Peter Richard Kenrick von St. Louis (1843–1898), «eine[r] der imposantesten Erscheinungen im Concil», der «näher auf das Thema» eingegangen sei und «die Eigenschaft der Bischöfe als Zeugen sowie als Richter des Glaubens in dem Sinne der die Grundlage der Opposition bildet», besprochen habe, «bestieg Strossmayer die Tribune, und es folgte eine Szene welche zugleich an dramatischem Ernst und an theologischer Bedeutsamkeit fast alles übertraf was die Geschichte der Concilien gesehen hat. Der Anfang seiner Rede betraf jene Stelle im Eingang des Schema *de Fide Catholica* wo der Protestantismus verantwortlich gemacht wird für den modernen Unglauben: Systematum monstra, mythismi, rationalismi, indifferentismi nomine designata. Er protestirte gegen die Verkehrtheit und Ungerechtigkeit dieser Worte, indem er auf die religiöse Indifferenz im Katholicismus hinwies die der Reformation vorausging, und auf die Gräuel der [Französischen] Revolution welche die Gottlosigkeit unter Katholiken, nicht unter Protestanten hervorrief; man solle nicht vergessen die tüchtigen Vertheidiger christlicher Lehre unter den Protestanten von denen viele das Wort Augustin's verdienten, errant, sed bona fide errant; es gebe unter den Katholiken keine besseren Widerlegungen jener Irrthümer als die welche Protestanten geschrieben, alle Christen seyen Männern wie [Gottfried Wilhelm] Leibniz und [Francois Pierre] Guizot zu Dank verpflichtet. Jeder von diesen Sätzen und jeder Name wurde mit lautem Murren empfangen, der [!] zuletzt in einem Sturm der Entrüstung ausbrach. Der Präsident [Kardinal Filippo] De Angelis rief aus: Hicce non est locus laudandi Protestantes! Und es ist wahr: das Inquisitionsgebäude ist kaum hundert Schritte entfernt von dem Orte

willkürlich ähnliche Vorgänge auf der «Räubersynode» von Ephesus 449 in Erinnerung rief –, mußte aber zugeben, daß die Zahl der Prälaten, die «an dem Ausbruch frecher Leidenschaft» beteiligt gewesen waren, nicht mehr «mit Sicherheit zu bestimmen» sei: «Die Mythe hat sich dieses denkwürdigen Tages schon bemächtigt […]. Einige sprechen von 400, andere von 200, wieder andere behaupten, dass die Mehrzahl der Bischöfe die Unterbrechung mißbilligten.» Als am folgenden Tag zwei weitere Bischöfe der Minorität «starke Dinge hören liessen», sei man wieder ganz ruhig geblieben. Gleichwohl war nach seinem Urteil «genug […] geschehen um der Welt zu zeigen welcher Geist hier herrscht, welcherlei Menschen es sind auf welche die Unfehlbarkeit sich stützt». Und nun folgte eines der rigorosen Verdikte Actons, das dann wörtlich auch im 32. «Römischen Brief vom Concil» – einem von Döllinger redigierten originalen Acton-Bericht – zu lesen war:

«Dass dieses Concil die Achtung der christlichen Welt nicht verdient, ist das Geringste. Wichtiger ist es dass die innere Spaltung der Katholischen Kirche mehr und mehr geoffenbart wird. Es wird von jetzt an nicht mehr möglich seyn dem ächten Katholiken die lähmende beschämende Solidarität mit Irrthum und Lüge vorzuhalten. Es ist an deren Stelle der offene Gegensatz getreten. Auf der einen Seite die kleine aber mächtige Gruppe derjenigen die die edlen Worte des Croatenbischofs [Stroßmayer] in ihren Herzen tragen, auf der andern, die niederträchtige Schaar von Fanatikern und Schmeichlern»[200].

Im übrigen war Acton der Meinung, Stroßmayers Rede sei «nicht übertrieben ja sogar alltäglich» gewesen. «Er provocirte durchaus nicht.» Und dann ein weiteres Verdikt: «Es ist gar nicht zu sagen was das für ein Gesindel ist, das für Gewissen der Christen Gesetze und Glaubensartikel geben soll.» Aber auch in der Sitzung der deutschen Minoritätsbischöfe erhielt Stroßmayer großes Lob. «Ketteler sprang auf, und sprach sehr lang. Er war ganz derselben Meinung [wie Bischof Philipp Krementz von Ermland, der an der bereits von Stroßmayer kritisierten, gegen die Protestanten gerichteten Stelle im Proömium Anstoß nahm]. Das sey eine Niederträchtige Versammlung – die Legaten seyen Narren. Viele Kraftausdrücke. Hätte er nur fertig Latein gesprochen, so würde er Strossmayer unterstützt haben. Der habe höchst moderat gesprochen, kein Wort zu viel, Alles sey auch in seinem, Kettelers Herz geschrieben. Sie alle wären ihm den größten Dank schuldig. Alles erhob sich und gab dem Str[ossmayer] eine förmliche Ovation. [Kardinal] Schwarzenberg drückte ihm schweigend die Hand. […] Es wurde dann beschlossen, im Fall ein dogmatisches Decret durch Majorität durchgesetzt wird, entschieden zu erklären, das sey gegen die Tradition: quod semper etc. Ketteler soll den Entwurf machen. Er ist jetzt so irritirt, daß er es nicht mild fassen wird, und man wird dafür sorgen dass die Oecumenicität davon abhängig gemacht wird. Die Allianz zwischen Strossmayer und Ketteler in diesem Augenblick ist ein unerwartetes Glück, und eine Stütze für die Partei»[201].

Nach Actons Meinung hatte das Ereignis «für den innern Gang des Concils […] unermessliche Bedeutung», weil es die «Einheit und Zusammengehörigkeit» der Minorität befestigt habe und sie zwinge, «einen Schritt weiter zu thun». Sollten die Präsidenten die Antwort auf das von Bischof Stroßmayer vorgetragene Postulat einmütiger Abstimmung schuldig bleiben, so werde der nächste und letzte Schritt «den Charakter eines Ultimatums» haben und «die Frage der Oecumenicität des Vaticanischen Concils zur Entscheidung bringen» müssen. So könne man sagen, «die Bischöfe haben gezögert, sie haben nicht geschwankt. Der Zeitpunkt für ein entschlossenes Auftreten, das die Existenz des Concils auf die Probe setzen kann, muss kommen bei der ersten Abstimmung über

wo er sprach. Die Ruhe trat nicht wieder ein. Unter grösster Aufregung erklärte dann Strossmayer nur das könne als Katholisches Dogma den Gläubigen auferlegt werden worüber eine moralische Unanimität unter den Bischöfen der Kirche herrscht. Ein furchtbarer Tumult entstand bei diesen Worten. Viele Bischöfe sprangen von ihren Plätzen, drängten sich um die Tribüne, und drohten dem Redner mit der Faust. Ein Franzose, der muthigsten einer – es war derselbe der zuerst dem Schreiben Dupanloups seine Zustimmung öffentlich gegeben hatte [Bischof Charles Philippe Place von Marseille], rief aus: Ego illum non damno! Darauf erschall [!] von allen Seiten die Antwort: Omnes, omnes illum damnamus! Der Präsident [Kardinal Annibale] Capalti rief den Redner zur Ordnung und Strossmayer protestirte feierlich gegen die Gewalt, und stieg herab. Die Aufregung in der Kirche war kaum geringer als im Concil. Einige glaubten an einen Einbruch der Garibaldiner, andere, mit mehr Geistesgegenwart fingen an zu rufen: Es lebe der unfehlbare Papst! Acton an Döllinger, Rom, 27. März 1870. Döllinger-Acton II 248–255, hier 252 f. – Stroßmayers Rede vom 22. März 1870 ist abgedruckt in: Mansi 51, 72–77. – Über Stroßmayers Rede, die gewiß bewußt provozierend angelegt war, und die tumultuarische Reaktion im Konzilsplenum berichten auch: Friedrich, Tagebuch 276–281 (Rom, 22. März 1870); Butler-Lang 248–251; Schatz, Vaticanum I II 190–194.

200 Acton an Döllinger, Rom, 27. März 1870. Döllinger-Acton II 248–255, hier 253 f. – Vgl. «Quirinus» 291–301 (32. Brief), das Zitat 298. – Acton kam auf diesen Vorfall nochmals zu sprechen in einem weiteren Brief vom 27.–28. März 1870 an Döllinger. Döllinger-Acton II 257–261.

201 Acton an Döllinger, [Rom, 27.–28. März 1870]. Döllinger-Acton II 257–261, die Zitate hier 260 f. – Kardinal Schwarzenberg hatte Stroßmayer zuvor vorgeworfen, «dass er zu viel spreche, zu weit gehe, die andern compromittire etc. Das alles steif, ruhig gemessen, wie eine gelernte Lektion. Er wurde so aufgenommen dass er in Thränen fortging.» Ebd. 259. – Acton hatte gleichwohl mit Ketteler und dessen «durch den Gegensatz bestimmt[es]» Verhalten seine Schwierigkeiten. Acton an Döllinger, Rom, Freitag, 1. April [1870]. Döllinger-Action II 277–280, hier 278 f.; siehe dazu: Conzemius, Acton, Döllinger und Ketteler. Acton an Döllinger, Rom, 27.–28. März 1871. Döllinger-Acton II 2578–261, hier 260.

ein dogmatisches Decret»[202] – d.h. über die Konstitution *de fide catholica*, über die gerade debattiert wurde.

Indes, konnte Acton mit einem solch entschlossenen Auftreten der Minorität im Ernst noch rechnen? Hätten die Konzilsväter, die gegen die verschärfte Geschäftsordnung und insbesondere gegen die Möglichkeit einer dogmatischen Entscheidung durch konziliaren Mehrheitsbeschluß protestierten, nicht konsequenterweise den Verhandlungen fernbleiben müssen, «so lange dieser Zweifel bestand, von dem sie sagten dass er die Autorität des Concils in Frage stelle», da sie doch «bekannten dass sie nicht wüssten ob sie an einem wahrhaften, oder einem Scheinconcil theilnehmen, ob sie in Einklang mit dem Heiligen Geist tagen und handeln, oder einen riesenhaften sacrilegen Betrug aufführen helfen»? Freilich, dies auch in ihren Protestschreiben zu artikulieren, hatten sie sich allesamt nicht durchzuringen vermocht. Damit aber «war gesagt dass die Unterzeichner in der nächsten Congregation erscheinen würden, dass sie den Schein eines übertriebenen Verdachts fernhalten, die zweideutige Geschäftsordnung nicht in malam partem auslegen wollten bis man sie dazu zwingen würde». Für Acton war es ein «strategischer Fehler» der Minoritätsbischöfe, diese Gelegenheit nicht ergriffen zu haben, sondern «einen Conflict zu vertagen von dem sie wussten dass er unvermeidlich ist», ohne zu wissen, «ob eine günstigere Gelegenheit sich darbieten würde». Denn: «Die Geschäftsordnung ist keinem Zweifel, keiner zweideutigen Interpretation ausgesetzt. Jeder Bischof weiss mit vollständiger Gewissheit dass sie darauf berechnet ist den dogmatischen Widerstand der Minderheit zu überwinden, dass sie rücksichtslos zu diesem Zweck gebraucht werden wird.» Sollten die Minoritätsbischöfe jedoch «ruhig zu den weiteren Verhandlungen» gehen, «ohne Reglement und Protest zu berühren», so müßten sie «thatsächlich unter das Joch der Majorität verfallen. […] Dann müsste man annehmen dass sie ihre Proteste revocirt oder vergessen haben.» Daran schloß sich für ihn die bange Frage, die wie eine Vorahnung klang: «Wer weiss, wie viele zuletzt noch den äussersten Widerstand wagen werden? wie viele durch demüthige Unterwerfung oder durch Resignation ihrer Bisthümer ihr Gewissen zu beruhigen, ihre Heerden dem Irrthum preiszugeben bereit sind?»[203]

Tatsächlich aber setzte sich bei der Minorität nicht Stroßmayers Strategie, sondern der Plan Bischof Hefeles von Anfang April 1870 durch[204]. Mit Blick auf die bevorstehende Infallibilitätsdebatte kam es Hefele vor allem darauf an, die Bischöfe der Minorität, denen aus leicht durchschaubarer Absicht «aufs bereitwilligste» Urlaub gewährt wurde, bis zur entscheidenden Abstimmung geschlossen zusammenzuhalten und vor der Infallibilitätsdebatte alles zu vermeiden, wodurch ein Präzedenzfall für die Anwendung des Majoritätsprinzips geschaffen würde: Mit wenigstens «fünfzig Bischöfe[n] bedeutender Kirchen», die als «eine bedeutende und keineswegs zu mißachtende Minorität» an ihrem Standpunkt festhielten, könnte dann bei der Schlußabstimmung der «Antrag [die päpstliche Unfehlbarkeit zu definieren] wegen Mangels des wesentlichen Erfordernisses der Oecumenicität des Beschlusses als abgelehnt betrachtet» werden[205]. Allerdings setzte dies voraus, daß die Majorität in diesem Fall nicht wagen würde, über fünfzig oder mehr *Non placet*-Stimmen sich einfach hinwegzusetzen, zumal es «nach der Meinung der Majorität dem Papste allein überlassen [sei], das Dogma zu machen oder nicht»[206]. Sollte allerdings letzterer Fall eintreten, dachte man daran, auch weltliche Regierungen zu Vorstellungen beim Papst zu veranlassen (sofern solche überhaupt dazu zu bewegen oder überhaupt daran interessiert sein würden[207]).

Zunächst aber behandelte das Konzil bis in den April herein die umgearbeitete Fassung der Konstitution *de fide catholica* mit den Anfangsworten *Dei Filius* über Schöpfung, Offenbarung, Glauben und natürliche Gotteserkenntnis[208], die größtenteils vom Jesuiten Johann Baptist Franzelin[209] konzipiert war; doch wurde später

202 Acton an Döllinger, Rom, 27. März 1870. Döllinger-Acton II 248–255, hier 254.

203 Acton an Döllinger, Rom 27. März 1870. Döllinger-Acton II 248–255, hier 251.

204 Das von Bischof Hefele für die Minoritätsbischöfe ausgearbeitete Memorandum im wesentlichen in: Friedrich, Tagebuch 310 f. (Rom, 5. April 1870).

205 In Hefeles Memorandum hieß es zu Punkt 7: «Die Formel, in der die Decrete zur Publication gelangen sollen, wird gewiß den Bischöfen vorher gedruckt mitgetheilt werden. Da hätte nun die Minorität öffentlich zu protestiren gegen die Gültigkeit des zu erlassenden Beschlusses und Rom zu verlassen, nicht aber mit Urlaub, sondern in Folge des Protestes, frei, aber nicht auf Rückberufung der Regierungen.» Dieser Punkt (Friedrich, Tagebuch 311) wurde in der Tat für das Verhalten der Minorität richtungweisend.

206 Memorandum Bischof Hefeles. – Friedrich, Geschichte III 812–814. – Schatz, Vaticanum I II 195 f.

207 Acton scheint tatsächlich mit dieser Möglichkeit gerechnet zu haben, da der französische Außenminister Napoléon Comte Daru einen ziemlichen Konzilseifer an den Tag legte. Daru hatte in einem Memorandum die Besorgnis Frankreichs bezüglich einer Belastung des Verhältnisses von Kirche und Staat durch die geplante konziliare Kirchenkonstitution dargelegt, um andere Mächte, vor allem Preußen, zu einer konzertierten Gegenaktion zu gewinnen. Aber tatsächlich war die öffentliche Meinung, zumal in Frankreich und im protestantischen Preußen, der katholischen Kirche derart entfremdet, daß Darus Eifer eher Unverständnis auslöste. Man war der Meinung, daß man durch eine offizielle Intervention von Regierungsseite den eventuellen Beschlüssen des Konzils «eine unberechtigte Bedeutung» zuerkennen würde, statt durch «Abstention» der päpstlichen Autorität die ihr gebührende Geringschätzung zu dokumentieren. Siehe dazu: Acton an Döllinger, [Rom, Sonntag, 3. April 1870]. Döllinger-Acton II 281–286. – Ebd. 296 f. Anm. 6.

208 Siehe dazu ausführlich: Schatz, Vaticanum I II 313–355.

209 Johann Baptist Franzelin (1816–1886), gebürtiger Tiroler, seit

auch Franzelins Ordensbruder Joseph Kleutgen beigezogen, ein Umstand, der im 31. «Römischen Brief vom Concil» (vom 21. März 1870) folgende Kommentierung fand: «Bereits nennt man den Ostermontag als den Termin zur Veröffentlichung der ersten Lehrbeschlüsse. Inzwischen ist eine neue Kraft herbeigezogen worden, der Jesuit *Kleutgen*. Derselbe war vor einiger Zeit von dem heiligen Officium wegen einer anstößigen Klostergeschichte verurtheilt worden. Jetzt aber ist er, da die Jesuiten keinen Ueberfluß an Theologen besitzen, rehabilitirt und soll an der Umarbeitung der Schemate theilnehmen»[210].

Die Debatten im Konzil wurden durchaus kontrovers geführt, insbesondere bezüglich der Aussage über die natürliche Gotteserkenntnis im 2. Kapitel über die Offenbarung (*De revelatione*), nämlich daß «Gott, der Anfang und das Endziel aller Dinge durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft aus den erschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werden» könne (so die Schlußfassung in diesem Kapitel und im beigefügten Kanon[211]; die Formulierung *ab homine lapso* und der Zusatz *et demonstrari* wurden auf Drängen der Minoritätsbischöfe schließlich gestrichen[212]).

Bezüglich der biblischen Bücher wurde in diesem Kapitel von der Meinung vieler älterer Theologen (vom Jesuitengeneral Aquaviva angefangen, gleich ob katholisch oder protestantisch), nämlich daß diese wörtlich inspiriert, d.h. deren «verba omnia et singula a Spiritu Sancto dictata secundum substantiam» seien», Abstand genommen und stattdessen eine vorsichtigere Formulierung eingeführt, wonach die Kirche die Bücher des Alten und Neuen Testaments insbesondere deshalb «für heilig und kanonisch hält [...] weil sie, auf Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben, Gott zum Urheber haben (*Spiritu Sancto inspirante Deum habent auctorem*), und als solche der Kirche selbst übergeben worden sind»[213]. Bemerkenswert ist, daß nach dem Kommentar Johann Baptist Franzelins diese Erklärung gegen den längst verstorbenen Wiener Orientalisten Martin Johann Jahn (1750–1816), der als rationalistisch eingestellt galt[214], und gegen den Münchener Alttestamentler und überaus vorsichtigen, frommen Benediktinertabt Bonifaz Daniel Haneberg gerichtet war[215].

Im 3. Kapitel über den Glauben (*De fide*) gelang es dem Regensburger Bischof Senestrey als Mitglied der Glaubensdeputation (sozusagen in Stellvertretung des inzwischen verstorbenen Kardinals Reisach[216]), die Kleutgen'sche «Erfindung» des «magisterium ordinarium» (im Anschluß an das Dekret *Tuas libenter*) einzuschleusen – und sie dadurch zu einer konziliaren Lehre zu erheben: «Mit göttlichem und katholischem Glauben ist ferner all das zu glauben, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche, sei es in feierlichen Entscheidungen oder kraft ihres ordentlichen und allgemeinen Lehramtes, als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird»[217]. Diesem Ein-

1850 Professor am Collegium Romanum, 1876 Kardinal; Verfasser zahlreicher Lehrbücher und einflußreicher Konzilstheologe; maßgebend sein «Tractatus de Divina Traditione et Scriptura» (Rom 1870). Peter Walter, Johann Baptist Franzelin, Bozen 1987; Ders. Franzelin, Johann Baptist, in: LThK 4 (^{3}1995) 29.

210 31. «Römischer Brief vom Concil», Rom, 21. März 1870. «Quirinus» 279–291, hier 286.

211 Konstitution *Dei Filius*. ASS 5 (1869) 481–493; Mansi 51, 429–437. – Cap. 2 De revelatione: «Eadem mater Ecclesia tenet et docet, Deum,, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse. – Can. 1. De revelatione: Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit.» Denzinger-Hünermann 813–815 (Nr.3004–3007).

212 Letzterer Zusatz wurde jedoch 1910 bei Übernahme dieses Kanons in den Antimodernisteneid verschärfend wieder eingefügt, wodurch die Problematik dieses allen Priestern auferlegten Eides nochmals vertieft wurde. Denzinger-Hünermann 961–964; Weitlauff, «Modernismus» als Forschungsproblem.

213 Constitutio dogmatica *Dei Filius* cap. 2. Denzinger-Hünermann 814 (Nr. 3006). – Dazu Canon IV: «Wer die Bücher der heiligen Schrift nicht vollständig mit allen ihren Teilen, wie sie das heilige Konzil von Trient aufgezählt hat, als heilig und kanonisch annimmt oder leugnet, daß sie von Gott inspiriert sind (*aut eos divinitus inspiratos esse negaverit*): *anathema sit*. Ebd. 822 (Nr. 3029).

214 Thomas Uecker, Jahn, Martin Johann, in: BBKL 2 (1990) 1448 f.

215 Johann Baptist Franzelin, Tractatus de Divina Traditione et Scriptura, Rom 1870, 314. – Döllinger-Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten I 505.

216 Kardinal Reisach, zuletzt Vorsitzender der kirchenpolitischen Kommission zur Vorbereitung des Konzils und erster Präsident der *Congregatio conciliorum*, war am 22. Dezember 1869 im Redemptoristenkloster zu Contaminé sur L'Arve in Savoyen verstorben; dorthin hatte er sich in Begleitung, genauer: unter der Kontrolle des in die Affäre um die «Seherin von Altötting» zutiefst verwickelten Dr. Joseph Mast, der seinerseits mit dem gleich ominösen Altöttinger Redemptoristen Karl Erhard Schmöger verbündet war, Anfang Oktober 1869 krankheitshalber begeben, um sich zu erholen. Sein Aktenkoffer, den er stets bei sich geführt hatte, verschwand nach seinem Tod spurlos. Weiss, Die Redemptoristen II 883–885; Anton Zeis, Reisach, Karl August Graf von, in: Gatz, Die Bischöfe 603–606. – Bemerkenswert die Notiz Johann Friedrichs: «Durch den Tod Reisach's ist freilich eine empfindliche Lücke unter den Curialisten entstanden. Gleichwohl ist er [in Rom] kein so großes Ereigniß, als ich mir dachte. Man ist nur gespannt, ob wieder ein Deutscher und wer zum Cardinal an seine Stelle ernannt werden soll. Eine besondere Fügung Gottes kann man in der Beseitigung dieses Mannes gerade in diesem Augenblicke nicht umhin zu erkennen. Er soll als die Seele des bevorstehenden Concils betrachtet worden sein und namentlich rechnete man darauf, daß es seiner erprobten Gewandtheit im Ueberreden gelingen werde, die allenfalls widerhaarigen Deutschen zahm zu machen. Seine kirchenpolitischen Projecte, welche er mittels der kirchenpolitischen Section vorbereiten ließ oder vielleicht richtiger unter ihrem Namen selbst vorbereitete, sollen cassirt sein, sowie diese Section selbst eingegangen zu sein scheint. Nach dem Grundsatze: *de mortuis nil nisi bene* – unterlasse ich es, mehr aus dem Leben Reisachs niederzuschreiben. Sein Ruf ist hier nicht besser, als bei uns zu Hause; man erzählt sich über ihn sehr schlimme Dinge. Trotz seines großen Einkommens hinterläßt er nichts. (Man sammelte sogar für seine ‹familia›.)» Friedrich, Tagebuch 40 f.

217 «Porre fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae

schub, der nach Aussage Senestreys auf eine Verurteilung Döllingers abzielen sollte[218], entsprach der Passus: «Da es aber nicht genug ist, die Verkehrtheit der Häresie zu vermeiden, wenn man nicht zugleich die Irrtümer sorgfältig flieht, welche mit jener in näherem oder entfernterem Zusammenhange stehen, so erinnern Wir [also der Papst] alle an die Pflicht, auch jene Konstitutionen und Dekrete zu beobachten, in welchen dergleichen verkehrte Meinungen, die hier nicht ausdrücklich aufgezählt werden, von diesem Heiligen Stuhle geächtet und verboten worden sind»[219].

Acton zitierte korrekt diese als Conclusio des 4. Kapitels (*De fide et ratione*) vorgesehene Stelle, die nach seinem Urteil «alles andere an praktischer Wichtigkeit übertrifft», und berichtete Döllinger: Zwar sei das 4. Kapitel «von wenigen Rednern, und nur flüchtig debattirt» worden, doch: «In diesen Worten sahen die Bischöfe eine Bestätigung der Ansprüche, eine Vermehrung der Autorität der Römischen Congregationen, d.h. derjenigen Behörden durch die der Papst seine Macht ausübt. Es schien wünschenswerth ihre Bedenken mit gehörigem Gewicht vorzutragen», was denn auch geschah. Aber die Präsidenten wollten die Abstimmung über diese Conclusio zuerst bis nach dem Abschluß des ganzen Schemas hinausschieben. Dies hätte, wie «in Erinnerung gebracht» wurde, ein Hinausschieben «ad Calendas Graecas» bedeutet. So kam es doch noch zu einer vorgezogenen Abstimmung darüber: «Man erwachte aus dem Traum der Unanimität.» Allerdings wurde von den Präsidenten «besonders hervorgehoben», daß der Text der Conclusio «schon in Augsburg [in der «Augsburger Allgemeinen»] publicirt» sei[220] und deshalb «ohne Gefahr» nicht zurückgenommen werden könne (denn dies würde «als Rückzieher des Heiligen Stuhls erscheinen und so erst recht der Auffassung Vorschub leisten, man könne alle Lehren vertreten, die nicht ausdrücklich durch das Konzil verurteilt seien»[221]). Die «Opposition» aber, nunmehr «geneigt diese Stelle als weniger wichtig zu betrachten», beschloß, «keinen collectiv Widerstand dagegen zu leisten», mit der Folge, «dass viele wohlbekannte Mitglieder der Opposition darunter auch Bayerische Bischöfe (Dinkel, Deinlein, auch Förster [Breslau]) die Stelle ohne Widerspruch annahmen».

Bei der Abstimmung gaben gleichwohl 83 Bischöfe «nur ein bedingtes *Placet*. […] weitaus die Meisten […] wollten die Conclusion verwerfen». Actons Kommentar: «Dass hierin keine dogmatische Lehre enthalten ist, welche den Widerstand des Episkopats zur absoluten Pflicht macht, und den Consensus unanimis verlangt, ist klar. Andrerseits ist ebenso klar dass das Concil durch jene Stelle dasjenige sanctionirt und bekräftigt, was es zu reformiren und zu beschränken berufen war, und lässt die Indifferenz der Minorität in dieser Sache keine günstige Erklärung zu (oder trostreiche). Die grösste Schwäche und Schande der Kirche entsteht aus jenen Römischen Behörden, aus den Fehlern der einen, aus dem Princip der anderen. Die Bischöfe welche die Conclusion annehmen geben z. B. ihre ausdrückliche Einwilligung zur Inquisition, und müssen keinen geringen Theil ihrer moralischen Autorität und Würde einbüssen. Die Abstimmung […] kann durchaus nicht als Beweis der festen Organisation oder imponirenden Macht der Minderheit gelten. Es beweist, was sie erreichen könnten wenn sie wollten, dass sie aber nicht soviel wollen als sie können.» Die Bischöfe der Minorität würden «vorläufig» bearbeitet, ihre «Objectiones» zurückzunehmen. Sollte das nicht gelingen, so müsse «der Hof entweder die Hoffnung auf Einstimmigkeit aufgeben» oder «eine sehr empfindliche Niederlage annehmen»; denn im Falle der Text (dieser Conclusio) unverändert bleibe, könnten jene, die mit *Placet juxta modum* gestimmt hätten, «kein einfaches *Placet* geben. Wahrscheinlich wird Rom alle Künste erschöpfen, um die anstössige Szene einer erklärten Opposition bei der feierlichen Session zu vermeiden.» Actons Skepsis hinsichtlich des Durchhaltens der Minorität hatte sich erheblich verstärkt[222].

in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur.» Denzinger-Hünermann 816 (Nr. 3011); vgl. dazu: Can. 6 de fide. Ebd. 823 (Nr. 3036). – Zur Formel «in verbo Dei scripto vel tradito» vgl. hier 814 (Nr. 3006) in Rückbindung an das Tridentinische Dekret über die Annahme der heiligen Bücher und Überlieferungen (… *in libris scriptis et sine scripto traditionibus* …). Concil. Trid. sess. IV, decr. I. Ebd. 496 (Nr. 1501); COD 663 f. – Schatz, Vaticanum I II 315.

218 Paul Mai, Bischof Ignatius von Senestrey als Mitglied der Deputation für Glaubensfragen auf dem 1. Vatikanum, in: VHVOpf 109 (1969) 115–143, hier 130. – Über Bischof Senestrey lese man den aufschlußreichen Beitrag: Unterburger, «Jede Neutralität war ihm zuwider».

219 «Quoniam vero satis non est, haereticam pravitatem devitare, nisi ii quoque errores diligenter fugiantur, qui ad illam plus minusve accedunt, omnes officii monemus, servandi etiam constitutiones et decreta, quibus pravae eiusmodi opiniones, quae isthic diserte non enumerantur, ab hac Sancta Sede proscriptae et prohibitae sunt.» Mansi 51, 437; Denzinger-Hünermann 824 (Nr. 3045).

220 Caput II. de revelatione und III. de fide des Schemas de fide catholica wurde, von Acton übersandt, in der Beilage der «Allgemeinen Zeitung Nr. 92 vom 2. April 1870 in Auszügen übersetzt publiziert. Conzemius, Die «Römischen Briefe vom Konzil II 119. – Acton teilte den Text der Conclusio Döllinger allerdings erst am 13. April mit, worauf er dann mitsamt der Wiedergabe dieses ganzen Briefes (Döllinger-Acton II 311–317) als 37. «Römischer Brief vom Concil», Rom, 15. April 1870, in der «Allgemeinen Zeitung» erschien. «Quirinus» 333–353, die Conclusio hier 334.

221 So die Präsidenten und Kardinäle Luigi Bilio und Louis Pie. Schatz, Vaticanum I II 346.

222 Acton an Döllinger, [Rom, Mittwoch, 13. April 1870]. Döllinger-Acton II 311–317, hier 311–314. – «Es sey im Princip richtig, dass die Römischen Entscheidungen geachtet werden, ein gewisses

Nachdem über die vielen eingebrachten Modi, dann über die einzelnen Kapitel der dogmatischen Konstitution *Dei Filius* über Schöpfung, Offenbarung, Glauben und natürliche Gotteserkenntnis[223] tagelang in Einzelabstimmungen «im Laufschritt»[224], der eigene Überlegungen kaum mehr zuließ, votiert worden war, fand am Weißen Sonntag, den 24. April 1870, die feierliche Sitzung mit der Schlußabstimmung statt. Ein Monitum hatte die Konzilsväter daran erinnert, daß gemäß der Vorschrift des Apostolischen Schreibens *Multiplices inter* vom 27. November 1869 in öffentlichen Sitzungen nur mit *Placet* oder *Non placet* abgestimmt werden könne (nicht mit *Placet juxta modum*)[225]. Obwohl unter den Minoritätsbischöfen trotz der redaktionellen Berücksichtigung wichtiger Einwürfe nach wie vor erhebliche Bedenken gegen diese Konstitution, insbesondere gegen die Vielzahl der Anathemata (in 18 Canones!) und die unverändert gebliebene «infallibilistische» Conclusio, die nunmehr den Schluß der Verwerfungs-Canones bildete[226], vorherrschten, stimmte die Minorität, unter ausdrücklicher Aufrechterhaltung ihres Protests gegen die (ihrer Meinung nach) die Freiheit des Konzils beschränkende neue Geschäftsordnung, geschlossen mit *Placet*, um den genannten Präzedenzfall einer Verletzung des Unanimitätsprinzips zu vermeiden[227]. Allein Bischof Stroßmayer war, auch auf Rat Actons, der Sitzung ferngeblieben[228]. Und auf Grund des einmütigen Votums aller 667 anwesenden Konzilsväter verkündete und bestätigte Pius IX. *sacro approbante concilio* die (rein scholastisch, völlig ahistorisch argumentierende) Konstitution[229], in der er allerdings (dieses eine Mal) einleitend erklärte: «Jetzt aber, da die Bischöfe des gesamten Erdkreises, kraft Unserer Autorität im Heiligen Geist zu diesem ökumenischen Konzil versammelt, mit Uns zu Rate sitzen und urteilen (*sedentibus Nobiscum et iudicantibus universi orbis episcopis, in hanc oecumenicam Synodum auctoritate Nostra in Spiritu Sancto congregatis*), haben Wir – Uns stützend auf das geschriebene und überlieferte Wort Gottes[230], wie Wir es, von der katholischen Kirche heilig bewahrt und unverfälscht ausgelegt, empfangen haben – beschlossen, von diesem Stuhle Petri aus vor den Augen aller die heilsame Lehre Christi zu verkünden und zu erklären, die entgegengesetzten Irrtümer aber kraft der Uns von Gott verliehenen Vollmacht zu verwerfen und zu verurteilen»[231]. Eine leise Spitze gegen die Minorität vermochte der Papst in seiner Ansprache nach der Abstimmung nicht zu unterdrücken[232].

Freilich knüpfte man im Kreis der Minoritätsbischöfe an das geschlossen abgegebene *Placet* die – durchaus vage – Hoffnung, daß sich in der Debatte über den päpstlichen Primat, mit deren Vorverlegung man unmittelbar rechnete, nun auch die Majorität ihrerseits zu Konzessionen bereitfinden würde.

Am 27. April 1870 wurde in der Glaubensdeputation die Entscheidung bekanntgegeben, daß die Kapitel über den päpstlichen Primat aus dem Schema *de Ecclesia* herausgelöst und die Debatten darüber aus Gründen des Zeitdrucks vorgezogen würden. Zugleich beschloß die

Ansehen behalten sollten; das sey für die Regierung der Kirche nothwendig; es sey im Wortlaut der Stelle vollkommen unterschieden von den Dingen die unter Anathem gestellt sind (Arguments of *Dinkel*).» Ebd. 312.

223 Die zur Abstimmung vorliegende Konstitution, in der die Deputation zuletzt doch noch mit Rücksicht auf die angelsächsischen Konzilväter die ursprüngliche Formel «Sancta Romana catholica apostolica ecclesia» in «Sancta catholica apostolica Romana ecclesia» geändert hatte, war eigentlich nur eine Teil-Konstitution, der ein zweiter Teil über die Dreifaltigkeit und über Erschaffung, Erhebung, Fall und Erlösung des Menschen folgen sollte. Aber zu diesem wie zu anderen geplanten Vorhaben des Konzils kam es nicht.

224 So nach dem mit Unmut geäußerten Wort eines Bischofs: «Noi camminiamo a vapore.» Pásztor, Diario di Vincenzo Tizzani 289.

225 Acton an Döllinger, [Rom] Samstag 23 [April 1870]. Döllinger-Acton II 331–335, hier 332. – Zu dieser Bestimmung in der Konstitution *Multiplices inter* siehe: Granderath, Geschichte II 42 f.

226 «Da es aber nicht genug ist, die Verkehrtheit der Häresie zu vermeiden, wenn man nicht zugleich die Irrtümer sorgfältig flieht, welche mit jener in näherem oder entfernterem Zusammenhange stehen, so erinnern Wir [also der Papst] alle an die Pflicht, auch jene Konstitutionen und Dekrete zu beobachten, in welchen dergleichen verkehrte Meinungen, die hier nicht ausdrücklich aufgezählt werden, von diesem Heiligen Stuhle geächtet und verboten worden sind.» Konstitution *Dei Filius*. Mansi 51, 429–437 (Unterschriften der Väter hier 437–450), Denzinger-Hünermann 824 (Nr. 3045); COD 811. – Granderath, Geschichte II 487–508, hier 507 f.

227 «[…] Diese Einstimmigkeit ist die Folge des Beschlusses der internationalen Commission, jedes Präjudiz der Promulgirung eines Dogmas gegen eine notable Minorität bis zur Abstimmung über die Unfehlbarkeit möglichst zu vermeiden. […].» Friedrich, Tagebuch 325 f. (Rom, 12. April 1870); Ders., Geschichte IIIa 837–842. – Die Liste der Unterschriften der Konzilsväter: Mansi 51, 437–450.

228 «[…] Johnny désire que vous sachiez que Stros[mayer] seul, parmi les évêques, s'est absenté de la séance publique de dimanche. Sa lettre de samedi vous aura montré que c'était aussi son conseil. Johnny, quand il ira mieux, vous enverra l'explication des motifs. […].» Gräfin Anna Arco an Döllinger, Rom, 27 avril 1870. Döllinger-Acton II 335–337, hier 336.

229 Constitutio dogmatica de fide catholica *Dei Filius*. COD 804–811; Denzinger-Hünermann 812–824 (Nr. 3000–3045). – Friedrich, Geschichte III 826–839; Schatz, Vaticanum I II 345–355. – Zur Würdigung dieser Konstitution siehe: Ebd. 352–355 (Lit.).

230 Vgl. Conc. Trid. Sess. IV. Decretum primum: recipiuntur libri sacri et traditiones apostolorum. Hier heißt es: «[…] hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis Spiritu sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, […].»

231 «[…] Nunc autem, sedentibus Nobiscum et iudicantibus universi orbis episcopis, in hanc oecumenicam Synodum auctoritate Nostra in Spiritu Sancto congregatis, innixi Dei Verbo scripto et tradito, prout ab Ecclesia catholica sancte custoditum et genuine expositum accepimus, ex hac Petri cathedra in conspectu omnium salutarem Christi doctrinam profiteri et declarare constituimus, adversis erroribus potestate Nobis a Deo tradita proscriptis atque damnatis. […].» Denzinger-Hünermann 812 (Nr. 3000); COD 805.

232 Friedrich, Geschichte III 837–839.

Deputation, dem neu anzufertigenden Primatsschema den Titel *Prima constitutio de ecclesia* zu geben, d.h. mit dieser Herauslösung und Vorwegnahme des Primats als eigener Konstitution intendierte man «eine prinzipielle theologische Vorordnung», ganz im Sinne einer Tagebuch-Notiz Bischof Senestreys, wonach in der Überschrift zum Ausdruck gebracht werden sollte, «daß es sich um die Kirche Christi, und zwar um ihr Fundament handele»[233], mit anderen Worten der Primat als «Fundament» der Kirche noch vor der Kirche stehe[234]. Ein in der Hauptsache von Ketteler verfaßter und von 71 Minoritätsbischöfen unterzeichneter Protest (vom 8. Mai 1870) gegen eine «der Natur der Sache» und «den Regeln logischer Überlegung» widersprechende Behandlung der Primats- und Unfehlbarkeitslehre vor der Behandlung der Lehre von der Kirche, da eine ausgewogene Darstellung der Primatslehre nur innerhalb der ganzen Ekklesiologie gewährleistet sei, zumal «die Unfehlbarkeit der Kirche Christi[…] bei allen Katholiken […] außer jedem Zweifel» stehe, «was man von der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes ganz und gar nicht behaupten» könne[235], blieb wirkungslos. Die Unterzeichner dieses ohnmächtigen Protestes, Kardinal Schwarzenberg an erster Stelle, scheinen damit auch von vornherein gerechnet zu haben; denn sie erklärten: «Wir begnügen uns damit, diese unsere Überzeugung hiermit kundgetan zu haben, ohne damit irgendwelche Bitten zu verbinden. Wir können es nämlich nicht länger mit unserer bischöflichen Würde, mit dem Amt, das wir auf dem Konzil ausüben, und mit den Rechten, die uns als Mitgliedern des Konzils zustehen, vereinbaren, Bitten vorzutragen, weil wir schon mehr als genug durch die Erfahrung belehrt worden sind, daß man weit davon entfernt ist, Bitten solcher Art zu berücksichtigen, ja daß man sie bisher noch nicht einmal einer Antwort für würdig befunden hat. Es bleibt uns daher nichts anderes übrig, als gegen die genannte Verfahrenweise, die wir als für die Kirche und den hl. Apostolischen Stuhl sehr schädlich einschätzen, Widerspruch und Protest einzulegen. Damit lehnen wir die Verantwortung vor den Menschen und dem schrecklichen Gericht Gottes für die unheilvollen Folgen ab, die ohne Zweifel bald auftreten werden und schon abzusehen sind; dafür soll dieses Schreiben ein dauerndes Zeugnis sein. […] Die Verantwortung dafür haben diejenigen zu tragen, *die in der Arbeit des Konzils nicht die drängenden Notwendigkeiten der christlichen Gemeinschaft im Auge haben, die nicht die Feinde der Kirche, sondern die Brüder bekämpfen und die Siegespalme mit Schulmeinungen erringen wollen und der Kirche einen sehr schweren Schaden zufügen werden*, der uns jetzt schon und noch viel mehr unter den kommenden Verhältnissen mit ständiger Furcht und Angst erfüllt. […]»[236].

Acton dagegen beurteilte – am Vorabend der feierlichen Sessio vom 24. April – ganz auf der Linie Stroßmayers den Entschluß der Minorität als das entscheidende Versagen der Opposition. «Denn die Opposition zeigt sich eigentlich nicht durch Worte, sondern durch Thaten. […] Durch unbefangene Theilnahme an Decreten die Anathemen verkünden, und die Sachen enthalten, welche ihnen [!] unangenehm sind, bricht die Opposition mit ihrer Vergangenheit, und nimmt auf sich die Verantwortlichkeit, die Solidarität der Concilsführung. Sie gibt dadurch zu erkennen dass sie alle ihre Petitionen und Proteste, die nicht beachtet wurden, durchaus nicht als nothwendige Bedingungen der Freiheit betrachten [!], und dass alle ihre Warnungen über nicht Oecumenicität etc. von keinem Belang sind.» Acton vermochte seine

233 Senestrey, Wie es zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam 88.

234 Schatz, Vaticanum I III 14 f.

235 Protest gegen die Umstellung der Beratungsordnung, gerichtet nicht an den Papst, sondern an die «Herren Präsidenten des hl. ökumenischen Vatikanischen Konzils, Rom, 8. Mai 1870 (lateinisch und in deutscher Übersetzung). Ketteler, Schriften 538–551; Coll. Lac. VII 980–984. – Friedrich, Geschichte IIIa 887–896; Schatz, Vaticanum I III 25–27.

236 Zuvor erklärten die Unterzeichner mit sehr realistischem Blick: «Als zum ersten Mal in einem öffentlichen Blatt in Rom die Erklärung der päpstlichen Unfehlbarkeit gefordert wurde [in der *Civiltà Cattolica*], haben alle Feinde der Kirche laut gerufen – und dieser gottlose Ruf nahm inzwischen auf der ganzen Welt immer mehr zu – ‹der hl. Vater habe unter dem Vorwand des öffentlichen Wohls, in Wahrheit aber allein zur Steigerung seiner Macht und daher aus niedrigen Motiven die Bischöfe nach Rom gerufen. Als nichtig seien damit anzusehen die in der Bulle vom 29. Juni 1868 für die Einberufung des Konzils angeführten Gründe, daß nämlich das Konzil zusammentreten solle, damit durch die Beratung des gesamten Episkopats genau geprüft, erwogen und festgesetzt werde, welche Heilmittel gegen das Unheil unserer Zeit anzuwenden seien, […].› Wir haben – gemäß unserem bischöflichen Amt – es nicht versäumt, zusammen mit unseren Gläubigen, die erfüllt sind von der höchsten Verehrung gegenüber dem Papst, der zur Zeit die Kirche Gottes regiert, gegen diese Verleumdung zu protestieren. Wenn dennoch nach allem inzwischen Geschehenen, wenn nach so vielen Schreiben und öffentlichen Ansprachen, durch die der hl. Vater die Definition der päpstlichen Infallibilität zu fördern scheint, von den im Konzil versammelten Bischöfen nichts anderes als ein kurzes dogmatische Dekret, und zwar die in der dritten Sitzung verkündeten vier Kapitel über den christlichen Glauben, und ein weiteres, kürzeres, dazu unter den gegenwärtigen Zeitverhältnissen weniger erforderliches über den Primat und die Unfehlbarkeit des Papstes zustande gebracht werden, und wenn diese beiden Dekrete das ganze Ergebnis all unserer 6– oder 7–monatigen Beratungen wären, mit denen wir nach Hauses zurückzukehren hätten, um an der Stelle, an die uns Gott zur Leitung seiner Kirche gestellt hat, von neuem jenen schrecklichen Kampf gegen den Geist der Lüge aufzunehmen, ungewiß, ob das Konzil später forgesetzt und im nächsten Jahr die ganze Lehre über die Kirche definiert werden kann, dann würden die genannten Verleumdungen durch das hier in Rom Geschehene derart bestärkt und sich ausbreiten, daß wir nur mit tiefster Trauer daran denken können, wie sehr dadurch die Liebe zur römischen Kathedra, die Verehrung gegenüber dem Apostolischen Stuhl und der Glaube und das Heil der Seelen gefährdet werden.» Ketteler, Schriften 547–549.

Enttäuschung, auch seinen Zorn über das Nachgeben der Minorität – für ihn und sein ganzes Bemühen eine bittere Niederlage – nicht mehr zu zügeln: «Denn jeder prinzipielle Gegner der In[fallibilität], jeder aufrichtige Anhänger des Grundsatzes der moralischen Unanimität, weiss dass der Papst sowie die ungeheure Mehrheit des Episcopates vom Catholischen Princip abgefallen ist. Ein Papst der durch die Gesetze der Kirche nicht gebunden ist, der die Rechte nicht achtet, ist die grösste Gefahr welche die Kirche bedrohen kann. Die Bischöfe im Concil sind berufen dieser feindseligen Macht, deren Missbrauch die Seelen in Verdammnis stürzt, Grenzen und Richtschnur zu setzen, den Despotismus zu brechen, die Centralisation aufzulösen, die angesammelten Missbräuche von Jahrhunderten zu reformiren. Durch die Conclusio welche den Römischen Verordnungen, *Constitutiones et Decreta* Gehorsam befiehlt, machen sie die Erfüllung dieses Berufs unmöglich, ja, sie bestätigen und bekleiden mit erneuertem Ansehen die Entscheidungen und Decrete welche die Schande der Kirche und der Cultur sind, worin die trübe Moral unglücklicher Jahrhunderte verkündigt, die Moral des Christenthums verläugnet wurde. One should also say that they have confirmed all this without enquiry, without discussion, without condition or distinction. Sie werden die Diener der Römischen Prälatur, Mitschuldige der Römischen Inquisition. Das Dogma soll durch die Conclusio nicht berührt werden. Aber für die Ethik, für die Praxis ist sie fast wichtiger als die Infallibilität. Sie stiftet vorläufig die Willkür, en attendant die Unfehlbarkeit. Eigentlich braucht der Papst nichts mehr, und würde grosse Klugheit zeigen, wenn er das Concil nach dem Decret von morgen auflöst. Denn der Episcopat hat sich vor ihm annulirt. Von dem Episcopat wird die Reform der Kirche nicht mehr ausgehen. Sie muss kommen trotz der Bischöfe, nicht mehr durch die Bischöfe. Der Unterschied zwischen Majorität und Minorität verschwindet, wie der Unterschied zwischen Feind und Verräther. Der weitere Verlauf des Kampfes um die In[fallibilität] hat sehr viel von seiner Wichtigkeit und Interesse verloren. Es ist ein Drama welches beliebig mit diesem oder einem späteren Act schliessen könnte»[237].

Das waren aus spürbarer Verzweiflung hingeworfene Sätze, in denen Acton erneut zum Ausdruck brachte, welch zentrales Gewicht für ihn in der ganzen konziliaren Frage dem moralischen Aspekt zukam, angesichts des vielfältigen moralischen Versagens der Kirche in der Vergangenheit, ihres Verleugnens der «Moral des Christenthums», und ihrer unabdingbaren Reformbedürftigkeit, ohne daß er von Papst, Römischer Kurie und Bischöfen, gleich ob sie der Majorität oder der Minorität anhingen, Reforminitiativen noch zu erhoffen wagte. Am Tag der feierlichen Sessio warf ihn ein Anfall von Fieber und nervlicher Erschöpfung nieder (*un accès de fièvre, et d'abattement nerveux*)[238]. Erst am 10. Mai fühlte er sich wieder in der Lage, seine Arbeit aufnehmen[239].

Acton war gewiß kein fachlich ausgebildeter Theologe, aber er war ein wissenschaftlich gebildeter, *in historicis et theologicis* eminent belesener und streng kritisch urteilender Denker. Über die eigentliche theologische Problematik der Unfehlbarkeitsfrage, vor allem aus kirchen- und dogmenhistorischer Sicht, – und was mit ihr auf dem Spiele stand – war er zweifellos sehr genau informiert. Wie Döllinger zog auch er die dunkelsten Kapitel der Papstgeschichte und päpstlicher Entscheidungen als Gegenargumente in seine Beurteilung mit ein – in Anbetracht der «Sichtweisen» nicht weniger Majoritätsbischöfe und zumal ihrer Wortführer allerdings nicht ohne Grund. Das hing jedoch nicht zuletzt damit zusammen, daß ihn als praktizierenden englischen Katholiken das historisch bedingte tief verwurzelte Ressentiment der großen Mehrheit der Engländer gegenüber der katholischen Kirche und ihrem Papsttum – ein Ressentiment, gegen das er seit Beginn seiner journalistischen Tätigkeit anzukämpfen suchte – um so mehr bekümmerte, als er durch eine Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit eine weitere Vertiefung dieser antikatholischen Aversion befürchtete, zum Schaden der politischen Emanzipation seiner katholischen Landsleute. Deswegen suchte er – freilich vergeblich – Gladstone zu einer öffentlichen (nicht bloß diplomatischen) Intervention von staatlicher Seite zu drängen, um dadurch vielleicht doch noch die Unfehlbarkeitsdefinition verhindern und – wie er hoffte – schlimmste Folgen zumal für die englischen Katholiken verhüten zu können. Er wurde hierin von englischen und irischen Bischöfen unterstützt[240]. Gerade dies läßt aber

237 Acton an Döllinger, [Rom] Samstag 23 [April 1870]. Döllinger-Acton II 331–335.

238 Gräfin Anna Arco an Döllinger, Rome, 27 avril 1870. Döllinger-Acton II 335–337. – Seit Tagen kursierten in seiner Familie Masern und Unwohlsein. Acton an Döllinger, [Rom] Dienstag, 19. April [1870]. Ebd. 326–329, hier 329.

239 Acton an Döllinger, Rom, 11. Mai 1870. Döllinger-Acton II 340–342. hier 340.

240 «My dear Mr. Gladstone, – Since I wrote to you [im oben auszugsweise zitierten Brief vom 10. März 1870] I have had some conversations with bishops, which strongly confirm what I said in my letter: Antonelli is reported to have assured [Friedrich Ferdinand Graf] Beust [österreichischer Ministerpräsident] that there is nothing to apprehend, on the part of the State from the *Schema de Ecclesia*, as it is merely matter of dogmatic theology. The bishops say that this is quite untrue, that the *Schema* bears on politics in many ways, that the Canons, giving infallible authority to the Pope in all matters needful for the preservation of faith and in questions of morality, give him an arbitrary power of the most unlimited kind in everything with which he chooses to deal. They are entirely in contradiction with the conditions of allegiance which the Catholics formerly accepted in England. I don't give this as a discovery of the bishops, and it would not do, of course, to quote them, but the fact that they openly acknowledge it is very remarkable.

die verzweifelte Situation erkennen, in der sich offensichtlich nicht wenige Bischöfe befanden.

Besorgt äußerte sich Acton diesbezüglich auch gegenüber Döllinger: Das «dem Geist des Syllabus [Pius' IX. von 1864] entgegengesetzte System» habe in der letzten Zeit nirgends «eclatantere Siege gefeiert und sich der katholischen Kirche günstiger erwiesen als in England». Dort habe der Protestantismus «den Prinzipien der Gerechtigkeit und der Freiheit zu lieb merkwürdige Opfer gebracht. Durch den bestimmenden Einfluss weniger ausgezeichneter Staatsmänner mehr als durch einen allgemeinen Fortschritt der nationalen Bildung sind diese Grundsätze Prinzip und Grundlage der herrschenden Partei [der Whigs] geworden, während der theologische Hass in der grossen Masse der Bevölkerung nach wie vor besteht und die Gelegenheit erwartet, sich an den Katholiken sowie an dem in konfessionellen Fragen sehr liberalen Ministerium [Gladstones] zu rächen. Nach der landläufigen Theorie des gewöhnlichen Engländers ist der Katholik im Grunde heute noch der Ansicht, dass die Verfolgung der Ketzer durch die Inquisition, die Oberherrschaft des römischen Stuhl[s] in politischen Dingen im Prinzip rechtmässige und lobenswerte Dinge sind. Man hegt deswegen die Ueberzeugung, dass die Katholiken auf die höhere Stufe der Freiheit und der Selbstregierung nicht gehören, dass sie einem nach heutigem Masstab entwickelten Staatswesen nicht nur fremd und lästig, sondern feindselig gegenüberstehen. Indem die Katholiken jede Solidarität mit solchen Lehren und Gebräuchen auf's Entschiedenste verwarfen, überwanden sie die Abneigung ihrer Landsleute und erwarben Freiheit in England und Gleichberechtigung in Irland. Kaum acht Monate sind verflossen, seit die letzte dieser grossen Errungenschaften Gesetzeskraft erhielt. Schon hat man den Beweis, durch die Canones de Ecclesia und das Unfehlbarkeitsdecret, dass jene Lehren keineswegs ausgestorben sind, dass der neunte Pius die Praxis des fünften durchaus nicht verabscheut, dass die ungeheure Mehrzahl des katholischen Episkopats jene Dinge billigt und jene Vorwürfe rechtfertigt, von denen es so oft geheissen hat, dass sie nur in der Leidenschaft der Gegner und Feinde ihren Ursprung haben. So fängt die alte confessionelle Bitterkeit an sich mächtiger zu regen zu ungelegener Zeit. Denn die Güter der Irischen Staatskirche sind noch nicht verteilt; das höhere Unterrichtswesen in Irland, der Schulzwang in England werden bald das Parlament beschäftigen, und in allen diesen Fragen wird die Abneigung gegen die Katholiken, gegen ihren Klerus, besonders gegen ihre Bischöfe steigen und der Regierung bedeutende Schwierigkeiten bereiten»[241]. Und Acton verwies auf erste parlamentarische Reaktionen zu Ungunsten der englischen und irischen Katholiken.

Was Acton zum nämlichen Zeitpunkt nicht wußte: Sein ärgster «Rivale» im englischen Episkopat, «der mit den Jesuiten eng verbundene Erzbischof [Manning] von Westminster»[242], hatte eben den Premierminister Gladstone vor den brieflichen Mitteilungen Lord Actons als «partisan of the most hostile animus» gewarnt: «[…] the letters of Lord Acton, either to you or to those in contact with you must inevitably mislead you. A more dangerous adviser you could not have. I write this because I feel it to be a duty. […]»[243].

Seine Tür sei «den ganzen Tag offen, um keine Nachricht auszuschliessen», hatte Acton Döllinger geschrieben: Er müsse «schnell schreiben, und Nachts»[244]. Und wieder mahnte er Döllinger, endlich seine zugesagte Schrift zu liefern: «Die Besseren erwarten es mit Ungeduld und ich weiss nicht mehr was ich ihnen sagen soll. Können Sie sich denn nicht auf einen engern Plan beschränken? Was ich wünschte wäre freilich eine Art Dogmengeschichte der Lehre vom Papst, aber es wäre sehr viel wenn einige der Hauptsätze der Erwägungen[245] mit den Beweisen versehen wären. Ich muss wiederholen was ich früher schrieb, das Ausbleiben Ihrer Arbeit hat wirklichen Schaden bewirkt»[246]. Döllinger jedoch zitierte ihm

I told them that I had written to you, and had spoken of the utility of some public utterance of your view on these particular points. They said that it would be of the greatest use; that it would make a deep impression if you spoke of the danger to the interest of religion in the legislative questions coming on; and that, if you expressed your confident belief that the English and Irish bishops would be careful not to renounce the principles by virtue of which their toleration was obtained, and not to make the carrying of liberal, tolerant, and remedial measures impossible, those words would have great weight among the Irish bishops in particular. The last suggestion was made to me by one of the prelates, in a way that showed that he deemed it of the highest practical importance. I think he is right; but speaking from a strictly Roman, local point of view, I should be afraid of the effects here of a debate in the House, which should bring out the violence of Protestant feeling and the blind folly of the Catholics.
I am persuaded that nothing would have greater effect here than some declaration of that kind, made in Parliament and not diplomatically. […].» Acton an Gladstone, Rome, March 11, 1870. Acton, Selections from the Correspondence 109–111, hier 109 f.

241 Acton an Döllinger, [Rom, um den 10. April 1870]. Döllinger-Acton II 300 f. – Siehe auch: Acton an Döllinger, [Rom, 15. April 1870]. Ebd. 311–317.

242 Acton an Döllinger, Rom 20 Mai 1870. Döllinger-Acton II 364–369, hier 365.

243 Manning in einem Brief vom 7. April 1870 an Gladstone. Zit. in: Döllinger-Acton II 501 Anm. 4.

244 Acton an Döllinger, [Rom, 27. März 1870]. Döllinger-Acton II 255–257, hier 256.

245 Gemeint sind Döllingers «Erwägungen für die Bischöfe des Conciliums über die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit» vom Oktober 1869, abgedruckt in: Döllinger, Briefe und Erklärungen 1–28.

246 Acton an Döllinger, Rom, Freitag 1. April [1870]. Döllinger-Acton II 277–280, hier 280.

in seiner Antwort aus einem Brief Bischof Hefeles vom 2. April 1870, in dem dieser ihm mitgeteilt hatte: «So viel ich höre, wird dem Erzbischof von München [Gregor von Scherr] sehr zugesetzt, einen Schritt gegen Sie zu thun, nachdem der Redner von Schwandorf ([der Regensburger Bischof Ignatius von] Senestrey) vorangegangen[247] [nämlich mit dem Verbot an seine in München studierenden Alumnen, Döllingers Vorlesungen zu besuchen, schließlich mit ihrem Abzug von der Universität München und vom dortigen Herzoglichen Georgianum]. Es ist darum die vereinigte Bitte mehrerer Ihrer hiesigen Freunde, Sie möchten jetzt keine weitere Veröffentlichung in der Sache mehr machen, damit nicht auf's Neue Oel in's Feuer gegossen werde. Von verschiedener Seite her wird gerufen: Nein, jetzt muß etwas gegen Döllinger geschehen?! Ich mache darum obige Bitte auch zu der meinigen. Ziehen Sie sich vorderhand vom Kampfplatz zurück. Ich sage: vorderhand; vielleicht wird nöthig, später wieder, in viel bittrer Stunde, abermals zu diesem geistigen Schwerte zu greifen, jetzt hilft weiteres Hervortreten nicht»[248].

Döllinger zog für sich daraus endgültig den Schluß, daß eine Schrift aus seiner Feder in Rom, während des Konzils, nichts nützen und er sich selber «vom Erzbischof entweder ein Verbot meiner Vorlesungen oder gar eine Suspension zuziehen» würde, ganz zu schweigen von den deutschen Bischöfen, die über diese Schrift nur «schmähen» würden, und zu schweigen von den französischen Bischöfen, die sich «an irgend einen misverständlichen oder misverstandenen Satz hängen, und daran Anstoß nehmen» würden: «Liebster Freund! Ich schreibe freilich; für das große Publikum, für die Verständigen, vor allem für *historisch-Gebildete*, die die Tragweite der Thatsachen zu ermessen und die geschichtliche Bedeutung derselben zu verstehen im Stande sind.» Und dann folgte die Behauptung, für die er (zum Leidwesen Actons) den Nachweis schuldig blieb: «Ich kann in Folge neu angestellter Forschungen und Studien die Grundlosigkeit der Infallib[ilität] bis zur absoluten Demonstration nachweisen, aber es ist ganz unvermeidlich, daß die guten Prälaten wieder Anstoß daran nehmen und mich dann als Sündenbock wieder preisgeben. Für jetzt ist es gewiß besser, dem Rath Hefele's zu folgen.» Im übrigen gestand er, daß ihn ein Vorgehen des Münchener Erzbischofs gegen ihn «doch sehr peinlich [...] berühren würde. Vom eigenen Bischof censurirt und eclatant reprobirt zu sein, ist für einen Priester immer ein Unglück, und ich meine, es vermeiden zu sollen, so lange es, ohne Verrath an der Wahrheit zu begehen, geschehen kann»[249].

Doch Acton wollte nicht nachgeben. Jetzt finde «die grosse Krise, die rechte Prüfung der Kirche» statt, antwortete er Döllinger; für spätere Zeiten werde es von großem Wert sein, sich auf das berufen zu können, was zur Zeit des Konzils gesprochen worden sei. Deshalb müsse man «Leuten die guten Willen haben, alles mögliche geben, was sie zur Einsicht bringen, sie kräftigen kann in dem schweren Kampf. Können Sie nicht dieses thun?». Er schlug Döllinger vor, ihm wenigstens das vorbereitete Material zu schicken; er werde sich um eine französische Übersetzung kümmern und diese dann in Florenz anonym erscheinen lassen[250]. Aber Döllinger wich aus: Er sei entschlossen, seine Arbeit fortzusetzen; sie könnte anonym auch «nach gefallenem Schlage» noch erscheinen, «dann vielleicht um so nothwendiger»[251]. Tatsächlich ließ ihm der Münchener Erzbischof Gregor von Scherr – auf wiederholten Tadel des Papstes hin – empfehlen, «doch ja jetzt nichts mit meinem Namen erscheinen zu lassen. Jetzt würde doch alles zu spät kommen»; und wieder versicherte er Acton: «aber das beßte Material liegt bereit, und – wir wollen ihnen alles im rechten Zeitpunkt mit Zinsen und Zinseszinsen hinauszahlen. Die Academia pontificia, die, wie die Blätter berichten, sich so viel mit Janus plagt, wird noch schwerere Arbeit bekommen»[252].

Obwohl auf Erzbischof Scherr seit dem Erscheinen von Döllingers Schrift über «Die neue Geschäftsordnung des Concils [...]» verstärkt Druck ausgeübt wurde[253], ging er, selbst erklärter Gegner einer Unfehlbarkeitsdefinition, gegen Döllinger nicht vor. Als er auf Grund einer Meldung des Münchener Nuntius Pier Francesco Meglia, Scherr sei «nur auf eigene Faust, ohne Rückhalt in seinem Klerus und gläubigen Volke auf Seite der Minorität und gegen die Infallibilität»[254], am 7. Mai zu einer «speziellen Audienz» bei Pius IX. geladen wurde und bei dieser Gelegenheit eine «bedeutende Summe als Ertrag des Peterspfennigs aus seiner Erzdiözese» überreichte, vom Papst «mit sichtlicher Freude und mit warmen Worten des Dankes» entgegengenommen, habe sich dieser in der «günstigsten Weise» über die bayerischen Katholiken ge-

247 Zu Bischof Senestreys Rede in Schwandorf am 22. April 1869 siehe: Döllinger-Acton II 290 f. (Anm. 4).
248 Hefele an Döllinger, Rom, 2. April 1870. Siehe Beilage 3/1.
249 Döllinger an Acton, München, 8. April [1870]. Döllinger-Acton II 289–292, hier 290 f.
250 Acton an Döllinger, [Rom, Dienstag, 12. April 1870]. Döllinger-Acton II 304–309, hier 304 f.
251 Döllinger an Acton, [München] Charfreitag [15. April 18]70. Döllinger-Acton II 322 f.
252 Döllinger an Acton, [26. Mai 1870]. Döllinger-Acton II 378–380, hier 379 (in Anm. 2 mit Auszügen aus den Berichten des bayerischen Gesandten Grafen Tauffkirchen vom 13., 16. und 18. Mai 1870 über die Audienzen Erzbischof Scherrs beim Papst).
253 «Le Pape est décidé à forcer l'archevêque de Munich à prendre des mesures contre Döllinger. Je suis persuadé que l'archevêque, que j'ai averti il y a plusieurs jours de cette intention, faiblira, si on ne lui fait pas entendre que ce serait un acte de trahison envers la cause qu'il soutient.» Acton an Erzbischof Darboy, Rom, 5. Februar 1870. Zit. in: Hasler, Pius IX. I 110.
254 Friedrich, Tagebuch 400 (Anm. 1).

äußert und dem König, dem Erzbistum und dem ganzen Land seinen Segen gespendet, wie der erzbischöfliche Sekretär Dr. Paul Kagerer (1833–1907) im heimischen Pastoral-Blatt berichtete[255]. Daß die Audienz aber eine durchaus ernste Note hatte, davon war hier, offiziell, keine Rede. Der Papst fragte Scherr nämlich, warum er denn auf seiten der Minorität stehe, da er doch mit seiner Ansicht in seiner Diözese isoliert sei und «die Gesinnung und Haltung der Katholiken» seine Haltung nicht rechtfertigten[256]. Scherr habe darauf die Stimmung der Gläubigen in Deutschland geschildert und auf die Gefahren verwiesen, die «extreme Beschlüsse für die Kirche daselbst» zur Folge haben könnten. Der Papst indes habe «die Sache sehr leicht» genommen und erwidert: «Ja, ja, ich kenne diese Deutschen schon, die wollen alles besser wissen, da will jeder Bischof, jeder Papst sein.» Auf die «schlechte Haltung der Theologen der Münchener Hochschule» angesprochen, habe Scherr geantwortet, er sehe bislang keinen Grund zum Einschreiten[257].

Wenige Tage später wurde der Erzbischof erneut zum Papst geladen. Pius IX. war, wohl durch die Münchener Nuntiatur, zu Ohren gekommen, daß der suspendierte Professor Frohschammer immer noch im Münchener Schematismus unter den Weltpriestern aufgeführt werde, und zwar mit der Liste seiner Werke. Scherrs Begründung, daß dies «nothwendige Folge des indeliblen Characters des geistlichen Standes» sei, und seine Zusicherung, Frohschammers Werke künftig im Schematismus nicht mehr verzeichnen zu lassen, hätten den Papst beruhigt. Nun habe der Erzbischof Veranlassung genommen, Pius IX. «über die in seiner Diöcese, wie in ganz Deutschland herrschende Stimmung […] und in eindringlichster Weise von den Beängstigungen der Gewissen der eifrigsten Katholiken» zu berichten. Doch der Papst habe mit den Worten, hierüber berichte ihm jeder anderes, «die Sache in Scherz zu wenden» gesucht. Erst die «etwas erregt[e]» Entgegnung Scherrs, «es handle sich um das Heil der Seelen, somit um eine sehr ernste Sache – *schien* […] auf den Heiligen Vater […] einigen Eindruck zu machen»[258].

Daß Scherr seine Haltung gegenüber Döllinger nicht änderte, belegen seine Worte, die er dem am 13. Mai von Rom scheidenden Johann Friedrich auf den Heimweg mitgab: «Sie Glücklicher! […] Wie glücklich würde auch ich sein, könnte ich ebenfalls heimgehen.» Und er trug ihm auf, «Döllinger in seinem Namen zu sagen, ‹er möge jetzt ruhig sein und nichts mehr thun; es sei nicht mehr nothwendig; sie [die Bischöfe] hätten bisher ihre Schuldigkeit gethan und würden sie auch fernerhin thun; er, Döllinger, würde ihnen ihre Lage nur noch erschweren. Er, der Erzbischof, sei stets für ihn, Döllinger, auch in der letzten Audienz eingetreten und habe nicht nachgegeben›»[259]. Beim Abschied Johann Friedrichs vom Bamberger Erzbischof Deinlein, seinem «ursprüngliche[n] Diözesanbischof», zeigte sich dieser «tief indignirt über seine römischen Erfahrungen». In Anwesenheit Erzbischof Scherrs sei auch «von der neuen Taktik die Rede» gewesen, «dass man aussprenge, man lasse die ‹persönliche› Unfehlbarkeit ganz fallen. Da aber alle Welt in Schriften und Aktenstücken nur von ihr sprach, und da die vor zwei Tagen vertheilte *Relatio* aus-

255 Pastoral-Blatt für die Erzdiöcese München-Freysing 11 (1870) Nr. 20, 109. – Paul Kagerer (1833–1907), geb. in Nittenau, 1856 Priester des Bistums Regensburg, 1858 Dr. theol. der Universität München (mit einer Arbeit über «Die Heiligkeit der christlichen Kirche. Eine exegetisch-historisch-dogmatische Abhandlung, Regensburg 1859), seit 1860 Sekretär des Erzbischofs Gregor von Scherr, 1862 in der Erzdiözese München und Freising inkardiniert, am 30. Juni 1870 zum Münchener Domkapitular gewählt (aufgeschworen am 29. September 1870), 1895 Dompropst von Regensburg. Resch-Buzas I 37; Nesner, Das Metropolitankapitel 541 f.; Landersdorfer, Gregor von Scherr 165 f. – Friedrich, Tagebuch, kommt des öfteren auf Kagerer als Sekretär und Begleiter Erzbischof Scherrs in Rom zu sprechen, nicht eben positiv.

256 Friedrich, Geschichte III 969–971; Ders., Tagebuch 400.

257 Dies berichtete am 15. und 16. Mai der bayerische Vatikangesandte Graf Karl von Tauffkirchen an den Münchener Hof. Zit. in: Döllinger-Acton II 379 (Anm. 2).

258 Bericht des Grafen Tauffkirchen vom 18. Mai 1870; er schrieb «*schien*», da der Papst noch am selben Abend eine Gruppe von 100 französischen Priestern, die ihn ihres Glaubens «an Seine Unfehlbarkeit» versichert hätten, wärmstens belobigt habe «unter tadelnder Hinweisung auf die gegentheilige Ansicht einiger Bischöfe». Zit. in: Döllinger-Acton II 379 f. (Anm. 2). – Vgl. den Bericht Emmanuel d'Alzons (1810–1880), des Begründers der Kongregation der Assumptionisten, vom 18. Mai 1870: «Hier, dans une audience à 300 prêtres français, on a crié: ‹*Vive le Pape infaillible!*› Pie IX reprit: ‹Voilà un cri parti du coeur, et dans quelques jours, il partira de toutes les poitrines. Il y aura bien quelques dissidents, mais il est dit que la barque de saint Pierre doit toujours être battue par les flots›.» Zit. in: Hasler, Pius IX. I 109 (Anm. 13).

259 Friedrich hielt in seinem Tagebuch des weiteren fest: «Hierauf sprach er [Scherr] von der Schwierigkeit ihrer Lage, und ich bemerkte: ‹mir ist sie nicht befremdend, ich habe sie von Anfang an vorausgesehen und vorausgesagt.› Etwas überrascht, fragte er: ‹Wie so?› ‹Nun, antwortete ich, wenn man das Curialsystem kennt, das in den Schematen durchgesetzt werden will, so ist es Einem ganz klar, daß es so kommen mußte.› Der Erzbischof war sichtlich gerührt, als er dann anhob: ‹Machen Sie doch, ehe Sie von hier weggehen, Ihren ganzen Einfluß auf den H. Cardinal H[ohenlohe]., und Sie haben, wie ich weiß, einen großen auf ihn, geltend, damit er in der feierlichen Sitzung *Non placet* sagt. Denn wenn ein Cardinal, der in Rom selbst seinen Sitz hat, den Muth zeigt und *Non placet* sagt, werden auch die Bischöfe den Muth dazu leichter fassen.›» Doch Friedrich gab ihm zu bedenken, daß er seine Stellung nie dazu gebraucht habe, «auf das Gewissen des Hrn. Cardinals einen Druck auszuüben», sondern seine Aufgabe lediglich darin gesehen habe, nach bestem Wissen und Gewissen dem Kardinal über die ihm vorgelegten Fragen «Aufschlüsse» zu erteilen. Doch versprach er, dem Kardinal mitzuteilen, «was er, der Erzbischof, mir sagte, damit er von der Situation unterrichtet sei.» Friedrichs Schlußnotiz: «Ich gehe mit der festen Ueberzeugung, daß die persönliche Infallibilität werde definirt werden.» Friedrich, Tagebuch 400 f. (Rom, 13. Mai 1870); Ders., Geschichte III 971 f.; Ders., Ignaz von Döllinger III 544.

drücklich erklärt hatte: die Bezeichnung ‹persönlich› werde zwar nicht gebraucht, aber der Sache nach sei die Infallibilität als persönliche zu betrachten, so konnte man über diese Taktik eigentlich nur lachen. Aber dem alten Manne riss endlich die Geduld; den Zeigefinger auf die Stirne stellte er sich vor den Verfasser [Johann Friedrich] hin und sagte u.A. nachdrucksam: ‹Ich begreife gar nicht, wie ein vernünftiger Mensch noch von einer persönlichen Infallibilität des Papstes sprechen kann!› Darüber, was sie nach der Definition zu thun gedächten, sagten diese Bischöfe nichts; [...]»[260].

Als in der Generalkongregation vom 13. Mai 1870 die Debatte über das seit 6. März bereits unter den Bischöfen zirkulierende Primats- und Unfehlbarkeitsschema *Pastor aeternus* begann[261], war Lord Acton gesundheitlich wiederhergestellt. Die folgende Debatte konzentrierte sich ausschließlich auf die beiden (aus dem ursprünglichen Kirchenschema herausgelösten) Fragenkomplexe Primat und Unfehlbarkeit (*Cap. XI* und *Caput addendum*), mit Schwergewicht auf letzterem Problem[262]; alle übrigen Kapitel des Kirchenschemas ließ man – wie von den Minoritätsbischöfen in ihrem Protest befürchtet – (als bloßes «Rankenwerk» des zentralen «punctum puncti») auf sich beruhen, ebenso das zuvor noch diskutierte Schema über den Einheitskatechismus und andere Postulate[263]. Kurz vor Beginn der (Infallibilitäts-)Debatte übersandte Acton der Redaktion der «Allgemeinen Zeitung» den am 10. Mai ausgegebenen (revidierten) «Text der neuen Constitution über die Infallibilität»[264], der am 15. Mai in diesem Blatt in lateinischer Sprache und deutscher Übersetzung erschien[265]. In Eile exzerpierte er mit einem Gehilfen aus den (lateinischen) *Observationes* der Bischöfe (die inzwischen, nur teilweise mit Verfasserangabe, in zwei Foliobänden gedruckt vorlagen[266]) auch die ihm am wichtigsten erscheinenden Emendationsvorschläge, die aber für den Druck gestrafft und, wie einige Bischöfe beklagten, teilweise entstellt waren, und übersandte sie Döllinger mit der Bitte, «sie nach Augsburg zu schicken, mit Wegstreichung dessen, was Ihnen minder wichtig erscheint»; die dortige Redaktion habe er bereits «vorbereitet», sie sollten «eine Extrabeilage» ergeben. In dieser Form erschienen die bischöflichen Emendationsvorschläge auszugsweise am 21. Mai in der «Allgemeinen Zeitung»[267].

Acton hatte auch versucht, einige ihrer Verfasser zu identifizieren. «Die zwei bessten» seien allerdings (in den Auszügen) «nicht dabei»: Die «ausgezeichnete Arbeit» des Erzbischofs Connolly von Halifax, der als einziger «eingehend die Stellen für die Tradition besprochen hat», habe man «verdorben durch böswillige Entstellung». Erzbischof Kenricks «herrliche Arbeit» sei dagegen «vollständig abgedruckt»; aber er habe sie zugleich «umgestaltet» herausgegeben, auf Anraten Connollys ohne Namensnennung. Acton hielt sie «für das beste was in Rom geschrieben worden ist»; sie verdiene, «sehr bekannt zu werden», aber er empfahl, bei der Besprechung «dieser wichtigen Broschüre», die er Döllinger durch Johann Friedrich zuleitete, nur zu vermerken, «dass sie von einem in den Briefen oft erwähnten Nordamerikaner herrührt. [...] Sie werden meiner Ansicht seyn, dass die Herausgabe nur nutzen kann, obwohl sie einen Sturm hervorrufen wird. Sie wird die öffentliche Meinung kräftigen, die Opposition zum Theil rehabilitiren, den erstaunlichsten Commentar zu Ihren Schriften liefern. Die Furcht vor Ihnen zeigt sich übrigens an vielen Stellen des grossen Bandes [der bischöflichen Emendationsvorschläge]»[268].

Döllinger war, als er die Zusendung des revidierten Textes der Kirchenkonstitution und der «Observationes» erhielt, konsterniert. Dabei war ihm wohl kaum bekannt, daß die Glaubensdeputation in ihrer «Relatio de observationibus Concilii Patrum, in schema de Rom. Pont. primatu factis» ausdrücklich erklärte: «Sed quod *vocem* ‹personalis infallibilitatis› attinet, ea in proposito schemate non adhibetur. Si vero *de re* per vocem significata sermo sit, infallibilitas eodem verissimo sensu personalis dicitur, et dicta etiam fuit [...]»[269]. «Die Constitutio» –

260 Friedrich, Geschichte III 972–974; vgl. Friedrich, Tagebuch 238 (Anm. 1), 397–399 (Rom, 11. und 12. Mai 1870).

261 Für den Entwurf des Schemas *Pastor aeternus* wurden der Jesuit Clemens Schrader und der Theologe Bischof Senestreys, der Regensburger Domherr und Alt-Germaniker Willibald Apollinaris Maier, herangezogen, außerdem noch die Jesuiten Joseph Kleutgen und Johann Baptist Franzelin. Granderath, Geschichte III 119–128; Schatz, Vaticanum I III 15, 83.

262 Siehe dazu: Friedrich, Geschichte III 905–934, 985–1075; Granderath, Geschichte III 139–292; Aubert, Vaticanum I 247–280; Schatz, Vaticanum I III 15–89.

263 Siehe dazu: Schatz, Vaticanum I II 81–133.

264 Acton an Döllinger, Rom, 11. Mai 1870. Döllinger-Acton II 340–342, hier 340.

265 Veröffentlicht in: «Allgemeine Zeitung» Nr. 135 vom 15. Mai 1870 (S. 2137 f.), deutsche Übersetzung in der Beilage zu dieser Ausgabe (S. 2148 f.).

266 Synopsis analytica observationum quae a patribus in Caput addendum decreto de Romani Pontificis primatu factae fuerunt. Mansi 51, 971–1070. – Siehe dazu auch: Friedrich, Geschichte III 905–934.

267 Acton an Döllinger, Rom, 11. Mai 1870. Döllinger-Acton II 340–342, hier 340 f. – Veröffentlicht in der Außerordentlichen Beilage zur «Allgemeinen Zeitung» Nr. 141 vom 21. Mai 1870 (S. 2261–2265). Conzemius, Die «Römischen Briefe vom Konzil» 119.

268 Acton an Döllinger, Rom, 11. Mai 1870. Döllinger-Acton II 340–342, hier 340 f.; Acton an Döllinger, Rom, 13. Mai [1870]. Döllinger-Acton II 351. – Connollys Ausstellungen am Schema über Primat und Unfehlbarkeit sind abgedruckt in der «Synopsis Animadversionum» in: Mansi 51, 992 f., die Ausstellungen von Kenrick hier 1059–1070.

269 Die Glaubensdeputation erklärte in ihrer Antwort auf die *Observationes* B (Acta ante Sess. IV. Relatio de observationibus in schema de Rom. Pont. primatu factis) u.a. ausdrücklich: «II. Animadvertitur in infallibilitatis *subiectum*, quod solus Roma-

so Döllingers Reaktion – «ist zugleich die Zerstörung der Würde des Episcopats und des kirchlichen Lehramtes. So etwas ist doch in 1800 Jahren noch nicht dagewesen!» Er gedachte, «eine Kritik und Analyse der Constitutio Dogmatica sofort zu schreiben», doch – wiederum einschränkend – sei es wohl nicht möglich, «daß sie noch während der Discussion nach Rom komme. Und dann? was dann? le déluge? Ich denke indeß: fais ce que dois, advienne que pourra»[270]. Im 44. «Römischen Brief vom Concil» streifte Döllinger die bischöflichen Meinungsäußerungen zur «Constitutio» nur und meinte, man könne, obwohl diese anonym abgedruckt seien, die Autoren dennoch zum Teil erkennen «wie z. B. *Rauscher*, *Schwarzenberg*, *Fürstenberg*, *Krementz*, *Dupanloup*, *Clifford*, *Kenrick* u. a.». Er enthielt sich aber, dem Rat Actons folgend, jeder Kritik und bemerkte lediglich, «daß einige dieser Gutachten wörtlich abgedruckt, andere, namentlich diejenigen von Seiten der Opposition, auf schlaue Weise entstellt sind, so daß unter ihren Urhebern sehr bittere Gefühle wach wurden»[271]. Die Broschüre Kenricks dagegen kommentierte er, gegen Actons Rat, mit Namensnennung im 60. «Römischen Brief vom Concil» vom 23. Juni, indem er gleich vorwegnahm, daß der Inhalt derselben «uns berechtigt, ihren Verfasser, den ehrwürdigen Erzbischof *Kenrick* von St. Louis, von jetzt ab neben den *Stroßmayer*, *Hefele*, *Dupanloup*, *Darboy*, *Schwarzenberg*, *Rauscher* unter die Häupter der Opposition zu zählen»[272]. In seiner Einleitung schickte er als «Negativ-Folie» eine Zustandsbeschreibung des Papsttums voraus, das «die beiden großen Ereignisse der neuern Zeit, Reformation und Revolution, […] zu dem gemacht» hätten, «was es jetzt ist»[273]. Da wäre nun «der Raum gegeben, sollte man denken, für die Entfaltung einer großartigen Wirksamkeit», zumal «durch die neue Welt des 19. Jahrhunderts», und nicht zum mindesten durch ihren «katholischen Teil […] da und dort ein frischer Wind des Schaffens» gegangen sei, «der im Einzelnen manche Blüthe der Kunst und Wissenschaft, auch der praktischen Frömmigkeit, zu Tage» gefördert habe. Doch «was das 19. Jahrhundert an katholischen Werken hervorgebracht» habe, sei weder von Rom ausgegangen, noch von dort gefördert worden. «Im Gegentheil, allgemach legte sich ein Druck von Rom aus auf Alles, was nicht geradezu als Werkzeug der Herrschaft sich darbot. Jeder Keim relativer Selbständigkeit schien mit Mißtrauen betrachtet zu werden. Hier und dort wurde die Geistesarbeit eines hervorragenden katholischen Gelehrtenlebens einfach ausgestrichen. Die jungen Talente wandten sich von Bahnen ab, die nur die Aussicht auf unfruchtbare Conflicte boten. Die einst hoffnungsvolle Saat katholischer originaler Production wurde dürr. […] Es wurde Ruhe. Von Rom hörte man nur Monologe. Die Hirtenbriefe der Bischöfe waren ein Echo derselben oder wurden so phrasenreich und langweilig, daß das Ausschreiben des jüngst erwählten Bischofs [Hefele] von Rottenburg durch seine ehrliche und gerade Sprache die Bedeutung eines Phänomens erhielt. Man rühmte sich der katholischen Einheit, die nie so augenscheinlich und so ungestört bestanden hat, als in diesen letzten Zeiten, aber es war eine Einheit des Schlafs auf dem Grabe des geistigen und alles höhern kirchlichen Lebens. […] Es hat niemals eine Zeit gegeben, wo die katholische Christenheit so unterwürfig zu den Füßen des Papstes lag. Er besaß in der That praktisch die Prärogative der Unfehlbarkeit; denn was er auch sagen mochte, Niemand

nus Pontifex non sit, eo quod 1. ‹infallibilitas personalis› nequeat probari.
Sed quod *vocem* ‹personalis infallibilitatis› attinet, ea in proposito schemate non adhibetur.
Si vero de *re* per vocem significata sermo sit, infallibilitas eodem verissimo sensu personalis dicitur, et dicta etiam fuit, quo tota primatus potestas ad excludendum Richerianorum haeresim personalis esse dicitur, quatenus scilicet praerogativa infallibilitatis ipsi *personae* Apostoli Petri *directe* ac *immediate* collata fuit a Christo Domino dicente: ‹Tu es Petrus etc.›, quemadmodum in Hormisdae formula fidei, prius exposita declaratum est.
Quum vero illa praerogativa personae beati Petri Apostoli et in Petro unicuique personae ex suis in Romana Sede successoribus *eatenus* collata sit, quatenus Petrus esset a Christo Domino petra et fundamentum universalis Ecclesiae constitutus, vel quatenus apostolico munere universalis doctoris ac pastoris totius Ecclesiae insigniretur, propterea Romanorum Pontificum infallibilitas eo sensu ‹personalis› communiter non dicitur, ac si infallibilitas illis conveniret uti personis mere privatis. Hinc in schematis formula diserte dicitur: ‹Romanus Pontifex … cum supremi doctoris munere fungens etc.› […].» Coll. Lac. VII 284 f.

270 Döllinger an Acton, [München] 16 Mai [18]70. Döllinger-Acton II 357 f.

271 44. «Römischer Brief vom Concil», Rom, 13. Mai 1870. «Quirinus» 392–403, hier 393 f.

272 60. «Römischer Brief vom Concil», Rom, 23. Juni 1870. »Quirinus» 543–554, bes. 548–554.

273 «[…] Die beiden großen Ereignisse der neuern Zeit, Reformation und Revolution, haben das Papstthum zu dem gemacht, was es jetzt ist. Die Reformation, indem sie die katholische Hälfte der Christenheit gewaltsam zur Centralisation drängte; die Revolution, indem sie die letzten selbständigen Gewalten innerhalb der Kirche, namentlich die alte gallicanische Kirche mit Sorbonne und Parlament, wegräumte. So kam es, daß mit der Restauration dem Papstthum die Kirche gleichsam auf Discretion ausgeliefert wurde, […]. Der Geist des 19. Jahrhunderts selbst, zunächst ohne viel Zuthun Roms, arbeitete an der Befestigung und Stärkung dieses neuen Zustandes. Das Wiedererwachen und Wachsen einer specifisch kirchlichen Gesinnung in starken Schichten der gebildeten Nationen, die Legitimitätsideen der maßgebende Kreise Europa's, später das zugleich katholische und liberale Interesse der Abwehr und des Kampfes gegen feindliche Bureaukratien und gegen die Antipathie parlamentarischer Mehrheiten; Alles, Principien der Reaction und Principien der Freiheit, kam im Wechsel der Zeiten der Kirche zu gut, d. h. dem Papstthum; denn obwohl auch jetzt noch factisch nicht völlig, geschweige denn rechtlich, Papstthum und Kirche identisch waren, so hatte die Zeit doch nicht das Bedürfniß, zwischen ihnen zu unterscheiden. Da war nun der Raum gegeben, sollte man denken, für die Entfaltung einer großartigen Wirksamkeit. […].» Ebd. 542 f.

widersprach. Die Bischöfe waren des Lehrens entwöhnt, kaum gab es unter ihnen einen Theologen von Fach, darum fehlte ihnen schon der Muth einer eigenen theologischen Ueberzeugung; ihre Lebensaufgabe schien es, die römischen Orakelsprüche zu wiederholen. Das Wagestück der Dogmatisirung der Immaculata [conceptio Mariae] fand kaum einen ernstlichen Widerspruch [...]. Dann kam in der Encyklica und dem Syllabus eine ganze Fluth von unvernünftigen und unchristlichen Sätzen. Was thaten die Bischöfe der Christenheit, die Richter des Glaubens? Die einen interpretirten einen vernünftigern Sinn hinein, die andern fanden unbesehen Alles gut; überall wurde die neue Bereicherung der Glaubens- und Sittenlehre hingenommen, gleich als wäre Alles in der besten Ordnung. Das war in der That ein Zustand, wie er niemals vorhanden gewesen; es blieb Nichts zu wünschen übrig, gar Nichts, als die ewige Fortdauer desselben. [...]»[274].

Bei all seiner Polemik gegen die Infallibilität war sich Döllinger aber sehr wohl der Gesamtproblematik einer Primats- und Unfehlbarkeitsdefinition bewußt und besorgt, die Minoritätsbischöfe könnten, auf die Unfehlbarkeitsfrage fixiert, diese weit schwerer wiegende Gesamtproblematik aus dem Augen verlieren. Dies belegt die Bemerkung in seinem Brief vom 26. Mai 1870 an Acton: «Eines fürchte ich jetzt vor allem: die gutgesinnten B[ischö]fe könnten leicht in der Begierde, die Unfehlbarkeit los zu werden, das Gift und die perniciöse Irrlehre, welche in dem ganzen Schema de primatu steckt, übersehen oder sich diese Artikel, durch welche sie eigentlich des altkirchlichen Episcopats entsetzt und zu bloßen Commissären des Papstes *degradirt* werden, gefallen lassen. Das wäre ein furchtbares Unglück für die Kirche. Sie werden sich doch nicht durch den erbärmlichen Kunstgriff, Gregor den Großen als Bürgen für die Ehre des Episcopats vorzuschieben, wie es hier geschehen ist, bestechen lassen!»[275]

Die Generaldebatte, über die Acton auf Grund der ihm zufließenden Informationen Döllinger (und dieser in den «Römischen Briefen vom Concil» einer interessierten Öffentlichkeit) wieder regelmäßig berichtete, kann (und braucht hier auch) im einzelnen nicht verfolgt zu werden[276]. Acton sprach schon am Ende der ersten Woche von einer «grossartigen Debatte»: «So viel ist erreicht: die Katholische Welt weiss dass sie im Concil vertreten ist; die Partei des Hofes verliert einige Illusionen über die Kraft des zu erwartenden Widerstands. Als Frucht dieser Einsicht bemerkt man vorläufig eine vermehrte Hartnäckigkeit und einen mehr insolenten Ton. [...] Jene ausgezeichnete Courtoisie, sonst eine Zierde, wenn auch kein wahrer Vorzug Roms, hat sehr nachgelassen. Die lange Heuchelei verschwindet; man ist sich der tiefen Spaltung jetzt bewusst [...]. Die Minorität ist nicht eine Macht mit der pactirt wird, sondern eine Gruppe von muthwilligen Aufrührern, die sich zu unterwerfen hat. Es bestätigt sich also dass die Masse die Führer fortgerissen hat, dass die Leidenschaft im Lager herrscht. Die Härte und Schroffheit im Auftreten der Curie hat die Opposition in diesen Tagen mehr befestigt (*has done more to confirm the Opposition than the changes and concessions already prepared will do to dissolve it*).» Die große Kommission habe in ihrer Antwort auf die «Animadversiones» der Minorität «im Voraus erklärt, die Läugnung der Infallibilität sey unter Strafe von Censuren schon verurtheilt und dass wissenschaftliche [d.h. rein historische bzw. kirchenhistorische] Argumente nicht mehr gelten»[277]. Diese Zurückweisung betraf die gegen eine Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit vorgebrachten historischen Einwände: unter anderem 1. das wankelmütige Verhalten des Papstes Vigilius (537–555) gegenüber der Unionstheologie des Kaisers Justinian (Drei-Kapitel-Streit)[278], 2. den Fall des Papstes Honorius I. (625–638), der wegen seiner anfechtbaren Entscheidung im sogenannten Monotheletenstreit vom dritten Konzil von Konstantinopel (dem 6. ökumenischen Konzil, 680/81) nachträglich der Häresie bezichtigt, «aus der heiligen Kirche Gottes ausgestoßen und mit dem Anathem belegt» worden war[279] – u.a. hatte Bischof Hefele als Gegenargument seine Schrift «Causa Honorii Papae» (Neapel [April] 1870) in die Debatte geworfen[280] –, 3. päpstliche Erklärungen über die Sakra-

274 Ebd. 543–546.

275 Döllinger an Acton [26. Mai 1870]. Döllinger-Acton II 378–380, hier 379. – Gemeint ist folgender Passus der Kirchenkonstitution *Pastor aeternus*: «Tantum autem abest, ut haec summi pontificis potestas officiat ordinariae ac immediatae illi episcopalis iurisdictionis potestati, qua episcopi, qui positi a Spiritu sancto in apostolorum locum successerunt, tamquam veri pastores assignatos sibi greges, singuli singulos, pascunt et regunt, ut eadem a supremo et universali pastore asseratur, roboretur ac vindicetur, secundum illud sancti Gregorii Magni: ‹Meus honor est honor universalis ecclesiae. Meus honor est fratrum meorum solidus vigor. Tum ego vere honoratus sum, cum singulis quibusque honor debitus non negatur›» [Epistula ad Eulogium Alexandrinum, VIII 29 (30)]. Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi. Denzinger-Hünermann 829 (Nr. 3061); COD 814.

276 Die Reden der Bischöfe in den Congregationes generales vom 17. Mai bis zum 3. Juni 1870 in: Mansi 52, 80–425.

277 Acton an Döllinger, Rom 20 Mai 1870. Döllinger-Acton II 364–369, hier 364 f.

278 Denzinger-Hünermann 189–194 (Nr. 403–420).

279 Verurteilung in der 13. Sitzung des 3. Konzils von Konstantinopel, 28. März 681. Denzinger-Hünermann 255 5f. (Nr. 550–552).

280 Bischof Hefele hatte mit dem Druck dieser kleinen Schrift (28 Seiten), die er unter die Bischöfe verteilen wollte, nach Neapel ausweichen müssen, und dann konnten die gedruckten Exemplare nur durch Vermittlung der preußischen Gesandtschaft nach Rom eingeschmuggelt werden. Unter dem Titel «Honorius und das sechste allgemeine Concil» erschien die Schrift in Übersetzung mit einem Nachtrag noch im Jahr 1870 in Tübingen. Reinhardt, Bischof Carl Joseph von Hefele. Neue Quellen 159; Hagen, Hefele und das vatikanische Konzil 239–241 (kri-

mente, besonders über die Heiligen Weihen, so im Dekret Eugens IV. für die Armenier (1439)[281], 4. schließlich die umstrittene Bulle *Unam sanctam* Bonifaz' VIII. mit der dogmatischen Definition über das heilsnotwenige Unterworfensein jedes menschlichen Geschöpfs unter den Römischen Pontifex (1302)[282]. Diesen und anderen geschichtlichen Einwänden gegenüber befand die Deputation für Glaubensfragen: Wenn sich aus den zwei Quellen der Offenbarung, Schrift und Tradition, die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit als Bestandteil der ursprünglichne Offenbarung herausstelle, dann seien irgendwelche Schwierigkeiten aus der Geschichte nur scheinbar und nicht real[283]. In dieser Antwort wurde auch die Notwendigkeit eines *consensus moraliter unanimis* (bei konziliaren Abstimmungen über dogmatische Fragen) verworfen[284].

Freilich, wie die aus Bischöfen unterschiedlicher Nationalitäten bestehende Minorität keine geschlossene Einheit, sondern eher eine schwankende, von unterschiedlichen Überzeugungen, Motiven, auch Ängsten geleitete Gruppierung war, wenngleich sie «unter dem Eindruck der Constitutio und der Relatio» und dank den (überzeugenden) Argumenten ihrer Redner zahlenmäßig sich verstärkte[285], so bildeten auch die Bischöfe der Majorität keine geschlossen kämpferische Phalanx. «Dass die Majorität verschiedene Nuancen in sich begreift» – so Actons Eindruck –, «ist wohl bekannt. Die einen möchten auf anständige Weise die Sache los werden; andere wären glücklich eine Formel zu finden, welche nicht positiv innovirt, und die Gegner gewinnen würde; wieder andere aber wollen die Schlacht, um die Gegenpartei ausserhalb des Concils niederzuschmettern. Die letzteren haben die Oberhand, und werden sie wahrscheinlich behalten bis die allgemeine Debatte vorüber ist, und die Lehre selbst und ihre Fassung zur Sprache kommt. Diese Fraction nun, obwohl von kalt berechnenden Köpfen geleitet, stützt sich natürlich auf die rohe, unwissende, unselbständige Masse des Episkopats, auf jene Menschen die sich bei jener Rede Strossmayers wie eine Viehherde benahmen»[286].

Was dagegen die Minorität betraf, so meinte Acton, man könnte, da diese «so zahlreich» sei, «versucht seyn zu fragen [...], warum fehlt ihr die Siegesgewissheit, warum weicht sie noch immer der Entscheidung aus? Denn es ist klar, die Niederlage der Inf[allibilität] kann nur im Kampf vollständig seyn. Wird die Unmöglichkeit sie zum Dogma zu erheben, nicht durch die Macht des offenen Widerspruchs erwiesen, so nagt sie noch immer krebsartig am Leben (the vitals) der Kirche. Diese Scheu der Minorität ist zwar theilweise motivirt durch den Mangel an Sympathie und Vertrauen zwischen den verschiedenen Elementen woraus sie besteht. Die einen fürchten dass ihre Collegen nicht nur die Definition verhindern sondern den Glauben an die Lehre untergraben, das Jesuitische System und die Schule der Lüge vollends stürzen, den Abstand zwischen dem Primat wie ihn Gott gestiftet, und wie ihn der Mensch umgewandelt hat, aufdecken werden. Von ihnen selbst hegen dagegen ihre Collegen die Ueberzeugung dass sie auf ein früheres oder späteres Nachgeben und Verrath sinnen. [...] Aber auch für solche welche die Lehre der Inf[allibilität] für gänzlich falsch und ungöttlich halten, ist es viel bequemer es nicht so roh heraus zu sagen, und den Widerruf auf Nebenwegen zu führen. Denn der Papst (der Heilige Stuhl) hat sich förmlich und feierlich zu dieser Ansicht bekannt, und nicht nur das, sondern er hat alles mögliche aufgeboten um sie zum Dogma zu erheben, und alle die es verwerfen dem Untergang zu widmen. Wer aber die Lehre für eine verwerfliche hält, muss den Papst als einen Irrlehrer (ich meine nicht geradezu Ketzer; kann man das

tisch in der Deutung). – P. Georg Ulber, der Theologe des Abtes von Einsiedeln, wußte diese Schrift sogleich als nicht stichhaltig zu kommentieren: «Der Fall des Honorius beweist gegen die richtig aufgefaßte Infallibillität [!] des Pabstes gewiß nichts, wohl aber gegen eine exaggerirte Auffassung derselben. [...].» Köhn 274f.

281 Denzinger-Hünermann 453–460 (Nr. 1310–1328, hier insbes. 1326). – Siehe dazu ausführlicher im Anhang.

282 Bulle *Unam sanctam* Bonifaz' VIII. vom 18. November 1302. Denzinger-Hünermann 384–387 (Nr. 870–875, die Definition hier 875). Siehe dazu ausführlicher im Anhang.

283 Relatio de observationibus [...] Patrum in schema De Romani Pontificis Primatu. Coll. Lac. VII 287f. – Siehe dazu: Granderath, Geschichte III 162–272; Butler-Lang 316–349, 400–413; Schatz, Vaticanum I III 47–61.

284 Siehe: Acton an Döllinger, Rom, Freitag, 13. Mai [1970]. Döllinger-Acton II 343–350, hier 350.

285 Acton an Döllinger, Rom, Freitag, 13. Mai [1870]; Rom,, 20. Mai 1870. Döllinger-Acton II 343–350, hier 345; 358–364, hier 361.

286 Acton an Döllinger, Rom 20 Mai 1870. Döllinger-Acton II 364–369, hier 365. – Vgl. die geänderte Formulierung in: «Quirinus» (48. Brief) 421f. – Stroßmayer hielt seine Rede in der Unfehlbarkeitsdebatte am 2. Juni 1870. Mansi 52, 391–404. – Bischof Hefele, in seinen Äußerungen über das Konzil unter Hinweis auf das Konzilsgeheimnis sehr zurückhaltend, schrieb am 14. Mai 1870 an seinen Tübinger Kollegen Moritz Aberle: «Der Papst betrachtet in seiner Eitelkeit jeden Schritt, welchen die Gegner der Infallibilität unternehmen, als eine ihm persönlich zugefügte Beleidigung, und diese Verstimmung des Papstes weiß die herrschende Partei aufs geschickteste zu nähren und zu ihren Zwecken weiter auszunützen. Wo und wie man nur kann, legt man uns [den Bischöfen der Minorität] Fesseln an. Von einem sanften Wehen des hl. Geistes ist im Konzil längst nichts mehr zu verspüren: wer gegen die Unfehlbarkeit des Papstes spricht, der wird von den Fanatikern in der brutalsten Weise niedergeschrieen. Unter solchen Umständen ist es kein Wunder, daß Bischof Stroßmayer, das Verhältnis zwischen dem hl. Geist und dem Papst auf den Kopf stellend, kürzlich in engerem Kreise sich dahin äußerte, es wäre eigentlich zeitgemäß, dem Konzil den Canon vorzuschlagen: Si quis dixerit, Spiritum sanctum sine perpetua asssistentia Domini nostri papae vera dicere posse, anathema sit.» Zit. in: Karl Ilg, Erinnerungen aus meinem Leben, in: Reinhardt, Bischof Carl Joseph von Hefele. Neue Quellen (Beilage 3) 159.

Wort nicht so brauchen?) ansehen. Und zwar mehr als einen gewöhnlichen, wie es bei einem Doctor privatus der Fall, sondern den aller gefährlichsten und formidabelsten Feind der reinen geoffenbarten Wahrheit und der Kirchenlehre, denn er allein besitzt die Macht durch den Terrorismus des Gewissens, durch Fluch und Bann, eine falsche Lehre zur Herrschaft zu bringen. Der Mythiker oder der Romantiker wirkt durch seine Schriften auf empfängliche Leser, Aber der Papst missbraucht die höchste Gewalt, die Binde[-] und Lösegewalt für (pour séduire les consciences) und für das Verderben der Seelen. Wer also den Papst nicht für unfehlbar hält muss dafür halten, dass er der furchtbarste Gegner des wahren Glaubens ist; dass nicht der Heilige, sondern ein anderer, der Böse Geist sein Rathgeber ist (inspires him, oder, is his counselor). […]»[287].

Die Minorität bot ihre besten Redner auf, unter ihnen – um wenigstens auf zwei herausragende Reden näher einzugehen – am 20. Mai den Pariser Erzbischof Darboy[288] und am 23. Mai Bischof Ketteler von Mainz. Beide insistierten darauf, daß die Lehre von Primat und Unfehlbarkeit des Papstes in die Lehre von der Kirche eingebunden sein, diese somit der Primats- und Unfehlbarkeitslehre vorausgehen müsse, und daß ferner über letztere nur unter Berücksichtigung der Rechte und Autorität des mit dem Papst in Einheit verbundenen Episkopats gehandelt werden könne.

Erzbischof Darboy, in seinem Denken nicht ohne gallikanische Tendenz und deshalb von Pius IX. 1865 gemaßregelt[289], beanstandete einleitend mit allem Nachdruck den Tatbestand, daß die Unfehlbarkeit als offenbarer «Hauptgegenstand des Vaticanischen Concils», nach der indiskreten Äußerung «Einige[r]» als «gewissermaßen der einzige Gegenstand» dieses Konzils, «weder in der Berufungsbulle noch in den übrigen auf die Berufung des Concils bezüglichen Kundgebungen angezeigt» worden sei, «und zwar mit gutem Grund, weil einerseits die katholische Welt in keiner Weise die Lösung dieser Frage ersehnte und noch sonst ein Grund vorhanden war, dieselbe, welche bisher ein Gegenstand freier Erörterung unter den Theologen gewesen, zu behandeln, […].» (Acton gegenüber, mit dem er zwei Unterredungen hatte und dem er seine Rede übergab, erklärte Erzbischof Darboy, «jetzt zeigt der Papst endlich dass ihm doch alles auf die Inf[allibilität] ankommt». Actons Kommentar: «Wie unverschämt doch dass kein Wort davon in der Convocationsbulle etc. gesagt wurde!»[290]) Aus «gallikanischer» Sicht historisch argumentierend, kritisierte Darboy ausführlich die Mängel des vorgelegten Schemas *de ecclesia Christi*, das nicht etwa «von der Unfehlbarkeit der Kirche» handle, «woran wir Alle glauben und welche seit 20 Jahrhunderten sich erwiesen» habe, sondern «als Glaubenssatz» vorlege, «daß der Papst für sich allein unfehlbar sei, und zwar dieses Privilegium *inerrantiae* in so weitem Umfange besitze, als die Unfehlbarkeit der Kirche selbst reicht. […] wenn dies auch nicht offen herausgesagt ist, es handelt sich darin um die persönliche, abso-

287 Acton fährt fort: «(Ich wollte ich wäre im Stand diese Betrachtung ganz klar in Deutscher Sprache auszuführen. – Wer klar denkt, muss diese Gesichtspunkte anerkennen. Ich glaube, es wird dienen die grosse Strenge der Römischen Briefe zu erklären.) Man kann aber nicht verlangen daß die Bischöfe solche Urtheile aussprechen oder zu solchen Schlüssen oder Dilemmen Veranlassung geben. Bei ihrer engen Solidarität mit Rom ist es ihnen kaum möglich zum Bewusstseyn dieser Dinge zu gelangen. Indem sie aber alles Aehnliche fernhalten wollen, ist es ihr Interesse den Zusammenstoss zu vermeiden der solche Betrachtungen ihnen aufdringen könnte. Je mehr sie aber in dem Aberglauben befangen sind der dem heutigen Papstsystem anklebt, [hier abgerissen; Satz ergänzt nach «Quirinus» S. 397] desto lebhafter wünschen wir, nicht zu einer so offenen und entschiedenen Kundgebung gedrängt zu werden.» Acton an Döllinger, Rom, Freitag, 13. Mai [1870]. Döllinger-Acton II 345–350, hier 345 f. – Vgl. die geänderte Formulierung im 44. «Römischen Brief von Concil», Rom, 13. Mai 1870. «Quirinus» 392–403, hier 396 f.: «[…] Aber es ist den Bischöfen zu viel zugemuthet, solche Urteile auszusprechen oder zu solchen Schlüssen und Alternativen Veranlassung zu geben. Indem sie einen solch' erschütternden Conflict fern halten wollen, ist es ihr Interesse, einen Zusammenstoß zu vermeiden, der solche Betrachtungen mit sich bringen müßte. Je mehr viele von ihnen in dem Wahne des heutigen Papalsystems befangen sind, desto lebhafter wünschen sie, nicht zu einer so offenen und entschiedenen Kundgebung gedrängt zu werden. […].»

288 Rede Erzbischofs Darboys vom 20. Mai 1870. Mansi 52, 155–162, hier 161 f. der Passus, den Acton in «The Vatican Council» zitierte: Acton, The Vatican Council, in: Acton, Selected Writings III 290–338, hier 336; Acton, Zur Geschichte 109 (siehe Beilage 5). – Diese Rede Erzbischof Darboys publizierte in deutscher Übersetzung auch Döllinger in: »Quirinus» 641–655.

289 Zum Anlaß dieser Kontroverse mit Pius IX. siehe: May, Ego N.N. Catholicae Ecclesiae Episcopus 459; Aubert, Le pontificat de Pie IX 307 f. – Das den Erzbischof in seiner Haltung maßregelnde Schreiben Pius' IX. vom 26. Oktober 1865, in: ASS 11 (1878) 210–221; hier 212 der Passus: «Et quidem asserendo Romani Pontificis Potestatem in singulas dioeceses non esse Ordinariam sed Extraordinariam, propositionem enuntias omnino adversam Concilii IV Lateranensis Definitioni, in qua luculentissima ac decretoria illa leguntur verba: ‹Romana Ecclesia, disponente Domino, super omnes alias Ordinariae Potestatis obtinet Principatum utpote Mater Universorum Christi Fidelium, et Magistra› (Conc. IV, cap. 5), scilicet eorum omnium qui pertinent ad Christi Gregem. Quae gravissima eiusdem Concilii Verba, Tibi apprime nota ac perspecta esse debent, Venerabilis Frater. Neque ignorare potes eamdem Tuam propositionem plane contrariam esse constanti usui et Doctrinae ab Universali Catholica Ecclesia, omnibusque eius Episcopis cum omni Veneratione exceptae ac traditae secundum quam, tum praesenti, tum praeteritis aetatibus, Ecclesia semper tenuit ac docuit, et docet ac tenet Divina illa Verba « pasce Agnos meos, pasce Oves meas » Beatissimo Apostolorum Principi ita a Christo Domino dicta fuisse, ut eorumdem verborum vi, omnes et singuli fideles Petro, eiusque Successoribus velut Supremis et Ordinariis totius Ecclesiae, omniumque Sacrorum Antistibus immediate subiecti esse debeant, sicuti ipsi Christo Domino, cuius Romanus Pontifex verus est his in terris Vicarius ac totius Ecclesiae Caput omniumque Christianorum Pater et Doctor.»

290 Acton an Döllinger, [Rom, 29. Mai 1870]. Döllinger-Acton II 380–382, hier 380.

lute und alleinige Unfehlbarkeit des Papstes», und zwar nach der «eigenen Aussage» der Verfasser des Schemas «theils» unter Ausschluß des «Consensus der Bischöfe» – im Gegensatz zum Konzil von Trient, dessen Väter «in dogmatischen Fragen ihre Entscheidungen nicht nach numerischer Majorität, sondern mit moralischer Einstimmigkeit gefaßt [haben]». Wäre dafür (d.h. für die exklusive Unfehlbarkeit des Papstes) «nun wirklich eine Formel der Definition gefunden, so müßte sie durch solide und unzweifelhafte Gründe erhärtet werden. Man müßte zeigen, daß diese Lehre von der persönlichen Unfehlbarkeit in der heil[igen]. Schrift, welche immer in diesem Sinne erklärt worden sei, und in der Tradition aller Jahrhunderte enthalten ist, daß sie die moralische Beistimmung nicht blos einiger, sondern aller Väter, Doctoren, Bischöfe und Theologen genießt und daß sie vollkommen übereinstimmt mit allen Entscheidungen und Handlungen der allgemeinen Concilien und so auch mit den auf der 4. und 5. Sitzung erlassenen Decreten des Constanzer Concils; denn wenn auch deren Oekumenicität, was ich [Darboy] übrigens nicht zugebe, zu verwerfen wäre, zeigten sie doch Gesinnung und gemeinsame Meinung der Theologen und Bischöfe. Und weiter wäre noch zu erweisen, daß dieser Lehre weder durch geschichtliche Thatsachen, noch durch Acte der Päpste selbst widersprochen wird und daß sie endlich zu jenen Wahrheiten gehört, worüber das Concil und der Papst in ihrer Vereinigung entscheiden können, da sie von Allen, überall und immer als geoffenbart anerkannt worden ist. Doch alles dies leistet unser Schema nicht. […].» Darboy beschloß seine Ausführungen mit dem Wunsch, das Schema, weil «nicht in genügend würdiger Weise im Concil eingebracht», auf eine spätere Diskussion zu verschieben, es «für diesen Fall» umarbeiten und «in dieser neuen Redaction dann die Grenzen der Unfehlbarkeit schärfer» bestimmen zu lassen, «damit nicht für die Zukunft Sophisterei und Anfechtungen eine Handhabe geboten» werde; «am allerbesten» aber «ist es, die Frage über die Unfehlbarkeit ganz fallen zu lassen wegen der an sie sich knüpfenden schweren Mißstände»[291].

Bischof Ketteler setzte sich in seiner Rede zunächst mit den Argumenten «infallibilistischer» Vorredner auseinander und suchte sie mit biblischen Gegenargumenten zu entkräften. Darauf gestützt, erklärte er, daß er – zum einen – «jedwede Definition der Unfehlbarkeit des Papstes für inopportun» halte und jedenfalls «der Definition der Unfehlbarkeit des Papstes im Sinne des Schemas und des erläuternden Berichts der dogmatischen Deputation» seine «Zustimmung nicht erteilen» könne. Zwar habe er für seinen Teil «die Unfehlbarkeit des ex cathedra sprechenden Papstes» sein «ganzes Leben hindurch immer vertreten als Sentenz von höchster Autorität» und sie als solche auch die Gläubigen seiner Diözese gelehrt, «ohne je auf eine Schwierigkeit oder einen Widerstand gestoßen zu sein». Indes bezweifle er, «daß der theologische Beweis hierfür schon jenen Grad der Vollkommenheit erreicht» habe, «wie er für eine dogmatische Definition notwendig» sei. Es handle sich darum, «ob eine spezifische Schulmeinung zur Würde einer dogmatischen Definition erhoben werden und von allen unter Strafe der Exkommmunikation im Glauben angenommen werden soll, daß nämlich der Papst, aus sich allein und unabhängig von der ganzen Kirche sprechend, unfehlbar sei, so daß die Bischöfe, denen Christus in der Person der Apostel gesagt hat: ‹Lehret alle Völker […]› [Mt 28,19 f.] und an anderer Stelle: ‹Der hl. Geist wird euch alles lehren […]› [Joh 14,26], daß also die Bischöfe, was das oberste unfehlbare Lehramt der Kirche betrifft, sich von den übrigen Gläubigen nur durch die ihnen obliegende Pflicht unterscheiden, die Dekrete des Papstes dem Volk vorzulegen und zu erklären». Hier könne er nur feststellen: «durch diese Lehre scheint mir die göttliche Verfassung der Kirche verändert und zerstört.» Wer aber – zum andern – nach dem Beispiel «so vieler rechtmäßiger Fürsten», die irrigerweise der Meinung gewesen seien, «Heil und Sicherheit der Monarchie lägen im Absolutismus», und damit tatsächlich «zum Zusammenbruch der Monarchie beigetragen» hätten, nunmehr «Heil und Wachstum der Kirche und des Primats auf eine absolute Autorität des Papstes» gründe und «das Bischofsamt seiner Kraft» beraube, vermindere «eben dadurch auch die Stärke des Primats und umgekehrt. […] Um dies zu sehen, genügt es zu bedenken, dass die Bischöfe – was von niemandem in Zweifel gezogen wird – Zeugen der Tradition und Richter des Glaubens sind», gemäß Christi Wort: «Ihr sollt meine Zeugen sein […]» [Apg 1,8]. «[…] Wenn aber der Papst – allein und völlig unabhängig von allen anderen Bischöfen und von allem Wirken der Kirche handelnd – für unfehlbar erklärt wird und wenn alle Bischöfe und jeder einzelne von ihnen, ob zerstreut oder im Konzil versammelt, dem Zeugnis dieses [des Papstes] immer absolut und schlechthin anhängen müssen, dann sind sie nicht mehr Zeugen kraft eigenen Rechts und eigener Autorität. Das Zeugnis so vieler Zeugen hat dann nicht mehr Wert als das Zeugnis eines einzigen. Diejenigen also, die eine in diesem Sinn verstandene Unfehlbarkeit dem Papst zuschreiben, vermehren nicht Kraft und Autorität seines Zeugnisses, sondern berauben ihn eines großen Gewichtes so vieler Zeugen. Und weiter vermindern und schwächen sie die Kraft des apostolischen Zeugnisses.» Und dasselbe gelte «hinsichtlich des Richteramtes» (in

291 Zit. nach dem ins Deutsche übersetzten Text dieser Rede, wie sie abgedruckt ist im Anhang von: «Quirinus» 641–655, hier 647 f., 655.

Bezug auf Urteile in Glaubenssachen), «wenn außer dem Papst allein kein anderer wahrer und eigentlicher Richter bleibt, wenn allen anderen Bischöfen nur die Pflicht obliegt, dasselbe zu wiederholen, was und weil es der erste gesagt hat. Und weiter: wenn das Urteil des gesamten Bischofskollegiums nicht mehr und höher zu bewerten ist denn als hervorragendes Beispiel vollkommener Unterwerfung!» Ketteler schloß seine – zuletzt von Zeichen der Mißbilligung begleitete – Rede mit den Worten: «[…] der Absolutismus verdirbt den Menschen und nimmt ihm seine Würde. Verkünden Sie also, hochwürdigste Väter, verkünden Sie dem gesamten kirchlichen Erdkreis eine Autorität, welche die festeste, erhabenste und liebenswerteste von allen und zugleich die Grundlage einer jeden Autorität ist. Aber zeigen Sie auch, daß es in der Kirche nicht um eine willkürlich, an keine Gesetze gebundene und absolutistische Gewalt geht; daß in ihr alle Dienstämter von Gott eingesetzt und wohl angeordnet sind und daß nur ein Herr und absoluter Monarch ist: Jesus Christus, der sich die Kirche durch sein Blut erworben hat. Nur wer beides dartut, dient sowohl dem Wohl der Kirche als auch der Autorität des hl. Stuhles»[292].

Acton, obwohl Ketteler gegenüber eher mißtrauisch, äußerte sich begeistert. «Keiner hat bis dahin so kräftig gesprochen, keiner soviel Anstoss gegeben wie er», schrieb er Döllinger: Ketteler habe «die Verfassung der Kirche gegen die Römische Verschwörung in Schutz genommen» und «dem Centralismus in der Kirche jene Strafe» angedroht, «welcher der centralisirte Staat anheimfällt, nämlich die Revolution, welche, wie er sagt schon an den Thoren klopft. Er schlug sich entschieden zu denjenigen, die den Consensus unanimis verlangen. Die persönliche Inf[allibilität] habe er zwar für eine opinio probabilissima von jeher gehalten, finde aber darin nicht die nöthige Gewissheit, weder certitudo dogmatica, noch veritas dogmaticanda.» Zwar gehöre, «wer sich in solchem Grad unklar ist über die Logik der Geschichte und die Principien der Moral, […] sollte man meinen, in die Reihen der Majorität. Ganz anders aber war der Eindruck jener Rede; und jeder, der Kettelers Haltung vor vier Monaten, besonders aber in Fulda, gesehen hat, kann bezeugen dass hierin ein entschiedener Fortschritt liegt in der Richtung der Opposition.» Viele glaubten jetzt, daß Kettelers «Bekehrung vollständig» und die «Hauptwunde der Opposition», nämlich «der Besitz von Mitgliedern die Willens sind früher oder später abzufallen, endlich geschlossen» sei[293].

Doch als Ketteler dem 50. «Römischen Brief vom Concil» entnehmen mußte, er habe «bewiesen, daß er aus einem Inopportunisten ein entschiedener Gegner des Dogma's selbst geworden ist, wie dies auch vielen Andern begegnete» – Ketteler, der «vor zehn Monaten […] in seiner Schrift […] ganz aus freiem Antrieb als Fürsprecher der päpstlichen Unfehlbarkeit aufgetreten; mit glühender Begeisterung, mit hingebener Devotion für den Papst» gewesen sei[294] –, fühlte er sich öffentlich diskreditiert. Er protestierte dagegen im «Katholik» und erklärte sich als unveränderten Bekenner der päpstlichen Unfehlbarkeit[295].

Acton berichtete des weiteren über die Rede Erzbischof Mannings, der «offen heraus» erklärt habe, daß die päpstliche Unfehlbarkeit «eigentlich» schon Lehre der Kirche sei, «welche man nicht ohne Sünde – sine publico peccato mortali, oder ohne der Häresie nahe zu kommen, proxima haeresi – läugnen» dürfe; man wolle lediglich ein schon bestehendes Dogma proklamieren[296]. Mit diesen «unverschämten, aber höchst bedeutsamen Worten» habe Manning angedeutet, «wogegen viele bessere Männer blind seyn wollen», nämlich daß er die Gegner der Lehre nicht mehr «als Brüder im Glauben, als Glie-

292 Kettelers Konzilsrede vom 23. Mai 1870. Mansi 52, 202–211; lateinisch und in deutscher Übersetzung in: Ketteler, Schriften 587–617. – Siehe auch: Iserloh, Wilhelm Emmanuel von Ketteler zur Infallibilität des Papstes.

293 Acton an Döllinger, Rom, 2. Juni [1870]. Döllinger-Acton II 385–391, hier 386 f.

294 50. «Römischer Brief vom Concil», Rom, 27. Mai 1870. «Quirinus» 438–445, hier 440.

295 Kettelers Protest vom 5. Juni 1870 in: Der Katholik 1870/I 766–768; abgedruckt in: Ketteler, Schriften 319–321: «[…] Ich habe noch nie an der Unfehlbarkeit des Papstes gezweifelt; ich habe diese Lehre immer offen bekannt, in Deutschland wie hier in Rom; ich habe nie Jemand Gelegenheit gegeben, diese meine Ansicht zu bezweifeln; ich habe also auch gewiß in meiner letzten Rede diese Ueberzeugung nicht verleugnet. Es ist daher vollkommen unwahr, daß eine Wandlung meiner Ueberzeugung stattgefunden habe; es ist vollkommen unwahr, daß ich ‹aus einem Inopportunisten ein entschiedener Gegner des Dogma's selbst geworden› bin. Meine ‹glühende Begeisterung›, meine ‹hingebende Devotion für den Papst› ist immer durchaus dieselbe geblieben. […] Wenn ich aber auch die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes in der Schrift und Tradition für so wohlbegründet halte, daß ich sie nicht nur selbst zur Norm meines Lebens gemacht, sondern auch jedem treuen Sohn der Kirche, der mich über dieselbe um Rath fragen würde, nach meinem Gewissen nur antworten könnte, daß ich die Leugnung derselben zwar noch nicht als einen Abfall von der Lehre der Kirche, aber doch als äußerst bedenklich ansehen müßte, so bleiben dabei über den Gegenstand derselben, über ihren Umfang und über die Bedingungen und Voraussetzungen, unter welchen Aussprüchen [!] des Papstes bezüglich der übernatürlichen Ordnung – und nur solche Aussprüche können hier in Rede kommen – durch eine besondere göttliche Assistenz unfehlbar sind, mannigfache Verschiedenheiten fortbestehen, Hierüber gibt es Ansichten, die weiter und enger sind. Wenn ich daher über diese Bedingungen andere Ansichten habe wie andere, und diese Ansichten, so lange die Kirche nicht entschieden hat, frei und offen vertrete, so ist Niemand befugt, dem die Wahrheit lieb ist, mir deßhalb nachzusagen, daß ich ein Gegner der Infallibilität sei. Aber auch bezüglich dieser Bedingung ist meine Ansicht seit lange [!] sich immer vollkommen gleich geblieben. […].» Ebd. 320 f. – Zur Haltung Kettelers in dieser Frage siehe auch: Iserloh, Wilhelm Emmanuel von Ketteler 521–530.

296 Erzbischof Mannings Rede vom 25. Mai 1870. Mansi 52, 249–261.

der einer und derselben Kirche» anerkenne. Die Rede Mannings, nach dessen Aussage «das Decret in seinen Augen nicht stark genug sey», war nach Meinung Actons «ein Versuch alle Nachgiebigkeit zu verhindern, die Curie festzuhalten auf dem Standpunkt der gewaltsamen Unterdrückung der Minorität. Sie galt für ein Zeichen dass der Papst auch das Aeusserste zu versuchen entschlossen sey.» Und er habe dabei «den Papst auf seiner Seite, den er auch in diesem Sinne bearbeiten lässt durch einige Sakristei Naturen, wie die Bischöfe von Carcasonne [François Alexandre Roullet de la Bouillerie] und Belley [Pierre Henri Gérault de Langalerie], die durch eine gewisse geistige Verwandtschaft das besondere Vertrauen Pius IX. gewonnen» hätten. Mannings Hauptmotiv aber vermutete Acton in dessen Bestreben, den Katholizismus im protestantischen England «compacter, einstimmiger und concentrirter» zu machen und es mittels der Infallibilität dahin zu bringen, «dass alle nur seine Worte nachsagen», in Theologie und Politik; denn er sehe «das christliche Element mehr und mehr aus der Staatskirche und den Sekten Englands» schwinden und «eine große Zerfahrenheit» kommen, «wo der Katholicismus, als einzige organisirte Autorität, eine grosse Zukunft» habe[297].

Die Generaldebatte dauerte bis zum 3. Juni und wurde an diesem Tag auf Antrag von 141 Konzilsvätern vorzeitig beendet; die Präsidenten waren nach der Geschäftsordnung vom 20. Februar zu dieser Maßnahme ermächtigt. 64 Redner waren in 14 Generalkongregationen (mit oft über einstündigen lateinischen Reden) zu Wort gekommen, 38 der Majorität, 25 der Minorität und 1 Redner, der eine Zwischenposition vertrat; 49 Redner standen noch auf der Liste, darunter 18 der Minorität[298]. Einer der letzten, die am 3. Juni noch das Wort ergreifen konnten, war der Augsburger Bischof Pankratius von Dinkel; seinen Ausführungen zufolge belegte die entscheidende Stelle Mt 16,18 zwar die unverzichtbare Bedeutung des Petrusamtes für die Bewahrung des rechten Glaubens, aber nicht die ausschließliche Konzentration der Unfehlbarkeit im Petrusamt, da die Festigkeit eines Gebäudes nicht allein vom Fundament, sondern ebenso auch von den übrigen tragenden Strukturen abhänge. Nach seiner Überzeugung war durch Schrift und Tradition eine Legitimation für eine lehramtliche Umschreibung der päpstlichen Unfehlbarkeit im Sinne des Schemas nicht gegeben. Er «sprach» – wie man Acton mitteilte – «sehr gut»[299] und trat u. a. Bischof Senestrey entgegen, indem er davor warnte, dessen Behauptung zu trauen, in Deutschland glaube man bereits allgemein an die päpstliche Unfehlbarkeit; denn es war allgemein bekannt, daß in Rom hochangesehene Männer aus Preußen in einem an Kardinalstaatssekretär Antonelli gerichteten Schreiben dringend von einer Definition abgeraten hatten[300].

Der Abbruch der Generaldebatte[301] löste bei der Minorität heftige Empörung aus, zumal führende Vertreter der Minorität nicht zu Wort gekommen waren, so Erzbischof Kenrick von St. Louis[302] und Bischof Dupanloup von Orléans. Letzterer hatte aber auf Wunsch der internationalen Kommission der Minoritätsbischöfe in einer zu Nepael gedruckten Schrift die Frage der Notwendigkeit moralischer Unanimität für dogmatische Dekrete beleuchtet. Darin zeigte er – nach dem Bericht im 51. «Römischen Brief vom Concil» – nicht nur auf, daß «die Bedingung der moralischen Einstimmigkeit nie verletzt, und, wie namentlich auf dem Concil zu Trient, von dem Papste selbst anerkannt und festgehalten» worden sei; vielmehr legte auch er den Finger auf einen zweifellos «wunden Punkt» der ganzen Konzilszusammensetzung: Wenn jemals die moralische Einstimmigkeit für eine dogmatische Entscheidung notwendig gewesen sei, so gelte dies jedenfalls für das gegenwärtige Konzil, «wo man 276 italienische Bischöfe zählt, von denen 143 dem Kirchenstaat angehören; dann 43 Cardinäle, von denen 23 keine Bischöfe sind oder keinen bischöflichen Stuhl einnehmen; weiter 120 Erzbischöfe oder Bischöfe *in partibus*; endlich 51 Aebte oder Ordensgenerale, während die Bischöfe aller katholischen Länder von Europa, mit Ausnahme von Italien, die auf dem Concil gegenwärtig sind, nur auf die Zahl von 265 sich belaufen, so daß also die Patriarchen, Primate, Erzbischöfe und Diöcesanbischöfe der ganzen Welt schon den italienischen Diöcesanbischöfen allein gegenüber [Anm.: «Soll wohl heißen: den italienischen Prälaten allein gegenüber»] in der Minderheit sind.» Die Konsequenz: «Auf einem in solcher Weise zusammengesetzten Concil kann niemals die einfache Mehrheit entscheiden, um so weniger, wenn auf demselben sich noch die persönliche Intervention des Papstes fühlbar macht, wenn so viele beträchtliche Hemmnisse der Freiheit der Bischöfe auferlegt werden, wenn die Frage (über die Unfehlbarkeit des Papstes) rücksichtslos und gewaltsam nur durch einen neuesten souveränen Act, durch eine Art von Staatsstreich, zur Berathung gebracht worden ist, wenn schon Beängstigung der Gewissen entsteht, und Aufsehen erregende Schriften, Zeichen tiefer Besorgnisse der Gläubigen, in Umlauf kommen, endlich wenn die Bi-

297 Acton an Döllinger, Rom, 2. Juni [1870]. Döllinger-Acton II 385–391, hier 387–389.
298 Siehe dazu ausführlich: Schatz, Vaticanum I III.
299 Acton an Döllinger, [Rom] Freitag [3. Juni 1870]. Döllinger-Acton II 401–405, hier 401. – Dinkels Rede vom 3. Juni 1870 ist abgedruckt in: Mansi 52, 418–425. – Groll, Die [Augsburger] Bischöfe 244–246; Schatz, Vaticanum I III 48.
300 Friedrich, Geschichte III 1046; Ders., Tagebuch 319 (10. April 1870), 341 f. (16. April 1870).
301 Die Stimmmen pro und contra: Mansi 52, 441–444, 444–446.
302 Die nicht mehr gehaltene, aber eingereichte Rede Erzbischof Kenricks in: Mansi 52, 453–481.

schöfe selbst ihren gepreßten Herzen einen Aufschrei entschlüpfen lassen, welchen die ganze Presse wiederholt. Bei solcher Lage der Dinge Alles durch einen Mehrheitsstreich zu beendigen, ist unmöglich»[303].

In höchster Erregung über den Abbruch der Generaldebatte äußerte der Wiener Kardinal Rauscher: «Das ist eine höchst unwürdige Sache; es ist unerhört im Konzil die, die kraft göttlichen Rechtes [in ihm] sitzen, am Sprechen zu hindern. Daher wird klar feststehen, daß das kein wahrhaft allgemeines, legitim versammeltes Konzil ist»[304]. Auf Einladung Kardinal Rauschers kam am 4. Juni eine Versammlung «von gegen 80 Bischöfen» zustande, «die grösste die bisher stattgefunden»: Deutsche, Ungarn, Anglo-Amerikaner, Franzosen, Engländer. Man erwog, entweder in Rom zu bleiben, aber an den Debatten nicht mehr teilzunehmen, «da man nicht mehr frei ist und zum Schluss Non placet [zu] sagen», oder «einfach [zu] protestiren gegen das Unrecht, und die Debatte ruhig fort[zu]setzen». Die Befürworter der ersten Alternative argumentierten: «Auf diese Weise würde die mangelnde Oekum[enizität] deutlich ausgesprochen [...], ohne Bruch des Concils oder Störung in der Kirche. Denn man dürfe weder dieses Concil als zu Recht bestehend anerkennen (on ne peut plus le prendre au sérieux) noch austreten, denn austreten würde die übertriebensten Beschlüsse beschleunigen, und den offenen Kampf beginnen. Und als legitim könne das Concil doch nicht mehr gelten, erstens wegen seiner Composition, zweitens wegen der Geschäftsordnung, drittens wegen des Drucks den der Papst persönlich und auch seine Behörden auf die Bischöfe übt, viertens weil man offen bekennt dass man Dogmen durch Majoritäten proclamiren will, [...]. Es sey doch eine Entwürdigung sich an einer solchen Comödie herzugeben.» Die Befürworter der zweiten Alternative dagegen, die meisten Deutschen unter Wortführung Bischof Hefeles, argumentierten, daß man «der Welt schuldig» sei, «mehr zu thun als Gründe gegen das Concil zu geben, man müsse auch die Gründe gegen die Lehre vorbringen, und offenes Zeugnis ablegen». Diese Meinung setzte sich schließlich durch. Man einigte sich auf einen formellen Protest, den 81 Konzilsväter unterzeichneten, allerdings nicht mit der in der Fassung Kardinal Rauschers vorgesehenen scharfen Formel: «Wir protestiren gegen den vorliegenden Rechtsbruch: protestamur contra violentiam nostri juris (besser Deutsch zu geben, da ich das Latein nur mündlich hörte, als die Reinschrift noch nicht fertig war).» Acton freilich mutmaßte, daß sich dabei auch «untergeordnete Motive» eingemischt hätten. «Es waren darunter auch diejenigen die keiner entschlossenen That fähig sind, die welche mehr Römisch als Katholisch gesinnt sind, die welche überhaupt nur einen Schein-Widerstand wollen, die nachgeben sobald es Ernst wird»[305]. Der Protest[306] wurde von den Präsidenten zurückgewiesen mit der Begründung, man habe bei Schließung der Generaldebatte beobachtet, was das Dekret (die Zusätze zur Geschäftsordnung) vom 20. Februar 1870 kraft päpstlicher Autorität bestimme[307].

Daß allerdings, wie Acton (und nicht nur er) in der ersten «Aufwallung» meinte, der Opposition «die Freiheit des Worts» genommen worden und sie «der Willkür der Majorität anheimgefallen» sei[308], stimmt so nicht. Er wußte das auch ganz genau und bestätigte es im selben Brief[309]; denn die Diskussion als solche war damit nicht abgebrochen. Es folgten noch, am 6. Juni beginnend, die

303 Zit. im 51. «Römischen Brief vom Concil», Rom, 2. Juni 1870. «Quirinus» 445–458, hier 456–458; es handelte sich um die Schrift:»De l'unanimité morale nécessaire dans les Conciles oecuméniques». Granderath, Geschichte III 83–89 (hier: Dupanloup als mutmaßlicher Verfasser). – Die Zahlenangaben über die Zusammensetzung des Konzils sind nicht ganz präzis, können es auch nicht sein, weil es während des Konzils Schwankungen in der Präsenz gab. Siehe dazu: Schatz, Vaticanum I I 16–20, 360–392 (Beilage 2: Bischofssitze auf dem 1. Vatikanum, ihre Inhaber und deren Voten).

304 So nach der Aufzeichnung des Kurienerzbischofs Vicenzo Tizzani. Zit. in: Schatz, Vaticanum I III 74; Pásztor, Diario di Vincenzo Tizzani 429.

305 Acton an Döllinger, [Rom] Samstag, 4. Juni [1870]. Döllinger-Acton II 406–408. – Schatz, Vaticanum I III 74 f.

306 Der von 81 Vätern unterzeichnete Protest vom 4. Juni 1870 lautete: «Es folgt aus der Natur eines Konzils selbst, daß die Möglichkeit, der Abstimmung die Gründe, worauf sie sich stützt, hinzuzufügen, nicht ein Privileg einzelner Väter, sondern ein allen gemeinsames Recht ist; und dasselbe muß um so heiliger gehalten werden, je wichtiger die in Frage stehende Sache ist. Die allerwichtigste Sache aber ist eine Definition, welche dem christlichen Volke eine Lehre als von Gott geoffenbart vorstellt. Jenes Recht wird nach der uns vorgeschriebenen Geschäftsordnung in den Generalkongregationen geübt. Darum kann durch Majorität der Stimmen kein Schluß der Diskussion herbeigeführt werden, ohne daß das Recht der Väter, die ihre Ansicht äußern wollen, verletzt wird. Da dies gestern geschehen ist, führen wir den hochwürdigsten Kardinalpräsidenten die obigen Grundsätze vor Augen und wollen, daß unser Protest bezüglich des Rechtes der Väter, ihrer Abstimmung die Gründe beizufügen, ausdrücklich bekannt gegeben sein und bleiben solle.» Abgedruckt mit der Liste der unterzeichnenden Väter in: Friedrich, Geschichte III 1058 f.; Granderath, Geschichte III 286 f. (ohne Liste); in der lateinischen Fassung: Mansi 52, 444 f.

307 «Der Protest, als welchen sich die Eingabe diesmal ausdrücklich bezeichnet, deutet nur an, aber er sagt doch, dass durch Missbrauch der Majorität der Stimmen eine der Natur der Konzilien widersprechende, die Minorität ihres Rechtes beraubende Vergewaltigung stattgefunden hat; und da der Protest zu den Akten des Konzils gegeben wurde, so bleibt dem Vatikanum dieser Makel auf ewig anhaften, dass es auf irreguläre Weise zu seinem Ziele gelangte. Auch so ist daher der Protest vielsagend genug.» Friedrich, Geschichte III 1059.

308 Acton an Döllinger, Rom 3 Juni abends [1870]. Döllinger-Acton II 402–405, hier 404.

309 «Der Schluss der Generaldebatte wurde mit grosser Mehrheit angenommen. Es war nach der Geschäftsordnung das unzweifelhafte Recht der Präsidenten; und sie haben noch mehr als das Wort des Gesetzes für sich. Da die General- und die Spezialdebatte nicht gehörig auseinandergehalten werden, so ist Aussicht auf viel Wiederholung, und lässt sich das Meiste was jetzt verloren geht, später nachholen.» Acton an Döllinger, Rom, 3 Juni abends [1870]. Döllinger-Acton II 402–405, hier 403 f.

Spezialdebatten über die einzelnen Kapitel des Schemas, in denen die für die Generaldebatte vorbereiteten Argumente weiterhin vorgetragen werden konnten[310]. Doch zu diesem Zeitpunkt hatte Acton Rom bereits verlassen. Seine Frau Marie, die vor der Entbindung ihres dritten Kindes stand, war «mit den ihrigen» am 30. Mai nach Bayern abgereist. Acton selbst wollte noch zehn Tage bleiben, «nicht um den Ausgang, aber um die letzten Entschlüsse der Opposition abzuwarten», und (nach Zwischenaufenthalten in Florenz und Venedig) um Fronleichnam (16. Juni) herum in Bayern, d.h. in Tegernsee, sein[311], um von dort nach London weiterzureisen. Seine vorzeitige Abreise von Rom und vom Konzil hatte ihren Grund in seiner Berufung (als neuernannter Lord) ins Oberhaus, in dem er am 28. Juni 1870 (in scharlachroter Samtrobe mit Hermelinbesatz) seinen Eid ablegte und auf der für Barone reservierten Lederbank seinen Sitz einnahm[312]. Aber seine Aufgabe in Rom sah er ohnehin als erfüllt an.

Seine letzten Tage dort hatte er mit Abschiedsempfängen und –besuchen verbracht: Bischof Hefele meinte zum Abschied, man könne das Konzil wegen des Abbruchs der Generaldebatte «nicht sprengen»; wenn man allerdings über die Minorität hinweggehe, «dann wäre Nullität». Er klagte, daß man nicht wissen könne, was andere Bischöfe vorhätten, und so wolle er selbst nicht entscheiden; denn «kaum 1/4 von seinem Klerus würde mit ihm ins Schisma gehen. Die Zeit ist zu schwach für ein Schisma, d.h. um entweder dem Papst Gehorsam zu künd[ig]en, oder den Bann zu verachten. Im Clerus habe Rom in letzter Zeit einen Nimbus sich erworben.» Auf Actons Frage, wie er die Rolle der Laien verstehe, habe ihm Hefele geantwortet, jedenfalls würde «kein Laie das Dogma zu glauben brauchen. Im Kampf müssten die Bischöfe vorangehen, die Laien aber secundiren.» Nachdem Hefele «mit grellen Farben die Schwierigkeiten eines fortgesetzten Kampfes mit Rom geschildert» habe, «raffte er sich zusammen und sagte doch zuletzt: Und doch, das Gewissen vor allem!» Er sei «unschlüssig in der Erwartung was andere thun werden».

Zwei Tage vor seiner Abreise (9. Juni 1870) hatte noch Bischof Ketteler persönlich Acton einen Abschiedsbesuch abgestattet: «Versöhnungsbesuch. Seine Sprache ist wirklich eine ganz erstaunlich energische, compromittirende. Manning sey noch ganz Protestant – immer von Uns, unsere Partei gesprochen. Er habe nur in Gott Hoffnung, es seyen furchtbar kritische Zeiten etc.»[313]. Für Bischof Stroßmayer, der ihm (wie wiederholt früher schon) auftrug, Döllinger «wieder und wiederum von seiner ausserordentlichen Verehrung zu sprechen», sei das Konzil, wie für Erzbischof Kenrick, «den er [Stroßmayer] besonders hochschätzt, schon null und nichtig»[314]. Erzbischof Darboy sagte zum Abschied: «Niemand wird in der Länge das Concil anerkennen. Es sei eigentlich eine frivole Sache – les présidents sont des Sacristains.» Erzbischof Kenrick schließlich meinte, «die Decrete über die Glaubenssachen» würden «ihre Kraft» erst erhalten, «wenn das Concil zu Ende ist und confirmirt wird». Dieser Tag werde aber nie kommen. Nie werde er «dieses Dogma den Seinigen empfehlen oder Protestanten gegenüber vertheidigen. Denn er hält es für gar falsch und unmöglich. […].» Acton stellte beiden Erzbischöfen (wohl ziemlich unvermittelt) die eher suggestive Frage, was einer machen solle, «der viel gesehen hat und vieles weiss?» Kenrick antwortete: «Ganz gewiss alles heraussagen. […] der Papst habe kein Recht, den Bischöfen Schweigen aufzuerlegen. Sie seyen zu keinem Geheimnis gebunden gewesen. Nur das Concil hätte sie selbst zum Schweigen weisen können, hat es aber nicht gethan. Man habe gleich anfangs viel zu viel ruhig [hin]genommen». Und Darboy meinte: «Il faut agir pour l'Eglise par la verité et la loyauté.» Darboy und Kenrick, «wohl wissend, was ich meine», forderten ihn somit auf, «dass ich offen sage, was ich [während des Konzils] erfahren und beobachtet habe». Sein letzter Tag in Rom sei «der interessanteste von allen gewesen. Abschiedsbesuche von [Harry Graf von] Arnim und Strossmayer, von Hefele, Förster etc. Abschiedsbesuche bei Darboy, Clifford, Kenrick, Scherr und dann bei vielen die ich nicht fand.» Und Actons Resümee: «Ich bleibe jetzt bei meinem früheren Urtheil: Strossmayer, Kenrick, Darboy, Hefele sind die besten Männer»[315] – Stroßmayer, der (wie Acton Döllinger just am Tag der feierlichen Definition der Papstdogmen mitteilte) «tief überzeugt [war], dass der geistige Despotismus auf dem weltlichen, dass der Versuch, die Inf[allibilität] zu erlangen, auf der weltlichen Souveränität ruht»[316]. Am 11. Juni reiste Acton von

310 Schatz, Vaticanum I III 90–128.
311 Acton an Döllinger, [Rom, 29. Mai 1870]. Döllinger-Acton II 380–382, hier 382.
312 Hill I 235; Hill II 251.
313 Acton an Döllinger, Donnerstag [9. Juni 1870]. Döllinger-Acton II 418–420.
314 Acton an Döllinger, [Rom] Freitag [10. Juni 1870]. Döllinger-Acton II 421.
315 Acton an Döllinger, Freitag, spätabends [10. Juni 1870]. Döllinger-Acton II 422.
316 Und Acton meinte dazu: «Und ich glaube er hat zum grössten Theil Recht. Denn es ist nicht nur, wie er sagt, ein Nutrimentum superbiae, sondern, da es eine ganz unnatürliche Lage dem Papst bereitet und ihn aller gewöhnlichen Rücksichten überhebt, trägt es dazu bei ihn von der Wirklichkeit zu trennen, und die realen Kräfte übersehen zu machen.» Acton an Döllinger, Tegernsee. Montag [18. Juli 1870]. Döllinger-Acton II 431 f. hier 431; vgl. Stroßmayer an Döllinger, 10. Juni 1871. Schulte, Der Altkatholizismus 255–258, hier 257 f. – Bischof Stroßmayer war mit dieser Deutung einer der ersten, wenn nicht überhaupt der erste, der das pianische Mißverständnis einer Infallibilitätsdefinition erkannte bzw. durchschaute. Mit Schrift und Tradition hatte ein solches Verständnis allerdings gewiß nicht das geringste zu tun. – Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität.

Rom ab: «Jedenfalls, glaube ich, ich habe in Rom meine Pflicht gethan»[317].

Der englische Gesandte Odo Russell – der das römische System zutiefst verachtete – bedauerte in einem privaten Brief Actons Abreise zutiefst: «Lord Acton wird kommenden Samstag abreisen, und da er die Seele der Opposition war, erwarten wir alle den Zusammenbruch des Körpers in dem Moment, in dem er geht»[318]. Und treffend charakterisierte er Actons Rolle beim Konzil: «Ohne seine persönliche Vermittlung hätten die Bischöfe der Opposition sich kaum kennenlernen können. Ohne seine Sprachkenntnisse und sein theologisches Wissen hätten die Theologen der im Konzil vertretenen verschiedenen Länder einander nicht verstanden, ohne seine Führungstalente wären sie untereinander nicht vereint geblieben, und ohne seine großen Tugenden hätten sie ihn nie akzeptiert und wären nie einem Laien gefolgt, der so viel jünger ist als die meisten der Konzilsväter»[319]. Russell war begeistert von Actons Talenten und Vorzügen und glaubte, er würde, falls er sich für ein politisches Amt entscheiden sollte, «sicherlich berufen sein, eine große Rolle in der Geschichte Europas zu spielen»[320].

Ganz anders lautete das Urteil Erzbischof Mannings. Nach Konzilsende schrieb er an Premierminister Gladstone: «Lord Actons Schatten zwischen Ihnen und den Katholiken von Großbritannien hätte etwas anzurichten vermocht, was ich nie wieder hätte ungeschehen machen können.» Gladstone antwortete: «Ich schätze seinen Charakter und bewundere seine Fähigkeiten und Leistungen, aber ich habe ihn nie für jemanden gehalten, der das Gros der englischen Katholiken repräsentiert. Es wird Sie nicht überraschen, wenn ich hinzufüge: ich wünschte, er täte es! Da ich weiß, daß große Weitsicht zu seinen Tugenden zählt, habe ich nie etwas bei ihm entdeckt, was auch nur die entfernteste Ähnlichkeit mit arglistiger Reserve aufwiese. Indes brauchen Sie mich hinsichtlich Ihrer eigenen Motive nicht zu versichern, da ein Bruchteil der Jahre, die ich Sie kenne, genügt hätte zu zeigen, wie unfähig Sie irgendeiner gehässigen Tat sind.» Darauf nochmals Manning: «Ich will nichts weiter über Lord Acton sagen, dessen Karriere eine Enttäuschung für seine engsten Freunde, nicht nur für die katholischen, gewesen ist. Er hätte vieles bewirken können, sowohl im politischen Leben als auch für uns. Das Erstere können Sie beurteilen; zu Letzterem tut es mir leid, sagen zu müssen, daß er in England und im Ausland außer bei einigen wenigen jegliches Vertrauen verloren hat»[321]. Als Gladstone diesen Brief Actons Stiefvater Lord Granville zeigte, meinte dieser: «Ich vermute, daß es keinen Protestanten oder Atheisten gibt, den er [Manning] weniger mag als Acton. Ich fürchte jedoch, daß er recht hat, was Actons Erfolg in der Politik angeht. Wenn irgendetwas ihn zu Taten anspornen kann, dann ist es das Bewußtsein, daß Manning triumphiert, wenn er sie unterließe.» Seinem Stiefsohn aber, für dessen Konzilsengagement er (als Protestant) offensichtlich kein Verständnis hatte, schrieb er: «Manning hatte große Hoffnung gehegt, daß Du Dich in der Politik auszeichnen und dem Katholizismus hilfreich sein würdest. In beiderlei Hinsicht hast Du völlig versagt. Schreib's Dir hinter die Ohren»[322]. Aber letztere Äußerungen fielen erst Monate nach Konzilsende; im übrigen war das Verhältnis beider von gegenseitiger Reserviertheit bestimmt.

Als Lord Acton Rom verließ, erschienen in der «Allgemeinen Zeitung» der 55. «Römische Brief vom Concil»

317 Acton an Döllinger, Donnerstag [9. Juni 1870]. Döllinger-Acton II 418-420, hier 420.

318 «Lord Acton is going away on Saturday next and as he has been the soul of the opposition, we all expect the Body to collapse the moment he goes.» Russell an den englischen Außenminister Lord Clarendon, 9. Juni 1870. Blakiston, The Roman Question 441; auch zit. in: Döllinger-Acton II 420 (Anm. 11).

319 «Without his personal intervention the bishops of the opposition could scarcely have known each other. Without his knowledge of language and of theology, the theologians of the various nations represented in the Council could not have understood each other, without his talents as a leader they could not have remained united amongst each other, and without his high virtues they could not have accepted and followed the lead of a layman so much younger than any of the Fathers of the Council.» Russell an Lord Clarendon, 18. Juni 1870. Blakiston, The Roman Question 446.

320 «You know all his [Actons] marvellous talents and virtues but you cannot know the extraordinary power he has displayed here as a leader of thought, and the great resources and energies he possesses for organizing a party. If he ever turns his attention to public affairs he is certainly called upon to play a great part in the history of Europe.» Russell an Clarendon, 16. Mai 1870. Zit. in: Döllinger-Acton II 420 Anm. 11.

321 Manning: «The shadow of Lord Acton between you and the Catholics of Great Britain would do what I could never undo." Gladstone: „I regard his character and admire his abilities and attainments, but I have never supposed him to be a man representative of the general body of English Roman Catholics. You will not be surprised at my adding that I wish he were such. For though I have noticed a great circumspection in his gifts, I have never seen anything that bore the slightest resemblance to a fraudulent reserve. Meanwhile you need not assure me to your motives, as one-twentieth of the time I have known you would have sufficed to show how absolutely incapable you were of any spiteful act.» Manning an Gladstone samt Antwort, 12. November 1870. – Manning: «I will say no more of Lord Acton whose career has been a disappointment to his truest friends, not Catholics only. He might have done much both in public life, and among us. Of the former you can judge; of the latter – I am sorry to say – he has lost all hold on England and abroad except upon individuals.» Manning an Gladstone, 15. November 1870. Zit. in: Hill I 223; Hill II 236.

322 «I presume there is no Protestant, or atheist, whom he dislikes more than Acton. I am, however, afraid, he may be right about the latter's success in public life. If anything will spur him into action, it will be the knowledge of Manning triumphing in his not having done so.» Granville an Gladstone, 18. November 1870. – «Manning had had great hopes of your distinguishing yourself in political life, and of your being in service to Catholicism. In both things you have failed completely. Put that into your pipe and smoke it.» Granville an Acton, 16. Dezember 1870. Zit. in: Hill I 223; Hill II 236.

mit Datum vom 10. Juni 1870 und der auf den nächsten Tag datierte 56. «Brief». In letzterem führte Döllinger 42 Beispiele an, in denen Päpste der Vergangenheit für sich und ihre Vorgänger ihre Amts-Unfehlbarkeit behauptet und Fehlurteile (oder Urteile, die man im Nachhinein gern mit dem Mantel des Schweigens bedeckt wissen wollte) proklamiert hatten[323]. Es folgten noch weitere 13 Briefe, der letzte (Nr. 69) mit Datum vom 19. Juli 1870, einen Tag nach der Schlußabstimmung und Vertagung des Konzils. Es waren dramatische Wochen, in denen Acton selber das Geschehen im Konzil nur noch aus der Ferne verfolgen konnte – allerdings durch laufende Informationen über die Vorgänge im einzelnen wohlunterrichtet –, mit einem Gefühl tiefster Enttäuschung. Nach seiner Einführung ins Oberhaus kehrte er Anfang August von London wieder nach Tegernsee, der Sommerresidenz der Arcos, zurück, gerade noch rechtzeitig, um am 7. August bei der Geburt seines Sohnes und Erben Richard Maximilian (1870–1924) anwesend zu sein[324].

7. Actons ernüchternde Konzilserfahrung – ein «Schlüsseltext»

Im unmittelbaren Vorfeld der Abstimmung über die Konstitution *Dei Filius* hatte Acton Döllinger in einem ausführlichen Brief angesichts des kurialen Taktierens zur Erreichung einstimmiger Beschlüsse seine persönliche Position dazu erläutert und erkennen lassen, wie sehr sich sein moralisches Urteilen verschärfte. Es ist ein «Schlüsseltext» in Bezug auf Actons Verständnis der Unfehlbarkeit und wachsende Urteilsunerbittlichkeit, wo es um Fragen von Wahrheit und Moral ging, und nicht weniger in Bezug auf seine unmittelbaren, ihn desillusionierenden Konzilserfahrungen[325], die ihn zunehmend psychisch belasteten, nervlich anspannten und wohl auch seinen Fieberanfall im April mitverursacht hatten. Dieser Brief [326], von Acton zur Veröffentlichung bestimmt, war nahezu wörtlich als 37. «Römischer Brief vom Concil» (Rom, 15. April 1870) in der «Allgemeinen Zeitung» erschienen[327]:

«[…] Wenn es in einem der jüngsten Briefe hiess die Opposition habe eine Stellung genommen, die von keinem äussern Feind erobert werden kann, sollte durchaus nicht gesagt werden, dass auch die innern Gefahren schon überwunden sind. Diese bestehen nicht in dem zersetzenden Einfluss von Furcht und Hoffnung, der etwa von Propaganda, oder von der Aussicht auf den Cardinalshut geübt wird, und nicht in den Partheiungen der Heimath, welche auf Französische, Oesterreichische, Nordamerikanische Bischöfe störend und trennend wirken könnten. Das sind überwundene Dinge, die vielleicht am Anfang fühlbar waren, […]. Die Krankheit der Minorität, ihre Schwäche in der Vergangenheit, die Gefahr für die Zukunft besteht darin, dass die grossen Gegensätze des Catholicismus die sich jetzt im Todeskampf (Entscheidungskampf) gegenüber stehen, mit dem Antagonismus der Parteien im Concil nicht zusammenfallen, sondern die Minorität innerlich entzweit. Die principielle Hauptfrage welche, abgesehen von der Controverse des Moments und unabhängig von ihr, die Catholiken in zwei Gruppen scheidet, mit solcher Schärfe dass weder Sympathie noch Vertrauen die Trennung (the chasm) überbrücken kann, bleibt ungelöst innerhalb der Minorität und bedroht beständig ihre feste Einheit. Die gewöhnliche Bezeichnung von Liberalen Catholiken hat den tieferen Grund und das eigentliche Prinzip der Gegensätze verdunkelt. Man könnte zwar sagen dass sie diejenigen sind welche die Freiheit nicht nur für die Kirche sondern in der Kirche fordern, diejenigen welche die kirchliche sowohl als die staatliche Willkühr in der Religion, dem Gesetz und der Tradition unterwerfen wollen. Allein das ist Zweck und Hoffnung, nicht Prinzip und Methode. Es betrifft die Verfassung mehr als die Lehre, das Recht mehr als die Theologie. Es ist ein bedeutender, aber nicht der entscheidende Moment in den kirchlichen Kämpfen der Gegenwart. Nicht das Verhältniss zur Obrigkeit, sondern zur Wissenschaft, nicht Freiheit sondern Wahrheit, bildet den Kern der Frage. Als Heilsanstalt, als Austheilerin der Gnadenmittel, hat es die Kirche hauptsächlich mit den Millionen von arbeitenden, leidenden, unwissenden [ungebildeten] Menschen zu thun. Um diese von den Angriffen des populären Protestantismus zu bewahren, hat sich nach und nach ein populärer Catholizismus gebildet, eine Kirchenfabel, worin die Kirche im idealen Licht glänzt, alles Schwierige, unbequeme, schlechte, alles was piarum aurum offensivum ist, durch Sophismen und Tendenzlügen verheimlicht und verdeckt wird. Der Catholizismus der auf diese

323 56. «Römischer Brief vom Concil», Rom, 11. Juni 1870. «Quirinus» 490-507.

324 Hill I 167, 235; Hill II 178, 251. – «Lassen Sie mich, liebster Freund, vor allem meine Herzensfreude aussprechen, über den Sohn den Gott Ihnen geschenkt hat. Möge sein Schutz über dem kostbaren Kinde walten! Ich fühle, als ob dieser Sohn mir selber geboren worden wäre. […].» Döllinger an Acton, München, 8. Aug. 1870. Döllinger-Acton III 418 f., hier 418.

325 Siehe dazu die Kommentierung in: Conzemius, Die «Römischen Briefe vom Konzil» II 103-105.

326 Acton an Döllinger, [Rom, Mittwoch, 13. April 1870]. Döllinger-Acton II 311–317, der folgende Text, nach dem ursprünglichen Wortlaut zitiert, hier 314-317.

327 37. «Römischen Brief vom Concil», Rom, 15. April 1870. «Quirinus» 333–344, der Text, stilistisch leicht redigiert und mit den fehlenden Kommata versehen, hier 338–344. Es handelt sich um den 8. Brief Actons, der als «Römischer Brief vom Concil» publiziert wurde.

Weise verherrlicht wird, ist ein Scheincatholizismus; die Kirche ist nur ein Phantom der Kirche. Ihre Verkündiger sind bei jedem Schritt gezwungen zu schlechten Waffen zu greifen um den Feinden keinen Sieg zu verschaffen, um die Gläubigen in ihrem von Irrthum und Wahrheit künstlich zusammengesetzen Glauben nicht zu stören. Je mehr der Gedanke von der Hoheit und Herrlichkeit, ja von der Unfehlbarkeit der Päpste sich entwickelte, desto grösser wurde die Solidarität mit der Vergangenheit, der Wunsch die Geschichte der Päpste so zu wenden, dass sie nicht zu stark gegen ihre Unfehlbarkeit Zeugnis ablege. Nach einem sehr bezeichnenden Wort, das man diesen Winter oft hörte: Das Dogma musste die Geschichte überwinden [Manning zugeschrieben]. Es entstand ein Kampf, nicht des Dogmas, sondern der theologischen Ansicht gegen die Geschichte, das heisst, gegen die Wahrheit, ein Kampf in welchem das Bewusstseyn von Wahrheit und Irrthum, von Gutem und Bösem, kurz, das Gewissen, zerstört wurde [den zweiten Teil dieses Satze, ab: «ein Kampf, in welchem das Bewusstseyn …» hat Döllinger im 37. «Römischen Brief vom Concil» (»Quirinus» 341) weggestrichen]. Der Zweck heiligte die Mittel. Man hielt es für erlaubt, um der Kirche zu dienen, also für das Heil der Seelen, Dinge zu begehen die in jeder andern Sache als Sünde erkannt werden würden. Man legte den Masstab der christlichen Moral nicht mehr an, wo die Kirche im Spiel war. Pius V. verlangte die Tötung der gefangenen Hugenotten[328]. Er ist Papst und Heiliger. Er hat also recht gethan. Carl Borromeo billigte die Ermordung von Protestanten durch Privatpersonen. Er ist heiliggesprochen, und es ist besser den Protestantenmord zu billigen als eine Heiligsprechung in Frage zu stellen. Oder man vermied eine Gottlosigkeit durch eine andere. Viele von den hervorragendsten Schriftstellern unseres Jahrhunderts läugnen dass Gregor XIII. die Bluthochzeit [die Bartholomäusnacht] guthiess und dass die Ketzer jemals in Rom hingerichtet wurden. Es ist dieser Geist das schwerste Gebrechen des heutigen Catholizismus, und er reicht sehr hoch hinaus. Diejenigen welche den vulgären Namen Liberaler Catholiken tragen, sind ihm oft verfallen. Wenn Falloux eine Lobrede auf Pius V. schrieb[329], wenn Montalembert mit der Devise *Religion et Liberté* den Absolutismus in Frankreich bekämpfte und den doppelten Absolutismus in Rom in Schutz nahm[330], wenn Dupanloup den Syllabus vertheidigte[331], haben sie alle Beweise jenes trüben Einflusses gegeben. Dagegen, der echte Catholik, der auch ein guter Christ seyn will, kann die Liebe zu seiner Kirche nicht trennen von der Liebe zum Guten und zum Wahren. Er hält sich eben so fern von der Lüge in der Geschichte und von der Schmeichelei in der Gegenwart. Er ist durch eine tiefe moralische Kluft getrennt von jenen Verräthern und Heuchlern, die die Kirche durch die Sünde, die Wahrheit durch Falschheit zu retten suchen. Der Punkt an dem dieser Gegensatz am grellsten ans Licht kommt, ist die Frage der Inf[allibilität]. Man erkennt es schon an einem Beispiel. Die Grundsätze der Römischen Inquisition sind von den Päpsten in der feierlichsten Weise proklamirt und sanktionirt worden. Wer die Päpste für unfehlbar hält, muss die christliche Moral verläugnen, und diese Grundsätze nicht nur entschuldigen sondern als richtig [an]erkennen. Da schliesst also das Römische das Catholische aus. Solche Differenzpunkte sind aber viel tiefer und folgenreicher, sie bilden einen gewaltigeren ethischen Gegensatz zwischen den Menschen, als das gleiche Streben nach praktischen Zielen, Gemeinschaft der Interessen, oder gleiche Gesinnung auf dem Boden der Klugheit vereinigen können.

Der Glaube an die Lehre der päpstlichen Inf[allibilität] ist entscheidend für den Charakter. Das Urteil über Zweckmässigkeit, Definirbarkeit etc. hängt ab von Rücksichten untergeordneter Art. So ist der grosse Gegensatz zwischen denjenigen welche die Päpste für durchaus fehlbar halten, und denen deren Gewissen weit genug ist um die Lehren der früheren Päpste über Glaube und Sitten als richtig anzunehmen, und in der höheren Sanktion welche jenen Lehren gegeben werden soll, keine tödtliche Gefahr für die Seelen sehen. Zwischen Bischöfen von so verschiedener Gesinnung deren Bildungsgang es ihnen unmöglich macht, die Natur dieser Verschiedenheit zu verkennen, ist die trennende stärker als die vereinigende Kraft. Ein blosser Inopportunist oder Anti-Definitionist steht dem Infallibilisten näher als dem principiellen Gegner der Infallibilität. Er unterscheidet sich von dem einen in einer Frage der Klugheit, von dem andern, in einer Frage des Dogma sowohl als der Moral. Er ist mit dem ersten durch ein inneres Band, mit dem andern durch ein äusserliches, momentanes, veränderliches gebunden.

Die Halbheit die sooft in der Haltung der Opposition bemerkt wird, stammt davon her dass die ehrlichen Gegner der Inf[allibilität] sich die Hülfe derjenigen sichern wollten, die nicht eigentlich ihre Gesinnungsgenossen sind. Sie haben diejenigen zu bekämpfen die Gratry richtig als eine Ecole de Mensonge [Schule der Lüge] beschrie-

328 Siehe dazu: Pastor, Geschichte der Päpste VIII 368–372.

329 Alfred de Falloux, Histoire de saint Pie V, pape, du l'ordre des Frères prêcheurs I–II, Paris 1844.

330 Martina, Pio IX (1851–1866) 315–336. – Siehe aber den letzten Brief Montalembers vom 28. Februar 1870, in: FRIEDRICH, Geschichte IIIa 701–704.

331 Felix Dupanloup, La Convention du 15 septembre et l'Encyclique du 8 décembre. Par Mgr l'évêque d'Orléans (Suivie d'une lettre au journal des Débats), Paris 1865; Felix Dupanloup, Die Convention vom 15. September und Die Encyklika vom 8. Dezember, Augsburg 1865. – Martina, Pio IX (1851–1866) 312 f., 352-354.

ben hat. Um dieser Schule gegenüber den Sieg und die Ehre des Catholicismus zu retten ist die grösste Sincerität und Freimüthigkeit nöthig. Statt dessen laboriren sie unter allerlei falschem Schein und verdunkeln die Lage mit.

Pius IX. hat sich jetzt mit jener Schule vollkommen identificirt, [...] im Moment wo Gratry die Richtung so scharf aufdeckte durch die Auszeichnungen die er [Pius IX.] dem [Giacomo] Margotti und dem [Louis] Veuillot ertheilte, im Moment wo Newman diese als die Coryphäen der aggressive insolent faction erklärte. Er hat einem Südfranzösischen Bischof ([Étienne] Ramadier von Perpignan) gesagt, nur Protestanten und Ungläubige läugneten seine Inf[allibilität]. Sein officielles Blatt [Civiltà Cattolica] beschreibt die Opposition als Verbündete der Freimaurer. Er selbst stellt die Gegner seiner Inf[allibilität] als schlechte Catholiken dar. Man sollte also den Schluss ziehen diese Gegner können den Catholicismus des Papstes nicht für echt und rechtmässig halten. Beide Gegensätze können nicht echt Catholisch seyn. Es ist wahr, die Opposition hat nach und nach sich zu sehr entschiedenen Meinungserklärungen bringen lassen, und selbst Zweifel geäussert über die künftige Anerkennung dieses Concils. Dadurch ist aber ihre Stellung nur confuser geworden. Woher diese Zweifel an der Oekumenicität? Die Bischöfe der verschiedenen Länder sind in sehr grosser Zahl beisammen, die Staaten bereiten keine Hindernisse, in grösster Freiheit haben sie sich gesammelt um den Papst, in der Hauptstadt der Kirche. Woher denn die Zweifel an dem guten Ausgang, über die Freiheit, die Oekumenicität, die Validität, die künftige Geltung? Einzig und allein daher dass der Papst schon übermächtig ist, dass er die wahre kirchliche Verfassung schon umgeworfen hat, dass er eine Macht besitzt und ausübt, welche mit den Rechten und der Freiheit der Kirche unverträglich ist. Wie viele sind es die in solcher trüben Lage die wahre Aufgabe eines Concils, die wahre Pflicht des Catholischen Bischofs erkennen? Wie viele die zurückschrecken vor der unerbittlichen Logik der Verhältnisse?»

Abgesehen davon, daß diese lange Reflexion eine bemerkenswert deutende Aussage, eine Selbstaussage, über die «liberalen Katholiken» enthielt: «dass sie diejenigen sind welche die Freiheit nicht nur *für* die Kirche sondern *in* der Kirche fordern, diejenigen welche die kirchliche sowohl als die staatliche Willkühr in der Religion, dem Gesetz und der Tradition unterwerfen wollen» – sollte man aus diesem Text, einer massiven Kirchenkritik, (und anderen Aussagen Actons) doch nicht schlüssig folgern, daß für den «Laien» Acton das ganze Problem der «Unfehlbarkeit» ein rein moralisches Problem, für den «Theologen» Döllinger dagegen ein rein dogmatisch-historisches Problem gewesen sei und beide so mit diesem Begriff völlig Unterschiedliches gemeint (und folglich aneinander vorbeigeredet) hätten[332]. In der Tat kämpfte Acton als überzeugt-katholischer Engländer gegen den Vorwurf eines Vulgärprotestantismus in seiner Heimat an, wonach die Katholiken, weil angeblich dem Joch des römischen Stuhles unterworfen und nach wie vor mit diesem die Rechtmäßigkeit der Ketzerverfolgung vertretend, einem modern entwickelten, freiheitlichen Staatswesen feindselig gegenüberstünden. Nachdem die Katholiken Englands sich von solchen Auffassungen und Lehren entschieden distanziert hatten, vermochten sie die Abneigung ihrer Landsleute zu überwinden und Freiheit in England, Gleichberechtigung in Irland zu erwerben. Um so mehr erschien Acton deshalb (wie oben bereits erwähnt) das vorgelegte Unfehlbarkeitsdekret samt den *Canones de Ecclesia* als schwerer Rückschlag, an dem sich «die alte confessionelle Bitterkeit» erneut und «mächtiger» denn je entzünden würde; denn in ihnen habe man den Beweis, daß jene Lehren von der Verfolgung der Ketzer durch die Inquisition, von der beanspruchten päpstlichen Oberherrschaft auch in politischen Dingen usw. keineswegs ausgestorben seien, sondern vom Papst und von der großen Mehrheit des Episkopats gebilligt würden. Die Infallibilität des Papstes, die mit ihrer Proklamierung – (nicht nur) aus Actons Sicht – natürlich auch rückwirkend gelten und zu einer Verschleierung oder gar stillschweigenden Sanktionierung oder «Kanonisierung» (nachweisbar) schwerster geschichtlicher Irrtümer und Vergehen der Päpste und der Kirche gegen die Menschlichkeit, somit schwerster Verstöße gegen die Moralprinzipien des Christentums, führen und jeden Ansatz eines überfälligen Schuldeingeständnisses und einer Reform verhindern würde, war aus diesen Gründen für Acton ein gravierendes Problem der Moral und der Wahrheit[333]. Das bedeutet aber weder, daß Acton als «Laie» das dogmatisch-historische Problem darüber verkannt, gar nicht begriffen hätte (trotz seines intensiven Gedankenaustausches mit den Minoritätsbischöfen), noch, daß Döllinger als «Theologe» das moralische Problem übersehen hätte. Ihrer beider Sicht war je von ihrem Standpunkt her unterschiedlich akzentuiert. Daß es in der kontroversen Unfehlbarkeitsdiskussion auf dem Konzil zentral um die theologische Frage ging, unter welchen Bedingungen dem Papst als oberstem Lehrer der Kirche bei einer Lehrentscheidung *de fide et moribus* Irrtumslosigkeit zukomme, ob auf Grund eines ihm singulär verliehenen, ihn über das Bischofskollegium erhebenden infalliblen Amtscharismas oder nur in Einheit mit dem Bischofs-

332 So die Interpretation in: Conzemius, Die «Römischen Briefe vom Konzil» II 105 f.

333 Siehe den bereits zitierten Brief: Acton an Döllinger, [Rom, um den 10. April 1870]. Döllinger-Acton II 300 f.

kollegium und als dessen autoritativem Sprecher, war Acton zweifellos ebenso klar bewußt wie Döllinger. Aber während Döllinger vornehmlich aus Gründen, wie (nicht nur) er überzeugt war, fehlender theologischer Tradition gegen die von Papst und Konzilsmajorität forciert vertretene erste Position mit allen Mitteln ankämpfte, war für Acton in Anbetracht der moralischen Belastung und autoritativ proklamierter Fehlurteile des Papsttums in der Geschichte der Gedanke einer Definition päpstlicher Unfehlbarkeit bei feierlichen Lehrentscheidungen unerträglich, zumal bei einem Papst, dem für seine Person, unabhängig von Kirche und Episkopat, infallible Lehrgewalt bei ex-cathedra-Entscheidungen *de fide et moribus* zuerkannt würde, konsequenterweise auch dessen sonstige Lehräußerungen in Enzykliken, Dekreten usw. eine entsprechend hohe Qualität und Verbindlichkeit erhielten. Man denke an die nicht lange vor dem Konzil eingeführte Unterscheidung von «außerordentlichem» und «ordentlichem Lehramt» des Papstes, an die Enzyklika *Quanta cura* und den *Syllabus errorum*. Und man denke – *post Concilium Vaticanum* – an die Anti-Modernismus-Enzyklika *Pascendi* Pius' X. vom 8. September 1907 samt den im Zusammenhang mit ihr erlassenen päpstlichen Direktiven und deren verheerende Folgen für die Kirche und für die Entwicklung der katholischen Theologie, man denke an manche Urteile des Sanctum Officium, an die damaligen wissenschaftlich unhaltbaren, aber katholischen Theologen aufgezwungenen Entscheidungen der päpstlichen Bibelkommission über exegetische Fragen, an die zahlreichen Indizierungen der Sacra Congregazione dell'Indice bis zur Verwerfung eines angeblichen «Modernismus litterarius» in der schönen Literatur, ganz zu schweigen von den persönlichen Schicksalen verurteilter, zensurierter, mit Lehr- und Publikationsverbot belegter oder exkommunizierter Theologen und Philosophen. Dies alles lag in der Konsequenz der theologischen Kursbestimmung jener Protagonisten, die, Pius IX. zuerst dazu verleitend, dann von ihm ausgewählt, das Erste Vatikanum theologisch dominiert und schließlich in ihm auf der ganzen Linie obsiegt hatten[334]. Aber Pio X ist inzwischen von Pius XII. feierlich kanonisiert, Pio IX von Johannes Paul II. beatifiziert worden, auf Grund welcher heroischen Tugenden? Oder stand hinter Kanonisation und Beatifikation nicht doch die Absicht, etwas (mit dem Mantel der zugleich kanonisierten päpstlichen «Amtsheiligkeit») zu verdecken? John Lord Actons Befürchtungen und vergebliche Gegenoffensive waren begründet.

334 Zu diesem ganze Komplex siehe ausführlich: Neuner, Der Streit um den katholischen Modernismus; Weitlauff, «Modernismus litterarius»; Ders., «Modernismus» als Forschungsproblem; Ders., Der «Fall» des Augsburger Diözesanpriesters und Münchener Thologieprofessors Joseph Schnitzer, bes. 9–33.

XVII.

Die Proklamation des in der Unfehlbarkeit gipfelnden päpstlichen Universalprimats und die Haltung der Minoritätsbischöfe

1. Pius IX. und sein Umgang mit Minoritätsbischöfen

Die Sommerhitze in Rom wurde gegen Mitte Juni allmählich drückend, für die Bischöfe vor allem aus nördlichen Regionen zunehmend belastend. Viele Konzilsväter drängten nach Hause; unter ihnen gab es auch bereits einige Todesfälle[1]. Eine Petition um Prorogation des Konzils kam in Umlauf, die aber von den meisten Konzilsvätern nicht unterzeichnet wurde, da auch mündliche Versuche, beim Papst «einiges Mitleiden mit den schwer duldenden Bischöfen zu erwecken, […] gänzlich mißlungen» waren[2]. Dennoch scheint der Papst in Anbetracht steigender Temperaturen schließlich eingesehen zu haben, daß man die Bischöfe nicht mehr allzu lange im Konzil werde festhalten können[3].

Pius IX. konnte charmant, liebenswürdig und leutselig sein, auch gegenüber einzelnen Minoritätsbischöfen, wenngleich man damit rechnen mußte, daß er sich nachher wenig freundlich über sie äußerte[4]. Aber er konnte auch sehr impulsiv, autoritär und unberechenbar reagieren[5], und je mehr die Zeit drängte, desto nervöser und gereizter wurde er. Er wollte auf Biegen und Brechen vom Konzil «seine» Unfehlbarkeit bestätigt haben. So ließ er sich nicht nur zu brüskierenden Temperamentsausbrüchen hinreißen, etwa wenn er an seinem Wahltag (16. Juni) in öffentlicher Rede die Minoritätsbischöfe als Feiglinge und Ignoranten beschimpfte. Der bayerische Gesandte berichtete darüber König Ludwig II: «Die Demonstrationen Seiner Heiligkeit für Definition des Unfehlbarkeitsdogmas nehmen an Zahl und Schroffheit zu. Bei der letzten Capella papalis war Kardinal Patrizzi veranlaßt worden, an Seine Heiligkeit eine Ansprache zu halten, in welcher er um baldigste Definierung des Dogmas bat, welches die Gläubigen ‹mit Ungeduld erwarten›. Der Papst erwiderte hierauf im Beisein mehrerer Minoritätsbischöfe: ‹Die Gegner der Definition zerfallen in drei Kategorien. Sie sind entweder krasse Ignoranten, die nicht wissen, um was es sich handelt, oder Sklaven der Fürsten (*Caesaris*) oder Kleinmütige, welche das Urteil der bösen Welt fürchten. Ich bete für sie alle, für die Unwissenden, daß sie Gott erleuchte, für die Sklaven, daß er sie befreie, für die Mutlosen, daß er sie stärke.› – Vorgestern hatte ein deutscher Geistlicher [Max Wiedemann?] eine Audienz bei Seiner Heiligkeit. Er erklärte auf Befragen, er sei der Sekretär des Bischofs von Rottenburg, worauf der Papst sich mit einem ‹Pfui› von ihm abwendete und ihn stehen ließ»[6]. Oder bei der Abschiedsaudienz für die Malteserritter, die gemäß einem Privileg ihres Ordens die Wache

1 So starb am 13. Juli 1870 im Kolleg Santa Maria dell'Anima der Würzburger Bischof Georg Anton von Stahl (1805–1870, seit 1840 Bischof von Würzburg), Alt-Germaniker und überzeugter Infallibilist, der trotz seiner Kränklichkeit am Konzil teilgenommen hatte.

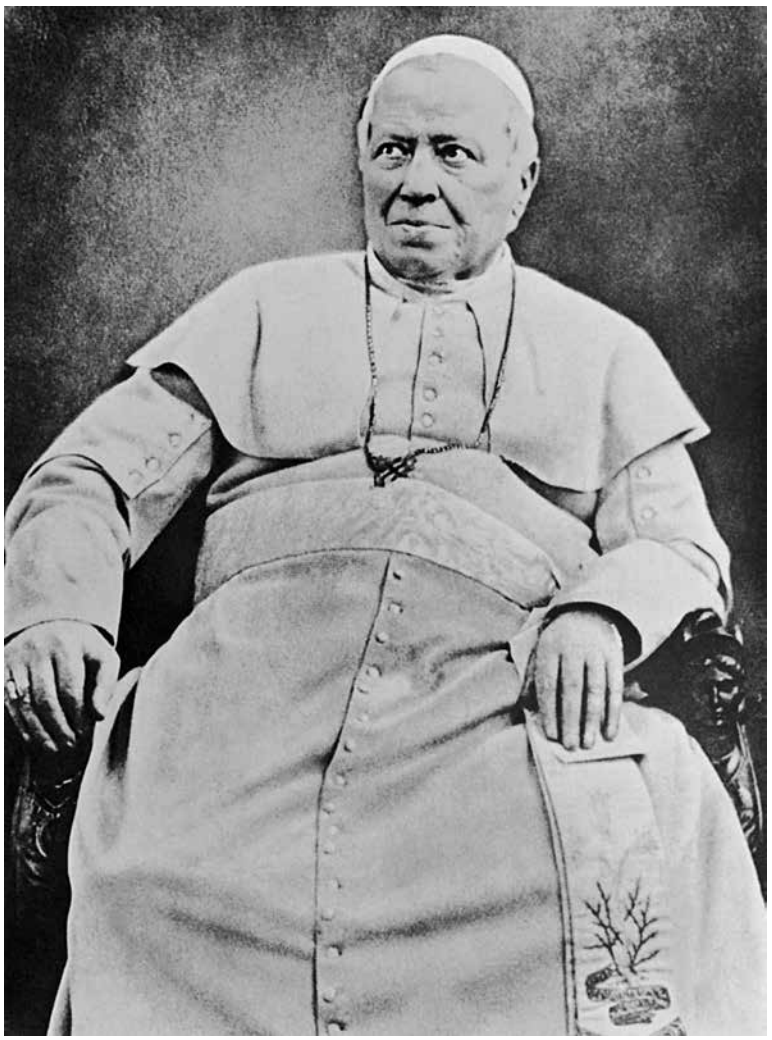
2 32. «Römischer Brief vom Concil», Rom, 30. Juni 1870. «Quirinus» 570–580, hier 575, die Petition hier 573 f. – Vgl. Louis Arco an Döllinger, Rom, 28. Juni 1870. Conzemius, «Römische Briefe von Konzil» 449–452.

3 Acton an Döllinger, Rom 3 Juni abends [1870]. Döllinger-Acton II 402–405, hier 402.

4 Siehe dazu Beispiele in: Schatz, Vaticanum I III 185–188.

5 Manche glaubten in seinem unkontrollierten Verhalten Anzeichen von geistiger Erkrankung zu erkennen. Siehe die diversen Äußerungen darüber in: Hasler, Pius IX. I 149. – Ferdinand Gregorovius schreibt in seinen «Römischen Tagebüchern» u.a.: «Der Papst ist felsenfest überzeugt, daß er von Gott prädestinirt sei, das Dogma als Krone auf das Gebäude der Hierarchie zu setzen. Er hält sich für ein göttliches Instrument in der gestörten Weltordnung, für das Sprachrohr des heiligen Geistes. […] Der spanische Diplomat Ximenez erklärte letzthin im Ernst, daß der Papst wirklich verrückt sei. Dies ist wahrscheinlich; die Vergötterung, die er erfahren hat, ist ihm zu Kopf gestiegen. Dazu kommt sein langer Pontificat, welcher ihm die Ansicht beibringt, daß er ein prädestinirtes Werkzeug Gottes sei. […] Viele glauben im Ernst, daß der Papst verrückt sei. Er hat mit Fanatismus bei diesen Dingen Partei genommen und Stimmen für seine Vergötterung selbst geworben.» Gregorovius, Römische Tagebücher 462, 472 f.

6 Karl Graf Tauffkirchen-Guttenburg an Ludwig II., 20. Juni 1870. Abgedruckt in: Reinhardt, Unbekannte Quellen 71. – Dazu übereinstimmend: «[…] Über einen hochangesehenen Bischof der Opposition, über dessen durchaus lauteren und imponierenden Charakter Niemand der ihn kennt in Zweifel sein kann, erlaubte sich Pius IX. vor zahlreicher Versammlung Angriffe, die jeden Ehrenmann in tiefster Seele kränken mußten. Ja, noch mehr, einem deutschen Geistlichen widerfuhr es, daß bei der Audienz der Pabst sich mit einer Äußerung von ihm abwendete, die dem deutschen Pfui sehr ähnelt, als er ihm den hochberühmten Namen seines Bischofs gesagt. Die Rede, die aber Pius IX. am Freitag als am Tage seiner Wahl als Antwort an Cardinal Patrizi [hielt], der ihm die Glückwünsche des Cardinals-Collegium's brachte, ließ an Aufrichtigkeit und Rücksichtslosigkeit nichts zu wünschen übrig. […].» Louis Arco an Döllinger, Rom, 21. Juni 1870. Conzemius, »Römische Briefe vom Konzil» 441–445, hier bes. 443 f. – Die Rede Pius' IX., in der die Bischöfe der Minorität als Ignoranten und Feiglinge gescholten wurden, ist abgedruckt in: Coll. Lac. VII 1544–1546.



Papst Pius IX. (um 1876).

bei den Konzilssitzungen gehalten hatten – hier bedachte Pius IX. die anwesenden Deutschen mit den Worten: «I più cattivi sono i Tedeschi, sono i più cattivi di tutti, lo spirito tedescho a guastato tutto.» Einen böhmischen Ritter überhäufte er mit Vorwürfen wegen des ihm mißfälligen Verhaltens des Prager Erzbischofs Kardinal Schwarzenberg[7].

Der Papst scheute sich auch nicht, auf Bischöfe massive Pressionen auszuüben, so, wie es scheint, auf den griechisch-melkitischen Patriarchen Gregor II. Jussef von Antiochien (1865–1897). Als dieser am 13. Juni in der Konzilsaula freimütig für die Patriarchenrechte eingetreten war[8], habe Pius IX. ihn in höchster Erregung zu sich zitiert, und als der Patriarch nach vorgeschriebenem Zeremoniell vor dem Papst zum Fußkuß niedergekniet sei, habe er ihm den Fuß auf den Kopf oder Nacken gesetzt mit den Worten: «Gregorio, testa dura!»[9] Eine ähnlich schroffe Behandlung hatte bereits im Januar 1870 der chaldäische Patriarch Joseph Audo (1790–1878), ein 80jähriger Greis, erfahren, nachdem er im Konzil

7 Louis Arco an Döllinger, Rom, 28. Juni 1870. Conzemius, »Römische Briefe vom Konzil» 449–452, hier 451.

8 Rede des Patriarchen Gregor II Jussef in: Mansi 52, 671–676.

9 Hasler, Pius IX. I 117–119, hier 118 (mit entsprechender Dokumentation mündlicher Überlieferung des melkitischen Patriarchats, das zweimal gegen eine Seligsprechung Pius' IX. wegen dieses Vorfalls Einspruch erhob). Diese in der Tat höchst peinliche Version des Vorfalls ist allerdings umstritten; ihr widerspricht, gestützt auf die Aufzeichnungen Vincenzo Tizzanis, Giacomo Martina: Tizzani berichtet in seinen «Memorie» nichts von diesem eklatanten Vorfall, der sich aber, wenn geschehen, nicht in der Öffentlichkeit abgespielt hat. Er berichtet eine andere Szene, wonach Pius IX. nach seiner Rede vor orientalischen Bischöfen und Apostolischen Vikaren am 24. März 1870 – mit deutlichen Spitzen gegen die Minoritätsbischöfe –, als er beim Umhergehen dem melkitischen Patriarchen begegnete, zu diesem gesagt habe: «Questo é il più duro»; Jussef habe in Italienisch erwidert: «Beatissimo Padre, sono il più duro, è vero, ma lo sono perchè mi preme il bene delle anime», worauf der Papst ohne Antwort weitergegangen sei. Daraus sei dann die Legende mit dem päpstlichen Treten des Kopfes und der Aussage «Gregorio, testa dura» entstanden. Martina, Pio IX III 186–188; Schatz, Vaticanum I III 188.

die Bewahrung der «alten consuetudines seiner Kirche» verlangt hatte. Auch er war daraufhin, wie er dem Patriarchen Jussef berichtete, zum Papst zitiert worden, der ihn «zitternd vor Zorn» empfangen und «nach vielen heftigen Worten» vor die Alternative gestellt habe, «entweder seinen [!] Erzbisthum nieder[zu]legen, oder auf alle seine eigenthümlichen Rechte und Privilegien [zu] verzichten». Seine Bitte um zwei Tage Bedenkzeit sei abgeschlagen worden. «Er musste daselbst das eine Papier unterzeichnen. Er tat es mit Thränen. Es war, ich denke gewiss» – so Acton –, «das zweite. Man sucht schon längst diese Rechte ihnen zu entwenden. Er bat um Erlaubniss seine eignen Bischöfe, hier in Rom, zu consultiren, und musste ohne ihr Zuthun, Verzicht leisten»[10]. Welche Hintergründe immer hier im Spiel waren: Der Patriarch blieb in steter Auseinandersetzung mit Rom und nahm die Konzilsdekrete erst am 29. Juli 1872 an, unter Vorbehalt der Privilegien seiner orientalischen Kirche (auch wenn er sich kurz vor seinem Tod mit Pius IX. aussöhnte)[11].

2. Die Konzilsrede des Dominikaner-Kardinals Filippo Maria Guidi und die Reaktion des Papstes

Der wohl dramatischste Vorfall, der alsbald gerüchtweise außerhalb des Konzils publik wurde[12], war der Zusammenstoß Pius' IX. mit dem bislang weder in der römischen Öffentlichkeit noch auf dem Konzil besonders hervorgetretenen Dominikaner-Kardinal Filippo Maria Guidi (1815–1879) nach dessen am 18. Juni gehaltenen Konzilsrede[13]. Guidi, zuvor Professor der Theologie am römischen Thomaskolleg, dann (1857–1863) an der Universität Wien, war seit 1863 Kardinal und Erzbischof von Bologna, lebte aber, da ihm aus politischen Gründen der Aufenthalt in seinem Erzbistum (seit 1859 im Zuge des «Risorgimento» mit der Romagna Teil des neuen Königreichs Italien) verwehrt wurde, zurückgezogen und seinen Studien hingegeben im Dominikanerkloster Sta. Maria sopra Minerva in Rom[14]. Aber er war, obwohl als Angehöriger der thomistischen Dominikanerschule Anhänger der Doktrin von der päpstlichen Unfehlbarkeit, weder Mitglied einer Konzilskommission, noch war er in einer der italienischen Bischofsgruppierungen vertreten. Auch findet sich sein Name nicht bei den Unterzeichnern der verschiedenen Infallibilitätspetitionen[15].

Über die Konzilsrede Kardinal Guidis und über den Ablauf seiner anschließenden Audienz bei Pius IX. berichtete Graf Louis Arco bereits am 21. und 24. Juni 1870 Döllinger[16], und unter denselben beiden Daten erschien, was er berichtete, im 58. und 61. «Römischen Brief vom Concil» der «Allgemeinen Zeitung». Louis Arcos Bericht vom 21. Juni (der natürlich nur allein vom Hörensagen bzw. aus zweiter Hand nicht präzis sein konnte!) lautete folgendermaßen:

«[...] Man wußte nun zwar wohl wie Cardinal Guidi ungefähr dachte, aber man war nicht darauf gefaßt, daß er im Gegensatz zu seinen nicht wenigen Gesinnungsgenossen im Cardinals-Collegium den Mut haben würde, einen Schritt zu wagen, der ihm seine ganze künftige Existenz in Rom vergällen mußte. Schon der erste Satz der epochemachenden Rede mußte den Zorn der Majorität auf den, wie sie meinten, confusen und pflichtvergessenen Cardinal concentriren. Guidi begann mit der Behauptung, die Infallibilitas separata et personalis wie sie im Capite reformato vorkomme, sei in der Kirche bis zum 14. Jahrhundert inclusiv unbekannt [was aber der Kardinal so nicht gesagt hatte]. Aus der Revelation und Tradition suche man vergebens nach Beweisen für dieselbe. Die ganze Frage, fuhr er weiter fort, reduzirt sich

10 Acton an Döllinger, Rom, 26. Januar [1870]. Döllinger-Acton II 114–118, hier 116. – Vgl. Friedrich, Tagebuch 142 f. (Rom, 29. Januar 1870).

11 Zum Vorfall und zu den vermutlichen Hintergründen siehe: Döllinger-Acton II 115 f. Anm. 2.

12 Vgl. dazu die darauf gründende Berichterstattung im 58., 61. und 62. «Römischen Brief vom Concil» (21., 24., 30. Juni 1870). «Quirinus» 521–528, 554–570, 570–580; Friedrich, Geschichte III 1108–1121 (stützt sich im wesentlichen auf «Quirinus»).

13 Rede Kardinal Guidis in: Mansi 52, 740–748.

14 Caetanus Joseph Guidi, am 18. Juli 1815 in S. Biagio d'Argenta (Erzbistum Ravenna) geboren (Eltern. Michaele Arcangelo Guidi und seine Ehefrau Catherina Tarroni), am 19. Juli dort getauft und in Acquapendente aufgewachsen, trat wohl 1833 im Konvent La Quercia bei Viterbo dem Dominikanerorden bei, in dem er den Namen Filippo Maria erhielt und am 3. November 1834 die Profeß ablegte. Er studierte in Viterbo, Perugia und Rom Philosophie und Theologie und dozierte bald nach Studienabschluß in Viterbo Philosophie, dann am römischen Thomaskolleg Theologie. Auf Empfehlung Kardinal Rauschers, Wien, wurden er und der Jesuit Clemens Schrader 1857 auf die im Gefolge des Konkordats von 1855 an der Wiener Universität neu errichteten beiden theologischen Lehrstühle berufen: Guidi, um hier die Schule des hl. Thomas von Aquin zu vertreten. Dank seiner Gelehrsamkeit erhob ihn Pius IX. am 16. März 1863 zum Kardinal und ernannte ihn am darauffolgenden 21. Dezember zum Erzbischof von Bologna, weihte ihn am 17. Januar 1864 auch persönlich zum Bischof; doch die italienische Regierung verweigerte Guidi das *Exequatur*, so daß er sein erzbischöfliches Amt nicht antreten, geschweige denn in Bologna Residenz nehmen konnte. Er lebte, wie es scheint, zurückgezogen im Dominikanerkloster «Minerva» zu Rom. Da die politischen Widerstände in Bologna nicht zu überwinden waren, resignierte Guidi am 29. Juli 1872 auf sein Erzbistum, worauf ihn der Papst zum Bischof von Frascati ernannte; er starb am 27. Februar 1879 und wurde unter seinen Mitbrüdern auf dem Campo Verano zu Rom bestattet. Horst, Kardinalerzbischof Filippo Maria Guidi 362–368; Ders., Guidi, Filippo Maria, in: LThK 4 (^{3}1995) 1094. – Angelus Walz, I Cardinali Domenicani, Florenz-Rom 1940, 49.

15 Horst, Kardinalerzbischof Filippo Maria Guidi 372 f.

16 Louis Arco an Döllinger, Rom, 21. Juni; 24. Juni; 28. Juni 1870 (Nachtrag). Conzemius, «Römische Briefe vom Konzil» 441–445, 446–449, 449–452.

auf den Punkt, ob denn je der Pabst allein ohne irgend einen Concurs der Kirche auch nur ein Dogma definirt [habe]. Er fügte bei, kein Mensch könne sich der Doctrina infusa rühmen. Ein Akt könne infallibel sein, nie die Person. Jeder infallible Akt sei nur aus der Kirche selbst immer geschöpft worden und zwar, entweder per consilium Ecclesiae sparsae, oder per Concilium. Um zu wissen quid ubique credatur, si omnes Ecclesiae concordent cum Ecclesia Romana, ist die Information unumgänglich nothwendig, nach dieser Prüfung sanctionirt der Pabst finaliter (wie der hl. Thomas sagt) die Lehre, nur so könne man mit Recht sagen: Omnes per Papam docent. Aus Perrone und Bellarmin beweist er: In definiendis Dogmatibus Papas numquam ex se solis egisse, numquam haeresim per se solos condemnasse. Als Guidi diesen Satz aussprach, begann die Majorität unter Anführung [Vincenzo] Spaccapietra's [1801–1878, seit 1862 Erzbischof von Smyrna] zu tumultuiren, so daß er nicht fortsetzen kann, ein Bischof schreit birbante (Spitzbube), nach anderen brigantino[17]. Der Redner antwortet, er habe das Recht angehört zu werden. Niemand habe den Bischöfen das Recht der Praesidenten eingeräumt, es wird die Zeit kommen, wo ihr Placet oder Non placet zu sagen habt, und dann ist es jedem frei nach (seinem) Gewissen zu handeln. Hier wurde zum ersten Mal seine Rede mit lautem Applaus unterbrochen und man hört von allen Sitzen der Oppositions-Bischöfe Optime, optime! Manning, von ihn umstehenden Oppositions-Bischöfen befragt, êtes-vous d'accord, Monseigneur?, antwortete: Le Cardinale est une tête confuse. Da konnte ein muthiger Bischof sich nicht enthalten dem mächtigen Westminsterer Erzbischof zu bemerken, C'est bien votre tête Monseigneur qui est confuse et plus qu'à moitié protestante. Nach dieser ziemlich langen Unterbrechung fuhr Guidi fort, indem er eine Änderung des caput de infallibilitate forderte, ut clare appareat Papam agere consentientibus episcopis et illis occasione errorum qui sparguntur petentibus facta inquisitione in aliis ecclesiis, promisso [!] maturo Examine et judicio et consiliis fratrum aut collecto Concilio. Dieß ist die wahre Lehre des hl. Thomas, wo das finaliter sei, muß auch etwas quod procedat existiren. Die Worte supremus magister und judex presumiren alios magistros, alia tribunalia[18]. Zuletzt schlug Guidi die Annahme der beiliegenden Canones vor[19]. Nach dem Schluß der Rede übergab Cardinal Guidi sein Manuscript dem Sekretär, und fand sich bald von den Führern der Opposition umringt die ihm theils zur Rede gratulirten, theils ihrer Bewunderung Ausdruck liehen über den Muth, mit welchem er die Tentation ihn zu unterbrechen zurückgewiesen hatte. Als ein gelehrter italienischer Bischof den [lateinischen] Patriarchen [Giuseppe] Valerga [1813–1872][20] fragte, was er von dieser Rede halte, machte dieser sehr hörbar das Wortspiel, si è sguidato [Wortspiel mit Guidis Namen: der Kardinal hat die rechte Orientierung verloren]. Auf die Erwiederung, die Rede habe doch nur die Wahrheit enthalten, ließ sich Valerga den für ihn und seine Partei sehr bezeichnenden Satz entschlüpfen, si ma non convien sempre dir la verità. Nach dieser Rede verließ eine große Zahl von Bischöfen die Concils-Aula und man sah überall aufgeregte Gruppen von Kirchenfürsten stehen. […] Cardinal Guidi's muthige Rede sollte aber bald ihre Früchte tragen. Der Pabst ließ ihn noch an demselben Tag rufen, und tags darauf rühmte sich Pius IX. dem, wie die officielle Zeitung vor wenigen Tagen versicherte, vor Allem die Freiheit des Concils am Herzen liegt, vor mehreren Cardinälen, er habe ihrem pflichtvergessenen Collegen seine Haeresie und Undankbarkeit energisch vorgeworfen und ihm gedroht, er werde ihn noch einmal sein Glaubensbekenntnis ablegen lassen. Der Cardinal mag sich aber in der Huldigung, die ihm am Tag nach

17 Der kroatische Diplomat und Agent der italienischen Regierung in Rom, Imbro I. Tkalac, berichtete: «Quelques évêques italiens, Mgr. Spaccapietra en tête, crient come des forcenés: ‹ladro, birbante, traditore, eretico, Monacaccio finto›, l'opposition crie ‹bravo›, excellent, c'est ça, à merveille' etc. Mgr. Strossmayer, assis entre le banc des Présidents et la tribune se lève, ôte sa calotte et fait à l'orateur trois révérences. Mgr. Connolly d'Halifax embrasse Mgr. Strossmayer et crie à haute voix: ‹Aujourd'hui je voudrais être Strossmayer car Dieu vous a donné le courage du héros› – paroles qui provoquent une véritable bacchanale et rendent à l'orateur impossible de continuer.» Zit. in: Horst, Kardinalerzbischof Filippo Maria Guidi 403 (Anm. 125). – Bemerkenswert ist, daß der Einsiedler Mönch Georg Ulber OSB, Theologe seines Abtes, in seinen weitläufigen Tagebuchnotizen zwar die Rede Kardinal Guidis samt den Mißfallensäußerungen der Majorität nach ihm zugekommenem Bericht kurz erwähnt, auch im Grunde inhaltlich zustimmend, d.h. im Sinne einer vermittelnden Lösung, kommentiert und festhält: «Mitglieder der Majorität sprechen sich scharf aus gegen den Cardinal und seinen Vorschlag, ja einige Ultras nennen ihn einen Gallicaner und sein Friedenswort eine infernale Rede. Die Minorität dagegen überhäufte den Cardinal, der übrigens von Status [!] sehr klein ist, mit Beifallsbezeugungen und betrachtet ihn als zu ihr gehörig.» Aber offenbar erfuhr er von der weiteren Entwicklung des «Falles» nichts. Ulber, Tagebücher, in: Köhn 360 f., 363, das Zitat 363.

18 In Übersetzung: «Damit es klar werde, daß der Papst handle mit Zustimmung der Bischöfe und, wenn Irrtümer ausgestreut werden, nur nach erfolgter Untersuchung der Lehre in den anderen Kirchen, nach vorausgehender [*praemisso*, nicht *promisso*] reiflicher Prüfung, nach dem Urteil und den Ratschlägen der Brüder [Bischöfe] oder durch ein versammeltes Konzil.»

19 Der von Kardinal Guidi vorgeschlagene erste Canon sollte sich gegen jene richten, die eine sofortige Verbindlichkeit und Irreformabilität von päpstlichen Glaubensdekreten leugneten; der zweite Canon richtete sich gegen jene, die behaupteten, der Papst handle bei solchen Dekreten nach Willkür, unabhängig von der Kirche, nicht aus dem Rat der die Tradition der Kirchen bezeugenden Bischöfe. Beide Canones sind im 58. «Römischen Brief vom Concil», Rom, 21. Juni 1870, nach Arcos Mitteilung, nicht wörtlich, aber doch inhaltlich korrekt, zitiert. »Quirinus» 521–528, hier 526 f. – Schatz, Vaticanum I III 101 f.

20 Giuseppe Valerga war seit 1847 erster Titular des neuerrichteten lateinischen Patriarchats von Jerusalem.

seiner Rede von den fast vollzählig bei ihm erschienenen Oppositionsbischöfen [zuteil wurde] für entschädigt halten, für jene harten Worte des Pabstes. Hat er ja doch das Bewußtsein, daß die besten Bischöfe der Minorität wo möglich noch schlechter von S[einer]. H[eiligkeit]. mitgenommen wurden als er selbst. [...]»[21].

Graf Arcos Bericht vom 24. Juni lautete: «Seit meinem letzten Briefe hat man sich hier über die Guidi'sche Rede, welche noch immer das Haupt-Gespräch in den Concils-Kreisen bildet, ein ruhigeres und richtigeres Urteil gebildet. Man bewundert in den Kreisen der Minorität nach wie vor den Muth des so ganz von Rom abhängigen Cardinal's, der die persönliche Infallibilität für eine Erfindung des 15ten Jahrhunderts zu erklären wagte, wenn man sich auch nicht verhehlt, daß die beiden vom Cardinal vorgeschlagenen Canones nicht dasjenige enthalten, was die Opposition anstreben zu müssen glaubt. Muß der erste Canon als eine zu große Concession an die Majorität anerkannt werden, so muß die Form des 2ten Canon trotz der demselben innewohnenden Wahrheit als unglücklich gewählt erscheinen in einem Momente, in dem der Pabst selbst so unumwunden seine Partheinahme für das vorgelegte Schema zur Schau trägt. Und doch würde anderseits die Beschränkung der Infallibilität auf den Fall des mit dem Pabst übereinstimmenden Concilium's Ecclesiae am selben Gebrechen leiden, wie die fingirte Beschränkung auf Declamationes ex Cathedra, indem ja doch zuletzt der Pabst allein erklärt, ob Consilium Ecclesiae ihm günstig sei, wie auch er es am besten wissen muß, ob sein Ausspruch ex Cathedra gewesen sei oder nicht. Der Zorn der Majorität über Guidi's kühnen 2ten Canon ist noch stets im Wachsen und die neue an allen Orten wiedererzählte Conversation des Pabstes mit dem, wie er meint, abtrünnigen Cardinal ist stadtbekannt. Aus derselben ist die *sehr gut* verbürgte Antwort des Pabstes hervorzuheben als Guidi sagte, er habe über die Lehre der Infallibilität gesprochen, wie er sie in der Tradition begründet gefunden habe, antwortete ihm Pius, La Tradizione son io»[22].

Und am 28. Juni berichtete Louis Arco noch: [...] Cardinal Guidi, dessen Rede man hier nicht verschmerzen kann, soll nun um jeden Preis den gegebenen Skandal wieder sühnen, und Cardinal [Luigi] Bilio bringt seine wenigen Mussestunden bei seinem so tief gesunkenen Bruder zu, um ihn auf heilsame Retractations Gedanken zu bringen. Damit der Geist des gelehrten Cardinals gesammelt sei und er leichter heilsamen Ermahnungen zugänglich werde, hat der Pabst ihm verbieten lassen, Besuche zu empfangen. Trotz dieser liebevollen Fürsorge soll der Cardinal bis jetzt standhaft geblieben sein, obwohl es noch fraglich erscheint, ob und wie lange ein Cardinal in Rom eine Überzeugung und sein Gewissen so mächtigen Angriffen gegenüber bewahren kann. [...]»[23].

Während Graf Arcos Bericht vom 21. Juni 1870 nahezu wortwörtlich im 58. «Römischen Brief vom Concil» veröffentlicht wurde, bot der 61. «Römische Brief vom Concil» eine Version des Disputs Pius' IX. mit Kardinal Guidi, von der der Herausgeber der Berichte Graf Arcos meinte (1960): Döllinger habe «den [eben zitierten] nüchternen Bericht Arcos durch eine ausschmückende Glosse verschärft [...]»[24]. Diese «Glosse» lautet:

«[...] Noch immer beschäftigt *Guidi's* Rede die Geister und bildet den Inhalt der Gespräche in Concilskreisen. Man bewundert den Muth des Cardinals, welcher dem Papste so direct zu widersprechen wagte. Während *Pius* nach Frankreich schreiben läßt: ‹In vielen Jahrhunderten hat kein Mensch an der Unfehlbarkeit der Päpste gezweifelt›, erklärt Guidi diese Unfehlbarkeit für eine Erfindung des 15. Jahrhunderts. In römischen Kreisen erzählt man den Dialog zwischen dem Cardinal und dem Papste folgendermaßen, und es scheint, daß die Quelle Pius selbst ist, welcher es bekanntlich liebt, den ihm gerade aufstoßenden Personen sogleich mitzutheilen, wie er diesem oder jenem Würdenträger die Lection gelesen habe. Guidi, sogleich am Nachmittag nach seiner Rede vor den Papst gerufen, wurde von diesem mit den Worten begrüßt: Sie sind mein Feind. Sie sind der Koryphäe der Gegner, undankbar gegen meine Person. Sie haben häretische Lehre vorgetragen. *Guidi*: Meine Rede ist in den Händen der Präsidenten, möge Ew. Heiligkeit sie lesen, und das, was ketzerisch sein soll, darin entdecken. Ich habe sie sogleich dem Untersecretär (sottosec-

21 Louis Arco an Döllinger, Rom, 21. Juni 1870. Conzemius, «Römische Briefe vom Konzil» 441–445, hier 442–444; fast wörtlich übernommen in: 58. «Römischer Brief vom Concil», Rom, 21. Juni 1870. «Quirinus» 521–528, – Im 1. Punkt sagte er allerdings: Die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit sei seit den spätmittelalterlichen Synoden immer mehr in Geltung gekommen, von den Päpsten akzeptiert worden und so zur Doktrin der römischen Kirche geworden, ohne daß man sie einer speziellen Schultradition zuschreiben dürfe; auch könne nicht geleugnet werden, daß sie bei einigen Kirchen keine Zustimmung gefunden habe: *ut non unius alteriusque scholae, ut aiunt, doctrina sit habenda, sed ecclesiae Romanae cum aliis (quibusdam non autem in idem plene consentientibus exceptis) sensus constans sit.* Rede Kardinal Guidis in: Mansi 52, 740–748, hier 747. – Eine eingehende Interpretation der Rede Kardinal Guidis im Kontext der dominikanischen Schultradition bietet: Horst, Kardinalerzbischof Filippo Maria Guidi OP (mit Edition der Rede Guidis, hier 502–511); Ders., Unfehlbarkeit und Geschichte 164–189; Ders., Die Lehrautorität des Papstes 193–195. – Schatz, Vaticanum I III 99–108; ziemlich gewunden: Granderath, Geschichte III 390–397.

22 Louis Arco an Döllinger, Rom, 24. Juni. Conzemius, «Römische Briefe vom Konzil» 446–449, hier 446. – Der Ausspruch als solcher ist mehrfach belegt; siehe dazu: Aubert, Le pontificat de Pie IX 354; Ders. Vaticanum I 263 f.

23 Louis Arco an Döllinger, Rom, 28. Juni 1870. Conzemius, «Römische Briefe vom Konzil» 449–452, hier 451 f.

24 Ebd. 446 Anm. 81.

retario) übergeben, damit man nicht sagen könne, daß irgend etwas in dieselbe eingeschaltet worden sei. *Der Papst*: Sie haben der Mehrheit des Concils großes Aergernis gegeben, alle fünf Präsidenten sind entgegen und unzufrieden. *Guidi*: Es könnte mir vielleicht ein materieller Irrthum entschlüpft sein, aber gewiß nicht ein formaler. Ich habe nichts Anderes gethan als die Lehre der Tradition und die des heil. Thomas erklärt. *Der Papst*: *La tradizione son io – vi farò far nuovamente la professione di fede*. *Guidi*: Ich bin und bleibe der Autorität des heiligen Stuhles untergeben, aber ich wähnte, eine bis jetzt noch nicht zum Glaubensartikel gewordene Frage zu behandeln; wenn Ew. Heiligkeit sie in einer Constitution als Glaubenslehre entscheidet, so werde ich gewiß nicht wagen, ihr zu widersprechen. *Der Papst*: Man kann den Werth Eurer Rede schon nach denen, welchen sie gefallen hat, bemessen. Wer ist herbeigeeilt, um Euch seine Freude zu bezeugen? – jener mir persönlich feindselig gesinnte Bischof Stroßmayer hat Euch umarmt; mit ihm steht Ihr in Verkehr. – *Guidi* versichert: er kenne ihn nicht, er habe früher nie mit ihm gesprochen. *Der Papst*: Es ist klar, Ihr habt geredet, um zu gefallen der Welt, den Liberalen, der Revolution und der Regierung von Florenz. *Guidi* empfahl sich mit den Worten: Heiliger Vater, haben Sie die Güte, sich meine Rede geben zu lassen. An demselben Nachmittag äußerte ein spanischer, zu den entschiedensten Infallibilisten gehöriger Bischof: *Absque dubio facies Concilii est immutata. Oportet huic sermoni serio studere*. Was die Cardinäle anlangt, so erhielt Guidi auf die Frage, wie dieselben seine Rede aufgenommen hätten, vom Cardinal [Jacques] Mathieu [Erzbischof von Besançon] die Antwort: *Cum seria silentiosa approbatione*. *Guidi* sagte darauf: *Sunt quidam, qui idem mecum sentiunt, sed deest illis animi fortitudo*. [...].»

Dazu der Kommentar (Döllingers): «La tradizione son io› – es dürfte wirklich nicht möglich sein, das ganze System, welches gegenwärtig zur Herrschaft gebracht werden soll, kürzer und prägnanter auszudrücken, epigrammatischer zuzuspitzen, als es in diesen vier Wörtchen geschehen ist. Die sämmtlichen Jahrgänge der ‹Cività›, die dicken Bände von *Schrader*, [Franz Xaver] *Weninger*, der Laacher Jesuiten werden aufgewogen durch diesen ebenso einfachen als klaren Ausspruch. *Pius* wird in der Geschichte seinen Rang einnehmen neben den Männern, welche mit einem glücklichen Geisteswurf einen großen Gedanken in die adäquateste, dem Gedächtnisse sich unaustilgbar einprägende Form zu bringen verstanden haben. Die Formel schließt sich würdig dem ebenso prägnanten Worte des achten *Bonifazius* an: ‹Der Papst trägt alle Rechte im Schreine seiner Brust›»[25].

Doch die an «allen Orten wiedererzählte Conversation» Pius' IX. mit Kardinal Guidi erweckte nachmals einen solch unglaublichen Eindruck, daß man sie als unvorstellbar und daher als schlicht erfunden abtat, zumal kein Berichterstatter seine Quelle benannte, d.h. wer in letzter Instanz für die Authentizität des päpstlichen Ausspruchs bürgte[26]. Selbst Bischof Dupanloup, der in seinem privaten Journal eine Art Kurzform des Gesprächs widergab, benannte keinen Informanten. Am Samstag, den 18. Juni, hielt er fest, was er von Kardinal Guidi «à la Minerve» selbst gehört habe: «[...] Cardinal Guidi très bien: ‹c'est la Doctrine que j'ai professé ... à Rome, à Vienne ... [...].›» Diese Begegnung mit dem Kardinal fand jedoch noch vor dessen Audienz bei Pius IX. statt. Am Sonntag, den 19. Juni notierte Dupanloup: «Je vois [les évêques de] Salamanque, Gerone, Barcelone, Saragosse même, tous disent: sur cette base faisons l'accord ... *Mais* le Pape le [Guidi] fait venir ... ‹l'Intervention des Evêques! ... Je n'en ai aucun besoin ...› ‹Temoins de la Tradition ...› Il n'y en a qu'un, c'est moi ... ‹comme ni révélation ... ni inter-

25 Und weiter: «Das Wort geht jetzt hier von Mund zu Mund, und die Parallele mit Ludwig XIV., die sich jedem aufdrängt, reicht noch weiter. Es ist mir, seit ich dem hiesigen Drama zuschaue, jeden Tag das Wort eingefallen: ‹L'église c'est moi›. Man müßte dem, der die jetzigen Zustände beurtheilen will, vor Allem empfehlen, eine Schrift, wie z.B. Lemontey's *Essais sur l'établissement monarchique de Louis XIV*, zu lesen, oder gleich die Instructionen des Königs für den Dauphin selber. Man sieht da, wie der Absolutismus, das berauschende Bewußtsein schrankenloser Machtfülle – und der geistliche Absolutismus ist noch viel überwältigender als der politische – fast mit Naturnothwendigkeit zu der Einbildung der Unfehlbarkeit, der himmlischen Erleuchtung führt. Ludwig XIV. sagt es ernst und trocken seinem Sohn: ‹Als Stellvertreter Gottes haben wir Theil an der göttlichen Einsicht so gut als an der göttlichen Autorität› (*Il est sans doute de certaines fonctions où, tenant, pour ainsi dire, la place de Dieu, nous semblons être participants de sa connaissance, aussi bien que de son autorité etc.* Bei Lemontey p. 151 éd. de Bruxelles). Und er warnt seinen Sohn: ihm selbst sei es nur dann begegnet, zu irren, wenn er aus zu großer Bescheidenheit fremden Ratschlägen Gehör gegeben habe. – Schon vor 800 Jahren hat man sich mit der Frage beschäftigt, warum denn die Päpste durchschnittlich so kurzlebig seien, und man hat dieses Phänomen auf eine besondere göttliche Dispensation zurückgeführt, welche die Päpste bei Zeiten wieder hinwegnehme, damit sie nicht durch den allzu langen Genuß moralisch vergiftet würden – *ne malitia mutaret intellectum*. [...].» 61. «Römischer Brief vom Concil», Rom, 24. Juni 1870. «Quirinus» 554–570, hier 554–557.

26 Viktor Conzemius sah (1960) hier Döllinger dichtend am Werk: er habe, «den nüchternen Bericht Arcos [vom 24. Juni 1870] durch eine ausschmückende Glosse verschärft und zu einem heftigen Angriff auf die Jesuiten genützt». Conzemius, «Römische Briefe vom Konzil» 446 Anm. 81. – Und noch 1979 zweifelte Ulrich Horst OP, daß das pianische Wort «Die Tradition bin ich» tatsächlich gefallen sein könnte, oder genauer: Er hielt «die Zuspitzung eines zweifellos erregt verlaufenen Gesprächs in einer prägnanten Formel» für «durchaus denkbar»; aber dies müsse «einstweilen Hypothese bleiben», solange sie nicht «durch neue Quellen modifiziert oder bestätigt» würde. Horst, Kardinalerzbischof Filippo Maria Guidi 406–408, das Zitat hier 408; dagegen 2003, mit Bezug auf Vincenzo Tizzanis Diario: «[...] Das Echo auf die Rede ist bekannt, ebenso die Szene, die Pius IX. dem Kardinal am Nachmittag desselben Tages gemacht hat, die in den Worten ‹io sono la tradizione, io, io sono la Chiesa› gipfelte.» Ders., Die Lehrautorität des Papstes 195.

vention ... il faut s'enquérir ...»[27]. Dupanloup scheint von dem Inhalt des Gesprächs Kardinal Guidis mit dem Papst wohl erst nach der Unterredung mit den genannten spanischen Bischöfen erfahren zu haben, aber er notierte nicht, wer ihn darüber informiert hatte. Ähnlich eine Notiz im Journal des Pariser Erzbischof Darboy vom selben Sonntag (19. Juni), ebenfalls ohne Angabe der Informationsquelle: «Le card. Guidi ... se prononce dans le sens de la minorité. Son discours fait une vive impression. Le Pape le reprimande avec dureté, ce qui montre comme nous sommes libres, et lui dit qu'il n'y a pas à citer les évêques dans une définition, qu'il est la tradition, lui-même»[28].

Es ist (wenn man es so nennen will) das Verdienst des (erblindeten) römischen Kirchenhistorikers und Titular-Erzbischofs von Nisibis Vincenzo Tizzani (1809–1892), eines Kritikers Pius' IX. und eifrigen Tagebuchschreibers, diesen so lange angezweifelten Vorfall mit Angabe seiner Informationsquelle – allerersten Ranges – festgehalten zu haben. Sein («Quirinus» nicht wörtlich, aber doch in der Hauptsache inhaltlich bestätigender) Bericht in den aus seinen Tagebuchaufzeichnungen geschöpften «Memorie storiche» zum Ersten Vatikanum – lange unter Verschluß gehalten und erst Mitte der achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts bekannt geworden – gilt heute als «so gut wie gesichert»[29]; denn Tizzani berichtet nach eigener Aussage, was ihm Kardinal Guidi persönlich mitgeteilt hatte.

Kardinal Guidi, ein gemäßigter Infallibilist in der theologischen Tradition des Thomas von Aquin und der an ihm orientierten Dominikanerschule und guter Kenner dieser Schultradition, bekannte sich in seiner am 18. Juni gehaltenen, theologisch sehr differenzierten Rede[30] einleitend «solemniter et ex toto corde» zu der im Entwurf des IV. Kapitels vorgelegten Lehre von der Inerranz oder Unfehlbarkeit des Papstes, dessen Definitionen oder Dekreten «ex cathedra, ut aiunt», «Gehorsam und katholischer Glaube» zu leisten seien; er habe diese Doktrin immer nach der Lehre des heiligen Thomas gelehrt und werde sie immer lehren[31]. Diese Lehre, von den beredtesten und gelehrtesten Vätern bekräftigt und entfaltet, sei seit der Zeit des Konzils von Konstanz «bis auf diese unsere Tage» immer mehr in Geltung gekommen und von der römischen Kirche mit den anderen Kirchen gegen die Gallikaner und Febronianer verteidigt worden. Sie sei (nach Guidis Überzeugung) zur Doktrin der römischen und fast der ganzen Kirche geworden; man müsse sie somit entweder als «wahre und katholische Doktrin bekennen» oder man behaupte, die römische und fast gesamte Kirche sei «durch vierhundert Jahre in Irrtum gefallen»[32]. Mit anderen Worten: Diese Lehre habe sich seit dem Sieg über den Konziliarismus mehr und mehr durchgesetzt und somit aufgehört, eine bloße Schulmeinung zu sein, womit der Kardinal jeden Zweifel an seiner grundsätzlichen Position von vornherein auszuschließen suchte, um sodann sein unterscheidendes Votum vorzutragen: Wenn die Inerranz oder Unfehlbarkeit des Römischen Pontifex kraft des Beistands des Heiligen Geistes angenommen werde, so könne er «vi assistentiae divinae» bei Glaubensdefinitionen in der Tat nicht irren. Somit sei der Papst infallibel. Doch diese dem Petrus und seinen Nachfolgern verheißene Assistenz sei allein als eine Hilfe, als ein Akt spezieller göttlicher Vorsehung zu

27 Zit. in: Horst, Kardinalerzbischof Filippo Maria Guidi 404 (Journaleintrag mit den Auslassungspunkten).

28 Zit. ebd. 404 (Anm. 132).

29 So der bislang stets sehr zurückhaltende Klaus Schatz (SJ), Vaticanum I III 104, 322. – Zu Vincenzo Tizzani (1809–1892), einem gebürtigen Römer, Augustinerchorherr vom Lateran (1832), Professor der Kirchengeschichte an der Sapienza in Rom (1837–1843, 1850–1854) und Konsultor der Indexkongregation, 1843–1848 Bischof von Terni, 1855 Titular-Erzbischof von Nisibis, 1886 Titular-Patriarch von Antiochien, seit 1865 völlig erblindet, siehe: Giuseppe M. Croce, Mgr. Vincenzo Tizzani ed il Concilio Vaticano I, in: AHP 31 (1993) 307–348; Peter Walter, Tizzani, Vincenzo, in: LThK 10 (^{3}2001) 62. – Trotz seiner Erblindung hat Tizzani aber in die Diskussion über die Vorlage des Schemas *de Fide* eingegriffen. So habe er in der Generalversammlung vom 28. Dezember 1869 aufgezählt, «was auf den einzelnen früheren Concilien geschehen, dieses Schema aber seien *verba, verba, et nihil nisi verba*. Der letzte Redner, der Erzb[ischof]. Connolly von Halifax schloß gar mit den Worten: *cum honore esse sepiliendum*; nach anderer Version: *hoc schema non esse reformandum censeo, sed delendum*.» Friedrich, Tagebuch 44f. (Rom, 28. Dezember 1869). – Nur ganz nebenbei bemerkt, weil es durchaus etwas zur Persönlichkeit aussagt: Tizzani ist es auch zu danken, daß die frechen Rom-Gedichte des mit ihm befreundeten Satirikers Giuseppe Gioacchino Belli (1791–1863) – lyrische «Durchleuchtungen» der römischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts – nicht vernichtet, sondern in der päpstlichen Druckerei gedruckt werden konnten und so erhalten geblieben sind: Die Wahrheiten des G. G. Belli. Römer, Huren und Prälaten. Eine Auswahl seiner frechen und frommen Verse. Vorgestellt und aus dem Italienischen übertragen von Otto Ernst Rock (insel taschenbuch 754), Frankfurt am Main 1984. – Croce, Monsignor Vincenzo Tizzani.

30 Text der Rede: Mansi 52, 740–747; Horst, Kardinalerzbischof Filippo Maria Guidi 417–424 (nach dieser Version wird im folgenden zitiert). – Siehe dazu auch die Interpretation der Rede in: Horst, Unfehlbarkeit und Geschichte 171–189.

31 «Hoc est decretum in schema propositum vel inspicientibus apparet duplici illud constare parte. Altera, qua inerrantia seu infallibilitas asseritur Romani Pontificis in definiendis fidei vel morum quaestionibus, altera praecipitur obsequium et fides catholica in easdem definitiones vel decreta ex cathedra, ut aiunt. Ego solemniter et ex toto corde protestor me utramque ut veram habere et ab omnibus esse excipiendum assero. Immo utraque et docui semper secundum doctrinam D. Thomae et semper docebo. [...].» Horst, Kardinalerzbischof Filippo Maria Guidi 417f. – Zur Lehre des Thomas von Aquin über die Unfehlbarkeit des Papstes (Summa theol. II/II qu. 1 a. 10) siehe: Horst, Papst – Konzil 7–23.

32 «Porro quis Patrum asserere audebit Romanam et fere universam Ecclesiam vel explicite docuisse vel probasse uti veram doctrinam, quae erronea et falsa estimari et iudicari poterit? Et tamen aut hanc de infallibilitate doctrinam fateri veram et catholicam debemus, aut Romanam Ecclesiam dicam fere universam per quattuor saecula in errorem incidisse. [...].» Horst, Kardinalerzbischof Filippo Maria Guidi. Anhang 418.

interpretieren, wodurch die Person des Papstes vor der Gefahr des Irrtums bewahrt werde. Man könne diese Assistenz als «auxilium actuale» oder «lux et vis transiens» bezeichnen: als eine dem Papst von Fall zu Fall gewährte Hilfe zur rechten Ausübung seines obersten Lehramtes, durch die aber die Person des Papstes keine neue Proprietät erhalte, ebenso wie ein Priester, wenn er konsekriere, einen sakramentalen Akt vollziehe, aber nicht selber «sakramental» werde[33]. Allein der (Definitions-)Akt sei infallibel: «Actus ergo infallibilis est, infallibilis effectus ab actu proficiscens, non persona […]»[34]. Die Infallibilität sei nicht als habituelle Eigenschaft zu verstehen, sondern habe, weil sie sich auf singuläre Akte beziehe, transeunten Charakter. Dementsprechend schlug der Kardinal eine Neufassung des Kapitels IV vor, mit dem entscheidenden Schlußsatz: «definitio seu decretum [ab eo] editum est omnino infallibile et irreformabile»[35]. Die Unfehlbarkeit ruhe allein auf dem Objekt, während sich die Hilfe des göttlichen Beistands auf die Person des Papstes beziehe.

Aber dem Kardinal ging es in einem zweiten Schritt des weiteren darum, aufzuzeigen, daß und warum diese infalliblen Definitionsakte dennoch nicht unabhängiger Natur seien. Der Papst sei bei diesen von der Kirche abhängig. Zwar habe er als «Christi vicarius» eine wirkliche, beständige und ordentliche Lehr- und Hirtengewalt samt dem Recht, sie ohne jede Einschränkung auszuüben[36] – der Kardinal folgte hier der Lehrtradition der streng papalen Ekklesiologie, nach der sich der Papst im Bereich der Jurisdiktion voller Unabhängigkeit erfreut, allerdings innerhalb des «status ecclesiae» –; doch dieser Vorrang entbinde den Papst im Fall von Glaubensdefinitionen nicht von der Pflicht, vor einer solchen Definition in kontroversen Fragen bei den Bischöfen den «Sinn der Gesamtkirche (*universalis Ecclesiae sensus*)» und die in den Partikularkirchen vorhandenen Traditionen zu erkunden. Er habe zu untersuchen, ob die vorzulegende Aussage überall, immer und von allen geglaubt werde und ob dies mehr oder weniger explizit oder implizit geschehe, und zwar in der Absicht, den Glauben zu erfragen und die Übereinstimmung der römischen Mutterkirche mit den einzelnen Ortskirchen festzustellen[37]; denn zwischen Haupt und Gliedern bestehe ein enger Zusammenhang. «Neque enim mater est sine filiis sicut neque magister sine discipulis. Quod ergo Romae creditur, ubique et universaliter, universalitate moraliter accepta credatur oportet. Hoc rescire debet Pontifex […].» Verhielte es sich anders, so müßte man entweder eine neue und besondere Offenbarung im Pontifex annehmen oder einen Widerspruch zwischen der Tradition und der Regel des Vinzenz von Lérin; das erstere wäre falsch, das zweite auch noch absurd[38]. Der Kardinal verwies auf das Apostelkonzil und die frühen partikularen und allgemeinen Synoden, deren Einberufung offensichtlich Beleg für ein Konsultationsbedürfnis, wenn nicht für dessen Notwendigkeit sei. Dies sei der Grund, wie Bellarmin und andere (von Guidi aber wohl bewußt namentlich nicht genannte) Theologen «sagen, weshalb die Päpste, obwohl sie sich ihrer Gewalt, Glaubensfragen endgültig zu entscheiden und Häresien zu verwerfen, bewußt gewesen sind, dennoch niemals eine neu aufgetretene Häresie ohne ein neues Konzil verurteilt haben». Dies sei auch der Grund, weshalb «der gelehrte Perrone» mit Recht geltend gemacht habe: «Es ist gewiß niemals vorgekommen, daß ein Römischer Pontifex bei dogmatischen Definitionen allein hervorgetreten ist.» Dies sei endlich der Grund, weshalb alle Theologen, selbst die Autoren des Schemas «dieses Nachforschen bei den Bischöfen und durch die Bischöfe als notwendig bezeichnet haben, damit der Papst sicher, mit gesichertem Wissen und reiflicher Überlegung und Erkenntnis ein letztgültiges Glaubensurteil fällen kann»[39]. Aus der Geschichte sei zu

33 «Sacerdos, dum consecrat, actum edit sacramentalem et conficit sacramentum neque ipse sacramentalis est vel sacramentum, quamvis ipse potestatem habeat et talem edendi actum et conficiendi sacramentum. Ita papa potestatem habet definitionem edendi infallibilem et proponendi infallibilem veritatem neque propterea est infallibilis. […].» Ebd. 418.

34 Ebd. 418.

35 Ebd. 418 f.

36 «Ipse quippe a Christo et veram, permanentem atque ordinariam pascendi et docendi immediate obtinuit potestatem et eiusdem potestatis liberum et plenum exercitium.» Ebd. 419.

37 «Alio modo dependens ab Ecclesia seu ab episcoporum consilio aut cooperatione Pontifex in definiendis quaestionibus dici et intelligi potest, ita ut ab eis resciat, quis universalis Ecclesiae sit sensus, quae traditio in Ecclesiis particularibus dissitisque contineatur de controversa veritate, an ubique, an semper, an ab omnibus plus minusve explicite aut implicite veritas proponenda fuerit credita vel error praescribendus reiectus. (Uno) verbo necesse habet Pontifex, antequem iudicium supremum et decretorium proferat, habere Ecclesiarum informationes, scire, quae sit et fuerit earum fides, an cum sua Ecclesia Romana, quae caput est et mater omnium, concordet. […].» Ebd. 419.

38 «Alias vel nova et particularis revelatio in Pontifice praesupponenda vel illum non definire, quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est, nimirum non definire, quod in deposito revelationis continetur. Quorum primum falsum, secundum autem est etiam absurdum.» Ebd. 419. (Vgl. dazu: Speigl, Das Traditionsprinzip des Vinzenz von Lerinum – als «ein unglückliches Argument gegen die Definition der Unfehlbarkeit des Papstes», wie dieser Autor argumentiert.)

39 «[…] Haec ratio, cur, ut loquitur Bellarminus, et caeteri plus minusve explicite affirmant theologi, cur nempe ipsi Romani Pontifices, etsi decretorie et *finaliter* sciverint se habere potestatem definiendi quaestiones proscribendique haereses, tamen ‹*nullam unquam haeresim novam sine novo concilio damnaverunt*›. Haec est ratio, cur et doctus Perrone fidenter et iure asseruit: ‹Nunquam certe accidit Romanum Pontificem in definitionibus dogmaticis solum exstitisse.› Haec tandem ratio est, cur ad unum omnes theologi, etiam illi, qui his diebus scripserunt, ipsique schematis auctores hanc inquisitionem apud episcopos et per episcopos necessarium dixerunt, ut Pontifex tuto et cum certa scientia atque matura deliberatione et cognitione ultimum proferat in fide iudicium». Ebd. 420.

entnehmen, daß Päpste niemals neue Häresien «außer durch Konzilien proskribiert haben», oder wie nach Bellarmin (der thomistische Theologe Franziskus) Sylvius (1581–1649) gelehrt habe: «Non inveniuntur Pontifices, qui absque aliquorum episcoporum concilio haereses damnaverunt», woraus er schließe: «Quod autem semper fuit factum, quis negabit iuxta ordinariam Dei providentiam esse necessariam?» Falsch sei somit die Behauptung jener, «die sagen, den Papst für unfehlbar zu erklären bedeute das gleiche wie zu erklären, daß er *allein* Fragen des Glaubens und der Sitte definieren könne, unabhängig vom vorausgehenden, begleitenden und nachfolgenden Konsens der Kirche». Diese Behauptung sei *de facto* und *de iure* völlig falsch, wie die Beispiele zeigen: «Praecessit enim semper Ecclesiae sensus et comitatus est.» Und wieder führte er Bellarmin an, der sage, es sei in der Kirche immer Brauch gewesen, zur Klärung in Zweifel geratener Fragen Bischofskonzilien zu halten. Und wenngleich der Papst «iudex vice Christi» sei, so habe er doch bei Entscheidungen über Glaubenskontroversen «nicht seinem eigenen Urteil zu vertrauen oder eine göttliche Offenbarung zu erwarten, sondern vor seinem Urteil die Sorgfalt, die die zur Entscheidung anstehende Frage erfordere, und die ordentlichen Mittel anzuwenden, und dann erst sei die göttliche Direktion zu erwarten. Das ordentliche und demnach notwendige Mittel» aber sei das Konzil – «So jener hochgelehrte Kardinal»[40]. Mit Verweis auf historische Tatbestände, auf die Konzilsakten und die Kirchengeschichte, auch auf das zuletzt erfolgte Beispiel der Einholung des Votums der Bischöfe vor der Definition der *Immaculata conceptio Mariae*, gestützt auf die theologische Tradition seines Ordens und anderer Orden und mit ausdrücklicher Berufung auf die römischen Jesuitentheologen Robert Bellarmin (1542–1621) und Giovanni Perrone (1794–1876) – die der Konzilsmaiorität wohl am wenigsten verdächtig erschienen –, bekräftigte Kardinal Guidi die Bindung der päpstlichen Unfehlbarkeit an den Rat der Bischöfe als Zeugen der Tradition ihrer Kirchen: somit das Eingebundensein der päpstlichen Unfehlbarkeit – die eben keine *praerogativa personalis et separata*, sondern ein den Papst bei Glaubensdefinitionen dank göttlicher Assistenz vor Irrtum bewahrendes *auxilium actuale* oder *lux transiens* sei – in die Tradition der Kirche, über die sich der Papst folglich bei (genauer: vor) jeder Lehrentscheidung sehr sorgfältig informieren müsse.

Guidi brachte zwei Canones in Vorschlag[41], von denen der zweite auf der Stelle heftige Proteste von Seiten der Majorität auslöste. Nach diesem Canon sollte dem Anathem verfallen, wer behaupte, daß der Papst beim Erlassen von Dekreten und Konstitutionen über eine Wahrheit des Glaubens oder der Sitten «nach Gutdünken und aus sich allein heraus, unabhängig und getrennt von der Kirche, nicht aber nach dem Rat der die Tradition ihrer Kirchen bezeugenden Bischöfe» handle. In der zunehmend erregten Konzilsmajorität – «(rumores et voces: Non, non) … Rumores iterantur, et nonnulli dicunt: Bene, optime; alii vero: Non, non»[42] – war man offensichtlich nicht mehr gewillt, zwischen einer päpstlichen Definition und dem Zeugnis des Episkopats eine strikte Beziehung herzustellen, geschweige denn diesen Sachverhalt in einem Canon zu dokumentieren, obwohl die vom Kardinal vorgeschlagene Formulierung «keine juristisch zu verstehende Einengung oder Begrenzung der obersten Lehrgewalt» intendierte, sondern vielmehr gegen die gallikanische Position «ex consensu episcoporum» gerichtet war[43].

Kardinal Guidi schloß seine Rede, die dem Frieden und der Einheit dienen sollte, mit der Versicherung, daß mit seiner Argumentation «die höchste und unfehlbare Autorität des Römischen Pontifex bei der Definition in Fragen des Glaubens gestützt und bekräftigt werde», dagegen die gallikanische Ansicht, wonach «ex cathedra ergangene Dekrete durch die Bischöfe reformabel seien», zurückgewiesen und verdammt werde. Der Dominikaner-Kardinal verstand seine Rede, die er, wie Graf Louis

40 «[…] Est igitur falsa et omnino imaginaria illa quorundam suppositio, qui dicunt papam infallibilem declarare idem esse ac declarare illum *solum* posse definire quaestiones fidei et morum independenter a consensu Ecclesiae antecedente, concomitante et subsequente.
Haec suppositio imaginaria est, conficta et omnino falsa. Falsa de facto, ut exempla ostendunt: Praecessit enim semper Ecclesiae sensus et comitatus est. ‹Semper fuit in Ecclesia›, ait Bellarminus, ‹ista consuetudo, ut ad res dubias explicandas concilia episcoporum haberentur. Et ipsi Romani Pontifices nullam unquam haeresim novam sine novo concilio damnaverunt, ut cognoscere poterit, qui vel tomos conciliorum vel historiae ecclesiasticae evolvere voluerit.› […].
Est falsa de iure illa assertio, quia istorum verbis citor Bellarmini: ‹Etsi summus Pontifex sit iudex vice Christi controversiarum omnium … tamen non debet in controversiis fidei diiudicandis, aut solo suo iudicio fidere aut exspectare divinam revelationem, sed adhibere diligentiam, quantam res postulat et ordinaria media. Et tum demum exspectare sententiam Spiritus Sancti et directionem divinam. Porro medium ordinarium ac proinde necessarium esse concilium magnum aut parvum, unum vel plura, prout ipse iudicaverit, facile probari potest.› Haec ille doctissimus cardinalis». Ebd. 422.

41 «Primo: *Si quis dixerit decreta vel constitutiones a Romano Pontifice tamquam Petri successore editas continentes aliquam fidei vel morum veritatem vel proscribentes aliquem errorem contra fidem easque ab ipso pro suprema apostolica auctoritate Ecclesiae universae propositas non esse illico et statim cum toto affectu venerandas et toto corde credendas vel passe reformari, anathema sit*.
Secundo: *Si quis dixerit Romanum Pontificem, cum haec edit decreta seu constitutiones, agere ex arbitrio et ex se solo independenter ab Ecclesia, id est separate, non autem ex consilio episcoporum traditionem Ecclesiarum exhibentium, anathema sit*.» Ebd. 424.

42 So in: Mansi 52, 747.

43 Horst, Unfehlbarkeit und Geschichte 187f.; Ders., Kardinalerzbischof Filippo Maria Guidi 384–386.

Arco kaum zutreffend berichtete, mit den 15 Bischöfen aus seinem Orden beraten habe[44], aber jedenfalls mit seinem Konzilstheologen P. Giacinto Pellegrinetti OP (1807–1888) und einigen mit ihm in der Minerva residierenden Bischöfen aus seinem Orden, die seinen Standpunkt teilten, ausgearbeitet hatte[45], im Sinne eines Vermittlungsvorschlags oder Kompromisses. Doch man warf ihm von Seiten der Majorität in völligem Mißverständnis seiner Intention vor, noch gefährlicher zu sein als die Gallikaner – für die «Römer» ein «rotes Tuch» –, die sich immerhin lediglich mit einer nachträglichen (ausdrücklichen oder stillschweigenden) Zustimmung der Kirche, d.h. der Bischöfe begnügten. Für die Minorität dagegen war schon die Tatsache, daß ein in Rom residierender Kardinal es wagte, die Unfehlbarkeitsfrage entsprechend der alten Tradition seines Ordens, aber entgegen der erklärten Tendenz der Majorität und der Glaubensdeputation, einer differenzierten Interpretation zu unterziehen, eine Sensation. Die Minoritätsbischöfe zollten ihm großen Beifall und glaubten, in ihm, der aber weder ein Gegner der Unfehlbarkeitsdoktrin als solcher noch ein Inopportunist war, einen wortmächtigen Vertreter ihrer (keineswegs einheitlichen) Position gewonnen zu haben; Bischof Stroßmayer eilte auf ihn zu und küßte ihm beim Herabsteigen vom Redeambo dankbar die Hand.

Doch der von Kardinal Guidi als Brückenschlag verstandene Vorstoß mißglückte. Die Majorität und die in ihr führenden Köpfe taxierten seine Rede als gegen ihre Ziele gerichtetes Störmanöver, über dessen Vorfall man den Papst sofort unterrichtete, was immer man ihm dabei inhaltlich mitteilte. Nach dem Bericht des französischen Botschafters Marquis de Banneville an seine Regierung hätten nach Kardinal Guidis Rede «deux des légats [...] quitté la salle, probablement pour en rendre compte à Sa Sainteté»[46]. Noch am selben Tag zitierte ihn Pius IX. zu sich. Als sich der Kardinal nachmittags um 5 Uhr zur Audienz im Vatikan einfand, habe er bereits «den ernsten Mienen der Leute im Vorzimmer» abgelesen, daß er sich «auf ein nahes Unwetter gefaßt» machen müsse. Zu Pius IX. hereingeführt, habe er den Papst «streng, ja hochfahrend» gefunden – Tizzani hebt hervor, daß er den folgenden «kurzen Dialog zwischen dem Papst und Guidi» wiedergebe, «mit denselben Worten, wie sie mir von diesem Kardinal berichtet wurden; so kann man am besten die Färbung dieser Unterhaltung erkennen»:

In «ernsterem Ton» habe der Papst ihn mit den Worten empfangen, er hätte nie geglaubt, daß der Kardinal «eine Rede zum Gefallen der Opposition halten würde». Wer lehre ihn, den er, Pius IX., «zum Kardinal befördert und dabei aus dem Nichts hervorgezogen» habe, von der päpstlichen Unfehlbarkeit in solcher Weise, wie er getan, zu sprechen? Nach ihm hänge also «der Papst von den Bischöfen ab, wenn er ein Dogma definieren» wolle. Kardinal Guidi habe geantwortet, er sei bereit zu verteidigen, was er gesagt habe; «denn ich habe nichts gesagt, was nicht der Lehre des heiligen Thomas und Bellarmins entspricht.» Doch der Papst habe ihm widersprochen: «Nein, das ist nicht wahr. Sie haben gesagt, und ich weiß es, daß der Papst verpflichtet ist, für die unfehlbaren Dekrete die Traditionen der Kirchen zu untersuchen. Nun, das ist ein Irrtum.» Darauf habe der Kardinal erwidert, es sei wahr, dies habe er gesagt, «aber es ist kein Irrtum». Da sei der Papst «con forza» hochgefahren: «Si, è un errore perchè io, io sono la tradizione, io, io sono la Chiesa!» Und er habe ihm gedroht, ihn im Konzil zur Ablegung des Glaubensbekenntnisses zu zwingen[47].

44 Arco an Döllinger, Rom, 21. Juni 1870. Conzemius, «Römische Briefe vom Konzil» 441–445, hier 441; Friedrich, Geschichte III 1108–1116.

45 Horst, Unfehlbarkeit und Geschichte 166. – Hier 369–371 auch Angaben zur Biographie Pellegrinettis, der 1863 zum Nachfolger Guidis auf dem dogmatischen Lehrstuhl an der Universität Wien ernannt, jedoch, weil er den Eid auf die österreichischen «Staatsgrundgesetze» verweigerte, 1868 wieder abgesetzt wurde; seit 1869 im Konvent S. Maria della Quercia assigniert, holte ihn Kardinal Guidi als seinen Konzilstheologen nach Rom.

46 Siehe den Auszug aus der Depesche des französischen Botschafter vom 22. Juni 1870. Abgedruckt in: Horst, Kardinalerzbischof Filippo Maria Guidi 415–417. Danach habe der Papst den Kardinal beim Eintreten mit den Worten begrüßt: «Eh bien, Cardinal, vous venez de prononcer un discours ignominieux et hérétique! ... vous voulez retourner à Bologne et c'est sans doute pour vous faire bien valoir auprès des révolutionnnaires italiens! ... Eh bien, vous n'y retournerez pas à Bologne avant d'avoir signé une nouvelle profession de foi ... .» Und als der Kardinal erklärte, was er vorgetragen habe, «était conforme aux saintes Ecritures, à l'enseignement général de l'Eglise, à la tradition ... Le Pape l'a interrompu violemment en lui disant: ‹La tradition ... c'est moi›.» Ebd. 416. – Gaston–Robert Morin, Marquis de Banneville (1818–1881) war seit 1868 französischer Botschafter beim Heiligen Stuhl, seit 1871 Gesandter in Wien. Er habe nach Victor Conzemius eine Mittelstellung zwischen liberalen Katholiken und «Ultramontanen» eingenommen. Acton-Döllinger II 42 (Anm. 2).

47 «Il Card. Guidi: ‹Beatissimo Padre io sono pronto a difendere ciò che ho detto, perché nulla ho detto che non fosse conforme alla dottrina di S. Tommaso e del Bellarmino.› Il Papa: ‹No, non è vero. Voi avete detto, ed io lo so, che il papa è obbligato pei decreti irreformabili ad investigare le tradizioni della Chiesa. Ebbene questo è un errore.› Il Card. Guidi: ‹E vero che l'ho detto ma non è un errore.› Il Papa (con forza): ‹Si, è un errore perché io, io sono la tradizione, io, io sono la Chiesa! E poi, nel discendere dall'ambone vi siete fatto baciare la mano da Strossmayer e ne avete ricevuti i rallegramenti.› Il Card. Guidi: ‹Che io mi sia sentito prendere per mano nello scendere dall'ambone e che me l'abbian baciato, lo ricordo, ma non so da chi.› Il Papa: ‹Da Strossmayer.› Il Card. Guidi: ‹Io non lo conosco.› Il Papa: ‹Si lo conoscete.› Il Card. Guidi: ‹L'accerto che io nol conosco, né conosco altri che rallegraronsi con me.› Il Papa: ‹Eran tutti contrari alla infallibilità papale. Ma io vi obbligherò a fare in Concilio una professione di fede.› Il Card. Guidi: ‹Ed io sottoscriverò quando la dottrina dell'infallibilità sarà stata definita. Io però desidero che V.ra Santità legga il mio discorso e giudichi su quello.› Il Papa: ‹Lo leggerò certamente.› (Così dicendo licenziò il cardinale bruscamente che ritornò alla Minerva).» Croce,

Im Licht dieses fatalen Mißverständnisses päpstlicher Vollgewalt und Unfehlbarkeit bei Pius IX. scheint die ihm zugeschriebene Äußerung: «Per l'Inf[allibilità] essendo l'abbate Mastai l'ho sempre creduto, adesso, essendo papa Mastai, la sento»[48] vielleicht doch mehr als nur ein (böswilliges?) Gerücht gewesen zu sein. Gewiß sollte man das in der Erregung Kardinal Guidi (man darf sagen:) entgegengeschleuderte päpstliche Wort nicht überbewerten, wenngleich es merkwürdig an die (schmeichlerische) Aussage des Augustiner-Eremiten Aegidius Romanus (um 1243–1316), eines Schülers des Thomas von Aquin in Paris (1269–1272), erinnert: «[...] summus pontifex, qui tenet aspicem ecclesie et qui potest dici ecclesia»[49]. Doch steht wohl außer Zweifel (der Ausspruch ist Beleg dafür), daß Pius IX. *seine* päpstliche Infallibilität als «persönliches Charisma» auffaßte und von ihr (in egomanischer Selbstübersteigerung?) ein ebenso exklusives wie extensives Verständnis hatte[50]; sie bezog sich nach seiner Meinung oder Überzeugung nicht nur auf seltene Fälle einer feierlichen dogmatischen Entscheidung, wie 1854 praktiziert, sondern gleicherweise auch auf Enzykliken und andere Verlautbarungen des päpstlichen Lehramts – eben auf alle Äußerungen des «außerordentlichen» wie des «ordentlichen Lehramts» von Papst und Kurie[51].

Bestärkt wurde der Papst in dieser seiner Überzeugung und in seinem festen Entschluß, die Definition der exklusiv verstandenen Unfehlbarkeit im Konzil durchzusetzen, nicht nur von seinen engsten Beratern und den führenden Kräften innerhalb der Majorität und deren Theologen, sondern (wie es scheint) außerdem auch durch eine angebliche Vision des Don Giovanni Bosco (1815–1888), die dieser ihm in einer Audienz am 12. Februar 1870 mitgeteilt hatte, wenige Tage, nachdem die Unfehlbarkeitsvorlage von der Postulatenkommission mehrheitlich positiv begutachtet worden war: «Jetzt ergeht die Stimme des Himmels zum Hirten der Hirten. [...] Die Gewalten der Welt werden Feuer speien und möchten, daß den Wächtern meines Gesetzes das Wort in der Kehle erstickt. Dies wird nicht geschehen. [...] Wenn du in Bedrängnis bist, halte nicht an, sondern fahre fort, bis das Haupt der Hydra des Irrtums abgeschlagen ist. Vor diesem Schlag werden Erde und Hölle erzittern, aber die Welt wird in Sicherheit sein und alle Guten werden jubeln. [...] die große Königin wird immer deine Hilfe sein, und, wie in den vergangenen Tagen, so wird sie auch in der Zukunft immer ‹magnum et singulare in Ecclesia praesidium› sein»[52]. Pius IX., für visionäre Phänomene empfänglich und möglicherweise selbst «visionär begabt», hatte sich, tief beeindruckt, den Wortlaut dieser «Offenbarung» schriftlich übergeben lassen und empfing

Una fonte, in: AHP 23 (1985) 275 f.; Pásztor, Diario di Vincenzo Tizzani 487 f.; Martina, Pio IX III 555–557.
Zur Überlieferung der ganzen Szene siehe durchaus kritisch und ausführlich: Schatz, Vaticanum I III 312–322 (Anhang 1: «La tradizione sono io», mit Übersetzung der Szene); jedoch nennt Klaus Schatz den oben zitierten 61. «Römischen Brief vom Concil», 24. Juni 1870, nicht, wem immer «Quirinus», d.h. Döllinger diese Mitteilung verdankt haben mag; jedenfalls scheint er als erster diesen Vorfall einem internationalen Lesepublikum, in der «Allgemeinen Zeitung», berichtet zu haben. – August Bernhard Haslers pikante Vermutung, Kardinal Guidi sei ein natürlicher Sohn Pius' IX. aus dessen vorpriesterlicher Zeit gewesen (Hasler, Pius IX. 124 f.) hat sich wohl als haltlos herausgestellt. Siehe dazu: Schatz, Vaticanum I III 104; Ulrich Horst, Kardinalerzbischof Filippo Maria Guidi OP. Ein Filius illegitimus Pius' IX.? Ein Beitrag zur historischen Methode August Bernhard Haslers, in: Rivista di storia della chiesa in Italia 34 (1980) 513–517; Viktor Conzemius, Die Konzilsbriefe des «Grafen» Ladislaus Kulcycki. Zur Quellenkritik von August Bernhard Hasler, in: RQ 76 (1981) 173–237. Doch auch Taufmatrikeleinträge (S. 230 Anm. 14) bieten keineswegs letztgültige Abstammungs-Auskunft, zumal wenn höhere Gesellschaftskreise «tangiert» sind. – Sollte allerdings die Audienz für Kardinal Guidi so geendet haben, wie es der damalige Agent der italienischen Regierung in Rom, der Kroate Imbro I. Tkalac, in seiner Depeche vom 21. Juni 1870 skizziert hat, so ließe die scharfe Antwort des Kardinals doch wohl tief blicken; «‹Assez, hérétiques, assez hypocrite, je [Pius IX.] vous dirai pourquoi vous avez tenu ce langage. Vous avez parlé pour plaire au monde, aux libéraux, à la révolution, *pour plaire au gouvernement de Florence*.› ‹Assez, Saint-Père, assez, dis-je [Guidi] à mon tour, vous n'êtes pas Dieu, vous ne voyez pas ce qui est dans les coeurs et dans les consciences des hommes; vous n'êtes pas autorisé à en parler, à moins que ... – Addio, addio, allez-vous-an›.» Zit. in: Hasler, Pius IX. I 122.

48 Acton an Döllinger, [Rom,] 6/7 Januar 1870. Döllinger-Acton II 62–67, hier 62.

49 Aegidius Romanus, De ecclesiastica potestate, ed. Richard Scholz, Weimar 1929 (Nachdr. Aalen 1961), 209. – Adolar Zumkeller, Ägidius von Rom, in: TRE 1 (1977) 462–465; Christoph Burger, Aegidius von Rom, in: RGG 1 (^{4}1998) 131; John R. Eastman, Das Leben des Augustiner-Eremiten Aegidius Romanus (c. 1243–1391), in: ZKG 100 (1989) 318–339.

50 Siehe dazu: Hasler, Pius IX. I 97–120 (man mag ja die hier angeführten Belege bestreiten; an ihnen vorbeigehen kann man kaum). Vgl. auch den Bericht im 23. «Römischen Brief vom Concil», Rom, 16. Februar 1870. «Quirinus» 214–232, hier 221: «[...] Einige Zeit vor der Ausschreibung des Concils, im Jahre 1866, hat Pius selber vor einer zahlreichen Versammlung von huldigenden Fremden seine Stellung zur Welt und zu den – zerstreuten oder versammelten – Bischöfen in höchst bedeutsamer Weise formulirt, und ich setze die Rede wörtlich her, wie sie in den französischen Blättern, im ‹Monde›, in der ‹Union›, im ‹Observateur catholique› (1. April 1866 p. 357) mit der Namensunterschrift des Berichterstatters mitgetheilt wurde. Der Papst sprach vorbereitet und französisch Folgendes: ‹*Seul*, malgré mon indignité, *je suis le successeur des apôtres*, le vicaire de Jésus-Christ; *seul, j'ai la mission de conduire et de diriger la barque de Pierre, je suis la voie, la verité et la vie*. [in Aufnahme des gleichen Wortes des johanneischen Jesus, Joh 14,6]. Ceux qui sont avec moi sont avec l'Eglise; ceux qui ne sont pas avec moi sont hors de l'Eglise, ils sont hors de la voie, de la vérité et de la vie. Il faut bien qu'on le sache, afin de ne pas se laisser tromper et aventurer par la parole de gens qui se disent catholiques, mais qui veulent et enseignent tout autre chose que ce que veut le Chef de l'Église.› [...].» Siehe auch: Friedrich, Geschichte I 498 f. Man ist in der Tat gedrängt zu sagen: Es kann doch unmöglich sein, das der Papst diese Worte des johanneischen Jesus auf sich bezog – und doch war es offensichtlich möglich.

51 Siehe dazu ausführlich: Schatz, Vaticanum I III 181–191.

52 Diese Vision im ursprünglich italienischen Wortlaut abgedruckt in: Hasler, Pius IX. I 132 f (Anm. 12); in deutscher Übersetzung in: Schatz, Vaticanum I III 184.

Don Bosco dann binnen kurzer Zeit dreimal zu Gesprächen in Privataudienz[53].

Aber auch in der Stadt Rom war man, von «oben» gelenkt, eifrig bemüht, fromme Begeisterung für die päpstliche Unfehlbarkeit zu wecken. «An rührigster Thätigkeit, an schwunghafter Agitation» zu deren Gunsten habe man es «nicht mangeln» lassen, wie (nach dem Bericht Louis Arcos) im 57. «Römischen Brief vom Concil» (18. Juni) zu lesen war: «Die Processionen, um von der heil. Jungfrau, von den zahllosen Heiligen, deren Gebeine und Reliquien die römischen Kirchen füllen, das Geschenk der Unfehlbarkeit zu erflehen, durchziehen in geräuschvoller Andacht die Straßen der Stadt; die Trägen und Lauen werden ermahnt, in so wichtiger Zeit nicht müßig zu bleiben; Hinweisungen auf die reelen Vortheile, welche das Dogma der Stadt einbringen müsse, werden nicht gespart. Die Bischöfe der Minderheit müßten marmorne Herzen haben, wenn sie bei so vielen inbrünstigen Gebeten für ihre Bekehrung unerweicht blieben, wenn sie ihre gallicanische Citadelle, trotz des allgemeinen Sturmlaufens, noch länger vertheidigen wollten»[54].

Die Rede Kardinal Guidis hätte eine Wende des Konzils einleiten können; denn sie fand nicht nur die Zustimmung des größten Teils der Minorität, sondern auch eines Teils der Majorität, die ja keineswegs nur aus «hardliners» wie Manning und Senestrey zusammengesetzt war. In einem Brief Bischof Stroßmayers vom 10. Juni 1871 an Döllinger, in dem er ihm bestätigend mitteilte: «Ich habe Ihre Briefe [die «Römischen Briefe vom Concil»] noch einmal durchgeblättert und wiederhole es, dass sie das treueste Compendium des Vaticanischen Concils seien» und hinzufügte: «Wenn es je in der Geschichte eine Versammlung gab, die das gerade Gegentheil war von dem, was sie sein sollte, so ist es das Vaticanische Concil. Alles was geschehen konnte, um den Beruf des Conciles zu compromittiren, und es des Beistandes des h. Geistes unwürdig zu machen, geschah in ausgiebigstem Masse» – in diesem Brief lieferte Bischof Stroßmayer auch einen bemerkenswerten Nachtrag zum «Fall Guidi»: «Ich erinnere mich nicht, ob Sie in Ihren Briefen angeführt haben, dass nach der Rede des Card. Guidi der Erzbischof von Mecheln, [Victor-Auguste] Dechamps» – ein extremer Infallibilist[55] –, «vor einer Gruppe Bischöfe, wo ich, der Primas [Janos Simor] von Ungarn etc. waren, geäussert hat, dass er sich offen zu den Deductionen bekenne, die Guidi vorgetragen hat, und dass auf dieser Grundlage ein Ausgleich zwischen Majorität und Minorität leicht erreichbar sei. Des anderen Tages, als das mot d'ordre ein anderes wurde, nahm er beschämt sein Wort zurück, was ein offener Beweis ist, dass selbst die matadors der Majorität zu puren Werkzeugen jener Partei in Rom herabgesunken sind, die den Papst als ein fettes cadaver betrachtet, an dem sie die Dienste der Adler und Raben etc. versieht. Sie sehen, es ist alles, was man den Briefen beifügen könnte nur eine Bestätigung dessen, was ihren Inhalt bildet. […][56]».

53 Hasler, Pius IX. I 132–135, nach: G. B. Lemoyne, Memorie biografiche di San Giovanni Bosco II 110 f. und IX 790 f., 817 f. – Empfänglichkeit für mystizistische und visionäre Phänomene war freilich nicht nur Pius IX. eigen. Das belegen beispielsweise die Kulte um die «Seherinnen» Luise Beck (1822–1879) in Altötting und Maria von Mörl (1812–1868) in Kaltern, zu denen auch hohe und höchste kirchliche Würdenträger strömten und sich «erbauten». Siehe dazu in aller Ausführlichkeit mit Beleuchtung der «Hintergründe»: Otto Weiss, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus (MThS.H 22), 1983, 552–671. – Ganz zu schweigen vom «Taxil-Schwindel» einer satanisch-freimaurerischen Verschwörung gegen Ende des 19. Jahrhunderts, auf den höchste kirchliche Kreise hereinfielen und in Furcht und Schrecken versetzt wurden, ehe er 1897 vom Urheber selbst, einem antiklerikalen französischen Publizisten, als gezielter Betrug und größter Ulk des Jahrhunderts aufgedeckt wurde. Manfred Eder, Taxil, Leo (Pseudonym für Gabriel-Antoine Jogand-Pagès, 1854–1907), in: BBKL XI (1996) 585–591; Josef Gelmi, Taxil, Leo, in: LThK 9 (^{3}2000) 1305.

54 Und weiter: «Die römischen Pfarrer haben bereits eine Adresse für das Dogma eingereicht. Die Opposition in ihrem Kreise ward freilich erst, wie ich höre, durch einen höchsten Befehl überwunden. Nun liegt auch auf der Universität eine Zuschrift auf, welche die Professoren dringend ermahnt, ihrer Begierde nach dem Dogma Ausdruck zu verleihen oder ihre Stellen niederzulegen. Alles, was hier Gehalt bezieht, ist des sanften Druckes von oben schon von den vielen Illuminationen her längst gewöhnt und beeilt sich – in richtiger Würdigung der Tragweite eines hohen Wunsches – Folge zu leisten. In den jüngsten Tagen erlebten wir auch eine Adresse von 40 Kammerdienern der Concilsväter, welche ‹hingeworfen vor den heiligsten Füßen des Papstes ängstlich sich sehnen, an den heilsamen Früchten (saluberrimi frutti) der Unfehlbarkeit und an dem Jubel aller wahren Gläubigen über das Decret derselben Theil nehmen zu können.› In der ‹Unità cattolica› ist der Wortlaut des merkwürdigen Documents niedergelegt. […].» 57. «Römischer Brief vom Concil», Rom, 18. Juni 1870. «Quirinus» 507–521, hier 517 f. – Vgl. Louis Arco an Döllinger, Rom, 17. Juni 1870. Conzemius, «Römische Briefe vom Konzil» 437–440, hier 440. – Selbst Theodor Granderath SJ widerspricht dem nicht: «[…] Man wünscht in Rom die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit, und wie aus Italien, so gelangten auch aus Rom viele Briefe an den Papst, in welchen um die Definition der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit gebeten wurde. An den literarischen Kämpfen nahmen die Theologen Roms in kirchlichem Sinne regen Anteil, und ihr Interesse für den guten Fortgang des Konzils zeigte die römische Bürgerschaft durch fleissiges Gebet. Die feierlichen Umzüge der Priester und Laien, so schreibt man der ‹Allgemeinen Zeitung› aus Rom, wiederholen sich täglich unter vieler Teilnahme des Volkes. Alt und jung, auch die Kinder in den Schulen, beten für das Konzil. Dazu regnet es Unfehlbarkeitsadressen aus nah und fern von Priestern und Laien. Dass indessen Rom von kirchlich-freisinnigen und konzilsfeindlichen Ideen ganz frei gewesen sei, kann man nicht behaupten. Auch hier hatten die Ideen Jungitaliens manche Vertreter, und diejenigen, welche den Papst seiner weltlichen Krone berauben wollten, hatten auch wenig Achtung für seine geistlichen Vorrechte. […].» Granderarth, Geschichte III 516 f.

55 Siehe dazu: 48. «Römischer Brief vom Concil», Rom, 20. Mai 1870. «Quirinus» 420–428, hier bes. 423; 57. «Römischer Brief vom Concil», Rom, 18. Juni 1870. Ebd. 507–521, hier 520 f. die von Erzbischof Dechamps eingebrachten extremen vier Canones über den Primat und die Lehrgewalt des Papstes.

56 Stroßmayer an Döllinger, 10. Juni 1871. Schulte, Der Altkatholizismus 255–258, hier 255 f.

Als die oben geschilderte Reaktion des Papstes – der zudem den Kardinal überwachen ließ – durchsickerte, war es um diese Hoffnung geschehen. Guidis Argumentation wurde bereits am übernächsten Tag (20. Juni) im Namen der Glaubensdeputation scharf zurückgewiesen: Guidi gehe mit seiner Forderung nach einem «consensus praecedens et expressus» und einer Befragung der Bischöfe als Zeugen des Glaubens ihrer Ortskirchen über die Gallikaner hinaus; sein Vorschlag sei ungeeignet, die Parteien zu versöhnen, denn eine bereits zurückgewiesene, wenn nicht verurteilte Lehre könne nicht dogmatisiert werden[57]. Der Papst und die «Häupter» der Majorität fanden sich zu einem Kompromiß nicht bereit; durch die Zustimmung der Minorität war Guidis Vorschlag obendrein kompromittiert. Die offenbare Spaltung im Konzil war zu tief, um nochmals überbrückt werden zu können. Dennoch bewirkte Guidis Rede insofern eine gewisse Wendung in der Diskussion, als nunmehr in ihr die Frage der Rückbindung des Papstes an die Kirche und ihre Glaubensüberlieferung, damit die Frage der Notwendigkeit des Einsatzes «menschlicher Mittel» (*media humana*) der Wahrheitsfindung, stärker in den Vordergrund trat[58]. Und immerhin hatte wenigstens seine Intervention, daß die Unfehlbarkeit allein im Objekt, in der «ex cathedra» verkündeten Definition, ruhe, Erfolg. Die Überschrift zu Kapitel IV wurde schließlich entsprechend geändert.

3. Bischof Kettelers Stellungnahme zur Unfehlbarkeitsfrage

Von den Bischöfen der Minorität hielt am 25. Juni Ketteler eine fesselnde Rede, in der auch er, Kardinal Guidi folgend, die Anliegen der Majorität und der Minorität zu verbinden suchte, nämlich einerseits durch eindeutige Zurückweisung jeder «gallikanischen» Position (da der Papst bei lehramtlichen Entscheidungen auf die *media humana* angewiesen sei und die Vorsehung Gottes die faktische Anwendung dieser Mittel verbürge) und andererseits durch Zurückweisung einer «persönlichen», nicht wesentlich an die Kirche rückgebundenen Unfehlbarkeit des Papstes. Mit gewichtigen Zeugnissen angesehener Theologen argumentierend, bezeichnete er «die Lehre über die Unfehlbarkeit, wie sie im Schema vorliegt, [als] eine extreme Schulmeinung [...], nicht aber [als] die allgemeine Lehre der Kirche». Er forderte eine entsprechende Neubearbeitung des Schemas, «damit nicht die bisher von den besten Theologen gebilligten Meinungen als verworfen erscheinen». Sein Vorschlag lautete, es solle, um klar hervorzuheben, «daß der Papst, wenn er ex cathedra spricht, niemals allein, sondern immer in Verbindung mit den Bischöfen spricht», in die Unfehlbarkeitsdefinition die Formel eingefügt werden: «cum unitus cum episcopis, sive in concilio congregatis sive per orbem dispersis» oder «cum consilio episcoporum et consilio Ecclesiae utens» oder «audito consilio aliorum pastorum»[59].

In seinen «Animadversiones» vom 15. März 1870 hatte Ketteler sich noch «entschieden gegen die Definition der Unfehlbarkeit des Papstes» erklärt und «Verwerfung dieses Supplementschema» beantragt, da für eine solche Definition die für dogmatische Entscheidungen unerläßliche Voraussetzung einer «urgens necessitas» nicht gegeben sei, sie «unzählige Mißverständnisse hervorrufen» würde und «deshalb auch verderblich der Schismatiker wegen» sei: «ich halte sie für ein unseliges Bemühen (*Etiam propter Schismaticos propositam definitionem omnino funestam censeo et definiendi consilium infaustum*).» Sollte das Supplementdekret dennoch vorgelegt werden, müsse «die eingehendste, die erschöpfendste Prüfung stattfinden»; «ohne sie wäre eine solche Definition ein unverantwortlicher Leichtsinn, eine nie wieder auszulöschende Schmach für das Verfahren des Concils (*quo neglecto examine definito ipsa haud effugeret notam inexcusabilis temeritatis et Concilium Vaticanum ignominiae non amplius delendae macula conspergeretur*).» Im übrigen fordere er «für die endliche Annahme die moralische Unanimität der Väter (*Denique postulo pro decreto definitivo moralem Patrum unanimitatem*)»[60]. Gleichwohl zog er sich insbesondere

57 Der von der Glaubensdeputation damit beauftragte Bischof d'Avanco warf Guidi vor: «Ergo plus exigit orator [Guidi] quam gallicani ipsi; ac per hoc modalitas ista non componit partes, sed sententiam iam in gallicanis reprobatam si non damnatam, ut omnes confitentur, in dogma promovet.» Horst, Unfehlbarkeit und Geschichte 189–195, das Zitat hier 192.

58 Siehe dazu ausführlich: Schatz, Vaticanum I III 109–123.

59 Kettelers Rede vom 25. Juni 1870, in: Mansi 52, 890–899; lateinisch und deutsch in: Ketteler, Schriften 647–677, die Zitate hier 659, 674–677. – Zu dieser Rede siehe auch: Granderath, Geschichte III 416–425.

60 Animadversiones vom 15. März 1870, lateinisch und deutsch, in: Ketteler, Schriften 503–515, die Zitate hier 507, 509, 511. – Siehe dazu auch Kettelers «Denkschrift über das richtige und falsche Verständnis der päpstlichen Unfehlbarkeit» vom 10. April 1870, lateinisch und deutsch, in: Ketteler, Schriften 524–535.– Wohl mit Bezug auf sie habe Pius IX. geäußert: «Io non capisco cosa vuole quel K[etteler] che un giorno distribuisce delle brochure contro di me e contro della mia infallibilità e che il giorno doppo scrive nei giornali che sia pieno di devozione per me e che crede alla mia infallibilità, pare che sia proprio mezzo ..., hier bediente sich der Pabst einer Äußerung, die, gelinde übersetzt, ausdrückt, es scheine ihm im Kopf jenes Herrn Bischofs nicht ganz richtig zu sein.» Louis Arco an Döllinger, Rom, 24. Juni 1870. Conzemius, «Römische Briefe von Konzil» 446–449, hier 447; übernommen in: 61. «Römischer Brief vom Concil», Rom, 24. Juni 1870. «Quirinus» 554–570, hier 569. – Zur Anmerkung von Viktor Conzemius hier wäre festzustellen: Natürlich gab Louis Arco für diese (angebliche?) Äußerung Pius' IX. keine Quelle an. Aber hätte er seinen Informanten oder

durch seinen Kanon-Vorschlag wiederum den Vorwurf des «Gallikanismus» zu, zumindest konnte man ihn «gallikanisch» interpretieren[61].

Wenigstens einen positiven Effekt erbrachten schließlich, wie oben angedeutet, die Reden Kardinal Guidis und Bischof Kettelers, wenn auch den Anstoß dazu der Paderborner Bischof Konrad Martin (reg. 1856–1879), ein Infallibilist und Mitglied der Glaubensdeputation (ihres konzilianten Flügels), in seiner Rede vom 30. Juni gab: Sein Vorschlag, «desideratum [...] a pluribus patribus»[62], den Titel von Caput IV *De Romanorum Pontificum infallibilitate* durch die Formulierung *De Romanorum Pontificum infallibili magisterio* zu ersetzen, wurde (zur Vermeidung von Mißverständnissen – wie man argumentierte –, als ob «Unfehlbarkeit» zugleich «Fehlerlosigkeit» oder «Sündenlosigkeit» bedeute) maßgeblich für die Titeländerung in der Deputation[63] und in der Konstitution *Pastor aeternus*: Die Überschrift von Caput IV lautete: *De Romani pontificis infallibili magisterio*. Dies, d.h. der Bezug der Unfehlbarkeit auf das päpstliche Lehramt, blieb allerdings das einzige Zugeständnis, das (zumindest dem Wortlaut nach) dem Anliegen der Minoritätsbischöfe entgegenkam, soweit diese nicht grundsätzliche Gegner einer Unfehlbarkeitsdefinition waren. Ein weiterer Versuch, in die Definitionsformel den Bezug auf die Tradition einzubringen, etwa durch Einfügung von *traditioni* bzw. *testimonio Ecclesiarum innixus*, schlug fehl[64].

seine Informationsquelle genannt, würde dies die Beweiskraft für die «Wahrheit» dieses Diktums kaum erhöht haben. Immerhin ist nach überlieferten ähnlichen Äußerungen Pius' IX. im Zusammenhang mit dem Konzil und seinem nunmehr belegten Auftritt gegenüber Kardinal Guidi auch diese Äußerung keineswegs auszuschließen.

61 Schatz, Vaticanum I III 113–115. – Kettelers Rede (lateinisch und deutsch) ist abgedruckt in: Ketteler, Schriften 647–677 (dazu die Entwürfe und Teilentwürfe ebd. 682–702). Sein Kanon-Vorschlag lautete (in deutscher Übersetzung): «Kraft des ihm verheißenen göttlichen Beistands kann er [der Papst] nicht irren, wenn er in Verbindung mit den Bischöfen – sei es in einem Konzil, sei es in ihrer Zerstreuung über den Erdkreis – das Amt des höchsten Lehrers aller Christen verwaltet [und kraft seiner apostolischen Autorität] definiert.» Ebd. 677.

62 Horst, Unfehlbarkeit und Geschichte 176 f.; Butler-Lang, Das I. Vatikanische Konzil 411.

63 Schatz, Vaticanum I III 117 f. – Zu Bischof Konrad Martin siehe: Erwin Gatz, Martin, Konrad (1812–1879), in: Ders., Die Bischöfe 478–481; Ders., Martin, Konrad, in: LThK 6 (³1997) 1430 f.

64 Schatz, Vaticanum I III 123. – Zu den einzelnen Entwürfen im Laufe der Diskussionen siehe die synoptische Gegenüberstellung in: Aubert, Vaticanum I 344–356.

4. Letzte Konzilsverhandlungen unter dem Druck römischer Sommerhitze

Da die Mittagshitze seit Mitte Juni in Rom ziemlich konstant auf etwa 30 Grad und darüber anstieg und auch die Nächte nicht genügend Abkühlung brachten, im Juli zudem mit dem Ausbrechen der Malaria gerechnet werden mußte, wuchs der physische und psychische Druck ins Unerträgliche[65]. Man versetze sich nur einmal in die Lage der (meist betagten) Konzilsväter, die in den ermüdenden Generalkongregationen – durchschnittlich vier pro Woche – stundenlange lateinische (wie schon erwähnt, von der Mehrheit vermutlich weder akustisch noch inhaltlich verstandene) Reden über sich ergehen lassen mußten, ohne daß diese die Diskussion, angesichts der unverrückbaren Standpunkte, sachlich noch weiterzuführen vermochten. Viele arme oder ärmere Bischöfe (Orientalen und Missionsbischöfe) waren zudem schlecht untergebracht, mußten teils, weil sie sich weder Kutsche noch Diener leisten konnten, weite Wege zu Fuß zurücklegen und dabei ihre liturgischen Gewänder mit sich führen; sie kamen schweißgebadet in St. Peter an und erkälteten sich leicht in der dortigen Kühle[66]. «Allgemeines Lamentieren, weil die Hitze unerträglich ist und man ohne Rücksicht auf die Bischöfe Konzil macht, nur um dem Willen des Papstes zu genügen, der um jeden Preis will, daß schnell die Definition seiner Unfehlbarkeit geschieht; die Bischöfe sind das Opfer in physischer und moralischer Beziehung» – so die Notiz Erzbischof Tizzanis am 22. Juni[67]. Endlich verständigte man sich am

65 Granderath, Geschichte III 434 f.

66 Schatz, Vaticanum I III 123–128; hier 125 der für sich sprechende Brief Bischof Dupanlous vom 9. Juli 1870 an den Kurienerzbischof Alessandro Franchi. – Friedrich, Geschichte III 1133–1141.

67 Pásztor, Diario di Vincenzo Tizzani 596 – Pius IX. habe auf das Drängen der Bischöfe mit den Worten «Crepino tutti» reagiert, wie kolportiert wurde. Dies berichtete bereits am 2. Juli 1870 Graf Tauffkirchen König Ludwig II: «Bemerkenswert ist in dieser Beziehung, daß eine Anecdote, deren Richtigkeit ich völlig dahingestellt lasse, hier allgemein Glauben gefunden hat: Als ihm vorgestellt wurde, daß viele Bischöfe der Minderheit in Folge der Hitze erkrankt seyen, habe, so wird erzählt, der Papst erwidert: Crepino tutti! Daß Seiner Heiligkeit eine so – unchristliche Äußerung von vielen zugetraut werden kann, ist nur zu bezeichnend.» Zit. in: Hasler, Pius IX. I 99 Anm. 10; Schatz, Vaticanum I III 125 f. – Dies berichtete nach seiner Rückkehr aus Rom auch Sir Rowland Blennerhasset auf Nachfrage Alfred Plummers im kleinen Kreis mit Döllinger: «I ask Sir Rowland what it was that the Pope had said about the heat. (Some of the prelates had petitioned the Pope to adjourn the Council, because the extraordinary heat was making many of the Northern bishops seriously ill, indeed was killing some of them. The correspondent of the *Allgemeine Zeitung* said that he should consider it a sin (*für Sünde*), which I do not, to repeat the Pope's reply, which was then in every one's mouth in Rome.) Sir Rowland replied that what the Pope is reported to have said is ‹*Crepino*›, for which the English equivalent would be ‹Let them die and rot like sheep›. The German word would be *crepiren*: ‹to

3. Juli darauf, die Unfehlbarkeitsdebatte mit dem folgenden Tag zu beschließen; die noch anstehenden 40 Redner – 14 von der Minorität und 26 von der Majorität – zogen ihre Wortmeldungen zurück. Dem Verlangen von Seiten der Minorität, es müsse in der Formel des 4. Kapitels der Konstitution die *cooperatio episcoporum* in irgendeiner Weise ausgedrückt werden, widersetzten sich «die Feuerreiter der Majorität [...], und auch der Papst will es nicht, wie man hört. Er übt die stärkste Pression aus. [...] Crux de cruce. Nachdem er den Kirchenstaat verloren, will er auch die Kirche verwüsten» – so Bischof Hefele in einem Brief an Johann Friedrich vom 9. Juli 1870[68]. Wenn es wirklich stimmt, was der überaus kontaktfreudige Theologe des Abtes von Einsiedeln, P. Georg Ulber OSB, unter dem Datum des 5. Juli, vier Tage zuvor, in sein Tagebuch notiert hatte, so habe ihm Bischof Hefele, den er «heute im Vorbeigehen» besuchte, seine Entschlossenheit zu erkennen gegeben, «eher auf die bischöfliche Würde zu resigniren und zur Professur zurück zu kehren, als das Dogma der Infallibilität in seiner Diöcese zu publiciren. Er habe darum in Hinblick auf diese Eventualität, so sagte er mir, die Regierung ersucht, die Professur der K[irchen] Geschichte nicht definitiv zu besetzen, um so den Regress zu haben»[69].

Nächster und letzter Schritt vor der feierlichen Schlußabstimmung war die (abschließende) Beratung der eingebrachten Modifikationsvorschläge zur redaktionellen Herstellung des endgültigen Textes der Konstitution *Pastor aeternus* durch die Deputation. Am 9. Juli schließlich wurde der redigierte Text den Konzilsvätern vorgelegt, Kapitel IV in der Redaktion von P. Joseph Kleutgen, nunmehr mit der am Vortag angenommenen Überschrift *De Romani pontificis infallibili magisterio* (statt – wie erwähnt – *De Romanorum pontificum infallibilitate*). Der ganze Text stieß in beiden Lagern auf zwiespältige Reaktion; in den Versammlungen der Minorität entschied man sich, mit *Non placet* zu stimmen[70]. In der Generalkongregation vom 11. Juli erläuterte dann zunächst der Bischof Federico Maria Zinelli von Treviso bezüglich der *plenitudo potestatis*, daß die durch keine andere menschliche Instanz begrenzte päpstlichen Jurisdiktionsgewalt notwendig begrifflich in der *potestas plena* des Florentinums bereits enthalten und darüber im Konzil intensiv diskutiert worden sei, weshalb es einer weiteren Diskussion nicht bedürfe[71].

5. Die «unendliche» Relatio Bischof Vinzenz Gassers zu Kapitel IV der Kirchenkonstitution

Sodann folgte in etwa dreistündiger (ermüdender) Rede die «Relatio de emendationibus Capitis IV. Constitutionis primae de Ecclesia Christi» des Brixener Fürstbischofs Vinzenz Gasser. Er sprach im Namen der Glaubensdeputation – in zumeist abweisender Auseinandersetzung mit den eingebrachten Verbesserungsvorschlägen (Emendationen) und anhand dieser – über die letzten Modi zu Kapitel IV: *De Romani Pontificis infallibili magisterio*[72]. Dabei ließ er ziemlich zu Beginn seiner Rede, wohl suggestiv gemeint, ein persönliches Erlebnis einfließen:

«Als ich eines Tages an der Confessio Petri kniete und betete, erhob ich den Blick in die Höhe und sah dort die Worte eingeschrieben: *hinc una fides orbi refulget*. Da zogen an meinem Geiste alle die Anstrengungen und Leiden vorüber, welche der Apostolische Stuhl von den ersten christlichen Jahrhunderten bis auf unsere Tage auf sich genommen hat, um das Ansehen des Glaubens in der

die the death of a brute, to perish miserably›. This report may be a slander invented by the Pope's enemies; but that it was so readily believed in Rome shows how low he has fallen in public estimation. One thing is certain, that he did not grant the request for an adjournment.» Plummer, Conversations 11 f.

68 Hefele an Friedrich, Rom, 7. Juli 1870. Abgedruckt in: Friedrich, Tagebuch 403 f.

69 «Habe heute im Vorbeigehen den Bischof Hefele von Rottenburg besucht. Der Mann ist sehr mißgestimmt. Die Infallibilitätsfrage und gewisse Erfahrungen, die er hier gemacht, haben ihn bis zum Uebermaß alterirt. Besonders übel ist er über die historische Critic der Römer zu sprechen, wovon er ein paar Specimina anführte, die freilich etwas dick waren. Die Jesuiten hält er für die Anstifter der ganzen Infallibilitätsfrage und prophezeit ihre baldige Vertreibung aus Deutschland, wenn die Infallibilität definirt werde. Er selber scheint entschlossen, eher auf die bischöfliche Würde zu resigniren und zur Professur zurück zu kehren, als das Dogma in seiner Diöcese zu publiciren. Er habe darum in Hinblick auf diese Eventualität, so sagte er mir, die Regierung ersucht, die Professur der K[irchen] Geschichte nicht definitiv zu besetzen, um so den Regress zu haben.» Der so erstaunlich ins bischöfliche Vertrauen gezogene Mönch kommentierte: «Der theure, um die K[irchen] Geschichte hochverdiente Mann dauert mich sehr. Seine Mißstimmung aber muß ich noch mehr bedauern, namentlich, wenn sie ihn wirklich eventuell zu dem angedeuteten Schritte verleiten sollte. Als tüchtiger Professor der K[irchen] Geschichte weiß er denn doch gewiß, daß, wenn ein allgemeines Concilium einen Glaubenssatz definirt und der Pabst ihn bestätigt, jeder Gläubige, cujuscumque dignitatis ac muneris ille sit, sich aufrichtig, corde ore et opere zu unterwerfen habe, wenn er noch Katholik sein will. Weil nun der theure Herr das weiß, so darf man von seinem anerkannt edlen und redlichen Character auch hoffen, daß er bei ruhigerer Ueberlegung der Sache sich vor Schritten hüten werde, welche mit jenem Bewußtsein im Widerspruch stünden. Ich hoffe das zuversichtlich von ihm. Zu meiner nicht geringen Freude und Erbauung sah ich wiederholt, wie er aus der Aula tretend, zur Confessio hinging und da betete. Er ist aber den Augenblick körperlich leidend, besonders vom, wie es scheint, nervösen Rheumatismus an den Füßen geplagt. Er wohnt im Quirinal in einem der Gemächer, die zum Conclave dienen.» Ulber, Tagebücher, in: Köhn 383 f.

70 Über die Redaktion des Textes im einzelnen siehe: Granderath, Geschichte III 455–477; Schatz, Vaticanum I III 129–147.

71 Abgedruckt in: Mansi 52, 1200–1203.

72 Abgedruckt in: Coll. Lac. VII 388–420; Mansi 52, 1204–1232. – Übersetzung im Auszug in: Aubert, Vaticanum I 332–339.

Kirche Christi zu bewahren und, wo es verletzt war, wiederherzustellen. Und es durchdrang mich die innerste Überzeugung: so entschlossen, so beständig, so unüberwindlich hätte der Heilige Stuhl nicht für die Wahrheit kämpfen können, wenn er nicht immer von der Gabe der Irrtumslosigkeit überzeugt gewesen wäre, die in der Person des heiligen Petrus dessen Nachfolgern verheißen wurde, und wenn nicht die Kirche ihrerseits diesem Glauben des Heiligen Stuhles ihre Zustimmung gegeben hätte. Seht, ein Traditionsargument, das ich Ihnen, *Eminentissimi et Reverendissimi Patres*, vorlegen wollte; […]»[73].

Gasser suchte das 4. Kapitel der Kirchenkonstitution durch seine Erklärung der Stichworte *personalis*, *separata* und *absoluta*, mittels vieler gewundener und nicht immer eindeutiger und folgerichtiger Distinctionen, den Widerstrebenden annehmbar zu machen: Wenn gesagt werde, die *infallibilitas Romani pontificis* sei *personalis*, so solle damit [gegen die Ansicht bestimmter Gallikaner] die Unterscheidung zwischen dem Römischen Pontifex und der Römischen Kirche, zwischen *sedes* und *sedentem*, d.h. *inter seriem universam et inter singulos Romanos pontifices in hac serie sibi succedentes* ausgeschlossen werden, insofern als «die Prärogative allen einzelnen legitimen Nachfolgern Petri auf dessen Kathedra auf Grund der Verheißung Christi» zukomme. Sie komme dem Papst jedoch nicht als *persona privata* oder *doctor privatus* zu, sondern als *persona publica, id est, caput ecclesiae in sua relatione ad ecclesiam universalem*. Diese *infallibilitas* sei des weiteren *separata* oder besser *distincta*, insofern sie eben in einer besonderen Verheißung Christi und in einem besonderen Beistand des Heiligen Geistes gründe, der nicht identisch sei «mit jenem, dessen sich der ganze mit seinem Haupt verbundene Leib der lehrenden Kirche erfreue». Insofern Petrus und sein jeweiliger Nachfolger Zentrum der kirchlichen Einheit seien, denen es obliege, die Kirche in der Einheit des Glaubens und der Liebe zu bewahren und im Falle der Verwirrung wiederherzustellen, sei ihre Beziehung zur Kirche eine sehr spezielle, der ein spezielles Privileg entspreche. In diesem Sinn komme daher dem Römischen Pontifex *infallibilitas separata* zu. «Jedoch trennen wir dadurch den Pontifex nicht von seiner vollkommen geordneten Verbindung mit der Kirche (Sed ideo non *separamus* Pontificem *ab ordinatissima coniunctione cum Ecclesia*)» – sowenig wie die Fundamente [= der Papst!], die ein Haus [= die Kirche!] tragen sollen, von diesem getrennt werden könnten. Dagegen sei die *infallibilitas pontificia* in keiner Weise *absoluta*; denn diese komme allein Gott zu, *primae et essentiali veritati, qui nullibi et nunquam fallere et falli potest*. Jede andere *infallibilitas* sei *ad certum finem* verliehen und habe ihre Grenzen und Bedingungen, und das gelte auch von der päpstlichen Unfehlbarkeit[74]. Un-

73 «Dum quadam die ad confessionem s. Petri genuflexus orabam, oculos in altum tollens, vidi verba inscripta, *hinc una fides orbi refulget*. Ad haec verba subiit animum meum memoria eorum, quae a primis religionis christianae saeculis usque ad nostra tempora sacra Sedes apostolica egit et perpessa est ad auctoritatem fidei in Christi Ecclesia conservandam, et ubi dirupta fuit resarciendam. Haec cum animo pervolverem, intima convictio me tenuit, quod sacra Sedes tam strenue, tam constanter et tam invicte pro veritate pugnare non posset, nisi semper fuisset persuasa de inerrantiae dono in persona Petri eius successoribus promisso, et nisi Ecclesia huic fidei sacrae Sedis assensum suum praebuisset. En argumentum traditionale quod vobis, Eminentissimi et Reverendissimi Patres, proponere volebam; de quo proponendo modo, ut iam dixi, abstineo. […].» Coll. Lac. VII 391f.; Übersetzung nach: Granderath, Geschichte III 459 f.

74 «1º Quo in sensu infallibilitas Romani pontificis dicenda est *personalis*? Dicenda est *personalis* ut sic excludatur distinctio inter Romanum pontificem et Romanam ecclesiam. Porro infallibilitas dicitur personalis, ut sic excludatur distinctio inter sedem et sedentem. Cum haec distinctio in congregationibus generalibus nullos nacta fuerit patronos, etiam de iis aliquid addendo super sedeo. Reiecta ergo distinctione inter ecclesiam Romanam et Romanum pontificem, inter sedem et sedentem, id est, inter seriem universam et inter singulos Romanos pontifices in hac serie sibi succedentes, defendimus personalem Romani pontificis infallibilitatem eatenus, quatenus haec praerogativa omnibus et singulis legitimis Petri in cathedra eius successoribus ex Christ promissione competit.
His dictis, notio infallibilitatis pontificiae nondum sufficienter est definita. Infallibilitas personalis papae in se ipsa debet accuratius definiri, quod nempe non competit Romano pontifici quatenus est persona privata, neque etiam quatenus est doctor privatus, nam qua talis par est aliis doctoribus privatis, et par in parem, ut scite animadvertit Caietanus, non habet imperium, quale tamen Romanus pontifex exercet in universam ecclesiam. Hinc non loquimur de infallibilitate personali, quamvis personae Romani pontificis eam vindicemus, sed non quatenus est persona singularis, sed quatenus est persona Romani pontificis, seu persona publica, id est, caput ecclesiae in sua relatione ad ecclesiam universalem. Neque etiam dicendus est pontifex infallibilis simpliciter ex autoritate papatus, sed ut subest divinae assistentiae dirigenti in hoc certe et indubie. Nam auctoritate papatus pontifex est semper supremus iudex in rebus fidei et morum, et omnium christianorum pater et doctor; sed assistentia divina ipsi promissa, qua fit, ut errare non possit, solummodo tunc gaudet, cum munere supremi iudicis in controversiis fidei et universalis ecclesiae doctoris reipsa et actu fungitur. Hinc sententia: Romanus pontifex est infallibilis, non quidem ut falsa debet traduci, cum Christus personae Petri et personae successoris eius illam promiserit, sed est solummodo incompleta, cum papa solummodo sit infallibilis quando solemni iudicio pro universa ecclesia res fidei et morum definit.
2º Quo in sensu infallibilitas papae dicenda est *separata*? Dici potest *separata*, seu potius distincta, quia fundata est in speciali promissione Christi, et proinde etiam in speciali assistentia Spiritus sancti, quae non est una eademque cum illa, qua gaudet totum corpus ecclesiae docentis iunctum cum suo capite. Nam cum Petrus eiusque successor sit centrum unitatis ecclesiasticae, cuius est ecclesiam in unitate fidei et charitatis conservare, et turbatam reparare, conditio eius et relatio eius ad ecclesiam est prorsus specialis; et huic conditioni speciali et distinctae respondet privilegium speciale et distincum. In hoc ergo sensu competit Romano pontifici infallibilitas separata. Sed ideo non separamus pontificem ab ordinatissima coniunctione cum ecclesia. Papa enim solummodo tunc est infallibilis, quando omnium christianorum doctoris munere fungens, ergo universalem Ecclesiam repraesentans, iudicat et definit quid ab omnibus credendum vel reiiciendum […].
3º Nota. Quaeritur in quo sensu infallibilitas pontificis Roma-

fehlbar sei der Papst nur, wenn er als oberster Lehrer aller Christen, *ergo universalem ecclesiam repraesentans*, urteile und definiere, was von allen zu glauben oder zurückzuweisen sei. Dabei «trennen wir den unfehlbar definierenden Papst nicht *a cooperatione et concursu Ecclesiae*, wenigstens nicht in dem Sinne, daß wir *hanc cooperationem et hunc concursum Ecclesiae* ausschließen», und zwar deshalb nicht, weil diese Unfehlbarkeit dem Papst nicht durch Inspiration und Offenbarung, sondern durch göttliche Assistenz (*sed per modum divinae assistentiae*) zukomme. Deshalb sei der Papst gemäß seinem Amt und je nach Schwere der Sache gehalten, die geeigneten Mittel zur Wahrheitsfindung und –verkündung anzuwenden, «und seine Mittel sind Konzilien oder auch Beratungen mit Bischöfen, Kardinälen, Theologen etc.». Diese Mittel seien je nach Sachlage verschieden, und man müsse *pie* glauben, daß in der Petrus und seinen Nachfolgern verliehenen göttlichen Assistenz auch die Verheißung der Mittel einbeschlossen sei, «quae necessaria aptaque sunt ad affirmandum infallibile Pontificis iudicium». Schließlich «trennen wir» den Papst am allerwenigsten («minime») vom Konsens der Kirche, «wenn nur nicht dieser Konsens gleichwie eine Bedingung, sei es im Sinne eines voraufgehenden oder nachfolgenden Konsenses gesetzt wird. Wir können den Papst vom Konsens der Kirche nicht trennen, weil dieser Konsens ihm niemals fehlen kann. Da wir nämlich glauben, daß der Papst *per assistentiam divinam* unfehlbar ist, so glauben wir auch, daß seinen Definitionen die Zustimmung (*assensum*) der Kirche nicht fehlen wird; da es nicht geschehen kann, daß der Leib der Bischöfe von seinem Haupt getrennt wird, und da die allgemeine Kirche nicht untergehen kann (*et cum Ecclesia universa deficere non possit*). Unmöglich nämlich ist es, daß sich über die auf die Religion bezüglichen gewichtigen Wahrheiten eine allgemeine Verdunklung ausbreite, wie die Synode von Pistoia gesagt hat»[75]. Wenn aber manche Väter, damit nicht zufrieden, in diese dogmatische Konstitution darüber hinaus noch Bedingungen einführen wollten, die in theologischen Traktaten verschiedentlich zu finden seien, wie Anwendung der nötigen Sorgfalt (die in den Gewissensbereich des Papstes und somit eher in die moralische Ordnung gehöre) oder Beobachtung einer bestimmten Form, in der solche päpstlichen Urteile ergehen müßten, oder Bedingungen wie «auxilium ecclesiae, assensus ecclesiae, testimonum» und «consilium episcoporum», so werde all dies durch die Worte Christi («Stärke deine Brüder» und ähnliche) förmlich ausgeschlossen. Etwa eine bestimmte Form für den päpstlichen Erlaß dogmatischer Urteile zu definieren, wie eingewandt werde, könne auf keine Weise geschehen: «Ast, Eminentissimi ac Reverendissimi Patres, hoc fieri nullo modo potest; nam non agitur de re nova. Iam millena et millena iudicia dogmatica a Sede apostolica emanarunt; ubi vero est canon qui formam in eiusmodi iudiciis servandum praescripserit?»[76] Es stimme zwar, daß die Bischöfe ohne den Papst keine Glaubensentscheidung fällen könnten; doch werde durch die Petrus-Worte ausgeschlossen, daß auch der Papst ohne die Bischöfe dies nicht tun könne. Gewiß sei der Papst bei seinen Definitionen wie die Kirche an die Quellen von Schrift und Tradition gebunden, und die einmütige Übereinstimmung in der jeweiligen Lehrverkündigung des gesamten, mit seinem Oberhaupt vereinten Lehramtes der Kirche als Glaubensregel gelte auch für die Definitionen des Papstes. Aber daraus folge für den Modus des Sich-vergewisserns über diesen Konsens nicht mit absoluter Notwendigkeit, daß dies durch Befragung der Bischöfe geschehen müsse. Vielmehr könne diese Einsicht auch durch klare Zeugnisse der Schrift und im Konsens mit der theologischen Tradition der Kirche, aus einem Urteil der Lehrer (der Theologie) oder auch aus anderen privaten Quellen («ex sententia doctorum vel aliis modis privatis») gewonnen werden, zumal dem Papst die Tradition der römischen Kirche als jener Kirche, die vor jedem Irrglauben gefeit sei und mit der dank ihrem erhabenen Ursprung die gesamte Kirche übereinstimmen müsse, zur Verfügung stehe[77] – (gleichwohl, mit anderen Worten: dem Papst bei seiner Urteilsfindung *in rebus fidei et morum* irgendwelche Bedingungen oder auch Beschränkungen aufzuerlegen, ist nach dieser Argumentation ausgeschlossen). Immerhin grenzte Gasser den Umfang der Unfehlbarkeit auf – ausdrücklich als solche erklärte – Ex-

ni sit *absoluta*. Respondeo et ingenue fateor: nullo in sensu infallibilitas pontificia est absoluta, nam infallibilitas absoluta competit soli Deo, primae et essentiali veritati, qui nullibi et nunquam fallere et falli potest. Omnis alia infallibilitas utpote communicata ad certum finem habet suos limites et suas conditiones, sub quibus adesse censetur. Idem etiam valet de infallibilitate Romani pontificis. […].» Coll. Lac. VII 398–401; Mansi 52, 1212–1214.

75 «[…] Impossibile enim est generalem obscurationem spargi, ut synodus Pistoriensis aiebat, super veritates gravioris momenti spectantes ad religionem.» Coll. Lac. VII 400.

76 Coll. Lac. VII 401; Mansi 52, 1214 f.

77 «Verum est quod Papa in suis definitionibus ex cathedra eosdem habet fontes quales habet Ecclesia, Scripturam et traditionem. Verum est quod consensio praedicationis praesentis totius magisterii Ecclesiae unitae cum capite sit regula fidei etiam pro definitionibus Pontificis. Ast exinde nullo modo potest deduci stricta et absoluta necessitas illam exquirendi a rectoribus ecclesiarum seu ab episcopis. Nam haec consensio potest saepissime deduci ex claris et manifestis testimoniis sacrae Scripturae, ex consensione antiquitatis, id est, sanctorum Patrum, ex sententia doctorum vel aliis modis privatis, quae omnia ad plenam informationem sufficiunt.
Demum nunquam praetermittendum est, quod Papae praesto sit illa traditio ecclesiae Romanae, id est, illius ecclesiae ad quam perfidia non habet accessum, et ad quam propter potentiorem illius principalitatem omnem oportet convenire ecclesiam. […].» Coll. Lac. VII 404; Mansi 52, 1216.

cathedra-Entscheidungen ein[78]: Es genüge nicht, daß der Papst, auch wenn er seines Amtes als oberster Hirte und Lehrer walte, eine Lehre auf irgendeine Weise vorlege, «sondern es muß die Intention, eine Lehre zu definieren oder die Unklarheit bezüglich einer Lehre oder einer zu definierenden Sache zu beenden, manifestiert werden, indem ein endgültiges Urteil gefällt und jene Lehre als von der Gesamtkirche festzuhalten vorgelegt wird». Letzteres sei zwar jeder dogmatischen Lehraussage des Papstes «irgendwie innerlich eigen»; wenn er jedoch eine die Gesamtkirche verpflichtende Lehre definiere, müsse er deren eigentlichen Charakter auch ausdrücklich erklären[79]. Damit unterschied Gasser klar zwischen einem unfehlbaren und einem nicht-unfehlbaren amtlichen Lehren des Papstes, was bisher, jedenfalls offiziell, so noch nicht zum Ausdruck gekommen war. Bezüglich des Gegenstandes der Unfehlbarkeit freilich betonte er, dieser umfasse auch jene Wahrheiten, «die, obwohl sie nicht in sich geoffenbart sind, dennoch zur getreuen Bewahrung, richtigen Auslegung und wirksamen Bestimmung des Offenbarungsgutes erforderlich» seien[80].

Gasser hatte entsprechend der Zielsetzung der Glaubensdeputation (und den Wünschen Pius' IX.) das letzte Urteil definitiv in den Papst verlagert und jede «gallikanische» oder gallikanisch deutbare Position (im Sinne vorausgehender oder nachfolgernder Konsentierung durch die Bischöfe als *conditio sine qua non*) zurückgewiesen, aber zugleich die Bindung des Papstes an die Kirche bekräftigt, wenngleich ohne irgendwelche juridische «Festlegung», und Ex-cathedra-Entscheidungen ausdrücklich von anderen lehramtlichen päpstlichen Äußerungen abgegrenzt.

Doch die (vermutlich) erwartete Wirkung auf die Minorität blieb aus. Dies mag gewiß auch durch die Überlänge dieser, zudem bei einer Tageshitze von 34 Grad Celsius, vorgetragenen lateinischen Rede mitverursacht gewesen sein, der ein überstrapaziertes und erschöpftes Bischofsauditorium kaum mehr folgen konnte (und wollte). Andererseits waren die Fronten inzwischen derart verhärtet und die eigentliche Zielsetzung der infallibilistischen Matadore derart offensichtlich, daß modifizierende Erklärungen bei der Minorität nicht mehr verfingen. Und die ganze Relatio Gassers war bemühte Erläuterung und Interpretation von Begrifflichkeiten und vagen Modifikationen, die allesamt als solche im vorliegenden Text der Konstitution, an dem im übrigen immer noch redigiert wurde, gar nicht vorkamen; man konnte diesen Text folglich auch ganz anders lesen und interpretieren. (was ja im Nachhinein auch geschah). Im Grunde blieb alles offen. Daß Gasser allerdings erklärt habe, «das Unfehlbarkeitsdecret [...] in seiner neuen Gestalt», angereichert «noch mit dem Anathem gegen die, welche *contradicere praesumpserint*», sei «das Ultimatum» – wie Döllinger im 67. «Römischen Brief aus dem Concil» vom 16. Juli 1870 schrieb[81] –, ist dem Text wörtlich nicht zu entnehmen. Daß er dieser Meinung war, mag wohl zutreffen

78 «[...] Proinde reapse infallibilitas Romani Pontificis restricta est ratione *subiecti*, quando Papa loquitur tanquam doctor universalis et iudex supremus in cathedra Petri, id est, in centro, constitutus; restricta est ratione *obiecti*, quando agitur de rebus fidei et morum; et ratione *actus*, quando definit quid sit credendum vel reiiciendum ab omnibus Christifidelibus.» Coll. Lac. VII 401; Mansi 52, 1214.

79 «[...] Secundo non sufficit quivis modus proponendi doctrinam, etiam dum Pontifex fungitur munere supremi pastoris et doctoris, sed requiritur intentio manifestata definiendi doctrinam, seu fluctuationi finem imponendi circa doctrinam quamdam seu rem definiendam, dando definitivam sententiam, et doctrinam illam proponendo tenendam ab Ecclesia universali. Hoc ultimum est quidem aliquid intrinsecum omni definitioni dogmaticae de fide vel moribus, quae docentur a supremo pastore et doctore Ecclesiae universalis et ab universa Ecclesia tenenda: verum hanc proprietatem ipsam et notam definitionis proprie dictae aliquatenus saltem etiam debet exprimere, cum doctrinam ab universali Ecclesia tenendam definit.» Coll. Lac. VII 414; Mansi 52, 1225.

80 «At vero 3º cum dogmatibus revelatis, ut paulo ante dixi, veritates aliae magis vel minus stricte cohaerent, quae licet in se revelatae non sint, requiruntur tamen ad ipsum depositum revelationis integre custodiendum, rite explicandum et efficaciter definiendum; huiusmodi igitur veritates, ad quas utique etiam per se pertinent facta dogmatica, quatenus sine his depositum fidei custodiri et exponi non posset, huiusmodi, inquam, veritates non quidem per se ad depositum fidei, sed tamen ad custodiam depositi fidei spectant. [...].» Coll. Lac. VII 415; Mansi 52, 1226. – Zu den aufgezählten Punkten und Argumenten im einzelnen siehe die zusammenfassenden Darstellungen in: Schatz, Vatikanum I III 141–145; Granderath, Geschichte III 455–477; Friedrich, Geschichte III 1168–1173.

81 67. Römischer Brief vom Concil; Rom, 16. Juli [1870]. «Quirinus» 612–620, hier 618. – Der Inhalt der Relatio Gassers scheint Döllinger auch nicht vorgelegen zu haben.

6. Beratung der Minoritäts-Bischöfe über ihr weiteres Vorgehen – vorläufige Schlußabstimmung und vergebliche letzte Demarche einer Minoritäts-Delegation beim Papst

Am folgenden Tag, dem 12. Juli, berieten nochmals etwa 70 Minoritäts-Bischöfe unterschiedlicher Nationalität über ihr weiteres Vorgehen. Der Vorschlag von Ketteler, Melchers und Landriot, bei der vorläufigen Schlußabstimmung, eigentlich einer Probeabstimmung, geschlossen mit *Pacet juxta modum* zu votieren und eine entschieden lautende Formel zu übergeben mit der Erklärung, bei ihrer Verwerfung oder ungenügenden Beachtung werde man in der öffentlichen Sitzung mit *Non placet* stimmen, wurde abgelehnt, weil dies als bedingtes Ja gedeutet, damit im Grunde den vollständigen Sieg der Maiorität und der Kurie entscheiden und alle bisherigen Anstrengungen zunichte machen würde. Der Erzbischof von Mailand, Luigi Guiseppe Nazari Conte di Calabiana (1808–1893, seit 1867 Erzbischof), ein entschiedener Gegner der Definition, habe eingeworfen, viele unter den Infallibilisten würden aus unterschiedlichen Gründen zunächst mit *juxta modum* stimmen; man möge ihnen «diese eigenthümliche und besser für Höflinge als für Bischöfe passende Art der Abstimmung überlassen». Und er habe erklärt: «Uns, die wir von der Verwerflichkeit dieser Lehre überzeugt sind, ziemt nur offen und gerade Nein zu sagen.» Worauf Kardinal Schwarzenberg erklärt habe, «er würde sich freuen, wenn einer der Cardinäle vor ihm mit *Non placet* stimmte; sollte dies aber nicht der Fall sein, so werde er der erste sein und sich's zur Auszeichnung rechnen, an der Spitze dieser ehrenvollen Reihe zu stehen»[82].

Daß zur vorläufigen Schlußabstimmung über die Konstitution am 13. Juli von den in Rom noch anwesenden Vätern 601 erschienen, 91 sich aber der Abstimmung enthielten, darunter 7 Kardinäle[83], war schon ein höchst bemerkenswerter Umstand. Da durchgesickert war, daß die Zahl der verneinenden Voten höher liegen würde, als am Tag zuvor noch angenommen, habe Erzbischof Dechamps von Mecheln zu Beginn der Sitzung fast kniefällig die Führer der Minorität für ein *Placet juxta modum* zu gewinnen gesucht und ihnen versichert, es bestehe an maßgebendem Ort Geneigtheit, in das IV. Kapitel der Konstitution den *consensus* und das *testimonium ecclesiarum* einzufügen. Doch sein Drängen verfing nicht[84]. Nach der nochmaligen Verlesung des III. und IV. Kapitels der Konstitution wurden zur Abstimmung darüber die Väter einzeln namentlich aufgerufen, um mündlich ihr Votum abzugeben. Das Ergebnis lautete: 451 *Placet*-, 62 *Placet juxta modum*- (d.h. mit *Placet* unter Beifügung einer Bedingung, die schriftlich eingereicht wurde) und 88 *Non placet*-Voten, diese angeführt von den Kardinälen Schwarzenberg, Mathieu und Rauscher[85]. Die Minorität glaubte dieses Ergebnis als vollen Erfolg verbuchen zu können; denn von den im Konzil verbliebenen 95 Minoritätsbischöfen hatten nur 8 mit *Placet juxta modum* gestimmt, wogegen von den insgesamt 62 *Placet juxta modum*-Voten 32 für eine Einschränkung der päpstlichen Unfehlbarkeit oder des Jurisdiktionsprimats bzw. für deren stärkere kirchliche Einbindung plädierten und somit tendenziell der Minorität zuzuordnen waren[86]. Man rechnete, mit einer so großen Zahl – rund einem Fünftel der noch in Rom anwesenden Konzilsväter – eine Sperrminorität zu bilden, über die nicht hinweggegangen werden könne, und hoffte auf entsprechende Konzessionen. Doch diese blieben aus.

Da auch eine Vorsprache beim Präsidenten der Glaubensdeputation, Kardinal Luigi Bilio, am 14. Juli ergebnislos verlief, beschloß das Internationale Komitee der Minorität, eine letzte Demarche direkt beim Papst zu unternehmen und die Erzbischöfe Darboy von Paris, Janos Simor von Gran, Gregor Scherr von München und Freising sowie die Bischöfe François Victor Rivet von Dijon[87]

82 So zitiert in: 66. Römischer Brief vom Concil, Rom, 14. Juli 1870. «Quirinus» 599–613, hier 602 f.

83 Siehe die Liste: Ebd. 609–613.

84 Ebd. 604; auch der Titular-Erzbischof Tizzari berichtet darüber: Pásztor, Diario di Vincenzo Tizzani 566.

85 Abstimmungsliste vom 13. Juli 1870 in: Mansi 52, 1243–1253.

86 Über die namentliche Votenverteilung im einzelnen und die vorgebrachten Bedenken siehe: Schatz, Vaticanum I III 147–152.

87 Nach dem Bericht Louis Arcos vom 9. Juli 1870 habe Pius IX. «vorgestern» (7. Juli) den Bischof François Victor Rivet (1796–1884) von Dijon (seit 1838) erstmals gesehen. «Die Unterredung ist bemerkenswerth. *Pabst*: Auch du bist mein Feind, gehörst zur Opposition. *Bischof*: Man nennt uns Opposition, wir sind aber nur Bischöfe die nach Gewissen handeln. *Pabst*: Glaubst du an meine Infallibilität? *Bischof*: Unter gewissen Bedingungen. *Pabst*: Je suis infaillible sans toute condition. *Bischof*: Wenn man uns diese Frage vorlegt, sagen wir alle Non Placet. *Pabst*: *Nein, ihr werdet nicht Non Placet sagen*; im letzten Moment wird euch der hl. Geist erleuchten, ihr thut was ihr thut pour plaire à César [Napoleon III.]. *Bischof*: Wenn man muß kämpfen wie ich, so hat man weder Furcht noch Hoffnung, wenn wir je zu sehr wollten plaire à César, so war es wegen E[w]. Heiligkeit, als wir glaubten, der Kaiser habe E[w]. H[eiligkeit]. gerettet.» Louis Arco an Döllinger, Rom, 9. Juli 1870. Conzemius, «Römische Briefe vom Konzil» 455 f., hier 456. – Viktor Conzemius meint freilich, größere Wahrscheinlichkeit (aber weshalb?) habe diese Episode nach der Darstellung bei: Ollivier, L'Eglise et l'Etat II 335 f., auf die sich auch Johann Friedrich, Geschichte III 1173 f., bezog: «Der 74jährige B[ischof]. Rivet von Dijon hatte am 12. Juli [dieses Datum kann nicht stimmen, da Louis Arco die Szene bereits am 9. Juli berichtet] bei ihm [Pius IX.] Audienz, und wir wissen es Ollivier Dank, dass er sie mitgetheilt hat. Der Papst, erzählt er, hörte ihn ohne Ungeduld, aber mit der Indifferenz des feststehenden Entschlusses an; endlich sagte er: ‹Ich bin unfehlbar. – Ich habe es immer geglaubt und gelehrt unter gewissen Bedingungen, antwortete der Bischof.

und Ketteler von Mainz damit zu beauftragen. Louis Arco wurde überdies die namentliche Abstimmungsliste zugespielt, die dieser mit der Bitte, sie sogleich zu publizieren, an Döllinger schickte[88]. Im 66. «Römischen Brief vom Concil» konnte sich jeder Leser der «Allgemeinen Zeitung» informieren, welche Konzilsväter mit *non placet*, welche mit *placet juxta modum* gestimmt und welche, obwohl in Rom anwesend, sich der Stimme enthalten hatten[89].

Am späten Abend des 15. Juli wurde die genannte Delegation nach einstündigem Warten von Pius IX. empfangen. Darboy als ihr Sprecher bat den Papst, im Canon zu Caput III die Formel, wonach der Papst nicht nur den Vorrang, sondern die ganze Fülle der obersten Gewalt besitze[90], streichen und in die Definitionsformel von Caput IV eine Formulierung wie *innixus testimonio ecclesiarum* oder *et mediis quae semper in ecclesia catholica usurpata fuerunt adhibitis* einfügen zu lassen. Für dieses Entgegenkommen stellte er ihm 80–100 *Placet*-Voten der Minorität bei der feierlichen Sitzung in Aussicht. Ketteler suchte den Papst zudem mit einem Kniefall für das vorgetragene Anliegen zu gewinnen. Pius IX. gab sich freundlich, antwortete aber ausweichend: Er habe die jetzige Fassung der Konstitution noch gar nicht gelesen, mische sich in der Sache auch nicht ein, sondern überlasse alles dem Konzil. Doch wenn 100 *Placet*-Voten zusammenkämen, «würde er ohne Bedenken auf unsere Aenderungsvorschläge eingehen»[91]. Dabei hatte er am Vortag Kardinal Bilio durch Handschreiben ostentativ (und ungnädig) angewiesen, in den Canon zu Caput IV dem *ex sese* nachträglich eine verschärfende bzw. präzisierende Formulierung im Sinne von *non autem ex consensu ecclesiae* beizufügen[92]. Nach dieser Audienz scheint die Delegation, die von der erwähnten päpstlichen Weisung natürlich nichts wußte, tatsächlich nochmals Hoffnung auf ein Entgegenkommen geschöpft zu haben.

7. Verschärfung der Definitionsformel – Abreise der meisten Minoritätsbischöfe vor der feierlichen Schlußabstimmung unter schriftlicher Bekräftigung ihres *Non-placet*-Votums

Doch diese Hoffnung erwies sich als pure Illusion; denn in der Generalkongregation des 16. Juli wurde trotz erregter Unmutsäußerungen und Zwischenrufen von Minoritätsbischöfen[93] der vom Papst in letzter Minute (zum *ex sese*) geforderte Zusatz *non autem ex consensu ecclesiae* ohne jede Diskussion angenommen. Es sollte ein gezielter letzter Schlag gegen den Gallikanismus sein, gleichsam als Revanche für den Widerstand der «Gallikaner», an dem dreihundert Jahre zuvor in Trient der kuriale Versuch, den päpstlichen Universalprimat zu definieren, gescheitert war; man pflegte (und pflegt) in Rom ein «langes Gedächtnis» – oder war es der Intention nach doch weit mehr? Tatsächlich wurde durch die ohne Beratung und Diskussion erfolgte Einfügung dieses bekräftigen-

– Ohne Bedingungen» unterbricht ihn der Papst. – «Dann, erwiderte der Bischof, werde ich trotz meines Schmerzes, Ew. Heiligkeit zu betrüben, *Non placet* antworten. – Ich gehorche dem Befehle Gottes, entgegnet Pius IX.; sein Wille führt mich.»

88 Louis Arco an Döllinger, Rom, 15. Juli 1870. Conzemius, »Römische Briefe vom Konzil» 459.

89 66. «Römischer Brief vom Concil», Rom, 14. Juli 1870. «Quirinus» 599–613, die Abstimmungsliste hier 609–613.

90 «Si quis itaque dixerit [...] aut eum [Romanum pontificem] habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem huius supremae potestatis [...] anathema sit.»

91 So nach dem Bericht Erzbischof Scherrs vor den Professoren der Münchener Theologischen Fakultät, wie Johannes Friedrich als Teilnehmer berichtet. Friedrich, Tagebuch 409. – Vgl. den Bericht Louis Arcos vom 17. Juli: «[...] Gestern hat sich eine Deputation der Minorität zum Pabst begeben um zu versuchen, ob bei Pius IX. noch durch gütliche Vorstellungen irgend eine Wirkung erzielt werden könne. Die Deputation bestand aus Simor, Primas von Ungarn, Ketteler, Ginouilhac, [Scherr,] Erzbischof von München, Darboy und Landriot von Dijon. Die Deputation hatte ihre Forderungen um leichter Gehör zu finden auf ein Minimum herab geschrumpft, sie verlangte nur Zurücknahme des Zusatzes zu Cap. III und ferner, daß in Cap. IV die Worte innixus testimonio Ecclesiarum eingeschaltet würden. Unbeschreiblich war das Erstaunen der Bischöfe, als zu ihnen der Pabst die unglaublichen Worte sprach, Je fera mon possible, mes chers fils, mais je n'ai pas encore lu le Schema, je ne sais pas ce qu'il contient. Übrigens bat er den Sprecher Darboy, das Anliegen der Minorität schriftlich zu senden. Darboy antwortete, er werde dies ohne weiteres thun, fügte aber mit feinem französischen Sarkasmus bei, er werde sich erlauben, S[einer]. H[eiligkeit]. auch das Schema zu senden, welches aus sehr strafbarem Leichtsinn ihm 2 Tage vor der Proklamation des Dogmas noch vorenthalten worden sei, so daß der Pabst in die Gefahr käme, ein ihm unbekanntes Decret proclamiren zu müssen. Darboy hat diesen Vorsatz auch ausgeführt und heute dem Pabst das Schema mit einem die Wünsche der Minorität enthaltenden Memorandum geschickt, nicht ohne einen zweiten Brief mit strenger Rüge an die Schema vertheilende Commission zu senden, der in harten Worten die dem Pabst gegenüber begangene Nachlässigkeit vorgeworfen wurde. Der Pabst sprach in jener Audienz halb höhnisch siete stati 88 Non Placet, jus decidendi habeo ego. Auf dies folgten noch einige Bemerkungen und zum Schluß warf sich Ketteler auf die Knie und flehte lange Minuten hindurch zum Pabst, er möge Kirche und Bischöfen durch Nachgeben die verlorene Freiheit wiedergeben. Heute haben nun die Bischöfe die Überraschung gehabt, das Schema wieder mit einem Zusatz im Sinn der äußersten Macht verziert wieder zu sehen. Es wurde nämlich in die Ihnen [Döllinger] bekannte Formel der Zusatz eingeschoben und die Worte *ex sese* (*Citra Ecclesiarum consensum*) talesque sunt irreformabiles. Das einzige den Bischöfen günstige Citat in der Formel des hl. Augustin [gemeint ist die Formel des hl. Antonin] wurde ausgelassen. [...].» Louis Arco an Döllinger, Rom, 17. Juli 1870. Conzemius, »Römische Briefe vom Konzil» 460–462, hier 460.

92 Schatz, Vaticanum I III 154 f.

93 Pásztor, Diario di Vincenzo Tizzani 578.

den Zusatzes in die Definitionsformel die *infallibilitas personalis et separata* des Papstes ohne interpretierende Beschränkung zur dogmatischen Lehre erklärt; man brauchte dazu die beiden Begriffe nicht zu nennen und war auch vom Absolutheitsanspruch nicht weit entfernt. Ferner wurden die Konzilsväter aufgefordert, zwei Schriften, die die Freiheit des Konzils massiv in Frage stellten[94], durch Aufstehen zu verurteilen – was einer Überrumpelung gleichkam und Tumulte auslöste – und durch ihre Unterschrift auf ein vorbereitetes Formular diesen ihren Protest gegen beide Schriften zu erklären und damit die Freiheit des Konzils zu bezeugen. «Gar manche von der Minorität liessen sich überrumpeln und gaben dem fanatischen Gebrüll nach. Es gehörte wirklich etwas Kraft dazu, um sich der Zudringlichkeit zu erwehren und sitzen zu bleiben ohne Unterschrift» – so Bischof Hefele[95]. Aber keiner der Minoritätsbischöfe leistete die geforderte Unterschrift[96].

Fürstbischof Vinzenz Gasser hob als Referent der dogmatischen Deputation zum Schluß nochmals die hohe Bedeutung der anstehenden Definition hervor, indem er mit dem zur Regel gewordenen pessimistischen Blick auf die Zeit erklärte: «Es läßt sich nicht leugnen, daß es mit der menschlichen Gesellschaft bereits soweit gekommen ist, daß die letzten Fundamente [welche?] menschlicher Gemeinschaftsordnung ins Wanken gekommen sind. Für diesen miserablen Zustand der menschlichen Gesellschaft gibt es kein anderes Heilmittel als durch die Kirche Gottes, in welcher eine von Gott gestiftete und unfehlbare Autorität existiert, sowohl im ganzen Leib der lehrenden Kirche, wie auch in ihrem Haupt. Damit aller Augen auf diesen Felsen Petri gerichtet seien, den die Pforten der Hölle nicht überwinden werden können, dazu glaube ich, hat es Gott so gewollt, daß in diesen Tagen die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes dem vatikanischen Konzil vorgelegt worden ist»[97].

Da die öffentliche feierliche Sitzung mit der Promulgation der (Torso gebliebenen) Kirchenkonstitution bereits auf den übernächsten Tag, den 18. Juli, angesetzt war, ging es für die Minoritäts-Bischöfe nur noch um die Frage, in welcher Form sie ihr *Non placet* erklären sollten: in der feierlichen Sitzung in Gegenwart des Papstes oder durch ihr Nicht-Erscheinen. In einer Konferenz der namhaftesten Minoritätsmitglieder bei Kardinal Rauscher am Vormittag des 17. Juli plädierten die Bischöfe Ginoulhiac, Haynald, Clifford und Hefele dafür, an der feierlichen Sitzung teilzunehmen, als «Richter des Glaubens» ihr Votum *Non placet* frei zu wiederholen «und auf das Verlangen der Unterwerfung negativ» zu antworten; aber sie vermochten sich nicht durchzusetzen[98]. Vor allem aus Furcht vor unliebsamen Zwischenfällen (von seiten «exaltierter Priester» auf den Tribünen) und vor einer möglicherweise öffentlichen Nötigung zur Unterwerfung durch den Papst unmittelbar nach dem Promulgationsakt, aber auch in Anbetracht ihrer inzwischen kleiner gewordenen Zahl (nur noch 61) und der zumeist fehlenden Bereitschaft, nach erfolgter Promulgation die Unterwerfung zu verweigern, entschied die Mehrheit (36 gegen 25 Stimmen), der feierlichen Sitzung fernzubleiben. Kardinal Schwarzenberg, Erzbischof Janos Simor von Gran, die Bischöfe François Victor Rivet von Dijon, Dupanloup und Stroßmayer wurden beauftragt, eine Adresse an den Papst zu entwerfen[99].

Nachdem Bischof Dupanloup den Papst nochmals mit zwei Briefen vergeblich bestürmt hatte einzulenken, unternahm am selben 17. Juli auch nochmals Kardinal Rauscher einen letzten verzweifelten Versuch, den Papst umzustimmen. Der Wiener Kardinal habe in der ihm mittags gewährten Audienz Pius IX. die Gefahren vorgestellt, eine «Schulmeinung» als Dogma zu definieren, wo-

94 Es handelte sich um die anonymen Schriften «Ce qui se passe au Concile», im April 1870 zu Paris erschienen, und «La dernière heure du Concile», Anfang Juli 1870 erschienen. Zu diesen anonymen Schriften siehe: Schatz, Vaticanum I II 263 f.; auch: Granderath, Geschichte II 554–557, III 486.

95 Hefele an Döllinger, Rottenburg, 10. August 1870. Abgedruckt in: Schulte, Der Altkatholizismus 220–223, hier 221. – Granderath, Geschichte III 485–489. – Am 13. Juli, also noch vor obiger Sitzung und dem Einschub des «ex sese», hatte Bischof Hefele geschrieben:
«Nun sind verschiedene Fälle möglich.
a) Möglicherweise sucht man nochmals eine Verständigung mit der Minorität, um das ungeheure, nie dagewesene Skandal zu vermeiden, daß im Widerspruch gegen etwa 100 Votanten ein neues Dogma deklariert werde. Man beginnt wohl zu schachern. Macht man ehrliche Zugeständnisse, nun wohl; wenn nicht, so werde ich mit meinen Freunden auch in Gegenwart des Papstes Non placet sagen.
b) Aber was dann? Man sagt, der Papst wolle, wenn er das Dogma verkünde, jedem Bischof zwei Urkunden zur Unterschrift vorlegen lassen:
1. daß er an die Unfehlbarkeit glaube,
2. daß er anerkenne, das Konzil sei ganz frei gewesen.
Ich kann keine von beiden Urkunden unterschreiben, und wenn sie mir eine Exkommunikation auf den Hals werfen. Ob sie mit der letzteren schon in Rom losschlagen würden oder mich zuvor noch nach Hause ließen, weiß ich nicht. Letzteres wäre mir lieber. Gern würde ich auch, falls das Dogma ohne die nötige Beschränkung proklamiert wird, ein silentium obsequiosum beobachten, also stille sein in Resignation, aber man ist damit nicht zufrieden, man will ausdrückliche, positive Zustimmung, und diese kann ich, wie der Text jetzt lautet, nicht leisten.» Zit. in: Hagen, Hefele und das vatikanische Konzil 250 f.

96 Schatz, Vaticanum I III 160.

97 Mansi 52, 1317; in deutscher Übersetzung: Schatz, Vaticanum I III 158; Gassers Rede im Auszug in: Aubert, Vaticanum I 332–339. – Josef Gelmi, Gasser, Vinzenz (1809–1879, seit 1856 Fürstbischof von Brixen), in: Gatz, Die Bischöfe 233–236; Ders., Gasser, Vinzenz, in: LThK 4 (^{3}1995) 298.

98 Hefele an Döllinger, Rottenburg, 10. August 1870. Abgedruckt in: Schulte, Der Altkatholizismus 220–223, hier 221. – Schatz, Vaticanum I III 162 f. – Hagen, Hefele und das vatikanische Konzil 251.

99 Schatz, Vaticanum I III 161 f.

rauf vom Papst erwidert worden sei, «qu'il n'avait pas le temps de s'occuper de cela». Rauschers Einwand, nichts verpflichte ihn, die öffentliche Sitzung am 18. Juli zu halten, beschied er mit den Worten, es sei zu spät, dreißig Bischöfe hätten ihn um Abhaltung der feierlichen Sitzung gebeten und er habe nicht geglaubt, ihnen dies abschlagen zu können[100]. Nach dem Bericht des bayerischen Gesandten Graf Tauffkirchen an König Ludwig II. habe Pius IX. (zudem?) geäußert, «er könne nichts mehr an der Sache ändern, weil es ihm sonst die Majorität machen könnte, wie man es seiner Zeit dem Honorius gemacht habe»[101] (sollte diese Äußerung gefallen sein, so wäre sie ein erhebliches Indiz dafür, welchen Pressionen sich Pius IX. – inzwischen? – von Seiten der Majorität und ihrer Häupter ausgeliefert sah: die Dogmatisierung würde in noch trüberem Licht erscheinen).

Auf Kardinal Rauschers ernüchternden Audienzbericht in der Nachmittagskonferenz der Minoritätsbischöfe einigten sich diese über ihre Abschiedsadresse an den Papst auf der Grundlage des genannten Entwurfs, in dem allerdings ein Passus mit einem Protest gegen die Gültigkeit des Konzilsbeschlusses, vielleicht auf Drängen Kettelers, modifiziert (oder überhaupt eliminiert) worden zu sein scheint[102]. In dieser Adresse bestätigten und erneuerten mit ihrer Unterschrift 55 Minoritätsbischöfe[103], sechs in separaten Schreiben ausdrücklich ihr am 13. Juli abgegebenes *Non placet*-Votum, von dem sie auch in der feierlichen Sitzung nicht abweichen könnten; denn seit der Generalkongregation vom 13. Juli habe sich «ganz und gar nichts» ereignet, «was unsere Anschauung ändern könnte; dagegen fielen viele und zwar äußerst gewichtige Dinge vor, welche uns in unserem Vorsatz bestärkten. Deshalb erklären wir, daß wir unsere bereits abgegebenen Voten erneuern und bestätigen» (selbst Döllinger nannte dies «eine recht gut und würdig gehaltene Erklärung»[104]). Lediglich Bischof Ketteler und der Kölner Erzbischof Paul Melchers (1866–1885) erklärten in ihren Abschiedsbriefen zugleich auch ihre Bereitschaft, sich den künftigen Konzilsbeschlüssen zu unterwerfen, Ketteler, dessen Anliegen (und bei der letzten Audienz vom 15. Juli nochmals «flehentlich vorgetragen[e] Bitte»), die päpstliche Unfehlbarkeit in die von Christus der Kirche verheißene einzubinden, keinerlei Berücksichtigung gefunden hatte, mit dem Versprechen, er werde sich den Entscheidungen des Konzils unterwerfen, «ac si praesens emisso voto ‹Placet› concessissem»[105].

100 Schatz, Vaticanum I III 161 f.; Aubert, Vaticanum I 274.

101 Siehe den Bericht Tauffkirchens vom 18. Juli 1870. Abgedruckt in: Döllinger-Acton II 433 (Anm. 2).

102 So jedenfalls Kettelers Aussage. Ketteler, Die Minorität auf dem Concil 830. – Siehe auch den Bericht Graf Tauffkirchens an König Ludwig II. vom 17. Juli 1870 über diese Konferenzen. Abgedruckt in: Döllinger-Acton II 434 (Anm. 1). Hier die Mitteilung: «Ein förmlicher Protest gegen die Definition wurde vorgeschlagen, aber von denen, die sich unterwerfen wollen, nicht angenommen.»

103 «Beatissime Pater! In congregatione generali die decima tertia huius mensis habita, dedimus suffragia nostra super schemate primae constitutionis dogmaticae de ecclesia Christo. Notum est sanctitati vestrae, 88 patres fuisse, qui conscientia urgente et amore sanctae ecclesiae Christi promoti, suffragium suum per verba ‹non placet› emiserunt; 62 alios qui suffragati sunt per verba ‹placet iuxta modum›; denique 76 circiter, qui a congregatione abfuerunt atque a suffragio emittendo abstinuerunt. His accedunt et alii, qui infirmitatibus aut aliis gravioribus rationibus ducti ad suas dioeceses reversi sunt. Hac ratione sanctitati vestrae et toti mundo suffragia nostra nota ac manifestata fuere, patuitque, quam multis episcopis sententia nostra probetur, atque hoc modo munum officiumque, quod nobis incumbit, persolvimus. Ab eo inde tempore nihil prorsus evenit, quod sententiam nostram mutaret, quin immo multa eaque gravissima acciderunt, quae nos a proposito nostro recedere non sinunt. Atque ideo nostra iam edita suffragia nos renovare ac confirmare declaramus. Confirmantes itaque per hanc scripturam suffragia nostra, a sessione publica die decima octava huius mensis habenda abesse constituimus. Pietas enim filialis et reverentia nostra, quae missos nostros nuperrime ad pedes sanctitatis vestrae adduxere, non patiuntur nos in causa sanctitatis vestrae personam adeo proxime concernente, palam et in facie patris dicere: ‹non placet›. Et aliunde suffragia in solemni sessione edenda repeterent dumtaxat suffragia in congregatione generali deprompta. Redimus itaque sine mora ad greges nostros quibus post tam logam absentiam ob belli timores atque praesentissimas eorum spiritales indigentias summopere necessarii sumus; dolentes quod ob tristia, in quibus versamur rerum adiunctis, etiam conscientiarum pacem et tranquillitatem turbatam reperturi sumus. Interea ecclesiam Dei et sanctitatem vestram, cui intemeratam fidem et obedientiam profitemur, Domini nostri Jesu Christi gratiae et praesidio toto corde commendantes, sumus cum aliis, qui nobis suffragantur nec adsunt. Sanctitati vestrae devotissimi ac obedientissimi filii [es folgen 55 Unterschriften, beginnend mit Kardinal Schwarzenberg]. Romae die 17 iulii 1870.» Coll. Lac. VII 994 f.; Mansi 52, 1325 f.; auch abgedruckt in: 68. «Römischer Brief vom Concil», Rom, 17. Juli 1870. «Quirinus» 621–624, hier 622–624 (lateinisch und deutsch): «[…] Indem wir durch diese Eingabe unsere Vota bekräftigen, beschließen wir zugleich, uns von der öffentlichen Sitzung am 18. dieses Monats fernzuhalten. Die kindliche Pietät und Verehrung, von welchen jüngst unsere Abgeordneten zu Füßen Ew. Heiligkeit geführt wurden, gestatten uns nicht in einer Sache, welche die Person Ew. Heiligkeit so nahe angeht, öffentlich und im Angesicht des Vaters *non placet* zu sagen. Und dennoch könnten wir in der feierlichen Sitzung nur die in der Generalkongregation abgegebenen Vota wiederholen. […].»

104 Döllinger an Acton, [München] 20 Juli [18]70. Döllinger-Acton II 432 f., hier 432.

105 «Beatissime Pater! Ex tenore primae de Ecclesia Christi Constitutione [!], quam modo accepi, colligere fas est, Sanctitatem Tuam credidisse, precibus nostris, quae nuper supplices explicavimus, non posse satisfieri. Ne ergo, quod omnibus animae meae sensibus repugnat, mihi imponatur onus in publica sessione coram Te votum ‹Non placet› emittendi, nihil mihi restat, quam ut hodie vespere utar venia discedendi, que mihi concessa est. Sed non possum Roma discedere, priusquam tibi S[ancti]s[si]me Pater humiliter declaraverim, fore ut definitionibus Concilii me plenissime subjicere [!], perinde ac si praesens emisso voto ‹Placet› concessissem. Ad Sedem Sanctitatis Tuae provolutus humiliter mihi gregique commisso Apostolicam Tuam benedictionem imploro. […].» Kettelers Adresse vom 17. Juli 1870, in: Ketteler, Schriften 346 f. (lateinisch und deutsch); Coll. Lac. VII 994. – Die Adresse des Kölner Erzbischofs Paul Melchers. Ebd. 993.

Noch am Abend des 17. Juli reisten die meisten Minoritätsbischöfe mit dem Nachtzug in ihre Heimatländer zurück. Zuvor aber hatten sie in ihrer letzten Sitzung auf Antrag des Erzbischofs Lajos Haynald von Kalocsa (1816–1891)[106] noch «verabredet» (oder doch beschlossen?), «sobald das Ansinnen an uns herantritt, das Dogma anzuerkennen und zu verkünden [...] solle keiner vorschnell für sich handeln, sondern es sollen die Bischöfe der einzelnen Nationen zuvor noch eine Zusammenkunft haben und jede Nation mit der anderen conferiren»[107]. Man wollte also untereinander in Kontakt bleiben und sich gegenseitig verständigen – man hoffte es –, um weitere Schritte nur gemeinsam zu unternehmen[108], was jedoch, wie sich zeigen sollte, frommer Wunsch blieb. Pius IX. aber attestierte den Minoritätsbischöfen in seiner Allokution vom 17. Juli als seinen «Abschiedsgruß» Unwissenheit, Weltliebe und Kleinmütigkeit[109]. Nach Actons Information habe der Papst sehr beklagt, daß die «Oppositionsbischöfe» ohne Abschied abgereist seien, und ihnen vorgeworfen, «sie seyen privi di tutto lo spirito ecclesiastico», was ihn indes nicht gehindert habe, dem Paderborner Bischof Konrad Martin zu sagen, «alle hätten sich demütig unterworfen. Man sieht» – so Acton – «wie sehr die frivole Verachtung der Wahrheit welche seine Partei kennzeichnet auch den Papst selbst ergriffen hat»[110]. Die wenigen Minoritätsbischöfe, die wie Kardinal Schwarzenberg noch in Rom blieben, nahmen, wie erklärt, an der feierlichen Sitzung des folgenden Tages nicht teil[111].

106 Lajos Haynald (1816–1891), nach dem Studium in Bratislava und Wien (1840 Dr. theol.) 1842 Professor für Dogmatik im Priesterseminar Gran, 1851 Weihbischof, 1852 Bischof von Siebenbürgen, 1867 Erzbischof von Kalocsa, mit Primas Simor Führer der ungarischen Minoritätsbischöfe; er unterwarf sich am 14. September 1871; 1879 Kardinal. Adriányi, Ungarn und das I. Vaticanum 64–74, 224–268, 374–384; Ders., Haynald, Lajos, in: LThK 4 (^{3}1995) 1223 f.

107 Hefele an Döllinger, Rottenburg, 10. August 1870. Abgedruckt in: Schulte, Der Altkatholizismus 220–223, hier 221 f. – Bischof Stroßmayer bestätigte in einem Brief an Döllinger: «[...] In unserer letzten Sitzung haben wir auf Antrag des Erzbischofs v[on]. Caloc[s]a [Lajos] Hainald beschlossen nichts *einzeln* zu unternehmen, sondern uns stets im Einvernehmen zu erhalten und solidarisch zu handeln. [...].» Stroßmayer an Döllinger, 4. März 1871. Schulte, der Altkatholizismus 254 f. (siehe auch: Bischof, Die Korrespondenz Döllinger – Strossmaier). – Siehe auch: Schatz, Vaticanum I III 163. – Der 69. und letzte «Römische Brief vom Concil» (Rom, 19. Juli 1870) berichtete: «Vor der Abreise von Rom haben sich die Bischöfe der Minderheit noch das Wort gegeben, daß keiner in der Frage, was den Mehrheitsbeschlüssen gegenüber ferner zu thun sei, vereinzelt und für sich vorgehen wolle, sondern alle darüber in Correspondenz bleiben und nur nach gemeinschaftlicher Berathung handeln wollten. [...].» «Quirinus» 624–637, hier 636.

108 Siehe auch: Schatz, Vaticanum I III 163.

109 Friedberg, Sammlung der Aktenstücke I 484–487. – Nach Emile Ollivier habe der Papst hier das Maß überschritten; die Rede sei statt der üblichen Akklamationen mit eisernem Schweigen aufgenommen worden. Ollivier, L'Eglise et l'Etat II 324.

110 Acton an Döllinger, [Tegernsee, Ende Juli 1870]. Döllinger-Acton II 439 f., hier 440.

111 Nach Kardinal Mannings «posthumer» Darstellung habe man «den Bischöfen, welche *gegen* die Definition dieses Dogmas gewesen sind, großes Unrecht gethan. [...] Jene Bischöfe wurden so behandelt, als ob sie die Lehre geleugnet hätten. Ihre Opposition galt jedoch *nicht der Lehre*, sondern nur der *Definition* derselben als Dogma, und zwar galt sie nicht der Definition überhaupt, sondern nur der *Definition* zu *jener* Zeit. [...] *Nicht einmal fünf Bischöfe unter all den Concilsvätern können gerechterweise als Opponenten gegen die Lehre betrachtet werden.* Dieses ist das Zeugniß eines Mannes, welcher der ganzen Discussion über diese Frage als Ohrenzeuge beigewohnt, und der niemals gehört hat, daß diese Behauptung, welche ganz und gar der Wahrheit entspricht, ein Dementi erfahren hat. [...].» Manning, Die wahre Geschichte 79.

8. Die Schlußabstimmung über das Primats- und Unfehlbarkeitsdogma und dessen Promulgation in der feierlichen öffentlichen Generalkongregation vom 18. Juli 1870

So konnte in der öffentlichen feierlichen Sitzung am Vormittag des 18. Juli[112] der Welt die moralische, ja fast numerische Einmütigkeit des Konzils vorgespielt werden. Nach der Verlesung des endgültigen Textes der dogmatischen Konstitution *Pastor aeternus* votierten von den 535 noch teilnehmenden Konzilsvätern bei der namentlichen Abstimmung 533 mit *Placet*, nur zwei mit *Non placet* («duobus exceptis»[113]). «Die Stimmen der Abwesenden zählten gar nicht und hatten für die Tätigkeit des Konzils keine Bedeutung»[114] (Theodor Granderath SJ) – so einfach war aus infallibilistischer Sicht die Lösung! Daß keineswegs gar alle Konzilsväter, die mit *Placet* stimmten, dabei auch von ihrer theologischen Überzeugung geleitet waren, sondern unter irgendwelchem Druck standen, abhängig waren, den Unwillen des Papstes fürchteten oder aus purem Opportunismus handelten, dafür gibt es zumindest deutliche Indizien, und jedenfalls wäre bei geheimer Abstimmung das Ergebnis anders ausgefallen[115]. Nun, da sein sehnlichster Wunsch erfüllt war, promulgierte Pius IX. die Konstitution. Begeisterter Applaus mit den Rufen *Viva il papa infallibile!* brandete auf und verbreitete sich bis auf den Vorplatz von St. Peter. Es folgte eine kurze Ansprache des Papstes, die er mit den Worten begann: «Diese höchste Autorität des römischen Bischofs, ehrwürdige Brüder, unterdrückt nicht, sondern unterstützt, zerstört nicht, sondern erbaut [...]»[116], um anschließend den abgereisten oder nicht anwesenden Minoritätsbischöfen gottferne Leidenschaftlichkeit vorzuwerfen, sie ziemlich hart daran zu erinnern, daß sie noch «vor

112 Sessio publica quarta, 18. Juli 1870. Mansi 52, 1327–1350.

113 ASS 6 (1870) 51.

114 Granderath, Geschichte III 501.

115 Siehe dazu: Schatz, Vaticanum I III 191–199.

116 «Summa ista Romani Pontificis auctoritas, Venerabiles Fratres, non opprimit sed adiuvat, non destruit sed aedificat, et saepissime confirmat in dignitate, unit in charitate, et Fratrum, scilicet Episcoporum, iura firmat atque tuetur [...].»

wenigen Jahren» (in der panegyrischen Huldigungsadresse der bei der Zentenarfeier des Martyriums der Apostelfürsten Petrus und Paulus 1867 versammelten Bischöfe) Anhänger der Unfehlbarkeit gewesen seien, und ihnen die Erleuchtung von oben zu wünschen[117]. Während der feierlichen Zeremonie – nur der Vollständigkeit der Szene halber sei es erwähnt – entlud sich über Rom und dem Vatikan ein schweres Gewitter mit Sturm und Platzregen; Blitz und Donnerschläge unterbrachen immer wieder die namentliche Abstimmung und erstickten bei der Schlußansprache die Stimme des Papstes, dem man wegen der eintretenden Finsternis mit Kerzenlicht zu Hilfe eilen mußte. Das eingeladene diplomatische Korps war, von wenigen Ausnahmen abgesehen, dem Akt ferngeblieben; aber beispielsweise auch (Kurien-)Kardinal Hohenlohe-Schillingsfürst, der das Konzil wegen mangelnder Freiheit für ungültig hielt, und der päpstliche Hofprediger Kurienerzbischof Luigi Puecher-Passavalli, der auf dem Konzil die Eröffnungsansprache gehalten hatte, waren nicht erschienen[118]; letzterer hatte sich krank gemeldet, was Pio IX mit der Bemerkung quittiert habe: «Ja, er ist im Kopf krank»[119].

117 Der Papst fuhr fort: «Ideoque illi, qui nunc iudicant in commotione, sciant non esse in commotione Dominum. Meminerint, quod paucis abhinc annis, oppositam tenetes Sententiam abundaverunt in sensu Nostro et in sensu maioris partis huius amplissimi Consessus; sed tunc iudicaverunt in spiritu aurae lenis. Numquid in eodem iudicio iudicando duae oppositae possunt existere conscientiae? Absit. Illuminet ergo Deus sensus et corda; et quoniam Ipse facit mirabilia magna solus, illuminet sensus et corda, ut omnes accedere possint ad sinum Patris, Christi Iesu in terris indigni Vicarii, qui eos amat, eos diligit, et exoptat unum esse cum illis. Et ita simul in vinculo charitatis coniuncti proeliare possimus proelia Domini, ut non solum non irrideant nos inimici nostri, sed timeant potius, et aliquando arma malitiae cedant in conspectu veritatis, sicque omnes cum D. Augustino dicere valeant: *Tu vocasti me in admirabile lumen tuum et ecce video.* Deus vos benedicat.» Die Ansprache des Papstes in: ASS 6 (1870) 53; Mansi 52, 1336.

118 Schatz, Vaticanum I III 164–167; Granderath, Geschichte III 498–503 (mit dem Text der Ansprache Pius' IX.); Aubert, Vaticanum I 276 f.

119 Zit. in: Hasler, Pius IX. I 113.

XVIIa.

Die dogmatische *Constitutio prima de ecclesia Christi* vom 18. Juli 1870 und ihre Lehraussagen

1. Nicht das versammelte Konzil mit dem Papst an der Spitze, sondern der Papst definiert *sacro approbante Concilio* seine Amtsprärogativen

Die Intitulatio der Kirchenkonstitution *Pastor aeternus* lautet wie zuvor jene der Konstitution *Dei Filius*: *Pius episcopus servus servorum Dei, sacro approbante concilio, ad perpetuam rei memoriam*[1]. Doch in Anbetracht der Tatsache, daß in dieser Konstitution ausschließlich die Vollgewalt des päpstlichen Amtes definiert wurde und somit der damalige Inhaber dieses Amtes, Pius IX., unmittelbar betroffen war, erscheint die Wahl dieser Intitulatio als absolut unpassend[2], unverständlich, fast möchte man sagen: grotesk. Aber dafür oder gar für den Gedanken, daß man in diesem ganz speziellen Fall vielleicht doch besser auf die Intitulatio der Trienter Konzilsdekrete hätte zurückgreifen sollen, hatten offensichtlich Pius IX. und der Stab seiner engsten (hier federführenden jesuitischen) Berater im Triumphgefühl ihres konziliaren Sieges kein Gespür mehr. So aber lehrte, verkündete und definierte in dieser dogmatischen *Constitutio prima de ecclesia Christi*[3] der (wie es scheint, von seiner persönlichen Unfehlbarkeit überzeugte[4]) Papst persönlich, wenn auch mit Approbation des versammelten Konzils («sacro approbante Concilio»), die Prärogativen seines Amtes, seiner Gewaltenfülle als oberster Gesetzgeber, Richter und unfehlbarer Lehrer der Kirche (nach dem Vorbild seiner hoch- und spätmittelalterlichen Vorgänger, die in feierlichen Bullen und Dekreten mit allem Nachdruck diese Amtsprärogativen bereits beansprucht, auf sie gepocht – freilich nicht formell feierlich definiert! – hatten). Es fällt auf, daß in dieser Konstitution nicht mehr wie zuvor in der Konstitution *Dei filius* davon die Rede ist, daß (auch über diese Frage der päpstlichen Gewaltenfülle) «die Bischöfe des gesamten Erdkreises, kraft Unserer Autorität im Heiligen Geist zu diesem ökumenischen Konzil versammelt, mit Uns zu Rate sitzen und urteilen (*sedentibus Nobiscum et iudicantibus*)[…]», auch nicht, daß er nach gemeinsamer Beratung mit den Bischöfen, «beschlossen» habe, «die heilsame Lehre Christi [über Primat und Unfehlbarkeit des Papstes] zu verkünden und zu erklären (*salutarem Christi doctrinam profiteri et declarare constituimus*)»[5], sondern hier «lehrt und erklärt (*docemus itaque et declaramus*)» der Papst allein, «mit Zustimmung des heiligen Konzils (*sacro approbante Concilio*)».

2. Die Definition des universalen päpstlichen Jurisdiktionsprimats

«Der ewige Hirte (*Pastor aeternus*) und Bischof unserer Seelen» (Christus, nach 1 Petr. 2,25) habe – so die ersten Worte –, «um das heilsame Werk der Erlösung dauerhaft zu machen, die heilige Kirche zu bauen» beschlossen (*decrevit*), «in der, gleichsam als in dem Haus des lebendigen Gottes, alle Gläubigen durch das Band des einen Glaubens und der Liebe zusammengehalten werden sollten». Daher habe er vor seiner Verherrlichung «den Vater nicht nur für die Apostel, sondern auch für jene, die durch ihr Wort an ihn glauben würden», gebeten, sie alle mögen «eins sein, wie der Sohn selbst und der Vater eins sind»

1 Vgl. dazu die Intitulatio der Konstitutionen des Zweiten Vatikanums: «Paulus episcopus servus servorum Dei una cum sacro sancti concilii patribus ad perpetuam rei memoriam.»

2 Bereits bei der Vorlage des Zusatztextes über die Unfehlbarkeit des Papstes hatte beispielsweise Kardinal Camillo di Pietro zu bedenken gegeben, ob es in diesem Sonderfall, da es hier um ein persönliches Vorrecht des Papstes gehe, nicht doch angebrachter wäre, daß nicht der Papst selbst dieses Thema zur Diskussion stelle. Das Bedenken wurde vom Vorsitzenden der Kommission, Kardinal Constantino Patrizi, als unbegründet zurückgewiesen, da es sich ja um ein Vorrecht des apostolischen Stuhles handle. Aubert, Vaticanum, I 231.

3 Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi *Pastor aeternus*. ASS 6 (1870) 40–47; COD 811–516; Denzinger-Hünermann 824–833 (Nr. 3050–3075). – Vgl. zum Folgenden die aus kanonistischer Feder fließende Interpretation dieser Konstitution in: May, Ego N.N. Catholicae Ecclesiae Episcopus 467–489.

4 «Pius IX. wußte sich lange vor der Definition des Ersten Vatikanischen Konzils im Besitz der Unfehlbarkeit bei endgültigen Lehrentscheidungen. Bereits in der Enzyklika ‹Qui pluribus› vom 9. November 1846 wurde die der Kirche gegebene Unfehlbarkeit mit dem Papst verknüpft. Die Enzyklika ‹Nostis› vom 8. Dezember 1849 enthielt den Ausdruck ‹irreformabile magisterium›. In der Enzyklika ‹Quanta cura› erwähnte Pius IX. das ‹katholische Dogma von der Vollgewalt, die von seiten Gottes durch Christus den Herrn selbst dem römischen Papst übertragen wurde, um die Gesamtkirche zu weiden, zu regieren und zu lenken›.» Ebd. 461f.

5 Konstitution *Dei filius*. COD 805; Denzinger-Hünermann 812 (Nr. 3000).

(nach Joh 17,20 f.). Wie er aber, entsprechend seiner eigenen Sendung durch den Vater, die von ihm «aus der Welt» erwählten Apostel gesandt habe, «so wollte er, daß es in seiner Kirche ‹bis zur Vollendung der Zeit› [Mt 28,20] Hirten und Lehrer (*pastores et doctores*) gebe». Um die Ungeteiltheit des Episkopats und «durch die untereinander eng verbundenen Priester» die Gesamtheit der Gläubigen «in der Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft» zu bewahren, habe er «den seligen Petrus den übrigen Aposteln vorangestellt (*praeponens*)» und «in ihm ein dauerhaftes Prinzip dieser zweifachen Einheit und ein sichtbares Fundament errichtet (*in ipso instituit perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum*), auf dessen Stärke der ewige Tempel erbaut werden sollte, und die bis zum Himmel ragende Erhabenheit der Kirche sollte sich in der Kraft seines Glaubens (*in huius fidei firmitate*) aufrichten» (so nach einem Predigtwort Leos I. [440–461]). «Weil aber die Pforten der Unterwelt (*portae inferi*) von Tag zu Tag mit immer größerem Haß von allen Seiten gegen die von Gott gelegte Grundmauer der Kirche anstürmen, um sie, wenn es möglich wäre (*si fieri posset)* zu zerstören», erachte es der Papst– wie er begründete – «zum Schutz, zur Erhaltung und zum Gedeihen der katholischen Herde für notwendig, mit Zustimmung des heiligen Konzils (*ad catholici gregis custodiam, incolumitatem, augmentum, necessarium esse iudicamus, sacro approbante Concilio*), die Lehre von der Einsetzung, der immerwährenden Dauer und der Natur des heiligen apostolischen Primats (*doctrinam de institutione, perpetuitate ac natura sacri Apostolici primatus*), in dem die Kraft und Festigkeit der ganzen Kirche beruht (*in quo totius Ecclesiae vis ac soliditas consistit*), allen Gläubigen gemäß dem alten, unwandelbaren Glauben der gesamten Kirche als [verbindliche] Glaubenswahrheit vorzulegen (*cunctis fidelibus credendam et tenendam, secundum antiquam atque constantem universalis Ecclesiae fidem, proponere*) und die entgegengesetzten Irrtümer, die der Herde des Herrn so verderblich sind, zu verwerfen und zu verurteilen (*atque contrarios, dominico gregi adeo perniciosos, errores proscribere et condemnare*)»[6].

Das klang wie ein Nachhall der Lamentationen Pius' IX. über die gottlose Verdorbenheit und Gefährlichkeit der modernen Welt in seinen Enzykliken und über den «gottesräuberischen» Untergang seines Kirchenstaats.

Deshalb lehrt(e) und erklärt(e) der Papst (*Docemus itaque et declaramus*) (Cap. 1), daß «gemäß den Zeugnissen des Evangeliums der Jurisdiktionsprimat über die gesamte Kirche Gottes (*primatum iurisdictionis in universam Dei Ecclesiam*) von Christus, dem Herrn, unmittelbar und direkt (*immediate et directe*) dem seligen Apostel Petrus verheißen und übertragen wurde» (als Schriftstellen werden angeführt Joh 1,42 und Mt 16,16–19). Und «einzig Simon Petrus (*uni Simoni Petro*)» habe «Jesus nach seiner Auferstehung die Jurisdiktion des obersten Hirten und Lenkers über seine ganze Herde» übertragen (Joh 21,15–17). Wer «dieser so offenkundigen Lehre der heiligen Schriften, wie sie von der katholischen Kirche immer verstanden wurde», widerspreche und (*Canon*:) sage, Petrus sei nicht der von Christus «eingesetzte Fürst aller Apostel und das sichtbare Haupt der ganzen streitenden Kirche», oder er habe von ihm «nur den Ehren-, nicht aber den wahren und eigentlichen Jurisdiktionsprimat [...] direkt und unmittelbar empfangen: *anathema sit*»[7].

(Cap. 2.) «Was aber der Fürst der Hirten und große Hirt der Schafe (*princeps pastorum et pastor magnus ovium*), der Herr Christus Jesus, im seligen Apostel Petrus zum ewigen Heil und immerwährenden Wohl der Kirche eingesetzt» habe, müsse «auf sein Geheiß hin in der auf dem Felsen gegründeten (*fundata super petram*) und bis zum Ende der Zeiten sicher stehenden Kirche beständig fortdauern». Und nun wird zum Zeugnis dessen (nicht ohne interpretierende Ergänzungen am Schluß [diese sind im folgenden nicht kursiv gesetzt]) auf ein Wort des römischen Presbyters Philippus zurückgegriffen, das dieser als einer der päpstlichen Legaten auf dem Konzil von Ephesus (in der dritten Sitzung am 11. Juli 431) gesprochen hat, nachdem die Legaten in das (maßgeblich von Cyrill von Alexandrien herbeigeführte) konziliare Absetzungsurteil über Nestorius von Konstantinopel Einsicht genommen, es vor den versammelten Vätern gebilligt und bekräftigt hatten. Dieses Wort lautete: «Denn *niemand bezweifelt, vielmehr ist allen Zeiten bekannt, daß der heilige und selige Petrus, der Fürst und das Haupt der Apostel, die Säule des Glaubens und das Fundament der katholischen Kirche, von unserem Herrn Jesus Christus, dem Heiland und Erlöser des Menschengeschlechts, die Schlüssel des Reiches empfangen hat, der bis auf diese Zeit und immerdar in seinen Nachfolgern*, den Bischöfen des von ihm selbst gegründeten und durch sein Blut geweihten heiligen Römischen Stuhles, *lebt* und den Vorsitz einnimmt und *das Richteramt ausübt*»[8].

Da man im genannten Urteilsspruch einig war, haben die versammelten Väter des Ephesinum, allesamt Bischöfe der östlichen Kirche, diesen Ausspruch des römischen Presbyters ohne offenen Widerspruch hinge-

6 COD 812; Denzinger-Hünermann 825 (Nr. 3050–3052).

7 COD 812; Denzinger-Hünermann 826 f. (Nr. 3053–3055).

8 «‹Nulli› sane ‹dubium, immo saeculis omnibus notum est, quod sanctus beatissimusque Petrus, Apostolorum princeps et caput fideique columna et Ecclesiae catholicae fundamentum, a Domino nostro Jesu Christo, Salvatore humani generis ac Redemptore, claves regni accepit: qui ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus›, episcopis sanctae Romanae Sedis, ab ipso fundatae eiusque consecratae sanguine ‹vivit› et praesidet et ‹iudicium exercet›.» COD 813; Denzinger-Hünermann 827 (Nr. 3056).

nommen: so der historische Befund[9]. Anders die in der Konstitution *Pastor aeternus* aus dieser fundamentalen Bekundung eines römischen Legaten der Alten Kirche gezogene Konsequenz (zumal die alte und frühmittelalterliche Kirche außerhalb Roms von Bekenntnissen zum Primat des römischen Stuhles nicht eben widerhallte): «Daher hat jeder, der auf diesem Stuhle Petrus nachfolgt, gemäß der Einsetzung Christi selbst den Primat des Petrus inne», was wiederum mit einem Zitat Leos I. und dem (allerdings nicht im Urtext überlieferten) Wort des Irenäus von Lyon († um 202) in dessen Schrift *Adversus haereses* (III 3) vom «vorzüglicheren Vorrang» (*propter potentiorem principalitatem*) der römischen Kirche bekräftigt wird[10]. (*Canon:*) Wer also sage, «es sei nicht aus der Einsetzung Christi, des Herrn, selbst oder aus göttlichem Recht (*non esse ex ipsius Christo Domini institutione vel iure divino*), daß der selige Petrus im Primat über die gesamte Kirche immerwährende Nachfolger (*perpetuos successores*) hat: oder der Römische Pontifex sei nicht der Nachfolger des seligen Petrus in ebendiesem Primat: *anathema sit*»[11].

[Cap. 3] «Gestützt auf die offensichtlichen Zeugnisse der heiligen Schrift (*apertis innixi sacrarum Litterarum testimoniis*) und im Anschluß an die deutlichen und klaren Dekrete sowohl Unserer Vorgänger, der Römischen Bischöfe, als auch der allgemeinen Konzilien» erneuert (*innovamus*) der Papst sodann «die Definition des ökumenischen Konzils von Florenz» – nämlich die im Unionsdekret *Laetentur caeli* von 1439 enthaltene Primats-Formel, deren Anerkennung (wie oben erwähnt) den von den Osmanen bedrängten und um militärische Hilfe des Westens nachsuchenden Griechen abgerungen, aber von diesen (unter dem Druck ihres heimatlichen Klerus und Volkes und vor allem der Mönche) alsbald wieder verworfen worden war –, «nach der von allen Christgläubigen zu glauben ist, *daß der heilige Apostolische Stuhl und der Römische Pontifex den Primat über den gesamten Erdkreis innehat, und der Römische Pontifex selbst der Nachfolger des seligen Apostelfürsten Petrus und der wahre Stellvertreter Christi, das Haupt der ganzen Kirche und der Vater und Lehrer aller Christen ist; und ihm ist von unserem Herrn Jesus Christus im seligen Petrus die volle Gewalt, die gesamte Kirche zu weiden, zu leiten und zu lenken, übertragen worden, wie es auch in den Akten der ökumenischen Konzilien und in den heiligen Canones festgehalten wird*»[12].

Drei Jahrhunderte nach dem Konzil von Trient war – aus kurialer Sicht – endlich der «Boden» bereitet, um nunmehr feierlich erklären zu können, was damals – insbesondere auf Grund des Widerstands der «Gallikaner» – auf diesem Konzil nicht zur Anerkennung hatte gebracht werden können: Und so lehrt(e) und erklärt(e) (*docemus proinde et declaramus*) Pius IX. im Anschluß an die von ihm verpflichtend erneuerte Florentinische Primats-Formel, «daß die Römische Kirche auf Anordnung des Herrn den Vorrang der ordentlichen Vollmacht über alle anderen [Kirchen] innehat (*ecclesiam Romanam, disponente Domino, super omnes alias ordinariae potestatis obtinere principatum*), und daß diese Jurisdiktionsvollmacht des Römischen Pontifex, die wahrhaft bischöflich ist (*quae vere episcopalis est*), unmittelbar ist (*immediatam esse*)»[13]: Ihr gegenüber seien die Hirten und Gläubigen, einzeln und insgesamt «zu hierarchischer Unterordnung und wahrem Gehorsam verpflichtet (*officio hierarchicae subordinationis veraeque oboedientiae obstringuntur*),

9 Siehe dazu und zur Bewertung der vom römischen Presbyter Philippus betont bekundeten römischen Primats-Theorie durch die versammelten Väter sowie zum Verständnis von deren Akklamationen: Caspar, Geschichte I 408–411; Camelot, Ephesus 62–64; Ders., Die ökumenischen Konzile des 4. und 5. Jahrhunderts; in: Botte-Marot, Das Konzil 53–87, hier 78. – Zum christologischen Streit zwischen Cyrill und Nestorius siehe ausführlich die hier zitierten Werke.

10 «Unde quicumque in hac cathedra Petro succedit, is secundum Christi ipsius institutionem primatum Petri in universam Ecclesiam obtinet. ‹Manet ergo dispositio veritatis, et beatus Petrus in accepta fortitudine petrae perseverans suscepta Ecclesiae gubernacula non reliquit› [Leo I. in der 3. Predigt über seinen Geburtstag (cap.3. PL 54, 146B)]. Hac de causa ad Romanam Ecclesiam ‹propter potentiorem principalitatem necesse›semper fuit ‹omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos, qui sunt undique fideles›, ut in ea sede, e qua ‹venerandae communionis iura› [Irenäus von Lyon, Adversus haereses III 3, n.˚2. PG 7, 849A] in omnes dimanant, tamquam membra in capite consociata in unam corporis compagem coalescerent.» COD 813; Denzinger-Hünermann 827f. (Nr. 3057).

11 «[Canon:] Si quis ergo dixerit, non esse ex ipsius Christi Domini institutione seu iure divino, ut beatus Petrus in primatu super universam Ecclesiam habeat perpetuos successores: aut Romanum Pontificem non esse beati Petri in eodem primatu successorem: anathema sit.» COD 813; Denzinger-Hünermann 828 (Nr. 3058).

12 «Quapropter apertis innixi sacrarum Litterarum testimoniis, et inhaerentes tum praedecessorum Nostrorum, Romanorum Pontificum, tum Conciliorum generalium disertis perspicuisque decretis, innovamus oecumenici Concilii Florentini definitionem, qua credendum ab omnibus Christi fidelibus est, ‹sanctam Apostolicam Sedem, et Romanum Pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum Pontificem Romanum successorem esse beati Petri, principis Apostolorum, et verum Christi vicarium totiusque Ecclesiae caput et omnium Christianorum patrem ac doctorem exsistere; et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Iesu Christo plenam potestatem traditam esse; quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur[›].» COD 813; Denzinger-Hünermann 828 (Nr. 3059), vgl. ebd. 451 (Nr. 1307); COD 528 (hier griechisch und lateinisch).

13 Kommentar des Kanonisten Georg May: «Die Gewalt des Nachfolgers Petri ist eine wahrhaft bischöfliche. Das heißt: Der Papst ist der Bischof der Gesamtkirche in ähnlicher Weise, wie es der Diözesanbischof in seinem Bistum ist. Der Papst kann in jeder Diözese tun, was der Diözesanbischof darin zu tun vermag. Papst und Bischöfe haben, inhaltlich gesehen, dieselbe Gewalt, aber ihre Reichweite und Bindung sind verschieden. [...] Mit dieser Kennzeichnung der päpstlichen Gewalt als vere episcopalis war die Formel Catholicae Ecclesiae Episcopus in die Garantie des Dogmas einbezogen.» May, Ego N.N. Catholicae Ecclesiae Episcopus 472.

nicht nur in Angelegenheiten, die den Glauben und die Sitten (*in rebus, quae ad fidem et mores*), sondern auch in solchen, die die Disziplin und Leitung der auf dem ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche betreffen (*quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent*), so daß durch Wahrung der Einheit sowohl der Gemeinschaft als auch desselben Glaubensbekenntnisses mit dem Römischen Pontifex (*custodita cum Romano Pontifice tam communionis quam eiusdem fidei professioni unitate*) die Kirche Christi *eine* Herde unter *einem* obersten Hirten sei [vgl. Joh 10,16]. Dies ist die Lehre der katholischen Wahrheit, von der niemand ohne Schaden für Glauben und Heil abweichen kann (*Haec est catholicae veritatis doctrina, a qua deviare salve fide atque salute nemo potest*)»[14].

Diese *potestas* des *Summus Pontifex* – so der Papst weiter – beinträchtige jedoch keineswegs «jene ordentliche und unmittelbare bischöfliche Jurisdiktionsvollmacht (*Tantum autem abest, ut haec Summi Pontificis potestas officiat ordinariae ac immediatae illi episcopalis iurisdictionis potestati*)», mit der die Bischöfe, «eingesetzt vom Heiligen Geist (*positi a Spiritu Sancto* [Apg 20,28][15])», in der Nachfolge der Apostel «als wahre Hirten die ihnen jeweils zugewiesenen Herden weiden und leiten»; vielmehr werde sie (diese *potestas*) «vom obersten und allgemeinen Hirten anerkannt, gestärkt und geschützt (*asseratur, roboretur ac vindicetur*)»[16].

Diese einschränkende Aussage, es gebe unter der päpstlichen Vollgewalt die bischöflichen Partikulargewalten eigenen Rechts, sollte wohl dem Eindruck vom Primat als einer absolutistischen Zentralgewalt entgegenwirken; doch schon die nächste Aussage widerspricht dem, da nach ihr «im Ernstfall» die päpstliche Gewalt von keiner anderen Gewalt rechtlich begrenzt werden kann[17]:

Aus «jener höchsten Vollmacht des Römischen Pontifex, die gesamte Kirche zu lenken (*ex suprema illa Romani Pontificis potestate gubernandi universam Ecclesiam*)», folge (nämlich) ferner, «daß er das Recht hat, bei der Ausübung dieses seines Amtes frei [unabhängig von jeder weltlichen Gewalt, vom staatlichen *Placet*] mit den Hirten und Herden der ganzen Kirche zu verkehren», daß er «kraft des göttlichen Rechtes des Apostolischen Primats» über die gesamte Kirche «der höchste Richter der Gläubigen ist (*eum esse iudicem supremum fidelium*)», daß «in allen Rechtsfragen, die der kirchlichen Prüfung unterliegen, an sein Urteil rekurriert werden kann»[18] und daß «das Urteil des Apostolischen Stuhles, über dessen Autorität hinaus es keine größere gibt (*cuius auctoritate maior non est*), von niemandem neu erörtert»[19] oder über es geurteilt oder von ihm an ein ökumenisches Konzil «als an eine dem Römischen Pontifex übergeordnete Autorität (*tamquam ad auctoritatem Romano Pontifice superiorem*)» appelliert werden dürfe[20].

(*Canon:*) Wer all dem widerspreche und sage, «der römische Pontifex besitze lediglich das Amt der Aufsicht oder Leitung, nicht aber die volle und höchste *potestas iurisdictionis in universam Ecclesiam,* nicht nur in Angelegenheiten, die den Glauben und die Sitten (*fidem et mores*), sondern auch in solchen, die die Disziplin und Leitung (*disciplinam et regimen*) der auf dem ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche betreffen; oder er habe nur

14 «Docemus proinde et declaramus, ecclesiam Romanam, disponente Domino, super omnes alias ordinariae potestatis obtinere principatum, et hanc Romani pontificis iurisdictionis potestatem, quae vere episcopalis est, immediatem esse: erga quam cuiuscumque ritus et dignitatis pastores atque fideles, tam seorsum singuli quam simul omnes, officio hierarchicae subordinationis, veraeque obedientiae obstringuntur, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; ita ut custodita cum Romano pontifice tam communionis, quam eiusdem fidei professionis unitate, ecclesia Christi sit unus grex sub uno summo pastore [Joh 10,16]. Haec est catholicae veritatis doctrina, a qua deviare, salva fide atque salute, nemo potest.» COD 813 f; Denzinger-Hünermann 828 f. (Nr.3059–3060).

15 In die Konstitution wurde hier diese aus der Apostelgeschichte gezogene Formel übernommen, auf die man, wie oben dargelegt, in der dritten Sitzungsperiode des Konzils von Trient nach langen kontroversen Diskussionen, ob das Bischofsamt *iure divino* vom Priesteramt verschieden sei, ob die Bischöfe ihre Jurisdiktion unmittelbar von Christus empfingen und ob die bischöfliche Residenzpflicht *de iure divino* sei, ausgewichen war, da eine Einigung über diese Frage, genauer: über die jurisdiktionelle Bestimmung des Bischofsamtes in seinem Verhältnis zum päpstlichen Amt, damals nicht möglich war. Hier standen die römisch-kuriale, die spanische und die gallikanische Kirchenkonzeption einander schroff gegenüber. Conc. Trid. sess. XXIII, Decretum de vera et catholica doctrina de sacramento ordinis, cap. IV. COD 743; Denzinger-Hünermann 570 (Nr. 1768). – Lecler-Holstein, Trient II 441–474; Ganzer, Die Ekklesiologie. – Auch auf dem Ersten Vatikanum unterblieb eine nähere Bestimmung des Bischofsamtes.

16 COD 814; Denzinger-Hünermann 829 (Nr. 3061).

17 Vgl. Schatz, Der päpstliche Primat 197.

18 Hier wird unausgesprochen Bezug genommen auf das Glaubensbekenntnis des byzantinischen Kaisers Michael VIII. Palaiologos (1259–1282) in seinem Brief an Papst Gregor X. (1271–1276), verlesen in der 4. Sitzung des 2. Konzils von Lyon am 6. Juli 1274; diese Bekenntnisformel war dem aus diplomatischen Gründen unionswilligen Kaiser bereits 1267 von Papst Clemens IV. (1265–1268) zur Unterzeichnung vorgelegt worden. Die Union scheiterte jedoch am Widerstand des byzantinischen Volkes, vor allem aber der Mönche. Denzinger-Hünermann 379–383 (Nr. 851–861, hier Nr. 861).

19 Vgl. den Brief Papst Nikolaus' I. (858–867) an den byzantinischen Kaiser Michael III. (842–867) vom 28. September 865. Denzinger-Hünermann 293–295 (Nr. 638–642, hier Nr. 641), mit Bezug auf eine Aussage Papst Bonifatius' I. (418–422). Denzinger-Hünermann 110 (Nr. 232).

20 «[...] Quare a recto veritatis tramite aberrant, qui affirmant, licere ab iudiciis Romanorum pontificum ad oecumenicum concilium tamquam ad auctoritatem Romano pontifice superiorem appellare.» COD 814; Denzinger-Hünermann 829 f. (Nr. 3062–3063). – Jeglicher konziliaristischen Tendenz wird hier definitiv der Todesstoß versetzt.

einen größeren Anteil, nicht aber die ganze Fülle dieser höchsten Gewalt (*non vero totam plenitudinem huius supremae potestatis*); oder diese seine Vollmacht sei nicht ordentlich und unmittelbar sowohl über alle Kirchen wie jede Einzelkirche als auch über alle Hirten und Gläubigen und jeden einzelnen von ihnen (*aut hanc eius potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes ac singulas ecclesias sive in omnes et singulos pastores et fideles*): *anathema sit*»[21].

3. Die Definition der päpstlichen Lehrunfehlbarkeit

Nach der Definition des päpstlichen Universalprimats folgt im zweiten Teil – *Cap. 4. De Romani Pontificis infallibili magisterio* – die Definition des «unfehlbaren Lehramts des römischen Pontifex»:

Daß aber «in diesem Apostolischen Primat» des Römischen Pontifex als Nachfolgers Petri über die gesamte Kirche «auch die höchste Vollmacht des Lehramtes enthalten ist (*supremam quoque magisterii potestatem comprehendi*), hat dieser Heilige Stuhl immer festgehalten (*semper tenuit*), beweist der ständige Brauch der Kirche (*perpetuus Ecclesiae usus comprobat*) und haben die ökumenischen Konzilien selbst erklärt (*ipsaque oecumenica Concilia* [...] *declaraverunt*), insbesondere jene, bei denen der Osten mit dem Westen zur Einheit des Glaubens und der Liebe zusammengefunden» habe[22].

Der folgende «Traditionsbeweis» hierfür beschränkt sich indes auf ganze drei Belege, die allesamt römischen Ursprungs sind und römische Ansprüche artikulieren: 1. das Bekenntnis des (mit der römischen Verurteilung des Patriarchen Photius von Konstantinopel befaßten) vierten Konzils von Konstantinopel (869/70), das die Väter in der ersten Sitzung (vom 5. Oktober 869) auf Drängen der päpstlichen Legaten nach Inhalt des *Libellus fidei* des Papstes Hormisdas (514–523) abgelegt hatten[23]; 2. das Glaubensbekenntnis des (aus diplomatischen Gründen) unionswilligen byzantinischen Kaisers Michael VIII. Palaiologos (1259–1282), das, auf Papst Clemens IV. (1265–1268) zurückgehend, auf dem zweiten Konzil von Lyon (4. Sitzung am 6. Juli 1274) verlesen worden war[24], 3. die bereits zitierte Florentinische Bekenntnisformel vom Römischen Pontifex, dem «wahren Stellvertreter Christi», «Haupt der ganzen Kirche», «Vater und Lehrer aller Christen». Des weiteren wird argumentiert mit der steten unermüdlichen Sorge der Bischöfe von Rom (*praedecessores Nostri indefessam semper operam*) um die weltweite Verbreitung der Lehre Christi und um deren Echtheit und Reinerhaltung, durch Einberufung von ökumenischen Konzilien oder Teilsynoden oder durch Anwendung anderer Hilfsmittel, «die die göttliche Vorsehung zur Verfügung stellte», wobei Bischöfe ihrerseits, einzeln oder auf Synoden versammelt, «der langen Gewohnheit der Kirchen und dem Vorbild der alten Regel folgend (*longam ecclesiarum consuetudinem et antiquae regulae formam sequentes*)», auftauchende Gefahren in Angelegenheiten des Glaubens zu dessen Bewahrung «vor diesen Apostolischen Stuhl» gebracht hätten, «damit die Schäden des Glaubens vor allem dort wieder ausgebessert werden, wo der Glaube keine Beeinträchtigung erfahren kann (*ubi ibi potissimum resarcirentur damna fidei, ubi fides non potest sentire defectum*)[25]. [...] Den Nachfolgern Petri

21 «[Canon:] Si quis itaque dixerit, Romanum Pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem huius supremae potestatis; aut hanc eius potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes ac singulas ecclesias sive in omnes et singulos pastores et fideles: anathema sit.» COD 814 f. Denzinger-Hünermann 830 (Nr. 3064).

22 COD 815; Denzinger-Hünermann 830 f. (Nr. 3065–3068, hier 3065).

23 Der *Libellus fidei* war von Papst Hormisdas (514–523) am 11. August 515 nach Konstantinopel geschickt worden, um darauf den aus dem Akazianischen Schisma zurückkehrenden Klerus zu verpflichten. COD 157; Denzinger-Hünermann 171–173 (Nr. 363–365). – In der ersten Sitzung des 4. Konzils von Konstantinopel wurde den versammelten Bischöfen von den römischen Legaten ein *Libellus satisfactionis* vorlegt, in dem nach der Formel des Papstes Hormisdas die Lehrautorität des römischen Stuhles als letzter Instanz in Sachen des Glaubens, der Disziplin und der Kirchengemeinschaft bekräftigt wurde; und die Bischöfe wurden gedrängt, ihre Unterschrift zu leisten. Der byzantinische Episkopat fühlte sich größerenteils durch den aufgezwungenen *Libellus satisfactionis* gedemütigt und versuchte deshalb zuletzt, die Libellus-Exemplare mit den bischöflichen Unterschriften sich anzueignen, um diese ungeschehen zu machen. Zum «Fall» des Patriarchen Photius von Konstantinopel und seines Konkurrenten Ignatios und zum 4. Konzil von Konstantinopel siehe: Alberigo, Geschichte 175–196. – Franz Dvornik, The Photian Schism. History and Legend, Cambridge 1948 (²1970); Ders., Byzanz und der römische Primat, Stuttgart 1966, bes. 64–77, 95–144.

24 Bekenntnis des griechischen Kaisers Michael VIII. Palaiologos in seinem Brief an Gregor X., verlesen in der 4. Sitzung des 2. Konzils von Lyon am 6. Juli 1272; die Bekenntnisformel war – wie oben erwähnt – dem Kaiser bereits 1267 von Clemens IV. zur Unterzeichnung vorgelegt worden. Denzinger-Hünermann 378–383 (Nr. 850–861). – Der daraus in die Konstitution übernommene Schlußabsatz (Nr. 861) lautet: «Approbante vero Lugdunensi Concilio secundo Graeci professi sunt: ‹Sanctam Romanam Ecclesiam summum et plenum primatum et principatum super universam Ecclesiam catholicam obtinere, quem se ab ipso Domino in beato Petro Apostolorum principe sive vertice, cuius Romanus Pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit; et sicut prae ceteris tenetur fidei veritatem defendere, sic et, si quae de fide subortae fuerint quaestiones, suo debent iudicio definiri.›» Denzinger-Hünermann 631 (Nr. 3067).

25 Nach Bernhards von Clairvaux «Tractatus contra errores Abaelardi».

wurde nämlich der Heilige Geist nicht verheißen (*Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est*), damit sie durch seine Offenbarung eine neue Lehre ans Licht brächten (*ut eo revelante novam doctrinam patefacerent*), sondern damit sie mit seinem Beistand die durch die Apostel überlieferte Offenbarung bzw. die Hinterlassenschaft des Glaubens heilig bewahrten und getreu auslegten (*sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent*)»; ihre «apostolische Lehre» sei von allen ehrwürdigen Vätern und heiligen rechtgläubigen Lehrern angenommen, verehrt und befolgt worden, «voll und ganz wissend, daß dieser Stuhl des heiligen Petrus von jedem Irrtum immer unberührt bleibt (*plenissime scientes, hanc sancti Petri Sedem ab omni semper errore illibatam permanere*), gemäß dem an den Fürsten seiner Jünger ergangenen göttlichen Versprechen unseres Herrn und Erlösers (*secundum Domini Salvatoris nostri divinam pollicitationem discipulorum suorum principi factam*): ‹Ich habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht versage; und du, wenn du einmal bekehrt bist, stärke deine Brüder› [Lk 22,32]»[26].

«Dieses Charisma der Wahrheit und des nie versagenden Glaubens (*Hoc igitur veritatis et fidei nunquam deficientis charisma*)» – so die Begründung – sei «also dem Petrus und seinen Nachfolgern auf diesem Stuhl von Gott verliehen, damit sie ihr erhabenes Amt zum Heile aller ausübten, damit die gesamte Herde Christi durch sie von der giftigen Speise des Irrtums (*ab erroris venenosa esca*) ferngehalten und mit der Nahrung der himmlischen Lehre (*caelestis doctrinae pabulo*) ernährt werde, damit durch Aufhebung der Gelegenheit zur Spaltung (*sublata schismatis occasione*) die ganze Kirche einig erhalten werde und, auf ihr Fundament gestützt, sicher gegen die Pforten der Unterwelt bestehe.

Da aber gerade in dieser Zeit, in der die heilbringende Wirksamkeit des Apostolischen Amtes am meisten erforderlich ist (*qua salutifera apostolici muneris efficacia vel maxime requiritur*), nicht wenige gefunden werden, die seiner Autorität Abbruch tun (*qui illius auctoritati obtrectant*)», erachte es der Papst «für durchaus notwendig (*necessarium omnino esse censemus*), das Vorrecht (*praerogativam*), das der einziggeborene Sohn Gottes mit der höchsten Hirtenpflicht (*cum summo pastorali officio*) zu verbinden sich herabgelassen» habe, «feierlich zu erklären (*solemniter asserere*)». Indem er sich «deshalb der von Anfang des christlichen Glaubens an empfangenen Überlieferung getreu» anschließe, «lehren und entscheiden Wir mit Approbation des heiligen Konzils [...], daß es *ein von Gott geoffenbartes Dogma* ist (*sacro approbante Concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus*): Wenn der Römische Pontifex *ex cathedra* spricht, das heißt, wenn er in Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten Apostolischen Autorität entscheidet, daß eine Glaubens- oder Sittenlehre von der gesamte Kirche festzuhalten ist, dann besitzt er mittels des ihm im seligen Petrus verheißenen göttlichen Beistands (*per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam*) jene Unfehlbarkeit (*ea infallibilitate pollere*), mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definition der Glaubens- und Sittenlehre ausgestattet haben wollte; und daher sind solche Definitionen des Römischen Pontifex aus sich, nicht aber auf Grund der Zustimmung der Kirche unabänderlich (*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae, irreformabiles esse*). [*Canon:*] Wer sich aber, was Gott verhüte, unterstehen sollte, dieser Unserer Definition zu widersprechen: *anathema sit*»[27].

Der Papst als Nachfolger Petri ist nicht nur ausgerüstet mit der Fülle der ordentlichen, wahrhaft bischöflichen und unmittelbaren Gewalt der Rechtsbefugnis über die ganze Kirche und jede Einzelkirche, über jeden einzelnen Bischof, Priester und Gläubigen, sondern in ihm, als «Überbischof» der Gesamkirche [*Catholicae Ecclesiae Episcopus*], ist auch die der Gesamtkirche bei den genannten Entscheidungen verliehene Infallibilität: Irrtumslosigkeit, Unfehlbarkeit (um der Sicherheit ihres Heilsweges willen) – als sein herausragendes Amtscharisma – *komprimiert* – so diese vatikanische Lehre: proklamiert als «ein von Gott geoffenbartes Dogma». Der Papst *ist* die Kirche ... (*io, io sono la chiesa* ...)[28].

Die Beschlüsse des Ersten Vatikanums, beide dogmatische Konstitutionen *Dei Filius* und *Pastor aeternus*, wurden übrigens nicht in Form feierlicher Bullen promulgiert, noch trugen sie die Unterschriften des Papstes und der jeweils abstimmenden Konzilsväter, deren Stimmen allerdings gezählt wurden.

26 COD 815 f.; Denzinger-Hünermann 830–832 (Nr. 3065–3070).

27 «Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideo eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse. [Canon:] Si quis autem huic Nostrae definitioni contradicere, quod Deus avertat, praesumpserit: anathema sit.» COD 816. Denziner-Hünermann 833 (Nr. 3071–3075, Definition und Canon Nr. 3074–3075).

28 Kommentar des Kanonisten Georg May: «Im ganzen ist zu sagen: Die Zeit war reif für die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit, aber auch ihrer bedürftig. Die in der Peterskirche geführte kontroverse Diskussion machte die Notwendigkeit der Definition noch deutlicher, als sie vorher geschienen hatte.» May, Ego N.N. Catholicae Ecclesiae Episcopus 476. – Dieser Kommentar bedarf keines weiteren Kommentars.

4. Das nachkonziliare Dilemma der 62 Bischöfe, die unmittelbar vor der Schlußabstimmung ihr *Non-placet*-Votum bekräftigt hatten

Doch zweiundsechzig Bischöfe, «Repräsentanten» zumeist großer Bistümer (gemessen an ihrem räumlichen Umfang sowie an der Zahl ihrer Priester und Gläubigen) und berufene Zeugen der Glaubens- und Frömmigkeitstradition ihrer Kirchen, hatten ihre Teilnahme an der feierlichen öffentlichen Sitzung und Abstimmung verweigert und dem Papst vor ihrer Abreise («salva reverentia») schriftlich ihr *Non placet* zur Kenntnis gebracht, nur zwei von ihnen zugleich mit der Erklärung ihrer Unterwerfungsbereitschaft. Gewiß, sie waren bei der entscheidenden Schlußabstimmung über die Kirchenkonstitution nicht anwesend; aber sie hatten bis unmittelbar vor dieser Schlußabstimmung am Konzil teilgenommen und ihrer theologischen Überzeugung samt ihrem Zeugnis über die Glaubenstradition ihrer jeweiligen Kirche in Bezug auf das Papsttum unzweideutig Ausdruck gegeben, wobei ihr Traditionszeugnis in diesem aktuell zur konziliaren Entscheidung anstehenden Punkt keineswegs mit der diesbezüglichen Meinung oder Überzeugung ihres zeitgenössischen Klerus oder von Teilen desselben übereinstimmen mußte; denn dieser Klerus war in der Zeit nach der Zäsur von Revolution, Säkularisation und napoleonischer Herrschaft in aller Regel (wie die Bischöfe auch) ultramontan-konservativ herangebildet worden, als man sich kirchlicherseits – wie erwähnt – dem partikularen Staatskirchentum im je eigenen Land, das man aber zuvor bereits jahrhundertelang ziemlich klaglos ertragen hatte, zunehmend wehrlos ausgeliefert fühlte und, um es abzuschütteln, sich Schutz suchend an den römischen «Felsen Petri» klammerte (oder klammern zu können bzw. zu müssen glaubte).

Wie immer man unter den gegebenen Umständen des Konzilsverlaufs das schriftlich erklärte Votum der genannten Minoritätsbischöfe – immerhin über 10% der bis unmittelbar vor der Schlußabstimmung am Konzil teilnehmenden Väter – in Bezug auf diese Abstimmung gewichten mag: Von einer moralischen Einstimmigkeit (oder Einmütigkeit) des Konzils bei der definitiven Abstimmung über die Kirchenkonstitution *Pastor aeternus* konnte jedenfalls keine Rede sein.

Freilich, die meisten Bischöfe der Minorität, die vor der Schlußabstimmung Rom verlassen hatten, unterwarfen sich sofort, ohne nochmals, wie abgesprochen, zu gemeinsamer Beratung zusammengetreten zu sein, einige mit Verzögerung[29]. Aber sie standen alle unter schwerem Druck, von Seiten Roms und zumindest großenteils in ihren Bistümern, von Seiten eines kämpferischen Teils ihres Klerus. Sie mußten bei einem weiteren Festhalten an ihrem Votum damit rechnen, daß ihnen fürs erste von Rom die Jurisdiktion über ihre Bistümer beschnitten würde, durch Verweigerung der Fakultäten oder durch Einsetzung eines mit Vollmachten ausgestatteten geheimen Bistumsadministrators. Bischöfe, die nicht nur aus Gründen der Inopportunität, sondern aus theologischen und historischen Gründen abgelehnt hatten, standen obendrein unter schweren Gewissensbedenken. Doch auch Resignation wäre für sie kaum eine Lösung gewesen, denn im Falle verweigerter Unterwerfung drohte ihnen die Exkomunikation.

Andererseits war das Konzil nach der Schlußabstimmung und feierlichen Promulgation der (eben Torso gebliebenen) Kirchenkonstitution *Pastor aeternus* offiziell nur unterbrochen, nicht beendet worden. Mancher Bischof mag deshalb gehofft haben, daß – wie zunächst angekündigt – nach Wiederaufnahme der Beratungen im Spätherbst 1870[30] möglicherweise – in einem zu erarbeitenden zweiten Teil oder weiteren Kapitel der Kirchenkonstitution – das Gewicht des Episkopats deutlicher herausgestellt oder zumindest der Papst eine das Dogma begrenzende Erklärung abgeben würde. Aber dann fiel im deutsch-(preußisch)-französischen Krieg Anfang September 1870 in der Schlacht bei Sedan mit der Gefangennahme Napoleons III. (und 100.000 Franzosen) und dem Ende des Zweiten Empire die Entscheidung, ohne allerdings das Ende des Kriegs zu bewirken[31], und am 20. September fiel nach kurzem Artilleriebeschuß der Mauern Roms der letzte Rest des Kirchenstaats an die Piemontesen. Rom wurde Hauptstadt eines vereinten Italien[32].

29 Siehe dazu: Hasler, Pius IX. II 402–505.

30 Das Konzil sollte am 11. November 1870 in vollem Umfang fortgesetzt werden; und nach dem 18. Juli 1870 fanden in Anwesenheit einer geringeren Zahl von Konzilsvätern noch drei Generalkongregationen zu anderen Schemata statt. Schatz, Vaticanum I III 208 f.

31 Stürmer, Das ruhelose Reich 166 f.

32 Kommentar Bischof Stroßmayers zum Ende des Kirchenstaats in einem Brief an Döllinger: «Ein grosses Glück ist es nach meiner Ansicht, dass das Papstthum das dominium temporale verloren hat, welches nichts anderes war als ein nutrimentum superbiae et medium ecclesiae libertatem opprimendi. Ich kenne keine absurdere und miserablere Behauptung als, dass dieses dominium zur Freiheit des Papstes nöthig sei. Es heisst das unseren Herrn Lügen strafen, qui cum ipsum regem facere vellent, fugit in montem ipse solus. Freilich weht in Rom der Geist Christi nicht; denn während er verbot, ihm den Titel ‹bonus'› zu geben, hat man in Rom unverschämterweise nach dem Titel ‹infallibilis› gestrebt. In der Assertion Roms, dass die Religion nicht ohne dominium temporale sein kann, äusserte sich der Geist der Apostel, die an den Tod des Herrn nicht glauben wollten, weil sie es für wünschenstwerth hielten, in einem restituirten Reiche Israels zu prunken. […].» Stroßmayer an Döllinger, 10. Juni 1871. Schulte, Der Altkatholizismus 255–258, hier 257 f.

Der Papst schloß sich als «Gefangener» im Vatikan ein und vertagte durch die Bulle *Postquam Dei munere* vom 20. Oktober 1870 das Konzil «aus freiem Willen kraft Unserer apostolischen Gewalt [...] bis zu einem geeigneteren Zeitpunkt»: «Im Bewußtsein, daß Wir unter diesen beklagenswerten Umständen» – nämlich der «erfolgten kirchenräuberischen Invasion dieser hehren Stadt, Unseres Sitzes, und des Restes der Provinzen Unseres weltlichen Reiches» – «in der freien und ungeschmälerten Ausübung der Uns von Gott übertragenen höchsten Autorität vielfach gehindert sind, sowie in der klaren Voraussicht, daß, solange die genannten Zustände fortdauern, auch die Väter des Vatikanischen Konzils in dieser hehren Stadt keineswegs die nötige Freiheit, Sicherheit und Ruhe genießen können, um mit Uns die Angelegenheiten der Kirche in gebührender Weise zu beraten [...]»[33].

Doch der fortwährende Krieg verursachte in den betroffenen Ländern andere Sorgen und lenkte die öffentliche Diskussion vom Konzil und dessen papalistischen Beschlüssen ab. «Auch der Krieg» – so Joseph Hergenröther in Würzburg an den Rektor des Germanikums in Rom – «kann sein Gutes haben. Er brach gerade im rechten Moment aus. Ohne ihn wären schon in vielen Städten Deutschlands lärmende Demonstrationen wider das Concil, Austrittserklärungen aus der Kirche, offene schismatische Aufwiegelungen erfolgt, die jetzt etwas zurückgedrängt wurden»[34]. Döllinger sah das freilich anders: «Es ist doch verhängnisvoll:» – schrieb er Lord Acton – «in Deutschland hätte die kirchliche Opposition sich am beßten und lebenskräftigsten entwickeln sollen, da schlägt das Kriegs-Hagelwetter die Saaten wieder nieder, so muß man besorgen»[35].

33 Bulle *Postquam Dei munere* Pius' IX., 20. Oktober 1870. Coll. Lac. VII 497–500; Granderath, Geschichte III 537f.; Huber-Huber II 450.

34 Hergenröther an P. Delacroix im Germanicum zu Rom, Würzburg 23. Juli 1870. ACGH. Briefarchiv des 19. Jahrhunderts (Briefe Hergenröthers).

35 Döllinger an Acton, München, 16. Juli 1870. Döllinger-Acton II 430.

XVIII.

Beginn der Anti-Konzils-Bewegung in München und anderen Städten – Erzbischof Scherr, die Münchener Theologische Fakultät und Döllinger – der Fuldaer Hirtenbrief und die Antwort Pius' IX.

1. Alfred Plummer, ein junger Engländer, erlebt Döllinger

Am 4. Juli 1870, etwa zur nämlichen Zeit, als im Konzil die letzten Versuche, zu einem Kompromiß zu gelangen, scheiterten und in Rom die Sommerhitze unerträglich wurde, besuchte ein junger Engländer, der spätere anglikanische Kirchenhistoriker und Exeget Alfred Plummer (1841–1926), damals Fellow des Trinity College in Oxford, ausgerüstet mit einem Empfehlungsschreiben Dr. Edward Bouverie Puseys (1800–1882), eines führenden Mitglieds der Oxford-Bewegung, Döllinger in dessen Wohnung in der Frühlingstraße 11/1, «a little nervous at going to see the man on whom the eyes of all those in Europe, or indeed in the world, who take any interest in the Vatican Council, have been so long fixed, especially since his signed article in the *Allgemeine Zeitung* last March». Döllinger empfing ihn in fließendem Englisch; er war «extremely courteous, not to say very friendly, but with a quiet dignity which was very pleasing. He looked old, but his hair was not nearly so gray as one would have expected in a man of seventy-one.»

Der Besucher hatte den tags zuvor in der »Allgemeinen Zeitung» erschienenen «Römischen Brief vom Concil» gelesen, und so ergab sich in Anknüpfung an ihn ein offenes Gespräch über das Konzil und den im «Standard» publizierten (oben zitierten) «celebrated letter» Newmans an Bischof Ullathorne von Birmingham «about the ‹insolent aggressive faction›, which was driving al things to extremes in the Roman Church». Döllinger äußerte sich überzeugt, daß das Infallibilitätsdogma proklamiert würde: «Die *absolute* und *persönliche* Unfehlbarkeit – nichts weniger würde die Majorität befriedigen; und dies könne die Minorität nicht akzeptieren.» Was aber die Bischöfe der Minorität nach der Definition tun würden, könne er nicht sagen; wahrscheinlich würde sich die Frage erheben, ob das Konzil überhaupt Autorität habe, die unverzichtbaren Bedingungen erfülle, die Diskussionen und das Votieren frei gewesen seien «und so fort». Er glaube, viele würden hier negativ antworten. Döllinger sah «zwischenzeitlich große Verwirrung» kommen, meinte aber, diese könnte nach Gottes Willen auch Gutes bewirken, nämlich eine «Ausscheidung» vieler, die nur nominell der Kirche angehören, als notwendige Voraussetzung, «bevor wir jene Vereinigung des Christentums, der wir alle zustreben möchten, erwarten können».

Auf Plummers Frage, ob es nicht sonderbar sei, «daß jemand an seine eigene Unfehlbarkeit glauben könnte und man unterstellen müsse, daß der Papst dies tue», anwortete Döllinger: «Yes, he does; but that is not so wonderful in a man of the Pope's temperament. He believes himself to be inspired. I have this from persons who know him far better than I do. For instance, in appointing men, not merely to ecclesiastical posts, but to offices in his temporal government, he will wait till he gets what he thinks is an inspiration, and then he nominates. Now a man who is of that turn of mind –» und der Professor habe mit den Schultern gezuckt. Plummer: «He is not, I believe, a learned man.» Döllinger: «Quite the contrary, quite the contrary. He was ordained priest only as a special favour, his ignorance of the ordinary theological subjects being so great. He is the younger brother of a house of rank.»

Döllinger lud Plummer in seine damals laufende Vorlesung über Kirchengeschichte des vierten und fünften Jahrhunderts, mithin über die damaligen altchristlichen Konzilien und ihre Wortführer, ein, früh um 7 Uhr, wenn ihm die Stunde nicht zu «inconvenient» sei; er habe über dieses Thema vor zwanzig oder dreißig Jahren geschrieben, aber seine weiteren Studien hätten «a good many of his views» verändert[1].

Am nächsten Morgen erschien Plummer zur Vorlesung, die offenbar, trotz des Verbots des «fanatique Bishop Senestrey», gut besucht war, hauptsächlich von Theologiestudenten und einigen Benediktinern von St. Bonifaz. Es ist bemerkenswert, wie Plummer den akademischen Lehrer Döllinger erlebte, zumal es zugleich seine erste Vorlesung in deutscher Sprache war. Er nahm in der vorderen Reihe Platz, und zu seiner Freude verstand er den Vortrag gut. Döllinger, gerade am Beginn des fünften Jahrhunderts stehend und die letzten Tage des Johannes Chrysostomus (auf dem Weg in die Verban-

1 Plummer, Conversations 1–5. – Zu Alfred Plummer siehe: Ebd. XXIV–XLVI.

nung gestorben am 14. September 407) behandelnd, habe «ruhig und langsam» gelesen, oft mit Blick in sein Manuskript; er sei «sehr klar in seinen Darlegungen» gewesen und habe gesprochen «wie einer, der sich sein eigenes Urteil gebildet hatte», ohne es seinen Hörern aufdringen zu wollen. «‹Das sind die Fakten; urteilen Sie selbst›, war durchgehend die von ihm eingenommene Haltung.» Vollauf begeistert durch diese seine erste Erfahrung mit Vorlesungen eines deutschen Professors, besuchte Plummer sie weiterhin und begann Döllingers «Kirche und Kirchen» im Original zu lesen[2]. Bei aller Sachlichkeit des Vortrags scheinen jedoch den Hörern die aktuellen Bezüge nicht entgangen zu sein, so bei der Kontroverse zwischen Nestorius von Konstantinopel und Cyrill von Alexandrien auf dem Konzil von Ephesus; und als Döllinger berichtete, bei Beginn des Konzils zu Pfingsten 431 sei die Hitze so stark gewesen, daß viele Bischöfe aus Sorge um ihre Gesundheit nicht bleiben wollten, sei «so etwas wie ein Kichern (*something like a titter*)» durch den Hörsaal gegangen[3]. Diesen ersten Begegnungen mit Döllinger schlossen sich noch zahlreiche an, und die dabei geführten und von Plummer festgehaltenen Gespräche vermitteln wichtige Einblicke in Döllingers Denken.

2.
Erste Begegnung des aus Rom zurückgekehrten Erzbischofs Scherr mit Döllinger und der Münchener Theologischen Fakultät

Einer der Unruheherde, die nach der Proklamation vom 18. Juli entstanden, hatte seinen Ursprung in München mit Zentrum in der dortigen Universität, um Döllinger, den schärfsten theologischen und publizistischen Gegner der Konzilsbeschlüsse. Mit der von dort ausgehenden Protestbewegung sah sich der Münchener Erzbischof Gregor von Scherr nach seiner vorzeitigen Rückkehr aus Rom – «ohne Sang und Klang»[4], wohl um jeglichen Empfang oder gar eine Ovation «von den Liberalen und Fortschrittlern» zu vermeiden – in der Nacht vom 19. zum 20. Juli alsbald konfrontiert. Die angespannte Situation, die er in seiner Bischofsstadt vorfand, veranlaßten ihn, bereits am 21. Juli vormittags mit den Professoren der Münchener Theologischen Fakultät zusammenzutreffen. Sichtlich um Beschwichtigung bemüht, berichtete er erst vom Einsatz der Minorität und von seinem Anteil daran, daß dadurch «auch manches Gute erreicht, manches Schlimme verhütet» worden sei. Dann warb er darum, der Kirche die Treue zu wahren: «Roma locuta est, die Folgen davon kennen die Herren selbst. Wir können nichts anderes thun, als uns darein ergeben.» Nach diesem wenig überzeugenden Appell wandte er sich schließlich an Döllinger: «Wollen wir also auf's Neue für die hl. Kirche zu arbeiten anfangen.» In der «nur ihm eigenen scharfen Weise» antwortete Döllinger: «ja, für die *alte* Kirche!» Darauf der Erzbischof, seinen aufsteigenden Zorn unterdrückend: «Es gibt nur *Eine* Kirche, keine neue und keine alte.» Als Döllinger dazwischenwarf: «Man hat eine neue *gemacht*», ließ sich der Erzbischof «vor einer ganzen theologischen Fakultät» zu «eine[r] äußerst denkwürdigen Erklärung über die Natur des Dogmas» verleiten: «Sie wissen ja, hob er an, daß es *in der Kirche und den Lehren immer Veränderungen gegeben hat*.» Die durch dieses Wort hervorgerufene Bewegung, zumal bei Döllinger und Haneberg, bemerkend, suchte er abzuschwächen: «es haben ja schon öfter Dogmen Erklärungen bedurft», «wohlweislich» sich darüber ausschweigend, «zu welchem Dogma die Infallibilität […] eine Erklärung sei». Und keiner stellte ihm diese Frage, «indem Jeder wünschte, aus dieser peinlichen Situation befreit zu werden»; Döllinger

2 «*Tuesday, July 5 th*. Dr. Döllinger lectured in No. 12 Hörsaal. At 7 a.m. the room was still emty, but people soon began to arrive, chiefly (I thought) theological students, also some Benedictines from S. Boniface. The fanatical Bishop Senestrey of Ratisbon had recently forbidden his theological students to attend Döllinger's lectures. Evidently other bishops had not as yet imitated him, and perhaps his authority in such a matter had been questioned. I got a front place, and to my delight found that I understood well. It was my first attendance at a lecture in German. Dr. Döllinger lectured quietly and slowly, often referring to a manuscript which he had before him. He was very clear in his statements, and spoke as one *who had make up his own mind, but had no wish to make up yours*. ‹Such are the facts; judge for yourselves› was the attitude throughout. He was at the beginning of the fourth century, – the last days of S. Chrysostom. He went on till passed eight, bowed and went out. His audience rose as he enterend and as he left. All was very quiet and orderly. Altogether I was much charmed with my first experience of a German Professor's lectures. I continued to attend them, and began reading Döllinger's *Kirche und Kirchen* in the original.» Plummer, Conversations 5.

3 Ebd. 5 f.

4 Friedrich, Tagebuch 408–415, hier 408 (München, 21. Juli 1870). Dazu hier Anm. 1: «Die Audienz der gesammten theologischen Facultät ist zu charakteristisch, als daß ich sie nicht hier ebenso wiedergeben sollte, als ich sie unmittelbar nachher niedergeschrieben habe. Zur Sicherheit meines Referates habe ich mehrere Collegen gefragt, ob ich Alles richtig aufgefaßt und verzeichnet habe.»

hätten «Thränen in den Augen [ge]standen» – so die Aufzeichnung Johann Friedrichs als Teilnehmer an dieser Begegnung mit dem Erzbischof[5].

Den Münchener Nuntius Meglia informierte Scherr über diese Begegnung dahingehend: Er habe die Professoren ermahnt, das Vergangene nunmehr zu vergessen, sich den Konzilsbeschlüssen zu unterwerfen und in ihren Vorlesungen die «sane dottrine della chiesa cattolica» zu lehren[6]. Offensichtlich tief beunruhigt suchte Erzbischof Scherr jedoch tags darauf Döllinger zu einem über einstündigen Gespräch in dessen Privatwohnung auf, um ihn von seiner kompromißlosen Haltung abzubringen. Allein Döllinger erklärte ihm definitiv, die Beschlüsse vom 18. Juli nicht annehmen zu können, «weil sie mit der seitherigen Lehre und der Geschichte der Kirche im schreiendsten Widerspruche stehen. Das Unerhörteste sei aber der Zusatz, welcher in letzter Stunde noch gemacht wurde: ‹non autem ex consensu ecclesiae›»[7].

Über diesen höchst ungewöhnlichen erzbischöflichen Privatbesuch informierte Döllinger umgehend Acton in Tegernsee: «Jetzt beginnt der zweite Abschnitt der Römischen Eroberungs-Campagne: die Unterwerfung der einzelnen Minoritäts-Bischöfe muß zunächst erreicht werden. Da wird es transfugae in Menge geben. Der hiesige Erzb[ischo]f ist gestern schon bei mir gewesen, mich in diesem Sinne zu bearbeiten. ‹Ich solle ein versöhnliches Wort sprechen› hieß es, das heißt: öffentlich erklären, daß es Recht und Pflicht sei, sich jetzt dem fait accompli zu fügen, Concil und Dogma anzuerkennen. Ich brauche Ihnen nicht zu sagen, was ich geantwortet habe.» Doch zugleich gestand er: «Was aber für mich persönlich zu thun oder zu lassen sei, darüber bin ich noch nicht klar. Erkläre ich öffentlich, was ich denke, und zu jedem, der mich fragt, sage, so trifft mich sofort ohne Zweifel die *namentliche* Excommunication von Rom (entweder sogleich oder nach vergeblich gefordertem Widerruf) und dann sind sicher alle Theologen und Clerici in ganz Deutschland entmuthigt und verzweifeln»[8].

Am Sonntag, den 5. August, war die Fakultät beim Erzbischof zu Tisch geladen und erfuhr gesprächsweise von ihm, daß er wegen der Absprache der Minoritätsbischöfe, nur im Einvernehmen miteinander weitere Schritte zu unternehmen, an den Wiener Kardinal Rauscher geschrieben habe, was zu tun sei. Dieselbe Auskunft habe der Erzbischof (nach Johann Friedrich) einem «hochgestellten Laien» erteilt, der ihm schriftlich mitgeteilt habe, die Unfehlbarkeit «als eine Verleugnung des ‹alten Glaubens›» nicht annnehmen zu können. Scherr habe ihm darüber hinaus persönlich gesagt, er brauche sich um die Infallibilität gar nicht zu kümmern; denn solange die Dekrete in der Diözese nicht publiziert seien, sei kein Gläubiger gehalten, sie anzunehmen, und er (Scherr) werde sie nicht publizieren[9]. Im Grunde war der Münchener Erzbischof zunächst völlig rat- und hilflos, wie er sich verhalten solle, und hatte dies auch in seinem Schreiben an Kardinal Rauscher vom 4. August zum Ausdruck gebracht: «Die Verwirrung der Geister ist hier, ungeachtet der Krieg als Ableiter dient, viel größer als ich mir in Rom vorstellte, und ich weiß wahrlich nicht, was ich zu deren Beschwichtigung beginnen soll. Bereits haben mehrere hochgestellte Personen mir schriftlich ihren Austritt aus der kath. Kirche angezeigt, u. Schlimmeres steht noch in Aussicht»[10].

3. Beginnende Formierung offenen Widerstands gegen die Konzilsbeschlüsse

Nicht nur in München, sondern auch andernwärts, vor allem in den Universitätsstädten Bonn, Freiburg, Münster und Breslau, formierte sich offener Widerstand. Döllinger erhielt sogleich Rückendeckung durch über vierzig Münchener Professoren unterschiedlicher Fakultätszugehörigkeit, die in einer Ende Juli verfaßten und unterzeichneten, in der Augsburger «Allgemeinen Zeitung» am 11. August veröffentlichten Adresse namentlich den Satz von der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes als «eine in der heiligen Schrift nicht begründete, sowohl der Tradition des kirchlichen Alterthums, als der Kirchengeschichte offen widersprechende neue Lehre» zurückwiesen. Dieser Adresse schloß sich spontan eine ganze Reihe von Professoren anderer Universitäten an[11]. Eine Erklä-

5 Friedrich, Tagebuch 410 f. – Vgl. dazu die abweichende Darstellung in: Georg Denzler, Das I. Vatikanische Konzil und die Theologische Fakultät der Universität München, in: AHC 1 (1996) 412–455, hier 423.

6 Meglia an Antonelli, München, 22. Juli 1870. Abgedruckt in: Brandmüller, Die Publikation 581 f.

7 Friedrich, Tagebuch 410 f. – Friedrich berichtet hier weiter, dem Erzbischof, der am 17. Juli Rom verlassen habe, sei dieser Zusatz noch gar nicht bekannt gewesen; er habe «sich erst von Döllinger darüber Aufschluß erbitten» müssen. Da aber dieser das «sese» ergänzende Zusatz in der Generalkongregation vom 16. Juli in den Text der Kirchenkonstitution eingefügt worden war, kann diese Mitteilung wohl kaum stimmen.

8 Döllinger an Acton, München 23 Juli 1870. Döllinger-Acton II 456 f.

9 So wiederum: Friedrich, Tagebuch 413. – Zum Datum 5. August 1870 der erzbischöflichen Einladung an die Fakultät (statt Sonntag nach der Rückkehr Scherrs aus Rom, wie irrtümlich Johann Friedrich datiert) siehe: Denzler, Professor Valentin Thalhofer 54.

10 Zit in: Bischof, Theologie und Geschichte 245; Schatz, Kirchenbild 227; Landersdorfer, Gregor von Scherr 426.

11 Beilage Nr. 223 der Augsburger Allgemeinen Zeitung vom 11. August 1870. Abgedruckt in: Schulte, Der Altkatholizismus 188 f.

rung ähnlicher Art erging Mitte August von einer Versammlung in Königswinter («Königswinterer Protest»), die bis Ende 1870 1359 Unterschriften erbrachte[12].

Möglicherweise auf Initiative Döllingers[13], nach dessen überzogener Meinung Anhänger des neuen Dogmas keine loyalen bayerischen Staatsbürger mehr sein könnten und der Staat durch einen fanatisierten Klerus in seiner Existenz bedroht sei, ließ sich der liberale bayerische Justiz- und Kultusminister Johann Freiherr von Lutz (1826–1890), selber ein erklärter Infallibilitätsgegner, nach einigem Bedenken dazu herbei, die Publikation der vatikanischen Beschlüsse gemäß «Titel IV § 9 der Verfassungsurkunde» dem *Placetum regium* zu unterwerfen und die bayerischen Bischöfe, ausdrücklich in Rückerinnerung an den kultusministeriellen Erlaß vom 7. November 1869, durch Ministerialentschließung vom 9. August 1870 davon in Kenntnis zu setzen[14]. Freilich verhinderte diese Maßnahme, weil unwirksam geworden, die Publikation der Konzilsbeschlüsse in den bayerischen Bistümern nicht.

Für Erzbischof Scherrs Verhalten wurde die Antwort Kardinal Rauschers richtungweisend: Vor einer Konzilsentscheidung sei man verpflichtet – wie Rauscher ihm bereits zwei Tage später, am 6. August, schrieb –, «nach bestem Wissen u. Gewissen zu stimmen; aber nach der Entscheidung steht die Sache anders. Die Pflicht bei der Abstimmung seinen Überzeugungen zu folgen ist erfüllt, u. kommt eine andere Pflicht an die Reihe: nämlich die Wege der Vorsehung anzubahnen u. den von ihr zugelassenen Ausspruch als maßgebend anzuerkennen». Er, Rauscher, habe «im Laufe jener langen u. peinlichen Verhandlungen nie etwas gethan oder gesagt, was hierüber hätte einen Zweifel erregen können» und deshalb die Kundgabe der «constitutio I. de ecclesia» ebenso wie zuvor jene der «im April genehmigte[n] const[itutio] de fide» durch sein Diözesanblatt angeordnet[15].

Bereits in der zweiten Augusthälfte veröffentlichte auch Erzbischof Scherr, inzwischen (möglicherweise zugleich unter dem Einfluß des Nuntius) entschlußfest geworden, in bewußter Mißachtung des staatlichen Plazets die Konstitution *Pastor aeternus* als Beilage zum Pastoralblatt seiner Erzdiözese[16] und dokumentierte damit seine persönliche Unterwerfung. Kardinal Schwarzenberg gegenüber begründete er, indem er den einschlägigen Passus aus dem Brief Kardinal Rauschers wortwörtlich zitierte, seinen Sinneswandel damit, «daß er es zwar vor dem 18. Juli für seine Gewissenspflicht gehalten habe, die Definition mit allen erlaubten Mitteln zu verhindern, aber, da das Konzil gesprochen habe, gebe es für ihn nur noch den Weg des Gehorsams»[17].

4. Die von Döllinger initiierte Nürnberger Erklärung und das um Beschwichtigung bemühte nachkonziliare Hirtenwort deutscher Bischöfe

Mit Schreiben vom 13. August wandte sich Scherr an den Kölner Erzbischof Melchers, um ihn unter Hinweis auf die der Kirche Deutschlands drohenden großen Gefahren und bevorstehenden schweren Kämpfe um Einberufung einer deutschen Bischofskonferenz zu ersuchen[18]. Melchers griff im Einvernehmen mit Bischof Ketteler – die ja beide vor ihrer Abreise aus Rom dem Papst ihre Bereitschaft, sich den Konzilsbeschlüssen jedenfalls zu unterwerfen, erklärt und diese noch im August 1870 in ihren Diözesen publiziert hatten[19] – das Anliegen Scherrs auf und lud die deutschen Bischöfe, Antiinfallibilisten und Infallibilisten, zu einer Zusammenkunft nach Fulda ein. Das Echo war geteilt, aber schließlich konnte die Konferenz für den 30. August anberaumt werden[20].

Doch ehe diese Konferenz in Fulda zusammentrat, versammelte sich auf Anregung Döllingers am 25. August in Nürnberg ein Kreis von 14 oppositionellen Theologen aus München, Prag, Bonn, Breslau und Braunsberg. Diese verabschiedeten eine in der Hauptsache von Döllinger

12 Abgedruckt ebd. 106 f.

13 «Der Meinungsumschwung des Ministers geht mit großer Wahrscheinlichkeit auf den Einfluß zurück, den Ignaz v. Döllinger auf Lutz ausübte, […]» – So Brandmüller, Die Publikation 206 f., der sich auf ein Schreiben Döllingers an Lutz (ohne Datum [7. August 1870]) stützt (abgedruckt hier 582 f.). Diesem Schreiben ist zu entnehmen, daß Döllinger in einer mündlichen Unterredung mit dem Minister «die Frage, welche nach dem Vorgange der Österreichischen Regierung [Kündigung des Konkordats am 30. Juli 1870] sich aufdrängt», aufgeworfen hatte, «in wie ferne durch die neuen Dekrete und Lehren das *Concordat* afficirt werde». Doch Lutz lehnte den Vorschlag, das Konkordat überhaupt in die Diskussion zu bringen, aus wohlüberlegten Gründen des Staatsinteresses ab. Er hatte mit anderen Worten in kirchenpolitischen Fragen sein eigenes Urteil und traf danach seine Entscheidungen. Albrecht, Döllinger 81–815; siehe auch Döllingers Bemerkungen zur Kündigung des Österreichischen Konkordats und zum Bayerischen Konkordat, in: Plummer, Conversations 7.

14 Erlaß des bayerischen Kultusministers von Lutz an den bayerischen Episkopat, 8. August 1870. Huber-Huber II 432 (Nr. 193). – Brandmüller, Die Publikation 206 f.; Schatz, Vaticanum I III 222 f.

15 Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 245.

16 Die Beilage trug kein Datum.

17 So in seinem Schreiben an Kardinal Schwarzenberg vom 8. September 1870. Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 245; Landersdorfer, Im Umkreis 141. – Siehe auch: Brandmüller, Die Publikation, hier 219 das genannte Schreiben.

18 Scherr an Melchers, München, 13. August 1870. Im Auszug zit. in: Landersdorfer, Gregor von Scherr 426.

19 Ketteler veröffentlichte die Konzilsdekrete auf Wunsch Erzbischof Melchers am 20. August 1870. Siehe Kettelers Korrespondenz mit Melchers, in: Ketteler, Schriften 800–903.

20 Lill, Die ersten deutschen Bischofskonferenzen 99–104.

redigierte Erklärung mit einem Appell an die Mitglieder der Konzilsminorität, gegen die eingetretenen Veränderungen des Glaubens zu protestieren. Die Versammelten – so hieß es da – vermögen die «durch die Bulle ‹Pastor aeternus› kundgemachten päpstlichen Dekrete […] nicht als Aussprüche eines wahrhaft ökumenischen Concils anzuerkennen; wir verwerfen sie als neue von der Kirche niemals anerkannte Lehren». Diese seien vom «blosse[n] Bruchtheil einer Bischofsversammlung […] gegen den beharrlichen und noch zuletzt schriftlich erneuerten Widerspruch einer durch ihre Zahl sowohl als durch die Dignität und den Umfang ihrer Kirchen überaus gewichtigen Minorität […] zum Dogma erhoben» worden, von denen es «notorisch und evident» sei, daß ihnen von den «bisher stets in der Kirche als Regel» geltenden «drei Bedingungen [des wiederholt zitierten «Commonitorium» des Vinzenz von Lérins] keine, weder das Immer, noch das Ueberall, noch das von Allen, zukomme».

Im Folgenden wurden die unmittelbaren Konsequenzen dieser «neuen Lehren», wie sie diese Professorenversammlung unter Federführung Döllingers prognostizieren zu müssen glaubte, aufgezeigt[21] und «jene Bischöfe, welche diesen Lehren entgegen getreten sind und durch ihre Haltung auf der Versammlung den Dank der katholischen Welt verdient haben», vertrauensvoll gebeten, «in gerechter Würdigung der Noth der Kirche und der Bedrängnisse der Gewissen auf das baldige Zustandekommen eines wahren, freien und daher nicht in Italien, sondern diesseits der Alpen abzuhaltenden ökumenischen Concils mit den ihnen zu Gebote stehenden Mitteln hin[zu]wirken»[22].

Wie die Einberufung der Nürnberger Konferenz, so war auch diese ihre Erklärung von Döllinger – zumindest von ihm – als eine an die Minoritätsbischöfe gerichtete Adresse und ihre Beratungen unterstützende Maßnahme, nicht als eine Gegenaktion oder gar als ein Aufruf zum Schisma, gedacht. Sie sollte (ohne die Unterschriften der Teilnehmer) allen katholischen Theologie-, Philosophie- und Geschichtsprofessoren zugeleitet und anschließend veröffentlicht werden, erhielt aber insgesamt nur 32 Unterschriften, von den zehn Mitgliedern der Münchener Theologischen Fakultät nur drei (außer jener Döllingers die des Moraltheologen Wilhelm Karl Reischl und des Extraordinarius Johann Friedrich, die beide in Nürnberg anwesend waren[23]), von der Tübinger Theologischen Fakultät keine einzige[24].

In der Tat meinte Döllinger, wie er Lord Acton geschrieben hatte: «Ein neues Concil – das ist das Einzige was übrig bleibt.» Er überlege und schwanke, was für ihn «zunächst» zu tun sei, welche Schrift er zuerst ausarbeiten solle. «Anonym oder mich nennend? That is the question. Wenn ich mich nenne, kann ich damit den Muth Anderer wecken, wenn ich aber gleich fulminibus censurarum niedergeschlagen und kirchlich todt gemacht werde, wird sicher jeder dem Klerus Angehörige noch mehr entmuthigt»[25].

Doch die Nürnberger Erklärung mit ihrem illusionären Wunsch nach einem Konzil «diesseits der Alpen» wurde noch während ihres Umlaufs durch die eilig nach Fulda einberufene Bischofskonferenz überholt. Zudem schien sie durch ihre kategorisch klingende Formulierung «Wir verwerfen …» eine schismatische Tendenz zu haben, wie nicht nur Bischof Hefele urteilte[26], vom Urteil

21 Weiter heißt es: «In diesem Vorgange liegt die thatsächliche Anwendung des völlig neuen Satzes, dass als göttlich geoffenbarte Lehre eine Meinung erklärt werden könne, deren Gegentheil bis dahin frei gelehrt und in vielen Diöcesen geglaubt wurde.
4. Indem das dritte Kapitel [der Kirchenkonstitution] gerade die ordentliche Regierungsgewalt in den einzelnen Kirchensprengeln, welche nach katholischer Lehre den Bischöfen zukommt, auf den Papst überträgt, wird die Natur und Wesenheit des Episkopates als göttlicher, in dem Apostolate gegebener Institution und als integrirenden Bestandtheiles der Kirche alterirt, beziehungsweise völlig zerstört.
5. Durch die Erklärung, dass alle an die ganze Kirche gerichteten doctrinellen Aussprüche der Päpste unfehlbar seien, werden auch jene kirchenpolitischen Sätze und Aussprüche älterer und neuerer päpstlicher Erlasse für unfehlbare Glaubensnormen erklärt, welche die Unterwerfung der Staaten, Völker und Fürsten unter die Gewalt der Päpste auch in weltlichen Dingen lehren, welche über Duldung Andersgläubiger und Standesrechte des Clerus Grundsätze aufstellen, die der heutigen Gesellschaft widersprechen. Hiermit wird das friedliche Einvernehmen zwischen Kirche und Staat, zwischen Clerus und Laien, zwischen Katholiken und Andersgläubigen für die Zukunft ausgeschlossen.»

22 Nürnberger Erklärung vom 26. August 1870. Abgedruckt in: Schulte, Der Altkatholizismus 14–16. – Bischof, Theologie und Geschichte 237–244.

23 Zur Münchener Theologischen Fakultät zählten damals sieben Ordinarii, zwei Extraordinarii und ein Privatdozent.

24 Schulte, Der Altkatholizismus 97–105, hier 103f. die Namen der Unterzeichner, zu denen von den Schweizer Theologen als einziger der Luzerner Neustamentler Eduard Herzog, nachmals erster christkatholischer Bischof der Schweiz, kam; hier 98–101 ein bemerkenswert aufschlußreicher Brief Prof. Hanebergs an Bischof Hefele vom 23. August 1870, den er in Abschrift der Nürnberger Konferenz zur Kenntnis brachte, um ihr trotz seines Nichterscheinens seinen Standpunkt darzulegen. Nach seiner Meinung war nicht zu bestreiten, daß man «theoretisch die Sache auffassend, […] die Aechtheit und Gültigkeit des letzten vaticanischen Beschlusses bestreiten könne». Doch diese «theoretische Möglichkeit» werde «durch den thatsächlichen Bestand der Dinge aufgehoben, es bleibt nichts übrig, als Unterwerfung». Jedoch schlug er vor, die Kirchenkonstitution «salva auctoritate conciliorum generalium» anzunehmen; denn damit werde (oder würde) eine «künftige Revision im Keime gegeben sein». – Bischof, Theologie und Geschichte 237–244; Schatz, Vaticanum I III 241f.

25 Er dachte an eine anonyme Schrift mit dem Titel «Quid faciamus nos? An den Deutschen Klerus» oder, als vielleicht besseren Plan, an «eine *Geschichte der Lehre von der kirchlichen Autorität* (Magisterium). Da könnte ich mich nennen, und die Thatsachen reden lassen. Ich würde mit den Aposteln beginnen und mit 1870 und dem Concil schließen. Die Schwierigkeit wäre nur, Alles gehörig zusammenzudrängen – aber ich traue mir's zu.» Döllinger an Acton, München, 5 August 1870. Döllinger-Acton II 440–442, hier 441. – Aber alles dies blieb bloßer Plan.

26 Nachdem der Braunsberger Philosoph Friedrich Michelis in ei-

anderer, die (wie Matthias Joseph Scheeben in Köln) diese Erklärung im Augenblick polemisch gegen Döllinger ausbeuteten, ganz zu schweigen. Der Münchener Nuntius übermittelte sie bereits mit Schreiben vom 27. August in italienischer Übersetzung dem Kardinalstaatssekretär Antonelli[27].

Zwar ließen sich von den 24 deutschen Bischöfen lediglich neun zur Teilnahme an der allzu kurzfristig angesetzten Fuldaer Zusammenkunft herbei, von den bayerischen Bischöfen außer Scherr nur der «hardliner» Senestrey von Regensburg und der gleichfalls strengultramontan gesinnte Eichstätter Bischof Franz Leopold Freiherr von Leonrod[28]. Die Abwesenheit der übrigen hatte zumeist mit ihrer (je unterschiedlichen) Einstellung zur Unfehlbarkeitsfrage zu tun[29].

Ergebnis dieser vom 30. August bis zum 6. September 1870 tagenden Versammlung[30] war ein auf einem bereits gedruckten Entwurf Kettelers[31] basierender Hirtenbrief. Jedoch fand Kettelers Auffassung, der entscheidende konziliare Akt sei der in «so vollkommene[r] Uebereinstimmung» der Voten vollzogene Beschluß der öffentlichen Sitzung vom 18. Juli gewesen, ohne das Fernbleiben der Minorität überhaupt zu erwähnen[32], keine Zustimmung. Aber die neun Bischöfe bekannten sich eindeutig und ohne Vorbehalt zur Rechtmäßigkeit des Konzils und zur Verbindlichkeit der beiden Konzilskonstitutionen *Dei Filius* und *Pastor aeternus*.

In ihrem Hirtenwort belehrten sie, veranlaßt durch die «vielfach irrigen Auffassungen [...] über das Concil», ihre Gläubigen «gemeinsam und feierlich» über das von Christus «in seiner heilige Kirche» zur Bewahrung der von ihm verkündeten «göttlichen Wahrheiten [...] in ihrer ganzen Reinheit und Unverfälschtheit» eingesetzte «unfehlbare Lehramt», auf dem «die ganze Sicherheit und Freudigkeit unseres Glaubens» beruhten. Dieses sei «im Laufe der Jahrhunderte [...] auf verschiedene Weise, bald in größeren Versammlungen, bald ohne dieselben» ausgeübt worden, um «Irrtümer» zurückzuweisen und «Wahrheiten» zu erklären. «In der feierlichsten Form» sei «dies durch die allgemeinen Concilien» geschehen, «auf denen das Haupt und die Glieder des einen kirchlichen Lehrkörpers zur Entscheidung der obwaltenden Zweifel und Streitfragen in Glaubenssachen zusammenwirkten». Entscheidungen dieser Art hätten «nach der einmüthigen und unzweifelhaften Überlieferung in der Kirche stets als solche, die ein übernatürlicher göttlicher Beistand vor Irrthum bewahrt», gegolten, und deshalb hätten sich ihnen die Gläubigen «zu allen Zeiten [...] als unfehlbaren Aussprüchen des heiligen Geistes unterworfen»: «nicht etwa weil die Bischöfe Männer von reifer und vielfacher Erfahrung» und «manche unter ihnen in allen Wissenschaften bewandert» gewesen seien, «nicht weil sie aus allen Ländern der Welt» zusammengekommen seien oder «das Wort Gottes in einem langen Leben erforscht und verkündet» hätten «und deshalb glaubhafte Zeugen seines Inhalts» gewesen seien. Auch wenn all dies ihren «Aussprüchen» einen hohen oder höchstmöglichen Grad menschlicher Glaubwürdigkeit verleihe, so begründe dies dennoch keinen «übernatürlichen Act des Glaubens», der «immer ganz und allein auf der Wahrhaftigkeit Gottes selbst» beruhe. Und so gründe die gläubige Annahme der Aussprüche allgemeiner Konzilien durch «die Kinder der Kirche» in deren Überzeugung, «daß Gott, die ewige und allein aus sich unfehlbare Wahrheit, bei denselben in übernatürlicher Weise mitwirkt und sie vor Irrthum bewahrt».

Ein solches allgemeines Konzil sei das von Pius IX. nach Rom einberufene gegenwärtige [das ja zu diesem Zeitpunkt noch als nur unterbrochen galt], in dem «nach vielen und ernsten Beratungen [...] der heilige Vater kraft seiner apostolischen Lehrgewalt [...] mit Zustimmung des heiligen Concils verschiedene Entscheidungen über die Lehre vom Glauben und von der Kirche und ihrem Oberhaupt feierlich verkündet» habe. «Hierdurch hat also das unfehlbare Lehramt der Kirche entschieden, der heilige Geist hat durch den Stellvertreter Christi und den mit ihm vereinigten Episcopat gesprochen, und da-

ner Anzeige der Augsburger «Allgemeinen Zeitung» vom 4. August 1870 Pius IX. «als Häretiker und Verwüster der Kirche» bezeichnet hatte und kurz darauf suspendiert worden war, schrieb Hefele (am 16. September 1870) an Kardinal Schwarzenberg: «Der Sache nach hat Prof. Michelis Recht, aber die Form ist zu heftig; und ich fürchte, die Nürnberger Conferenz möchte auch etwas zu weit gegangen sein. [...] Aber dieß kann mich nicht zu einer schismatischen Stellung ermuthigen, wie sie der Nürnberger Conferenz vor Augen zu schweben scheint.» Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 243 (Anm. 42).

27 Bischof, Theologie und Geschichte 242.

28 Teilnehmer waren Scherr (München), Melchers (Köln), Ketteler (Mainz), Senestrey (Regensburg), Leonrod (Eichstätt), Krementz (Ermland), Kött (Fulda), Brinkmann (Münster) und Kübel (Verweser des Erzbistums Freiburg). – Zu Bischof Leopold Franz von Leonrod siehe: Jürgen Strötz, Franz Leopold Freiherr von Leonrod (1827–1905), Bischof von Eichstätt (1867–1905). Diözese Eichstätt und bayerische Kirche zwischen Erstem Vatikanum und Modernismuskontroverse (MThS.H 40), St. Ottilien 2004.

29 Lill, Die ersten deutschen Bischofskonferenzen 100–104.

30 Protokoll der Konferenz, 1.–6. September 1870. Coll. Lac. VII 1188–1191.

31 Die beiden gedruckten Entwürfe Kettelers, von denen der kürzere als Grundlage für den Hirtenbrief gewählt wurde, sind abgedruckt in: Ketteler, Schriften 904–907 und 907–913.

32 Im kürzeren Entwurf Kettelers heißt es einfach: «So lange die Berathungen dauerten, haben die Bischöfe, wie es ihre Ueberzeugung war und ihrer Amtspflicht entsprach, ihre Ansichten mit unumwundener Offenheit und unbehinderter Freiheit ausgesprochen, und es sind hiebei, wie dies bei einer Versammlung von 766 Vätern kaum anders zu erwarten war, auch manche Verschiedenheiten hervorgetreten. Aber bei der Beschlußfassung herrschte eine so vollkommene Uebereinstimmung, daß beim ersten der beiden Dekrete kein Bischof, beim anderen nur zwei verschiedener Meinung waren.» Ketteler, Schriften 905.

her müssen alle, die Bischöfe, Priester und Gläubigen, diese Entscheidungen als göttlich geoffenbarte Wahrheiten mit festem Glauben annehmen und sie mit freudigem Herzen erfassen und bekennen […].» Man lasse sich durch gegenteilige Behauptungen nicht beirren, sie seien «durchaus unbegründet». Solange die Beratungen des Konzils gedauert hätten, sei es Amtspflicht der Bischöfe gewesen, «ihre Ansichten mit unumwundener Offenheit und mit der nothwendigen Freiheit» auszusprechen. Dabei seien auch, wie «bei einer Versammlung von nahezu 800 Vätern» kaum anders zu erwarten, «manche Meinungsverschiedenheiten hervorgetreten»; wegen dieser könne aber «die Gültigkeit der Concilsbeschlüsse in keiner Weise bestritten werden, selbst abgesehen von dem Umstande, daß fast sämmtliche Bischöfe, welche zur Zeit der öffentlichen Sitzung noch abweichender Ansicht waren, sich der Abstimmung in derselben enthalten haben»[33].

Somit erklärten die Bischöfe «im Hinblick auf die große Aufregung, welche in Folge unkirchlicher Äußerungen und Bestrebungen gegen die Concilsbeschlüsse an verschiedenen Orten eingetreten ist und manchen Seelen ohne Zweifel nicht geringe Prüfungen und Gefahren bereitet»: «daß das gegenwärtige vaticanische Concil ein rechtmäßiges allgemeines Concil ist; daß ferner dieses Concil ebensowenig wie irgend eine andere allgemeine Kirchenversammlung eine neue von der alten abweichende Lehre aufgestellt oder geschaffen, sondern lediglich die alte, in der Hinterlage des Glaubens (*depositum fidei*) enthaltene und treu gehütete Wahrheit entwickelt, erklärt und den Irrthümern der Zeit gegenüber ausdrücklich zu glauben vorgestellt hat; daß endlich dessen Beschlüsse ihre für alle Gläubigen verbindende Kraft durch die in der öffentlichen Sitzung vom Oberhaupte der Kirche in der feierlichsten Weise vollzogene Publication erhalten haben.»

Das Hirtenwort schloß mit dem Aufruf zum Gebet, «daß der blutige Krieg bald durch einen völligen Sieg der gerechten Sache […] zum Ende gelange», für die Anliegen der Kirche, «insbesondere für alle, die da irren oder wanken im Glauben», schließlich für den Papst, «welcher eben jetzt [wegen des Untergangs seines Kirchenstaates] vielleicht mehr als je zuvor sich in Bedrängniß und Noth» befinde[34].

Mit Bedacht sprach das Fuldaer Hirtenwort vom «unfehlbaren Lehramt der Kirche», unter gänzlicher Vermeidung des Begriffs «päpstliche Unfehlbarkeit» – was aber eindeutig auf eine bewußt entschärfende Interpretation des Wortlauts und der damit verbundenen Intention der konziliaren Definition, ganz im Sinne des zurückgewiesenen Vorschlags der Minoritätsbischöfe, hinauslief. Dieses Hirtenwort unterzeichneten nach und nach weitere acht Bischöfe[35], so daß es am Ende siebzehn Unterschriften trug und Mitte September 1870 veröffentlicht wurde. Die Fuldaer Konferenz ermutigte im übrigen die Bischöfe, in ihren Diözesen je nach Notwendigkeit durch eigene Hirtenschreiben aufklärend tätig zu werden, was denn auch im Laufe der folgenden Monate meistenteils geschah[36].

5. Deutsche Bischöfe, die das Hirtenwort nicht unterzeichneten

Zumindest einige Bischöfe, die den Fuldaer Hirtenbrief nicht unterzeichneten, befanden sich jedoch in schwersten Gewissenskonflikten. Der Breslauer Fürstbischof Heinrich Förster (1799–1881)[37], der verbittert Rom verlassen und dem Papst seine Resignation angeboten hatte (15. August 1870), war über das Verhalten seiner Amtskollegen tief enttäuscht: «Sie alle sind mit Sack und Pack zu den Infallibilisten übergegangen», schrieb er am 10. September 1870 Kardinal Schwarzenberg, in der Hoffnung auf ein künftiges freies Konzil, «wenn die schmachvolle Servilität des gegenwärtigen Episkopates von der Fäulniß der unsäglichsten Trübsal aufgezehrt sein wird»[38].

33 Dieser letztere Passus lautete zuerst: «Wegen dieser Meinungsverschiedenheiten kann aber, selbst abgesehen von dem Umstande, daß fast sämtliche Bischöfe, welche abweichender Ansicht waren, in der betreffenden öffentlichen Sitzung nicht erschienen sind, die Gültigkeit der Beschlüsse um so weniger bestritten werden, als weitaus die meisten dieser Bischöfe den Beschlüssen des Concils nachher beigetreten sind.» Dieser Passus wurde auf Drängen des Augsburger Bischofs Pankratius von Dinkel in die oben zitierte Form geändert, mit der Folge, daß die Behauptung, den Konzilsbeschlüssen komme dennoch unbestrittene Gültigkeit zu, nicht mehr schlüssig war. Die Bischöfe hatten große Schwierigkeiten, die Einwände gegen das Konzil zu widerlegen. Schatz, Vaticanum I III 227.

34 Hirtenbrief von siebzehn deutschen Bischöfen der Fuldaer Bischofskonferenz, Ende August 1870 (definitive Form). Huber-Huber II 436–439 (Nr. 196). – Coll. Lac. VII 1733–1735; Mansi 52, 917–920.

35 Peter Joseph Blum, Limburg; Eduard Jakob Wedekin, Hildesheim; Konrad Martin, Paderborn; Johannes Nep. von der Marwitz, Kulm; Pancratius von Dinkel, Augsburg; Matthias Eberhard, Trier; Adolf Namszanowsky, Feldbischof der Armee; Konrad Reither, Speyer. Granderath, Geschichte III 546. – Das Bistum Würzburg war verwaist, da Bischof Georg Anton von Stahl, Alt-Germaniker und Infallibilist, am 13. Juli 1870 in Rom gestorben war; doch der Würzburger Kapitularvikar Johann Valentin Reißmann hatte die Konzilsdekrete am 12. August 1870 im «Würzburger Diözesan-Blatt» publiziert. Er wurde am 6. März 1871 zu Stahls Nachfolger ernannt. Brandmüller, Die Publikation 217.

36 Schatz, Vaticanum I III 230–233.

37 Erwin Gatz, Förster, Heinrich (seit 1853 Fürstbischof von Breslau), in: Ders., Die Bischöfe 200–203.

38 Förster an Schwarzenberg, 10. September 1870. Zit. in: Schatz, Kirchenbild 470f.; Ders., Vaticanum I III 228. – Vgl. Granderath, Geschichte III 554f. (der nur die Hälfte zitiert).

Und Bischof Hefele von Rottenburg hatte am 10. August 1870 gegenüber Döllinger geäußert: Er werde «das neue Dogma ohne die von uns verlangten Limitationen nie anerkennen und die Gültigkeit und Freiheit des Concils leugnen. Mögen mich dann die Römer suspendiren und exkommuniciren und einen Administrator der Diöcese bestellen.» Er fügte hinzu: «Vielleicht hat Gott bis dahin die Gnade, den Turbator ecclesiae vom Schauplatz abzurufen»[39]. Er hatte auch, empört über das Verhalten Kettelers und Melchers', seine Teilnahme an der Fuldaer Zusammenkunft «ganz entschieden» abgelehnt, «weil das Vorhaben daselbst unserer Verabredung in Rom» – nämlich ohne vorherige Konferenz der Minoritätsbischöfe keinen Alleingang zu unternehmen[40] – «geradezu widerspreche». Beide Bischofskollegen [Ketteler und Melchers] wollten nun «die Existenz solcher Verabredung leugnen» und «scheinen alles vergessen zu haben, auch was sie selbst in Rom gethan und gesprochen haben». Auch auf den ihm zugeschickten «Fuldaer Entwurf» habe er «sogleich wieder ganz entschieden ablehnend» geantwortet: «Ich kann zu Ja nicht Nein sagen und vice versa.» Er werde sich, solange man von Rom nichts «direct» verlange, «passiv» verhalten; komme aber von dort ein «Verlangen, so werde ich den Vollzug verweigern und die Suspension in Ruhe erwarten». Er habe bereits an «Abdication» gedacht, den Gedanken aber wieder aufgegeben «und will den Kelch trinken, der über mich ergeht. Ich weiss wenigstens nichts anderes zu thun. Etwas, was an sich nicht wahr ist, für göttlich geoffenbart anzuerkennen, das thue wer kann, non possum» – so am 14. September 1870 erneut gegenüber Döllinger[41].

Zwei Tage später äußerte sich Bischof Hefele gegenüber Kardinal Schwarzenberg: Wie Scherr und Krementz diese Beschlüsse unterzeichnen konnten, begreife er nicht. «Aber auch Mainz muß Alles, was er in Rom gethan und gesprochen, für total falsch erklären, wenn er die Fuldaer Beschlüsse unterzeichnen wollte»[42]. Und in einem Schreiben vom 11. November 1870 (an das Bonner Comité): «Ich kann mir in Rottenburg so wenig, als in Rom verhehlen, dass das neue Dogma einer wahren, wahrhaftigen, biblischen und traditionellen Begründung entbehrt, und die Kirche in unberechenbarer Weise beschädigt, so dass letztere nie einen herberen und tödtlicheren Schlag erlitten hat, als am 18. Juli d[ieses]. J[ahres].»[43].

6.
Die Antwort Pius' IX. auf das Hirtenschreiben deutscher Bischöfe

Wenige Tage nach der von ihm verfügten Vertagung des Konzils auf unbestimmte Zeit stimmte Pius IX. durch Breve vom 28. Oktober 1870 dem Fuldaer Hirtenwort mit «Lob und Anerkennung» zu; allerdings wäre, wie er schrieb, sein «Trost [...] noch vollkommener gewesen», wenn er den Hirtenbrief «von allen Bischöfen Deutschlands unterzeichnet gesehen» hätte, ohne in «mindesten Zweifel» zu stellen, «daß jene Bischöfe, deren Namen vermißt werden», ihre «unverkennbare Pflicht» als geistliche Hirten «ebenso einsehen» und «ihre Heerden über die im heiligen ökumenischen Koncil definirten Glaubenswahrheiten [...] belehren» würden. Dabei insistierte der Papst nachdrücklich auf der konziliaren *Ex-cathedra*-Definition und sparte nicht mit scharfen Verdikten gegen «gewisse Söhne des Stolzes, welche sich für Katholiken ausgeben, [aber] das Dogma des katholischen Glaubens nicht bloß durch geheimen Betrug, sondern mit offener Stirne bekämpfen [...] in Broschüren und Tagesblättern gegen die Autorität und gegen die Beschlüsse des ökumenischen Koncils und insbesondere gegen die von demselben Koncil durch unabänderlichen Entscheid definirte Lehre von der Unfehlbarkeit des Römischen Papstes, wenn er ex cathedra spricht, sich aufzulehnen wagen und Andere zu derselben Auflehnung zu verleiten und in gleiches Verderben zu stürzen suchen. Nach der Gewohnheit Aller, die jemals Spaltungen und Häresien hervorgerufen haben, rühmen sie sich lügenhaft, daß sie den alten katholischen Glauben bewahren, während sie

39 Hefele an Döllinger, Rottenburg, 10. August 1870. Abgedruckt in: Schulte, Der Altkatholizismus 221–223.

40 Zu dieser Verabredung der Minoritätsbischöfe und ihrer Nichteinhaltung siehe die entschuldigende Erklärung in: Granderath, Geschichte III 557–559.

41 Hefele an Döllinger, Friedrichshafen, 14. September 1870 (auf Firmungsreise). Abgedruckt in: Schulte, Der Altkatholizismus 223.

42 Hefele an Schwarzenberg, 16. September 1870. Zit. in: Schatz, Vaticanum I III 228 (Anm. 121).

43 So in seinem Antwortschreiben an das Bonner Comité, Rottenburg, 11. November 1870. Er fuhr fort: «Aber mein Auge ist zu schwach, um in dieser Noth einen Rettungsweg zu entdecken, nachdem fast der ganze deutsche Episcopat, sozusagen, über Nacht seine Ueberzeugung geändert hat und zum Theil in sehr verfolgungssüchtigen Infallibilismus übergegangen ist. [...] Aber alles Sinnen und Denken über diese Noth hat mich bisher nicht weiter geführt, als zu einer Norm für meine eigene Person. Ich werde das neue Dogma in meiner Diöcese nicht verkünden, und factisch wird in ihr nur von wenigen Geistlichen infallibilistisch gelehrt. Weitaus die meisten ignoriren das neue Dogma und das Volk kümmert sich, ganz Wenige – besonders Adliche – ausgenommen, gar nicht um dasselbe, und ist sehr zufrieden, dass der Bischof darüber schweigt. Desto unzufriedener ist man von der anderen Seite, und die Folgen für mich werden nicht lange auf sich warten lassen. Ich will lieber den Stuhl, als die Ruhe des Gewissens verlieren. Solche Abschlachtung des Einzelnen hätte nur verhütet werden können, wenn der gesamte deutsche Episcopat sich der Verkündigung des Decretes widersetzt hätte. Vis unita fortior. Ich hatte in Rom die Hoffnung, dass Solches, wenigstens annähernd geschehe. Jetzt ist es ganz anders geworden. Ich will aber gerne, Ihrer Adresse gemäss, mit den wenigen noch renitenten Bischöfen Deutschlands und Oestreichs, so wie mit den Ungarn, in Correspondenz treten, um womöglich, eine einheitliche Action zu erzielen. Nur kann ich mich grosser Hoffnung nicht hingeben. [...].» Abgedruckt in: Schulte, Der Altkatholizismus 223–225, hier 223f.

doch das Grundprinzip des katholischen Glaubens und der katholischen Lehre umstürzen. […] Als ob nicht dieses die von unserem Erlöser in Seiner Kirche eingesetzte und immer festgehaltene Ordnung des Glaubens wäre, daß eben die Definition eines Dogmas für sich allein als der genügende, zuverlässigste und allen Gläubigen angemessene Beweis dafür gelten müsse, daß die definirte Lehre wirklich in der Hinterlage der geschriebenen oder mündlich überlieferten Offenbarung (*depositum revelationis*) enthalten sei.» Und er warf diesen «Menschen» vor, sie steuerten, «soviel an ihnen liegt, auf den Umsturz der Kirche und des katholischen Glaubens hin, wenn sie […] in ihren verderblichen Schriften auf Verleumdung und ganz nichtige Vorwände gestützt, zu behaupten wagen, es habe – sei es in der Entscheidung selbst, oder in der Publication der Koncilsdecrete und insbesondere des Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes, zur vollen Gültigkeit und zur vollen Autorität eines ökumenischen Koncils etwas gemangelt. […]»[44].

7. Unterwerfung der letzten deutschen Bischöfe und ihre Maßnahmen – die zögernde Haltung Erzbischof Scherrs

Fünf deutsche Bischöfe hatten das Fuldaer Hirtenwort auch nachträglich nicht unterschrieben[45]. Aber inzwischen hatten sich fast alle deutschen Bischöfe unterworfen und die dogmatischen Konzilsdekrete publiziert, sich in Hirtenschreiben oder Pastoralinstruktionen, die Beschlüsse im ganzen moderat im Sinne der Minoritätsposition oder der Intervention Kardinal Guidis erklärend, an ihren Klerus und ihre Diözesanen gewandt und damit begonnen, gegen Geistliche und insbesondere gegen Theologieprofessoren, die offen die Konzilsbeschlüsse ablehnten oder gegen sie protestierten, vorzugehen, belehrend, mahnend, schließlich mit Disziplinarmaßnahmen (Suspension, Exkommunikation), je nach der Situation in ihren Bistümern auch mit Härte[46].

Erzbischof Scherr dagegen zögerte. Als er Mitte Oktober bei einem Spaziergang im Englischen Garten Döllinger traf – so berichtet Johann Friedrich –, habe sich dieser erboten, seine Vorlesungen einzustellen, sei aber vom Erzbischof «sogar» aufgefordert worden, «dies zu unterlassen», mehr noch: Scherr habe Döllinger versichert, «er werde nichts weiter thun»[47] (aber man darf wohl füglich zweifeln, ob bei dieser Begegnung, wenn sie denn stattgefunden hat, letztere Zusage wirklich gegeben worden ist). Jedenfalls wandte sich Erzbischof Scherr, «durch welche Einflüsse auch immer bewogen»[48] (vom Münchener Nuntius unter Druck gesetzt?), wenige Tage später, mit Schreiben vom 20. Oktober 1870, an die Professoren der Münchener Theologischen Fakultät: «Nur dem Gebote» seiner «bischöflichen Amtspflicht» folgend, richte er «gegenwärtige Zuschrift» an die Theologische Fakultät, um, soviel an ihm liege, «die ängstigenden Zweifel und die bange Unruhe zu beseitigen, welche in weitesten Kreisen» bezüglich ihrer Stellung «zu dem allgemeinen Vaticanischen Concile und dessen bisherigen Beschlüssen» herrschten. Die Gründe für diese Zweifel «auseinanderzusetzen», sei nicht nötig, «weil die hierauf bezüglichen Vorgänge ja allenthalben bekannt und darum gewiß auch der theologischen Facultät selbst nicht verborgen» seien (eine überdeutliche Anspielung!). Indem er «Vergangenes gerne auf sich beruhen lasse», dürfe er «aber von jetzt an nicht mehr zugeben, daß über den dogmatischen Standpunkt auch nur eines ihrer Mitglieder ein begründeter Zweifel obwalte». Er forderte die Professoren auf, ihre «Pflichten gegenüber den Aussprüchen des allgemeinen Vaticanischen Concils [zu] erwägen» und «sich einhellig» ihm gegenüber «klar und deutlich aus[zu] sprechen, wie Sie denselben gerecht werden wollen». Einer «dogmatischen Belehrung» seinerseits bedürften sie «wahrlich nicht», weshalb er nur folgendes bemerke: «Die bisherigen Beschlüsse des allgemeinen Vaticanischen Concils sind unter allen jenen Förmlichkeiten gefaßt worden, welche zu ihrer Gültigkeit nothwendig sind. Dieß bezeugen die Bischöfe der sogenannten Minorität ebenso wie alle übrigen. In der That hat bisher auch nicht ein einziger katholischer Bischof sich öffentlich gegen die Rechtmäßigkeit der gefaßten Beschlüsse erhoben», sondern «im Gegentheile» hätten «weitaus die meisten ihre Unterwerfung unter dieselben in irgend einer Weise unzweideutig kundgethan». Was ihn selbst betreffe, so habe er in den Konzilsberatungen seine «nach reiflicher Erwägung gewonnene Ueberzeugung mit aller Entschiedenheit ausgesprochen», aber «dabei nie im Sinne gehabt, diese meine Ueberzeugung auch dann noch festzuhalten, wenn die Entscheidung anders ausfallen sollte», weshalb er nach Erfüllung seiner «erste[n] Pflicht […]

44 Breve Pius' IX. an die Unterzeichner des Fuldaer Hirtenbriefs, 28. Oktober 1870. Huber-Huber II 446–448 (Nr. 198), hier 446 f. – Coll. Lac. VII 1736–1738; Mansi 52, 920–923.

45 Michael von Deinlein, Bamberg, der einzige bayerische Bischof, der für die Veröffentlichung der Konzilsdekrete um das *Placetum regium* nachsuchte; Heinrich Förster, Breslau; Johannes Heinrich Beckmann, Osnabrück; Carl Joseph von Hefele, Rottenburg; Ludwig Forwerk, Apostolischer Vikar von Sachsen. Granderath, Geschichte III 547. – Das Gesuch Erzbischof Deinleins an König Ludwig II., Bamberg, 26. September 1870, um landesherrliche Erlaubnis zur Publikation der Konstitution *Pastor aeternus*, ist abgedruckt in: Brandmüller, Die Publikation 596–601.

46 Schatz, Vaticanum I III 229–236.

47 Friedrich, Ignaz von Döllinger III 559.

48 Schatz, Vaticanum I III 236.

keinen Augenblick gezögert» habe, sich «den rechtmäßig gefaßten Beschlüssen unbedingt zu unterwerfen». Somit werde er auch von seiten der Professoren «da, wo es sich um ein Princip des katholischen Glaubens handelt, gewiß nicht den gedankenlosen Vorwurf des Gesinnungswechsels fürchten dürfen». Da nunmehr «die Lage der Dinge unwidersprechlich klar» sei, könne es ihm «unmöglich gleichgültig sein, wie sich die ehrwürdige theologische Facultät und ihre einzelnen Mitglieder zu derselben verhalten». Er könne «unmöglich stillschweigend es gestatten, daß in meiner Erzdiöcese von irgend Jemand die heilige Wissenschaft gelehrt werde, von dem ich nicht sicher bin, daß er ausnahmslos und rückhaltlos das lehrt, was die katholische Kirche ausdrücklich zu glauben vorgestellt hat [...] daß meine Priesterthums-Candidaten in Gefahr schweben, anders unterrichtet zu werden, als die katholische Kirche sie unterrichtet wissen will». Er könne endlich, um die «ganze Wahrheit zu sagen, nicht ertragen, daß die ehrwürdige theologische Facultät, die Perle meiner Erzdiöcese, ihre ruhmreiche Geschichte und die entschiedenen und großen Verdienste vieler ihrer gegenwärtigen Mitglieder durch eine unberechtigte und unfruchtbare Sonderstellung in der Kirche beflecke». Die Adhortatio endete mit der drohenden Bitte: «Mögen Sie mich darum vor einem Schmerze bewahren, der unbedingt der größte während meiner bisherigen bischöflichen Amtsführung sein würde, nämlich gegen Sie den Ernst meiner oberhirtlichen Amtspflicht in Anwendung bringen zu müssen»[49].

Daß dieses Schreiben unter demselben Datum erging wie die Bulle *Postquam Dei munere*, mit der Pius IX. das Konzil auf unbestimmte Zeit vertagte[50], war wohl sicher ein – immerhin bemerkenswerter – Zufall. Der damalige Dekan, der Exeget Prof. Dr. Franz Xaver Reithmayr, hielt das am 21. Oktober eingegangene Schreiben «ängstlich» zurück und eilte damit nach Augsburg zu seinem bischöflichen Freund Pankratius von Dinkel, um sich mit ihm über das weitere Vorgehen zu beraten. Erst drei Tage vor der auf den 10. November angesetzten Fakultätssitzung gab er seinen Kollegen von dem Schreiben offiziell Kenntnis, ohne aber den Wortlaut mitzuteilen.

Nachdem sich das Kollegium in drei offenbar langen Sitzungen nicht ohne kontroverse Diskussion mit dem Schreiben und seiner Beantwortung beschäftigt hatte, wurde in der dritten Sitzung vom 25. Januar 1871 ein Antwortschreiben verabschiedet, das unter dem Datum des 29. Januar an den Erzbischof abging. In ihm zeigten sich sieben Mitglieder der Fakultät bereit, die Konzilsbeschlüsse auf Grund des durch die nachträgliche Annahme der meisten Minoritätsbischöfe erreichten «moralischen Gesammtconsenses» zu akzeptieren, bezüglich der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit in Kapitel IV der Konstitution *Pastor aeternus* auf Grund teilweiser widersprechender Interpretationen in bischöflichen Hirtenbriefen jedoch mit dem Vorbehalt, daß «früher oder später vielleicht eine authentische Auslegung desselben erfolgen» werde[51]. Diesen Vorbehalt formulierte man in der allerdings vergeblichen Absicht oder Hoffnung, damit den Kollegen Johann Friedrich und insbesondere Döllinger eine Brücke bauen zu können; beide weigerten sich zu unterschreiben. Der Kanonist Isidor Silbernagl, der aus kanonistischen Gründen seinen Beitritt zu einer Kollektiverklärung ablehnte, unterwarf sich in einem Separatvotum[52].

Daß für diese keineswegs allen Unterzeichnern leichtgefallene Entscheidung (nach dem bereits verhängten Vorlesungsverbot Bischof Senestreys für Regensburger Theologiestudierende) nicht zuletzt die Sorge um den Bestand der auf höchste gefährdeten Fakultät ausschlaggebend war, liegt auf der Hand; denn: «Der kirchliche Absolutismus hat aber bekanntlich, wenn er auch der direkten Suspension sich enthält, das Mittel der indirekten für den Lehrer der Theologie durch Abberufung der Candidaten

49 Scherr an die Münchener Theologische Fakultät, 20. Oktober 1870. Döllinger, Briefe und Erklärungen 58–61.

50 Bulle *Postquam Dei munere* Pius' IX. 1870. Coll. Lac. VII 497–500; Mansi 53,155–158; Pii IX Pontificis Maximi Acta I Vol V, 253; in deutscher Übersetzung in: Huber-Huber II 450.

51 Das Schreiben ist abgedruckt in: Aktenstücke des Ordinariates 48–50 (Nr. VI). – Es unterzeichneten der Dekan Prof. Franz Xaver Reithmayr, die Professoren Abt Bonifaz Haneberg, Karl Wilhelm Reischl, Valentin Thalhofer und Alois Schmid, der ao. Professor Joseph Bach und der Privatdozent Joseph Schönfelder. Zum ganzen Hergang siehe: Denzler, Das 1. Vatikanische Konzil 428–431; Ders., Prof. Valentin Thalhofer 56; Schatz, Vaticanum I III 236; Landersdorfer, Gregor von Scherr 432–435; Bischof, Theologie und Geschichte 252–257.

52 Silbernagl an Scherr, München, 27. November 1870. Aktenstücke des Ordinariates 50–52. – Der Germaniker Johann Baptist Huber, eben aus Rom zurückgekehrt, wußte dem Rektor des Germanikums in Rom, P. Andreas Steinhuber SJ, zu berichten: Silbernagl «gab auf eine wiederholte Anfrage an den HH. Erzbischof die Erklärung ab, er hätte deßhalb nicht unterschrieben, weil nicht die ganze Facultät, sondern höchstens nur ein Paar Glieder Veranlassung zum Zweifeln geboten hätten, und er deßhalb, namentlich was ihn betrifft, diese Anfrage an die ganze Facultät nicht für begründet und deßhalb [nicht für] berechtigt hielt. Aber in einer Vorlesung, bei der ich selber zugegen war, hat Silbernagl einen andern Grund angegeben. Er erklärte nämlich seinen Zuhörern, deßhalb nicht unterschrieben zu haben, weil er vom religiös-staatlichen Standpunkte aus den Erzbischof nicht für berechtigt hielt, eine solche Frage an die Fakultät zu stellen. Wenn, fügte er hinzu, die andern Professoren unterschrieben haben, so ist das ihre Sache; ich wollte als Canonist die Rechte wahren.» Huber an Steinhuber, Nymphenburg, 21. Dezember 1870. Landersdorfer, «Nach Rom zu schreiben ...» 31–34, hier 32 f. – Johann Baptist Huber (1842–1886), Germaniker, Dr. phil. et theol. in Rom, 1867 Priester des Erzbistums München und Freising, 1872 erzbischöflicher Sekretär, als solcher geheimer Berichterstatter über seinen Erzbischof und dessen Amtsführung an die Vorstände des Germanikums in Rom, am 12. Dezember 1885 zum Münchener Domkapitular gewählt, am 16. Oktober 1886 44-jährig an «Schwindsucht» gestorben. Ebd. 8–17; Nesner, Das Metropolitankapitel 544.

– das ja ganz dieselbe Wirkung thut»[53]. Johann Friedrich verweigerte seine Unterwerfung, indem er begründete, nach seiner Überzeugung gehöre «das Vaticanische Concil höchstens zu der Kategorie der zweifelhaften Concilien»; er wolle niemanden «verketzern», der es für ökumenisch halte und an dessen Beschlüsse glaube; doch dürfe er für sich «ebenso sehr […] die Berechtigung in Anspruch nehmen, den Mangel der Oecumenizität und die Ungültigkeit der Beschlüsse zu behaupten und mich darnach zu richten». Doch erklärte er sich zu einem «silentium reverentiale» bereit[54]. Döllinger dagegen hüllte sich in Schweigen.

Erzbischof Scherr hatte dem eben aus Rom zurückgekehrten und von ihm sogleich als Sekretär in Aussicht genommenen Germaniker und Konzilsstenographen Johann Baptist Huber (1842–1886), wie dieser unverzüglich nach Rom berichtete, privatim von seinem kurz zuvor ergangenen Aufforderungsschreiben an die Münchener Fakultät erzählt und dazu bemerkt, er hoffe, «daß mit Ausnahme von höchstens zweien sich alle unterwerfen werden. Sonst, sagte er, wisse er, was er zu thun habe. Nach seiner Ansicht steht es in München überhaupt nicht so schlecht, wie er Anfangs selbst gefürchtet hatte […]»[55]. In der Tat reagierte Scherr auf die Absage Johann Friedrichs, indem er ihn durch Erlaß des erzbischöflichen Ordinariats vom 13. Dezember auffordern ließ, innerhalb einer Frist von vier Wochen «seine eigene Meinung dem Urtheile der Kirche zu unterwerfen und diesen pflichtschuldigen Act des Gehorsams im Glauben seinem Oberhirten gegenüber zu leisten»[56]. Gegenüber Döllinger, dem prominentesten «Fall», ließ der Erzbischof noch Geduld walten, obwohl natürlich der Münchener Nuntius Meglia jeden seiner Schritte beobachtete, ob er denn (sofort nach erfolgter Aufforderung an die Fakultät) auch «den Mut (*il coraggio*)» aufbringen würde, «auf dem Weg des Kölner Erzbischofs [Melchers, der die Bonner Theologische Fakultät bereits Ende September ultimativ zur Unterwerfung aufgefordert und damit in der Folge fast zugrunde gerichtet hatte[57]] fortzuschreiten und unter Anwendung des kanonischen Rechts gegen jene vorzugehen, die in der Opposition verharren», was er bezweifelte[58]. Andererseits habe zur nämlichen Zeit Kardinal Hohenlohe bei einem Besuch in München Scherr eindringlich geraten, «gegen die Renitenten in Bezug auf die Unfehlbarkeit ja nicht zu strenge u. energisch voranzugehen, sondern den Geist der Sanftmuth zu üben»[59].

8. Erzbischof Scherrs Hirtenschreiben vom Dezember 1870 und Döllingers Reaktion

Am 5. Januar 1871 wurde von den Kanzeln der Erzdiözese München und Freising ein auf den 26. Dezember 1870 datiertes Hirtenschreiben Erzbischof Scherrs verlesen, dessen Verfasser wohl der Münchener Domkapitular Dr. Michael Rampf (1825–1901) war. Das Hirtenwort, in ultramontan gesinnten Kreisen längst mit Aufmerksamkeit erwartet, belehrte die Gläubigen ausführlich über das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit, indem es sich demonstrativ auf frühere Werke Döllingers, Hefeles, Schultes und Reischls bezog, deren frühere Ansicht somit gegen sie ausspielte und im übrigen dieses Dogma als in Schrift und Tradition bezeugt und zu allen Zeiten in der Kirche, in Deutschland insbesondere seit dem 12. Jahrhundert, geglaubt vorstellte. Der Erzbischof selbst, während des Konzils aus sachlich-theologischen Erwägungen ein Gegner der Unfehlbarkeitslehre in ihrer auf den Papst konzentrierten Form, zeichnete sich nunmehr (oder genauer: wurde nunmehr gezeichnet) als vormaliger bloßer Inopportunist, der sich mit anderen Bischöfen nur

53 So Joseph Bach (1833–1901, Priester des Bistums Augsburg, seit 1867 Universitätsprediger und ao. Professor für Pädagogik und philosophische Diziplinen, seit 1881 Ordinarius u.a. für Dogmengeschichte), der dies in einem Schreiben an Franz Heinrich Reusch (München, 29. Januar 1871) deutlich zum Ausdruck brachte: «Daß mir die moderne Krisis auch ein Stück Herz- und Kopfzerbrechen gemacht, brauche ich Ihnen kaum zu sagen. Ein Gedanke war jedoch der maßgebende für mich: wenn Consensus unanimis da ist, dann muß ich das credo ut intelligam in Gottes Namen auf meine Fahne schreiben, denn unter keiner Bedingung kann ich mich aus der Gemeinschaft der Kirche drängen lassen. Ich zweifle nicht, daß dieser Gedanke: das *Wenn* auch bei Ihnen der Grundgedanke sein wird. Auch Döllinger's und Friedrich's Intention gehen, so viel ich weiß, wesentlich darauf hinaus, weshalb sie eine ‹zuwartende Stellung› einzunehmen für das Bessere halten, und in dieser auch vom Erzbischof nicht gestört worden sind; obwohl auch für Friedrich der Termin schon abgelaufen. Der kirchliche Absolutismus hat aber bekanntlich, wenn er auch der direkten Suspension sich enthält, das Mittel der indirekten für den Lehrer der Theologie durch Abberufung der Candidaten – das ja ganz dieselbe Wirkung thut.» Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 257. – Zu Joseph Bach, einem ausgezeichneten Kenner der mittelalterlichen Philosophie und Theologie, siehe: Unterburger, Der Mensch als das «konkrete Allgemeine»; Ders., Theologie und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät München zwischen I. Vatikanischem Konzil und Modernismuskrise (theol. Lizentiatsarbeit, leider nicht gedruckt), München 1998.

54 Friedrich an Scherr, München, 29. November 1870. Aktenstücke des Ordinariates 52–59.

55 Huber an P. Andreas Steinhuber SJ, Traunstein, 26. Oktober 1870. Landersdorfer, «Nach Rom zu schreiben …» 24–27, hier 26.

56 Erlaß des erzbischöflichen Ordinariates an Friedrich, München, 13. Dezember 1870. Aktenstücke des Ordinariates 60 f.

57 Schatz, Vaticanum I III 234; Franzen, Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn 182–213.

58 Meglia an Antonelli, München, 1. Dezember 1870. Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 262.

59 So wußte Johann Baptist Huber dem Spiritual im Germanikum, P. Franz Xaver Huber SJ, zu berichten. Huber an Huber, Nymphenburg, 29. Dezember 1870. Landersdorfer, «Nach Rom zu schreiben …» 34–38, hier 37.

«gegen die Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit der formellen Definition» ausgesprochen habe, «bei Unserer Haltung auf dem Concile geleitet einzig und allein von der Rücksicht auf die vielen Kinder der Kirche, die schwachen Glaubens sind, und von der Besorgniß, daß jener Haß und jene Abneigung gegen die Kirche, welche jetzt so offen und ungescheut besonders in der Tagespresse sich kundgeben, durch Entstellung der kirchlichen Lehre noch mehr Schaden und Unheil anstiften möchte[n], als es schon bisher geschehen. […] dabei weit entfernt, Unser Urtheil für das allein wahre und richtige zu halten». Der einzelne Bischof sei «nicht im Stande, die Bedürfnisse der gesammten Kirche zu überschauen», er sehe nur die Gegenwart, nicht die Zukunft. «Der heilige Geist allein ist es, der weiß, was der Kirche wahrhaft frommt und ihr nothwendig ist. Als darum der heilige Geist durch das Concil gesprochen [!], haben Wir keinen Augenblick gezögert [!], Uns seinem Anspruche zu unterwerfen und damit das zu thun, was Vernunft und Glaube von jedem Katholiken fordert. […] Es bleibt nur die Alternative: entweder Glaube und Unterwerfung, oder Unglaube und Ungehorsam.» Vom ebenfalls (*concilio acclamante*) definierten päpstlichen Jurisdiktionsprimat, der die kirchliche Verfassung, wie sich zeigen sollte, weit gravierender veränderte, aber in der öffentlichen Diskussion kaum thematisiert wurde, war im erzbischöflichen Schreiben überhaupt keine Rede, und es fehlte der Versuch einer Interpretation des Unfehlbarkeitsdogmas im Sinne des Grundanliegens der Minorität, um den, wie erwähnt, andere Bischofsworte erkennbar bemüht gewesen waren[60].

Döllinger fühlte sich durch dieses Bischofswort mit Grund zur Stellungnahme herausgefordert, und wiederum veröffentlichte er sie anonym in der «Allgemeinen Zeitung». Sein hauptsächlichster Kritikpunkt betraf die Tatsache, daß das Hirtenwort «das folgenreichste Ergebniß des Konzils», mit dessen Annahme die Bischöfe «ihrer altkirchlichen Würde entsagt» hätten, verschweige und «nur der Unfehlbarkeit» gedenke. «Die andere wesentlich hierzu gehörige Entscheidung [die «man für jetzt der Laienwelt noch nicht sagen» wolle, nämlich die Definition des päpstlichen Jurisdiktionsprimats], wonach die bischöfliche Gewalt und Würde in ihrer altkirchlichen Bedeutung eigentlich vernichtet wird und der Papst als direkter und unmittelbarer Gebieter über jeden einzelnen Gläubigen an deren Stelle tritt, bleibt noch im Hintergrund.» Was aber die, wie das Bischofswort behaupte, «von Anfang an und zu allen Zeiten in der Kirche geglaubte und gelehrte» Unfehlbarkeit des Papstes anbelange, so zerbröckle «die [im folgenden zerpflückte] Kette von Zeugnissen, die hier angeführt werden, […] in den Händen der Zugreifenden. Die Stellen sind teils erdichtet, teils falsch übersetzt, teils verstümmelt und dadurch entstellt, teils entbehren sie aller Beweiskraft.»

Nicht genug des Totalverrisses, wurde der anonyme Zensor auch noch persönlich: «Es scheint, daß der Herr Erzbischof sein theologisches Vertrauen einem Manne geschenkt hat, der ihn schlecht bediente und grobe Verstöße entweder aus Unkenntnis oder aus Befangenheit oder aus einem anderen Grunde sich zu schulden kommen ließ.» Schließlich richte sich «unser Hirtenschreiben […] nicht etwa an eine Diözese in Südafrika oder in Polynesien», sondern an «einen ansehnlichen Bruchteil des bayerischen Volks», an «Hof und Hauptstadt und die eben versammelten Kammern»[61].

Eine «Entgegnung» des erzbischöflichen Ordinariats[62], in der zur Verteidigung des eigenen Standpunkts unter anderem auch aus Döllingers 1843 erschienenen «Lehrbuch der Kirchengeschichte [I 49]» zitiert wurde, beantwortete Döllinger wiederum anonym mit einer schneidenden Replik, in der er nochmals die Argumente des Hirtenwortes, sie widerlegend, aufgriff und dem Verfasser attestierte, er stütze sich unter anderem «auf die allbekannte Fiktion der Isidorischen Dekretalen, deren Zweck gewesen [sei], die Macht der Päpste zu erweitern», doch finde er sich «nicht veranlaßt, etwa in einer Ausgabe der Isidorischen Dekretalen nachzusehen, ob es sich so verhält; nein! Er weist auf Rom und den dortigen Erzbischof [Giuseppe] Cardoni hin, der in der Vorbereitungskommission die Stelle beigebracht; dasselbe habe die ganze dogmatische Kommission der Konzilsbischöfe gethan, und einer so imposanten Autorität gegenüber könne die Behauptung eines einzelnen deutschen Theologen nicht in Betracht kommen». Demgegenüber argumentierte Döllinger – unter anderem – mit dem allgemeinen Konzil von Konstanz und dessen «von den

60 Der Hirtenbrief Scherrs vom 26. Dezember 1870 ist abgedruckt in: Aktenstücke des Ordinariates 61-94, der entscheidende Passus der «Selbstdarstellung» Scherrs als bloßen konziliaren Inopportunisten auch in: Bischof, Theologie und Geschichte 263 (Anm. 18). – Zur Verfasserschaft (Domkapitular Dr. Michael Rampf oder erzbischöflicher Sekretär und Domkapitular Dr. Paul Kagerer) siehe: Ebd. 262 (Anm. 17). Michael Rampf hatte im Vertrauen Kardinal Reisachs gestanden und war von ihm noch 1855 29jährig zum Direktor des Freisinger Klerikalseminars ernannt worden; seit 1864 Domkapitular, seit 1874 Generalvikar, während des Kulturkampfes der Ära Lutz im Kontakt mit der Münchener Nuntiatur ein unbeugsamer Vertreter des «kirchlichen Standpunkts», seit 1889 als Wunschkandidat des Heiligen Stuhls Bischof von Passau. August Leidl, Rampf, Michael von, in: Gatz, Die Bischöfe 592 f.; Nesner, Das Metropolitankapitel 494.

61 Der Münchener Hirtenbrief vom 5. Januar 1871, in: Beilage zur Allgemeinen Zeitung Nr. 22 vom 22. Januar 1871, eingesandt von Johann Nepomuk Huber und unter dessen Erkennungszeichen publiziert (Kessler, Ignaz von Döllinger 321 f.); abgedruckt in: Döllinger, Kleinere Schriften 425–429.

62 Der Hirtenbrief des Erzbischofs von München (Entgegnung), in: Außerordentliche Beilage zur Allgemeinen Zeitung Nr. 28 vom 28. Januar 1871.

Päpsten mehrmals ausdrücklich bestätigten Dekret [*Haec sancta*]», in dem dieses Konzil erklärt habe, «daß in Sachen des Glaubens, der Spaltung und Reformation der Kirche jedermann, auch der Papst, dem allgemeinen Konzil unterworfen und zu Gehorsam verpflichtet sei, da es seine Autorität, als die Kirche repräsentierend, unmittelbar von Gott habe. Damit ist denn jede Unfehlbarkeit des Papstes selbstredend ausgeschlossen […].» Und er vergaß nicht, erneut vor der Staatsgefährlichkeit der päpstlichen Infallibilität zu warnen[63].

Für den Nuntius auf seinem Münchener Beobachtungsposten war Scherrs Hirtenwort «un bellissimo ed eruditissimo Documento», dessen «linguaggio chiaro ed autorevole» und «lunga serie di solidissimi argomenti» eine «heilsame Wirkung auf die wenigen Unfolgsamen» ausüben werde; zwar sei «in qualche passo il linguaggio dell'Archivescovo non […] felicissimo», was aber nur «qualche malizioso scienziato» zu einem Angriff aus dessen «wissenschaftlicher Warte» dienen könnte, doch der darin «verteidigten Wahrheit» keineswegs zum Schaden gereiche[64].

Natürlich war mit dem «malizioso scienziato» zuvörderst Döllinger gemeint, an dessen Adresse wohl auch in erster Linie dieses Hirtenwort gerichtet war; denn kaum zufällig war am Tag vor dessen Verlesung von den Kanzeln der Erzdiözese an Döllinger ein Schreiben des Erzbischofs ergangen, in dem er ihm bekannte, «mit dem größten Schmerze […] unter den Mitgliedern der hiesigen theologischen Facultät», die am 29. November seine Zuschrift vom 20. Oktober «in befriedigender Weise» beantwortet hätten, «den Namen des ehrwürdigen Seniors dieser Facultät vermißt» und seitdem «vergeblich» auch von ihm eine «gebührende Antwort und Erklärung» über seine «Stellung zum ökumenischen Vaticanischen Concil und seinen bisherigen Beschlüssen» erwartet zu haben. So sehe er sich «jetzt nach langem Zögern, dessen Bedeutsamkeit Ew. Hochwürden selbst zu würdigen wissen werden, endlich genöthigt», ihn «zu einer offenen Aussprache hierüber […] förmlich aufzufordern. Wohl könne er, Scherr, «ahnen», was ihm, Döllinger, «eine unumwundene Kundgabe» über seinen «Standpunkt zur fraglichen Angelegenheit» so sehr erschwere. Doch Döllingers «ruhmreiche Vergangenheit» dank seinen «großen Verdiensten für die katholische Wissenschaft, für den Nachwuchs des katholischen Klerus, für die Vertretung der katholischen Kirche im öffentlichen Leben» sträube sich «mit Macht gegen einen Bruch mit der Kirche», der sein «ganzes bisherigen Leben» gehört habe. Andererseits scheine er «jener Richtung, welche die bekannten Agitationen gegen das Concil in Deutschland vor und während der Berathungen desselben in Scene» gesetzt und dabei «stets, ob mit Recht oder Unrecht» sich auf seinen Namen gestützt habe, «derartige Zugeständnisse gemacht zu haben», daß es ihn «nunmehr schweren Kampf kostet, sich von derselben loszusagen». Dennoch «sollte man meinen», es wäre für ihn «leichter», sich von seinen «Genossen jüngsten Datums zu trennen» als mit «der langen Periode» seines Lebens, die «so gerechten Ruhm» an seinen «Namen geheftet, und zugleich mit der katholischen Kirche zu brechen». Scherr ermahnte ihn, «Rückschau» zu halten auf «das ganze große Gebiet der Kirchengeschichte», ob er «nur Einen» entdecke, «der sich vom heiligen römischen Stuhle, der cathedra Petri, loßreißen konnte, ohne zugleich von der Einheit der katholischen Kirche abzufallen»; «ferner» möge er «in ernstem Nachdenken den schließlichen Ausgang aller jener» betrachten, «die im Widerstand gegen die heilige Kirche verharrten»; und er möge sich «endlich die schwere Verantwortung zu Gemüthe» führen, die er «auch für alle jene […] vor dem Richterstuhle Gottes abzulegen haben» werde, welche durch sein «Beispiel sich noch länger in ihrer Absonderung werden festhalten lassen». Geradezu inständig bat er Döllinger, «dem väterlichen Herzen» seines «Oberhirten all den Kummer zu nehmen», von dem es seinetwegen «schon gegenwärtig» gepeinigt werde und der «jetzt entweder enden oder in's Unerträgliche anwachsen» müsse, und «diesen Appell an Ihr katholisches Herz meiner Liebe für Sie zu[zu]schreiben». Seine «von jeher» für ihn gehegte «Verehrung» habe sich «mit dem Antritte» seines «oberhirtlichen Amtes», das ihm Döllinger «als einen besonders kostbaren Schatz» zugebracht habe, «zu einer inneren Anhänglichkeit umgebildet», so daß er ihn «in Wahrheit versichern» könne, und er habe «Beweise dafür empfangen, ich erachte Sie nicht als meinen Sohn, sondern als meinen Freund und Bruder.» Deshalb bat und beschwor er ihn: «hören Sie auf dazu zu helfen, daß die Einheit und Einmüthigkeit unter den Gliedern der Einen Kirche noch länger Schaden leide und lösen Sie in heroischem Entschlusse durch ein offenes kirchliches Bekenntniß den Bann, der bis zur Stunde noch manchen ehrlichen Katholiken fesselt.» «Noch» sei es ihm «unmöglich, zu glauben», daß Döllinger, «statt» seinem «oberhirtlichen Herzen diese Freude zu bereiten, die oberhirtliche Gewalt herausfordern» werde, «die aber» – so der ebenfalls drohende Schluß dieses fast beichtväterlich werbenden Monitums – «ganz gewiß ihre unveräußerlichen Rechte üben muß und üben wird, wenn die hoffnungsvolle Geduld sich endlich sollte getäuscht sehen müssen»[65].

63 Der Münchener Hirtenbrief und sein Verteidiger, in: Beilage zur Allgemeine Zeitung Nr. 41 vom 10. Februar 1871; abgedruckt in: Döllinger, Kleinere Schriften 429-440.

64 Meglia an Antonelli, München, 8. Januar 1871. Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 264.

65 Scherr an Döllinger, München, 4. Januar 1871. Abgedruckt in: Döllinger, Briefe und Erklärungen 62–65.

XIX.

Lord Actons «Sendschreiben an einen deutschen Bischof des Vaticanischen Concils» – Bischof Kettelers Erwiderung – Actons Beitrag «The Vatican Council»

In der Korrespondenz Döllingers mit Lord Acton (soweit erhalten bzw. ediert) war von den Vorgängen, die die Münchener Theologische Fakultät seit Konzilsende betrafen, kaum die Rede. Aber Acton hielt sich von August bis in den Oktober 1870, wenn auch unterbrochen von einer Reise nach Wien, Florenz und Rom, immer noch in der Villa Arco zu Tegernsee auf und konnte von dort die Entwicklung in München unschwer beobachten. Am 29. August 1870 berichtete ihm Döllinger kurz von der «in Nürnberg verabredete[n] ‹Erklärung», die er Acton «Morgen» schicken werde: «Es waren unser 15. Es gilt noch mehr Unterschriften zusammenzubringen. Schwarzenberg ist, wie die drei Prager [Professoren] versicherten, fest, so auch Crementz [Bischof Philipp Krementz von Ermland]. Förster [von Breslau] in peinlicher Bedrängniß. [...].» Dann aber die Bemerkung: «Mit Spannung und Sehnsucht warte ich auf Ihr ‹Sendschreiben an einen Bischof› es wird als ein godsent gerade im dringendsten Zeitpunkt hoffentlich erscheinen. [...]»[1].

Auch nach seiner Abreise von Rom hatte sich Acton über die Vorgänge auf dem Konzil in Korrespondenz mit seinen dortigen Freunden auf dem laufenden gehalten und seine Informationen an Döllinger weitergegeben[2]. Bereits Anfang Juli 1870 hatte er Döllinger aber auch eröffnet: «Je mehr ich daran denke desto fester wird mein Entschluss etwas über meine Erlebnisse in Rom zu schreiben. Nur kann ich es nicht in Memoirenform thun, um nicht zu sehr das persönliche confidentielle Element vorherrschen zu lassen. Ich muss suchen das vorhandene Material mit Hilfe meiner Erinnerungen zu benützen. Ich schreibe darum an alle mir erreichbare[n] Leute in Rom um Hülfe, besonders um ihre Reden»[3]. Diesen Entschluß verwirklichte er in seiner Tegernseer Zurückgezogenheit in zwei Publikationen: in seinem «Sendschreiben an einen deutschen Bischof ...» und kurz darauf folgend in seinem großen Beitrag «The Vatican Council».

1 Döllinger an Acton, München 29 August 1870. Döllinger-Acton II 44 f.

2 Siehe seine Korrespondenz mit Döllinger im Juli und August 1870. Döllinger-Acton II.

3 Acton an Döllinger, Tegernsee, Donnerstag [7. Juli 1870]. Döllinger-Acton II 425.

1. Actons «Sendschreiben»

Noch im August 1870, als einzelne Minoritätsbischöfe in ihren Bistümern die Konzilsdekrete bereits veröffentlichten oder zu veröffentlichen im Begriffe waren[4], aber ehe noch ein bischöfliches Hirtenwort zum Konzilsende publiziert war, verfaßte Acton, seine ganze Enttäuschung über das Konzil und das – nach seinem Urteil erschütternde – Versagen der Minoritätsbischöfe sich von der Seele schreibend, als erstes sein «Sendschreiben an einen deutschen Bischof des Vaticanischen Concils»[5]. Von Döllinger hatte er sich dazu das diesem aus Rom übersandte Material (seine Briefe etc.) erbeten. Dabei hatte er sich auch gegen das in der «Allgemeinen Zeitung» publizierte Manifest Friedrich Michelis' gewandt, in dem dieser Pius IX. als «Häretiker und Verwüster der Kirche» angriff. Solche Verlautbarungen «müssen durchaus schaden»; doch fügte er bei: «Uebrigens sehe ich nicht ein wie die Klage der Häresie welche Michelis gegen den Papst erhebt, vermieden werden kann»[6].

Döllinger war anderer Meinung: «[...] Die kirchliche Lage wird immer verwickelter und Niemand, scheint es, weiß Rath. Die Bischöfe der Minorität haben sich das Wort gegeben, in gemeinschaftlicher Uebereinkunft zu verfahren – das heißt: nichts zu thun, zuzusehen, wohin etwa die Wogen der Ereignisse sie tragen, auf welchem Ufer sie werden abgelagert werden. Ich habe soeben an Hefele geschrieben, schreiben Sie an Stroßmayer. Sie miß-

4 «[...] Der E[rzbischo]f von Köln [Melchers] hat bereits die volle Schwenkung gemacht [Verkündigung der Konzilsbeschlüsse am 24. Juli 1870] – Ketteler wird wohl folgen [er folgte am 20. August 1870]. Die Bayerischen [Bischöfe] werden noch etwas zurückgehalten, scheint es. Ein neues Concil – das ist das Einzige was übrig bleibt, und darauf weist auch der Rheinische Merkur jetzt hin. [...].» Döllinger an Acton, München 5. August 1870. Döllinger-Acton II 440–442, hier 441. – Über die Verkündigung der dogmatischen Konstitutionen des Ersten Vatikanums durch die Minoritätsbischöfe siehe ausführlich: Schulte, Der Altkatholizismus.

5 Sendschreiben an einen deutschen Bischof des Vaticanischen Concils von Lord Acton. September 1870, Nördlingen (Verlag der Beck'schen Buchhandlung) [1870], 19 S., Textbeginn jedoch bei S. 3. Siehe Beilage 4.

6 Acton an Döllinger, [Tegernsee, vor dem 8. August 1870]. Döllinger-Acton II 443. – Dieses Manifest war am 27. Juli 1870 in der «Allgemeinen Zeitung» erschienen. Siehe ebd. Anm 2.

billigen die Erklärung des Michelis, aber mit dem Schweigen und Abwarten treiben wir uns in einem vitiösen Zirkel herum; die Theologen sollen nichts sagen, bevor die Bischöfe sich öffentlich erklärt haben; diese aber wollen sich nicht erklären und Einzelne, (wie z. B. der Bischöf [Dinkel] von Augsburg) sagen, jetzt müßten die Theologen sich vor den Riß stellen und den Bischöfen mit ihrer [!] Beweisführungen zu Hülfe kommen. Und unterdeß ist die ganze Jesuitische Partei unermüdlich thätig. […]»[7].

Acton «Sendschreiben» war nicht an einen bestimmten Bischof der Minorität, sondern an alle gerichtet. Wie Döllinger wollte auch er anerkennen, daß sie in ihrer Abschiedsadresse an den Papst «mit einer im ganzen so würdigen Sprache gegen die Definition protestirt» hätten. Doch war er sich dessen bewußt, daß diese Erklärung keineswegs als «Ausdruck […] der Ansicht von den besten Geister[n] im Episkopat, von Darboy, Kenrick, und Strossmayer» gelten dürfe. Sie sei vielmehr «so gehalten dass auch die Schwächeren mitunterschreiben konnten, und spricht nur dasjenige aus was solche anerkennen die weniger standhaft sind.» Nach seiner, wie stets kompromißlosen, Sicht der Dinge, erläuterte er Döllinger, «scheint diese Abschiedsrede doch sehr bedenklich». Wenn die unterzeichnenden Bischöfe «ihr Non placet erneuern, und bekanntlich an den Consensus unanimis halten, so scheint dass sie alles sagen, was man verlangen kann. Aber wenn sie wirklich so denken, dass die Lehre nämlich falsch ist, wie können sie vermeiden Papst und Majorität für Ketzer zu halten? Das thun sie nicht, denn sie reden von Obedienz und wollen dem Papst ins Gesicht kein unangenehmes Wort sagen. So führt der Protest zu nichts. Wie lässt sich jetzt [nach vollzogener Dogmendefinition] die Orthodoxie des Papstes vertheidigen? Er hat, in feierlicher Weise, eine durchaus falsche Lehre zum Glaubensartikel gemacht. So lange er sie nur als die wahre Ansicht aufstellte, war er in seiner Freiheit gerechtfertigt. Sobald er aber, mit der Römischen Kirche, und mit einem Concil von 550 Bischöfen, den Glauben daran zur Bedingung der Seligkeit erklärt – das ist eine Häresie. Wir sind Ketzer wenn er Recht hat. Er ist es wenn er Unrecht hat. Dann, fallen hier weg alle Versprechen die dem Petrus und seinen Nachfolgern eigenthümlich seyn könnten. Gemeinschaft mit Rom kann nicht mehr als Bedingung der Orthodoxie gelten. Wird nicht dadurch die Lage der Griechischen Kirche, im Verhältnis mit Rom, sehr verbessert?»[8] Döllingers Antwort lautete in einem einzigen Halbsatz: «Ein neues Concil – das ist das Einzige was übrig bleibt, […]»[9].

Man muß wohl diese private Äußerung Actons im Blick behalten, um die eigentliche Intention seines «Sendschreibens» recht zu verstehen. In ihm erinnerte er diese Bischöfe mit zahlreichen für sich sprechenden Zitaten an ihre während des Konzils gegen eine Definition von Primat und Unfehlbarkeit und deren Folgen erhobenen Einwände: als ein Ärgernis für die Gläubigen, als eine Erschwerung für die Rückkehr der Protestanten, als unerträgliche Ausweitung der päpstlichen Herrschaft und als Widerspruch gegen das christliche Altertum:

«Hochwürdigster Bischof! Ein großer Theil der katholischen Welt verehrt in der Minorität der Concilsväter die wahren Zeugen seines Glaubens und will auch in der Zukunft mit den Männern untrennbar vereinigt bleiben, deren Haltung in der jüngsten Vergangenheit das Vertrauen so vieler erweckt hat. Allein die Stunde der kritischen Entscheidung ist gekommen und die Stimmen, auf die am eifrigsten gehorcht wird, verstummen plötzlich. Wo die Noth für den Einzelnen beginnt, verschwindet auf einmal die gewünschte Führung. Neue Glaubensartikel sind seit sechs Wochen decretirt und die Bischöfe, die sie im Prinzip bekämpften, geben keine Auslegung ihres Verhaltens und keine Richtschnur für das unsrige. Suchen wir Ersatz für ihr Schweigen in den Belehrungen, die bis Mitte Juli reichlich geflossen sind, so erscheinen diese bestimmt und klar genug; aber zwischen der früheren Sprache und dem späteren Schweigen ist ein störender Gegensatz. Ich rufe einige von jenen Worten wieder in's Gedächtnis, die werth sind, nicht der Vergessenheit oder der Sage anheimzufallen; denn in ihnen liegt der Grund zu ernsten Gefahren oder kühnen Hoffnungen für die nächsten Schicksale der Kirche und sie bilden ein Problem, das die Bischöfe allein zu lösen vermögen»[10].

Und nun hielt er ihnen zur Illustration «jene[r] furchtbare[n] Schilderung von den Folgen des Unfehlbarkeitsdogmas, welche einzelne Bischöfe entworfen haben», deren bedenklichste mündliche und schriftliche Äußerungen gegen die päpstliche Infallibilität, mit und ohne Namensnennung, vor: Äußerungen (in Beilage 4 nachlesbar), die er aus der gedruckten «Synopsis observationum»[11], einer geheimen, nur für die Bischöfe bestimmten, aber eben nicht geheim gebliebenen Zusammenstellung ihrer Kritik an der ersten Vorlage des IV. Kapitels (*Caput addendum*) der Kirchenkonstitution mitsamt den lateinischen Quellenbelegen sowie aus weiteren anti-

7 Zuvor heißt es: «[…] Hier sende ich Ihnen die Briefe, die ich nach sorgfältigem Suchen noch habe finden können. Darboy's Rede hatte ich an Huber zur Bearbeitung für die Gesammtausgabe der Römischen Briefe gegeben. Sobald ich sie zurückbekommen kann (Huber ist gegenwärtig nicht da) sende oder bringe ich sie. […].» Döllinger an Acton, München 8. Aug. 1870. Döllinger-Acton III 418 f.

8 Acton an Döllinger, [Tegernsee, um den 25. Juli 1870]. Döllinger-Acton II 437 f., hier 438.

9 Döllinger an Acton, München 3 August 1870. Döllinger-Acton II 440–442, hier 441.

10 Acton, Sendschreiben 3.

11 Synopsis analytica observationum quae a patribus in Caput addendum decreto de Romani Pontificis primatu factae fuerunt. Mansi 51, 971–1070.

infallibilistischen Stellungnahmen in diversen bischöflichen Briefen und Schriften zog und auf etwa 12 Seiten seiner 17seitigen Schrift ausbreitete. Er zitierte darüber hinaus die durchaus fundamentale bischöfliche Zusicherung aus dem Fuldaer Hirtenbrief vor Konzilsbeginn: «[…] Besonders wo es sich um die ewigen Wahrheiten des Glaubens handelt, wird das Concil auch nicht das Mindeste beschliessen, ohne zuvor die Mittel der Wissenschaft und der reiflichsten Ueberlegung erschöpft zu haben.» Und er vergaß nicht, schließlich auch an die Adresse der 55 (bzw. 61) vorzeitig abgereisten Bischöfe vom 17. Juli 1870 an den Papst zu erinnern, in der «die Opposition» erkläre, «daß ihre Ansicht von der Verwerflichkeit der Lehre unverändert bleibt und selbst nach dem Schluss der Debatte Bekräftigung erhielt», nämlich durch ihre Feststellung: «Ab eo inde tempore nihil prorsus evenit, quod sententiam nostram mutaret, quin imo multa eaque gravissima acciderunt, quae nos a proposito recedere non sinunt. Atque ideo nostra jam edita suffragia nos renovare ac confirmare declaramus»[12]. Seine Schlußfolgerung: «So konnte das Decret nicht einmal annähernd die Zustimmung aller Bischöfe gewinnen und das Dogma erschien als die Meinung einer Majorität. Die Minorität aber hatte längst erklärt, dass ein Dogma, welches auf diese Weise definirt wird, und ein Concil, welches auf diese Weise definirt, nichtig und ungültig sind. Ein solches Bild des vaticanischen Concils und seines Werks erhalten wir von Männern wie Schwarzenberg, Rauscher, Dupanloup, Haynald, Ketteler, Clifford, Purcell, Connolly, Darboy, Hefele, Strossmayer und Kenrick. So richtet das Concil sich selber durch den Mund seiner fähigsten Mitglieder. Sie schildern es als eine Verschwörung gegen göttliche Wahrheit und Recht. Sie erklären, dass die neuen Dogmen weder von den Aposteln gelehrt, noch von den Vätern geglaubt wurden; dass sie seelenverderbliche Irrthümer sind, im Widerspruch mit der ächten Kirchenlehre, gegründet auf Betrug, eine Schande für Katholiken»[13].

Die mit diesem «Sendschreiben» verbundene Absicht Actons war klar: Er wollte die Bischöfe, denen er den Spiegel ihrer (dokumentierten) Aussagen vor Augen hielt, zwingen, öffentlich zu ihrer im Konzil geäußerten Überzeugung zu stehen, oder sie der mangelnden moralischen Integrität überführen, falls sie dennoch die Unfehlbarkeit bekennen sollten. In der «Abschiedsadresse» seien «weitere Schritte der standhaften Bischöfe» angekündigt[14], schrieb er. Man habe geglaubt, «dass sie wenigstens in der Heimath, ohne weitere Rücksicht zu nehmen, als die Beruhigung der Gewissen, ihre innigste Ueberzeugung öffentlich bekennen würden». Allerdings werde «das Räthselhafte in der Haltung der Minorität […] dadurch erhöht, dass die Adresse von einigen unterzeichnet worden» sei, «die ihren wörtlichen Sinn nicht verstanden» hätten. «In der Versammlung, wo sie ihre letzten folgenreichen Schritte besprachen, liess sich die Ansicht vernehmen, dass man nach der päpstlichen Confirmation mit gebundenen Augen dem Papst und dem Concil zu folgen habe. Ein Erzbischof, so schreibt ein dabei gegenwärtiger Zeuge, ‹*unterschied in dieser Beziehung den Bischof von dem Christen. Vor der Confirmation, sagte er, sind wir Bischöfe und haben die Verpflichtung, nach unserm Gewissen und nach unserer Ueberzeugung zu stimmen. Nach der päpstlichen Confirmation sind wir bloss Christen und haben der Welt ein Beispiel der demüthigen Unterwerfung unter die Urtheile der Kirche zu geben.*› Der Name dieses Erzbischofs steht unter der Adresse. Er scheint also der Ansicht zu seyn, dass die Kirche eine andere Quelle von Glaubenswahrheiten hat, als Schrift und Tradition, oder dass man eine Lehre auferlegen kann, deren Wahrheit nach der katholischen Methode dogmatischer Prüfung unerwiesen und unerweisbar ist»[15]. Für den Fall, daß auch andere Bischöfe «zu dieser Ansicht übergegangen» seien, würden diese «eine beklagenswerthe Reihe von Irrthümern und Verläumdungen wieder gut zu machen» haben. «Hochstehende römische Kirchenmänner pflegten zu sagen, dass die Opposition ihre Freiheit missbrauchte, um Ketzereien zu verbreiten.» Sollten die(se) Bischöfe «selbst, in später Stunde, zu dieser Einsicht gekommen» sein und «das Gegentheil dessen, was sie verfochten haben, als Lehre und Gesetz der Kirche» anerkennen, «so werden sie unvermeidlich den Drang empfinden, das gegebene Aergerniß zu sühnen. Es sind diess Dinge, die nicht nur widerrufen, sondern auch widerlegt werden müssten. Denn sie wurden nicht vergeblich gesagt, und haben in den Herzen vieler Menschen Ueberzeugung geweckt.» Und Actons Schlußsatz in Anspielung auf jene Minoritätsbischöfe, die in ihrer letzten Sitzung vom 17. Juli gemeinsames Vorgehen beschlossen hatten: «[…] ich setze mein Vertrauen in jene Bischöfe – es waren deutsche darunter – die in der letzten Stunde des Concils ihre Collegen mahnten, ‹daß man bis an's Ende ausharren und der Welt ein Beispiel des Muthes und der Ausdauer geben müsse, dessen sie so sehr bedarf›»[16].

12 Acton, Sendschreiben 16 Anm. 41.
13 Ebd. 15 f.
14 In der genannten Adresse an den Papst heißt es (so von Acton zitiert): «Redimus itaque sine mora ad greges nostros quibus post tam longam absentiam, ob belli timores atque praesertim summas eorum spirituales indigentias, summopere necessarii sumus; dolentes quod ob tristia in quibus versamur rerum adjuncta, etiam conscientiarum pacem et tranquillitatem turbatam reperturi simus.» Ebd. 16 (Anm. 41).
15 Ebd. 17 f.
16 Ebd. 19.

Actons mit dem Datum «Tegernsee, 30. August 1870» versehenes «Sendschreiben» stützte sich auf unanfechtbares Quellenmaterial und wandte sich leidenschaftlich an jene, die in den aufbrechenden nachkonziliaren Kämpfen als «Zeugen des Glaubens» der Gewissensnot ihrer Diözesanen aufhelfen sollten. Wie sich die Bischöfe zur Wahrung ihrer Überzeugung zu verhalten hätten, ob gegebenenfalls, als *ultima ratio*, um ihrer bekundeten Überzeugung willen zum Preis ihrer persönlichen Exkommunikation, wurde nicht gesagt; aber daß Acton aus seiner Schrift unausgesprochen auch «den aufreizenden Aufruf zum Schisma» habe «heraustönen» lassen[17], ist eine subjektiv interpretierende Behauptung. Acton insistierte auf einem «Beispiel des Muthes und der Ausdauer» vor «der Welt», «bis an's Ende aus[zu]harren», entsprechend der Mahnung «jene[r] Bischöfe – es waren Deutsche darunter – [...] in der letzten Stunde des Concils [an] ihre Collegen», und zwar zweifellos in Anbetracht der Tatsache, daß die dogmatischen Definitionen der Kirchenkonstitution *Pastor aeternus* nicht zuletzt auch unter dem Druck unerträglich werdender oder gewordener römischer Sommerhitze «ad nutum papae» durchgepeitscht worden waren, die ursprünglich weit umfänglicher konzipierte Konstitution als solche somit der Ergänzung, und das bedeutete auch weiterer Konzilsberatungen, bedurfte (bzw. bedurft hätte). Das Konzil war nach der öffentlichen Schlußabstimmung vom 18. Juli nur unterbrochen worden und wurde von Pius IX. erst durch die (oben zitierte) Bulle *Postquam Dei munere* vom 20. Oktober 1870 «bis zu einem geeigneteren Zeitpunkt» vertagt, jedoch nicht etwa für abgeschlossen erklärt.

Das heißt man konnte oder mochte, zumindest anfänglich, immer noch, wie beispielsweise Bischof Hefele, die Wiederaufnahme der Konzilsverhandlungen erwarten oder erhoffen, um dann der Konstitution doch noch als korrigierendes Gegengewicht zum definierten päpstlichen «Absolutismus» ein weiteres *Caput addendum* im Sinne der bislang nicht beachteten Minoritätsvorschläge (zur Wahrung der althergebrachten Bischofsrechte) anhängen zu können. Diese Hoffnung erwies sich, wie dargelegt, als Illusion. Aber insofern war Actons auf den 30. August 1870 datiertes «Sendschreiben» ein (fast verzweifelter) Appell an die Bischöfe, ihrer vielfach geäußerten Überzeugung treu zu bleiben und nicht nachzugeben. Dennoch ging Acton selber jedenfalls nicht den Weg ins Schisma, und zwar entschlossener als Döllinger, der ihn trotz seiner Exkommunikation letztendlich auch nicht ging (mögen ihn die Altkatholiken gleichwohl für sich in Anspruch nehmen).

17 Conzemius, Acton, Döllinger 236.

Actons «Sendschreiben» (19 S.), im Verlag der Beck'schen Buchhandlung Nördlingen in verhältnismäßig hoher Auflage gedruckt[18], lag gegen Mitte September vor; denn am 13. September teilte Döllinger Acton mit, daß «bis jetzt gegen 200 Exemplare des ‹Sendschreibens› an einzelne Personen», «an die Bischöfe, Professoren etc.», an alle von Acton Genannten versandt seien[19]. Bereits in der Ausgabe der «Allgemeinen Zeitung» vom 19. September erschien, von Döllinger angeregt, eine Rezension, die rühmend hervorhob, «dieser englische Lord würde ein deutsches Katheder mit reichem Glanz und Erfolg füllen»[20]. Acton fertigte auch eine französische Übersetzung an[21], die in der Schweiz oder in Florenz gedruckt werden sollte[22]. Döllingers Hoffnung, das «Sendschreiben» könnte «vielleicht [...] noch Einfluß auf den Tenor des angedrohten, zu Fulda beschlossenen Hirtenbriefs» ausüben[23], blieb freilich unerfüllt. Andererseits mußten sich die Bischöfe durch ihre in diesem «Sendschreiben» zitierten Aussagen moralisch bloßgestellt sehen (noch dazu von einem Laien, dem nach ihrer Meinung Kritik an der kirchlichen Obrigkeit nicht zusteht), was bei ihnen verständlicherweise erheblichen Unmut auslöste. Der Münchener Nuntius Meglia erstattete am 25. Februar 1871 Anzeige in Rom[24]. Daraufhin reagierte die oberste Kirchenleitung nach Jahresfrist mit Verurteilung. Durch Dekret des Sanctum Officium vom 20. September 1871 wurde Actons «Sendschreiben» indiziert[25] (es war die einzige direkte kirchliche Verurteilung einer Schrift Actons).

18 «[...] Ich zweifle noch immer sehr ob es gut ist mehr als 1000 oder 1500 zu drucken. [...]». Acton an Döllinger, Tegernsee [9. September 1870]. Döllinger-Acton II 449.

19 Döllinger an Acton, München, 9. September Morgens [1870]; [München] 13 Sept[ember] 1870. Döllinger-Acton II 450 f., 455 f.

20 Döllinger-Acton II 450 f. (Anm. 2). Der Rezensent war demnach Franz von Löher.

21 Acton an Döllinger, [Tegernsee, um den 12. September 1870]. Döllinger-Acton II 455

22 Acton an Döllinger, Tegernsee, Donnerstag [8. Sept. 1870]; Döllinger an Acton, [München] 13. Sept[ember] 1870. Döllinger-Acton II 447 f., hier 448, 455 f., hier 455.

23 Döllinger an Acton, München, 9 September Morgens [1870]. Döllinger-Acton II 450 f., hier 450.

24 Hasler, Pius IX. 520.

25 Index Librorum Prohibitorum Sanctissimi Domini Nostro Pii PP XII iussu editus anno 1948, Romae 1948, 6.

2. Bischof Kettelers Erwiderung

Aber das «Sendschreiben», das immerhin nicht in der «Allgemeinen Zeitung» veröffentlicht, dort nur rezensiert wurde und somit eher einen begrenzt ausgewählten Leserkreis erreichte, konnte man auf bischöflicher Seite nicht einfach mit Schweigen übergehen. Es mußte öffentlich reagiert werden, zumal die Mehrheit der im «Sendschreiben» angesprochenen Bischöfe in Mißachtung oder angeblicher Unkenntnis der getroffenen Absprache, bei den in ihren Bistümern zu treffenden «postkonziliaren» Maßnahmen nur gemeinsam vorzugehen[26], sich durch die Publikation der Konzilsdekrete in ihren Amtsblättern bereits unterworfen hatte oder eben im Begriffe war, sich zu unterwerfen – übrigens Ausweis dafür, wie schwer es den Bischöfen auf Grund ihres Selbstverständnisses als «geistliche Monarchen» ihrer Bistumer fiel, kooperativ zu handeln.

Die Aufgabe öffentlicher «Rechtfertigung» übernahm Bischof Ketteler (bzw. der von ihm damit beauftragte «ghostwriter»). Acton hatte ja völlig offengelassen, ob er einen bestimmten Bischof als Adressanten im Auge hatte. Ketteler mochte sich als Adressat möglicherweise direkt angesprochen fühlen. Seine «Antwort auf Lord Acton's Sendschreiben», sehr rasch abgefaßt, war bereits vor dem 20. September 1870, dem Tag der Einnahme Roms durch das italienische Heer, fertig[27].

Zu diesem Zeitpunkt befand sich Acton wieder auf der Reise über Wien und Florenz nach Rom, um an allen Orten Freunde und Bekannte zu treffen, mit ihnen, mit Ministern und Diplomaten intensive Gespräche zu führen und die politische Situation vor Ort zu erkunden[28]. In einem langen Brief aus Rom vom 17. Oktober 1870 an seine Frau Marie schilderte er ausführlich seine Begegnungen, Erlebnisse und Erfahrungen vor allem in der von Italien okkupierten Stadt Rom mit ausführlichem Bericht über deren Einnahme, die von den europäischen Staaten im noch währenden deutsch-französischen Krieg als vollendete Tatsache hingenommen wurde[29]: Viele drängten den Papst, Rom zu verlassen und ins Exil zu gehen, berichtete Acton seiner Frau; «aber Antonelli hat triumphiert. Seine Macht ist durch den Sturz seines Systems gewachsen. [...] Antonelli hat dem Papst gesagt, die Italiener wünschen, daß er gehe. Das hat ihn zum Bleiben ermutigt. Indem er bleibt, bringt er die Italiener in Verlegenheit und hindert sie daran, radikale Maßnahmen zu ergreifen. So hält er sie in Schach und erklärt ihnen einen unerbittlichen Krieg. Die ihm das Weggehen empfehlen, sagen ihm, wenn er bleibe, zeige er dadurch, daß seine Lage erträglich sei. Damit man diese Folgerung nicht zieht, ist Antonelli gezwungen, unaufhörlich Verstöße gegen Zusagen und Verletzungen der Freiheit des Papstes zur Anzeige zu bringen. [...]»[30].

Actons «Sendschreiben» – so Ketteler einleitend – sei ihm nebst beigelegter «gedruckter Erklärung mehrerer Professoren, welche nach der Ueberschrift in Nürnberg zusammengetreten waren», zugeschickt worden. Zwar wisse er nicht, an welchen «deutschen Bischof» diese Schrift «ursprünglich» gerichtet worden sei; aber da sie «Ansichten und Urtheile über die s[o]g[enannten] Bischöfe der Minorität im Allgemeinen ausspricht, welche nicht nur irrig, sondern Verdächtigungen und Vorwürfe der ungerechtesten Art enthalten», sehe er sich zu einer «kurzen Entgegnung» veranlaßt, in der er allerdings lediglich seine eigene Ansicht vertrete.

Zunächst wurde Actons (überhaupt nicht erhobener) Anspruch, als «Repräsentant ‹eines großen Theils der katholischen Welt› aufzutreten», als «Phrase» (der nur noch «das beliebte Wörtchen der ‹gebildeten› katholischen Welt» fehle) zurückgewiesen und «Lord Acton» (durchgehend so tituliert) als «ein Schüler Döllinger's [...] der nur allzu bekannten Richtung» zugewiesen, «welche Döllinger seit einigen Jahren vertritt», man könnte gar

26 Auf diesbezügliche Anfrage Erzbischof Melchers bei Ketteler erwiderte dieser, «daß mir von einem solchen Übereinkommen unter den Bischöfen der Minorität gleichfalls nicht das Mindeste bekannt geworden ist. Es ist das offenbar wieder eine Erfindung des berüchtigten Verfassers dieser Briefe [der «Römischen Briefe vom Concil»].» Ketteler an Melchers, Mainz, 6. August 1870. Ketteler, Schriften 900. – Siehe den 69. «Römischen Brief vom Concil», Rom, 19. Juli 1870. «Quirinus» 624–637, hier 636.

27 Die Minorität auf dem Concil. Antwort auf Lord Acton's Sendschreiben an einen deutschen Bischof des vaticanischen Concils von Wilhelm Emmanuel von Ketteler, Bischof von Mainz, Mainz (Franz Kirchheim) 1870 (15 S.). Abgedruckt in: Ketteler, Schriften 821–833, dazu die Vorbemerkung 821.

28 Siehe dazu ausführlich: Hill I 236–243; Hill II 251–258.

29 Acton an Marie Acton, Rome, ce lundi 17 octobre 1870. Abgedruckt in: Damian McElrath, Une lettre de Lord Acton sur la fin du pouvoir temporel du pape, in: RHE LXV (1970) 86–113, hier 98–113.

30 «[...] La question de partir a été mise en avant tout de suite. On ne savait où, et l'âge du Pape empêchait le départ, tant qu'il n'y aurait pas une raison décisive. Beaucoup de monde y poussait, mais Antonelli a triomphé. Son pouvoir s'est augmenté par la chute de son système. Comme on est resté les premiers jours, on ne peut plus partir sans nouvel événement. On s'est decidé à souffrir ce qui se passe, tant qu'il n'y aura que cela. Antonelli a dit au Pape que les Italiens désirent son départ. Cela l'encourage à rester. En restant, il embarrasse les Italiens, il les empêche de faire des choses radicales, il les contient dans la mesure, et il leur fait une guerre sourde. Ceux qui recommandent le départ lui disent que s'il reste ici il montre par le fait que la situation est tenable. Pour qu'on ne tire pas cette conséquence, Antonelli est obligé de dénoncer continuellement des violations de promesses, des atteintes à la liberté du Pape. Cela se fait d'une manière de plus en plus aigre. Plus l'Europe reste indifférente, plus l'aspect tranquille et heureux de la ville donne raison aux Italiens, plus on fait des avances au Pape, avec la facile générosité des vainqueurs, plus la Cour s'irrite, insuite, et envenime les rapports. Ils sont devenus de plus en plus aigres depuis les premiers jours. [...].» Ebd. 109.

versucht sein zu glauben, daß die Schrift «nach Form und Inhalt mehr Döllinger's als Acton's Werk» sei, «so sehr hat der Schüler den Meister nachgeahmt»[31]. Weiter wurde zurückgewiesen, daß Acton «in der Minorität der Concilsväter die wahren Zeugen des Glaubens der Kirche sehen wolle, «im Gegensatz zu der Entscheidung des Concils selbst»; denn er habe als Katholik kein Recht dazu «und erweist uns eine Ehre, auf die wir keinen Anspruch machen». «Wahre Zeugen» seien die Bischöfe nur in dem Sinne, «daß wir nach unserer redlichsten Ueberzeugung Zeugniß abgelegt haben […] mit dem Willen, sich dem allgemeinen Zeugniß der unfehlbaren Kirche rückhaltlos zu unterwerfen.» Unbegründet sei auch seine Klage über mangelnde «Führung» von Seiten der Bischöfe; denn die «Führung» liege eben «in dem Beispiel der Unterwerfung unter die vom h[eiligen] Geiste geleiteten Aussprüche des Concils; eine Unterwerfung, welche aus der Ueberzeugung von der eigenen Fehlbarkeit und der Unfehlbarkeit der Kirche von selbst folgt». «Belehrung in Aeußerungen suchen» zu wollen, «die vor der Entscheidung bei Gelegenheit der Verhandlungen» gefallen waren, sei «unstatthaft, da dieselben nicht entfernt den Anspruch irreformabler Urtheile» gemacht hätten. Solches Verfahren heiße «Alles auf den Kopf stellen und die Autorität, welche nur der Kirche gebührt, dieser versagen und sie der Ansicht einzelner Bischöfe beilegen». «Nach jedem Katechismus» hätte Acton dieses sein «Problem» sich selber «lösen» sollen [oder können], nämlich «daß die Bischöfe vor der Entscheidung mit aller Offenheit ihre Ansicht geltend gemacht haben und daß sie nach der Entscheidung mit ebenso rücksichtsloser Entschiedenheit sich dem Urtheil der Kirche unterworfen haben». Es sei ebendies «das Problem der Geschichte der Kirche» und «des Glaubens, das Problem, welches die ungläubige Welt anstaunt, indem sie Menschen sieht, die freudig ihren Geist und ihr Erkennen einer göttlichen Autorität unterwerfen, das aber für den gläubigen Christen nichts Räthselhaftes haben dürfte»[32].

Was aber die auf zwölf Seiten aufgeführten Äußerungen der Bischöfe betrifft, «welche großentheils der Synopsis Observationum entnommen sind», so seien diese «ihrer Bestimmung nach» nicht für die Öffentlichkeit, sondern für die Konzilsverhandlungen berechnet gewesen und «nur durch die Verletzung des bezüglich der Verhandlungen auferlegten Stillschweigens an die Oeffentlichkeit gelangt» – (aber doch wohl von bischöflicher Seite und in bestimmer Absicht!). Ein «katholischer Mann» könne sich daher «ohne Verletzung der Pietät gegen die Kirche […] nicht auf sie berufen», zumal es «in allen Kreisen des Lebens […] mit vollem Recht eine Zeit lang» der Öffentlichkeit entzogene Verhandlungen gebe, etwa auch beim Staat, der Bruch des Amtsgeheimnisses bestrafe, und gleiches Recht habe auch die Kirche, weshalb ihm, Ketteler, «alle die Handlungen unehrenhaft» zu sein scheinen, «wodurch dieses Recht der Kirche verletzt» werde[33].

Nach dieser harschen Kritik am «unehrenhaften» Verhalten des «katholischen» englischen Lords wandte sich Ketteler dem Inhalt und der Zusammenstellung der angeführten Stellen zu und bemerkte: 1. die zitierten Aussprüche seien nicht gegen das «unter Berücksichtigung einer Reihe von Vorschlägen der Minorität zuletzt definitiv angenommen[e]» vierte Kapitel der Konstitution über den Primat, sondern gegen dessen «nach Form, Inhalt und Umfang wesentlich» sich unterscheidende erste Vorlage (*Caput addendum* vom 6. März 1870) gerichtet gewesen.

Bei dieser Aussage scheint allerdings Ketteler im Gedächtnis entschwunden zu sein, daß von einer Berücksichtigung von Vorschlägen der Minorität, geschweige denn seiner eigenen massiven Gegeneinwände, in der Endfassung dieses Kapitels keine Rede sein konnte; die Minorität hatte (um es zu wiederholen) am 13. Juli gegen die Endfassung mit «Non placet» gestimmt und, nachdem sie mit ihrer nochmaligen dringenden Vorstellung bei Pius IX. persönlich «abgeblitzt» war, ihre Teilnahme an der feierlichen Schlußsitzung vom 18. Juli unter schriftlicher Aufrechterhaltung ihres «Non placet»-Votums verweigert, weil nicht nur ihre Vorschläge nicht angenommen worden waren, sondern man den Endtext noch verschärft hatte.

2. Die zitierten Stellen, weil in der Synopsis «nur auszüglich» mitgeteilt, seien – so Ketteler weiter – «aus dem Zusammenhang gerissen» und «andere […] geradezu gefälscht». Hier gab es im «Sendschreiben» in der Tat einige Entstellungen und Ungenauigkeiten, da in der *Synopsis analytica* die bischöflichen Eingaben eben nur auszugsweise wiedergegeben waren[34].

3. Die «Mehrzahl aller angeführten Stellen» hätte lediglich «Befürchtungen» hinsichtlich der «Opportunität einer solchen Definition» zum Ausdruck gebracht, oft (angeblich!) gar nicht als «eigene Meinung», sondern aus Sorge bezüglich der «Aufnahme der Lehre» außerhalb und auch innerhalb der Kirche[35].

4. Es handle sich bei «alle[n] diese[n] Aussprüchen» nicht um «kategorische Behauptungen», sondern um «Einwände und Schwierigkeiten», die nicht als «unlösbar beziehungsweise unwiderleglich», sondern zur Veran-

31 Ketteler, Die Minorität auf dem Concil, in: Ders., Schriften 821–833, hier 822.
32 Siehe hierzu die redaktionellen Anmerkungen: Ebd. 825f.
33 Ebd. 824f.
34 Ebd. 826.
35 Ebd. 826f.

lassung eingehender Prüfung geltend gemacht worden seien[36] – (aber eben von der Konzilsleitung ungeprüft schlicht übergangen worden sind).

Mit Entrüstung reagierte Ketteler auf die Behauptung Actons am Schluß seiner Schrift: «Die Minorität aber hatte längst erklärt, daß ein Dogma, welches auf diese Weise definirt wird, und ein Concil, welches auf diese Weise definirt, nichtig und ungiltig sind.» Es sei unstatthaft – so Ketteler –, die Konzilsminorität «ähnlich wie eine Kammerfraction» mit einem deren einzelne Mitglieder bindenden gemeinschaftlichen Programm aufzufassen: Ein solches Programm sei «in der s[o]g[enannten] Minorität» nie aufgestellt worden und wäre auch «ohne schwere Gewissensverletzung» des einzelnen Bischofs, der «in jedem Falle und bei jeder Frage nach seiner eigenen Ueberzeugung zu urtheilen» verpflichtet sei, «nicht möglich gewesen». «Jedes Binden der Mitglieder des Concils durch eine andere Pflicht als die, der erkannten Wahrheit zu folgen, wäre ein Verbrechen gewesen.» Für eine beliebige Zusammenstellung einzelner Bischofsäußerungen alle Bischöfe der sog. Minorität «ohne Scheidung» verantwortlich zu machen, wie es Acton tue, sei «daher ganz unstatthaft», da jeder Bischof nur für sein Votum verantwortlich sei.

Unstatthaft und «die göttliche Ordnung der Kirche geradezu vernichtend» sei es, wenn «Männer», die dem Konzil nicht beigewohnt und über dessen Gang «nur höchst mangelhafte Kenntniß» hätten, «vielfach» ihre Kenntnis «eine[r] überaus feindlichen Presse» entnähmen (Bemerkungen, die Ketteler hier wider besseres Wissen Acton unterstellte), nunmehr während der Verhandlungen abgegebene Erklärungen einzelner Bischöfe «über die Bedingungen eines giltigen Concils» dazu benützten, um «die Giltigkeit des gegenwärtigen Concils zu bestreiten». Ein solches Urteil stehe keinem Bischof zu, viel weniger einem einzelnen Laien oder Priester. «Nie und nimmer» könne ein solches Verfahren in der Kirche geduldet werden; «die Lehrautorität der Kirche» würde «in ihrem Grunde vernichtet und dem schrankenlosesten Subjectivismus Thür und Thor geöffnet». Überdies sei nie ein Konzil, das vom Papst und von einer «großen Anzahl Bischöfe für ein allgemeines erklärt» und vom gesamten Episkopat, «namentlich auch von den Bischöfen der s[o]g[enannten] Minorität als solches anerkannt worden ist, später für ungiltig angesehen, nie im Verlaufe der ganzen Kirchengeschichte die ökumenische Giltigkeit eines Concils, wie das gegenwärtige ist, in der Kirche beanstandet worden»[37].

Zutiefst empört verwahrte sich Ketteler dagegen, seinen Namen unter den Bischöfen mitaufgeführt zu sehen, «welche das Concil angeblich als eine ‹Verschwörung gegen göttliche Wahrheit und Recht› geschildert [...] und behauptet haben sollen, daß ‹die neuen Dogmen weder von den Aposteln gelehrt noch von den Vätern geglaubt wurden› [aber wurden sie wirklich von den Apostel gelehrt und von den Vätern geglaubt?], daß sie ‹seelenverderbliche Irrthümer sind, im Widerspruch mit der ächten Kirchenlehre, gegründet auf Betrug, eine Schande für Katholiken›». Demgegenüber (und es war in der Tat ein bitterscharfes Urteil des «Wahrheits-Rigoristen» Acton) erkläre er, daß «Lord Acton hier in unerhörter Weise die Unwahrheit» sage, «indem er mir ähnliche Aeußerungen in den Mund legt; ebenso erkläre ich aber auch, daß ich solche Aeußerungen von andern Mitgliedern der s[o]g[enannten] Minorität nicht gehört habe und daß ich keiner Versammlung angehört haben würde, worin man ungerügt solche Aeußerungen hätte thun können [aber hatte nicht Ketteler zumindest bei Vorlage der Erstfassung des *Caput addendum* in der Versammlung von Minoritätsbischöfen «die Annahme dieser Definition (...) geradezu eine Schande und ein Verbrechen an der Kirche» genannt?]. Solche Behauptungen [Actons] erinnern an die Lügenberichte der ‹Allgemeinen Zeitung›; ein Mann aber, der es mit der Wahrheit ernst nimmt, sollte sich zu denselben nicht hinreißen lassen»[38]. Lord Acton wage «sogar, die Wahrheit und Redlichkeit unserer Gesinnung öffentlich anzuzweifeln». Er, Ketteler, «möchte wissen, welches andere Motiv als das der redlichsten und aufrichtigsten Ueberzeugung für unser Verhalten in Rom selbst von den Feinden der Kirche erdacht werden könnte. [...] Für jeden aber, der vom Standpunkt der katholische Lehre unser Verfahren beurtheilt, liegt in der That nichts Auffälliges darin, daß wir aus den verschiedensten Gründen gegen ein Decret des Concils vor dessen Erlaß geredet haben, dem wir uns aufrichtig unterwerfen, nachdem das Concil gesprochen hat. Die Lösung dieses Räthsels hätte Lord Acton leicht finden können in den Vorgängen auf dem ersten Concil in Jerusalem [vgl. Apg 15; Gal 2,1–10] und auf den spätern Concilien, ohne zu solchen Verdächtigungen unserer Gesinnung seine Zuflucht zu nehmen» – welch «durchschlagendes» Argument, vor allem wenn man die Geschichte der alten Konzilien über die christologischen Streitfragen in Betracht zieht.

Um von sich persönlich zu sprechen, so habe er, Ketteler, «in allen Vorverhandlungen nur zwei Pflichten erfüllen zu müssen» geglaubt: «erstens mir unter Gebet und Studium ein möglichst richtiges Urtheil über die obschwebenden Fragen zu bilden; zweitens das, was ich auf diesem Wege als wahr erkannt hatte, mit der größten Entschiedenheit auszusprechen. Beide Pflichten glaube ich

36 Ebd. 823.
37 Ebd. 824.
38 Ebd. 827f.

erfüllt zu haben. Dabei ist es mir nicht eingefallen, weder meine Ansichten über die Bedingungen eines giltigen Concils noch meine Ansichten über die Opportunität der zu treffenden Entscheidung noch meine Ansichten über die erwünschten Modalitäten derselben für unfehlbar zu halten [aber es ging hier nicht um persönliche Unfehlbarkeit, sondern um Überzeugungstreue auf Grund eingehenden Studiums]. Ich habe sie dem Papste und den Bischöfen der Kirche ausgesprochen in der Ueberzeugung, daß, wenn sie wahr wären, sie in dem Urtheil des Concils durch die Leitung des heiligen Geistes eine Bestätigung finden würden; zugleich aber auch mit dem Entschlusse, daß, wenn dieses Urtheil gegen mich ausfallen würde, ich mich ihm unterwerfen werde[39]. Alles das folgt für den Katholiken aus dem sehr einfachen Satze, daß wir selbst fehlbar, die Kirche aber unfehlbar ist [in Anbetracht der Umstände der feierlichen Schlußabstimmung und eines dieser sich verweigernden und an ihrem «Non placet» erklärtermaßen festhaltenden Kreises von etwa 10% der in Rom bis zuletzt anwesenden Konzilsväter eine zumindest problematische Feststellung – wer war in diesem speziellen Fall «die Kirche», von der in diesem Fall behaupteten «Leitung des heiligen Geistes» einmal ganz abgesehen?]. Deshalb konnte ich auch keinen Augenblick zweifelhaft sein, die Beschlüsse des Concils in meiner Diöcese unverzüglich [am 20. August 1870] zu publiciren.»

Wenn Acton in der Abschiedsadresse (der 61 Minoritätsbischöfe) an den Papst «‚weitere Schritte der standhaften Bischöfe deutlich' angekündigt» finde und damit «offenbar Proteste gegen die Giltigkeit des Concils» meine, so sei er «auch hier […] im Irrthum». Nichts in diesem Schreiben berechtige zu dieser Deutung. Er, Ketteler, könne als Teilnehmer an der Verhandlung, in der dieses Schreiben beschlossen worden sei, die Erklärung abgeben, «daß eine solche Ansicht nicht gehegt, ja ausdrücklich ausgeschlossen wurde». In jener letzten Versammlung, in der die Mehrheit für Nichtbetheiligung an der öffentlichen Sitzung sich ausgesprochen habe, sei vom ersten Antragssteller für Nichtbeteiligung (Dupanloup?) der Entwurf eines die Meinung der Minorität kundgebenden Schreibens vorgelegt worden mit einem Passus, der «als Protest gegen die Giltigkeit der Beschlüsse in der öffentlichen Sitzung, sofern sie gegen die Ansicht der Minorität ausfallen sollten, hätte gedeutet werden können». Dagegen sei «sofort» darauf aufmerksam gemacht worden, «daß ein solcher Protest unstatthaft sei und als ein außerconciliarischer Act gegen die Abstimmung in der öffentlichen Sitzung nicht geltend gemacht werden könne, indem nur die persönlichen Stimmabgaben in der öffentlichen Sitzung selbst als conciliarische Meinungsäußerungen angesehen werden könnten». Diese Bemerkung sei ohne Widerspruch geblieben und habe darin ihre Bestätigung gefunden, «daß die Versammlung die Abfassung eines andern Schreibens beschloß, in dem jeder Schein eines Protestes gegen die Giltigkeit der Concilsbeschlüsse vermieden sei». Somit befände sich Actons Behauptung «mit den vorliegenden Thatsachen in vollkommenem Widerspruch […] und er würde die ungeeignete Bemerkung über einen Erzbischof, von dem er behauptet, er habe die Adresse zwar unterschrieben, aber nicht verstanden, wohl unterlassen haben, wenn er selbst besser unterrichtet gewesen wäre»[40].

Die beiden letzten Absätze des «Sendschreibens» zitierte Ketteler wörtlich. In ihnen war unter anderem zu lesen: «[…] Die Kunde, daß das vaticanische Concil eine lange, mit List und Gewalt ausgeführte Intrigue war, drang durch die ganze Welt. Nicht nur die Bischöfe sind der Ansicht, daß es nicht eigentlich darauf abgesehen war, den Glauben der ganzen Kirche zum ungefälschten Ausdruck zu bringen und daß ihre Beweise aus Schrift und Tradition, [aus] Vernunft und Moral unwiderlegt geblieben sind. Wenn Priester und Laien die Decrete jetzt verwerfen, so ist das nichts als die Wirkung ihres Beispiels, das Echo ihrer bischöflichen Worte. Die Bewegung gehorcht dem Impuls, den sie gegeben, und verfolgt die Bahn, die sie vorgezeichnet haben. Sie sind ihre Urheber; sie sind ihre natürlichen Führer. Von ihnen hängt es ab, ob die Vertheidigung des alten kirchlichen Organismus an gesetzlicher Schranke und an dem Ziel der Erhaltung festhalte oder ob die katholische Wissenschaft zu einem Kampf gezwungen werde, welcher sich dann gegen die Träger der kirchlichen Autorität selbst wenden müßte. […] ich setze mein Vertrauen in jene Bischöfe – es waren Deutsche darunter –, die in der letzten Stunde des Concils ihre Collegen mahnten, ‹daß man bis an's Ende ausharren und der Welt ein Beispiel des Muthes und der Ausdauer geben müsse, dessen sie so sehr bedarf›.»

Ketteler nannte dies «eine wahrhaft unerträgliche Verdrehung der Wahrheit und der wirklichen Sachlage». Demgegenüber beteuerte er: «Wir», das heißt die angesprochenen deutschen Bischöfe, «haben unsere Ansichten im Concil und vor dem Concil unumwunden ausgesprochen», sowohl über die Gegenstände der Beratung als auch «über Alles, was wir an der Art und Weise der Verhandlung etwa auszusetzen hatten.» Damit hätten

39 Siehe dazu die oben zitierte persönliche Separatadresse Kettelers an den Papst vom 17. Juli 1870, in der er in der Tat – anders als die übrigen 62 Minoritätsbischöfe in ihrer Adresse – zum Schluß dem Papst «in aller Demuth die Erklärung» unterbreitet hatte, «daß ich mich den Entscheidungen des Concils ebenso unterwerfen werde, als wenn ich mit ‹Placet› hätte stimmen können (*perinde ac si praesens emisso voto ‹Placet› consensissem*)» Ketteler, Schriften 346 f.

40 Ketteler, Die Minorität auf dem Concil, in: Ders., Schriften 828–830.

sie «eine Pflicht und ein Recht erfüllt», und zwar «innerhalb des Concils». Selbst die dazu erschienenen Broschüren seien «fast ohne Ausnahme nur» für die Konzilsväter bestimmt gewesen, um sie zu einer «möglichst gründliche[n] und allseitige[n] Erwägung» zu veranlassen (aber warum sind sie dann von «internen Händen» an die Öffentlichkeit lanciert worden?). Und nun wage «Lord Acton von ‹Irrthümern und Verleumdungen› zu reden, die wir im Falle unserer Unterwerfung wieder gut zu machen, von einem ‹gegebenen Aergerniß›, das wir zu sühnen hätten». Ketteler verteidigte sich mit Verweis auf den Verlauf aller Konzilien und bekräftigte: «Ein Aergerniß wäre nur dann vorhanden, wenn wir unsere Ansichten bis zum Ungehorsam gegen die Kirche getrieben hätten. Um so weniger kann aber von Aergerniß die Rede sein, da wir zur offenen Darlegung unserer Ansichten verpflichtet waren und unsere Aeußerungen vor den Vätern des Concils selbst gethan, nicht aber außer dem Concil die Christen aufgefordert haben, im Widerspruch gegen dasselbe unsern Ansicht zu folgen. […].» Die Bewegung aber, die auf die Verwerfung der Konzilsdekrete hingehe, habe ihren Ursprung «ganz wo anders […] als in dem Beispiele der Bischöfe. Jene Richtung, welche sich schon lange vorher, zuerst in den berüchtigten Artikeln der ‹Allgemeinen Zeitung›, dann im Janus, jenem Machwerke voll Haß und Lüge gegen den Primat, dann in jenen Correspondenzen über das Concil, namentlich wieder in der ‹Allgemeinen Zeitung›, geltend gemacht hat, ist wahrlich nicht von den Bischöfen und ihrem Verhalten bestimmt worden. Sie hat vielmehr versucht, die Bischöfe zu ihrem Werkzeuge zu machen; […] sie hat jedes freimüthige Wort, jedes männliche und entschiedene Auftreten mißdeutet, verdreht und in ihrem Geiste zu verwerthen gesucht, sie hat endlich mit allen Mitteln das Concil dem unchristlichen Zeitgeiste denuncirt und die weltlichen Mächte gegen die Freiheit des Concils und die Selbständigkeit der Kirche, selbst in Glaubenssachen, provocirt. […] Ich nehme hiernach keinen Anstand, das Sendschreiben des Lord Acton für ein Erzeugniß zu erklären, welches mit Unwahrheiten und Verdächtigungen angefüllt ist und von einem Standpunkt ausgeht, der die einfachsten Grundsätze der Kirche verkennt.»

Daran schloß Ketteler die (rhetorische?) Frage an: «Sollte es denn doch wahr sein, daß Lord Acton dem Verfasser der ‹Römischen Briefe vom Concil› in der ‹Allgemeinen Zeitung› nahe gestanden!» Sein Sendschreiben erinnere «nur zu sehr an den Standpunkt, welchen jene Briefe ganz systematisch gegen das Concil einnahmen». Eine solche Vermutung sei zuweilen in seiner Gegenwart aufgestellt worden, «ich habe mich immer dagegen ausgesprochen, weil ich von Lord Acton eine zu hohe Meinung hatte». Jedenfalls würde er Acton bitten, «sich hierüber zu erklären, wenn er sich veranlaßt sehen sollte, auf diese meine Schrift etwas zu erwiedern, […]»[41].

Acton folgte dieser Aufforderung nicht. Er wollte «Kettelers Antwort» (von der er allerdings auf seiner Romreise nur erst gehört hatte) nicht «bekämpfen», sondern dachte lediglich daran, sie in einer Vorrede zur französischen Übersetzung seines «Sendschreibens» zu erwähnen, «z. B. Un évêque allemand m'a fait l'honneur de publier une réponse à ma lettre. A part ce qui m'est personnel, voici cette réponse à ma question etc. …»; er glaube, «es könnte so kurz wie im Merkur geschehen». Im «Rheinischen Merkur» hatte der Rezensent Kettelers Berufung auf den kirchlichen Gehorsam und dessen Auffassung, es stehe auch dem einzelnen Bischof kein Urteil über die Ökumenizität des Konzils zu, zurückgewiesen. Zwar bat Acton, «Einer unserer Freunde» möge ihm möglichst «noch diese Woche» den Inhalt der Antwort Kettelers «ganz objektiv mittheilen, mit Weglassung alles trivialen, alles scheinbaren, alles persönlichen»; er erwarte die Sendung im Hotel d'Italie zu Florenz. Aber zu dieser Erwiderung scheint es dann nicht gekommen zu sein[42].

Daß Actons «Sendschreiben», wie Ketteler aufwies, einige Zitationsmängel hatte, steht außer Frage, betrifft oder vermindert aber nach allem, großenteils von ihm miterlebten, Konzilsgeschehen die Gegründetheit und den Ernst seiner Anklage nicht. Demgegenüber war Kettelers Antwort, zumindest in weiten Teilen, eine manche gewichtige Tatsachen verschleiernde oder umdeutende Apologie, deren starke Worte das letztliche Versagen (oder «Einknicken») der Konzilsminorität schlecht zu bemänteln vermochten. Seine von oben herab erteilten wiederholten bischöflichen Empfehlungen an den theologisch «ungebildeten», «blutigen» Laien Lord Acton, statt Bischöfe zu belehren und an ihrem Verhalten Kritik zu üben, sich besser in den Katechismus zu vertiefen, um zu lernen, was «katholische Haltung», «katholischer Glaubensgehorsam» seien, verrieten eher, daß er mit seinen Gegenargumenten am Ende war.

41 Ebd. 830–833.

42 Acton an Döllinger, Salzburger Bahnhof [November (?) 1870]. Döllinger-Acton II 456f. – In der mit »R.» (Reusch?) signierten Rezension »Freiherr von Ketteler gegen Lord Acton» in der Ausgabe des »Rheinischen Merkur» vom 12. November 1870 folgte die weitere Feststellung: «Wenn das vom Papst den Konzilsmitgliedern auferlegte Stillschweigen für einen katholischen Ehrenmann ein absolutes Hindernis sei, über dasjenige, was auf dem Konzil gesprochen worden ist, zu schreiben, so würde jeder durch sein ‹Erforschen und Veröffentlichen kurialistischer Geheimnisse, sich als Verächter der kirchlichen Pietät und kirchlich ehrlos› qualifizieren.» So die Zusammenfassung von Viktor Conzemius in: Döllinger-Acton II 457 (Anm. 2).

3. Actons «The Vatican Council»

Statt einer Replik auf Ketteler publizierte Acton in der Oktober-Ausgabe der «North British Review» einen ebenfalls noch in Tegernsee ausgearbeiteten, «The Vatican Council» betitelten großen Beitrag[43], der, vom Münchener Moraltheologen Wilhelm Karl Reischl auf dessen eigenes Anerbieten ins Deutsche übersetzt[44], 1871 unter dem Titel «Zur Geschichte des vaticanischen Conciles» als Monographie in München erschien[45]. Diese Übersetzung, nicht der englische Original-Beitrag, wurde durch das oben erwähnte Dekret des Sanctum Officium vom 20. September 1871 zugleich mit dem «Sendschreiben» indiziert.

In «The Vatican Council» schilderte Acton, vielleicht durch Bischof Stroßmayer erneut dazu ermuntert[46], nochmals die Vorgeschichte des Konzils mitsamt dem im Ganzen desinteressierten Verhalten der einzelnen Staaten und, aus seiner persönlichen Erfahrung und Sicht, die «Tragödie» des Konzilsverlaufs mit den nach seiner Meinung wichtigsten Redebeiträgen sowie mit dem Versuch, «die Gegensätze auf dem Concil» zu durchleuchten und zu erklären, «wie [durch das Erstarken einer bestimmten theologischen Schulrichtung] diese rücksichtslose Verwerfung der Geschichte und dieser starke Drang zur Inf[allibilität] entstanden sind», nämlich, wie ihm schien, durch zunehmende Ablösung der «Lehre von der Tradition [...] von dem Alterthum [...], bis sie [diese Ablösung] ganz in der Luft der Gegenwart schwebt». Da ihm bei der Vorbereitung in Tegernsee jedoch die nötige Fachliteratur nicht zur Hand war, hatte er Döllinger gebeten, ihm einige dogmengeschichtliche Werke auszuleihen, sofern er «die dreinschlagende Literatur» nicht selbst benötige[47].

Döllinger zählte ihm einige einschlägige katholische Autoren auf (Melchior Cano, Bossuet, Jean Obstraet, Christopher Davenport), die aber nach seinem Urteil «zu wenig in das Historische der Sache» einführten und «keine Ahnung von den mehr verborgenen Motiven» hätten. Die Protestanten wüßten auch wenig davon. Ein Buch mit ausgiebigem Material wüßte er nicht zu nennen, und in den gewünschten Büchern, die er ihm schicke[48], werde er nicht viel finden. Zudem würde für Acton das Studium der Traditionslehre «in ihren Wandlungen durch die neuere romanisirende Theologie» im Augenblick zu weit führen und allzu viel Zeit erfordern. Deshalb erklärte er ihm in Kürze: «Die Ursache, daß die unhistorische und antihistorische, also antitraditionelle Richtung in neuerer Zeit so mächtig geworden ist, liegt hauptsächlich in den großen geistlichen Körperschaften (vor allem den Jesuiten) ihren Interessen und neuen Doctrinen. Diese Novitates lassen sich traditionell nicht begründen oder stehen im direkten Widerspruch mit Tradition und Geschichte. Daher die Vernachlässigung, Unterdrückung, Herabsetzung der Ueberlieferung und der ganzen historischen Theologie. Ich rechne dahin 1) das Papalsystem, 2) die neue Moral der Jesuiten (Probabilismus), 3) die Attritionslehre (Sufficienz der bloßen attritio oder des timor servilis in der Buße[)], 4) die Lehre vom Fegfeuer, Indulgenzen etc. wie sie die Kurie und die Mönche praktisch ausgebildet und ausgebeutet haben. Da haben Sie eben so viele arcana dominationis et lucri, wo das Interesse der Kurie und der Orden zusammenfiel und die alte Lehre und Anschauung zum Schweigen gebracht, gefälscht oder unterdrückt werden mußte. In Rom hat man schon seit dem 15ten Jahrhundert nur noch eine Theologie der Orden gewollt und gebraucht. Daher dort die Weltgeistlichen stets nur Jurisprudenz getrieben und die Theologie den Orden überlassen haben»[49]. Und als Nachtrag schrieb er Acton im nächsten Brief, «daß nebst den angegebenen neuen Doctrinen besonders auch der moderne

43 John Acton, The Vatican Council, in: The North British Review 53, Oktober 1870, 183–229; wieder abgedruckt in: Selected Writings of Lord Acton III 290–338.

44 «Die October-Nummer des Northbritish ist bereits hier angekommen (Cornelius hat sie). [...] Es fehlt also nur Ihre Einwilligung [zur Übersetzung]. Ich halte, wie Sie wissen, das Erscheinen einer deutschen Ausgabe (und auch einer Italiänischen) für höchst wünschenswerth.» Döllinger an Acton, [München, Ende Oktober 1870] Freitag 4 1/2 Uhr. Döllinger-Acton II 455.

45 Zur Geschichte des vaticanischen Conciles. Von Lord Acton, München (M. Rieger'sche Universitäts-Buchhandlung) 1871 (114 S.), ohne Nennung des Übersetzers. – Siehe Beilage 5.

46 Bischof Stroßmayer schrieb an Acton (leider im Abdruck ohne Datumsangabe): «In dieser Beziehung glaube ich, dass es Pflicht sei eines jeden, der sich dazu berufen fühlt, die ganze Wahrheit, wie sie sich in der Geschichte des Concils manifestirt hat, der Welt zu offenbaren. Es kann diess immerhin in einem mässigen Ton geschehen. Es ist unläugbar, dass das Concil von Anfang an bis zu seinem Ende unfrei war, und dass die alte katholische Regel: quod semper, quod ubique, quod ab omnibus in demselben offenbar verletzt war. Ich wäre sogar der Ansicht, dass über diese zwei Punkte, so wie über ihr Verhältnis zur Verfassung der Kirche ein gelehrtes Buch geschrieben werden sollte, in dem bewiesen werden sollte, dass in dem von dem herrlichen Concil zu Jerusalem angefangen alle Jahrhunderte hindurch die Freiheit der Concilien und der universelle Consens die Seele der kirchlichen Verfassung war. Mich dünkt, zu einem so herrlichen Werke wäre heut zu Tage niemand berufener als unser so hochverehrter und bewährter Freund Döllinger. [...].» Schulte, Der Altkatholizismus 261 f.

47 Acton an Döllinger, Tegernsee [9. September 1870]. Döllinger-Acton II 449 f.

48 Acton bestätigte den Empfang der Bücher. Acton an Döllinger, [Tegernsee, um den 12. September 1870]. Döllinger-Acton II 453.

49 «Haben Sie z. B. beachtet, daß die Jesuiten sich nie mit der rechten Kirchengeschichte befaßt haben? Kein einziges nennenswerthes Werk eines Jesuiten über Kirchengeschichte im Ganzen existirt (nur Landesgeschichten).» Döllinger an Acton, München, 9 Sept[ember 1870]. Döllinger-Acton II 451 f.

Marienkultus eine Ursache des Abfalls vom Trad[itions] Prinzip, und des Zurückdrängens desselben war»[50].

Gerade das verloren gegangene Verständnis der Tradition in der auf dem Konzil siegreichen theologischen Richtung, und wie es zu diesem Verlust gekommen war, wurde für Acton zu einem zentralen Punkt seiner Darlegungen in «The Vatican Council»[51]. Dennoch äußerte er sich über den Wert seines Beitrags skeptisch, und so ehrenvoll ihm der Wunsch Prof. Reischls, ihn zu übersetzen, erschien, daß er ihm «nur nachgeben» könne, so sehr hatte er Bedenken gegen seine Herausgabe als monographische Schrift: «[…] Es sind Dinge weggelassen theils wegen des eigenthümlichen Englischen Publicums, theils aus dem zu spät bemerkten Mangel an Raum, die nicht fehlen dürften. Solche Mängel sind in einem Aufsatz für eine Zeitschrift verzeihlich, nicht aber in einer eigenen Schrift. Auch ist keine Proportion zwischen Vorgeschichte und Geschichte des Concils. Das Erstere nimmt die Hälfte des Raumes weg. Die kleine theologische Ausführung kann nicht ganz wegbleiben, weil die Verachtung für die Geschichte, die nichts anderes ist als Verachtung der Wahrheit, das grosse Geheimnis der Zeit ist, und erklärt werden muss. Aber meine Zitate sind eigentlich ganz werthlos, und zum Theil aus zweiter Hand genommen. Ich glaube dieser Paragraph darf nicht so bleiben. […] Mit einem Wort, der Aufsatz scheint mir nicht würdig, mein Vermächtnis zu sein, nachdem ich Gelegenheit hatte, so vieles zu erfahren»[52].

Als «The Vatican Council» in der Übersetzung Reischls, aber ohne ihn als Übersetzer zu nennen, schließlich in separater Ausgabe erschien[53], von Acton nicht autorisiert, sondern durch «Irrthümer des Uebersetzers» als verfälscht und «Misdeutungen» ausgesetzt empfunden, wurde sie in der «Allgemeinen Zeitung» von einem die Minoritätsbischöfe scharf anklagenden Rezensenten mit dem «Geständnis» kommentiert, «daß wir an Stelle des diplomatischen Silberstiftes dessen sich Lord Acton bei seinen Aufzeichnungen bedient hat, durchweg eine dunklere Farbe und einen schärferen Griffel gewünscht hätten»[54]. Acton war betroffen. Er bat Döllinger, darauf hinzuwirken, daß in den Besprechungen «meiner Schrift die bestimmte Erklärung gegeben wird, dass ich für die Uebersetzung nicht verantwortlich bin, und die Änderungen ohne mein Wissen und Willen gemacht werden»; Döllinger würde ihn «aus einer grossen Schwierigkeit retten». Er dachte daran, selber für «eine ordentliche Uebersetzung des sehr unvollkommenen Textes», für «eine neue, autorisierte und revidirte Ausgabe», zu sorgen und den Inhalt durch «viele Zusätze in den Anmerkungen» zu «bereichern», was den Umfang «um die Hälfte vermehren» würde[55]. Aber dazu kam es (ebenfalls) nicht mehr, und ob Döllinger Actons Bitte nachkam, ist nicht feststellbar. Im übrigen ist Reischls Übersetzung so schlecht, das Original mißdeutend oder gar verfälschend, keineswegs; es sind in die Übersetzung lediglich um einer besseren Gliederung willen Zwischenüberschriften eingefügt.

Der Beitrag ist in der Übersetzung Reischls in Beilage 5 nachzulesen; daher braucht hier auf den Inhalt im einzelnen nicht eingegangen zu werden.

50 Döllinger an Acton, [München] 13 Sept[ember] 1870. Döllinger-Acton II 455 f., hier 456.

51 Acton, The Vatican Council 305–311, in der deutschen Übersetzung 32–45.

52 Acton an Döllinger, [Tegernsee] Samstag [Oktober 1870]. Döllinger-Acton II 456.

53 Acton, Zur Geschichte des vaticanischen Conciles.

54 «Mögen sie [die Minoritätsbischöfe] nicht den Muth gehabt haben, ihrem Gewissen zu gehorchen, oder hat ihnen die Klarheit über die unermeßliche Bedeutung des Augenblicks gefehlt, genug, das wird die Nachwelt immer schärfer fühlen und sagen; niemals ist eine bessere Sache von schwächeren Männern vertreten gewesen und deshalb wollen wir auch schließlich mit dem Geständnis nicht zurückhalten, daß wir an Stelle des diplomatischen Silberstiftes dessen sich Lord Acton bei seinen Aufzeichnungen bedient hat, durchweg eine dunklere Farbe und einen schärferen Griffel gewünscht hätten.» Allgemeine Zeitung, Beilagen Nr. 95 und 95 vom 4. und 5. April 1871. Zit. in: Döllinger-Acton III 15.

55 Acton an Döllinger, Aldenham, 5. März 1871 (mit Aufzählung fehlerhafter Angaben in der Übersetzung Reischls). Döllinger-Acton III 14–17, hier 14 f.

XX.

Döllingers «Sendschreiben» an den Münchener Erzbischof und die Verhängung der «excommunicatio maior» über ihn

1. Actons Bestärkung Döllingers in dessen Widerstand

Anfang Januar 1871, wenige Tage nach der an ihn gerichteten beschwörenden Bitte Erzbischof Scherrs, «in heroischem Entschlusse durch ein offenes kirchliches Bekenntniß den Bann [zu lösen], der bis zur Stunde noch manchen ehrlichen Katholiken fesselt»[1], berichtete Döllinger Acton über Scherrs «das neue Papstdogma» empfehlenden Hirtenbrief: «[…] es ist immer in der Kirche dagewesen; das wird mit Hilfe Pseudoisidors bewiesen». Zugleich informierte er Acton über die an ihn gerichtete «schriftliche Aufforderung» des Erzbischofs, sich «zu unterwerfen». Daß er auch zu diesem Zeitpunkt daran nicht dachte, verrät seine Bemerkung: «So wird denn meine Schrift die Gestalt eines Sendschreibens an den Erzbischof[2] annehmen»; er hoffe, «sie erscheint um die Zeit des Friedensschlusses oder bald nachher, wenn die Geister wieder den kirchlichen Dingen einige Aufmerksamkeit zuwenden werden»[3].

Acton, durch seine Romreise und sonstige «grosse Anstrengung» wieder von seiner «Römischen Krankheit angefallen», so daß er «lange nichts thun» konnte, befeuerte Döllinger in seinem Vorhaben, wie es scheint, in der Meinung, es handle sich um Döllingers seit langem angekündigtes Werk: «Die Hauptsache ist Ihre neue Arbeit, die wohl zum Friedensschluss fertig sein wird.» Und er legte ihm mit Blick auf die resignierende Haltung einiger Minoritätsbischöfe, auf die er gezählt hatte, dar, wie dringend notwendig es sei, daß er, Döllinger, nicht nachgebe, sondern seine Stimme erhebe: «Es wird wohl nothwendig seyn zu sagen dass es sich um Glauben handelt, nicht um Unterwerfung, wenigstens dass das zwei Sachen sind. Die Welt meint dass alle die sich beugen, oder schweigen, die neue Lehre als richtig anerkennen. Andrerseits hat man zu zeigen wie auch dieses Schweigen für die ganze Kirche, unerlaubt und gefährlich ist, und dass die Pflicht der Wissenschaft, zu widerstehen erhöht wird je mehr die Bischöfe äusserlich nachgeben.» Darüber hätte er aus seiner «Erfahrung und Kenntniss der Bischöfe» vieles zu sagen. Als Beispiel nannte er Bischof Clifford von Clifton, den Hauptführer der englischen Minoritätsbischöfe, der seinem Klerus gesagt habe, «dass die Annahme der Decrete zur Bedingung der Communion mit Rom geworden sei». Das sei – so Acton – «auch ganz richtig, allein der Eindruck den diese unbedingte Aeusserung macht ist, dass er die Lehre glaubt. Das thut er aber nicht, […]. Jetzt schreibt mir ein anderer, Bischof [Thomas Joseph] Brown von Newport a[nd] Menevia, man habe Clifford misverstanden. Ich antwortete, dass ich es gern glaube, aber die Worte wären schlecht gewählt. […] Dieser alte Herr, der einige theologische Bildung hat, glaubt offenbar [ebenfalls] nicht an die Lehre, und hat doch im September einen Hirtenbrief erlassen, […] – scheinbar übereinstimmend.» So verstehe er auch Bischof Kenrick. «Er sagte, er wolle nicht resigniren, weil er dadurch nicht gesichert seyn würde, wolle aber keinen Schritt gegen das Concil thun, friedenshalber. Er hatte nie geglaubt dass es gut ausfallen würde, und Hefele's Wort: Das ganze ist ein Lügenwerk, war ihm nicht unrichtig. Er würde kein Wort zurücknehmen, das er geschrieben, also [auch] nicht jenes, das es [die Infallibilität des Papstes] nie zum Dogma durch das Concil gemacht werden könne. Er war zufrieden dass seine Concilsschriften veröffentlicht werden, erinnerte mich an die Nummer von seinen Observationen, und schickte mir dann seine Contio, mit der Bemerkung, ich würde die Druckfehler leicht corrigiren. Sein Hirtenbrief scheint mir nur zu sagen, dass er das Concil nicht angreifen will, nicht weil es gut gehandelt oder Wahres gelehrt hat, sondern weil so viele es annehmen. Er zieht sich aus dem Kampf zurück. Das heisst aber nicht dass er an die Lehre glaubt. Das ist nun nicht sehr verschieden von der Haltung Fénelons[4]. Ich sehe ein, dass es sehr ge-

1 Erzbischof Scherr an Döllinger, 4. Januar 1871, in: Döllinger, Briefe und Erklärungen 62–65, hier 64.

2 Gemeint war: nach dem Beispiel von Lord Actons «Sendschreiben an einen deutschen Bischof des Vaticanischen Concils».

3 Döllinger an Acton, München 10 Januar 1871. Döllinger-Acton III 7–10, hier 8.

4 François Fénelon de Salignac de la Mothe (1651–1715), theologischer Schriftsteller, auf Empfehlung der Madame de Maintenon Prinzenerzieher am französischen Hof und seit 1695 Erzbischof von Cambrai, geriet wegen seiner Verteidigung des Quietismus (als höchster Stufe der mystischen Vereinigung mit Gott) der Madame Guyon in eine scharfe Kontroverse mit Bischof Bossuet, an deren Ende er vom Papst milde zensuriert wurde, sich dem Urteil unterwarf und fortan zurückgezogen in seinem Erzbistum Cambrai seelsorgerlich wirkte. Klaus

fährlich ist und nicht ganz aufrichtig, dass es unvermeidlich die Leute anführt [wohl: verführt]; aber ich glaube es ist nicht Häresie, und mache einen grossen Unterschied zwischen dieser Stimmung und der unbedingten Annahme, wie in Fulda [im Hirtenbrief der deutschen Bischöfe vom September 1870].»

Und nun gleichsam an Döllinger ganz persönlich gewandt: «Wären Sie nicht am Leben, so würde jeder Catholik in der Welt auf dieselbe Weise nachgeben. Sie haben aber an diesen Männern Gesinnungsgenossen. Sie glauben was Sie glauben und wünschen Ihnen den Sieg. Sie sind nicht zum Feind übergegangen; sie haben für sich capitulirt, und werden glücklich seyn wenn andre das Feld behaupten. Lassen Sie, in der Entrüstung über diesen äusserlichen Abfall, nicht aus dem Auge, dass viele Seelen mit Ihnen sind, obwohl die Stimmen schweigen. Sie müssen Ihren Blick auf diese doppelte Lage richten, und die thatsächliche, innere Verwerfung der Lehre anerkennen bey vielen, die aus dem Bewusstseyn ihrer Schwäche, ihrer Unwissenheit, ihrer isolirten Lage, ihrer inconsequenten Vergangenheit, sich zu den Köhlergläubigen schlagen. Worte wie die von Brown, Clifford, Kenrick, schliessen den passiven Widerstand nicht aus. Ich brauche Sie nicht an eine Unterredung im August 1869 zu erinnern, zum Beweis dass Sie selbst nicht immer in sich den Beruf und die Pflicht gefühlt haben einen so schweren Kampf zu bestehen. Glauben Sie mir also, dass in vielen von diesen Männern ein gesunder Kern verborgen liegt der noch Früchte tragen wird. Es ist gewiss nicht zweckmässig alle in einen Topf zu werfen oder so zu handeln als ob alle Feinde der Wahrheit wären. Vieles lässt sich zur Erklärung und Entschuldigung, obwohl nicht zur Rechtfertigung dieser Leute sagen. Ich glaube es wäre gut diesen Standpunkt zu besprechen, und getrennt von der grossen Frage die praktische Frage zu untersuchen, wie es sich mit formeller Unterwerfung und obsequiosum Silentium verhält.» Er sehe darin «ein ausgezeichnetes Motiv» für den Anfang der Schrift Döllingers, und wenn er darin «über Vorgänge in Rom» spreche, hoffe er, Acton, «die Druckbogen sehen zu dürfen, im Fall meine Erinnerungen helfen können»[5].

2.
Döllingers Antwort auf die Aufforderung Erzbischof Scherrs

Döllinger aber meinte tatsächlich, daß er am Entwurf seiner Antwort an den Erzbischof arbeitete. Zunächst erwiderte er diesem am 29. Januar 1871 auf dessen (oben zitiertes) Schreiben vom 4. Januar, die Aufforderung, sich zu unterwerfen, habe ihn nach dem «zu Fulda in Verbindung mit den anderen Bischöfen» gefaßten «Entschlusse» Scherrs nicht überraschen können. Doch «einfache und unmotivirte Zustimmungs- oder Unterwerfungs-Erklärung» wäre für ihn «schon darum nicht thunlich», weil er «seit Anfang der Vaticanischen Synode öffentlich und wiederholt die entgegengesetzte Lehre behauptet und mit vielen Gründen belegt habe». Er müßte «also zugleich» sich «selber widerlegen und öffentlich den Beweis führen», daß die von ihm «sowohl früher als ganz besonders in der jüngsten Zeit» vorgetragene Lehre «eine falsche und verkehrte Lehre sei». Würde er sich dazu verstehen, «so würde in der That kein Mensch, Niemand wenigstens, der etwas von meinen Schriften und öffentlichen Erklärungen weiß, an die Aufrichtigkeit meiner Unterwerfung glauben»; die ganze Welt, nah und fern, «einige Nonnen etwa ausgenommen», würde ihn «als einen argen, gewissenlosen Heuchler» brandmarken, «welcher aus Furcht und Standesinteresse seine Ueberzeugung verläugne». Im Bewußtsein dieser seiner «peinlichen Lage» und der auf ihm lastenden schweren Verantwortlichkeit habe er daher «seit einigen Wochen begonnen, die große Frage von Natur und Umfang der päpstlichen Autorität und ihrem Verhältnisse zur Kirche zum Gegenstand eines erneuten Studiums und einer möglichst sorgfältigen und eindringenden Forschung zu machen», alle ihm erreichbaren Erscheinungen der jüngsten Zeit darüber prüfend. Sollte es ihm gelingen, die Überzeugung zu gewinnen, «daß diese [vatikanische] Lehre die wahre, die durch Schrift und Tradition verbürgte» sei und er «mit der großen Mehrzahl der deutschen Theologen» sich «im Irrthum befunden» habe, werde er nicht nur «nicht anstehen, dieß ohne Rückhalt und ohne Beschönigungsversuch vor der Welt zu bekennen», sondern auch «bemüht sein, den Schaden», den er «seit 47 Jahren» durch seine «im entgegengesetzten Sinne geschriebenen Bücher und gehaltenen Vorträge der Kirche zugefügt haben würde», durch Selbstwiderlegung und Aufdecken seiner Fehler «einigermaßen gut zu machen», sofern ihm Gott die dazu nötige Lebens- und Geisteskraft bewahre. Er wisse «sehr wohl», daß der Priester bereit sein müsse, der Kirche auch das schwerste Opfer, nämlich das seines guten Rufes und der Ehre vor den Mitmenschen, zu bringen, aber doch nur «unter der einen Bedingung», daß er «auch wirk-

Heitmann, Fénelon, François de Salignac de la Mothe, in: TRE 11 (1983) 81–83; Gerda von Brockhusen, Fénelon, in: LThK 3 (^{3}1995) 1231.

5 Acton an Döllinger, Aldenham Park Bridgnorth Dienstag, 7 februar 1871. Döllinger-Acton III 11–14. – Infolge seiner «Römischen Krankheit» habe sich auch die Drucklegung seiner Rezension von Gregorovius' «Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, Band 7, verzögert. Acton, The Borgias and their latest historian, in: The North British Review, Januar 1871, 351–367; wieder abgedruckt in: Acton, Historical Essays & Studies 65–84.

lich von der Wahrheit dessen, was er neu bekennen soll, und von der Falschheit dessen, was er bisher gelehrt hat, überzeugt sei». Andernfalls wäre «eine derartige Unterwerfung eine schwere Sünde, eine grobe Lüge», zu der ihn die erzbischöfliche Aufforderung, dessen sei er «gewiß», nicht drängen wolle; diese könne «nur den Sinn haben: ‹gib dir alle Mühe und thue, was du nur immer kannst, um dir dieselbe Ueberzeugung zu verschaffen, welche jetzt die meinige ist.›» Das tue er denn auch «nach bestem Gewissen», Gott um Erleuchtung anrufend; er forsche und prüfe, «so gut» er «es verstehe». Aber «bei der Größe des Gegenstandes und des zu durchforschenden Materials» erfordere diese Aufgabe «eine längere Zeitfrist», weshalb er bitte, ihm «dieselbe zu gewähren und noch einstweilen Geduld mit dem alten Manne zu haben». Er danke «für den freundlichen und humanen Ton» im «größere[n] Theil» der erzbischöflichen Zuschrift; «der Schluß freilich» sei «hart und drohend; doch – ich kenne die Personen und Einflüsse in dieser Sache, und habe es nicht anders erwartet»[6].

Erzbischof Scherr, der die «Spitzen» in Döllingers «gehorsamst» unterzeichneter Erwiderung kaum überlesen haben wird, wurde in seiner «Zuversicht», mit welcher er der seiner «oberhirtlichen Pflicht gemäß» umgehend eingeforderten «befriedigende[n] Erklärung» entgegen sah, enttäuscht. Mit spürbar werdender Ungeduld wiederholte er deshalb am 14. Februar seine Aufforderung und setzte nunmehr Döllinger – «wie einem zu disziplinierenden Geistlichen»[7] – einen Termin bis zum 15. März, mit dem Bemerken, daß er «von diesem Datum an» die ihm von seinem «Oberhirtenamte gebotenen weiteren Schritte zu thun definitiv beschlossen habe»[8].

Als Döllinger am Tag vor dem ihm gesetzten Termin um eine Fristverlängerung von «etwa zwölf bis vierzehn Tage[n] bat, da von nah und fern, von «Hohe[n] und Niedere[n]» so viele Zuschriften, Ratschläge, Warnungen, dringende Vorstellungen an ihn gelangt seien, daß er «wirklich einiger Ruhe und Sammlung» bedürfe, um «mit voller Klarheit und mit Ueberlegung aller Folgen» tun zu können, was der Erzbischof von ihm verlange[9], verlängerte Scherr ein letztes Mal den Termin bis zum 31. März, «Gott den Herrn inständigst» bittend, «daß er Ihre Entschließungen leiten möge»[10].

6 Döllinger an Scherr, München, 29. Januar 1871. Döllinger, Briefe und Erklärungen 66–68; auch abgedruckt in: Schulte, Der Altkatholizismus 190 f.

7 «Der Erzbischof gab dem Döllinger, der doch in einer schwierigen Frage Studien machen will, Fristen wie einem zu disziplinierenden Geistlichen.» Silbernagl 366 (Anm. 6).

8 Scherr an Döllinger, München, 14. Februar 1871. Döllinger, Briefe und Erklärungen 69.

9 Döllinger an Scherr, München, 14. März 1871. Döllinger, Briefe und Erklärungen 70 f.

10 Scherr an Döllinger, München, 17. März 1871. Döllinger, Briefe und Erklärungen 72.

3. Zwei Briefe König Ludwigs II. und zwei verzweifelte bischöfliche «Zwischenrufe»

Döllinger befand sich in einer äußerst schwierigen Situation. Mündlich und schriftlich wurde er bestürmt, fest zu bleiben, mit am nachdrücklichsten von König Ludwig II., der in einem eigenhändigen Gratulationsschreiben vom 28. Februar 1871 zu Döllingers 72. Geburtstag (eigentlich am 29. Februar) schrieb:

«Mein lieber Stiftsprobst von Döllinger. […] Ich hoffe zu Gott, Er möge Ihnen noch viele Jahre in ungetrübter Frische des Geistes und der Gesundheit verleihen, auf dass Sie den zu Ehren der Religion und der Wissenschaft übernommenen Kampf zur wahren Wohlthat der Kirche und des Staates glorreich zu Ende führen können. Ermüden Sie nicht in diesem so ernsten und folgenschweren Kampfe und mögen Sie stets von dem Bewusstsein getragen sein, dass Millionen vertrauensvoll zu Ihnen als Vorkämpfer und Hort der Wahrheit emporschauen und der sicheren Hoffnung sich hingeben, es werde Ihnen und Ihren unerschrockenen Mitstreitern gelingen, die jesuitischen Umtriebe zu Schanden zu machen, und dadurch den Sieg des Lichtes über die menschliche Bosheit und Finsterniss zu erringen. Das walte Gott, und darum will ich ihn bitten aus Grund der Seele. […] und bleibe mit den Gefühlen des steten Wohlwollens und unerschütterlichen Vertrauens stets Ihr sehr geneigter König Ludwig»[11].

In einem zweiten Handschreiben vom selben Tag wiederholte Ludwig II., er könne Döllingers «heutiges Geburtsfest nicht vorübergehen lassen, ohne Ihnen durch Übersendung meiner besten und innigsten Glückwünsche ein Zeichen meiner besonderen Gewogenheit zu geben. – Gleich dem Lande bin ich stolz, Sie den Unsrigen nennen zu können und hege die frohe Zuversicht, dass Sie wie bisher als Zierde der Wissenschaft und in erprobter Anhänglichkeit des Thrones noch lange Ihr ruhmreiches Wirken zum Besten des Staates und der Kirche bethätigen werden. Kaum habe ich nöthig hervorzuheben, wie hoch mich Ihre so entschiedene Haltung in der Unfehlbarkeitsfrage erfreut; sehr peinlich berührt mich dagegen, dass Abt Haneberg seiner innern richtigen Ueberzeugung zum Trotz sich blindlings unterworfen hat, er that es, wie ich vermuthen darf, aus ‹Demut›. Diess ist meiner Ansicht nach eine sehr falsch verstandene Demuth, es ist eine niedrige Heuchelei, offiziell sich zu unterwerfen und nach aussen eine andere Ueberzeugung zur Schau zu tragen als jene, von welcher das Innere er-

11 Ludwig II. an Döllinger, 28. Februar 1871. Abgedruckt in: Schulte, Der Altkatholizismus 337.

füllt ist. Ich freue mich, dass ich mich in Ihnen nicht getäuscht habe, ich habe immer gesagt, dass Sie mein Bossuet, er dagegen nur mein Fenelon ist. – Jammervoll und wahrhaft mitleiderweckend ist die Haltung des Erzbischofs, der sobald schon in seinem élan nachliess; sein Fleisch ist eben stark und sein Geist ist schwach, wie er aus Versehen einst selbst in einem seiner Hirtenbriefe verkündet hat. Sonderbare Ironie des Zufalls. – Stolz bin ich dagegen auf Sie wahren Fels der Kirche, nach welchem die im Sinne des Stifters unserer h[eiligen]. Religion denkenden Katholiken in unerschütterlichem Vertrauen mit hoher Verehrung blicken dürfen. Ich versichere Sie, mein lieber Herr Stiftspropst, der steten Fortdauer meines Wohlwollens, und bleibe ihnen meine freundlichsten Grüsse sendend Ihr sehr geneigter König Ludwig»[12].

Andererseits teilte ihm Bischof Hefele, der Mitstreiter in seiner einstigen ultramontanen Lebensphase, auf den er im deutschen Episkopat die größten Hoffnungen gesetzt hatte, mit Schreiben vom 11. März 1871 – unter dem Eindruck des Herannahens des «verhängnissvolle[n] 15. März» – mit, er müsse «vor Ostern einen entscheidenden Schritt thun» und könne an seiner bisherigen Absicht, «ruhig passiven Widerstand zu leisten und abzuwarten, ob die Römer zur Suspension oder Excommunication schreiten», nicht länger festhalten. Sein Klerus «drängt und bombardirt» ihn, seine Altersgenossen und Freunde seien «fast sämmtlich übergegangen [...], von den jüngeren Geistlichen gar nicht zu sprechen», die «Wohlwollenden» würden ihn beschwören, die anderen würden «offen behaupten», ihr Bischof sei «schismatisch und bereits excommunicirt»; «scheinbaren Beweis dafür» liefere «die Thatsache», daß ihm «von Rom beharrlich die üblichen Facultäten verweigert werden», so daß in seiner Diözese «bereits 16 Paare» nicht heiraten könnten, was «die Pfarrer benutzen [...], um das Volk gegen mich zu hetzen. [...] Die Lage eines suspendirten und excommunicirten Bischofs scheint mir eine schreckliche, die ich kaum ertragen könnte. Viel eher möchte ich mich zur Cession oder Resignation entschliessen, und gerne lege ich den Stab nieder, um dessentwillen ich selbst ein geschlagener und unglücklicher Mann bin. Es bleibt mir nichts über als entweder Resignation oder Hinausgabe der vaticanischen 2 dogmatischen Constitutionen an den Clerus. [...].»

Er legte ihm den Text seines auf den 10. April 1871 datierten Hirtenbriefs bei und notierte dazu einige «Betrachtungspunkte»: Es sei «durchaus nicht zu erwarten, dass die constitutio Pastor aeternus von einem künftigen Papst oder einer Fortsetzung des Concils je wieder zurückgenommen und die 4. Sitzung des Vaticanums für ungültig erklärt werde». Das «Höchste», was geschehen könnte, wäre «bei etwaiger Fortsetzung des Concils» oder auch durch Erklärung eines späteren Papstes, daß «einige Einschränkungen der päpstl. Unfehlbarkeit angebracht» würden. Er selber «betrachte sonach das Dekret Pastor aeternus als etwas noch nicht fertiges, das noch nicht authentisch erklärt werden kann. [...] Wenn nur künftig erklärt würde, der Papst müsste stets auf die für die Zeit und Sachlage angemessenste und vollständigste Weise vor jeder Definition die Kirche befragen, so könnte man sich mit der Unfehlbarkeit versöhnen.» Er sei «jetzt der einzige Bischof in Deutschland, der die Constitution nicht publizirt hat, wie kann ich Widerstand leisten mit Erfolg, da mein eigener Clerus zu revoltiren beginnt? Cession oder Publication.» Was aber Döllinger und Johann Friedrich betreffe, so würden mit ihm «Tausende und Tausende tiefstens bedauern», wenn sie «keinen Ausweg fänden und mit Suspension oder gar Excommunication belegt würden. Ist denn kein Compromiss mit dem Erzbischof möglich? Lassen Sie sich, wenn ja möglich, nicht hinausdrängen, damit, wenn je wieder ein besserer Wind weht, sie schon auf dem Platze stehen. Ich sagte, *wenn* je ein anderer Wind weht; denn so kann die Wirthschaft nicht fortgehen oder der Katholicismus geht in Deutschland zu Grunde. O, was hätte sich in Deutschland machen lassen, wenn die Fuldaer anders gehandelt hätten! Ich kann den Gedanken nicht denken: ‹Döllinger so *lange*, *lange* und so frühe schon, wo noch andere schliefen, der Vorkämpfer für die kath. Kirche und ihre Interessen, der Erste unter den deutschen Theologen, der Ajax des Ultramontanismus, soll suspendirt oder gar excommunicirt werden und das von einem Erzbischof, der nicht den tausendsten Theil der Verdienste Döllingers hat.› Das ist schrecklich»[13].

Dagegen schrieb ihm am 4. März 1871 Bischof Stroßmayer in unvermindertem Groll über das Konzil und in der Hoffnung, ihn endlich persönlich kennenzulernen: «Mein sehr theuerer Freund! Man kann sich nichts gebundeneres und unfreieres denken als das Concil war. Die schlechtesten und absurdesten Mittel sind angewandt worden um die freien Meinungsäusserungen zu verhindern. Unmöglich, hundert Mal wiederhole ich es, unmöglich kann Gott einem Werke, das auf solche Weise zu Stande kam, seinen Segen geben. Freilich war auch die Opposition nicht dasjenige, was sie gegenüber dem Ernste der Situation hätte sein sollen. Das Benehmen eben der oppositionellen Bischöfe nach dem Concil ist wahrhaft absurd und unbegreiflich. In unserer letzten Sitzung haben wir auf Antrag des Erzbischofs von Ca-

12 Ludwig II. an Döllinger, 28. Feber 1871. Abgedruckt ebd. 337 f.

13 Hefele an Döllinger, Rottenburg 11.3.1871. Abgedruckt ebd. 228–230; der Hirtenbrief Hefeles hier 230–232. – Siehe Beilage 3/2.

locsa, Haynald, beschlossen, nichts einzeln zu unternehmen, sondern uns stets im Einvernehmen zu erhalten und solidarisch zu handeln. Und trotzdem wie unwürdig, wie tyrannisch benehmen sich gerade Bischöfe der Minorität!» Er habe unlängst an Bischof Dupanloup geschrieben, lege Döllinger eine Kopie davon bei, und werde auch an Maret schreiben, da es sein Wunsch sei, daß die überzeugungstreuen Bischöfe der Minorität zu gemeinschaftlicher Beratung zusammenkämen. «Ihr Erzbischof ist ein beschränkter Mensch, ein pures Werkzeug in fremden Händen. Ich bedauere, dass er sich Ihnen gegenüber so unwürdig benimmt. Er trifft aber vor Gott und den Menschen nicht Sie, sondern sich selbst. […] Der Hochmuth hat die Idee des Papates entstellt, die Demüthigung muss den Weg zur Expiation bahnen. Mit innigster Liebe und Verehrung nenne ich mich Ihren getreuesten Freund und Verehrer Strossmayer»[14].

Es ist nicht bekannt, ob Döllinger den von Bischof Hefele erhofften «Compromiss mit dem Erzbischof» erwogen hat[15] – wohl eher nicht; es hätte seiner Überzeugung widersprochen, für sie mußte er als theologischer Wortführer gegen das Konzil, dessen Geschäftsordnung und dogmatische Dekrete einstehen und öffentlich unzweideutig «Farbe bekennen», wollte er nicht «sein Gesicht verlieren». Doch leicht ist ihm diese Entscheidung nicht gefallen. Die ihm besonders nahe stehende Lady Blennerhassett schrieb am 26. März 1871 ihrem Gemahl, «[…] der alte Mann […], der nun in 8 Tagen zum zweiten Mal in der deutschen Geschichte der Kirche sagen wird: ‹Hier steh ich, Gott helfe mir – ich kann nicht anders!› […] fühlt die Verantwortung seiner Lage sehr schwer und ist oft traurig, aber stets entschlossen»[16].

4. Döllingers öffentliche Erklärung vom 28. März 1871 an Erzbischof Scherr

Am 28. März, vier Tage vor Ablauf des ihm gesetzten Termins, übersandte Döllinger seine Erklärung dem Erzbischof und stellte sie zeitgleich der Redaktion der «Allgemeinen Zeitung» zur Verfügung, in deren «Außerordentlicher Beilage» Nr. 90 vom 31. März 1871 sie erschien[17]. Es war eine wohlüberlegt vorbereitete öffentliche Demonstration des «einstweilen Geduld» erbittenden «alten Mannes», der dabei immer wieder auch den Erzbischof persönlich scharf ins Visier nahm:

Schon der einleitende Passus seiner Erklärung war auf «Konfrontation» gestimmt: «Aus dem Kreise Ihres Domkapitels verlautet, daß Sie [Erzbischof Scherr] gesonnen seien, mit Straf- und Zwangsmitteln gegen mich vorzugehen, wie sie sonst nur gegen solche Priester, welche sich grober sittlicher Vergehen schuldig gemacht haben, und auch gegen diese nur in sehr seltenen Fällen angewendet werden. Es soll dieß geschehen, wenn ich nicht in bestimmter Frist meine Unterwerfung unter die beiden neuen Glaubensartikel von der Allgewalt und Unfehlbarkeit des Papstes erkläre.» Nun solle aber in naher Zeit wieder in Fulda eine Zusammenkunft und Beratung deutscher Bischöfe stattfinden. Man habe ihm 1848 die Ehre der Teilnahme an der Würzburger Bischofskonferenz erwiesen; vielleicht könne der Erzbischof veranlassen, daß ihm an der bevorstehenden Versammlung nicht etwa eine Teilnahme an den Beratungen, «sondern nur ein geneigtes Gehör für wenige Stunden bewilligt würde». Er sei «erbötig, vor der hohen Versammlung» folgende, «für die gegenwärtige Lage der deutschen Kirche» und für seine «persönliche Stellung» entscheidend wichtigen «Sätze zu erweisen»:

1. Die auf Matth 16,18, Joh 21,17 und bezüglich der Unfehlbarkeit auf Luk 22,32 gestützten «neuen Glaubensdecrete» entbehrten tatsächlich «des biblischen Fundaments»; denn die Heilige Schrift sei, wie er, Döllinger, zweimal feierlich geschworen, «nicht anders als nach dem einstimmigen Consensus der Väter anzunehmen und auszulegen», die genannten Stellen aber würden

14 Bischof Stroßmayer an Döllinger, 4. März 1871. Abgedruckt in: Schulte, Der Altkatholizismus 254f. – Die Kopie von Stroßmayers Brief an Bischof Dupanloup, Diacovae, 23. Januarii 1871, abgedruckt ebd. 259–261.

15 Siehe dazu: Bischof, Theologie und Geschichte 265–268.

16 Lady Blennerhassett an Sir Rowland Blennerhassett, München, 26. März 1871. Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 268. – Ähnlich Luise von Kobell in ihren Erinnerungen: «Wie tief ihm [Döllinger] diese Lehre [von der päpstlichen Unfehlbarkeit] ging, bezeichnete eine zufällige Bemerkung von ihm, als wir über die Gesundheit und den Schlaf sprachen: ‹Ich habe nur *eine ganz schlaflose Nacht in meinem Leben gehabt*›, sagte er, ‹es war diejenige, in welcher ich mein Gewissen wegen des Unfehlbarkeits-Dogmas erforschte, hin und her sann und zu der Überzeugung gelangte, ich dürfe und könne nicht zu der Infallibilisten-Partei übergehen.› […] Wiederholt kam Döllinger in seinen Gesprächen auf das ihn so tief bewegende Thema zurück, aber so sehr er auch seine mit vielen inneren Kämpfen errungene Überzeugung festhielt, so wenig versuchte er es je, Propaganda zu machen. […] ‹Die Unfehlbarkeit des Papstes war wohl schon in früheren Zeiten eine *Meinung*, aber nie ein *Dogma*, und welche Kluft ist zwischen einer Meinung und einem Glaubensartikel! Ich empfinde oft im tiefsten Inneren einen Gewissensskrupel, denn ich habe als Theologe viel gut geheißen, viel in meinen Büchern im schönsten Lichte gezeigt, von dem ehrlichen Wunsche beseelt, die Religion und die Kirche zu heben und manchen Fehler verschwieg ich. Dadurch habe auch ich dazu beigetragen, den Klerus zu bilden, der später das Unfehlbarkeits-Dogma befürwortet und angenommen hat. Man geht oft weit, und gelangt dann plötzlich, unvermutet an einen Punkt, wo man Halt macht, weil sich das Gewissen sträubt, weiter zu gehen. So erging es mir bei diesem Dogma.›» Kobell, Ignaz von Döllinger 8f.

17 Erschienen in der Außerordentlichen Beilage Nr. 90 der Allgemeinen Zeitung vom 31. März 1871 (Nr. 90), wenige Tage später auch als Sonderdruck unter dem Titel «I. von Döllinger's Erklärung an den Erzbischof von München-Freising, München 1871. Abgedruckt in: Aktenstücke des Ordinariates 104–116; Döllinger, Briefe und Erklärungen 73–92.

von diesen ausnahmslos in einem von den neuen Dekreten «völlig verschiedenen Sinne» ausgelegt; wollte er folglich diese Dekrete annehmen, würde er «demnach [...] einen Eidbruch begehen».

2. Die Behauptung mehrerer bischöflicher Kundgebungen jüngster Zeit, wonach die «zu Rom verkündigte Lehre von der päpstlichen Allgewalt [...] und von der päpstlichen Unfehlbarkeit [...] in der Kirche von Anbeginn an [...] immer allgemein, oder doch beinahe allgemein, geglaubt und gelehrt worden sei, [...] beruht», wie er nachzuweisen bereit sei, «auf einer vollständigen Verkennung der kirchlichen Ueberlieferung im ersten Jahrtausend der Kirche», sie stehe «im Widerspruch mit den klarsten Thatsachen und Zeugnissen».

3. Er erbiete sich ferner zu beweisen, daß die Bischöfe der romanischen Länder (Spanien, Italien, Südamerika, Frankreich), im Konzil «die immense Mehrheit», samt ihrem Klerus «schon durch die Lehrbücher, aus welchen sie zur Zeit ihrer Seminarbildung ihre Kenntnisse geschöpft haben, bezüglich der Materie von der päpstlichen Gewalt irre geführt worden waren», da die dort «angeführten Beweisstellen großentheils falsch, erdichtet oder entstellt» seien; er wolle dies nachweisen an den «beiden Hauptwerken und Lieblingsbüchern der heutigen theologischen Schulen und Seminarien», an der «Moraltheologie des Sanct Alfons Liguori, speciell dem darin befindlichen Tractate vom Papste, und der Theologie des Jesuiten [Giovanni] Perrone» sowie an den während des Konzils ausgeteilten Schriften des Erzbischofs Giuseppe Cardoni und des Bischofs Giovanni Ghilardi und «an der Theologie» des Wiener Theologen Johann Baptist Schwetz[18].

4. Er erbiete sich «öffentlich zu beweisen, daß zwei allgemeine Concilien [Konstanz und Basel] und mehrere Päpste bereits im 15. Jahrhundert durch feierliche, von den Concilien verkündigte, von den Päpsten wiederholt bestätigte Decrete die Frage von dem Machtumfange des Papstes und von seiner Unfehlbarkeit entschieden» hätten, so daß die Dekrete vom 18. Juli 1870 «in grellem Widerspruche mit diesen Beschlüssen» stünden, «also unmöglich verbindlich sein» könnten.

5. Er glaube «beweisen zu können», daß die neuen Dekrete mit den Verfassungen der europäischen Staaten, insbesondere mit der bayerischen Verfassung, «schlechthin unvereinbar» seien; schon durch seinen «erst neulich wieder», bei seinem Eintritt in die Kammer der Reichsräte, auf letztere geleisteten Eid sehe er sich außerstande, die neuen Dekrete «und in deren nothwendiger Folge die Bullen *Unam Sanctam* und *Cum apostolatus officio*, den Syllabus Pius' IX. und so viele andere päpstliche Aussprüche und Gesetze, die nun als unfehlbare Entscheidungen gelten sollen und im unauflöslichen Conflict mit den Staatsgesetzen stehen, anzunehmen». Er beziehe sich auf das Gutachten der Münchener Juristischen Fakultät und würde es auf den «Wahrspruch jeder deutschen Juristenfacultät» ankommen lassen.

Doch stellte er zwei Bedingungen: seine Angaben und etwaige Gegenreden müßten zu Protokoll genommen und dessen Veröffentlichung gestattet werden; es müsse ein wissenschaftlich gebildeter Mann seiner Wahl bei der Konferenz zugegen sein.

Für den Fall, daß eine solche Konferenz in Fulda nicht zu erreichen wäre, gestatte er sich «ehrerbietigst» die Bitte, der Erzbischof möge aus Mitgliedern seines Domkapitels, dem mehrere Doktoren und ehemalige Theologieprofessoren, ehedem seine Schüler, angehörten, eine Kommission bilden, vor welcher er seine «Sache in der eben bezeichneten Weise zu führen vermöchte». Im Falle letzterer Konferenz stellte er allerdings «bei der Tragweite der Sache» die weitere Bedingung, daß die königliche Staatsregierung ersucht werde, «einen in geschichtlichen und kirchenrechtlichen Materien bewanderten Staatsbeamten als Zeugen [...] beiwohnen zu lassen», was sicher nicht verweigert würde, da «die Sache auch für alle Regierungen von hoher Bedeutung» sei. Letztere Bedingung entspreche (wie er an einigen Beispielen «in vergangenen Zeiten» aufzeigte) durchaus «den Principien wie der Praxis der Kirche». Er dürfe hoffen, dem Erzbischof werde es «immerhin» angenehmer sein, mit ihm «in einer ruhigen Besprechung» zu verkehren und ihn «wenn möglich mit Gründen und Thatsachen» zu widerlegen, statt «vom Richterstuhl herab geistliche Criminal-Sentenzen» gegen ihn zu entwerfen. Wollte der Erzbischof persönlich bei der Konferenz «den Vorsitz führen und sich herablassen», ihn bezüglich seiner «etwaigen Irrthümer» durch Zeugnisse und Thatsachen «zurechtzuweisen», würde er sich dies «zu hoher Ehre» anrechnen, und «die Sache der Wahrheit» könnte dabei «nur gewinnen». Indes hoffe er, daß der Erzbischof bei der Anwendung seiner oberhirtlichen Gewalt deren «schönste[s], edelste[s] und wohlthätigste[s] [...] Attribut», das «am meisten Christus ähnliche», nämlich «das Lehramt [...] zunächst» an ihm zu «üben vorziehen» würde: «Werde ich mit Zeugnissen und Thatsachen überführt, so verpflichte ich mich hiemit, öffentlichen Widerruf zu leisten, alles, was ich über diese Sache geschrieben, zurückzunehmen und mich selber zu widerlegen.» Für die Kirche und ihren «Geistesfrieden könnten

18 Johann Baptist Schwetz (1803–1890), 1835 Professor für Dogmatik in Olmütz, 1842 in Wien, 1862 Hof- und Burgpfarrer, scharfer Gegner Anton Günthers, sein streng neuscholastisches dreibändiges Lehrbuch «Theologia dogmatica catholica» (Wien 1852) war in Österreich-Ungarn als Lehrbuch vorgeschrieben; einflußreicher Konsultor der dogmatischen Kommission des Ersten Vatikanums. Wolfgang Klaghofer, Schwetz, Johann Baptist, in: LThK 9 (^{3}2000) 352; Schatz, Vaticanum I I 160 u. ö.

die Folgen […] nur erwünscht sein», da es ja nicht nur um seine Person gehe, sondern «Tausende im Klerus, hunderttausende in der Laienwelt» dächten wie er und «die neuen Glaubenartikel für unannehmbar» hielten. «Bis heute» habe ihm «kein einziger, selbst von denen, die eine Unterwerfungs-Erklärung ausgestellt haben, […] gesagt, daß er wirklich von der Wahrheit dieser Sätze überzeugt sei», und «alle» seine «Freunde und Bekannten» bestätigten ihm, «die gleiche Erfahrung [zu] machen».

Freilich ist füglich zu bezweifeln, daß Döllingers Anerbieten, einer Kommission, sei es in Fulda oder in München, Rede und Antwort zu stehen, wirklich ernst gemeint war oder er überhaupt im Ernst mit einer solchen Möglichkeit rechnete; denn sein Schreiben weitete sich im Folgenden zu einer kompromißlosen *Refutatio*.

Als erstes nahm er den «eine lange Reihe von mißverstandenen, entstellten, verstümmelten oder erdichteten Zeugnissen» aufweisenden erzbischöflichen Hirtenbrief und dessen Verfasser, der diese «Fälschungen nicht selber ersonnen, sondern […] aus gutem Glauben von anderen […] entlehnt» habe, aufs Korn. Sodann setzte er dem Erzbischof, wie schon in seiner anonymen Zeitungsreplik auf dessen Hirtenbrief, erneut die Konsequenzen der «neuen vaticanischen Doctrin» auseinander, deren Worte «sorgfältig […] so gestellt» seien, «daß für die Bischöfe schlechterdings keine andere Stellung und Autorität, als die, welche päpstlichen Commissären oder Bevollmächtigten» zukämen, übrig blieben[19]. Und er erinnerte Scherr an die «dringendsten Gegenvorstellungen» jener Deputation vom 15. Juli beim Papst, an der er, Scherr, selbst beteiligt gewesen sei, «Vorstellungen, denen Herr von Ketteler noch durch einen Fußfall Nachdruck zu geben versuchte» und die «bekanntlich» dennoch «vergeblich geblieben» seien. «Der ganze Trost» für die «um den Verlust ihrer altkirchlichen Würde trauernden Prälaten» habe sich darauf beschränkt, daß man «im Dekrete gesagt» habe, «die bischöfliche Gewalt sei eine ‹ordentliche› (nämlich eine *potestas ordinaria subdelegata*, wie die römischen Canonisten sich auszudrücken pflegen), und der Papst rechne es sich zu seiner Aufgabe, sie zu unterstützen», letzteres Wort belegt «mit einem verstümmelten Ausspruche Gregor's des Großen».

An «Bitten, Vorstellungen, Warnungen» vor und während des Konzils habe es nicht gefehlt: «Sie selbst, hochwürdigster Herr, haben sich daran durch Unterschrift beteiligt.» Aber ungeachtet der von den Bischöfen der Minorität «am 12. Januar an den Papst gerichteten, auch von Ihnen unterzeichneten Ansprache, in der diese «erklärt [haben], daß ‹die Aussprüche und Handlungen der Kirchenväter, die *echten* Urkunden der Geschichte und der katholische Lehrbegriff selbst ernste Schwierigkeiten darböten, welche der Proclamirung der Unfehlbarkeitslehre sich widersetzten›», weshalb sie «damals vor einer Erörterung dieser Schwierigkeiten, wie sie sagen, erschrocken» seien und «den Papst gebeten» hätten, «ihnen die Nothwendigkeit einer solchen Berathung nicht aufzuerlegen, das heißt, auf das Dogma seiner Unfehlbarkeit zu verzichten», habe der Papst gleichwohl darauf bestanden. Und als «die deutschen Bischöfe» daraufhin am 11. März «eingehende Conferenzen» über diese Frage «durch gewählte Deputationen beider Theile» begehrt hätten, seien sie nicht gestattet worden. Ihre Unentbehrlichkeit hätte sich aber allein schon aus dem Umstand ergeben, daß von den auf Erhebung der päpstlichen Un-

19 «Die neue vaticanische Doctrin legt dem Papste die *ganze Fülle der Gewalt* (*totam plenitudinem potestatis*) über die ganze Kirche, wie über jeden einzelnen Laien, Priester, Bischof, bei, – eine Gewalt, welche zugleich die wahrhaft bischöfliche und wiederum die specifisch päpstliche sein soll, welche alles, was nur immer Glauben, Sitte, Lebenspflichten, Disciplin berührt, in sich begreifen soll, welche jeden, den Monarchen wie den Taglöhner, unmittelbar ergreifen, strafen, ihm gebieten und verbieten kann. Sorgfältig sind die Worte so gestellt, daß für die Bischöfe schlechterdings keine andere Stellung und Autorität, als die, welche päpstlichen Commissären oder Bevollmächtigten zukommt, übrig bleibt. Damit ist denn, wie jeder Kenner der Geschichte und der Väter zugeben wird, der altkirchliche Episkopat in seinem innersten Wesen aufgelöst, und ein apostolisches Institut, dem nach dem Urtheile der Kirchenväter die höchste Bedeutung und Autorität in der Kirche zukommt, zu einem wesenlosen Schatten verflüchtigt. Denn zwei Bischöfe in demselben Sprengel, einen, der zugleich Papst ist, und einen, der bloß Bischof ist, wird doch Niemand für denkbar halten, und ein päpstlicher Vicar oder Diöcesan-Commissär ist eben kein Bischof, kein Nachfolger der Apostel; er kann durch die ihm von Rom verliehenen Gewalten sehr mächtig sein, so lange sein Auftraggeber ihn eben walten läßt, gleichwie auch ein von dem Papste mit einer Privilegienfülle ausgestatteter Jesuit oder Mendicantenmönch große Macht besitzt, und ich weiß wohl, daß in Rom den Bischöfen diese Aussicht und Vergrößerung ihrer Macht eröffnet worden ist, – daß man ihnen oft gesagt hat: je unwiderstehlicher der Papst ist, desto stärker werdet ihr sein; denn von seiner Machtfülle werden reiche Strahlen sich auf euch herabsenken. Die Bischöfe der Minorität haben das Täuschende dieser Verheißungen wohl durchschaut, sie haben, wie die officielle 'Analytische Synopsis' zeigt, wohl erkannt, daß sie, wenn der Universal-Episkopat des Papstes aufgerichtet sein werde, wohl noch kirchliche Würdenträger, aber keinesfalls mehr wahre Bischöfe sein würden. Sie selber, hochwürdigster Herr, haben an der Deputation Theil genommen, welche am 15. Juli dem Papste die dringendsten Gegenvorstellungen machte, Vorstellungen, denen Herr von Ketteler noch durch einen Fußfall Nachdruck zu geben suchte. Bekanntlich sind diese Vorstellungen vergeblich geblieben. Der ganze Trost, der den um den Verlust ihrer altkirchlichen Würde trauernden Prälaten gespendet wurde, beschränkte sich darauf, daß im Decrete gesagt wurde, die bischöfliche Gewalt sei eine ‹ordentliche› (nämlich eine *potestas ordinaria subdelegata*, wie die römischen Canonisten sich auszudrücken pflegen), und der Papst rechne es zu seiner Aufgabe, sie zu unterstützen, was mit einem verstümmelten Ausspruche Gregor's des Großen belegt wurde, einer Stelle, die, wenn man sie nebst anderen vollständig angeführt hätte, freilich der Welt gezeigt haben würde, daß dieser Papst des siebenten Jahrhunderts einen solchen Universal-Episkopat, wie man ihn jetzt aufgerichtet hat, mit dem tiefsten Abscheu, als eine blasphemische Usurpation von sich wegwies.» Döllinger, Briefe und Erklärungen 81–83.

fehlbarkeit zum Glaubenssatz drängenden italienischen Bischöfen als theologische Kronzeugen zwei Italiener, der «Stolz der Nation», angeführt worden seien, nämlich Thomas von Aquin und Alfons von Liguori, «diese zwei hellstrahlenden Lichter der Kirche», die aber, wie bekannt und von ihm, Döllinger, und Gratry «bereits erinnert», […] durch eine lange Reihe erdichteter Zeugnisse betrogen worden» seien, wobei es Alfons von Liguori «noch schlimmer als Thomas mit gefälschten Stellen getrieben habe». Freilich würde diese unumgänglich notwendige Prüfung, «wenn sie umfassend und gründlich angestellt worden wäre, sehr weit geführt [haben], sie würde das Ergebniß geliefert haben, daß die Theorie der päpstlichen Unfehlbarkeit nur durch eine lange Kette berechneter Erdichtungen und Fälschungen in die Kirche eingeführt und dann durch Gewalt, durch Unterdrückung der alten Lehre und durch die mannigfaltigen dem Herrscher zu Gebote stehenden Mittel und Künste ausgebreitet und behauptet worden sei».

Ihm sei «in der ganzen Geschichte der Kirche unter den als allgemein berufenen Concilien nur eines bekannt, auf welchem die Machthabenden, gleichwie auf dem jüngsten, jede gründliche Erörterung der Tradition verhindert haben, und das ist das zweite von Ephesus vom Jahre 449; dort, auf der sogenannten Räubersynode, geschah es mit Gewalt und tumultuarischer Tyrannei; auf dem vaticanischen war[en] es die der Versammlung auferlegte Geschäftsordnung, die päpstliche Commission und der Wille der Majorität, welcher es nicht zu einer ordentlichen und eindringenden Prüfung kommen ließ. Sie würde allerdings sehr bedenkliche und mißliebige Dinge zu Tage gefördert haben, aber sie hätte auch die Kirche vor einer Verwirrung, welche auch Ihnen beklagenswerth erscheint, bewahrt. […].»

«Bekanntlich haben die Jesuiten, als sie den Plan faßten, den päpstlichen Absolutismus in Kirche und Staat, in Lehre und Verwaltung zum Glaubenssatz erheben zu lassen, das sogenannte *sacrificio dell' intelletto* erfunden und ihre Anhänger und Jünger versichert – viele und darunter sogar Bischöfe auch wirklich überredet, die schönste Gott dargebrachte Huldigung und der edelste christliche Heroismus bestehe darin, daß der Mensch dem eigenen Geisteslichte, der selbsterworbenen Erkenntniß und gewonnenen Einsicht entsagend, sich mit blindem Glauben dem untrüglichen päpstlichen Magisterium, als der einzigen sicheren Quelle religiöser Erkenntniß, in die Arme werfe. Es ist diesem Orden allerdings in weitem Umfange gelungen, die Geistesträgheit in den Augen Unzähliger zur Würde eines religiös verdienstlichen Opfers zu erheben, und mitunter selbst Männer, welche vermöge ihrer sonstigen Bildung zur Anstellung der geschichtlichen Prüfung wohl befähigt wären, zum Verzicht auf dieselbe zu bewegen. Aber die deutschen Bischöfe sind doch, soweit sich hier nach ihren Hirtenbriefen urtheilen läßt, noch nicht bis zu dieser Stufe der Verblendung herabgestiegen. Sie lassen auch der menschlichen Wissenschaft, der menschlichen Prüfung und Forschung, noch ihr Recht und ihre Wirkungs-Sphäre. Sie berufen sich selber auf die Geschichte,» – und Döllinger fügte sarkastisch bei – «wie eben auch der unter Ihrem [Scherrs] Namen erschienene Hirtenbrief gethan.»

Im Pastoralschreiben des Freiburger Erzbischofs [genauer: Bistumsverwesers] Lothar von Kübel[20] heiße es: «Bekommt der Papst neue Offenbarungen? Kann er *neue Glaubensartikel* machen? Gewiß nicht. Er kann nur erklären, daß eine Lehre in der heiligen Schrift und Ueberlieferung enthalten, also von Gott geoffenbart sei, und deshalb von allen geglaubt werden müsse.» Er, Döllinger, zweifle nicht, daß Scherr und die übrigen Bischöfe «mit diesen Worten einverstanden» seien. Dann aber handle es sich «in der gegenwärtigen verworrenen Lage der Kirche» um «eine geschichtliche Frage», die «einzig» mit den Mitteln und nach den Regeln der historischen Forschung «behandelt und entschieden» werden müsse. Papst und Bischöfe müßten sich «hier nothwendig so zu sagen unter die Herrschaft des gemeinen Rechts stellen», das heißt sie müßten, «wenn ihre Beschlüsse Bestand haben sollen, jenes Verfahren anwenden», das, «nach dem allgemeinen Consensus aller in geschichtlichen Dingen urtheilsfähigen Menschen aller Zeiten und Völker, allein Wahrheit und Gewißheit zu liefern im Stande ist». Es gelte somit zu prüfen, 1. ob «die drei Aussprüche Christi über Petrus von Anfang an in der ganzen Kirche und durch alle Jahrhunderte hindurch» in dem ihnen jetzt unterlegten Sinne «einer allen Päpsten damit verliehenen Unfehlbarkeit und schrankenlosen Universal-Herrschaft verstanden worden sind» (Schrift); 2. ob «die kirchliche Ueberlieferung aller Zeiten in den Schriften der Väter und den Thatsachen der Geschichte, die allgemeine Anerkennung dieses päpstlichen Doppelrechtes aufweist» (Tradition, entsprechend dem Commonitorium des Vinzenz von Lérins: *quod ubique* …). «Wenn diese Fragen mit Nein beantwortet werden müssen, so darf nicht etwa, wie Herr von Kübel und andere thun, an den Beistand des heiligen Geistes, der dem Papste zugesichert sei, und an den ihm

20 Lothar von Kübel (1823–1881), seit 1867 Weihbischof und Bistumsverweser der Erzdiözese Freiburg, die er bis zu seinem Tod verwaltete, weil im damaligen Badischen Kirchenstreit die Erzbischofswahl nach zähem Tauziehen zwischen Domkapitel, Römischer Kurie und badischer Regierung scheiterte. Kübel hatte 1845/46 in München Theologie studiert. 1869 hatte er mit der Mehrzahl der deutschen Bischöfe die Adresse gegen die Unfehlbarkeitsdefinition unterzeichnet, aber persönlich nicht am Konzil teilgenommen. Erwin Gatz, Kübel, Lothar von, in: Ders., Die Bischöfe 417–419.

deshalb gebührenden Glaubensgehorsam appellirt werden, – denn ob er wirklich dieses Beistandes sich erfreue, das soll eben erst geschichtlich nachgewiesen werden. Wo ist dieß bis jetzt geschehen?» Die Lehre, «zu der wir uns jetzt bekennen sollen», bilde «nach der Natur der Sache, nach der eigenen Erklärung des Papstes, nach dem Geständnisse aller Infallibilisten, einen oder vielmehr *den Fundamental-Artikel des Glaubens*», es handle sich «direct um die *regula fidei*, um die Norm […], welche über das, was zu glauben oder nicht zu glauben sei, entscheiden muß. Künftig würde jeder katholische Christ auf die Frage, warum er dieß oder jenes glaube, nur antworten können und dürfen: Ich glaube es oder verwerfe es, weil der unfehlbare Papst es zu glauben oder zu verwerfen geboten hat. Dieses oberste Glaubensprincip darf, wie es nothwendig sonnenklar in der heiligen Schrift verzeichnet sein müßte, niemals in der Kirche verdunkelt gewesen sein; es muß in jeder Zeit, bei jedem Volke, wie ein hell leuchtendes Gestirn die ganze Kirche beherrscht haben, muß an die Spitze alles Unterrichts gestellt worden sein; und wir harren alle noch des Aufschlusses, wie es denn zu erklären sei, daß erst nach 1830 Jahren die Kirche auf den Gedanken gekommen sei, eine Lehre, welche der Papst in dem an Eure Excellenz gerichteten Schreiben vom 28. October *ipsum fundamentale principium catholicae fidei ac doctrinae* nennt, zum Glaubensartikel zu machen! Wie ist es denn nur möglich gewesen, daß die Päpste Jahrhunderte lang ganzen Ländern, ganzen theologischen Schulen die Läugnung dieses fundamentalen Glaubenssatzes nachgesehen haben? Und war denn da eine Einheit der Kirche, wo man im Fundamente des Glaubens selbst geschieden war?» Döllinger versäumte nicht, zum Schluß nochmals den Erzbischof persönlich an seine ablehnende Haltung während der Konzilsverhandlungen zu erinnern: «Und – darf ich es noch beifügen? – wie ist es denn gekommen, daß Eure Excellenz selber so lange und so beharrlich gegen die Verkündigung dieses Dogmas sich gesträubt haben! – Weil es nicht opportun sei, sagen Sie. Aber kann es denn jemals ‹inopportun› sein, den Gläubigen den Schlüssel zum ganzen Glaubensgebäude zu geben, den Fundamental-Artikel, von welchem alle anderen abhängen, zu verkünden? Da stehen wir ja alle schwindelnd vor einem Abgrunde, der sich am 18. Juli vor uns aufgethan hat!»

Um «die ungeheure Tragweite der jüngsten Beschlüsse [zu] ermessen, müsse man «immer das dritte Kapitel des Concil-Decrets mit dem vierten gehörig zusammennehme[n] und sich vergegenwärtige[n], welch ein System der vollendetsten Universalherrschaft und geistlichen Dictatur uns hier entgegentritt. Es ist die ganze Gewaltfülle über die gesammte Kirche wie über jeden Einzelmenschen, wie sie die Päpste seit Gregor VII. in Anspruch genommen, wie sie in den zahlreichen Bullen seit der Bulle *Unam sanctam* ausgesprochen ist, welche fortan von jedem Katholiken geglaubt und im Leben anerkannt werden soll. Diese Gewalt ist schrankenlos, unberechenbar, sie kann überall eingreifen, wo, wie Innozenz III. sagt, Sünde ist, kann jeden strafen, duldet keine Appellation, und ist souveräne Willkür, denn der Papst trägt nach dem Ausdrucke Bonifacius' VIII. alle Rechte im Schrein seiner Brust. Da er unfehlbar geworden ist, so kann er im Momente, mit dem einen Wörtchen ‹orbi› – d.h. daß er sich an die ganze Kirche wende –, jede Satzung, jede Lehre, jede Forderung zum untrüglichen und unwidersprechlichen Glaubenssatze machen. Ihm gegenüber besteht kein Recht, keine persönliche oder corporative Freiheit, oder, wie die Canonisten sagen, das Tribunal Gottes und des Papstes ist ein und dasselbe. Dieses System trägt seinen romanischen Ursprung an der Stirne und wird» – wie Döllinger meinte – «nie in germanischen Ländern durchzudringen vermögen.»

Dieser von ihm so – im Kontext der seit dem Hochmittelalter erhobenen päpstlichen Ansprüche – interpretierten «vatikanischen Lehre», für die es nach seinem wissenschaftlichen Urteil weder eine biblische Begründung noch eine Verankerung in der Tradition gemäß dem genannten Commonitorum gab, setzte Döllinger mit aller Entschiedenheit sein Nein entgegen: «Als Christ, als Theologe, als Geschichtskundiger, als Bürger kann ich diese Lehre nicht annehmen. Nicht als Christ: denn sie ist unverträglich mit dem Geiste des Evangeliums und mit den klaren Aussprüchen Christi und der Apostel; […] Nicht als Theologe: denn die gesammte echte Tradition der Kirche steht ihr unversöhnlich entgegen. Nicht als Geschichtskenner […]; denn als solcher weiß ich, daß das beharrliche Streben, diese Theorie der Weltherrschaft zu verwirklichen, Europa Ströme von Blut gekostet, ganze Länder verwirrt und heruntergebracht, den schönen, organischen Verfassungsbau der älteren Kirche zerrüttet und die ärgsten Mißbräuche in der Kirche erzeugt, genährt und festgehalten hat. Als Bürger endlich muß ich sie von mir weisen, weil sie mit ihren Ansprüchen auf Unterwerfung der Staaten und Monarchen und der ganzen politischen Ordnung unter die päpstliche Gewalt, und durch die eximirte Stellung, welche sie für den Klerus fordert, den Grund legt zu endloser, verderblicher Zwietracht zwischen Staat und Kirche, zwischen Geistlichen und Laien»[21].

21 Döllinger an Erzbischof von Scherr, 28. März 1871. Döllinger, Briefe und Erklärungen 73–92, auch abgedruckt in: Schulte, Der Altkatholizismus 192–203. – Ganz am Ende (Döllinger, Briefe und Erklärungen 92) schickte Döllinger noch folgende Anmerkung nach: «So eben lese ich in dem officiellen Organ der römischen Curie und der Jesuiten, in der *Civiltà* vom 18. März 1871, p. 664: ‹Der Papst ist oberster Richter der bürgerli-

Döllinger zog aus den dogmatischen Definitionen der vatikanischen Kirchenkonstitution *Pastor aeternus* mit Blick auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft die allerletzten Konsequenzen, um «nachzuweisen» und der Öffentlichkeit vor Augen zu führen, welch grundstürzende, kirchlicher Tradition widersprechende Veränderung durch sie nach seiner Überzeugung in der kirchlichen Wirklichkeit, jeden Gläubigen bindend, eingetreten sei. Sein «Sendbrief» an den Münchener Erzbischof war eine aus seiner historisch-theologischen Sicht ausführlich und stichhaltig begründete definitive Absage an dessen Aufforderung, sich den Konzilsdekreten zu unterwerfen; er war zugleich, wie zuvor Actons «Sendschreiben», geleitet von der Absicht, den Erzbischof selbst und mit ihm die übrigen Minoritätsbischöfe, die in seinen Augen gegen ihre im Konzil und gegenüber dem Papst persönlich wiederholt erklärte theologische Überzeugung ein «sacrifico dell' intelletto» begangen hatten und «umgefallen» waren, öffentlich «vorzuführen», moralisch an den Pranger zu stellen. Zu diesem Zeitpunkt zeigte Döllinger keinerlei Verständnis für die überaus komplizierte Lage, in der die nach seinem Urteil ihrer Überzeugung untreu gewordenen Bischöfe sich befanden oder präziser ausgedrückt: in die sie durch den Willen Pius' IX. und die Heerschar seiner bischöflichen Kombattanten und Akklamanten getrieben worden waren oder wurden, ohne die Kraft und den Mut zu entschieden-geschlossenem Widerstand dagegen aufgebracht zu haben und aufzubringen. Der zitierte Brief Bischof Hefeles ist hierfür sprechendes Zeugnis.

chen Gesetze. In ihm laufen die beiden Gewalten, die geistliche und die weltliche, wie in ihrer Spitze zusammen; denn er ist der Stellvertreter Christi, welcher nicht nur ewiger Priester, sondern auch König der Könige und Herr der Herrschenden ist.› – und gleich nachher: ‹Der Papst ist kraft seiner hohen Würde auf dem Gipfel beider Gewalten.»

5.
Erzbischof Scherrs Hirtenschreiben – Döllingers Abschiedsworte an seine Hörer und seine letzte liturgische Funktion als Stiftspropst von St. Cajetan – Verhängung der «großen Exkommunikation» über ihn durch den Erzbischof

Da Döllinger mit seinem «Sendschreiben» zugleich (wenig rücksichtsvoll, aber wohl auch, um sich selber jeden Rückzug zu verbauen) die Öffentlichkeit gesucht hatte, nötigte er den Erzbischof, mit seiner Antwort ebenfalls an die Öffentlichkeit zu treten. Im Augenblick freilich war Erzbischof Scherr, wie dem Nuntius schien, «ziemlich verlegen und ängstlich (*alquanto imbarazzato, e timoroso*)»[22]; er hatte wohl mit einer Stellungnahme dieser Art nicht gerechnet. Über den Nuntius erbat er am 31. März telegraphisch vom Kardinalstaatsekretär Antonelli Weisung, wie er sich verhalten solle, ob er Döllinger sofort *a divinis* suspendieren solle, da er fürchte, der König, in dessen Hofkapelle Döllinger als Stiftspropst von St. Kajetan zelebriere, werde ihn stützen[23].

Und in der Tat ordnete Ludwig II. noch am selben 31. März über den Vorsitzenden des Ministerrats und Staatsminister des Äußeren Graf Otto von Bray-Steinburg (der allerdings die Erklärung Döllingers und den durch sie provozierten «höchst nachtheiligen Conflikt» aus diplomatischen Gründen entschieden mißbilligte) eine diplomatische Intervention beim Heiligen Stuhl an, in der Hoffnung, «die römische Curie werde von etwaigen Censuren gegen diesen Meinen Stiftsprobst absehen, da hiedurch Ich Selbst in Mitleidenschaft gezogen und in eine Stellung gebracht würde, welche die Curie wohl selbst nicht wünscht, da sie stets von freundschaftlichen Gesinnungen für Bayerns Fürsten beseelt war, und den treuen Diensten, welche diese der katholischen Kirche erwiesen, bisher ein warmes Andenken zu wahren wußte»[24] (letzteres ein Argument, das bereits seit der Reformationszeit die katholisch gebliebenen bayerischen Herzöge und Kurfürsten aus dem Haus Wittelsbach immer und immer wieder ins Feld geführt hatten, wenn es, meist mit Erfolg,

22 Meglia an Antonelli, 31. März 1871. Zit. in: Landersdorfer, Gregor von Scherr 439; Bischof, Theologie und Geschichte 275.

23 Telegramm Meglias vom 31. März 1871. Zit. in: Landersdorfer, Gregor von Scherr 440; Bischof, Theologie und Geschichte 275 f.

24 Handschreiben Ludwigs II. an Bray-Steinburg, München, 31. März 1871. Zit. in: Landersdorfer, Gregor von Scherr 440; Bischof, Theologie und Geschichte 273 f. – Otto Graf von Bray-Steinburg (1807–1899) amtierte vom 8. März 1870 bis zum 25. Juli 1871 als Staats- und Konferenzminister des kgl. Hauses und des Äußeren sowie als Vorsitzender des Ministerrats: in den entscheidenden Jahren des Eintritts Bayerns in den preußisch-französischen Krieg und der Bismarckschen Reichsgründung. Spindler-Schmid, Handbuch IV/1 308–317.

darum ging, zugunsten ihrer hauseigenen Kirchenpolitik päpstliches Entgegenkommen zu erwirken). Doch der Kardinalstaatssekretär hielt sich diplomatisch zurück (oder heraus). Am 5. April teilte er dem Münchener Nuntius mit, der Erzbischof kenne die entsprechenden kanonischen Vorschriften und wisse sicherlich jene Entscheidung zu treffen, die in diesem Fall geboten sei[25]. Auch der bayerische Gesandte beim Heiligen Stuhl Karl Graf von Tauffkirchen-Guttenburg erhielt vom Kardinalstaatssekretär keine andere Auskunft: «[…] die durch Döllingers Erklärung etwa veranlaßten Schritte» lägen «lediglich in der Competenz des Erzbischofs von München und seines Capitels […] die Curie» habe sich «vorläufig mit dieser Frage nicht zu befassen». Und der Gesandte interpretierte diese diplomatische Auskunft: «Diese Erklärung ist angesichts des mit grosser Bestimmtheit aufgestellten und aufrechterhaltenen Vordersatzes, daß Döllinger, solange er nicht widerrufe, ipso iure als aus der römisch-katholischen Kirche ausgeschieden zu betrachten sey, alles, was sich hier überhaupt in der Sache erreichen läßt»[26]. Diese diplomatische Zurückhaltung besagte freilich nur, daß für die Kurie selbst zumindest vorläufig kein «Handlungsbedarf» vorlag, sondern allein der Erzbischof «vor Ort» in der Pflicht stand.

Erzbischof Scherr, vom Nuntius wiederholt ermahnt, nach den kanonischen Vorschriften zu handeln, hatte sich denn auch noch vor dem Eintreffen einer römischen Antwort auf seine Anfrage zum selbständigen Handeln durchgerungen und am 3. April eine Sitzung des Geistlichen Rats abgehalten, die allerdings in den offiziellen Protokollen des Generalvikariats nicht erwähnt wird. In ihr scheinen, jedenfalls nach dem Bericht der Münchener «Stadtchronik», die Meinungen der Domkapitulare über das Vorgehen gegen Döllinger divergiert zu haben. Doch wurde offensichtlich ein zweifellos bereits (nach Johann Friedrich von Domkapitular Dr. Michael Rampf[27]) konzipierter Hirtenbrief als Antwort auf Döllingers Erklärung verabschiedet[28]. In diesem auf Palmsonntag, den 2. April 1871, zurückdatierten Pastoralschreiben – das Döllinger am 3. April zugestellt wurde und zwei Tage später auch in der Augsburger «Allgemeinen Zeitung» erschien[29] – erklärte Erzbischof Scherr, die Publikation der an ihn gerichteten Erklärung Döllingers über dessen Stellung zum Konzil und zu seinen Beschlüssen in der Augsburger «Allgemeinen Zeitung» zwinge ihn, Klerus und Gläubige seines Sprengels «öffentlich und nachdrücklich» auf die «Hauptirrthümer» aufmerksam zu machen, die «in diesem höchst beklagenswerthen Actenstücke enthalten sind und den Verfasser, falls er sie beharrlich festhält, von der katholischen Kirche absondern». Gegenüber dem Verlangen des «Verfasser[s]», in einer Versammlung von Bischöfen oder Theologen den Nachweis von der Unhaltbarkeit der Glaubensdekrete der vierten Konzilssitzung liefern zu dürfen, stellte Scherr unmißverständlich klar, daß es sich hier nicht etwa um eine erst zu entscheidende und «darum zuvor sorgfältig» zu prüfende Frage handle, sondern um eine bereits entschiedene Sache: «ein allgemeines, rechtmäßig berufenes, frei versammeltes, vom Oberhaupte der Kirche geleitetes Concil hat nach sorgfältiger Prüfung die katholische Lehre vom Primate des römischen Papstes erläutert, formulirt und definirt. Jeder katholische Christ weiß nun, was die Kirche zu glauben vorstellt» – die Kirche, der Christus seinen Beistand verheißen bis an das Ende der Zeiten und die «uns nichts anderes zu glauben gebieten» könne, «als das, was Gott selbst geoffenbart hat». Mit der Behauptung des Verfassers (dieses «Actenstückes»), daß es sich hier um eine «rein geschichtliche», nach den Regeln der historischen Forschung zu entscheidende Frage handle, werde «die historische Forschung über die Kirche gestellt» und würden «die Entscheidungen der Kirche dem letzten und entscheidenden Urtheile der Geschichtsschreiber preisgegeben»; mithin werde «dadurch das göttlich verordnete Lehramt in der Kirche beseitigt und alle katholische Wahrheit in Frage gestellt. Möge die Wissenschaft […] die katholischen Glaubenslehren […] mit allen menschlichen Mitteln prüfen: sie werden in jeder Feuerprobe bestehen. Die Wissenschaft des Unglaubens aber mag sich aufbäumen gegen Gott und seine Offenbarung, gegen die Kirche und ihre Glaubensdecrete: sie wird nie und nimmer den Felsen, auf den der Herr seine Kirche erbaut hat (Matth. 16,18), zu erschüttern vermögen.» Schließlich protestierte der Erzbischof «hiemit mit lautester Stimme» gegen die «gänzlich irrthümliche Unterstellung und sehr gehässige Anklage» des Verfassers, daß nämlich «die Decrete vom 18. Juli v[ergangenen]. J[ahres]. ‹schlechthin unvereinbar seien mit den Verfassungen der europäischen Staaten, insbesondere mit der bayerischen Verfassung›», und erklärte sie «als eine unbegründete Verdächtigung der katholischen Kirche, ihres Oberhauptes, ihrer Bischöfe und ihrer sämmtlichen Glieder, welche nie aufhören werden, ‹dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist›› (Matth. 22,21).» Die «in diesem Actenstücke» vorgebrachten «Anschauungen, Grundsätze und Urtheile», von denen er seinen Diözesanen «nur die namhaftesten bezeichnet» habe, seien «seit der

25 Antonelli an Meglia, Rom, 5. April 1871. Zit. in: Landersdorfer, Gregor von Scherr 440.
26 Tauffkirchen an Ludwig II., Rom, 7. April 1971. Zit. in: Landersdorfer, Gregor von Scherr 440 f.; Bischof, Theologie und Geschichte 275.
27 Friedrich, Ignaz von Döllinger III 575.
28 Der Bericht in der Münchener «Stadtchronik» ist abgedruckt in: Landersdorfer, Gregor von Scherr 441 (Anm. 386).
29 Abgedruckt in: Allgemeine Zeitung vom 5. April 1871 (Nr. 95) 1652.

Ankündigung des vaticanischen Concils bis jetzt in vielen Büchern, Zeitschriften und Tagesblättern mit unchristlicher Leidenschaft und Bitterkeit verbreitet worden». Nun werde «leider durch eben dieses Actenstück die längst gehegte traurige Vermuthung zur höchsten Wahrscheinlichkeit gesteigert, daß der Verfasser dieser Erklärung das geistige Haupt der ganzen gegen das vaticanische Concil ins Werk gesetzten Bewegung gewesen ist, welche so viele Verwirrung der Geister und Beunruhigung der Gewissen erzeugt hat», während «die ebenso zahlreichen Gegenschriften und Widerlegungen […] leider in diesen kirchenfeindlichen Kreisen kein Gehör» gefunden hätten. «Nunmehr aber gestaltet sich die Sache durch das offene Hervortreten eines bis dahin höchst verdienten und in der Kirche wie im Staate hochgestellten Mannes zu einem förmlichen Aufruhr gegen die katholische Kirche.» Im Bewußtsein seiner «oberhirtlichen Amtspflicht» habe er deshalb «nicht gesäumt, diese ernsten und warnenden Hirtenworte» an seine «geliebteste[n] Diöcesanen» zu richten und «andere augenblicklich nöthig gewordene Anordnungen zu treffen». Seine «weiteren Schritte […] werden nicht minder die für die Kirche in Deutschland drohende Gefahr als die Liebe zu dem irrenden Mitbruder im Auge behalten. Wir werden ‹das geknickte Rohr nicht zerbrechen und den glimmenden Docht nicht auslöschen› (Matth. 19,20). Wir werden aber auch Unsere theuere Heerde vor Irrthum und Verführung zu schützen wissen.» Mit der Bitte, «für das schwergefährdete Seelenheil des Verfassers jener glaubenswidrigen Erklärung», für die Kirche, «besonders in unserem theueren deutschen und bayerischen Vaterlande», und für ihn, «eueren tiefbekümmerten Oberhirten, der euch segnet […]», zu beten, schloß dieses Hirtenschreiben[30] – in dem wiederum der Begriff «Unfehlbarkeit» ausgeklammert blieb.

Zusammen mit diesem ihn zur Umkehr mahnenden Hirtenschreiben erhielt Döllinger eine auf den 3. April datierte Entschließung des Dompropstes und Generalvikars Dr. Joseph von Prand, in der ihm mitgeteilt wurde, daß Erzbischof Scherr «ebenfalls am heutigen» sämtlichen Theologiekandidaten seiner Erzdiözese den Besuch der Vorlesungen Döllingers verbieten ließ, mit dem Bemerken, der Erzbischof vermöge ihn zwar nicht an der Fortsetzung seiner Vorlesungen zu hindern, doch könne er dies «nur im offenbaren Widerspruche» gegen seinen Oberhirten, «den legitimen Wächter» über jeglichen katholischen Religionsunterricht in der Erzdiözese, tun. Schließlich gebe ihm der Erzbischof in Bezug auf seine öffentliche Erklärung vom 29. März zu bedenken, daß die im Konzil erlassene *Constitutio prima de ecclesia Christi* «*dogmatischer* Natur» sei, «der Widerspruch gegen die dort definirten Sätze unter den Begriff der Häresie fällt» und «die formale Häresie die größere, dem Papste reservirte Excommunication ipso facto zur Folge hat, daß deswegen Euere Hochwürden Ihr Gewissen werden zu prüfen haben, ob Sie dieser kirchlichen Censur nicht bereits verfallen sind». Sollte er, «was Gott verhüte, auf dem durch die bezeichnete öffentliche Erklärung eingenommenen Standpunkte verharren, so würde es unvermeidlich sein, durch öffentliche und feierliche Sentenz» seinen Ausschluß aus der katholischen Kirche, der er «einst so große Dienste geleistet» habe, zu erklären[31]. Eine Entschließung gleichen Inhalts erging unter demselben Datum an Johann Friedrich[32].

Dem erzbischöflichen Verbot, Döllingers Vorlesungen zu besuchen, schlossen sich, nach Mitteilung der getroffenen Maßnahme an sie, die Ordinariate von Augsburg, Passau und Speyer umgehend an[33]; die («Germaniker»-) Bischöfe von Regensburg und Eichstätt hatten dieses Verbot bereits während des Konzils angeordnet.

Döllinger selber war darauf vorbereitet und hatte in Vorausahnung des auf ihn Zukommenden in seiner Vorlesung am 14. März, der letzten des Wintersemesters 1870/71, von seinen Hörern in ruhig-sachlicher Rede, ohne leiseste Polemik oder Verbitterung, ohne auf seinen «Fall» – der dennoch allen präsent war – einzugehen oder sich zu verteidigen, Abschied genommen, sie ermunternd, dem Studium der Geschichte und der Heiligen Schrift treu zu bleiben, aber dabei sich um selbständige, kritische Urteilsbildung zu bemühen: «[…] ich mußte die Tatsachen darstellen, wie sie mir nach vierzigjähriger Forschung scheinen. Aber es ist fern von mir, und ich sage es bestimmt, ich habe durchaus nicht die Absicht gehabt, Sie in der Beurteilung des Ganges der Kirchengeschichte an meine Auffassung binden zu wollen. Ich könnte mir keinen schöneren Lohn wünschen, als wenn ich es dahin gebracht hätte, daß wenigstens einige von Ihnen, meine Herren, bloß die Anregung von mir empfangen hätten, weiter zu forschen, sich selbst ein eigenes unabhängiges Urteil zu bilden. […] Aber Sie müssen, und ich sage das auch in bezug auf meine eigene Auffassung der Kirchengeschichte, Sie müssen das Studium mit einem gewissen Mißtrauen beginnen. Ich muß Ihnen das Wort jenes griechischen Dichters zurufen: ‹Sei nüchtern und traue nicht›»[34].

30 Hirtenbrief des Erzbischofs von Scherr, 2. April 1871. Abgedruckt in: Aktenstücke des Ordinariates 117–119; Döllinger, Briefe und Erklärungen 93–97.

31 Erlaß des Ordinariats von München und Freising an Döllinger, München, 3. April 1871. Abgedruckt in: Aktenstücke des Ordinariates 120; Döllinger, Briefe und Erklärungen 98 f.

32 Ordinariatserlaß an Johann Friedrich, München, 3. April 1817. Abgedruckt in: Aktenstücke des Ordinariates 121 f.

33 Die Ordinariate von Augsburg und Passau am 12. April, der Kapitularvikar von Speyer am 13. April. Bischof, Theologie und Geschichte 279.

34 Georg Denzler, Döllingers Abschiedsworte an seine Theologiestudenten, in: Ders.–Grasmück 477–482, die Abschieds-

Wie es seines Amtes als infulierter Stiftspropst von St. Kajetan war, zelebrierte Döllinger in der Allerheiligen-Hofkirche die Kar- und Osterliturgie, in Anwesenheit des Königs, der königlichen Prinzen und des Hofstaats die Karliturgie, am Gründonnerstag mit Vornahme der Fußwaschung in königlichem Auftrag. Allein der Nuntius Meglia, der diesen liturgischen Feiern regelmäßig auf der Tribüne beizuwohnen pflegte, blieb ostentativ fern. Nach dem feierlichen Pontifikalamt am Ostersonntag, den 9. April, dem der König wegen Unwohlsein nicht beiwohnte, verabschiedete sich Döllinger von der versammelten Hofgemeinde und der ihm assistierenden Hofgeistlichkeit, deren Stiftsdekan bereits angekündigt hatte, man werde, falls Döllinger ferner noch «eine Funktion vornehmen würde», keine Dienste mehr leisten: «Heute habe ich das letzte Hochamt gehalten; […] ich werde die Herren in keine Verlegenheit bringen, ich betrachte mich als den, zu welchem mich der Erzbischof machen wird»[35].

Am selben Tag war Döllinger beim Grafen Maximilian von Arco-Valley, Lord Actons Schwiegervater, zu Gast. Vom Grafen gefragt, «was er nun [angesichts der drohenden kirchlichen Maßregelung] zu thun entschlossen sei», habe er erwidert, «seit 2 Jahren habe er seine Situation vorausgesehen und klar in's Auge gefaßt, ihrer Folgen sei er sich wohl bewußt, mit einer Lüge aber könne und werde er nicht aus der Welt gehen! […] im Falle seiner Suspension […], erklärte er, keinesfalls sich der geistlichen Autorität wiedersetzen [!] zu wollen»[36].

Daß Döllinger gewillt sei, sich dem Spruch der kirchlichen Autorität zu fügen, kam auch dem Münchener Nuntius zu Ohren, der nach Rom berichtete, er habe von verschiedenen Personen in Erfahrung gebracht, daß Döllinger ihnen anvertraut habe, er werde im Falle seiner Exkommunikation keine priesterlichen Funktionen mehr ausüben, um jeden Anlaß zu irgendwelchem skandalösen Verhalten zu vermeiden[37]. Döllinger hatte bis dahin an allen Sonn- und Feiertagen regelmäßig zelebriert[38].

Der Diözesanklerus in Stadt und Land fand sich, wenngleich keineswegs geschlossen und zuweilen mehr gedrängt als eigenem Drange, eigener Überzeugung folgend[39], zu Loyalitäts- und Treuebekundungen gegenüber Erzbischof und Kirche zusammen, darunter auch manche, die sich durch Schmähung Döllingers zu «profilieren» suchten, wie beispielsweise der Tegernseer Dekanatsklerus, der konstatieren zu müssen glaubte: «Die Strafe der Verblendung hat den alten Mann getroffen, nachdem er stolz sich als Priester der Wissenschaft erklärte und den Priester der Gnade beiseite setzte. Sein Fall ist schrecklich»[40]. Beim Diözesanklerus und seinen Bekundungen ist allerdings zu bedenken, daß es bei den einzelnen Geistlichen (anders als bei Döllinger und Johann Friedrich als königlich-bayerischen Staatsbeamten) auch um «Sein und Nichtsein», um Amt und Stellung, um ihre Existenz, ging und sie deshalb den jeweiligen örtlichen «Federführern» ausgeliefert waren. Mit Anwürfen wie dem eben zitierten rechnete Döllinger freilich von vornherein: «Auf die Anklage des Hochmuths war ich gefaßt, das konnte nicht ausbleiben. Und ich muß bekennen, daß der Gedanke an die Schande vor den Menschen, wenn ich meine Überzeugung verleugnete, mitgewirkt hat bei meinem Entschlusse»[41]. Auch aus den benachbarten bayerischen Bistümern und aus allen Teilen

worte hier 479–481, das Zitat 480. Die Abschiedsvorlesung wird von Denzler fälschlich auf den 11. März datiert. – Der Alt-Germaniker Johann Baptist Huber berichtete nach Rom: Er habe am 24. April «die Inscriptionsbogen von Döllinger u. Friedrich» eingesehen. Bei Friedrich habe sich ein einziger Hörer «aus Ungarn» eingetragen. «Bei Döllinger hatten sich 14 eingeschrieben: einige aus Ungarn, München etc. Unter der Rubrik: Stand der Eltern bemerkte ich: practischer Arzt, Chirurg, Rechtspractikant u.s.w., was wohl auch auf die Zuhörer selbst einiges Licht wirft. Indeß hatte Döllinger, der den Beginn seiner Vorlesungen für den 24. April angemeldet hatte, am schwarzen Brett angeschlagen: ‹wegen der Zeitumstände sehe ich mich veranlaßt, die Ankündigung meiner Vorlesungen über Kirchengeschichte für das 2. Semester zurückzunehmen› I. v. Döllinger.» Johann Baptist Huber an Rektor P. Andreas Steinhuber SJ, Nymphenburg, 26. April 1871. Landersdorfer, «Nach Rom zu schreiben …» 55–58, hier 57.

35 Zit. in: Friedrich, Ignaz von Döllinger III 581; Bischof, Theologie und Geschichte 286 f.

36 So die Aufzeichnung der Lady Blennerhassett in ihrem Tagebuch, ihr mitgeteilt von der Gräfin von Arco-Valley, die an dem Gespräch beteiligt gewesen war. Döllinger-Blennerhassett 710.

37 Meglia an Antonelli, München, 17. April 1871. Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 283.

38 Dies bezeugte Johann Friedrich «gegenüber jesuitischer Verleumdung». Friedrich, Ignaz von Döllinger III 705.

39 Der Alt-Germaniker Johann Baptitst Huber, der, wie es scheint, überall seine Ohren hatte und fleißig nach Rom berichtete, schrieb dem Rektor P. Andreas Steinhuber SJ im Germanikum: «Als es sich um die Pfarrer-Erklärung von München handelte, happerte es ziemlich stark bei [Stadtpfarrer Joseph] Pfaffenberger [1816–1883] von St. Ludwig. Aber [Stadtpfarrer Anton] Westermayer [von St. Peter] u. [Pfarrer Max] Reger [in der Vorstadt Au] nahmen ihn in die Mitte und rückten ihm auf den Leib, so daß er sich endlich ergab. Nicht besser stand es bei den dortigen Cooperatoren [Alois Gintersberger, Lorenz Widmann, Johann Nep. König]; St. Ludwig ist eben sehr nahe an der Universität, u. die Professoren finden sich im Pfarrhofe zur Abendgesellschaft gerne ein. Auch St. Bonifaz will mitthun; aber [Abt] Haneberg erklärte, nur dann werde er seinen Namen unterschreiben, wenn in der Adresse der Namen Döllingers nicht vorkomme, denn er könne es nicht über's Herz bringen, gegen Döllinger zu unterschreiben. Dafür sind die Scheyerer ganz anders […].» Johann Baptist Huber an Steinhuber, Nymphenburg, 26. April 1871. Landersdorfer, «Nach Rom zu schreiben …» 55–58, hier 56 f.

40 Zit. in: Werner K. Blessing, Eine Krise des Katholizismus im vorigen Jahrhundert. Das katholische (Bürgertum) Bayern(s) und die Religion nach dem Ersten Vatikanischen Konzil, in: Unbekanntes Bayern 11, München 1980, 107–125, hier 117. – Zu den Treubekenntnissen siehe: Aktenstücke des Ordinariates 208–217.

41 Döllinger an Lady Blennerhassett, [München] 3. April 1871 Abends. Döllinger-Blennerhassett 500.

Deutschlands erreichten den Erzbischof alsbald zahlreiche ihn in seinem «entschiedenen und ernsten Auftreten» bestärkende Zuschriften von Universitätskollegen und anderen[42].

Doch zur nämlichen Zeit brodelte es in München auch; am «Fall Döllinger» schien sich, angefacht durch seine Erklärung vom 28. März, eine gefährliche antivatikanische Bewegung zu entzünden. So hatten sich kurz vor Ostern 43 katholische Professoren und Dozenten der Universität München (bei einer Gesamtzahl von etwa 100 Professoren) in einer vom Historiker Carl Adolf von Cornelius (1819–1903) verfaßten Adresse der «Allgemeinen Zeitung» mit Döllinger, dem Senior der Theologischen Fakultät, als ihrem Kollegen enthusiastisch solidarisch erklärt und die deutschen Bischöfe massiv angeklagt, sie würden sich der «unrühmlichen Aufgabe» unterziehen, «im Dienst unchristlicher Tyrannei die Gewissen zu bedrängen, unzählige fromme und ehrliche Herzen in Verwirrung und Noth zur bringen, die standhaften Bekenner ihres alten Glaubens zu verfolgen, und uns alle, soweit es an ihnen liegt, in die Fesseln eines Absolutismus zu schlagen, der sich selbst an die Stelle von Vernunft und Recht, von Tradition und Evangelium zu setzen trachtet»[43].

Natürlich gab es auch nicht weniger scharfe «gegenläufige» Adressen im «Volksboten für den Bürger und Landmann» und im «Bayrischen Vaterland» des Journalisten und Politikers Johann Baptist Sigl (1839–1902), eines glühenden Widersachers Döllingers[44].

Noch dramatischer wurden die Auseinandersetzungen um Döllinger und die vatikanischen Beschlüsse, als ein am 7. April gegründetes «Münchener Actions-Comité» am Ostermontag, den 10. April, im Münchener «Museumssaal» eine «Katholikenversammlung» organisierte, die in einer an den König gerichteten Adresse darum bat, mit allen zu Gebote stehenden Mitteln die «gefährlichen Folgen» der vatikanischen Papst-Dogmen «abzuwehren, die Verbreitung derselben in den öffentlichen Bildungsanstalten zu verbieten und energische und rasche Vorsorge» für eine Neuregelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche «auf dem verfassungsmäßigen Wege» zu treffen. Man beschloß, diese sogenannte «Museums-Adresse» zur Unterschriftenwerbung in Stadt und Umland zirkulieren zu lassen. Die Aktion erbrachte schließlich mehr als 12.000 Unterschriften (die man am 4. Mai 1871 dem Kultusministerium zuleitete)[45]. Mit letzterer Aktion drängte eine «katholische» Protestbewegung, die bald als «altkatholische» Bewegung bezeichnet wurde, unter der Leitung des von der «Museums-Versammlung» autorisierten «Münchener Actions-Comités»[46] werbend an die Öffentlichkeit.

Zutiefst besorgt über den hier sich artikulierenden «Aufruhr und die Empörung gegen die Eine, heilige, katholische und apostolische Kirche», über diese «gehässigste Aufforderung zum Kriege gegen unsere heilige Mutter, die Kirche» und «die frevelhafte Herausforderung der Staatsgewalt gegen die treuen Anhänger der Kirche», erhob der Erzbischof am 14. April in einem flammenden Hirtenwort seine Stimme, um seine Diözesanen eindringlich vor einer Unterzeichnung der Adresse zu warnen, «wenn ihr nicht namenloses Unglück und heillose Spaltung in unser bayerisches Vaterland kommen lassen wollet»[47].

Am folgenden Tag übersandte er sein Hirtenwort dem König, indem er ihm in einem Begleitschreiben zugleich vor Augen stellte, daß es sich hier nicht mehr um ihren kirchlichen Pflichten untreu gewordene Einzelpersönlichkeiten, sondern um das Provozieren eines «Massenabfall[s] von der katholischen Kirche» und ihrer «offene[n] Verfolgung» handle, deren zerstörerische Auswirkung auf die kirchliche Autorität auch auf die staatliche Autorität übergreifen würde. Mit «Inbrunst und Vertrauen» flehte er den Monarchen «als obersten Schutz- und Schirmherrn der Kirche» an, zur Beruhigung der Lage sein königliches Wort zu sprechen[48]. Das Schreiben war sichtlich Ausdruck der Befürchtung, Ludwig II. könnte einem Schisma die Hand leihen. Doch der König lud den Erzbischof sofort nach Empfang des Schreibens am Weißen Sonntag, den 16. April, zur Hoftafel und zu vertraulicher Unterredung ein. Nach dem Bericht des offensichtlich unmittelbar danach informierten Nuntius habe der «junge Souverän» auf Scherrs Bitte um ein klärendes Wort zur Beendigung dieser beklagenswerten Bewegung «voller Güte» geantwortet, «er würde dem Wunsch des Erzbischofs gern entsprechen, doch sei es ihm unmöglich, das Gewissen der Menschen umzuwandeln». Am Ende der Unterredung aber habe er Scherr «mit diesen Worten» versichert: «Was immer Er in dieser Angelegenheit tun werde, Ich werde stets der ihm erge-

42 Abgedruckt in: Aktenstücke des Ordinariates 173–199. – Siehe dazu auch: Schulte, Der Altkatholizismus 205f. (mit Zahlenangaben).

43 Augsburger Allgemeine Zeitung Nr. 96 vom 6. April 1871, 1661f. – Siehe auch: Bischof, Theologie und Geschichte 295.

44 Siehe dazu: Bischof, Theologie und Geschichte 280f.; Rupert Sigl (Hg.), Dr. Sigl. Ein Leben für das Bayrische Vaterland, Rosenheim 1977, 141–159.

45 Schulte, Der Altkatholizismus 336; Silbernagl 374f.; Landersdorfer, Gregor von Scherr 450f.; Bischof, Theologie und Geschichte 281, 306f.

46 Stenographischer Bericht VII.

47 Hirtenwort Scherrs, München, 14. April 1871. Abgedruckt in: Aktenstücke des Ordinariates 128–132; Landersdorfer, Gregor von Scherr 450f.

48 Scherr an Ludwig II., München, 15. April 1871. Abgedruckt in: Aktenstücke des Ordinariates 132–134.

bene König sein»[49]. Damit gab Ludwig II. unausgesprochen zu verstehen, daß er auch eine Exkommunikation Döllingers, so sehr er sie zu verhindern gewünscht hätte, hinnehmen würde. Daß Graf von Bray-Steinburg, durch dessen Hände als kgl. Konferenzminister das erzbischöfliche Schreiben gegangen war, auf den König entsprechend Einfluß genommen hatte, ist mit Grund vorauszusetzen.

Kardinalstaatssekretär Antonelli, vom Nuntius sofort über das Ergebnis dieser Unterredung informiert, zeigte sich hochbefriedigt, «che cotesto Sovrano abbia mostrato si buone disposizioni verso Monsig. Archivescovo»; seine «fundierte» Hoffnung allerdings, daß «queste disposizioni, e l'ottima condotta di cotesto Clero» den durch «Döllingers Abfall» zu gewärtigenden Protest, wie von der antikatholischen Presse angekündigt, verhindern würden, sollte enttäuscht werden[50].

Bereits für den Morgen des darauffolgenden Tages (17. April) berief der durch das gegebene königliche Wort und zahlreiche Zuschriften seiner bischöflichen Amtskollegen in seiner Entschlossenheit ermutigte Erzbischof sein Metropolitankapitel zur entscheidenden Sitzung zusammen und legte ihm die Frage vor, «ob [über Döllinger] die Sentenz der Excommunication nunmehr auszusprechen sey», da ihn «die bisherigen Versuche und drey *Monitiones canonicae* zum Widerruf seiner Erklärung und Behauptung, also seiner häretischen Opposition nicht vermocht» hätten. Das Gremium, des Erzbischofs Senat, sah die kanonische Voraussetzung dafür als erfüllt an und beschloß die sofortige Verhängung dieser vom Oberhirten geforderten schärfsten kanonischen Strafe. Nur der Domdekan Georg Karl von Reindl (1803–1882) stimmte dagegen. Auch er war der Auffassung, daß Döllinger wegen «seiner ungebührlichen Sprache und Opposition» eine «Censurirung durch Suspension verwirkt» habe, hielt jedoch seine Exkommunikation «für unzeitig» und beantragte unter Hinweis auf die mit den Konzilsbeschlüssen verbundene theologische Problematik, Döllinger stattdessen zu verpflichten, selber in Rom um «eine authentische Interpretation dieses ‹neuen› Dogmas» nachzusuchen. «Weshalb», fragte er, «solch eine Eile mit der Verdammung eines Mannes von solcher Stellung? Bei dem Concil von Trient habe man 20 Jahre gewartet, ehe man es promulgirte und exequirte, und dieses vaticanische Concil sey ja suspendirt und nicht vollendet; man warte also die Vollendung ab; der *unanimis consensus* der Bischöfe sey ja in der Haupt-Sitzung abgegangen.» Er stieß mit seinem Einwurf beim Erzbischof und bei seinen Chorbrüdern auf taube Ohren; das Dekret war längst vorbereitet und bedurfte nur noch des unterschriftlichen Vollzugs.

Noch am selben Morgen verhängte Erzbischof Scherr über den zweiundsiebzigjährigen Döllinger die *excommunicatio maior* (die den Verurteilten nach kanonischem Recht zugleich zum *vitandus* erklärte), d.h. er ließ Döllinger durch seinen Generalvikar erklären, daß er infolge seiner Weigerung, die vatikanischen Dekrete anzuerkennen usw., «ipso facto» der größeren Exkommunikation verfallen sei. Um 11 Uhr vormittags überbrachte der Ordinariatssekretär Döllinger persönlich das vom Dompropst und Generalvikar Dr. Joseph von Prand unterzeichnete Dekret[51]. Darin eröffnete ihm der Generalvikar, daß er von «unserm hochwürdigsten Herrn Erzbischofe *Gregorius* […] am heutigen beauftragt worden» sei, «Eueren Hochwürden, wie hiemit geschieht, im Na-

49 «Il Re ieri invitò a pranzo Mons. Arcivescovo. Questi la mattina stessa gli aveva scritto una lunga lettera, accludendo a Sua Maestà una copia dell'ultima Lettera Pastorale. Il Prelato richiamava l'attenzione del giovane Sovrano sui pericoli, che corre la Sua corona per il fatto di questa agitazione antireligiosa, e terminava coll'esprimere la fiducia, che Sua Maestà avrebbe seguito l'esempio dei suoi Predecessori proleggendo efficacemente la Religione cattolica. Nel colloquio poi tenuto col Monarca dopo il pranzo, l'Arcivescovo tornava a pregarlo a voler spendere una parola (e sarebbe bastante) per porre un termine a questo deplorevole movimento. Il Rè pieno di bontà gli rispose, ch'Egli farebbe volontieri quello, che l'Arcivescovo desidera, ma che a Lui era impossibile di cambiare l'intero degli uomini. Terminò il colloquio con queste parole: ‹qualcunque cosa sarà Ella per fare in questo negozio io resterò sempre il suo affezionato Rè›. Questo linguaggio ha molto rassicurato l'Arcivescovo. Anche i Principi Reali hanno espresso all'Arcivescovo parole di conforto.» Meglia an Antonelli, München, 17. April 1871. Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 282. – Nach der Version Johann Friedrichs habe der König den Erzbischof von der Exkommunikation Döllingers abzuhalten gesucht, doch von diesem zur Antwort erhalten. «Er könne nicht anders», worauf der König «ungefähr» erwidert habe: «Ich werde stets ein treuer Sohn der Kirche bleiben.» Friedrich, Ignaz von Döllinger III 578.

50 «Ma è certo importantissimo che cotesto Sovrano abbia mostrato si buone disposizioni verso Monsig. Archivescovo, giacchè attese queste disposizioni, e l'ottima condotta di cotesto Clero si può sperare fondatamente che gli effetti della defezione del Dollinger [!] non saranno quali il rumore menato dal giornalismo anticattolico su tale defezione poteva far temere.» Antonelli an Meglia, Rom, 22. April 1871. Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 283.

51 Ausführlich nach dem Protokoll der Sitzung des Metropolitankapitels unter dem Vorsitz des Erzbischofs vom 17. April 1871: Bischof, Theologie und Geschichte 283–285; Landersdorfer, Gregor von Scherr 444f. – Georg Karl (von) Reindl (1803–1882), wie Döllinger ein gebürtiger Bamberger und mit ihm seit seiner Studienzeit in Bamberg bekannt, von Johann Michael Sailer beeinflußt, 1826 Dr. theol. der Universität Landshut, im selben Jahr Priester des Erzbistums Bamberg, seit 1834 religiöser Erzieher der Kinder Ludwigs I., 1843 Stiftspropst von St. Kajetan, seit 1847 von Ludwig I. ernannter Dekan des Münchener Metropolitankapitels, als vom König nominierter Bischofskandidat (für Bamberg, Augsburg, München und Freising, und nochmals Bamberg) 1852, 1855, 1858 von Pius IX. abgelehnt. Nesner, Das Metropolitankapitel 508. – Joseph Alois (von) Prand (1801–1882), geb. in Waging am See, 1824 Dr. theol. der Universität Landshut, im selben Jahr Priester des Erzbistums München und Freising, 1839 Stiftskanonikus von St. Kajetan, 1843 von Ludwig I. ernannter Domkapitular im Münchener Metropolitankapitel, 1855 Dompropst, 1856–1874 Generalvikar, als Kirchenpolitiker gemäßigt. Ebd. 493f.

men desselben Oberhirten zu erklären, daß Sie der größeren Excommunication mit allen daran hängenden canonischen Folgen verfallen sind». Trotz «schonendste[r] Geduld» des Oberhirten auf seine «dilatorischen Zuschriften vom 29. Januar und 14. März dieses]. J[ahres].» habe er – so die Begründung – in seiner «zugleich der Oeffentlichkeit übergebene[n] Erklärung vom 29. [28.] v[ergangenen]. M[onats]. [...] nicht bloß die Anerkennung der genannten Concilsbeschlüsse» verweigert, «sondern auch ein vollständig häretisches Glaubensprincip» aufgestellt und verteidigt, «und zugleich die gehässigsten Anklagen gegen die Kirche» geschleudert. Durch Entschließung vom 3. April «auf die unvermeidlichen Folgen dieses Schrittes deutlich und nachdrücklich aufmerksam gemacht», sei seinerseits «dennoch [...] bis heute in keiner Weise eine Andeutung darüber erfolgt», daß er in seinem «Widerspruche gegen die Aussprüche der Kirche nicht verharren» wolle. «Nachdem so Euere Hochwürden klaren und sicheren Glaubens-Decreten der katholischen Kirche bewußte und hartnäckige Leugnung entgegengesetzt haben und fortwährend entgegensetzen, nachdem Sie ferner den mehrfach wiederholten väterlichen Mahnungen und Warnungen Ihres Oberhirten kein Gehör liehen, nachdem Sie vielmehr Ihre Opposition gegen die Kirche öffentlich vertreten und Anhänger geworben haben, nachdem endlich die dadurch entstandene große Gefahr für die Gläubigen die lange getragene Rücksicht gegen Ihre hohe Stellung in der Kirche und im Staate, sowie gegen Ihre unzweifelhaften Verdienste im Lehramte, in der Wissenschaft und im öffentlichen Leben überwogen hat, so mußte zur Rettung Ihrer Seele und zur Warnung anderer die durch die Kirchengesetze auf das *crimen haereseos externae et formalis* gesetzte und vom allgemeinen vaticanischen Concile bezüglich seiner Decrete vom 18. Juli v[ergangenen]. J[ahres]. neuerdings statuirte *excommunicatio major*, welcher Sie durch das genannte kirchliche Vergehen *ipso facto* verfallen sind, durch specielle Sentenz declarirt und diesem kirchlichen Richterspruche die entsprechende Oeffentlichkeit, wie hiemit in Aussicht gestellt, gegeben werden. München, den 17. April 1871. Dr. Joseph von Prand, Dompropst und Generalvicar»[52].

Gleichzeitig informierte Erzbischof Scherr den Monarchen über die Deklarierung der Exkommunikation Döllingers: Er habe als katholischer Bischof nicht anders handeln können und dürfen und nur eine seiner «schwersten Gewissenspflichten» erfüllt: «Diese declaratorische Sentenz schuldete ich nicht nur der Kirche und dem so offen verletzten Glaubensbewußtsein, sondern auch dem Verirrten selbst.» Da dieser «nicht den mindesten Schritt zu einer Umkehr gethan» habe, «die durch ihn hervorgerufene Agitation gegen die Kirche» aber «mit jedem Tage weitere Dimensionen» annehme, habe er «nicht länger unthätig zusehen» dürfen[53].

Auch Johann Friedrich verfiel am 18. April der gleichen kanonischen Strafe.

Am selben Tag wies der Generalvikar das Stadtpfarramt St. Ludwig in München an, am kommenden Sonntag, den 23. April, beim Pfarrgottesdienst von der Kanzel der Stadtpfarr- und Universitätskirche verkünden zu lassen, daß laut oberhirtlicher Erklärung des Erzbischofs der Stiftspropst und Professor Dr. von Döllinger als auch der Hofbenefiziat und Professor Dr. Johann Friedrich «wegen ihrer bewußten, hartnäckigen und öffentlichen Leugnung klarer und sicherer Glaubenssätze der größeren Excommunication mit allen daran hängenden canonischen Folgen verfallen seien»; Vollzugsbericht werde erwartet[54]. Auch in der Kathedrale des Erzbischofs, in der Münchener Frauenkirche, wurde am selben Tag die Verurteilungssentenz bekanntgegeben[55].

Döllinger hatte sofort nach Empfang des Ordinariatsdekrets dem König darüber Anzeige erstattet. Dieser nahm die Mitteilung, wie er ihm am 22. April schrieb, «mit lebhaftem Bedauern» zur Kenntnis – «und fühle Ich Mich gedrungen, Ihnen dieses hiemit in warmen Worten kund zu thun. Indem Ich Sie, Mein lieber Stiftspropst, der Fortdauer Meiner besonderen Huld und Gnade versichere [...]»[56].

Am Tag seiner Exkommunikation dankte Döllinger dem Anteil bekundenden Professor und «Irvingianer» Heinrich Thiersch (1817–1885) mit den Worten: «[...] der Schlag hat mich doch nicht betäubt, da ich zwei Jahre Zeit hatte, mich innerlich darauf vorzubereiten. Ende Februar 1869 erkannte ich zum erstenmale (infolge der Indiskretion der Civiltà), daß mir derartiges bevorstehe. Glücklicherweise habe ich in der ganzen Sache nichts zu bereuen, und müßte, wenn ich alles noch einmal durchzumachen hätte, wieder ebenso handeln. – Aus der Kirche will ich mich nicht hinausdrängen lassen, und so denken, glaube ich, fast alle, die jetzt gegen das neue Dogma sich wehren. Wir bleiben, wir trennen uns nicht von der großen Gesamtheit, aber wir protestieren und appellieren – Gott das Übrige überlassend. [...] Man muß da nicht viel *machen* wollen, sondern einfach thun, was das Gewissen vorschreibt. – In der nunmehr betretenen Bahn der

52 Dekret des Ordinariats von München und Freising an Döllinger, München, 17. April 1871. Abgedruckt in: Aktenstücke des Ordinariates 134 f.; Döllinger, Briefe und Erklärungen 100 f.

53 Scherr an Ludwig II., München, 17. April 1871. Abgedruckt in: Aktenstücke des Ordinariates 136.

54 Ordinariatsanweisung an das Stadtpfarramt St. Ludwig in München, München, 18. April 1871. Abgedruckt in: Aktenstücke des Ordinariates 140, Döllinger, Briefe und Erklärungen 103.

55 Friedrich, Ignaz von Döllinger III 579.

56 Zit. ebd. III 579.

Charlotte Gräfin von Leyden,
nachmals verheiratete Lady Blennerhassett.
Jugendporträt eines unbekannten Malers.

Dogmenfabrikation ginge, wenn kein Widerstand wäre, dieser Theil der Christenheit der Verwesung entgegen. […] Vielleicht bin ich doch ein Körnchen Salz, oder ist da schon ein Keim menschlicher Hoffart und Kurzsichtigkeit? […]»[57].

Der nachmalige Freiburger Kirchenhistoriker Franz Xaver Kraus (1840–1901) berichtet in seinen Tagebüchern zum Exkommunikationsfall folgende «kostbare Anekdote aus dem Jahre 1871»: «An dem Tage, als Erzbischof von Scherr den Stiftspropst exkommunizierte, spielte man im Kgl. Hoftheater Kleists Stück vom zerbrochenen Krug. Die Stelle, wo der Krug zerschlagen wird und ‹der Erzbischof den Kopf verliert›, wurde mit unglaublichem Applaus vom Publikum belacht; worauf das Ordinariat sich beim Intendanten beschwerte (!) und dieser erwiderte, daß die Intendanz für die Interpretationen des Publikums nicht verantwortlich gemacht werden könne»[58].

Dennoch traf dieser «Schlag» Döllinger schwer, um so schwerer, als er, wie es scheint, wohl mit seiner Suspension, dem Verbot, priesterliche Funktionen auszuüben,

57 Zit. ebd. III 582.

58 Kraus, Tagebücher 405. – Heinrich von Kleist (1777–1811), Der zerbrochene Krug. Ein Lustspiel, Berlin 1811. – Gemeint ist die Stelle aus dem 7. Auftritt: «Nichts seht ihr, mit Verlaub, die Scherben seht ihr; / Der Krüge schönster ist entzweigeschlagen. / … / Hier in der Mitte, mit der heilgen Mütze, / Sah man den Erzbischof von Arras stehen; / Den hat der Teufel ganz und gar geholt, / Sein Schatten nur fällt lang noch übers Pflaster. / … .» Heinrich von Kleist, Sämtliche Werke, Düsseldorf 2001, 358.

gerechnet hatte, aber nicht mit der schärfsten kanonischen Strafe, öffentlich zum Häretiker erklärt und mit der *excommunicatio major*, dem Kirchenbann, belegt zu werden. Der Nuntius wußte jedenfalls eilferig nach Rom zu berichten, Döllinger sei «traurig und sehr aufgewühlt»; zwei Tage vor seiner Exkommunikation habe er einer nicht genannten Person gegenüber geäußert: «Ich bin der unglücklichste Mensch der Welt. Wenn ich mich unterwerfe, bin ich verloren, wenn ich mich nicht unterwerfe, bin ich gleichfalls verloren»[59]. Seiner vertrauten jungen Freundin Charlotte Lady Blennerhassett sagte er «mit einem Ausdruck, dessen tiefe Trauer zu den schmerzlichsten Erinnerungen des Lebens gehört – nach jenem 17. April 1871 – von sich sprechend …: ‹Ich bin die Faschine, die in den Graben geworfen wird, damit die Anderen hinüberkommen›»[60]. Nach den «Erinnerungen» Luise von Kobells habe diese Maßnahme Döllinger «bis in sein tiefstes Inneres» gekränkt und geschmerzt. «Denn», so seine Worte, «das kanonische Recht erkennt in dem Bann nicht bloß ein seelisches Todesurteil, sondern es erklärt auch den Gebannten für vogelfrei jedem Eiferer gegenüber.» Deshalb ließ ihn auch die königliche Polizeidirektion förmlich warnen, er solle auf der Hut sein, da man eine Gewalttat auf ihn nicht ausschließen könne[61]. Und Sir Rowland Blennerhassett, damals in München weilend, bemerkte – wie er seinem Freund Lord Acton schrieb – an Döllinger als Folge dieser psychischen Belastung eine «alteration in his manner and appearance»[62].

6.
Bischof Hefeles Unterwerfung, vor allem zum Schutz «seiner» Tübinger Theologischen Fakultät

Die öffentliche Brandmarkung als notorischer Häretiker mußte Döllinger um so tiefer verletzen, als zum nämlichen Zeitpunkt noch keineswegs alle Bischöfe sich unterworfen hatten, obwohl von Rom dazu gedrängt und durch Verweigerung der Quinquennalfakultäten unter Druck gesetzt, aber ohne daß man ihnen offen eine kirchliche Zensur androhte. Und von manchen dieser Bischöfe glaubte er zu wissen, daß sie das vatikanische Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit in der proklamierten Form aus triftigen theologischen Gründen nicht nur im Konzil abgelehnt hatten, sondern nach wie vor ablehnten und sich ihm wohl auch innerlich nicht beugen würden, mochten sie auch endlich – mit Rücksicht auf ihren Klerus und zur Wahrung der kirchlichen Einheit in ihren Sprengeln – die Konzilsdekrete publizieren und damit ausgesprochen oder unausgesprochen ihre Unterwerfung dokumentieren.

So hatte Carl Joseph Hefele von Rottenburg als letzter Bischof Deutschlands am Ostermontag, den 10. April 1871, zusammen mit den beiden dogmatischen Konzilskonstitutionen (*Dei Filius* und *Pastor aeternus*) seinen (wie oben erwähnt, Döllinger zuvor zur Kenntnis gegebenen) Hirtenbrief an seinen «hochwürdigen Clerus» – zweifellos schweren Herzens – veröffentlicht. Unmittelbarer Anstoß war vermutlich die Behauptung in der «Allgemeinen Zeitung» vom 8. April 1871 gewesen: «Wir können […] authentisch versichern, daß von Hefele die Annahme des Unfehlbarkeitsdogmas als *schlechthin unvereinbar mit seinem Gewissen* hält, und ebenso, daß hierin eines Sinnes mit ihm die Mehrzahl seines Klerus ist»[63]. Und dazu kam, daß ihm die württembergische Regierung für eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der Römischen Kurie keine Rückendeckung gewährte, sondern die Publikation der Konzilsdekrete, wenn immer er sich zu diesem Schritt in der Lage sehe, um des inneren Friedens willen nahelegte[64].

In seinem Hirtenschreiben erinnerte Hefele einleitend kurz an seine im Konzil eingenommene bekannte Haltung, über die ihm sein «Gewissen […] noch nie den leisesten Vorwurf gemacht» habe; doch seien «der kirchliche Friede und die Einheit der Kirche ein so hohes Gut, daß dafür große und schwere persönliche Opfer gebracht werden dürfen» – (*gebracht werden dürfen* – eine bemer-

59 «Egli è triste e agitatissimo; ad una persona diceva l'altro ieri: ‹*Io sono l'uomo il più disgraziato del mondo: se torno indietro sono perduto, se continuo ad andare innanzi, sono perduto egualmente.*›» Meglia an Antonelli, München, 17. April 1871. Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 286 f.

60 Lady Blennerhasset, In Memoriam 463; siehe Beilage 8.

61 Kobell, Ignaz von Döllinger 133 f. – Letzteres bestätigte Döllinger in einem Brief an den Münchener Nuntius Ruffo Scilla vom 12. Oktober 1887, in dem er diesem unter anderem schrieb: «Als der Erzbischof, nach seiner eigenen Aeußerung einem Befehle des Papstes gehorchend, mir den gegen mich erlassenen Urtheilsspruch mittheilte, ließ er mir ankündigen, ich sei allen Strafen verfallen, die das kanonische Recht über die Excommunicirten verhänge. Die erste und wichtigste dieser Strafen ist enthalten in der berühmten Bulle Urban's II., welche entscheidet, daß es Jedermann erlaubt sei, einen Excommunicirten zu tödten, wenn man dieses aus Eifer für die Kirche thue. Gleichzeitig ließ er auf allen Münchener Kanzeln gegen mich predigen, und die Wirkung, welche diese Declamationen hervorbrachten, war eine solche, daß der Polizeipräsident mich benachrichtigen ließ, es seien Attentate gegen meine Person im Werke und ich würde wohl thun, nicht ohne Begleitung auszugehen.» Döllinger an Scilla, München, 12. Oktober 1887. Döllinger, Briefe und Erklärungen 147–154, hier 153.

62 Blennerhassett an Acton, München, 21. Mai 1871. Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 287.

63 Allgemeine Zeitung vom 8. April 1871, Beilage zu Nr. 98, 1712. – Wolf, Ketzer 350; Barbara Schüler, Hefele im Lichte der nichtkirchlichen Presse in der Zeit von 1863–1893, in: Wolf, Zwischen Wahrheit 102–223, hier 159.

64 Reinhardt, Noch einmal: Carl Joseph Hefele 386. – Siehe auch: Hagen, Die Unterwerfung,

kenswerte Formulierung, die wohl besagen sollte: in für einen Bischof unabdingbarer «Güterabwägung» notfalls auch gegen die eigene Überzeugung, um nur ein Schisma zu verhindern). Mit Bezug auf die Torso und Stückwerk gebliebene Kirchenkonstitution bezeichnete er es als eine der «traurigen Folgen der gewaltsamen Occupation des Kirchenstaats», daß die Fortführung des Konzils und damit die Behandlung aller «*vorderhand*» zurückgestellten «übrigen Stücke des Schema's der *Doctrina de Ecclesia* […] in unbestimmbare Ferne gerückt» seien. Dies aber mache es ihm unmöglich, «dem authentischen Text […] zugleich eine authentische Erklärung beizugeben», weshalb er sich «auf wenige unmaßgebliche [!] Anhaltspunkte zu seiner Auslegung» beschränke. Und dazu gehörte für ihn als Erstes (um nur dieses zu zitieren): «Bei Auslegung des Decrets *de Romani Pontificis infallibili magisterio*» müsse man «vor Allem davon ausgehen, daß das urchristliche Dogma *de infallibilitate Ecclesiae* (*sive conciliariter congregatae sive dispersae*) durch die neue Constitution nicht alterirt werden konnte und wollte»[65] – (die Behauptung «nicht … wollte» ging aber, was ihm zweifellos bewußt war, gerade an der eigentlichen Intention Pius' IX. und seiner das Konzil majorisierenden Mitstreiter vorbei). Als weitere «unmaßgebliche Anhaltspunkte» führte er an, daß päpstliche Kathedralentscheidungen stets die Anwendung der entsprechenden Hilfsmittel voraussetzten, die Unfehlbarkeit sich ausschließlich auf die geoffenbarte Glaubens- und Sittenlehre erstrecke und nicht in der Person des Papstes, sondern in dem die Kirche vor Irrtum bewahrenden «göttlichen Beistand» liege und nach einer erfolgten «*Definitio ex cathedra*» eine Appellation an ein allgemeines Konzil bzw. an das Urteil der «*ecclesia dispersa*» unstatthaft sei.

Im ganzen bot Hefele in diesem verklausuliert argumentierenden Brief, der mit Johannes Ev. Kuhn (1806–1887), seinem ehemaligen Tübinger Fakultätskollegen, abgesprochen war, eine einschränkende Interpretation des Unfehlbarkeitsdogmas im Sinne der (antiinfallibilistischen) Konzilsminorität. Wie er persönlich darüber dachte und in welcher ausweglosen Klemme er sich befand, geht aus seinem privaten Schreiben vom 20. April 1871 an den württembergischen Staatsminister a. D. Joseph Freiherrn von Linden hervor: «Noch jetzt bin ich der Meinung, daß die Dogmatisierung der bisherigen Schulmeinung De infallibilitate Papae ein großes Unglück sei und der katholischen Kirche ungemein schade, noch jetzt bin ich überzeugt, daß die für dieses Dogma angeführten Beweise nicht stichhaltig sind (aber die *Beweise* sind ja nicht Glaubensgegenstand), und daß das Dogma nur in limitierender Interpretation, wie ich sie im anliegenden Schreiben an den Clerus versuchte, annehmbar sei»[66]. Noch deutlicher äußerte er seine Überzeugung in seinen vertraulichen Unterredungen mit dem Rottenburger Dompräbendar Karl Ilg (1839–1922)[67]. Daß er aber mit seinem Schreiben an den Rottenburger Klerus entgegen dem Anschein keine «direkte Annahme des wesentlichen Punktes» des Unfehlbarkeitsdogmas zum Ausdruck zu bringen intendierte, hatte er privat Lord Acton mitgeteilt, wie dieser Thomas F. Wetherell verriet[68].

65 Das auf den 10. April 1871 datierte Hirtenwort ist abgedruckt in: Wolf, Zwischen Wahrheit 156 f. (Faksimile); Hagen, Die Unterwerfung 38–40 (hier als Anhang: «Erlaß vom 17. April 1971»); Schulte, Der Altkatholizismus 230–232.

66 Hefele an Staatsminister a.D. Joseph von Linden, 20. April 1871. Abgedruckt in: Reinhardt, Unbekannte Quellen 70 f.

67 Hefele habe ihn drei Tage nach seiner «Unterwerfung» in seiner Wohnung aufgesucht und unter anderem gesagt: «Es drängt mich, mich mit Ihnen, lieber Dottore, auseinanderzusetzen. Sie kennen mich, wie kaum ein zweiter in Rottenburg und Sie sind mir seither redlich zur Seite gestanden […]. Ich habe nunmehr die Waffen gestreckt, aber nur notgedrungen. Wenn ich noch zehn Jahre jünger wäre, so hätte ich den Kampf mit Rom aufgenommen, aber in einem Alter von 62 Jahren ging es nicht mehr. Zudem mußte ich nach den bisherigen Kundgebungen von Stuttgart fürchten, auch von unserer Regierung, welche den Frieden um jeden Preis im Lande erhalten sehen will, im Stiche gelassen zu werden. Ich habe mir die Situation, in die ich bei Fortsetzung meines Widerstandes geraten wäre, wiederholt bis ins einzelne hinein klar vor Augen gestellt. Was sollte es meiner Diözese nützen, wenn ich von Rom exkommuniziert und als Bischof vollständig lahmgelegt worden wäre? Der von der römischen Kurie bestellte Administrator der Diözese hätte alles getan, um Klerus und Laien erst recht in Abhängigkeit von Rom zu bringen. Mit der großen Masse der Katholiken wäre er damit leicht fertig geworden. Aber auch die meisten unter dem Klerus hätte eine in Aussicht tretende Not nur zu bald vom Widerstand abzulassen gelehrt. Auf diese Weise wäre das neue Dogma in unserer Diözese viel schneller zur Herrschaft gelangt, als wenn ich mich äußerlich unterwerfe und es im übrigen jedem einzelnen meiner Diözesanen überlasse, wie er mit diesem Dogma in seinem Gewissen fertig werden kann. Denken Sie sich die kolossale Verwirrung, welche in der Diözese durch meinen offenen Widerstand hervorgerufen worden wäre, und dabei wäre alles nutzlos gewesen. Einem eigentlichen Schisma hätte ich grundsätzlich nicht das Wort reden können, denn ich halte stets an dem Grundsatz fest, daß sich die Kirche aus sich selbst reformieren muß. Das gilt auch von der Notlage, in welche das Vatikanische Konzil die Kirche gebracht hat. Ich gebe die Hoffnung nicht auf, daß eine Zeit kommen wird, wo ein wahrhaft ökumenisches Konzil den Beschluß des Vatikanums bezüglich der päpstlichen Unfehlbarkeit modifizieren wird. Freilich wird das wohl erst geschehen, nachdem die Päpste, fußend auf die ihnen jetzt zudekretierte Infallibilität, den Bogen ihrer Oberherrschaft werden überspannt haben, so daß er bricht. Bis dahin werden wohl sehr schwere Zeiten über die Kirche kommen, und ich sage mir oft, wenn ich mir die nächste Zukunft der Kirche in Gedanken in düsteren Farben male: Après nous le déluge. […]» – «Gleich nachdem Hefele meine Wohnung verlassen hat, schrieb ich den Inhalt dieser unserer Unterredung in mein Tagebuch nieder, wörtlich so lautend, wie er hier wiedergegeben ist.» Karl Ilg hat dieses Gespräch in seinen «Erinnerungen aus meinem Leben» festgehalten. Abgedruckt in: Reinhardt, Bischof Carl Joseph von Hefele. Neue Quellen 154–168 (Beilage 3), hier 164 f.; in Auszügen zitiert in: Ders., Noch einmal: Carl Joseph von Hefele 391–393.

68 Lord Acton schrieb am 25. April 1871 an Thomas F. Wetherell: «Hefele has published a declaration which sounds like a direct acceptance of the essential point at issue; but he writes to me privately, that he does not so intend it. I don't think any German

Rom jedoch gab sich mit dieser «lettera Pastorale», die der Kardinalstaatssekretär als «wichtig» wertete[69], zufrieden und stufte sie als Unterwerfung Hefeles ein, obwohl in ihr kein explizites Wort darüber fiel. Damit aber erreichte Hefele auch eines seiner wohl vordringlichsten Ziele, «seine» Tübinger Theologische Fakultät aus der römischen Schußlinie zu halten; möglicherweise hatte man ihm von Rom aus auch versprochen, im Falle seiner Unterwerfung weder direkt gegen die Tübinger vorzugehen, noch ihn später dazu zu zwingen[70].

Die katholischen Tübinger hatten sich jedoch bereits 1863 geschlossen von der Münchener Gelehrtenversammlung ferngehalten und danach, von Johannes Ev. Kuhn, der maßgebenden Autorität in der Fakultät, einem prinzipiellen Antiinfallibilisten, «diszipliniert», über die Unfehlbarkeitsproblematik öffentlich strikt geschwiegen. Die «Rechnung» ging auf: Der Bischof unterwarf sich formell, die Fakultät hüllte sich in Schweigen und bot damit keine Angriffsfläche; in Rom nahm man dieses «silentium obsequiosum» kommentarlos hin; für den Bischof entfiel damit jeglicher Anlaß, seinen vormaligen Fakultätskollegen nach Maßgabe des kanonischen Rechts einen «Offenbarungseid» abzuverlangen, und der Fakultät selbst blieb das Schicksal der Fakultäten in Bonn, Breslau und München erspart. «Nur dadurch sei in Württemberg der konfessionelle Friede erhalten worden, daß die Fakultät in Tübingen nicht gezwungen worden sei, sich über das Dogma auszusprechen», habe Kuhn dem preußischen Gesandten in Stuttgart Adalbert Freiherrn von Rosenberg gegenüber geäußert[71].

Welchen Stellenwert die im Schweigen verharrenden Professoren der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät dem Konzil und seinen Entscheidungen beimaßen, mag man der Auskunft des Würzburger Kirchenhistorikers Joseph Hergenröther vom Juli 1877 auf Anfrage des Münchener Nuntius Gaetano Aloisi Masella entnehmen: «Communemente si sa, che per i professori della facoltà teologica di Tubinga il Concilio Vaticano non esiste; altum servarunt silentium»[72].

Gleichwohl bleiben, was Bischof Hefele betrifft, Rätsel; denn nicht ohne Grund verbrannte er seinen Nachlaß und versuchte, vertrauliche Briefe aus jener Zeit an Freunde von diesen zurückzuerhalten[73]. Ganz gelungen ist ihm das freilich nicht, und so fand er in Johann Friedrich von Schultes 1887 erschienenem «Altkatholizismus» unter anderen seinen Brief vom 25. Januar 1871 an einen Bonner Freund (Franz Heinrich Reusch?) vor, in dem er diesem unter dem Eindruck der Lektüre von Schultes «Die Macht der römischen Päpste» ([2]1871), aber zweifellos auch in verbitterter Erinnerung an seine «Kaltstellung» als Konzilskonsultor[74], schrieb: «Die neueste Schrift Schulte's (Die Macht der römischen Päpste[75]) habe ich mehr verschlungen als gelesen. Sie enthält ungemein viel lehrrreiches, aber in sehr hartem Stil. Auch hätte ich gewünscht, er hätte die für secundo loco angekündigte Schrift (gegen den ökumenischen Character der Beschlüsse[76]) zuerst veröffentlicht. Aber immerhin verdient er grossen Dank. Ob den Staatsmännern darüber die Augen aufgehen? Leider muß ich mit Schulte sagen: ‹Ich lebte viele Jahre in einer schweren Täuschung.› Ich glaubte der katholischen Kirche zu dienen und diente dem Zerrbild, das der Romanismus und der Jesuitismus daraus gemacht haben. Erst in Rom wurde mir recht klar, dass das, was man dort treibt und übt, nur mehr Schein und Namen des Christenthums hat, nur die

bishop will stand actively by Döllinger.» Zit. in: Hasler, Pius IX. II 498.

69 «Non è necessario far risaltare l'importanza della lettera Pastorale di Monsig. Hefele.» Antonelli an Meglia, Rom 22. April 1871. Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 283.

70 Nach Isidor Silbernagl habe Bischof Hefele dem badischen Gesandten Robert von Mohl, als dieser ihn im Sommer 1873 besuchte, gesagt, daß er sich nur auf Grund dieser römischen Zusicherung zu einer Unterwerfung verstanden habe. Nach Silbernagl habe Hefele allerdings «auch hier [...] geflunkert». Silbernagl 372.

71 Zit. in: Wolf, Ketzer 350; zum Ganzen siehe ebd. 347–357; Hasler, Pius IX. II 497–499.

72 Hergenröther an Masella, 30. Juli 1877. Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 291.

73 Rudolf Reinhardt, Der Nachlaß des Kirchenhistorikers und Bischofs Karl Josef v. Hefele (1809–1892), in: ZKG 82 (1971) 361–372, hier 361f.; Ders., Zum Verbleib der Nachlaß-Papiere Hefeles, in: ThQ 152 (1972) 26–39, hier 26f.

74 Da zunächst aus Deutschland nur ehemalige Germaniker (Joseph Hergenröther und Franz Seraph Hettinger, Würzburg, und Willibald Apollinaris Maier, Regensburg) als Konzilskonsultoren nach Rom berufen worden waren, intervenierte der Prager Fürsterzbischof Kardinal Friedrich Fürst von Schwarzenberg und forderte eine Berücksichtigung anderer theologischer Richtungen. Daraufhin wurde Mitte Oktober 1868 der Tübinger Kirchenhistoriker und Konzilienforscher Hefele berufen, der mit großen Erwartungen nach Rom reiste, dort aber zu seiner Verärgerung erleben mußte, daß man ihn aus rein taktischen Überlegungen berufen hatte, ohne ihn an den eigentlichen Konzilsvorbereitungen zu beteiligen. Man beauftragte ihn dann *pro forma*, aus dem Massarelli-Protokollen des Konzils von Trient einen Vorschlag für die Geschäftsordnung des Vatikanischen Konzils auszuarbeiten: einen Vorschlag, der überhaupt nicht berücksichtigt wurde. Reinhardt, Carl Joseph von Hefele 185–187.

75 Johann Friedrich von Schulte, Die Macht der römischen Päpste über Fürsten, Länder, Völker, Individuen nach ihren Lehren und Handlungen seit Gregor VII. zur Würdigung ihrer Unfehlbarkeit beleuchtet und den entgegengesetzten Lehren der Päpste und Concilien der ersten 8 Jahrhunderte über das Verhältnis der weltlichen Gewalt zur Kirche gegenübergestellt, Prag 21871.

76 Johann Friedrich von Schulte, Das Unfehlbarkeits-Dekret vom 18. Juli 1870 auf seine kirchliche Verbindlichkeit geprüft, Prag 1871; Ders., Die Stellung der Concilien, Päpste und Bischöfe vom historischen und canonistischen Standpunkte und die päpstliche Constitution vom 18. Juli 1870. Mit den Quellenbelegen, Prag 1871.

Schale; der Kern ist entschwunden, alles total veräusserlicht. […]»[77].

Für Döllinger dagegen war Hefeles Unterwerfung, wie er im Gespräch mit Alfred Plummer äußerte, «das Ergebnis großer Charakterschwäche»; Hefele sei, wie er wisse, «im Augenblick sehr unglücklichen Gemüts» und habe «nicht den Mut, die volle Wahrheit darzulegen und die Konsequenzen zu ziehen». Und wie Plummer schien auch Döllinger Hefeles Brief an den Rottenburger Klerus für «a quibble», für Sophisterei, zu halten; er meinte, einen «sehr ähnlichen Fall» in Abt Haneberg von St. Bonifaz zu sehen, der, «ein gelehrter Mann und Professor, wie der Bischof von Rottenburg die Einheit der Wahrheit vorgezogen» habe[78]; überhaupt habe es beim Vorgehen der Bischöfe keinerlei Einheitlichkeit gegeben: «Einige publizierten das Dogma und zwangen ihren Klerus unter Androhung der Suspension, es anzunehmen. Andere, wie Kardinal Schwarzenberg, publizierten es als ein offizielles Dokument[79], für das sie nicht verantwortlich wären, und ließen ihren Klerus frei.» Von Bischof Stroßmayer habe er gehört, daß «er entschlossen sei auszuhalten bis zuletzt»[80] – doch auch dieses «bis zuletzt» hatte, wie sich erwies, seine Grenze; Stroßmayer ließ im November 1872 in seinem Diözesanblatt «Glasnik» die Konzilsdekrete kommentarlos publizieren, für Döllinger eine große Enttäuschung: «Wissen Sie Näheres von Stroßmayer?» fragte er bei Acton an. «Es scheint doch richtig zu sein, daß er während seiner Abwesenheit die Vatic[anischen] Dekrete hat publiciren lassen. So ist denn wohl kein einziger Bischof mehr übrig, der nicht vor Baal die Knie gebeugt hätte. Das ist allerdings eine in der Kirche noch nie dagewesen Thatsache. […]»[81].

1875 machte Stroßmayer mit Pius IX. («aus Liebe zu meinen Freunden») seinen Frieden, ohne zunächst den vatikanischen Dekreten förmlich zuzustimmen. Stroßmayer, bemüht um die kulturelle Emanzipation der Kroaten und um einen Brückenschlag zu den orthodoxen Slawen, Förderer der kroatischen Akademie der Wissenschaften und der Universität Zagreb, Erbauer der Kathedrale von Djakovo (1866–1882), begrüßte die seinen Bemühungen entgegenkommende Enzyklika *Grande munus* Leos XIII. zu Ehren der Slawenapostel Kyrill und Methodios von 1880 und erkannte in seinem Hirtenbrief vom 28. Februar 1881 schließlich die Konzilsdekrete öffentlich an, wohl in der Hoffnung, eine breitere Verwendung des Slawischen in der Liturgie genehmigt zu bekommen (was allerdings im Sommer 1882 von Rom abgelehnt wurde)[82]. Für Döllinger war dieses Einlenken Bischof Stroßmayers zweifellos eine tiefe Enttäuschung. Aber man darf dabei doch wohl nicht übersehen, daß inzwischen (1875, wie noch darzulegen ist) bezüglich der Auslegung der «inkriminierten» vatikanischen Papstdogmen, wenn auch mehr erzwungenermaßen, einige interpretative «Klärungen» erfolgt waren.

Aber auch das *silentium obsequiosum* der Professoren der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät hatte seinen Preis. Dazu meinte Döllinger eineinhalb Jahrzehnte später in einem Gespräch mit dem damals

77 Hefele an einen Bonner Freund, 25. Januar 1871. Abgedruckt in: Schulte, Der Altkatholizismus 227f. – Johann Friedrich (seit 1869 Ritter von) Schulte (1827–1914), Laie, Professor für Kirchenrecht und deutsche Rechts- und Reichsgeschichte in Prag (seit 1854/55), bedeutender Kanonist, zunächst Vorkämpfer des Papsttums und Vertrauensmann der deutschen Bischöfe, nach dem Ersten Vatikanum Bruch mit der katholischen Kirche und führender Organisator der altkatholischen Bewegung und Kirchengründung, 1873 Professor an der Juristischen Fakultät der Universität Bonn, 1881/82 deren Rektor, 1874–1879 nationalliberaler Abgeordneter des Deutschen Reichstags. Georg Hintzen, Schulte, Johann Friedrich, in: LThK 9 (³2000) 301; Daniel Schwenzer, Schulte, Johann Friedrich von, in: BBKL 19 (2001) 1263–1270; Manfred Weitlauff, Schulte, Johann Friedrich von, in: NDB 23 (2007) 689 f.

78 «[…] ‹His submission›, replied Dr. Döllinger, ‹is the result of great debility of character. He is, I know, at the present moment very unhappy in his mind. He has not the courage to state the plain truth and take the consequences.› Dr. Döllinger seemed to agree in thinking that Bishop Hefele's letter to his clergy was a quibble. He said that they had a case in Munich very similiar to Hefele's in Haneberg, the Abbot of S. Boniface, a learned man and a scholar, who like the Bishop of Rottenburg preferred unity to truth. […].» Plummer, Conversations 20.

79 Kardinal Friedrich Fürst von Schwarzenberg, Erzbischof von Prag, publizierte die Konzilsdekrete lateinisch in seinem «Ordinariatsblatt» vom 11. Januar 1871, ohne weiteren Kommentar; doch publizierte er das gegen Schultes «Macht der Päpste» erlassene Inquisitionsdekret nicht. Am selben Tag schrieb er Schulte: «[…] Vor allem thut es Noth, die Einheit der Kirche zu bewahren, mit der festen Glaubensgewissheit, dass die Lehre des Herrn zu allen Zeiten und Orten Eine und dieselbe, dass sie keiner Veränderung unterworfen ist. Würden die Bischöfe der Minorität die Ueberzeugung gehabt haben, das erlassene Dekret widerstrebe der überlieferten Lehre, so würden ihre nachfolgenden Schritte ohne Zweifel dieser Ueberzeugung Ausdruck gegeben haben. Nachdem sie aber fast alle, in Deutschland und in Oesterreich-Ungarn, jeder nach eigenem Ermessen, das Dekret vom 18. Juli in ihrem Diöcesen veröffentlichten, haben sie damit ihrem Urtheile, es stimme in seinem wohlverstandenen Inhalte mit der göttlichen Ueberlieferung überein, Ausdruck gegeben. Ob dem Vaticanischen Concil gegönnt sein wird, zu der 1. päpstlichen Constitution von der Kirche Christi noch die weiteren erläuternden und vervollständigenden Dekrete hinzuzufügen, vermag zur Stunde Niemand zu sagen. Darum, wie mir scheint, ist es jetzt vorzugsweise die Aufgabe der katholischen theologischen Wissenschaft, im richtigen Verständnis des bereits Gegebenen und Promulgirten die Lehre vom kirchlichen Lehramte genauer zu entwickeln.» Schwarzenberg an Schulte, Prag, 11. Januar 1871. Abgedruckt in: Schulte, Der Altkatholizismus 246f., 249.

80 Plummer, Conversations 20.

81 Döllinger an Acton, München 27. November 1872. Döllinger-Acton III 94–96, hier 95.

82 Zu der nach und nach erfolgten Unterwerfung Hefeles, Schwarzenbergs, Stroßmayers und anderer Bischöfe, die der Konzilsminorität angehört hatten, und zum unterschiedlichen Umgang Roms mit ihnen siehe: Hasler, Pius IX. II 474–505; Martina, Pio IX III 216–228; Schulte, Der Altkatholizismus 261f.; Eduard Winter, Rußland und das Papsttum I–II, Berlin 1960–1961, bes. II 382–386, 388–390, 500–503; Klaus Schatz, Stroßmayer, Josip Jurai, in: LThK 9 (³2000) 1048.

noch in Gießen lehrenden evangelischen Kirchen- und Dogmenhistoriker Adolf (seit 1914 von) Harnack (1851–1930), rückblickend und nicht ohne Sarkasmus: Seine «Tübinger Kollegen [...] sind [im Gegensatz zu ihm] nicht befragt worden, aber sie müssen schweigen und dürfen in ihrer ‹Quartalschrift› nur noch theologische Allotria behandeln. Wenn ich diese Zeitschrift lese, fällt mir immer die Geschichte jener Schauspielergesellschaft ein, die in den Dörfern umherzog und ankündigte, sie würde Hamlet spielen; aber wenn dann der Vorhang aufging, trat der Direktor hervor und erklärte: Verehrtes Publikum, der Hamlet selbst ist leider krank geworden und kann nicht auftreten, aber wir werden doch den ‹Hamlet› spielen – ohne den Hamlet, nur mit Rosenkranz und Güldenstern»[83].

Döllinger fügte sich dem kirchlichen Urteilsspruch, dessen unmittelbare Folgen der Ausschluß von den Sakramenten, die Aberkennung der *missio canonica*, der kirchlichen Lehrerlaubnis (die allerdings in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts für staatlich berufene Theologieprofessoren weder eingeholt noch formell erteilt worden war) und der Verlust seines Kirchenamtes waren. Zwar sei Ludwig II. der Meinung gewesen, er «könnte trotz der Exkommunikation fortfahren die Messe zu lesen»; obwohl für ihn «damals» eine «stark[e] [...] Versuchung», habe er aber dem König gesagt: «ich dürfe dieses seinethalben nicht thun, und auch meinethalben nicht, da eine derartige Auflehnung gegen Papst und Kirche zu traurigen und ernsten Konflikten führen müßte»[84]. Er beobachtete fortan peinlich die kanonischen Folgen der Exkommunikation und enthielt sich bis an sein Lebensende jeder priesterlichen Funktion. Doch verblieb ihm auf Anordnung Ludwigs II. bis zu seinem Tod formell der Titel eines Stiftspropsts von St. Kajetan; er blieb desgleichen formell und mit Stimmrecht Mitglied seiner Fakultät[85]. Selbst der Schematismus der Erzdiözese München und Freising verzeichnete ihn weiterhin mit allen seinen Titeln, bis Pius IX. davon Kenntnis erhielt und in seiner Antwort auf Scherrs Weihnachtsgratulation von 1874 eigenhändig notierte: «Dele Dollinger de libro etc.»[86]. Andererseits berichtete der bayerische Obersthofmeister Otto Fürst von Oettingen-Spielberg, der im Juni 1871 in diplomatischer Mission nach Rom entsandt worden war, um Pius IX. die Anteilnahme des Königs von Bayern am Verlust des Kirchenstaats zum Ausdruck zu bringen, daß der Papst in der Audienz auf Döllinger zu sprechen gekommen sei und gemeint habe: «Unter uns gesagt glaube ich, daß Dr. von Döllinger im Inneren seines Herzens ebenso gut katholisch ist, wie wir beide. Er ist aber auch ein Gelehrter, und im Stolz des Gelehrten liegt der Geist des Widerspruchs» – wieder der typische Vorwurf des auf wissenschaftliche Einsicht fixierten Gelehrtenstolzes, der sich gegen die Demut des gebotenen «sacrificio dell'intelletto» sperre. Anderen, wie dem bayerischen Gesandten Graf Tauffkirchen, gegenüber habe Pius IX. versichert, Döllinger zu schätzen und für dessen Seelenheil täglich zu beten[87] (unwillkürlich fragt man sich, was man von dieser angeblichen Wertschätzung halten soll).

Gemieden oder geschnitten wurde Döllinger als *excommunicatus* freilich nur von Teilen des Klerus und von Seminaristen (Georgianern), wenn man ihm im Englischen Garten oder auf den Straßen Münchens begegnete[88]. Auch scheint man in Münchener Kirchen teils gegen ihn gepredigt, teils für ihn gebetet oder zum Gebet aufgerufen zu haben[89]. Aber mit solchen «Aktionen» wie mit den Berichten der unterschiedlichsten Presseorgane über Döllinger, gleich ob positiv oder negativ, erregte man nur immer von neuem das Interesse der Öffentlichkeit an seinem «Fall» und natürlich auch die wechselseitig aufschäumenden Emotionen. Döllinger erfreute sich steigenden Ansehens in der breiten Öffentlichkeit zumal in der Welt des Bildungsbürgertums und der Universitäten im In- und Ausland. So wurde er noch im laufenden Jahr 1871 mit Ehrendoktorwürden der Universitäten Oxford, Edinburgh und Marburg ausgezeichnet und mit Solidaritäts- und Sympathieerklärungen über-

83 «Zur Geschichte Döllingers in seinen letzten Jahren kann ich noch einen kleinen Beitrag liefern, auch einen Beitrag zu dem ihm eigentümlichen Sarkasmus. Es war im Sommer 1885 oder 1886, als er mich – wie es dazu gekommen, habe ich vergessen – einlud, ihn in Tegernsee, wo er bei dem Grafen Arco wohnte, von Gießen aus zu besuchen. In unsern Gesprächen vermied ich es, auf das Vatikanum einzugehen, aber auf einem langen Spaziergang kam er plötzlich auf dasselbe zu sprechen: ‹Wenn mich der Erzbischof Scherr nicht gefragt hätte, wäre ich heute noch in der Kirche; aber man drängte mich an die Wand, da mußte ich schreien.› Das Thema wurde nun besprochen, und ich äußerte zuletzt: ‹Schließlich müssen Sie, Herr Stiftsprobst, und wir doch dem Erzbischof dankbar sein, daß er Sie zu einer Antwort genötigt hat; denn nur so wurde Klarheit geschaffen.› ‹Sie mögen recht haben›, erwiderte er, ‹und ich werde in diesem Urteil bestärkt, wenn ich auf meine Tübinger Kollegen blicke; sie sind nicht befragt worden, aber sie müssen schweigen ...›» Harnack, Möhler, Diepenbrock 116 f.

84 So wörtlich seine Aussage nach Luise von Kobells Erinnerung. Kobell, Ignaz von Döllinger 104.

85 Siehe dazu: Bischof, Theologie und Geschichte 287 f. – So wurde bei Doktorpromotionen der Münchener Theologischen Fakultät regelmäßig das Votum Döllingers eingeholt. Siehe Döllingers zustimmende Unterschrift beim Gutachten Prof. Dr. Alois von Schmids über die Dissertation Joseph Schnitzers, München, 30. Juni 1888. Abgedruckt in: Weitlauff, Der «Fall» ... Joseph Schnitzer 319 f.

86 Johann Baptist Huber an Rektor Steinhuber, München, 7. Februar 1875. Landersdorfer, «Nach Rom zu schreiben ...» 161–168, hier 163 f. – Ab 1876 wurde Döllinger im Münchener Schematismus nicht mehr erwähnt.

87 Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 289.

88 Siehe dazu Henry Parry Liddons Nachruf auf Döllinger. Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 287 f. (Anm. 65).

89 Siehe die Mitteilung von Johann Baptist Huber an Rektor Steinhuber in Rom, München, 25. Januar 1871. Landersdorfer, «Nach Rom zu schreiben ...» 48–51, hier 50.

häuft: mit Beifallsbekundungen, die ihn als Vorkämpfer der Gewissensfreiheit gegen päpstlichen Absolutismus usw. feierten oder ihn jetzt, angesichts der Kriegsniederlage Frankreichs und der neuen deutschen Reichsgründung, in «germanischer» Siegesüberheblichkeit an der «Spitze des geistigen Kampfes gegen wälschen Uebermuth und wälsche Unwissenheit» zu sehen glaubten[90] – in völliger Verkennung oder Mißachtung der theologischen Gründe, die ihn zum Widerstand bewogen hatten (wenngleich Döllinger nationale «Tönung» auch nicht ganz fremd war[91]). «Bis ins hohe Alter» erlebe der Mensch «Dinge, auf die er am wenigsten vorbereitet» sei – so Döllinger in einem Brief an Lady Blennerhassett –, «daß ich als Gegner des Papstes eine Weltreputation erlangen würde. Ich trage schwer an dieser»[92]. Er suchte Tendenzen, die sein theologisches Anliegen verfälschten, durchaus entgegenzusteuern, sehr darauf bedacht, sich weder von antikirchlichen Richtungen vereinnahmen zu lassen noch ultramontanen Kreisen eine zusätzliche Angriffsfläche zu bieten[93].

7. «Museums-Adresse» und Aufbruch einer offenen Konzilsopposition – zwei erfolglos «gegensteuernde» Hirtenschreiben

Andererseits hatte Döllinger durch seinen, kirchlicherseits mit der Exkommunikation beantworteten, öffentlichen Widerstand gegen das Konzil und dessen dogmatische Beschlüsse erheblich zum Aufbruch einer offenen Konzilsopposition beigetragen, wenn nicht sie überhaupt ursächlich ausgelöst. Und diese artikulierte sich noch im April 1871 in der – bereits erwähnten – Unterschriftenaktion für die «Museums-Adresse» auf breiterer Front und formierte sich binnen kurzem zu einer antivatikanischen Protestbewegung, in der Laien die Oberhand gewannen, und zwar als Reaktion auf die im Gefolge des Hirtenworts Erzbischof Scherrs vom 14. April (offensichtlich aus panischer Angst vor einer Kirchenspaltung) erlassene Ordinariatsentschließung vom 19. Mai 1871, durch die notorischen Konzilsgegnern, somit den Unterzeichnern der «Museums-Adresse», Sakramentenempfang und kirchliches Begräbnis versagt wurden[94]. Es war eine Weisung an den Klerus der Erzdiözese, die anderen Ordinariaten mitgeteilt und von diesen übernommen wurde[95]. Weder Döllinger noch Johann Friedrich hatten eine solche Entwicklung vorausgesehen, geschweige denn beabsichtigt. Da weder Scherrs Hirtenwort noch die Exkommunikationsandrohung der um sich greifenden Oppositionsbewegung Einhalt zu gebieten vermocht hatten, drängte Scherr, eine Anregung des Kölner Erzbischofs Melchers aufnehmend, zur Einberufung einer Bischofskonferenz, um in einem gemeinschaftlichen Hirtenschreiben die Gläubigen vor «der Sekte, als deren Haupt jetzt Döllinger an's Tageslicht getreten ist, zu warnen»[96].

Die Konferenz versammelte sich aus Anlaß der Tausend-Jahr-Feier der Translation der hl. Walburga vom 7.–9. Mai 1871 in Eichstätt; allerdings fanden sich nur acht deutsche Oberhirten ein; zwei weitere schickten Vertreter[97]. Die Teilnehmer verabschiedeten zwei Hirtenbriefe, einen an den Klerus Deutschlands und einen zweiten an die Gläubigen. Beide Hirtenbriefe lassen trotz ihres die Konzilsgegner zurückweisenden aggressiven Tons deutlich erkennen, wie sehr man durch abmildernde Interpretation und Uminterpretation der Kirchenkonstitution um Schadensbegrenzung besorgt war. Im erstgenannten Hirtenbrief, für den der Kölner Erzbischof Melchers einen fertigen Entwurf vorgelegt hatte[98], wurden die bereits im Fuldaer Hirtenbrief des Vorjahres dargelegten Argumente zur Bekräftigung der Ökumenizität des Konzils und der Verbindlichkeit der Konzilsdekrete wiederholt, Fehlinterpretationen der Konzilslehre im Sinne einer «Allgewalt» und «persönlichen Unfehlbarkeit» des Papstes unter Protest zurückgewiesen und ihnen ein Primats- und Unfehlbarkeitsverständnis entgegengestellt, das die Schranken der päpstlichen Gewalt und die en-

90 Im Begleitschreiben zur Münchener «Museumsadresse» an König Ludwig II. hieß es: «Mögen es E[uer]. K[öniglichen]. M[ajestät]. gefallen, sich auch an die Spitze des geistigen Kampfes gegen wälschen Uebermuth und wälsche Unwissenheit zu stellen, wie E[ure]. K[önigliche]. H[oheit]. der Erste waren, der im weltlichen Kampfe gegen den Reichsfeind die Fahne erhoben hat.» In: Münchener Neueste Nachrichten, 9. Mai 1871 (Nr. 129) 1–3.

91 Beispiel dafür sind einige Äußerungen in Döllingers großer Rede «Über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie» auf der Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 und der Schluß seiner Erklärung vom 28. März 1871.

92 Döllinger an Lady Blennerhassett, München 16 Juni 1871. Döllinger-Blennerhassett 501 f.

93 Siehe dazu: Bischof, Theologie und Geschichte 294–296.

94 Ordinariatserlaß, München, 19. Mai 1871, in: Aktenstücke des Ordinariates 157 f.

95 Siehe beispielsweise: Zirkular des Generalvikariats Bamberg an den Seelsorgeklerus, Bamberg, 25. April 1871. Brandmüller, Die Publikation 611 f. (Nr. 19).

96 Melchers an Scherr, Köln, 8. April 1871. Aktenstücke des Ordinariates 196 f. (Nr. LXXXI).

97 Teilnehmer waren die Erzbischöfe von Köln und München, die Bischöfe von Mainz, Regensburg, Münster und Eichstätt, der Erzbistumsverweser von Freiburg, der Bischof von Leuca i.p.i. und zwei Domkapitulare als Vertreter der Bischöfe von Passau und Speyer; an der 3. Sitzung des 8. Mai nahmen des weiteren der Erzbischof von Bamberg und der Bischof von Augsburg teil. Protokoll der Konferenz, in: Brandmüller, Die Publikation 613–615 (Nr. 22).

98 Vgl. dazu den Hirtenbrief Erzbischof Melchers an sein Erzbistum Köln vom 10. September 1870. Im Auszug abgedruckt in: Huber-Huber II 439–445 (Nr. 197).

gen Grenzen einer möglichen infalliblen Entscheidung hervorhob[99]. Aber diese Erklärung war gleichfalls Interpretation, die sich zwar schließlich ziemlich allgemein durchsetzte, jedoch den Wortlaut des Konzilsdekrets ganz erheblich entschärfte. Wenn hier erklärt wurde, daß das Konzil mit dem Unfehlbarkeitsdogma «keine neue Lehre, sondern eine von Gott geoffenbarte, in den Glaubensschatz der Kirche durch die Apostel niedergelegte Wahrheit vortrage» usw., es sich also um eine geoffenbarte, von Anfang an im «depositum fidei» enthaltene Glaubenslehre handle, die es dann somit doch nur aus diesem «Glaubensschatz» zu «erheben» gegolten habe, wozu dann – mochte sich mancher fragen – der Aufwand eines monatelangen Konzils mit einer vom Papst vorweg aufgezwungenen Geschäftsordnung, einer sorgfältig ausgewählten «parteiischen» Besetzung des Präsidiums, der Kommissionen und der Bearbeiter der Dekretsvorlagen, warum diese Parteienbildung im Konzil und dieses harte Ringen um die Definitionen samt dem zuletzt massiven Eingreifen des Papstes in die Definitionsformel, warum die vergleichsweise erhebliche Zahl der *Non placet*-Voten samt dem Argument der Inopportunität gegen sie, da es sich doch so eindeutig um eine seit den Aposteln von Gott geoffenbarte Wahrheit handle – wozu überhaupt diese Definition und die Notwendigkeit ihrer Verteidigung, da sie doch immer schon verbindlich gegolten habe und geglaubt und von den Päpsten «praktiziert» worden sei?

Die Auffassung, man müsse aus den Konzilsbeschlüssen nunmehr den unfehlbaren Charakter aller älteren päpstlichen Bullen und Konstitutionen, die staatliche Verhältnisse berührten, folgern, wurde zurückgewiesen – jedoch mit dem Eingeständnis, daß die Bulle *Unam sanctam* eine Ausnahme bilde und jedenfalls der *eine* Satz in ihr: *Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, definimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis*[100] den Charakter einer dogmatischen Definition besitze[101]. «Alle anderen Bullen, die zumeist von den Gegnern hervorgehoben werden, sind nicht dogmatischer Natur; sie sind Disciplinar-Gesetze und Straf-Sentenzen, welche weder unwandelbarer Natur noch unverjährbar sind und welche den allgemeinen Bedingungen sowohl der positiven menschlichen Gesetzgebung überhaupt als des kanonischen Rechtes insbesondere unterliegen»[102]. Aber hatte nicht Bischof Gasser in seiner großen Relatio – wie oben zitiert – auf die «millena et millena iudicia dogmatica» verwiesen, die «iam [...] a Sede apostolica emanarunt», und zwar im welcher Form auch immer[103]? (Doch der zitierte Satz aus der Bulle *Unam sanctam* – welch eine «dogmatische Generallehre», die demnach der Katholik glauben müsse! Aus ihr konnte jederzeit jeglicher päpstliche Gewaltanspruch, gegen wen oder was immer gerichtet, abgeleitet und «legitimiert» werden.) Das Schreiben endete mit einem Protest gegen das «ebenso unwissenschaftliche, als ungerechte Verfahren», die vatikanischen Glaubensentscheidungen «als Attentate gegen die bestehenden deutschen Staatsverfassungen und insbesondere gegen jene Grundlagen derselben darzustellen, welche die Gleichheit Aller vor dem bürgerlichen Gesetze mit sich bringen, und durch Handhabung der von den Verhältnissen in Deutschland und anderswo geforderten politischen Toleranz die staatliche und bürgerliche Gleichberechtigung der Confessionen, sowie die Gewissens- und Cultus-Freiheit verbürgen[104].

99 «[...] Das Concil spricht von keiner *Allgewalt* des Papstes und es gibt keine Allgewalt des Papstes. [...] Das Concil hat dem Papst keine größere Gewalt beigelegt, als er stets besaß, und es konnte ihm keine größere beilegen: es sprach über diese Gewalt nur aus und wiederholte, was im Glaubensbewußtsein und in der Uebung der Kirche stets festgehalten war.
Das zweite Schlagwort: ‹die *persönliche* Unfehlbarkeit des Papstes› soll andeuten, als ob nach der Lehre des Concils die Unfehlbarkeit eine persönliche Eigenschaft des Papstes sei, vermöge welcher jeder Ausspruch desselben unfehlbar werde; und als ob es ganz von dem persönlichen Willen oder Belieben jedes Papstes abhängig sei, neue Glaubenswahrheiten und Pflichten aufzustellen. Dies ist eine sehr grobe Täuschung.
Das Concil überschreibt das bezügliche Lehrstück: ‹Von dem unfehlbaren *Lehramte* des Papstes.› Es spricht nur aus, daß die Unfehlbarkeit bei einer genau bestimmten und höchsten Ausübung seines obersten Lehramtes dem Papst verheißen sei; es erklärt die Unfehlbarkeit bei diesem Acte als eine Amtsgnade, welche in dem vor Irrthum bewahrenden Beistande des heiligen Geistes besteht; es erklärt, daß es hiermit keine neue Lehre, sondern eine von Gott geoffenbarte, in den Glaubensschatz der Kirche durch die Apostel niedergelegte Wahrheit vortrage; es erklärt, daß diese lehramtliche Unfehlbarkeit des Papstes keine andere sei, keinen anderen Gegenstand und Umfang habe, als die Unfehlbarkeit, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche in Entscheidung einer den Glauben oder die Sitten betreffenden Lehre ausgestattet wissen wollte; es erklärt, daß der Papst bei der Ausübung seines obersten Magisteriums an dieselben Mittel der Erkenntniß der Offenbarungslehre und des Kirchenglaubens im Allgemeinen und im Einzelnen gebunden sei, wie das kirchliche Magisterium überhaupt, werde es in oder außer einer Synode bethätigt. [...].» – Das Hirtenschreiben an den Klerus ist abgedruckt in: Aktenstücke des Ordinariates 163–172, das Zitat hier 166 f.

100 Bulle Unam sanctam Bonifaz' VIII. vom 28. November 1302. MIRBT, Quellen 210 f. (Nr. 372).

101 «[...] Von allen den Bullen, welche bisher die Gegner mit Vorliebe als staatsgefährlich bezeichnen, ist nur Eine dogmatisch. Diese ist aber zugleich von einem allgemeinen Concil [gemeint war das V. Laterankonzil] angenommen, und es müßte demnach die Unfehlbarkeit der allgemeinen Kirchenversammlungen und der Kirche eben so gefährlich für den Staat sein wie die der Päpste. Zudem enthält jene Bulle in der That nur eine Lehrentscheidung über den Primat, welche nichts ausspricht, als was alle Katholiken von jeher ohne Gefahr für den Staat glaubten. [...].» Aktenstücke des Ordinariates 171, in der Anmerkung der einschlägige Passus der Bulle Unam sanctam.

102 Ebd.

103 Coll. Lac. VII 401.

104 Aktenstücke des Ordinariates 172.

In dem an die Gläubigen gerichteten Hirtenbrief beklagten die Bischöfe, daß sie im Gegensatz zum «gläubige[n] katholische[n] Volk», das sich «überall mit freudiger Bereitwilligkeit den Entscheidungen der allgemeinen Kirchenversammlung […] unterworfen» habe, «in jenen Kreisen der Gesellschaft, welche auf ein höheres Maaß von Bildung Anspruch machen, vielfach Abneigung und Befremdung Angesichts der verkündigten Concilsbeschlüsse, insbesondere über das unfehlbare Lehramt des Papstes», fänden. «In dem der Kirche feindlichen Lager aber» habe «sich eine heftige und weit verbreitete Agitation erhoben, um die Kirche zu schmähen, zu verleumden, in Fesseln zu schlagen und selbst zu vernichten, wenn die Macht der Menschen vermöchte, was selbst den Pforten der Hölle nimmer gelingen» werde. Und Schuld an «diese[r] Erscheinung» trug nach Überzeugung der Bischöfe «die Wissenschaft in Deutschland», die «vielfach auch auf dem Gebiete der Theologie in neuerer Zeit Wege betreten» habe, «welche sich mit dem Wesen des wahren katholischen Glaubens nicht vereinigen» ließen. «Diese wissenschaftliche Richtung, welche sich von der Auctorität der Kirche losgesagt hat und nur an ihre eigene Unfehlbarkeit glaubt, ist unverträglich mit dem katholischen Glauben. Sie ist ein Abfall von dem wahren Geiste der Kirche, indem sie dem Geiste einer falschen Freiheit huldigt, welcher dem Glauben an die göttliche, in der Kirche durch den heiligen Geist wirksame Lehrauctorität persönliche Ansichten und Meinungen vorzieht. Erscheint es nicht solchen Thatsachen gegenüber jetzt als ein Werk der göttlichen Vorsehung, daß gerade in unserer Zeit, wo die sogenannte freie theologische Wissenschaft so hoch ihr Haupt erhoben hat, das Dogma von dem unfehlbaren Lehramte des obersten Hirten und Lehrers der Kirche, welches mit jener falschen Richtung in der Theologie im schroffsten Gegensatze steht, verkündigt worden ist?» Und weiter: «Was würde wohl auf die Dauer aus dieser sogenannten freien Wissenschaft auf dem Boden der katholischen Theologie geworden sein, wenn nicht das vaticanische Concil jenen Prüfstein der Geister aufgestellt hätte, an dem der vernunftstolze Dünkel der sich selbst für unfehlbar haltenden Wissenschaft sich gebrochen und an dem nicht minder jene beklagenswerthe Leichtfertigkeit unserer Zeit offenbar werden mußte, welche die sogenannte öffentliche Meinung wie ein höchstes Orakel auch in Sachen der übernatürlichen Ordnung anbetete, während sie das von Gott gesetzte Lehramt der Kirche verachtet.» Indem die Bischöfe «in innigster Gemeinschaft» mit dem gesamten Weltepiskopat ihre «volle Zustimmung und Unterwerfung unter alle und jede Beschlüsse des vaticanischen Concils hierdurch einstimmig» erklärten, protestierten sie «zugleich mit aller Entschiedenheit gegen die Behauptung, als sei dadurch eine neue, in der uralten Überlieferung der Kirche nicht enthaltene Lehre verkündigt worden, oder als sei durch die verkündigte Lehre von dem unfehlbaren Lehramte und der Amtsgewalt des Papstes das Verhältniß der Kirche zum Staate geändert oder gar der Staatsgewalt gefährlich geworden»[105].

Eine solch pauschale Verwerfung einer von der «Wissenschaft in Deutschland» infizierten Theologie – natürlich insbesondere auf Döllinger gemünzt – war, so besehen, ein Verdikt über alle an der modernen Wissenschaftsmethodik, vor allem an der modernen wissenschaftlich-historischen Kritik partizipierenden deutschen katholischen Theologen: ein Verdikt, das ein merkwürdiges «Licht» auf den oder die Verfasser des Dokuments wie auf die unterzeichnenden Bischöfe und ihr Verständnis von Theologie warf.

Wie beispielsweise Erzbischof Melchers, der als «Inopportunist» allerdings in seiner Abschiedsadresse an den Papst, wie Bischof Ketteler, zwar sein «Non placet» bekräftigt, aber zugleich seine Unterwerfungsbereitschaft bekundet hatte, die Dinge sah, ist der Rechtfertigung seines rigorosen Vorgehens gegen die Bonner Theologische Fakultät zu Händen des preußischen Kultusministers zu entnehmen: An der Vorschrift des § 26 der Bonner Fakultätsstatuten, «nach welcher die Professoren und Dozenten der Fakultät vor dem Antritt des Lehramtes die *professio fidei Tridentina* abzulegen und als Lehrnorm zu befolgen haben», sei «nichts geändert worden […]. Es bedurfte auch keiner Änderung derselben, um jene Professoren zur Annahme und Beachtung der Glaubensdekrete des Vatikanischen Konzils anhalten zu können. Denn hierzu haben sie sich in der *professio fidei Tridentina* bereits verpflichtet, indem sie dadurch nicht bloß die in derselben aus den Dekreten des Konzils von Trient ausdrücklich hervorgehobenen katholischen Glaubenslehren, sondern auch die übrigen apostolischen und kirchlichen Traditionen und Lehren zuzulassen und anzunehmen gelobt, die heilige katholische und apostolische Römische Kirche als Mutter und Lehrerin aller anderen Kirchen anerkannt und dem Oberhaupte derselben wahren Gehorsam eidlich versprochen haben. Diese Versprechen und Gelöbnisse haben sie jetzt nur einfach zu erfüllen. In der katholischen Kirche kann es nämlich keinen neuen Glauben geben, und auch die von dem Vatikanischen Konzil jüngst definierten Dogmen sind, wie schon aus der Motivierung derselben hervorgeht, keine neuen Glaubenssätze. In dem einen Glaubensbekenntnis der katholischen Kirche und namentlich auch in der *pro-*

105 Die beiden Hirtenschreiben sind abgedruckt in: Aktenstücke des Ordinariates 159–173 (Nr. XLVIII und XLIX); der an die Gläubigen gerichtete Hirtenbrief im Auszug in: Huber-Huber 448 f. (Nr. 199).

fessio fidei Tridentina sind darum alle andern Glaubenslehren der katholischen Kirche enthalten. […] Es kann aber in der Kirche noch verschiedene Meinungen über einen Glaubenspunkt geben, solange das unfehlbare Lehramt der Kirche sich über denselben nicht bestimmt ausgesprochen hat. Ist dieser Ausspruch erfolgt, dann kann der kein Katholik mehr bleiben, welcher die Annahme dieses Glaubenspunktes beharrlich verweigert. Ebenso ist nur diejenige Theologie eine katholische, welche die katholischen Glaubenslehren, so wie sie durch das unfehlbare Lehramt der Kirche festgestellt sind, zur festen Grundlage hat. Weigert sich daher ein Theologe, einen durch dieses Lehramt festgestellten Glaubenspunkt als Lehrnorm zu befolgen, so ist er kein katholischer Theologe mehr. […]»[106].

Das mag alles richtig sein in der Theorie, und so ähnlich steht es auch im Katechismus – aber vermochte dieses «Prinzip» ehrlicherweise die offenbaren Probleme des Ersten Vatikanums zu lösen? Der Konzilienforscher Bischof Hefele, der an der Eichstätter Konferenz nicht teilgenommen hatte, war anderer Überzeugung: Er verweigerte als einziger deutscher Bischof betroffen den beiden Hirtenschreiben seine Unterschrift: «Ich habe mein Leben lang bis zu dessen Abend der Förderung der kirchlichen Wissenschaft Deutschlands geweiht (- auch ‹in neuerer Zeit›) und würde einen moralischen Selbstmord zu begehen glauben, wenn ich mich an solchen Anklagen beteiligte.» Zwar maße er sich kein Urteil darüber an, «ob die beiden Hirtenbriefe in ihrer gegenwärtigen Fassung geeignet sind, in anderen Gegenden und Ländern die Herzen zu gewinnen, die Gemüter zu beruhigen, die Wankenden zu festigen, die Grollenden zu versöhnen und die Verirrten zurückzuführen», aber «den Bedürfnissen» seiner Diözese glaube er «am besten durch einen für ihre Zustände berechneten Hirtenbrief gerecht werden zu können»[107]. Mit Grund bezweifelte er die Tunlichkeit dieser bischöflichen Brief-Aktion, mit der, wie sich erwies, nur zusätzlich «Öl» in das bereits lodernde «Feuer» der Konzilsgegner gegossen und zugleich das in konservativ-katholischen Kreisen verbreitete Mißtrauen gegenüber der wissenschaftlichen Theologie geschürt wurde.

Dabei war offenbar keineswegs allen Bischöfen ganz klar, ob durch die Konzilsbeschlüsse nicht doch das Verhältnis von Staat und Kirche verändert würde. Erzbischof Scherr hatte sich jedenfalls deswegen mit einer Anfrage an die Römischen Kurie gewandt, aber seine Hoffnung, darüber eine offizielle päpstliche Klarstellung zu erreichen, die er dann gegen «Quirinus» und Döllinger ins Feld würde führen können, war vergeblich. Er hätte aber eigentlich ahnen können, daß man in Rom nicht daran dachte, sich offiziell festzulegen und die so mühsam erzielten Konzilsdefinitionen nachträglich in dieser oder jener Richtung zu interpretieren. Man beschied ihn mit einem beruhigenden, fromme Kirchenväterzitate rezitierenden Schreiben des Bibliothekars der Römischen Kirche, des gelehrten Kardinals Jean-Baptiste Pitra OSB (1812–1889), der sich hütete, die ominöse Bulle *Unam sanctam* Bonifaz' VIII. auch nur zu erwähnen[108].

Und der Bamberger Erzbischof Michael von Deinlein, der als einziger bayerischer Bischof – zum Mißfallen seiner Amtskollegen – um das staatliche Plazet für die Publikation der Konzilsdekrete nachgesucht hatte[109], war vor allem in Erwartung einer eindeutigen Auskunft Roms in dieser ihn ebenfalls bewegenden Frage für einen Tag nach Eichstätt gereist. Auch er mußte sich mit der Antwort Kardinal Pitras, die Scherr in der Eröffnungssitzung vom 7. Mai bekanntgab, zufrieden geben[110]; und oben-

106 Erzbischof Melchers' Bericht an den preußischen Kultusminister von Mühler, 31. Oktober 1870. Huber-Huber II 470–473 (Nr. 210), hier 470 f. – Die Bonner Fakultätsstatuten vom 18. Oktober 1834: Ebd. I 445–449 (Nr. 196), der einschlägige § 26 hier 449.

107 Hefele an Leonrod, Rottenburg, 19. Mai 1871. Brandmüller, Die Publikation 624 f. (Nr. 28).

108 «Litteras, ad me ab Ecclesia Tua scriptas, statim ut accepi, eas cum Sanctissimo Domino Nostro curavi, nulla interposita mora, communicandas. […] Quod vero attinet ad relationem inter ecclesiasticam et civilem potestatem nullatenus mutatam ex dogmate de infallibili Summi Pontificis magisterio, neminem latet falsas et subdolas hac de re interpretationes jam fuisse saepius, ut in litteris ad Nuntium Austriae mandatis, profligatas. Idem rursus ad Apostolicum Monacensem Nuntium declarabitur. Nunc autem, prout exiguo et angusto tempore inde ad Kalendas Majas currente permittetur, satis mihi sit pauca hic verba facere. Sane beatissimus Pater Princeps pacis est, qui omnino ad pacem Ecclesiae necessarium esse utriusque potestatis nexum existimat. Res enim humanae, ut habet S. Leo, aliter tutae esse non possunt, nisi quae ad divinam confessionem pertinent, et regis et sacerdotalis defendat auctoritas (ep. LX). Certe Summus Magister est legis interpres falli nescius, sed legis christianae, quae multo magis quam externae leges vitam nostram tuetur et continet (Chrysost. hom. XV. 5 in ep. II. ad Cor.). Quo ergo firmius erit in ecclesia pacis et unitatis vinculum, eo civitas in majore quiete consistet: praeter enim illam petram, quam Dominus in fundamento posuit, non erit stabilis ulla constructio (Leon. ep. CIV.). Civitatis namque Dei, ut ait Augustinus (ep. CXXXVIII), rex veritas, lex charitas, modus aeternitas. A veritate nihil regibus timendum; a charitate nihil non sperandum; aeterno ab ordine nihil in rebus quae recte fluunt immutandum. Plura quum intercurrentibus litteris addere non vacat, superest ut dicere non omittam quam fausta tibi Summus Pontifex adprecetur, et quam effuso pectore omnibus merentissimis Bavariae Antistitibus, ad Sepulchrum Sanctae Walburgae properantibus, apostolicam benedictionem impertiatur. […].» Kardinal Pitra an Erzbischof Scherr, «Ex aedibus callistianis V. Kal. Maji 1871». Abgedruckt in: Aktenstücke des Ordinariates 174 f. Die vorausgehende Anfrage Erzbischof Scherrs nach Rom ist hier weder abgedruckt, noch im einschlägigen Akt als Kopie erhalten. – Hubertus R. Drobner, Pitra, Jean-Baptiste, in: LThK 8 (^{3}1999) 321 f.

109 Deinlein an Ludwig II., Bamberg, 26. September 1870. Brandmüller, Die Publikation 596-601 (Nr. 8).

110 Protokoll der Eichstätter Bischofskonferenz, 7.–9. Mai 1871 (Verlesung des Briefes Kardinal Pitras bei Eröffnung der Sitzung). Brandmüller, Die Publikation 613 f. (Nr. 22); Deinlein an Scherr, Bamberg, 19. April 1871. Ebd. 607 f. (Nr. 17); zum ganzen

drein ereilte ihn eine scharfe päpstliche Zurechtweisung, weil er die Verkündigung der Konzilskonstitutionen der laikalen Gewalt unterworfen habe. Der Papst stellte ihm das Vorbild der Apostel gegenüber, die trotz des Verbots des Hohen Rats das Evangelium verkündet hätten, und erinnerte ihn daran, wie oft sich die Päpste in der Vergangenheit gegen das Plazet der Könige zur Wehr gesetzt hätten und daß er, Pius IX., selbst diese königliche Plazetierung in der Enzyklika *Quanta cura* (1864) verurteilt habe: «Du siehst also, ehrwürdiger Bruder, welch schwere Wunde Du den heiligen Rechten der Kirche geschlagen hast, indem Du meintest, die auf dem ökumenischen Konzil so feierlich publizierte und promulgierte dogmatische Konstitution [dem Urteil] der laikalen Gewalt unterwerfen zu müssen.» Bei Betrachtung der Folgen seines Tuns werde er unschwer einsehen, daß er damit einen von den Päpsten oft verurteilten Mißbrauch gefördert und für sich selbst neue Hindernisse für die Ausübung seiner Amtsbefugnisse heraufbeschworen habe. Um solche verderblichen Folgen fernerhin zu verhüten, wurde ihm nahegelegt, mit seinen Amtskollegen gemeinsame Maßnahmen zu ergreifen, die geeignet seien, die Freiheit der bischöflichen Amtsführung zu gewährleisten[111].

Vorgang siehe: Ebd. 238 f. (allerdings ohne Quellenbelege, die nicht auffindbar gewesen seien, so Brandmüller; auch meine Nachfrage ergab, daß im AEM keine Belege nachweisbar sind); zur ganzen Konferenz siehe ebd. 236–244.

111 «Quod ab omnibus singularum ecclesiarum pastoribus fieri cuperemus, nempe ut catholica doctrina a. s. oecumenia Vaticana synodo definita de ecclesia Christi fidelibus universis explicaretur et credenda proponeretur; id Te, Ven[erabilis]. Fr[ater]., perficere voluisse nuper innotuit. Verum probare plane non possumus, ut quod proprio ecclesiae iure facere debuisses, id arbitrio subieceris laicae potestatis. Neque enim saeculi principibus, bene vero apostolis eorumque in officio successoribus revelatae doctrinae depositum commisit Christus, hisque tantum dixit ‚qui vos audit me audit, qui vos spernit me spernit' [Luc 10,16]. … Non ignoras profecto, Ven. Fr., inauditum prorsus in ecclesia fuisse usque ad declinans saeculum XIV istud commentum regii placiti, ac pluries deinde a decessoribus Nostris fuisse damnatum, ac novissime a Nobis ipsis in encyclicis litteris, quas die octava decembris anni 1864 dedimus ad omnes patriarchas, archiepiscopos, episcopos, quarum initium est *Quanta cura*. Vides ergo, Ven. Fr. quam grave vulnus sacris ecclesiae iuribus inflixeris, dum laicae potestati subiiciendam censuisti dogmaticam constitutionem in oecumenico concilio tam solemniter editam et promulgatam. Quod si praeterea rei exitum consideres, facile animadvertes Te sic et fovisse abusum toties ab apostolica sede reprobatum et Teipsum novis implicuisse nexibus novaque comparasse obstacula muneris tui functioni; immo et graviores creasse difficultates venerabilibus fratibus Tuis qui in conditione non minus salebrosa versantur. […].» Pius IX. an Deinlein, Rom, 8. Mai 1871. Brandmüller, Die Publikation 617 f. (Nr. 25). – Die daraufhin erfolgte Stellungnahme Deinleins gegenüber König Ludwig II. vom 12. Mai 1871, seine Antwort an den Papst (Bamberg, 24. Mai 1871), die diesen nicht befriedigte, sondern zu einer erneuten Mißbilligung Anlaß gab (Rom, 19. Juni 1871), siehe ebd. 618–623 (Nr. 26), 628 f. (Nr. 32), 631 f. (Nr. 36).

XXI.
Döllinger und die Anfänge der altkatholischen Bewegung

1.
Die «Münchener Pfingsterklärung»

Der Münchener Ordinariatserlaß vom 19. Mai 1871, in dem die Pfarrer angewiesen wurden, notorischen Konzilsgegnern (d.h. den Unterzeichnern der «Museums-Adresse») die Sakramente und das kirchliche Begräbnis zu verweigern, «drängte von der Bahn der Theorie in die der Praxis»[1], da alsbald auch in anderen Bistümern diese Anweisung erging. Noch waren die beiden Hirtenbriefe der Eichstätter Bischofskonferenz nicht veröffentlicht, als Döllinger einen Kreis gleichgesinnter Theologen und Laien zu Pfingsten 1871 nach München einlud und einladen ließ, um sich mit ihnen nach Lage der Dinge über das weitere Vorgehen zu beraten. Zu den Geladenen gehörte auch der inzwischen suspendierte Breslauer Kirchenhistoriker Joseph Hubert Reinkens[2] (nachmals der erste altkatholische Bischof), der eben eine Broschüre mit dem Titel «Die päpstlichen Dekrete vom 18. Juli 1870: Die Unregelmäßigkeit und Unfreiheit des Vatikanischen Konzils» (Münster 1871) publiziert hatte[3]. Die Zusammenkunft, zu der sich 23 Teilnehmer einfanden, dauerte drei Tage (28.–30. Mai), aber die Vorstellungen der Einzelnen waren bereits zu unterschiedlich, um sich noch auf einen einheitlichen «Kurs» verständigen zu können. Döllinger warb für Zurückhaltung und mahnte, nichts zu überstürzen, vor allem lehnte er die von manchen «vorwärts drängenden» Teilnehmern erhobene Forderung nach sofortiger «Organisation des Kultus» aus Furcht vor einer Abspaltung von der katholischen Kirche entschieden ab. Man vermochte sich lediglich darauf zu einigen, daß man bei Bedarf erneut zusammentreten werde und sich vorderhand mit einer Art Manifest an die «treuen Katholiken Deutschlands» wenden wolle.

Dieses Manifest wurde von einem Komitee unter Schriftführung des Münchener Juristen und außerordentl. Prof. Dr. Joseph Berchtold (1833–1894) erarbeitet, in der Schlußsitzung vom 30. Mai verabschiedet und Döllinger, der an dieser Sitzung (wegen einer gleichzeitigen Sitzung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften) nicht teilnahm, die Endredaktion übertragen. Doch Döllinger scheint sich dieser Aufgabe entzogen und sie seinem Universitätskollegen, dem Historiker und damaligen Sekretär der Historischen Kommission Carl Adolf von Cornelius (1819–1903)[4], überantwortet zu haben. Dessen (unter anderem wohl um eine Replik auf die inzwischen publizierten beiden Hirtenbriefe der Eichstätter Bischofskonferenz) erweiterte Überarbeitung versah Döllinger mit «einigen Änderungen» und leitete sie dem Philosophieprofessor Johann Nepomuk Huber zu. Dieser legte das Manifest, die «Münchener Pfingsterklärung», dem «Münchener Actions-Comité» vor und übergab schließlich das Schriftstück, versehen mit den Unterschriften von 31 Persönlichkeiten, der «Allgemeinen Zeitung», deren Redaktion es in der Ausgabe vom 13. Juni 1871 unter der Überschrift «Erklärung Döllingers und seiner Genossen» publizierte[5]:

1 Friedrich, Ignaz von Döllinger III 608.

2 Reinkens war am 20. November 1870 vom Breslauer Fürstbischof Heinrich Förster «ab ordine suspendiert» und mit dem Entzug der *missio canonica* belegt worden, weil er der Aufforderung, sich den vatikanischen Dogmen zu unterwerfen, nicht nachgekommen war. Reinkens an seinen Bruder Wilhelm, Breslau, 21. November 1870. Reinkens, Briefe III 1737 f.

3 Es handelte sich um die dritte von insgesamt sechs Broschüren, die Reinkens damals unter dem Titel «Die päpstlichen Dekrete vom 18. Juli 1870. In 6 Broschüren beleuchtet» publizierte. – Reinkens an seinen Bruder Wilhelm, Breslau, 26. Mai 1871: «Mein lieber Wilhelm, mein kleiner Koffer steht wieder gepackt da; in einer Stunde reise ich nach München. Man hat mich bestürmt mit Briefen und Telegrammen (Carl Adolf von Cornelius), dann Erwartung in der Zeitung ausgesprochen. Die hiesigen Freunde treiben auch. Nun denn, wieder vorwärts! […] In München werde ich [Franz Peter] Knoodt, vielleicht [Franz Heinrich] Reusch und [Joseph] Langen sehen.» Und dann noch eine Nachricht, die kaum glaublich klingt, aber dennoch ins «Bild» Pius' IX. zu passen scheint: «In diesen Tagen kehrte ein sehr geachteter Schlesier [leider ohne Namensnennung!] aus Rom zurück, der Audienz mit anderen beim Papst gehabt. Derselbe versicherte, Pius IX. mache vollständig den Eindruck eines in Größenwahn verkindschten Mannes; er habe tolles Zeug von seinem Verhältnis zur Madonna, die ihn mit der Unfehlbarkeit beschenkt, geredet. Zum Erstaunen habe er dann am anderen Tag eine völlig verschiedene päpstliche Rede im ‹Osservatore Romano› gelesen! – In diesem Augenblick erhalte ich auch einen Brief von [Johann] Friedrich, ich solle doch kommen. – Er ist, wie auch Cornelius und andere sehr zufrieden mit meiner Schrift über die Unfreiheit des Konzils». Reinkens, Briefe III 1764 f.

4 Walter Goetz, Cornelius, Carl Adolf Wenzeslaus v., in: NDB 3 (1957) 363.

5 Über diese Pfingstkonferenz 1871, die Zahl ihrer Teilnehmer und die Abfassung der «Münchener Pfingsterklärung» berichtete Joseph Hubert Reinkens (1821–1896) als Teilnehmer seinem Bruder Wilhelm (31. Mai 1871): «[…] Die Schwierigkeit der Situation brachte es mit sich, daß wir auch nur schwer zu einem

«Gegenüber den amtlichen Massregeln und Kundgebungen der deutschen Bischöfe zu Gunsten der Vaticanischen Decrete» erachteten es «die Unterzeichneten für nothwendig», durch diese Erklärung «ihren Standpunkt zu wahren und so viel an ihnen liegt, der hereinbrechenden Verwirrung der Gewissen entgegen zu treten» – so die Einleitung des Manifests. «Treu der unverbrüchlichen und auch von Papst und Bischöfen nicht bestrittenen Pflicht jedes katholischen Christen, am alten Glauben festzuhalten und jede Neuerung, würde sie auch von einem Engel des Himmels verkündet, abzuweisen», beharrten «die Unterzeichneten» in scharf akzentuierter Wiederholung der Argumente, die Döllinger in seinen früheren Erklärungen gegen das Konzil bereits aufgeboten hatte, auf «der Verwerfung der Vaticanischen Dogmen», an deren maximalistischer Interpretation (die aber der bloße Wortlaut der Definitionen samt den Umständen ihres Zustandekommens entschieden nahelegte) sie ausdrücklich festhielten: «Es ist bisher nicht Lehre der Kirche und nicht katholischer Glaube gewesen, dass jeder Christ in dem Papste einen unumschränkten Oberherrn und Gebieter habe, welchem er direct und unmittelbar unterworfen ist und dem er, bei Strafe zeitlicher und ewiger Verdammniß, in Allem, was seinen religiösen Glauben, so wie sein sittliches Thun und Lassen betrifft, unbedingt gehorchen muß – ihm und seinen Sendboten und Bevollmächtigten. Desgleichen ist es bisher notorisch nicht Lehre der Kirche gewesen, dass einem Menschen, dem jedesmaligen Papste, in seinen an die Kirche gerichteten Aussprüchen über den Glauben, über die Pflichten und Rechte der Menschen, die Gabe der Unfehlbarkeit verliehen sei. Diese Sätze sind vielmehr bis jetzt blosse, wenn auch von Rom sehr begünstigte und mit allen Herrschermitteln beschützte Schulmeinungen gewesen, welche die angesehensten Theologen, ohne sich einem Tadel auszusetzen, bekämpft und verworfen haben. Es ist bekannt – und wenn die deutschen Bischöfe es nicht wissen, so *sollten* sie es doch wissen –, dass dieselben Lehren ihren *Ursprung der Fälschung*, *ihre Verbreitung dem Zwange* verdanken. Durch diese Lehren, wie sie der Papst in seinen Vaticanischen Decreten verkündet hat, wird die Gesammtheit der Gläubigen ihrer wesentlichen Rechte beraubt, das Zeugnis dieser Gesammtheit entwerthet, das Gewicht der kirchlichen Ueberlieferung entkräftet und der oberste Grundsatz des katholischen Glaubens zerstört, dass der Christ nur *das* anzunehmen verpflichtet ist, was jeder Zeit, überall und von Allen gelehrt und geglaubt worden ist. […] Wohl hat man versucht, diese neuen Lehren, welche in ihrer nackten Derbheit und kaum zu berechnenden Tragweite jedes christliche Gefühl verletzen, abzuschwächen und dem Volke den Wahn beizubringen, als ob sie alt und stets geglaubt und ganz unverfänglich seien. Wie früher, so hat man auch wieder in dem jüngsten Hirtenbriefe sich Mühe gegeben, die Unfehlbarkeit, von der die Decrete sprechen, als ein Vorrecht, welches dem ganzen aus Papst und Bischöfen gemeinschaftlich bestehenden Lehramte zukomme, erscheinen zu lassen. Dies widerspricht aber dem klaren Wortlaute der Decrete: ihm zufolge ist *nur* der Papst und der *aus sich selber*, unfehlbar; nur er empfängt den Beistand des hl. Geistes und ist in seinen Entscheidungen völlig unabhängig von dem Urtheile der Bischöfe, deren Zustimmung zu jedem päpstlichen Ausspruche nun Sache der Pflicht geworden ist, und nicht mehr verweigert werden kann. Wenn die deutschen Bischöfe aber behaupten, die ‹Fülle der Gewalt›, welche gemäss den Vaticanischen Decreten dem Papste zukomme, dürfe nicht als eine unbeschränkte oder alles umfassende bezeichnet werden, weil der Papst in deren Ausübung an die göttliche Lehre, Ordnung und Satzung gebunden sei, so würde man mit dem gleichen Rechte sagen können, dass eine unumschränkte despotische Gewalt überhaupt, selbst bei den Muhamedanern, nicht existire. Denn auch der türkische Sultan oder der Schah von Persien erkennt die Schranke des göttlichen Rechtes und die Satzungen des *Korans* an» (– welch ein provozierender Vergleich!)

Weiter: «Durch die neuen Decrete erhebt der Papst nicht nur den Anspruch, das ganze Gebiet der Moral zu beherrschen, er bestimmt auch allein und mit unfehlbarer Lehrautorität, was zu diesem Gebiete gehöre, was göttliches Recht sei, wie dasselbe auszulegen und in Einzelfällen anzuwenden sei. In der Ausübung dieser Gewalt ist der Papst an keine fremde Zustimmung gebunden, Niemanden auf Erden verantwortlich, Niemand darf ihm Einsprache thun; jeder, wer es auch sei, Fürst oder Taglöhner, Bischof oder Laie, ist im Gewissen verpflichtet, sich ihm unbedingt zu unterwerfen und jedes seiner Gebote

Entschlusse kamen. Die Hauptsache war die gegenseitige Aussprache und Stärkung. Gegen sofortige Organisation des Kultes waren Döllinger und Michelis; sie fürchteten, man werde eine Separation darin sehen. Döllinger ist von dem tiefsten religiösen und sittlichen Ernst ergriffen und überaus bescheiden, im grellen Gegensatze zu den Bischöfen. Wir haben beschlossen, uns, wenn's nötig scheint, anfangs August wieder zu versammeln, jetzt aber eine Art Manifest an die treuen Katholiken Deutschlands zu richten. Über den Inhalt hat zuerst ein Komitee beraten, zu dem auch ich gehörte. Gestern wurden von der Versammlung (23 Personen) die von uns aufgestellten Punkte genehmigt und auf meinen Vorschlag dem Döllinger die Redaktion übertragen. [Franz Peter] Knoodt kann Dir mündlich über den Inhalt Näheres mitteilen. In die Öffentlichkeit soll nichts gelangen von unseren Konferenzen, bis die Ansprache mit unseren Namen selbst durch das hiesige Komitee publiziert wird.
In den nächsten Tagen soll ein Hirtenbrief der deutschen Bischöfe erscheinen, dessen Unterzeichnung Hefele mit der Bemerkung verweigert hat, er werde eher resignieren . Derselbe muß also starke Dinge enthalten. […].» Reinkens, Briefe III 1766–1768, hier 1767. – Siehe auch: Bischof, Theologie und Geschichte 308–311; Neuner, Stationen 122–124.

ohne Widerrede zu vollziehen. Wenn eine solche Gewalt nicht als eine unumschränkte und despotische bezeichnet werden soll, so hat es niemals und nirgends in der Welt eine unumschränkte und despotische Gewalt gegeben.»

Die «Unterzeichneten» beharrten des weiteren «in der festbegründeten Ueberzeugung [darauf], dass die Vaticanischen Decrete eine ernste Gefahr für Staat und Gesellschaft bilden, dass sie schlechthin unvereinbar sind mit den Gesetzen und Einrichtungen der gegenwärtigen Staaten und dass wir durch die Annahme derselben in einen unlösbaren Zwiespalt mit unseren politischen Pflichten und Eiden gerathen würden.» Durch Totschweigen oder «willkürliche Auslegungen päpstlicher Bullen» versuchten die Bischöfe «die unleugbare Thatsache [...] zu beseitigen, dass diese Bullen und Entscheidungen alle politischen Gewalten der Willkür des päpstlichen Stuhles unterwerfen und gerade jene Gesetze am entschiedensten verdammen, welche in der heutigen gesellschaftlichen Ordnung die unentbehrlichsten sind.» Dabei wüßten die deutschen Bischöfe «sehr wohl», daß ihnen «in Folge der Vaticanischen Decrete nicht das geringste Recht» zukomme, «päpstliche Erlasse, die neuesten oder frühern, durch künstlich ersonnene Auslegungen zu beschränken», zumal ihnen «ueberdiess [...] bereits [...] die Auslegungen anderer Prälaten» gegenüberstünden, «unter anderm des Erzbischofs Manning von Westminter, welcher der päpstlichen Unfehlbarkeit den denkbar weitesten Umfang zuerkennt».

Deshalb hielten sich «die Unterzeichneten» für «wohl berechtigt, auch fernerhin die Unfehlbarkeit, welche dem Papste und ihm allein, ohne jede Theilnahme Anderer, zukommen soll, eine persönliche zu nennen; denn dieser Ausdruck ist hier vollkommen richtig und entspricht dem allgemeinen Sprachgebrauche, wie man denn die Gewalt, welche ein Monarch unabhängig von den anderen Staatsbehörden, für sich besitzt und übt, eine persönliche zu nennen pflegt; denn auch eine amtliche Prärogative heisst dann mit Recht eine persönliche, wenn sie so fest und unzertrennlich an die Person geknüpft ist, dass diese sich ihrer weder entäussern noch sie Anderen übertragen kann. – Wenn man, was die deutschen Bischöfe unterlassen, die Verdammungen des Syllabus, welcher nun ein mit päpstlicher Unfehlbarkeit bekleidetes Decret geworden ist, die feierliche Verdammung der österreichischen Verfassung durch den Papst, die gleichzeitigen Publicationen der Jesuiten in Laach, in Wien und in Rom – die bekanntlich besser als die deutschen Bischöfe über die Absichten der Curie unterrichtet sind – wenn man Alles dieses mit den Vaticanischen Decreten zusammenhält, so muss man die Augen schliessen, um den wohlüberlegten Plan päpstlicher Universalherrschaft nicht zu erkennen. [...] Die deutschen Bischöfe [...] würden wohlthun, das treffende Wort zu beherzigen, welches einst in ähnlicher Lage [im Streit Kaiser Ludwigs des Bayern mit den Päpsten in Avignon] der Franziskaner [Wilhelm] Occam [um 1286–1349] in München ausgesprochen hat. ‹Wenn der römische Bischof›, sagt Occam, ‹eine solche Fülle der Gewalt besässe, wie die Päpste sich verwerflicher Weise anmassen und wie Viele irrig und schmeichlerisch ihnen zuzuertheilen unternehmen, so wären alle Sterblichen Sclaven, was der Freiheit des evangelischen Gesetzes offen zuwider läuft.›»

Indem sich «die Unterzeichneten» auf das «*unfreiwillige Zeugnis*» der «deutschen Bischöfe» beriefen, die «durch die ungleichen und widersprechenden Deutungen in ihren Hirtenbriefen» zeigten, «dass sie die Neuheit und das Abstossende dieser Lehre sehr gut erkennen» und von denen «keiner [...] sich dazu entschliessen» könne, «dem Beispiel Mannings und der Jesuiten zu folgen und den Vaticanischen Decreten ihren einfachen und natürlichen Sinn zu lassen» – indem sich «die Unterzeichneten» darauf beriefen, nicht ohne zugleich die bischöflichen «Schmähungen auf Vernunft und Wissenschaft» in deren (zu Eichstätt beschlossenen) Hirtenwort an die Gläubigen zutiefst zu beklagen, wiesen sie «die *Drohungen* der Bischöfe als *unberechtigt*, ihre *Gewaltmassregeln* als *ungültig* und *unverbindlich* zurück»:

«Wenn Päpste und Bischöfe in früheren Zeiten die Urheber und Anhänger einer unkatholischen Lehre aus der Kirchengemeinschaft ausschlossen, so war es vor Allem der Hinweis auf die Neuheit der Lehre und auf ihren Widerspruch mit dem altüberlieferten Glauben, womit sie, wie mit einem Schilde, sich deckten. [...] Jetzt hat man zum erstenmale – der Fall ist in achtzehn Jahrhunderten nicht vorgekommen – Männer mit dem Kirchenbanne belegt, nicht weil sie eine neue Lehre behaupten und ausbreiten wollen, sondern weil sie den alten Glauben, wie sie selber ihn von ihren Eltern und Lehrern in Schule und Kirche empfangen haben, bewahren und das Gegentheil davon nicht annehmen, ihren Glauben nicht wie ein Kleid wechseln wollen. Dass eine ungerechte Excommunication nicht den davon Betroffenen, sondern nur den Bannendem schädige, dass Gott vielmehr solchen unschuldig Misshandelten ihre Leiden zu einer Quelle des Segens werden lasse, ist die gemeinsame Lehre der Väter.»

Und nun folgte ein Satz, mit dem die «Unterzeichnenden» ziemlich unmißverständlich zum Ausdruck brachten, welches Ziel sie anzusteuern entschlossen waren: «*Wir wissen aber auch, dass diese Bannungen ebenso ungültig und unverbindlich, als ungerecht sind, dass weder die Gläubigen ihr gutes Recht auf die Gnadenmittel Christi, noch die Priester ihr Befugniss, dieselben zu*

spenden, dadurch verlieren können, und sind entschlossen, durch Censuren, welche zur Förderung falscher Lehren verhängt worden sind, unser Recht uns nicht verkümmern zu lassen.»

Zum Schluß gaben «die Unterzeichneten» ihrer Hoffnung Ausdruck, «dass der jetzt ausgebrochene Kampf unter höherer Leitung das Mittel sein» werde, «*die längst ersehnte und unabweisbar gewordene Reform der kirchlichen Zustände, sowohl in der Verfassung als im Leben der Kirche, anzubahnen und zu verwirklichen*. Der Blick auf die Zukunft» tröste sie «mitten in der Trübsal der gegenwärtigen Verwirrung.» Ermutigten doch «die Erinnerung an bessere Zeiten und die Zuversicht auf den göttlichen Lenker der Kirche» zur «Vorschau» auf «ein Bild echt kirchlicher Regeneration, *ein*[en] *Zustand, in welchem die Culturvölker katholischen Bekenntnisses, ohne Beeinträchtigung ihrer Gliedschaft an dem Leibe der allgemeinen Kirche, aber frei von dem Joche unberechtigter Herrschsucht, jedes sein Kirchenwesen, entsprechend seiner Eigenart und im Einklange mit seiner übrigen Culturmission in einträchtiger Arbeit von Clerus und Laien gestaltet und ausbildet, und die gesammte katholische Welt sich der Führung eines Primats und Episkopats erfreut, der durch Wissenschaft und durch die thätige Theilnahme an einem gemeinsamen Leben sich die Einsicht und die Befähigung erworben hat, um der Kirche die ihrer einzig würdige Stelle an der Spitze der Weltcultur wieder zu verschaffen und auf die Dauer zu erhalten. Auf diesem Wege, und nicht durch die Vaticanischen Decrete*», werde man sich «*zugleich* […] *dem höchsten Ziele christlicher Entwicklung wieder nähern*», nämlich der vom Stifter der Kirche gewollten und verheißenen «*Vereinigung der jetzt getrennten christlichen Glaubensgenossenschaften,* […] *die mit immer steigender Kraft der Sehnsucht von unzähligen Frommen, und nicht am wenigsten in Deutschland, begehrt und herbeigerufen*» werde. «München, im Juni 1871.»

2. Actons Empörung über den Mißbrauchs seines Namens und seine entschiedene Distanzierung von den «Infallibilisten» und den Männern des Münchener «Actions-Comité»

Es folgten 31 Namen (8 mehr als jene der 23 Konferenzteilnehmer), an ihrer Spitze Ignaz von Döllinger, an 5. und 6. Stelle «Lord Acton-Dalberg», der sich zur Zeit der Konferenzen in München aufgehalten[6], aber zumindest an der entscheidenden Schlußsitzung der «Pfingst-Versammlung» (wegen eines Besuchs Franz Brentanos) nicht teilgenommen hatte[7], und «Sir Blenner-Hasset», der zwar an der Schlußsitzung zufällig teilgenommen, aber keineswegs damit gerechnet hatte, als «zufällig anwesender Fremder» in den Kreis der Unterzeichner der Erklärung überhaupt einbezogen zu werden[8]. Beider Unterschriften bzw. Namen waren (wohl um der Erklärung den Anschein internationaler Bedeutung zu geben) ohne ihr Wissen und Einverständnis aufgeführt worden, was bei ihnen erhebliche Irritationen auslöste; denn dadurch liefen sie Gefahr, in ihrer Eigenschaft als katholische Vertreter im Ober- und Unterhaus bei der katholische Minderheit in England und vor allem bei den englischen Bischöfen in Mißkredit zu geraten. Für beide Betroffenen war ein öffentliches Dementi unausweichlich. Rowland Blennerhassett stellte den Sachverhalt in einem Schreiben an die «Times» umgehend richtig, bekräftigte jedoch nur für seine Person, daß eine Ermächtigung zur Namensunterschrift von ihm weder «begehrt noch gegeben wurde»[9].

6 Jedenfalls schreibt Reinkens im oben zitierten Brief an seinen Bruder Wilhelm (31. Mai 1871): «[…] Lord Acton ist noch hier. […]» – aber keine Erwähnung, daß Acton mit der Konferenz etwas zu tun hatte. Reinkens, Briefe III 1766 f.

7 Acton an Döllinger, Herrnsheim 19 August 1871. Döllinger-Acton III 22–25, hier 23 f.

8 Die Münchener Erklärung von Pfingsten 1871 (Rheinischer Merkur 1871, S. 238). Abgedruckt in: Stenographischer Bericht VIII–XIII; Schulte, Der Altkatholizismus 16–22. – Zu den Unterzeichnern gehörten neben dem Oberstaatsanwalt von Wolf, dem königl. Oberzeremonienmeister Karl Joseph Graf von Moy de Sons und dem königl. Hofmusik- und Hoftheater-Intendanten Karl Freiherrn von Perfall u.a. die Professoren Johann Friedrich von Schulte (Prag), Joseph Hubert Reinkens (Breslau), Franz Peter Knoodt (Bonn), Friedrich Michelis (Braunsberg), Johann Nepomuk Huber (München), Hermann Seuffert (München), Hermann von Sicherer (München), Carl Adolf von Cornelius (München), Max Haushofer (München), Joseph Berchtold (München), Johann Friedrich (München) – später allesamt führende Altkatholiken.

9 Sir Rowland Blennerhassetts Widerruf an die «Times», dort erschienen am 19. Juni 1871: «Mein Herr! Verschiedene Zeitungen geben unter andern Namens-Unterschriften zu der Declaration der deutschen Katholiken, welche in letzter Zeit in München zusammengekommen, die Namen des Lord Acton-Dalberg und Sir Blenner-Hassett. Es ist fast unnöthig, zu bemerken, dass ihre Unterschriften nicht authentisch sind. Es möge noch beigefügt werden, dass was meine Namensunterschrift betrifft, dieselbe auf willkürlicher Annahme beruht und die Ermächtigung selbe darunter zu fügen weder von mir begehrt noch gegeben wurde. 18. Juni. Rowland Blennerhassett.» Schulte, Der Altkatholizismus 339; im englischen Original: Döllinger-Acton III 18

Nicht weniger betroffen über den Mißbrauch seines Namens reagierte Lord Acton, obwohl «jeder Engländer [...] natürlich gleich» sehe, «dass wir nicht unterschrieben haben, und dass ein Irrthum dabei im Spiel ist»[10], da «Lord Acton Dalberg weder mein Name noch viel weniger meine Unterschrift ist»[11]. Doch sei dieser Irrtum «nicht leicht zu erklären». Nun sei er aber, ohne die (Pfingst-)Erklärung überhaupt gesehen zu haben, bereits «befragt» worden, «was das für ein Document sey», das er unterschrieben habe, und auf seine Erwiderung, daß er nichts unterschrieben habe, sei ihm «die Pall Mall Gazette mit meinem Namen» gezeigt worden. Deshalb müßte in einem Inserat der «Allgemeinen Zeitung» bekanntgemacht werden: «Zwei nicht deutsche Namen stehen unter den Unterschriften der Erklärung etc. durch ein Versehen des Schriftführers, und ohne Kenntnis der betreffenden Personen. Es sind die Namen etc.» Aber selber eine Erklärung abzugeben, halte er «aus vielen Gründen» nicht für ratsam; daher seine Erwartung: «Nur die Herrn in München können eine wirklich farblose Erklärung der Sache geben die mich denjenigen gegenüber rettet die wissen, dass ich die Thatsache absolut in Abrede gestellt habe bevor ich die Zeitung sah.» Er fügte hinzu: «Dass einer unserer Freunde (Berchtold?) eine Unvorsichtigkeit begangen hat, das ist nicht mehr ganz gut zu machen.» Und er legte Döllinger nahe, auf eine Erklärung dieser Art zu dringen[12].

Doch Döllinger stieß mit Actons Begehren «bei den Vorständen des Comité [...] auf zähen, beharrlichen Widerstand»; man meinte, damit würde «den ultramontanen Blättern ein allzu bequemer Anlaß geboten [...], das ganze Comité, und damit auch die vertretne Sache, zu schmähen und zu verdächtigen». Da der Zeitungsausschnitt mit der Gegenerklärung Blennerhassets inzwischen vorliege und diese auch für ihn, Lord Acton, abgegeben sei, so hielten «die Herren» dafür, daß «damit die schlimmen Folgen, welche die Sache in England für Sie [Acton] haben könnte, abgewendet» seien. Wer für die «Einreihung» seines Namens «eigentlich» verantwortlich sei, habe er, Döllinger, nicht erfahren können; Acton wisse, daß er wegen einer gleichzeitigen Akademiesitzung nicht an der (letzten) Versammlung teilgenommen habe, in der die Erklärung unterzeichnet wurde[13]. Damit widersprach er Schultes Behauptung, beider Unterschriften seien von Prof. Joseph Berchtold als Schriftführer «nach ausdrücklicher Rücksprache mit Döllinger» aufgenommen worden[14].

Acton indes vermochte Döllingers entschuldigende Erklärung nicht ganz zu überzeugen: «Aus Ihrem neuesten Brief sehe ich dass ein bedeutendes Misverständnis obwaltet. Schon früher sprachen Sie als ob ich meine Unterschrift zurückgezogen hätte. Ich verstand damals nicht. Jetzt sagen Sie dass ich die Unterzeichnung abgelehnt habe. Ich begreife nicht wodurch Sie diesen Eindruck bekommen haben, denn ich glaubte die Sache in einem frühern Brief ganz klar auseinandergesetzt zu haben»[15].

Es verstrich dann ein Monat, ehe Prof. Berchtold in seiner Eigenschaft als «Schriftführer der kath. Pfingstversammlung zu München» zu Blennerhassetts Brief an die «Times» in der «Allgemeinen Zeitung» vom 19. Juli 1871 eine Gegenerklärung veröffentlichte. Darin wies er die Feststellung Blennerhassetts, daß dessen und Lord Actons Unterschrift unter der «Erklärung Döllinger's und [seiner] Genossen» widerrechtlich aufgeführt seien, als «Vorwurf gegen uns» zurück, lediglich mit der leisen Einschränkung: «Anders liegt die Sache bei Lord Acton, inso-

(Anm. 2). – Dagegen die Erklärung Prof. Joseph Berchtolds (als Schriftführer der katholischen Pfingstversammlung), 15. Juli 1871, und die nochmalige Gegenerklärung Sir Blennerhassetts, 25. Juli 1871. Abgedruckt ebd. 339 f.

10 Acton an Döllinger, [London] 19 Duke St. Westminster 19 Juni 1871. Döllinger-Acton III 17–19.

11 Acton an Döllinger, Herrnsheim 19. August 1871. Döllinger-Acton III 22–25, hier 24.

12 Acton an Döllinger, [London] 19 Duke St. Westminster 19 Juni 1871. Döllinger-Acton III 17–19.

13 «Liebster Freund! In betreff der von Ihnen gewünschten Erklärung, daß die Einreihung Ihres Namens ein Versehen des Sekretärs sei, habe ich Schritte bei den Vorständen des Comité gethan und thun lassen. Ich habe vorgestellt, daß Ihr Begehren nicht unbillig sei, wegen der Verlegenheiten, die daraus für Sie erwachsen können. Aber ich bin auf zähen, beharrlichen Widerstand gestoßen. Man meint, daß damit den ultramontanen Blättern ein allzu bequemer Anlaß gegeben werde, das ganze Comité und damit auch die vertretne Sache, zu schmähen und zu verdächtigen. Man hat mir entgegengehalten: Wenn ich darauf bestünde, hieß es, könnte es wohl geschehen, daß das Comité darüber sich auflöse u.s.w. So bin ich denn ziemlich ratlos. Wer es eigentlich gewesen, der die Einreihung Ihres Namens zu verantworten hat, habe ich nicht erfahren können; wie Sie wissen, war ich nicht in der Versammlung (gleichzeitig hatte die Akademie eine Sitzung). Inzwischen ist der Zeitungs-Ausschnitt der Blennerhassett's Gegenerklärung enthält, an Graf Moy geschickt worden, und da diese Erklärung für beide, Blennerhassett und Sie, gegeben ist, so meinen die Herren, damit seien die schlimmen Folgen, welche die Sache in England für Sie haben könnte, abgewendet.» Döllinger an Acton, München 26 Juni [18]71. Döllinger-Acton III 20–22, hier 20.

14 Schulte, Der Altkatholizismus 339.

15 «Man hat mir nie, selbst indirekt, von der Unterzeichnung meines Namens gesprochen. Obgleich ich oft die Rede darauf führte, haben Sie immer vermieden mir den Entwurf zu zeigen, selbst nachdem sie [Johann Nepomuk] Huber gelesen hatte. Ich hatte keinen Antheil an den Besprechungen über die Redaktion, z[um]. Theil durch den Zufall von jenem Besuch des [Franz] Brentano. Ich habe nie die Veranlassung gehabt mir die Frage zu stellen ob ich die Erklärung unterzeichnen soll, und ich hatte sie nie gesehen, als sie mit meinem Namen erschien. Zuerst erfuhr ich etwas davon durch Lord Houghton, der mich frug, was das für eine Erklärung sey die ich unterzeichnet habe. Ich sagte, natürlich, ich habe keine unterzeichnet. Darauf las ich die Nachricht in den Englischen Blättern. Dann schrieben Sie mir, Sie wüssten nicht ob es recht sey, jedenfalls hätte man mich erst fragen sollen. Also wussten Sie dass ich nicht gefragt worden war, und doch scheinen Sie jetzt zu glauben dass ich meine Unterschrift entweder verweigert oder zurückgenommen habe. Ist eine solche Nachricht Ihnen von irgend einer Seite zugekommen, so ist sie durchaus unbegründet, wie sie [!] auch aus meinem frühern Brief sehen werden [...].» Acton an Döllinger, Herrnsheim 19 August 1871. Döllinger-Acton III 22–25, hier 23 f.

fern derselbe bei der Schlusssitzung nicht anwesend war und es versäumt wurde, seine ausdrückliche Genehmigung einzuholen. Aber Lord Acton wird uns das Zeugnis nicht versagen, dass wir, weit entfernt mala fide gegen ihn gehandelt zu haben, vielmehr seine volle Beistimmung zu dem Inhalt der Erklärung als ausser allem Zweifel stehend ansehen durften»[16].

Lord Acton, zwar unverändert Gegner der vatikanischen Dekrete, aber keineswegs Anhänger der Münchener Protestbewegung und ihrer Ziele, war empört, daß die von ihm erwartete Erklärung «von Seiten des Comité [...] abgeschlagen» und vier Wochen später, «nachdem alle Folgen dieses Widerspruchs erschöpft seyn mussten, [...] Berchtold, indirekt und mit qualificirenden Worten» zugebe, «–aber ohne ein Wort des Bedauerns – dass die Vorwürfe der Ultramontanen», nämlich die Vorwürfe der Unredlichkeit, die ultramontane Blätter gegen das Münchener Komitee erhoben, «vollkommen begründet sind. Können Sie [fragte er Döllinger] in diesem Verfahren einen Unterschied finden mit den Gewohnheiten der Ultramontanen?» Es folgte seine entschiedene Absage und Distanz: «Ich muss gestehen dass der moralische Abscheu der mich von den Infallibilisten trennt ganz und genau so mich von einem Theil der Herrn trennt, die in Ihrer Nähe sind. Darum will ich mich in der Zukunft von jeder Gemeinschaft mit ihnen fern halten.» Darüber «vor allen Dingen» wünschte er mit Döllinger zu sprechen und lud ihn zu einem Besuch auf Schloß Herrnsheim ein, wo er den Spätsommer 1871 verbrachte[17]. Gegenüber Lady Blennerhassett äußerte er, daß er «den Museumsmännern den Krieg erklärt habe»[18].

16 «In der Montagsnummer der ‹Times› vom 19. Juni l. J. hat Sir Rowland Blenner-Hassett seine und Lord Acton's Unterschriften unter der in der Beil. zur Allg. Ztg. Nr. 164 veröffentlichten ‹Erklärung Döllinger's und Genossen› als nicht authentisch bezeichnet und uns das Recht zur Aufnahme seines Namens in die Reihe der Unterzeichner bestritten. Er hat dadurch einen Vorwurf gegen uns ausgesprochen, welchen wir zurückweisen müssen. Sir Rowland Blenner-Hassett war bei der Schlusssitzung unserer Pfingstversammlung gegenwärtig, in welcher der Inhalt der zu veröffentlichenden Erklärung vorbehaltlich der Redaction Punkt für Punkt festgestellt und dann ferner beschlossen wurde, dass nach vollendeter Redaction die Namen sämmtlicher Anwesenden, ohne ihre Genehmigung noch einmal einzuholen, unter die Erklärung gesetzt werden sollten. Da Sir Rowland Blenner-Hassett gegen diesen Beschluß keinen Widerspruch erhoben und für seine Person keine Ausnahme beansprucht hat, so hatten wir nicht allein das Recht, sondern wir waren verpflichtet, seinen Namen zu den übrigen hinzuzufügen. Anders liegt die Sache bei Lord Acton [...]. München, den 15. Juli 1871. Professor Dr. Berchtold als Schriftführer der kath. Pfingstversammlung in München.». Abgedruckt in: Schulte, Der Altkatholizismus 339. – Blenner-Hassetts nochmalige Erklärung an Prof. Johann Friedrich vom 25. Juli 1871 als Antwort auf Prof. Berchtolds Erklärung siehe: Ebd. 339 f.

17 Acton an Döllinger, Herrnsheim 19. August 1871. Döllinger-Acton III 22–25, hier 24 f.

18 Lady Blennerhassetts Tagebuchaufzeichnung vom 29. September 1871, in: Döllinger-Blennerhassett 717.

3. Döllingers schwindender Einfluß auf die Protestbewegung und Actons dringender Rat an ihn, sich von ihr zurückzuziehen

Die Umstände der Redaktion und Veröffentlichung dieser Münchener «Pfingsterklärung», die aber auch, wie angedeutet, gegen die beiden nach Pfingsten publizierten Hirtenschreiben der Eichstätter Bischofskonferenz Stellung bezog, und «die leidige Unterzeichnungsgeschichte», die «auch» ihm «schon so viel Verdruß» und Kränkung bereitet habe[19], waren ein Zeichen dafür, daß Döllingers Einfluß auf diese Protestbewegung im Schwinden war und er selber sich, nicht zuletzt unter dem Einfluß Lord Actons, von ihr zurückzuziehen begann. Zudem wurden die in ihr vorwärtsdrängenden Kräfte, Johann Friedrich, Johann Nepomuk Huber, Johann Friedrich von Schulte, Friedrich Michelis und andere an vorderster Front, alsbald durch den Präzedenzfall der Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses für einen der 44 katholischen Münchener Professoren und Dozenten, die Ende Juli 1870 die Adresse gegen die Konzilsbeschlüsse unterzeichnet hatten, in ihren kirchenorganisatorischen Absichten bestärkt.

Der Münchener Jurist Prof. Dr. iur. utr. Franz Xaver Zenger, ein praktizierender Katholik, aber Mitunterzeichner der erwähnten Adresse, war auf Wunsch seiner Angehörigen, damit dem Schwerkranken kein Widerruf abverlangt würde, vom exkommunizierten Professor Johann Friedrich mit den Sterbesakramenten (Kommunion und Krankenölung) versehen worden, nachdem ihm nicht sein regulärer Beichtvater, ein Münchener Franziskaner, sondern der Offiziator der Universitätskirche St. Ludwig, der außerord. Professor Dr. phil. Joseph Anton Meßmer (1829–1879), auf dem Sterbebett die Beichte abgenommen hatte. Meßmer gehörte als einziger Priester ebenfalls zu den Mitunterzeichnern, war aber deswegen noch nicht belangt worden. Erst nach dem Hinscheiden Zengers (am 30. Juni 1871) traten dessen Angehörige an das zuständige Pfarramt St. Ludwig heran, um die kirchlicher Beerdigung zu bestellen. Da Stadtpfarrer Joseph Pfaffenberger (1816–1883) nach Rücksprache mit dem Erzbischöflichen Ordinariat auf dessen Anordnung diese verweigerte, wurde der Verstorbene am 2. Juli im Südlichen Friedhof wiederum von Johann Friedrich in

19 «Die leidige Unterzeichnungsgeschichte, die auch mir schon so viel Verdruß gemacht hat, hat Sie – scheint es – gar nachhaltig verstimmt; sie hat freilich auch mir Verdruß genug gemacht, und ich meine sogar, daß das gegen mich dabei von Berthold [gemeint war der Jurist Prof. Joseph Berchtold] und ein paar Anderen (er trägt die Schuld nicht allein) beobachtete Verfahren noch kränkender war, als die Rücksichtslosigkeit gegen Sie. Aber ich schweige um der Sache willen.» Döllinger an Acton, München 24 August 1871. Döllinger-Acton III 25–27, hier 27.

liturgischer Gewandung, inmitten einer großen Trauergemeinde, zu Grabe geleitet und eingesegnet. Das Professorenkollegium der Universität nahm in Amtstracht teil, von der Theologischen Fakultät allerdings nur Döllinger. Diese erste Beerdigung eines «Altkatholiken» gestaltete sich so zu einem demonstrativen Akt, den das Ordinariat mit der Suspension Meßmers und der Enthebung Johann Friedrichs von dessen Meßbenefizium an der Allerheiligen-Hofkirche beantwortete.

Als nach der Beerdigung Zengers der von den Angehörigen gewünschte Trauergottesdienstes in St. Ludwig verweigert wurde, entzündete sich daran ein Rechtsstreit zwischen Stadtpfarramt und Universität, der mehrere Instanzen durchlief und erst nach zehn Jahren beigelegt wurde[20].

Wenige Tage nach Zengers Beerdigung schrieb Döllinger dem anglikanischen Theologen Henry Parry Liddon (1829–1890), mit dem er seit 1870 freundschaftlichen Kontakt pflegte: «Die Sache des Widerstandes gegen die vatikanischen Dekrete, mit welcher mein Name für immer unaufhörlich verknüpft ist, hat seit dem 28. März weit größere Dimensionen angenommen, als ich voraussehen konnte. Ich wollte, gedrängt und vergewaltigt, nur meine Pflicht thun und mich einer mir angesonnenen Lüge erwehren; aber der Schneeball ist ohne mein Zuthun zu einer Lawine geworden, und wo wird das Schiff, in dem ich mich befinde, landen? Ich weiß es nicht; ich weiß nur, daß es mein Beruf ist, das unheilvolle System zu bekämpfen, an welchem die Kirche, wie ein Missethäter an eine Galeerenbank, geschmiedet werden soll»[21]. Im Grunde war das Döllingers Eingeständnis, daß er den Kurs des «Schiffes», auf dem er sich befand, nicht mehr zu bestimmen vermochte.

Nun aber steuerte das Münchener Aktionskomitee als nächste «Station» den «Katholiken-Kongreß» an, den man in der «Pfingstversammlung» bereits erwogen hatte, Anfang August in einer Konferenz zu Heidelberg organisierte und vom 22. bis 24. September 1871 nach München einberief. Döllinger hatte weder an der Heidelberger Konferenz teilgenommen, noch scheint er sich an der Vorbereitung des Kongresses beteiligt zu haben, aufgeschreckt durch Presseberichte, wonach oppositionelle Kreise in Wien und Stuttgart an den Kongreß die Erwartung knüpften, es würden auf ihm Papst und Bischöfe für abgesetzt erklärt und die priesterliche Zölibatsverpflichtung aufgehoben werden[22]. Auch scheint er einen solchen Kongreß für verfrüht gehalten zu haben. Den Vorbereitungsarbeiten unterzog sich hauptsächlich der Philosophieprofessor Johann Nepomuk Huber, einer der Vorkämpfer für die Gründung einer altkatholischen Kirche[23]. Doch der Bitte, eine Grundsatzerklärung auszuarbeiten, die dem Kongreß zur Abstimmung vorgelegt werden sollte, wollte sich Döllinger anfänglich nicht versagen, weshalb er, unter Zeitdruck stehend, die erwähnte Einladung Lord Actons nach Herrnsheim schweren Herzens ausschlug[24].

Daraufhin schrieb ihm Acton, was er mit ihm mündlich hätte bereden wollen: nämlich seine «Ansichten über die kritischen Zeitfragen», genauerhin die Konsequenzen, die sich für ihn aus dem Mißbrauch seines Namens durch das «Comité» ergäben. Seine «Vorstellungen» hätten «nur das Resultat» gehabt, «einer gewissen persönlichen Verstimmung zugeschrieben zu werden». Es falle ihm aber «unendlich schwer», sich darein zu fügen «und auf die Hoffnung eines bessern Einverständnisses zu verzichten». Obendrein hatte diese Unterschriften-Affäre auch zu einer Verstimmung im Hause Arco geführt; denn Actons Schwiegervater, der Döllingers öffentlich-resistentes Verhalten in der Konzilsfrage mitnichten zu billigen vermochte, wünschte seinen Schwiegersohn nicht in antikirchliche Aktionen hineingezogen zu sehen (es ging um den katholischen Ruf des gräflichen Hauses). «Ausser diesem Grund» bewege ihn «auch Folgendes», «die Sache wieder zu berühren»: Döllinger schreibe ihm, daß er selber noch mehr Grund habe, «über Berchtold und seine Genossen zu klagen», und meine, Acton «sollte, auch um der Sache willen, schweigen und verzeihen». Es sei jedoch bei ihm «keine Rede [...] von persönlicher Beleidigung» gewesen, «sondern von etwas was auf schlechte Motive und Un[zu]verlässigkeit überhaupt schliessen lässt» und auf «die offenbare Gefahr dass die Sache eben in ungeeigneten Händen ist». Nun zeige sich, daß er «Recht hatte». Döllinger habe ihm «gleich Anfangs» geschrieben: «Die Namensunterschriften wurden ohne dass ich darum

20 Zum ganzen Vorfall siehe: Silbernagl 376 f.; Bischof, Theologie und Geschichte 311 f.; Weitlauff, St. Ludwig 51–75; Friedrich, Ignaz von Döllinger III 610 f. (jedoch mit der – auch von mir im eben zitierten Beitrag übernommenen – falschen Angabe, er, Friedrich, sei erst nach Verweigerung der Sterbesakramente durch das Pfarramt St. Ludwig auf Bitten der Angehörigen Zengers aktiv geworden; das Pfarramt wurde tatsächlich erst wegen der Beerdigung angegangen).

21 Döllinger an Liddon, 4. Juli 1871. Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 306; Friedrich, Ignaz von Döllinger 607 (hier irrtümlich «seit dem 20. März»). – Henry Parry Liddon (1829–1890), anglikanischer Geistlicher, führender Vertreter des Oxford Revival, seit 1870 Professor für Exegese in Oxford und Kanoniker von St. Paul in London, stand mit Döllinger seit 1870 in geistigem Austausch und besuchte ihn auch persönlich mehrmals in München. H. Scott-Holland, Liddon, Henry Parry, in: Dictionary of National Biography 33 (1893) 223–228; Encyclopedia Britannica.

22 Siehe die Hinweise in der Eröffnungsrede Schultes zu Beginn der ersten Delegiertenversammlung. Stenographischer Bericht 2 f.

23 Siehe dazu näherhin: Bischof, Theologie und Geschichte 315–317.

24 Döllinger an Acton; München, 24. August und 6. September 1871. Döllinger-Acton III 25–27, 29–31.

wusste, von dem Comité darunter gesetzt etc.» Berchtold aber versichere, «dass er Sie gefragt hat, und ausdrücklich von Ihnen autorisirt war meinen Namen zu unterschreiben. Daraus, und aus der Weigerung auf mein von Ihnen unterstütztes Verlangen einzugehen, sind zwei Dinge klar: das sind Männer, denen man sein Vertrauen nicht schenken darf; und es sind Männer, die Sie [Döllinger] nicht zu leiten und zu beherrschen vermögen, für deren Handlungen Sie durchaus nicht verantwortlich oder solidarisch gemacht werden dürfen.»

Mit Blick auf den bevorstehenden Kongreß und dessen mögliche Beschlüsse gab er Döllinger zu bedenken: «Natürlich die Absicht ist nicht von Ihrer Bahn abzuweichen, sondern die Gewalt Ihres Namens zu allem zu benützen, dadurch dass Sie für alles verantwortlich gemacht werden. Aber Sie tragen die Verantwortung, und haben nicht die Leitung. Sie können jedenfalls nicht wissen was Einzelne sagen werden, oder ob die Richtung von Schulte, oder die entgegengesetzte, die auch die meinige ist, den Sieg davontragen wird» – eine klare Absage Actons an jede antivatikanische Bewegung, von der sich nach seiner Überzeugung auch Döllinger absolut fernhalten sollte: «Die direkte Führung der Sache liegt zunächst in der Hand von Männern deren Absichten, deren ethischen [!] Motive, besonders, nicht die Ihrigen sind, bei denen man ein bedeutendes Maass von Leichtsinn und andern irdischen Eigenschaften erkennt. Sie sind mit Ihnen vereint durch kein gemeinschaftliches Band positiver Ueberzeugung, und handeln nicht, im Grossen und Ganzen, unter der Herrschaft des Gewissens. Es ist unmöglich mit solchem Material die Kirche aufzubauen, mit solchen Männern eine rückgängige oder reformirende Bewegung einzuleiten. Sie müssen viel mehr abschrecken als nützen.

Was durch sie erreicht wird unterliegt der Möglichkeit des Verfalls und der Niederlage, ist voll Gefahr, und hat zum Mindesten keine Gewissheit des Erfolgs. Was wird daraus werden wenn Sie nicht mehr da sind? Oder wer wird sich einer Gemeinschaft anschließen wollen, deren Kirchenlehrer die Herr[e]n vom Comité sind? Sie [Döllinger] brauchen sie alle nicht, denn der Sieg ist überhaupt für uns, und auf praktischem Weg, nicht möglich. Wir können nur den guten Samen streuen der dann, in späteren Jahren gedeihen wird. Wir arbeiten für eine entfernte Zukunft, die nicht aus vorübergehenden öffentlichen Bewegungen, sondern aus Ihrer geistigen Arbeit ihren Profit ziehen wird. Das meinte ich schon damals in München, als die Immoralität der Wortführer noch nicht entdeckt war, und ich Ihnen von der entscheidenden Wichtigkeit Ihres Buches [der leider nie geschriebenen «Cathedra Petri»] sprach. Jetzt ist es mir aber klar dass in der Wahl der Personen eine unendliche Gefahr liegt, die selbst die Wirkung Ihrer wissenschaftlichen Arbeiten lähmen wird.»

Indem Acton andeutete, daß er selber unter Druck stand und irgendwann gezwungen sein werde, öffentlich Farbe zu bekennen, warnte er Döllinger nochmals eindringlich davor, seinen bereits mißbrauchten Namen weiterhin mißbrauchen zu lassen: «Wenn ich einmal gezwungen bin mein Verhältnis zu diesen Dingen klar darzulegen, und die wahre Sachlage aufzudecken, was wird, glauben Sie, der öffentliche Eindruck seyn? Ich werde es vermeiden so lange ich kann, aber ich weiss dass es einmal geschehen muss. Ich weiss nicht ob man urtheilen wird dass die Bahn die ich zu verfolgen suchte, oder die von Ihrer Umgebung die beste war; aber man wird sehen dass Sie von dieser gezwungen waren grosse Concessionen, in der Taktik, zu machen, und die Verantwortung zu übernehmen für Dinge die Sie nicht billigen konnten.»

Um nur «einige persönliche Erfahrungen [zu] recapituliren: Ich wünschte so sehr, beim Herausgeben des Quirinus, es möchten einige unrichtige, polemische oder ähnliche Stellen wegfallen. Sie gaben es zu. Es wurde aber verhindert. Als ich mit starkem Widerstreben in die Uebersetzung meines Aufsatzes [«The Vatican Council»] einwilligte, hat man die Gelegenheit zu einer förmlichen Fälschung benützt [eine Unterstellung, mit der Acton dem durchaus um Genauigkeit und gute Lesbarkeit bemühten Übersetzer Prof. Reischl Unrecht tat; es sei denn, die Übersetzung wurde auf Grund dieses Vorwurfs nochmals revidiert[25]]. Jetzt, als Sie meinen Wunsch unterstützten, einer Erklärung über die Unterschriften, wurde es zuerst verweigert, und dann in einer unpassenden Weise gethan. Alles zusammen zeigt dass Ihr Einfluss nicht immer durchdringt, und von ganz schlechten Elementen in Schach gehalten wird. [...] Ich bitte Sie, endlich, auch dieses zu bedenken: die Thatsachen haben dahin geführt, dass ich die Bewegung in München mit dem grössten Mistrauen betrachte, und mich, trotz Ihrer Einladung, fernhalten muss. Und ich stehe Ihnen näher, persönlich und in den Ueberzeugungen, als jeder anderer. Ist denn da nicht eine grosse Wahrscheinlichkeit dass dieselben Beobachtungen auf andere, fernerstehende, einen ähnlichen Eindruck machen werden, und Schwankende zurückschrecken können? Sie werden kaum diesen Schluss vermeiden wenn Sie nicht annehmen, entweder dass ich zu verstimmt bin um gerecht zu seyn, oder dass ich überhaupt der Wahrheit untreu geworden. Der Gegensatz der Richtungen ist ein offener. Jeder muss für seine gewissenhafte Ueberzeugung eintreten. Ich war gezwungen der meinigen den vollsten, klarsten Ausdruck

25 Siehe hierzu die Bemerkung Victor Conzemius' auf Grund seines Vergleichs der Übersetzung mit dem englischen Original. Döllinger-Acton III 35 (Anm. 34).

zu geben, in der Hoffnung dass die Entdeckung der Art wie Berchtold et C[ie] Ihnen widersprechen doch endlich in Ihrer Seele ein heilsames Mistrauen erwecken wird»[26].

Dieser lange Brief war eine unmißverständliche Zurückweisung der «altkatholischen» Bewegung und ihrer Wortführer, aber nicht weniger eine scharfe Kritik an Döllingers Kooperieren mit «Berchtold et C[ie]», ohne sich der gravierenden Konsequenzen für ihn persönlich bewußt zu sein. Actons Schlußsatz, wie «glücklich» er wäre, auf Döllingers Besuch «in den nächsten Tagen» hoffen zu dürfen, konnte kaum darüber hinwegtäuschen, wie gestört ihrer beider Beziehung (geworden) war.

Döllinger antwortete: «Gewiß haben Sie Recht, mich zu warnen und auf die Fußangeln hinzuweisen, die auf meinem schwierigen und wahrlich nur widerwillig betretenen Pfade liegen. Ich weiß sehr gut, daß *erstens* an einen sofortigen Sieg der Wahrheit gegen die Lüge nicht zu denken ist, daß *zweitens* ich nicht im Stande bin, die Geister zu beherrschen und ihnen beliebig an einem bestimmten Punkte Halt zu gebieten. Gleichwohl weiß ich bis jetzt zurückblickend den Moment oder den Fall nicht zu entdecken, wo ich wesentlich anders hätte handeln sollen, als ich gehandelt habe.» Auch sei «richtig, daß sich manche unlautere, eigensüchtige Ansichten und Strebungen in die Bewegung mischen, und daß es unmöglich ist, hier eine durchgreifende Ausscheidung zu treffen». Wenn Acton aber nun meine, «ich solle mich ganz zurückziehen, und die Uebrigen, die Guten und Reinen sowohl als die Zweideutigen, sich selber überlassen, – so wäre das allerdings meiner Neigung entsprechend, denn ich sehne mich sehr nach Ruhe, und mit größter Freude würde ich mich in die Stille eines abgeschlossenen Lebens zurückziehen, einzig auf literärische Thätigkeit mich beschränkend – wenn ich nur wüßte, wie das zu erreichen wäre. Aber Universität – Reichsrath – die bloße Existenz schon hier in München – Akademie etc. – Alles macht mir einen solchen Rückzug und Abschließung unmöglich.»

Er bat Acton, ihm die Stellen, die er in der «Pfingsterklärung» möglicherweise für «besonders misfällig und anstößig» empfinde, zu bezeichnen, da in der bevorstehenden Versammlung wohl wieder eine «Kundgebung» beschlossen werde, und fuhr dann fort: «Damit die falsche Lehre in der Kirche nicht herrschend werden oder doch später wieder ausgestoßen werden könne, muß es eine Anzahl von Menschen geben, welche sie laut und offen fort und fort verwerfen und bestreiten, die sich aber nicht selber von der Kirche trennen. Das ist es was wir wollen – dazu gehört ein gewisser modus vivendi und diesen zu finden ist jetzt die Aufgabe. Es schmerzt mich, daß Sie uns dabei Ihren Rath und Mitwirkung vorenthalten, und geflissentlich ferne bleiben. Ich selber habe keine Wahl, ich muß thun was ich kann um die Bewegung nicht ausarten und verwildern zu lassen, und darf und will mich den Männern in Bonn, Breslau u. s. w. nicht entziehen, die von Anfang an mir treu zur Seite gestanden sind»[27].

4. Der Münchener «Katholiken-Kongreß» vom September 1871 und Döllingers vergeblicher Appell, «nicht Altar gegen Altar zu stellen»

Acton scheint die erbetene Auskunft über eventuell anstößige Stellen nicht mehr geliefert zu haben, und den Verlauf des Münchener «Altkatholischen Kongresses» verfolgte er nach dem Bericht der «Allgemeinen Zeitung» (vom 26. September). Ihm glaubte er entnehmen zu können, daß Döllinger «im Ganzen mit dem Resultat der Versammlung zufrieden seyn» müsse, «und dass meine Befürchtungen sich im Ganzen als unbegründet erwiesen haben»[28]. Doch die Berichterstattung der Presse, so auch die der «Allgemeinen Zeitung», war der Genehmigung des «Comité» unterworfen[29], stand somit unter dessen Zensur und erwähnte – unter anderem – zwar die Annäherung an die kleine romfreie Utrechter Kirche, deren Bischof aber durch seine gültige Weihe in der apostolischen Sukzession stand, und die Attacke zweier Redner (Friedrich Michelis, Braunsberg, und Johann Nepomuk Huber, München) gegen die Jesuiten als «Giftmischer» innerhalb der Kirche und der menschlichen Gesellschaft[30]

26 Acton an Döllinger, Herrnsheim 15 September 1871. Döllinger-Acton III 31–35.

27 Döllinger an Acton, München, 19 September 1871. Döllinger-Acton III 36 f.

28 Acton an Döllinger, Herrnsheim 26 September 1871. Döllinger-Acton III 37–39.

29 Siehe dazu: Stenographischer Bericht 3.

30 Diesen «Vergleich» bot Friedrich Michelis in seinem Vortrag in der zweiten öffentlichen Sitzung im Glaspalast am 24. September, wenn er in seiner scharfen Kritik am Probabilismus der jesuitischen Moral meinte: «Wäre dieses System innerhalb der Gesellschaft Jesu abgeschlossen, so könnte man vielleicht sagen: lassen wir die Leute in ihrem Kloster machen, was sie wollen, obgleich auch das nicht richtig wäre; denn das wahre Interesse der menschlichen Gesellschaft muß sich auch um das bekümmern, was im Geheimen der Klöster vor sich geht, und es ist nicht richtig, daß da geschehen kann, was man will, (Bravo) ohne daß das menschliche Bewußtsein eine Aufsicht darauf hat. Aber ganz anders gestaltet sich die Sache, wenn eine Gesellschaft mit solchen Grundsätzen sich mitten hineinsetzt in die menschliche Gesellschaft, wenn sie sich geltend machen will als diejenige, die den höchsten Willen Gottes den Menschen bringt; dann erscheint eine so wirkende Gesellschaft innerhalb der Kirche und der menschlichen Gesellschaft nicht anders in sittlicher Beziehung als wie ein Giftmischer in Bezug auf das leibliche Wohl des Menschen. (Bravo.)» So nach: Stenographischer Bericht 211–219, hier 214 f.

(woran sich Acton stieß); sie erwähnte aber weder Döllingers Fernbleiben von den beiden öffentlichen Versammlungen noch dessen Warnung vor einer kirchlichen Abspaltung in den geschlossenen Beratungen der drei Delegiertenversammlungen[31]. Tatsächlich konnte Döllinger mit dem «Resultat der Versammlung» keineswegs zufrieden sein, noch haben sich Lord Actons «Befürchtungen» als «unbegründet» erwiesen. Acton hatte im August zuvor, als er Döllinger an sein (bislang schuldig gebliebenes) Buch (über die «Cathedra Petri») erinnerte, über das er mit ihm in Herrnsheim zu reden hoffte, mit Anspielung auf «Kirche und Kirchen» und «Janus» der Befürchtung Ausdruck gegeben, man verlange von Döllinger «etwas pamphletartiges und populäres, während es ja gilt für die Ewigkeit zu schreiben»[32]. Döllinger hatte darauf geantwortet: «Sie wissen, daß ich, wenn ich nicht absolut von der Nothwendigkeit des Gegentheils überzeugt bin, mich gar gerne Ihrer Ansicht conformire [...]»[33].

Möglicherweise hatte sich Döllinger inzwischen auch Actons Ansicht über das ihm suspekte Münchener «Comité» und den bevorstehenden Kongreß «conformirt»; denn er legte die von ihm erwartete Grundsatzerklärung nicht vor, so daß man genötigt war, unmittelbar vor Kongreßeröffnung in Eile noch einen (vor allem auf dem Konzept Johann Nepomuk Hubers basierenden) Programmentwurf auszuarbeiten. An dessen Schlußredaktion war Döllinger zwar beteiligt, aber er konnte, wie es scheint, nur mit Mühe zur Unterzeichnung des Entwurfs bewegt werden[34].

Der Münchener «Katholiken-Kongreß» versammelte vom 22. bis 24. September 1871 über 300 Delegierte und Gäste (darunter auch Vertreter anderer christlichen Kirchen) aus dem In- und Ausland, fast allesamt aus gehobenen gebildeten Gesellschaftskreisen: Universitätsprofessoren, Staats- und Rechtsanwälte, Mediziner, Reichs- und Landtagsabgeordnete, Gymnasiallehrer, Fabrikanten, Gutsbesitzer, Ingenieure, einige Geistliche und Adelige, darunter viele illustre Namen, sowie an die 8.000 Zuhörer in den beiden öffentlichen Versammlungen im Glaspalast, und zwar vorsichtigerweise nur Männer, da man die Teilnahme von Frauen «gemäs dem baierischen Vereinsgesetze für unzulässig hielt»[35]. Außerdem nahm an den Verhandlungen auf Weisung der bayerischen Staatsregierung inoffiziell der Ministerialrat und Referent für geistliche Angelegenheiten im Kultusministerium Nikomedes Süßmaier (1825–1874) teil, der darüber einen umfangreichen Bericht zuhanden des Kultusministers Johann Freiherrn von Lutz verfaßte[36].

In der ersten und zweiten Sitzung der Delegierten (22. September vor- und nachmittags) wurde der Entwurf des «Programms des Katholiken-Congresses», der auf der Basis der in Nürnberg und zu Pfingsten in München erlassenen Erklärungen in sieben Artikeln die Grundsätze und Folgerungen für die «Thätigkeit» der «fernere[n] Bewegung» enthielt, vorgestellt, im einzelnen diskutiert und mit wenigen Änderungen beschlossen[37].

31 Über die Pressezensur durch «vorgängige Genehmigung des Comité» berichtete der Ministerialrat im Kultusministerium Nikomedes Süßmaier, der inoffiziell als Beobachter den Verhandlungen beiwohnte, seiner Behörde. Bischof, Theologie und Geschichte 315 (Anm. 48).

32 «[...] Die Nachricht dass Sie [den Besuch in] Herrnsheim aufgegeben haben, ist für mich und gewiss für viele die darauf rechneten Sie hier zu sehen, eine traurige Ueberraschung. Alle meine Abschriften und Auszüge aus MSS [archivalischen Manuskripten] sind jetzt hier und füllen ein ganzes Zimmer aus, da ich glaubte dass Sie für Ihr Buch auch daraus würden schöpfen können. [...] Ich hätte so vieles mit Ihnen zu besprechen was sich schlecht für kurze Briefe eignet. Vor allem hoffte ich noch viel von Ihrem Buch mit Ihnen zu reden. Ich fürchte immer man verlangt von Ihnen etwas pamphletartiges und populäres, während es ja gilt für die Ewigkeit zu schreiben. Die Eile mit welcher Kirche und Kirchen und Janus für den augenblicklichen Erfolg geschrieben waren schadete der architektonischen Construction beider Werke, und diese wird ganz verloren wenn eine etwas lose Briefform gewählt wird. Sie brauchen jetzt nicht für ein besonderes Publikum in besonderer Weise zu schreiben, denn die ganze Welt wird das lesen was Sie jetzt herausgeben, und es gilt hauptsächlich eine wissenschaftliche Untersuchung ganz streng zu führen. Wird das System der Beweise nicht jetzt von Ihnen aufgebaut, so wird es nie dazu kommen, und wird die Wahrheit ihre nothwendige Begründung entbehren. Ich läugne nicht dass ich alles mit grossem Argwohn betrachte, was Sie von der Erfüllung dieses Lebenszweckes abhalten kann. Ich hätte unendlich viel darüber zu sagen. [...].» Acton an Döllinger, Herrnsheim 19 August 1871. Döllinger-Acton III 22–25, hier 22 f.

33 «[...] Was die literarische Frage betrifft, und die in der Veröffentlichung meiner Lucubrationen zu befolgende Ordnung – so müssen wir das mündlicher Besprechung vorbehalten – Sie wissen, daß ich, wenn ich nicht absolut von der Nothwendigkeit des Gegentheils überzeugt bin, mich gar gerne Ihrer Ansicht conformire. In thesi haben Sie Recht, daß ich alle Zeit und Kraft auf ein κτῆμα εἰς ἀεί [ein die Zeiten überdauerndes Werk. Thukydides I,22] verwenden sollte; aber es könnte doch auch eine kleinere Schrift so gute Dienste leisten, daß ihre Hervorbringung gerechtfertigt erschiene. [...].» Döllinger an Acton, München 24 August 1871. Döllinger-Acton III 25–27, hier 26.

34 Bischof, Theologie und Geschichte 317 f.

35 Schulte, Der Altkatholizismus 342–346, das Zitat hier 343; Verzeichnis der Delegierten und Gäste in: Stenographischer Bericht XVI–XX; Bischof, Theologie und Geschichte 315–331.

36 Siehe dazu: Bischof, Theologie und Geschichte 315.

37 Der Entwurf mit seinen VII Artikeln (oder «Ziffern») wurde von Prof. Johann Nepomuk Huber vorgestellt. Stenographischer Bericht 4–12. Diese «Grundsätze und Folgerungen, auf welche die fernere Bewegung ihre Thätigkeit aufbauen konnte», waren: «halten am alten katholischen Glauben; festhalten der Rechte als Katholiken; Verwerfung der neuen Dogmen; festhalten an der Verfassung der alten Kirche unter Abweisung jeder mit dem wirklichen Glaubensbewusstsein der Kirche nicht harmonisierenden Satzung des Glaubens; Reform der Kirche mit verfassungsmässiger Teilnahme des Volks; Anbahnung der Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen; Reform der Erziehung und Stellung des Klerus; halten zum Staate gegen die Übergriffe des Ultramontanismus; Verwerfung der ‹Gesellschaft Jesu›; feierliche Protestation zur Erhaltung der Ansprüche als Katholiken auf die realen Güter und Besitztitel der Kirche.» Schulte, Der Altkatholizismus 344.

Prof. Johann Nepomuk Huber, der zusammen mit Prof. Joseph Hubert Reinkens das Programm vertrat, erklärte gleich zu Beginn der Beratung: Es handle sich «zunächst» darum, «die Grundlinien zu zeichnen, die Wege anzugeben, die Basis festzustellen, auf welcher unsere Bewegung zu wachsen und gedeihliche Resultate zu fördern vermöge». Das Programm sei daher «prinzipieller Natur»; komme es zur Annahme, «so wird es die Aufgabe sein, dieser idealen Grundlage die practische Gestalt, den Leib zu geben. Haben wir einmal diese Principien in die Wirklichkeit eingeführt, so wird auf ihrem Grund – davon sind wir fest überzeugt – unsere Sache ihre weitere segensreiche Entwicklung nehmen».

Wie ein feierlicher Protest gegen die Exkommunikationssentenz lautete dann der von ihm gleich einer Präambel vorgetragene erste Programm-Artikel: «Im Bewußtsein unserer religiösen Pflichten halten wir fest an dem alten katholischen Glauben, wie er in Schrift und Tradition bezeugt ist, sowie am alten katholischen Cultus. Wir betrachten uns deshalb als vollberechtigte Glieder der katholischen Kirche und lassen uns weder aus der Kirchengemeinschaft noch aus den durch diese Gemeinschaft uns erwachsenden kirchlichen und bürgerlichen Rechten verdrängen. Wir erklären die wegen unserer Glaubenstreue über uns verhängten kirchlichen Zensuren als gegenstandslos und willkürlich und werden durch dieselben an der Bethätigung der kirchlichen Gemeinschaft in unserem Gewissen nicht beirrt und nicht verhindert.»

Des weiteren hieß es: Vom Standpunkt des «noch in dem sog. Tridentinischen Symbolum» enthaltenen Glaubensbekenntnisses verwerfe man die im Pontifikat Pius' IX. «im Widerspruche mit der Lehre der Kirche und den vom Apostel-Concil an befolgten Grundsätzen zu Stande gebrachten Dogmen, insbesondere das Dogma von dem ‹unfehlbaren Lehramte› und von der ‹höchsten, ordentlichen und unmittelbaren Jurisdiction› des Papstes», darin – wie unter Beifall («Bravo») erläutert wurde – einbegriffen, wenn auch nicht ausdrücklich genannt, «das Dogma von der *immaculata conceptio* [...] nicht blos, weil es auf illegitimem Wege von Pius IX. auferlegt wurde, sondern auch deshalb, weil es auf demselben Wege der Erdichtung und Fälschung entstanden ist, wie das Dogma von der Unfehlbarkeit». – «Wir halten fest an der alten Verfassung der Kirche» und «verwerfen jeden Versuch, [durch die vatikanischen Dekrete] die Bischöfe aus der unmittelbaren und selbstständigen Leitung der Einzelkirchen zu verdrängen», gemäß «dem tridentinischen Canon, wonach ‹eine göttlich gestiftete Hierarchie von Bischöfen, Priestern und Diaconen besteht›» und «bekennen uns zu dem Primate des römischen Bischofes, wie er auf Grund der Schrift von den Vätern und Concilien in der alten ungetheilten christlichen Kirche anerkannt war», «d.h. bis zum 9. Jahrhundert»[38].

In der Tat lag die Verwerfung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis Marias aus der Sicht der Delegiertenversammlung in der Konsequenz der Verwerfung der vatikanischen Papstdogmen, weil ja Pius IX. – wie oben dargelegt – die genannte Dogmatisierung von 1854 formell allein, kraft der von ihm bereits in seiner Antrittsenzyklika *Qui pluribus* beanspruchten höchsten päpstlichen Lehrgewalt, und im «Vorausgriff» auf eine von ihm und seinen jesuitischen Beratern angesteuerte konziliardogmatische Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit vorgenommen hatte. Aber damit erklärte die Delegiertenversammlung bei Annahme dieses ersten Programm-Artikels, daß für sie die Zäsur, von der an der «Irrweg» der römisch-katholischen Kirche begann, nicht erst das Erste Vatikanum, sondern bereits der Beginn des Pontifikats Pius' IX. bildete.

Es bedarf in diesem Zusammenhang nicht der Aufzählung aller Artikel dieser «Grundsätze». Was speziell Döllingers Stellungnahmen und Einwürfe betraf, so wurde er zunächst bei der Diskussion über eine baldige Wiedervereinigung mit den griechisch-orientalischen Kirchen und der russisch-orthodoxen Kirche und eine mögliche Verständigung mit anderen bischöflichen Kirchen (Artikel III) vom Vorsitzenden (Oberstaatsanwalt von Wolf) um ein erläuterndes Wort zur Kirche von Utrecht gebeten. Diese damals «aus 5.000 Seelen» bestehende Kirche – so Döllinger – habe sich im frühen 18. Jahrhundert im größtenteils protestantischen Holland «als eine bischöflich geordnete Kirche auf Grund einer nicht unterbrochenen Succession von der Zeit vor der Reformation her gebildet» und sei zu Unrecht des «Jansenismus» beschuldigt worden. Ihre «Bekenntnisse» stimmten «mit katholischen Bekenntnissen vollständig» überein, so daß «durchaus kein Grund vorhanden» sei, «warum diese Kirche von Utrecht nicht von uns als eine rechtmäßig bestehende Kirche anerkannt werden solle». «Diese kleine, aber den altkatholischen Principien treu gebliebene sehr beachtenswerthe Kirche» sei «in der Wahrung ihrer Rechte und Pflichten» (entgegen allen Anfeindungen durch den Jesuitenorden und unter dessen Einfluß durch den römischen Hof) «uns [...] vorangegangen, wie sie denn auch jetzt selbstverständlich die vaticanischen Decrete vom 18. Juli 1870 zurückweist, und zwar aus den-

38 Stenographischer Bericht 4–6. – Zu diesem Bericht bemerkt Schulte: «Ich habe absichtlich nur Fehler der Stenographen verbessert bezw. redaktionell gebessert. Wie der Wortlaut im stenogr. Bericht jetzt steht, so hat entweder der Redner gesprochen, oder er hat infolge seiner Korrektur gewollt, dass dieser Wortlaut als der seiner Rede angesehen werde. *Niemand hat reklamirt*. Man kann also unbedingt Gebrauch davon machen.» Schulte, Der Altkatholizismus 344 (Anm. 2).

selben Gründen, aus welchen wir dies thun». Aus diesem Grund werde diese Kirche vom Kongreß-Programm «eigens [...] hervorgehoben»[39].

Mit seinem Dank für «diese Mittheilung» des «Herrn Reichsrath Stiftspropst von Döllinger» verband der Vorsitzende als «geschäftsordnungswidriges Intermezzo» eine kleine Laudatio auf den «hochverehrteste[n] deutsche[n] Theologen». Er glaube: «Wir sind es einem Manne, der trotz Allem und Allem, was man gegen ihn versucht hat, trotz aller Machinationen und Mittel und Wege, ihn wankend zu machen – die freilich von vorneherein nichts helfen konnten – treu und unerschütterlich blieb, mit einem Pflichtgefühl, wie es wenige gezeigt haben, wie es namentlich im ganzen Episcopat kein Beispiel gegeben hat, der vom ersten Moment an mit dieser unerschütterlichen Treue, die nicht Nachtheile, Uebel, Leiden, nichts berücksichtigte, sondern unerschütterlich nur dem Pflichtbewußtswein nachgibt, aufgetreten ist mit dem ganzen Schatze seines Wissens als Urheber und Führer der pflichtmäßigen Opposition gegen die vatikanischen Dekrete; ich glaube, wir sind es schuldig diesem Manne durch Aufstehen und Hochrufen unsren tiefsten Dank auszudrücken.» Der «Stenographische Bericht» vermerkt: «Die Versammlung erhebt sich und bricht in ein lebhaftes dreimaliges Hoch aus»[40].

Und doch war dieses lebhafte dreimalige Hoch weit mehr bereits ein «Abgesang». In derselben Sitzung griff Döllinger auch in die Diskussion über die «protestantisch-bischöflichen Kirchen Englands und Amerikas» ein und erklärte deren (gerade nicht «protestantisches») Selbstverständnis[41]. In der Diskussion über die «Erziehung und Heranbildung eines sittlich frommen, wissenschaftlich erleuchteten und patriotisch gesinnten Clerus» (Artikel IV), die sich in die zweite Sitzung hineinzog, äußerte Döllinger nachdrücklich seine Bedenken gegen die im Entwurf vorgesehene «Mitwirkung der weltlichen Obrigkeiten»: für ihn ein «zweischneidiges Schwert», da ja auch «die sogenannte klerikal-feudale Partei» zur Herrschaft gelangen könnte. Nicht zuletzt dank seinem Votum wurde dieser Passus eliminiert[42]. Und auch der polemische Artikel VI gegen die «sog. ‹Gesellschaft Jesu›» und ihre «falsche und corrumpirende Moral» wurde auf Empfehlung Döllingers ein wenig entschärft, um einen persönlichen Angriff auf deren Mitglieder zu vermeiden[43].

Nach der Beratung und Beschlußfassung über den «erste[n], unstreitig wichtigste[n] Punkt unserer Tagesordnung, dasjenige Programm, in welchem wir, wenn ich [Schulte] mich so ausdrücken darf, unser Glaubensbekenntniß gegenüber der [!] vaticanischen Decrete formuliert haben», beantragte Friedrich Michelis unter «allseitigem Beifall», das Programm «sofort nach Annahme der Redaction» der Presse zu übergeben: es öffentlich zu machen. Daraufhin ging Schulte als Präsident in der Tagesordnung weiter und vermeldete «eine Anzahl concreter Anträge», deren erster sich «auf die Gemeindebildung» beziehe[44]. Damit war das «Stichwort» in die Debatte geworfen, auf das die weiteren Beiträge, Anträge und Verhandlungen der zweiten und der ganzen dritten und letzten Sitzung konzentriert waren.

Döllinger, über die Tagesordnungsfolge nur unzureichend informiert, wurde offensichtlich von dem nunmehr einsetzenden Gang der Verhandlungen überrascht und fühlte sich schließlich – wie er nachträglich äußerte

39 Der betreffende Passus in Artikel III lautete: «Wir erklären, daß der Kirche von Utrecht der Vorwurf des Jansenismus grundlos gemacht wird, und folglich zwischen ihr und uns kein dogmatischer Gegensatz besteht.» Artikel und Darlegung Döllingers, in: Stenographischer Bericht 8f. – Schulte hebt ausdrücklich hervor, daß er Döllinger die Reinschrift des Stenogramms. übergeben und dieser sie «längere Zeit bei sich gehabt und seine Reden selbst durchkorrigiert hat». Schulte, Der Altkatholizismus 344 (Anm. 2). – Zur Kirche von Utrecht, die sich 1871 der altkatholischen Bewegung anschloß und 1889 mit den altkatholischen Kirchen in Deutschland und der Schweiz zur Utrechter Union zusammenschloß, siehe: Georg Hintzen, Kirche von Utrecht und Utrechter Erklärung, in: LThK 10 (^{3}2001) 504; Johannes van Oort, Utrecht und Utrechter Erklärung, in: RGG 8 (^{4}2005) 864–867; Werner Küppers, Altkatholizismus, in: TRE 2 (1978) 337–344.

40 Stenographischer Bericht 8–10.

41 Er wies darauf hin, daß diese selbst sich nicht «als protestantische betrachten», vielmehr von «den andern zahlreichen ‹Denominationen›» sich sehr unterscheiden, weshalb gerade diese beiden bischöflichen Kirchen dank ihren «katholisch-kirchliche[n] Principien», zu denen sie sich stets erklärt hätten, «als uns näher stehend, als eine mögliche Vereinigung sehr erleichternd im Vergleich mit andern Genossenschaften besonders zu betonen» seien («Bravo»). Stenographischer Bericht 29f.

42 Döllingers Votum in: Stenographischer Bericht 53f. – Der Artikel IV erhielt daraufhin folgende Form: «Wir halten bei der Heranbildung des katholischen Clerus die Pflege der Wissenschaft für unentbehrlich. Wir betrachten die künstliche Abschließung des Clerus von der geistigen Cultur des Jahrhunderts (in Knabenseminarien und einseitig von Bischöfen geleiteten höheren Lehranstalten) bei dessen grossem Einflusse auf die Volkscultur als gefährlich *und höchst ungeeignet* [statt ursprünglich: «Wir wünschen die Mitwirkung der weltlichen Obrigkeiten»] zur Erziehung und Heranbildung eines sittlich frommen, wissenschaftlich erleuchteten und patriotisch gesinnten Clerus.»

43 «VI. Da offenkundig durch die sog. ‹Gesellschaft Jesu› die gegenwärtige unheilvolle Zerrüttung in der katholischen Kirche verschuldet worden ist; da dieser Orden seine Machtstellung dazu mißbraucht, um in Hierarchie, Clerus und Volk culturfeindliche, staatsgefährliche und antinationale Tendenzen zu verbreiten und zu nähren; da er eine falsche und corrumpirende Moral lehrt *und geltend macht* [statt ursprünglich: «und übt»]; so sprechen wir die Ueberzeugung aus, daß Friede und Gedeihen, Eintracht in der Kirche und richtiges Verhältniß zwischen ihr und der bürgerlichen Gesellschaft erst dann möglich ist, wenn der gemeinschädlichen Wirksamkeit dieses Ordens ein Ende gemacht sein wird.» Stenographischer Bericht 60f.

44 Ebd. 61f.

– förmlich «überrumpelt»[45], als Schulte zwischenzeitlich das Präsidium abgab und nach ausführlicher Begründung einen «detaillirten und motivirten Antrag» auf Einrichtung «regelmäßige[r] Seelsorge», wo immer dazu Bedürfnis bestehe, und, «sobald der rechte Moment gekommen» sei, auf Herstellung «regelmäßige[r] bischöfliche[r] Jurisdiktion» einbrachte[46]. Damit war der für die große Mehrheit der Delegierten entscheidende Schritt getan, auf den hin von Anfang an die Verhandlungen unterschwellig tendierten. Allein Döllinger vermochte diesem Antrag, auf den er offensichtlich am wenigsten vorbereitet war, nicht beizupflichten. Er meldete sich zu Wort, um mit dem ganzen Gewicht seiner (allerdings im Schwinden begriffenen) Autorität in freier Rede dagegen anzukämpfen.

Freilich hat er nachträglich seine Redebeiträge für die Veröffentlichung des «Stenographischen Berichts» überarbeitet, so daß zwar die darin publizierte Redefassung seinen Standpunkt klar dokumentierte, aber vom ursprünglichen Rededuktus abwich[47]. Diesem kommt vielleicht der vom «Comité» nicht zensierte Bericht in der «Frankfurter Zeitung» vom 26. September 1871 noch am nächsten[48].

Döllinger begann nach der von ihm überarbeiteten Fassung seine Rede mit den Worten: «Einerseits» dränge und beenge «uns der Mangel an Zeit, und andrerseits» wolle «man uns dazu drängen, eine neue verhängnißvolle Bahn zu betreten, auf welcher – fast darf ich sagen – bei jedem Schritte Fußangeln liegen». Daher seine warnende Bitte, «eine so weitausgreifende Frage nicht im Zustande einer erregten Stimmung zu entscheiden, sondern mit größter Ruhe erst alle dabei nothwendig in Betracht kommenden Gesichtspunkte erwägen zu wollen». Es könne «unmöglich in der Absicht dieser verehrten Versammlung liegen [...], in einer öffentlichen Erklärung sofort mit handgreiflichen Widersprüchen hervorzutreten». Gestern habe man ein Programm angenommen, das mit der Erklärung anfange und schließe, «daß wir Alle fortwährend Glieder der katholischen Kirche sein und bleiben» und, «wie es im letzten Artikel des Programms heißt, alle Rechte, welche den Mitgliedern der katholischen Kirche zustehen, in Anspruch» nehmen wollten. Doch «wie im Staate» so entsprächen «auch in der Kirche den Rechten Pflichten», und man könne «Rechte nicht ansprechen», wenn man nicht auch «Pflichten zu erfüllen» bereit sei. Sollten nun aber «Beschlüsse» gefaßt und «eine Bahn betreten» werden, «auf welcher die Versicherung, daß Sie [Döllinger formulierte nicht «wir»![49]] noch Mitglieder der katholischen Kirche seien, doch am Ende als illusorisch sich erweisen würde und die That dem Wort widerspräche: in welchem Lichte würde dann unsere ganze Bewegung und die Stellung, die wir einnehmen und behaupten wollen, der Welt erscheinen? Wir appelliren ja an die erleuchtete öffentliche Meinung, wir erkennen» sie «auch als Richterin über uns; wir werden strenge von ihr gerichtet werden.»

Es folgten Worte, mit denen Döllinger unmißverständlich bedeutete, welche Position er einnahm und bis zu welcher Grenze er mitzugehen bereit war: «Wenn wir Glieder der katholischen Kirche sind und bleiben wollen, versteht es sich doch wohl von selbst, daß wir diese Kirche in ihrem gegenwärtigen Bestande anerkennen, also auch die gegenwärtige Verfassung der Kirche, also auch selbst bis zu einem gewissen leicht zu bestimmenden Punkte hin die Träger der kirchlichen Gewalt. Denn wenn wir das nicht mehr wollen, wenn wir sagen wollen: die Verkünder und Bekenner der vaticanischen Decrete haben dadurch allein schon aufgehört, die rechtmäßigen Träger der kirchlichen Autorität zu sein, dann können wir doch unmöglich noch behaupten, daß wir auch noch Mitglieder dieser selben Kirche seien. Wir stehen ja der großen Masse der Mitglieder dieser Kirche dann geradezu feindlich gegenüber. Was haben wir denn dann mit dieser noch gemein, so daß wir noch immer unsere Gliedschaft an dieser Kirche behaupten und betonen dürften?»[50]

45 So Döllinger gegenüber Johann Nepomuk Huber. Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 327.

46 Schultes Antrag und dessen Begründung in: Stenographischer Bericht 100–105, der Antrag selbst hier 104 f.

47 Es sei nochmals an Schultes ausdrückliche Feststellung erinnert, daß er Döllinger die Reinschrift des Stenogramms übergeben und dieser sie «längere Zeit bei sich gehabt und seine Reden selbst durchkorrigiert hat». Schulte, Der Altkatholizismus 344 (Anm. 2).

48 Der Bericht der «Frankfurter Zeitung» vom 26. September 1871 (Nr. 269) nach der – nicht zensierten – stenographischen Aufzeichnung ihres Korrespondenten ist abgedruckt in: Bischof, Theologie und Geschichte 320 f (Anm. 81).

49 Nach dem Wortlaut des Berichts in der «Frankfurter Zeitung» sprach er in seiner Rede durchgehend die Delegierten und vor allem das «Comité» an: «[...] Sie treiben einer Bahn zu [...] Sie dürfen nicht auf der einen Seite behaupten [...] Sie haben gestern ein Programm angenommen [...] Sie scheinen mir in dem großen Irrthum befangen zu sein [...]» usw.

50 Nach dem Wortlaut in der «Frankfurter Zeitung» formulierte Döllinger: «[...] Wer Rechte in Anspruch nehmen will, der hat auch Pflichten zu beobachten. Sie können sich keine contradiktorischen Rechte zuschreiben. Sie können nicht ihre Zugehörigkeit zu der katholischen Kirche behaupten und die Rechte dieser Kirche, ihre Seelsorge und ihre Güter in Anspruch nehmen, und sich zugleich das Recht zusprechen, eigene Gemeinden und Pfarreien zu gründen. Sie scheinen mir in dem großen Irrthum befangen zu sein, daß Papst und Bischöfe schon dadurch, daß sie irren, aufhören, rechtmäßig Papst und Bischöfe zu sein, und daß Sie sofort zur Bildung einer neuen Hierarchie schreiten dürften. (Einzelne Rufe: doch! doch! Jawohl!) Dies ist nicht der Fall. Der Episcopat, an dem wir ja auch festzuhalten erklärt haben, ist und bleibt der rechtmäßige Episcopat und die bisherige katholische Kirche ist und bleibt trotz der vatikanischen Dekrete die rechtmäßige große katholische Kirche. Wir befinden uns zwar in dieser Kirche in einem Zustande einer Art Nothwehr [...]; unsere Nothwehr ist eine gerechtfertigte und wir wissen nicht, ob sie von kürzerer oder längerer Dauer ist; aber

Daraus ergebe sich doch «deutlich» als «der einzig rechtmäßige Boden, auf den wir uns stellen können», der vom Antragsteller, aber, wie ihm (Döllinger) scheine, «doch nicht nachdrücklich genug betonte Boden der Selbsthife, des Nothstandes und der Nothwehr». Das «Recht der Nothwehr und Nothhilfe» müßten, «wie die Kirche selbst, so [...] auch die gegenwärtigen Träger der kirchlichen Gewalt [...] anerkennen».

Döllinger rekurrierte auf die «kirchliche Praxis», wonach «bekanntlich» im Falle von Todesgefahr oder schwerer Erkrankung «in Ermangelung des eigenen Pfarrers» jeder Priester «alle seelsorglichen Functionen, jedes Sacrament, jede Lossprechung, selbst solche Absolutionen, welche sonst dem Papst allein vorbehalten wären», zu gewähren befugt sei. Von diesem durch «die kirchliche Gesetzgebung» anerkannten «Recht der Nothhilfe», das bei Eintritt eines «Nothstand[s]» jeden Priester berechtige, ja verpflichte, «aus christlicher Nächstenliebe die erforderlichen Functionen zu leisten», unterschied Döllinger klar den «Versuch der Einrichtung einer regelmäßigen, selbstständigen Seelsorge» oder sogar einer «geordnete[n] bischöfliche[n] Jurisdiction», wie im Antrag Schultes «in Aussicht gestellt» werde. Hier schien ihm «die Grenzlinie des Nothstandes offenbar überschritten. Wir wollen ja, das haben wir jetzt feierlich erklärt, im Schooße der katholischen Kirche bleiben. Wir wollen uns alle unsere Rechte vorbehalten, also auch das Recht, an dem öffentlichen Gottesdienste, an dem öffentlichen Lehramte theilzunehmen. Wir können aber doch unmöglich zwei contradictorische Rechte in Anspruch nehmen, einerseits das Recht, überall an den in der großen katholischen Kirche stattfindenden Gottesdiensten theilzunehmen, und andererseits dann wieder das Recht, neben diesen Gottesdienst einen andern, und zwar nicht als bloße Aushilfe in der Noth, sondern einen regelmäßigen, also geordneten, täglich oder wöchentlich stattfindenden zu setzen.» Er verwies auf «Präcedenzfälle» des 4. Jahrhunderts, zur Zeit der großen arianischen Wirren, als (nizänische) Bischöfe, «verkleidet [...] in Asien von einer Diözese zur andern wandernd, alles das leisteten, was den Gläubigen von ihren arianisch gesinnten Bischöfen verweigert wurde», und nannte dies «eine der unsrigen analoge Lage», in der man aber damals nicht etwa arianischen Bischöfen «sofort andere an die Seite» gestellt, sondern «eben nur gerade soviel» getan habe, «als der vorübergehende Nothstand erheischte». Freilich wisse man nicht, ob der gegenwärtige «Nothstand [...] ein vorübergehender sei, oder sich in unbestimmte Länge hinausziehen werde [...], Gottes Rathschlüsse über die Kirche vermögen wir nicht zu erforschen – höchstens Einiges davon zu ahnen». Deshalb aber liege «alles» daran, «durchaus keinen Fingerbreit von unserer Stellung und unseren Rechten innerhalb der bestehenden katholischen Kirche auf[zu]geben».

Und so bat er «dringend, die verehrte Versammlung möchte doch nicht über eine so hochwichtige Frage in einem Zustande der Erregtheit, wie ich ihn vorhin deutlich wahrgenommen habe, einen Beschluß fassen», der «unsäglich viel Unheil stiften» und «Veranlassung zu bitterer Reue geben» könnte, «wenn nachher die verderblichen Folgen sich zeigen sollten». Döllinger endete mit dem Vorschlag, den Antrag Schultes einem eigens dazu zu wählenden Gremium zur ferneren Beratung zu unterstellen, da es «für uns vor allem nothwendig» sei, «nicht vor den Augen der Welt als Männer zu erscheinen», welche in widersprüchlichem Anspruch «zugleich Katholiken sein und zugleich einer getrennten, sich blos katholisch noch nennenden Secte, wie die Welt [«die öffentliche Meinung in ganz Europa»] sagen wird, angehören wollen»[51].

Döllinger plädierte mit anderen Worten für Festhalten am «Zwischenzustand» und für Abwarten der weiteren Entwicklung (möglicherweise in einer Hoffnung wider alle Hoffnung, daß das Konzil, unter oder nach Pius IX., doch noch fortgesetzt und seine inkriminierten dogmatischen Beschlüsse modifiziert würden). Doch mit seiner Warnung vor allzu voreiligen Schritten, insbesondere vor einem Schisma, erntete er, bei aller Verehrung, die man ihm höflich zusprach, einhelligen Widerspruch[52]. «Reden» seien «genug gewechselt, Schriften genug geschrieben, jetzt ist an uns, ob wir handeln wollen oder nicht» – so Johann Nepomuk Hubers Appell am Ende sei-

über diese Nothwehr dürfen wir keinen Schritt hinausgehen, sonst geraten wir auf eine Bahn, auf welcher kein Ende abzusehen ist. Darum beschwöre ich Sie, nicht ohne ganz gründliche Ueberlegung und eingehende Prüfung einen Beschluß zu fassen. [...].»

51 Rede Döllingers in: Stengraphischer Bericht 108–111.

52 Unter anderen meldeten sich Prof. Joseph Hubert Reinkens (Breslau), Prof. Johann Nepomuk Huber, Prof. Johann Friedrich, der nationalliberale Reichstagsabgeordnete und Ministerialrat im Kultusministerium Dr. Joseph Völk (1819–1882) aus Augsburg zu Wort. Letzterer endete mit den Worten: «Ich sage, wenn wir resultatlos auseinander gehen [«den Beschluß versäumen, in eine Kirchengemeinde zusammenzutreten und eine lebendige Kirche darzustellen»], so werden die traurigen Wirkungen für den deutschen Staat und das deutsche Reich nicht ausbleiben. Ich bin von Herzen erfreut gewesen, als ich seinerzeit beim Reichstage in Berlin las, wie Herr Reichsrath *Dr. von Döllinger* die ganz richtige Bemerkung in seiner Erklärung niedergelegt hat: ‹Der Keim der Zerrüttung werde in das deutsche Reich gelegt, wenn diese Lehre weitere Verbreitung finden sollte.› Schützen Sie, meine Herrn, das deutsche Reich vor den Keimen der Zerrüttung! Das können Sie aber nur dadurch, daß Sie sich fest aneinander schließen, die einzelnen Kräfte vereinigen; nur dann werden Sie den germanischen Gedanken in dieser Beziehung retten, dann ist die Zukunft des Germanismus gegeben, den der Romanismus hier vernichten, zerdrücken will. (Rauschender Beifall.)». Die einzelnen Redebeiträge in: Stenographischer Bericht 113–128, das letzte – für sich sprechende – Zitat hier 128.

ner Widerrede: «Wollen wir nicht handeln, so wird uns das Urtheil treffen, welches die Concilsminorität getroffen hat von Seite der öffentlichen Meinung. Wir können dann mit unserer Bewegung allerdings einstmals in der Kirchengeschichte als eine interessante Reminiscenz erhalten bleiben; denn wenn wir uns heute nicht zur That ermannen, dann ist der Anfang des Endes unserer Bewegung gekommen. (Bravo.)»[53].

Dennoch meinte Döllinger, seine Position, mit der er völlig isoliert dastand, nochmals erläutern zu müssen; nur ausnahmsweise (da nach der Geschäftsordnung jedem Redner zur selben Sache nur eine Wortmeldung zustand) erteilte man ihm dazu das Wort: Obwohl er nicht verkenne, daß er sich «unter Eindrücken, die für mich sehr ungünstig sind», nochmals an die Versammlung wende, glaube er doch, nach seinen Vorrednern «wenigstens einzelne Mißverständnisse» beseitigen zu können. Er habe, da man nicht «vor der ganzen Welt feierlich» das Bekenntnis zur katholischen Kirche ablegen und gleichzeitig diesem Bekenntnis widersprechende Schritte unternehmen könne, «den Begriff des Nothstandes allein geltend machen zu sollen geglaubt». Dieser Begriff sei, wie ein Vorredner bemerkt habe, «ein sehr elastischer und dehnbarer», er müsse «aber doch immer festgehalten werden [...], wenn wir nicht eben nach meiner Ueberzeugung in den Abweg einer neuen Kirchenbildung gerathen wollen». Man müsse sich «dieses Verhältniß [...] immer klar vor Augen halten» und zugleich «unsere Stellung den Staatsgewalten in Deutschland gegenüber» mitbedenken. Wie würden diese eine «Kirchenbildung» auffassen oder «es beurtheilen, wenn wir zugleich Mitglieder der katholischen Kirche zu sein behaupten, und [...] ‹Gemeinde gegen Gemeinde, Altar gegen Altar stellen›, wie das in der alten Kirche [mehrfach bei Augustinus] ausgedrückt wurde? Wenn wir ein geordnetes Pfarrsystem einem andern schon bestimmten, vom Staate fortwährend als rechtmäßig anerkannten an die Seite stellen?»[54] Die Staatsgewalt werde niemals zwei katholische Kirchen nebeneinander anerkennen, «ganz gewiß [...] aber auch [...] diejenige Kirche, welche doch vor den Augen der ganzen Welt die regelmäßige Succession [und] den Besitz der ungeheueren Mehrheit der Mitglieder und Gemeinden hat», mit der sie «längst schon in enge[r] Verbindung» stehe, «nicht ihres Rechtes und Titels uns zu Gefallen entkleiden wollen». Trete man aber «sofort in eine Bahn» ein, «welche eine absolute Trennung zuletzt zu ihrem Ziele haben» müsse, «ein Nebeneinanderstellen von Gemeinden gegen Gemeinden, von Pfarrer gegen Pfarrer, dann ist die Staatsgewalt absolut in die Nothwendigkeit versetzt, uns als eine Secte zu behandeln» und «am Ende [zu] sagen: soviel Sympathie wir vielleicht auch für Euch haben, Ihr seid eben doch nur eine Secte und steht auf gleicher Linie mit einer jeden andern religiösen Verbindung, die sich gebildet hat oder bilden wird». «Warum» aber auch solche Eile, «jenen Wirkungskreis, der uns jetzt durch unsere Zugehörigkeit zu der Kirche geboten ist, geradezu aufzugeben? [...] *Reformatio fiat inter ecclesiam* war immer der Grundsatz aller erleuchteten Männer der Kirche, aus der richtigen Einsicht», daß «*extra ecclesiam* [...] man keine Einwirkung, keine Action mehr auf die verlassene Kirche üben kann».

Er erinnerte an «die große Reformationsbewegung des 16. Jahrhunderts», die «zur vollständigen Trennung geführt» habe, mit der Folge, «daß zwischen jenem Theil der katholischen Kirche, welcher der alte geblieben ist, und dem neuen protestantischen [...] ein feindliches Verhältniß sich gebildet» habe, zum Nachteil für beide Seiten. «Jetzt stehen wir vor einer ähnlichen Lage. Je mehr wir an dem vollständigen Austritte aus der alten Kirche arbeiten, und unser Zelt fern von dem großen alten Gebäude aufschlagen, desto weniger bleibt uns künftig irgend eine Einwirkung auf die große Kirche, die immer die große bleiben wird, auch wenn wir uns von ihr getrennt haben werden.» Bei einem «Festhalten des bloßen Nothstandes» handle es sich, wie er gesagt habe, «für jetzt nur um ein Provisorium».

Dabei rechnete Döllinger mit «Unzählige[n] im deutschen katholischen Klerus», die nur «widerwillig unter das Joch dieser neuen Lehre gezwungen» worden seien und « – das weiß ich gewiß – herzlich froh» wären, würde ihnen «ein Weg gezeigt, eine Aussicht eröffnet [...], daß sie, ohne brodlos zu werden, die Wahrheit bekennen und ihre Ueberzeugung aussprechen könnten». Um «diesen Männern [...] ferner die Hand [...] reichen und auf bessere Zustände innerhalb der Kirche» hinwirken zu können, scheine es ihm sehr geraten, «nicht gleich zu definitiven Einrichtungen und einem ganz gesonderten Kirchensystem schreiten zu wollen», zumal ihm kein einziger Fall bekannt geworden sei, bei dem «er hätte sagen müssen: Hier bleibt nur der völlige Bruch [...]»[55]. Sein lebenslan-

53 Hubers Rede ebd. 120 f., das Zitat hier 121.

54 Nach dem Bericht der «Frankfurter Zeitung» sagte Döllinger (aber bereits im ersten Redebeitrag): «[...] Wenn Sie nun Altar gegen Altar, Pfarrer gegen Pfarrer und Gemeinde gegen Gemeinde setzen wollen, wie können Sie damit ihre Behauptung von Ihrer ferneren Zugehörigkeit zur Kirche vereinigen?».

55 Auch Schulte hatte in seiner Antragsbegründung eingeräumt: «Ich habe schon gestern hervorgehoben: ich bin in meiner Diöcese [Prag] in der Lage, jedweden kirchlichen Act ohne Anfechtung vorzunehmen; ich bin noch nicht gefragt worden im Beichtstuhl, ob ich an die Infallibilität glaube, mir ist die Absolution nicht verweigert worden. Ich gehe zur Communion. Niemand incommodirt mich; ich sehe nicht ein, warum augenblicklich in Prag mit der Bildung einer Gemeinde vorgegangen werden soll. Diese Frage kann nur am Orte des Bedürfnisses beurtheilt werden; und Sie werden mir zugeben: es ist die Frage eine individuelle.» Stenographischer Bericht 101.

ges umfassendes Studium der Religions- und Kirchengeschichte sowie seine Kenntnis der religiösen Zustände Englands und Amerikas legten ihm «den Warnruf nahe: vermeiden wir jeden Schritt, von welchem die Gegner mit Fug sagen könnten, daß er nothwendig zum Schisma führe»[56] – so Döllingers letzter Appell.

Dieser Appell wurde von Michelis erregt zurückgewiesen[57], und auch Schulte als Antragsteller holte nochmals zu einer langen Replik aus, in der er unter anderem in Anspielung auf Döllingers Beispiel aus der Zeit der arianischen Kämpfe erklärte: Er habe «immer gesagt: nur um Gotteswillen keine Ueberstürzung. Aber, meine Herrn, wir können in unserer Zeit der Eisenbahnen, des Dampfes, der heutigen Bewegung, der heutigen Mittel nicht uns helfen mit demjenigen, was im 4. und 5. Jahrhundert möglich war; wir müssen dasjenige thun, was die Zeit fordert»[58]. Sein Antrag wurde mit überwältigender Mehrheit, gegen drei Stimmen, unter diesen jene Döllingers, angenommen[59].

Kraft dieses Beschlusses war der Bruch mit der römisch-katholischen Kirche vollzogen und die Gründung einer eigenen «altkatholischen Kirche» definitiv in die Wege geleitet. Daß diese Entwicklung von führenden Vertretern der Bewegung längst beabsichtigt war, belegt die Anfrage Johann Friedrichs bei Bischof Stroßmayer von Anfang Juni 1871, ob er gewillt sei, «einen neuen Bischof zu consecriren, um den sich die Opposition schaaren […] könnte»[60]. Döllinger war trotz all seiner Beredsamkeit mit seinen Argumenten, mit denen er das sich anbahnende Schisma zu verhindern suchte, vollständig unterlegen und, weil er für sich persönlich den Bruch nicht mitvollzog, genötigt, das «Schiff», dessen «Kursrichtung» nicht mehr die seinige war, zu verlassen. An den öffentlichen Versammlungen im Glaspalast nahm er – trotz des Zuredens seiner Freunde, die sich ihm entfremdet hatten – nicht mehr teil; er wurde wohl nicht nur «im letzten Augenblick durch die Menschenmassen abgeschreckt, die ihn schon vor der Tür mit Hochrufen begrüßten», weil ihn, «den stillen Gelehrten vor dem ‹Bellen› begeisterter Kongreßteilnehmer schauderte». Der Hauptgrund seines Zurückweichens war wohl, wie Fritz Vigener annimmt, ein anderer: «der Geist, der diese Tagung beherrschte, war nicht sein Geist»[61]. Und Lady Blennerhassett, die am 26. September, zwei Tage nach Kongreßende, mit anderen Gästen bei Döllinger zu Tisch geladen war, notierte in ihr Tagebuch, der Stiftspropst habe ihnen gegenüber im Gespräch «seine Stellung wohl am deutlichsten» in die Worte gefaßt: «Ich will nicht, daß die Bewegung sich an meinen Namen knüpfe, sie muß ohne mich lebensfähig sein und selbständig bestehen» – sie erkannte «deutlich Acton's Einfluß»[62]. Auch als öffent-

56 Zweites Votum Döllingers ebd. 129–132. – Nach dem Bericht in der «Frankfurter Zeitung» lautete der Schluß des gesprochenen Votums Döllingers: «Glauben Sie mir, ich habe mein ganzes Leben mit dem Studium der Kirchengeschichte zugebracht; ich habe alle Spaltungen, alle Secten und Ketzereien studirt, kenne ihre Entstehung, ihren Verlauf und ihr Ende; ich kenne auch alle Kirchen, nicht nur die katholische, sondern auch die griechische und die protestantische, die Kirchen Englands und Amerikas; ich weiß, wohin eine Spaltung nothwendig führen muß, und auf Grund dieses Wissens warne ich eindringlich vor dem Wege, den Sie betreten wollen, warne ich Sie eindringlich vor dem, was die katholische Welt nicht nur eine Secte heißt, sondern was auch in der That eine Secte sein wird.» Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 326 (Anm.108); vgl. auch die Aufzeichnung der Lady Blennerhassett in: Döllinger-Blennerhassett 715 f.

57 Stenographischer Bericht 132–136.

58 Ebd. 136–143, das Zitat hier 141 f.

59 «In Erwägung, daß bereits im Münchner Pfingstprogramm unser Recht gewahrt ist, in Anbetracht der Verhältnisse […] die Vornahme kirchlicher Acte aller Art durch wegen ihrer Glaubenstreue censurirte Priester uns spenden zu lassen, und in Erwägung, daß in demselben Programm bereits solche Priester ihre Bereitschaft zu solchen Functionen erklärt haben, […] beschließt der Katholiken-Congreß: 1. An allen Orten, wo sich das Bedürfniß einstellt und die Personen vorhanden sind, ist eine regelmässige Seelsorge herzustellen. Ob der Fall vorliege, können nur die Local-Comités beurtheilen. 2. Wir haben ein Recht darauf, unsere Priester vom Staate, wo und so lange kirchliche Acte Voraussetzungen bürgerlicher Rechte sind, als zur Vornahme solcher berechtigt anerkannt zu sehen. 3. Wo dies möglich ist, soll um diese Anerkennung eingeschritten werden. 4. Der Einzelne ist bei unserem Notstande im Gewissen berechtigt, zur Vornahme bischöflicher Functionen fremde Bischöfe anzugehen; wir sind berechtigt, sobald der richtige Moment gekommen ist, zu sorgen, daß eine regelmäßige bischöfliche Jurisdiction hergestellt werde.» Ebd. 104, 143 f.; Schulte, Der Altkatholizismus 345.

60 Am 10. Juni 1871 schrieb Stroßmayer an Döllinger, von dem er offenbar annahm, daß er von Johann Friedrichs Anfrage Kenntnis hatte: «[…] Gestern bekam ich einen Brief von Herrn Friedrich, in dem er mich auffordert, ob ich nicht gewillt sei, einen neuen Bischof zu consecriren, um den sich die Opposition schaaren, und der excommunicirten Geistlichkeit [!] ihre geistlichen Functionen fortsetzen könnte. Dem gegenüber nehme ich mir die Freiheit, Ihnen zu eröffnen: Meine Stellung in meinem Lande ist eine sehr delicate. Ich stehe in inniger Beziehung nicht nur zum kirchlichen, sondern auch zum politischen Leben meiner Nation. Die armen Südslaven sind im höchsten Grade von Wien und Pest aus maltraitirt. Ich liebe meine Nation und setze meine ganze Kraft ein, sie von einer unwürdigen Knechtschaft und von der abschüssigen Bahn der Barbarei, auf die sie gedrängt wurde, zu befreien. Ich bin deshalb in Wien und Pest ein Dorn im Auge. Man sucht seit Jahren einen Vorwand mich unschädlich zu machen und mich zu entfernen. In solchen Verhältnissen muß ich doppelt vorsichtig sein, um mich meiner Nation, so lange es nur möglich ist, zu erhalten. Meine Freunde wissen, dass ich nicht im Stande bin, meine Ueberzeugung zu verleugnen oder aber mein Gewissen zu verrathen. Sie fordern nur von mir im Namen meines Volkes, dass ich den Conflict mit der Curie nicht hervorrufe. Ich billige diese Ansicht meiner Freunde und werde warten, dass die Curie mich zum Kampfe zwingt. Meine Stellung wird dadurch meinen Freunden und meiner Nation gegenüber eine bessere. Sie sehen daher, daß ich für jetzt wenigstens den Antrag nicht annehmen kann. […].» Nachsatz: «Dem hochw. Friedrich werde ich nach einigen Tagen antworten. Ich bin seit morgen 10 Tage in der Visitation.» Stroßmayer an Döllinger, 10. Juni 1871. Schulte, Der Altkatholizismus 255–258, hier 256–258.

61 Vigener, Drei Gestalten 182.

62 Tagebuchnotiz vom 26. September 1871. Döllinger-Blennerhassett 717.

lich exkommunizierter, kirchlich zum *vitandus* erklärter Katholik und scharfer Gegner eines päpstlichen Absolutismus wollte Döllinger doch einer von Rom getrennten kirchlichen Gemeinschaft nicht angehören, sondern sich, in der Hoffnung auf eine Reform *seiner* Kirche, auf passiven Widerstand beschränken. Bereits eine Woche nach dem Kongreß kündigte er Lord Acton für die Nacht vom 1. auf 2. Oktober seine Reise nach Herrnheim an[63], um endlich mit ihm, bei dem sich seit der Unterschriftenaffäre vieles angestaut hatte, sich auszusprechen, «um so mehr», als Acton, wie er ihm, Döllinger, geschrieben hatte, «keine Aussicht mehr» zu haben glaubte, «ohne Gefahr der Misdeutung» seine Meinung «schriftlich ausdrücken zu können»[64].

Schulte aber, als Vorsitzender der öffentlichen Versammlungen des Kongresses in München stadtbekannt und danach, wo immer er «über die Strassen ging, […] unaufhörlich gegrüsst», meinte auf Grund der vorherrschenden Begeisterung: Hätte der Minister Johann Freiherr von Lutz «den Mut gehabt», statt der «winzige[n] Gasteigkapelle in Haidhausen» (in der Johann Friedrich fungierte) den Altkatholiken «eine zur Verfügung des Staates stehende grosse Kirche […] einzuräumen, und hätte *Döllinger* es über sich gebracht, in den ihm unterstehenden Kirchen [gemeint sind die Hofkirche St. Kajetan und die Allerheiligenhofkirche] selbst liturgische Funktionen vorzunehmen und Johann Friedrich und andere fungieren zu lassen: München und mit ihm Baiern wäre gewonnen gewesen»[65]. Kardinalstaatssekretär Antonelli dagegen habe nach dem Bericht des bayerischen Gesandten beim Heiligen Stuhl Graf Tauffkirchen wiederholt geäußert, «er wünsche nichts sehnlicher als die Constituirung der Altkatholiken in eine eigene Religionsgesellschaft: ‹Alors ils deviendront une secte et ne seront plus dangereux.›»[66] – (wenn Antonelli wirklich so gesprochen haben sollte, dann hätte dies mit anderen Worten geheißen: sie mögen endlich gehen, dann sind sie draußen und für uns kein Störfall mehr).

Nach dem Münchener Kongreß begannen sich in mehreren deutschen Ländern altkatholische Gemeinden zu bilden, begleitet von Protesten und (unwirksamen) Sanktionen der Bischöflichen Ordinariate und deren Anrufung der Staatsgewalt, die, wie in Bayern, erklärte, diesen Bitten nicht entsprechen zu können, oder, wie im Großherzogtum Baden, die vatikanischen Konzilsbschlüsse als für sie nicht existent erklärte und die Rechte der Altkatholiken zu schützen versprach[67]. Im Sommer 1872 bereiste der Erzbischof Heinrich Loos von Utrecht (1813–1873) mehrere Gemeinden im Königreich Bayern, pontifizierte in der Münchener Gasteigkirche, in Mering, in Kempten und anderen Orten und spendete die Firmung, in Mering, dem «altkatholischen Zentrum» im Bistum Augsburg um den exkommunizierten Pfarrer Joseph Renftle (1823–1881), 183 Kindern[68]. In München traf er auch mit Döllinger zusammen[69].

Döllinger ließ sich zwar im September des folgenden Jahres, zögernd und eher widerwillig, nochmals zum Besuch des Kölner Altkatholiken-Kongresses überreden[70],

63 Döllinger an Acton, [30. Sept. 1871]. Döllinger-Acton III 39.

64 Acton an Döllinger, Herrnsheim 26 September 1871. Döllinger-Acton III 37–39, hier 37 f. – Außer seiner eigenen ablehnenden Haltung gegenüber den führenden Männern der Protestbewegung, deren Gründe er Döllinger in seinem Schreiben vom 15. September 1871 dargelegt hatte, drängte es Acton, mit Döllinger über dessen Stellung zu diesen Männern zu sprechen und ihn zur Rückkehr zu wissenschaftlicher Arbeit zu drängen. Darüber äußerte er sich in einer langen Besprechung mit Lady Blennerhassett während ihres Besuchs auf Schloß Herrnsheim. Sie notierte in ihr Tagebuch: Acton bedaure sehr, daß Döllinger «persönlich in die Bewegung mit hineingerissen und so der Zeit für die wichtigsten Arbeiten seines Lebens beraubt werde. Nach ihm, und wie ich [Lady Blennerhassett] glaube, mit vollem Recht, ist der Boden strenger Wissenschaft das einzige zu wählende Schlachtfeld, denn da und nur da, kann er des Sieges gewiß ein, Die Gegner können in allen andern Punkten überlegen sein, sie besitzen vielleicht in gegebenen Fällen mehr Eifer, mehr Geschick, mehr politischen Takt, bessere Redner und bessere Feuilletonisten, mehr Geld, eine tüchtigere Organisation und fügsamere Elemente, nur Eines haben sie nicht und das ist die Wahrheit, die unbezwingliche Logik der Thatsachen, das unerbittliche, unabweisbare Factum, das gegen sie spricht. Mit dem 18ten Juli haben sie die Tradition verworfen; denn sie müssen sie entweder fälschen oder todtschweigen, denn die Tradition, – mit andern Worten die Geschichte – spricht gegen sie und mit dem Wegwerfen der Tradition beginnt in der Kirche selbst ein Bruch mit aller katholischen Methode, so vollkommen als nur der Protestantismus sie seiner Zeit vollziehen konnte. Also wäre es vor allem wichtig, daß Döllinger –, nun bereits in seinem 73ten Lebensjahre, das wichtige Buch seines Lebens noch schreiben und vollenden könne und daß die Agitation des Partheiwesens ihm diese kostbaren Stunden nicht raube.» Tagebuchnotiz. Döllinger-Blennerhassett 714 f.

65 Schulte, Der Altkatholizismus 344; Vgl. auch: Schulte, Lebenserinnerungen I 296 f., III 239, 320.

66 In der Eisenbahn auf dem Weg von Starnberg nach München am Abend des 24. September 1871 war Kultusminister Freiherr von Lutz «zufällig» Nachbar der Lady Blennerhassett, und «noch zufälliger» fing er mit ihr zu reden an. Sie habe ihn «auf die Frage des Moments» geleitet und zu ihrem «großen Erstaunen» gesehen, «daß er der aktiven Bewegung noch weniger hold» sei, als sie geglaubt habe. In der Haltung Döllingers während des «Katholiken-Kongresses» habe der Minister «sonderbarerweise» den «Anfang zu einer Rückkehr Döllingers in's verlassene Lager» gesehen. «Erwähnenswerth war noch folgendes: er sagte uns, Graf Tauffkirchen berichte ihm, daß Cardinal Antonelli wiederholt darauf zurückkomme, er wünsche nichts sehnlicher als die Constituirung der Altkatholiken in eine eigene Religionsgesellschaft: ‹Alors ils deviendront une secte et ne seront plus dangereux.› […] Er selbst, erzählte er, habe noch vor wenigen Wochen dem Stiftspropst gesagt, er und seine Genossen sollten, ‹wenn man sie bei einer Thür zur Kirche hinauswerfe, zur andern wieder hineingehen›.» Tagebuchnotiz, 23. September 1871. Döllinger-Blennerhassett 715 f.

67 Schulte, Der Altkatholizismus 346–352.

68 Rummel, Der «Meringer Kirchenstreit» 151–153.

69 Schulte, Der Altkatholizismus 352.

70 Dieser Kölner Kongreß, nunmehr in der Zählung der 2. Altkatholische Kongreß, fand vom 20. bis 22. September 1872 statt. Es nahmen 350 altkatholische Delegierte teil, darunter 34 aus Bayern, außerdem der Utrechter Erzbischof Heinrich Loos und

an dessen Vorbereitung er aber nicht beteiligt war und von dem er auch nicht «viel Gutes» erwartete, da es dort immer, abschreckend für ihn, «a good deal of phrase-making» gebe, wie er Alfred Plummer verriet[71]. Aber auch hier erlitt er eine schwere Niederlage, als bei der Beratung über die Organisation regulärer altkatholischer Seelsorge die Frage der Eheschließungen zur Debatte stand und der Antrag dazu vorsah, daß in altkatholischen Pfarreien, soweit existent, der altkatholische Pfarrer für Trauungen zuständig sei, in allen übrigen Fällen die Ziviltrauung als kirchenrechtlich gültig anerkannt werden solle, aber Eheeinsegungen auch «von jedem Priester vorgenommen werden» könnten, somit auch von (römisch-)katholischen Geistlichen. Mit dem Argument, «die Vatikanischen Bischöfe und Pfarrer» seien durch Annahme eines «falschen Dogma[s] [...] nicht mehr Bischöfe und Pfarrer der katholischen Kirche», sondern häretisch geworden, wurde aber letztere Bestimmung gestrichen[72], ungeachtet der beschwörenden Warnung Döllingers – vor dem ganzen Antrag und insbesondere vor der genannten Streichung –, «in einer so hochwichtigen Frage», bei der man «die ganze Tragweite eines Princips, welches hier in Frage steht» überhaupt noch nicht «zu überschauen im Stande» sei, «so leichthin» eine Entscheidung zu treffen und «Fluch auf Fluch zu setzen», ohne «wenigstens zu bedenken, dass da noch andere Gründe vorliegen, dass es sich dabei noch um ganz andere Dinge handelt, wenn Sie hier eine Entscheidung treffen wollen, von der ich fest überzeugt bin, dass sie, wenn sie so, wie hier empfohlen ist, gefasst werden sollte, späterhin von Vielen, von Ihnen allen bereut werden würde». Ihm ging es nach wie vor um ein unbedingtes Festhalten an der Position des kirchlichen Notstands, um unbedingte Aufrechterhaltung der Kirchengemeinschaft mit den Anhängern und Akzeptanten des Vatikanischen Konzils, nicht zuletzt um der angestrebten Kirchenreform willen, die nach seiner Überzeugung nur von innen heraus eine Chance habe. Aber wieder drang er mit seinen Argumenten nicht durch.

Auf dem Kölner Kongreß wurde des weiteren auch über die Frage der Einführung des Bischofsamtes für die altkatholischen Gemeinden prinzipiell entschieden[73]. Döllinger stimmte trotz seiner anfänglichen «ernsten Bedenken» diesem Beschluß zu, weil – wie er später begründete – «zuletzt [...] aber doch die Überzeugung bei mir die Oberhand gewonnen [hat], daß ohne einen Bischof die Genossenschaft, welche von der Lüge u. falschen Lehre sich frei halten will, auf die Dauer sich nicht werde halten können [...]»[74]. Allerdings scheint für seine Zustimmung ausschlaggebend gewesen zu sein, daß nach offiziellem Beschluß ein künftighin von Priestern und Vertretern der Gemeinden zu wählender Bischof «zunächst in der Weise der Missions-Bischöfe der alten Kirche fungiren» sollte[75], ohne festen Sitz und somit ohne Durchbrechung des kirchlichen Territorialprinzips, wonach in jedem Sprengel nur einem Bischof Leitung und Verantwortung zukamen. Dennoch ist kaum vorstellbar, daß er sich über den weiteren Verlauf der Dinge, da die Gemeindebildung bereits in vollem Gange war, noch einer Illusion hingab oder gar glaubte, darauf noch irgendeinen Einfluß neh-

zwei anglikanische Bischöfe aus England. Die vier öffentlichen Sitzungen im Kölner Gürzenichsaal besuchten 4.000 Teilnehmer. Schulte, Der Altkatholizismus 353–356; Die Verhandlungen des zweiten Altkatholiken-Congresses.

71 Anfang August 1872 meinte Döllinger noch, als er mit Alfred Plummer überlegte, ob man sich im September wieder treffen könne: «He did not expect to be present at the Alt-Katholik Congress in Cologne, September 20–22. He had no wish to go, for he did not like such things, and he doubted, whether they did much good. There was always a good deal of phrase-making, a thing for which he has a special abhorrence.» Plummer, Conversations (Friday, August 2nd) 75.

72 Es handelte sich um folgenden Passus in Punkt 12: «c. Für diejenigen Katholiken, welche Bedenken tragen sollten, nach den unter a und b ausgesprochenen Grundsätzen zu handeln, wird bemerkt, dass auch nach der – lediglich zur Verhütung der sog. clandestinen Ehen getroffenen – Tridentinischen Verordnung zur kirchlichen Gültigkeit der Ehe nur die Erklärung des Consenses in *Gegenwart* des Pfarrers und zweier Zeugen erforderlich ist und die *Einsegnung* der so abgeschlossenen Ehe von jedem Priester vorgenommen werden kann, sowie dass ganz unzweifelhaft die Assistenz des Pfarrers zur kirchlichen Gültigkeit der Ehe nicht erforderlich ist, wo sie rechtswidrig verweigert wird.» Zit. in: Schulte, Der Altkatholizismus 354 f. – Beschlossen wurde: «12. Bezüglich der *kirchlichen* Gültigkeit der Eheabschliessung – hinsichtlich der Sicherstellung der *bürgerlichen* Gültigkeit derselben werden besondere Anträge vorbehalten – ist folgendes zu bemerken: a. Nach dem geltenden kirchlichen Rechte hat die Consenserklärung der katholischen Brautleute regelmässig vor dem zuständigen Pfarrer und zwei Zeugen zu geschehen, also dort, wo eine altkatholische Gemeinde organisirt ist (Nro 4), vor dem Pfarrer derselben oder einem von ihm bevollmächtigten Priester. b. Ist der zuständige Pfarrer durch Anerkennung der Vaticanischen Neuerungen vom katholischen Glauben abgefallen, so genügt die Erklärung des Consenses vor zwei Zeugen, also auch die sog. Civilehe, zur Gültigkeit der Ehe. Die katholischen Brautleute werden aber in diesem Falle, um die herkömmliche Einsegung der Ehe nicht zu entbehren, sich vor dem Pfarrer der in der Nähe bestehenden altkatholischen Gemeinde oder von einem andern Priester trauen lassen.» Schulte, Der Altkatholizismus 26 f.

73 Ebd. 27 f., 39-41, 355 f.

74 Döllinger an Betty von Droste-Hülshoff, 5. Mai 1873. Zit. in: Friedrich, Ignaz von Döllinger III 614 f.; Neuner, Stationen 137 f.; Bischof, Theologie und Geschichte 336.

75 Der Beschluß lautete: «Im Anschluss an Nro. 4 der in München gefassten Resolution wird erklärt, dass, so lange wir nicht in Deutschland einen zum alten katholischen Glauben sich bekennenden Bischof haben, fremde Bischöfe der Utrechter und der armenischen Kirche, zur Vornahme bischöflicher Functionen, insbesondere zur Spendung der Firmung und zur Ordination von geeigneten Candidaten des geistlichen Standes angegangen werden können. Wir wahren uns ferner im Anschlusse an jene Resolution das Recht, eine regelmässige bischöfliche Jurisdiction dadurch herzustellen, dass würdige Männer von den dem alten katholischen Glauben treu gebliebenen Priestern und den Vertretern der Gemeinden zu Bischöfen gewählt und von einem rechtgläubigen Bischof geweiht werden und dass dieselben zunächst in der Weise der Missions-Bischöfe der alten Kirche fungiren.» Die Verhandlungen des zweiten Altkatholiken-Congresses X; Schulte, Der Altkatholizismus 27.

men zu können. Schultes Antrag an ihn, für das Bischofsamt zu kandidieren (wie ernst immer dieser auch gemeint war), lehnte er jedenfalls ebenso entschieden ab[76], wie er Schultes Entwurf eines kirchlichen Verfassungsplans, der eine proportionelle Gleichheit von Geistlichen und Weltlichen vorsah, als verfehlt zurückwies[77].

Fortan nahm Döllinger weder an weiteren Kongressen der Altkatholiken teil, noch besuchte er die in München regelmäßig stattfindenden altkatholischen Gottesdienste; aber er distanzierte sich auch nie öffentlich vom Altkatholizismus. Andererseits hatte er mit dem Münchener Kongreß 1872 für die bereits kirchlich organisierten oder sich organisierenden Altkatholiken im Grunde – außer seinem Namen[78] – seine Bedeutung verloren. Johann Friedrich von Schulte hat dies 1908 in seinen «Lebenserinnerungen» rückblickend unzweideutig zum Ausdruck gebracht: «Wenn ich hier auch Schatten mache, so fordert dies die Wahrheit, *weil es falsch ist, zu behaupten, daß Döllinger um die altkatholische Sache seit Pfingsten 1871 wirkliche Verdienste hat*»[79].

Wenn man den Altkatholizismus als eine durch das Erste Vatikanum innerkirchlich aufgebrochene Widerstandsbewegung gegen alle unberechtigten, weil übersteigerten, absolutistischen Ansprüche päpstlicher Leitungs- und Lehrgewalt – auf Kosten ursprünglicher Ortskirchen- und Bischofsrechte – versteht und die Bewegung, entsprechend einem zumindest anfänglichen altkatholischen Selbstverständnis, in den geschichtlichen Kontext vorausgegangener innerkirchlicher Widerstands- und Reformbewegungen wie des Konziliarismus im 15. Jahrhundert, des Gallikanismus, des Jansenismus, des Febronianismus[80] am Ende des 18. Jahrhunderts einordnet, die allesamt vom Papsttum aufs schärfste bekämpft worden waren, dann ist Döllinger dieser Bewegung zweifellos als deren herausragender Vertreter zuzuzählen. In diesem Sinne war und blieb Döllinger bis zum Ende seines Lebens «Altkatholik», erklärter Gegner eines päpstlichen Absolutismus. Als solcher hatte er auf Grund seiner wissenschaftlich-historischen und -theologischen Erkenntnis – aus seiner Sicht in der Überzeugung, der Wahrheit Zeugnis geben zu müssen – die Wogen des Widerstands publizistisch aufgepeitscht, und an dieser seiner Überzeugung hielt er unbeirrt fest. Aber als er sehen mußte, daß die gewiß nicht von ihm allein, aber doch zuvörderst von ihm ausgelöste Widerstandsbewegung gegen seine Intention binnen kurzem, durch oberhirtliche Verdikte forciert, den Weg in ein Schisma nahm und seine Autorität nicht mehr ausreichte, um dieser «Fehlentwicklung» nochmals Einhalt zu gebieten, wich er zurück. Einer schismatisch-altkatholischen Kirche fühlte er sich nicht zugehörig, und durch seine konsequente aktive und passive liturgische Abstinenz dokumentierte er dies unzweideutig. «Alles was bisher geschrieben und gesagt worden, hat meine Überzeugung nicht zu erschüttern vermocht, daß wir über die scharf gezogenen Grenzen des kirchlichen Notstandes nicht hinausschreiten dürfen. Wir müssen als der reformerische Sauerteig innerhalb der Kirche bleiben» – so in einem Schreiben Döllingers vom 17. November 1871 an Schulte[81].

76 «Verehrter Freund! Auf Ihre Anfrage bezüglich einer demnächst vorzunehmenden Wahl kann ich, was meine Person betrifft, nur mit dem entschiedenen Nein antworten. Ich glaube die Gründe für Ablehnung sind in meiner Lage so evident, dass Sie selber sie sich schon vergegenwärtigt haben werden. Eine so schwierige, mühsame, stets Herumreisen erfordernde Stellung für einen 74jährigen an die Ruhe des Studirzimmmers gewöhnten Mann! Ich würde mich höchst unglücklich fühlen, und dazu noch in unabsehbare Conflikte gerathen, – ich sollte mich an Beschlüsse gebunden erachten und sie ausführen, die wider meine Ueberzeugung und Stimme gefasst worden sind. Denken Sie z.B. nur an den in Köln gefassten Beschluss, gegen den ich warnte, und der mir noch heute als verkehrt und schädlich erscheint. – Ich glaube wirklich, dass ich in so peinlicher und aller meiner Antecedentien und Neigungen widerstrebenden Lage mich bald aufreiben würde. Sufficit.» Döllinger an Schulte, München, 12. März 73. Abgedruckt in: Schulte, Der Altkatholizismus 381 f.

77 Siehe: Döllinger an Reusch, 18. April 1873. Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 335 (Anm. 158).

78 Johann Nepomuk Sepp schreibt in seinem Manuskript gebliebenen sehr distanzierten Lebensbild Döllingers, Friedrich Michelis habe ihm, als er ihn in Freiburg besuchte, gesagt. «Wir können Döllinger nicht brauchen, wir brauchen nur seinen Namen.» Johann Nepomuk Sepp, Ignaz von Döllinger, ein Lebensbild. Masch. Ms [58a] S. 133. BSB Seppiana 45.

79 Schulte, Lebenserinnerungen I 296. – Die «altkatholische» Bewegung organisierte sich rasch zu einer eigenständigen «altkatholischen Kirche», an deren Spitze der frühere Breslauer Kirchenhistoriker Prof. Joseph Hubert Reinkens am 4. Juni 1873 als erster altkatholischer Bischof, mit Sitz in Bonn, gewählt wurde; die Bischofsweihe empfing er am 11. August 1873 in Rotterdam durch den zur Kirche von Utrecht gehörenden Bischof Hermanus Heykam von Deventer. Als Bischof wurde Reinkens von Pius IX. erneut exkommuniziert. Zur Entwicklung der altkatholische Kirche siehe: Schulte, Der Altkatholizismus; Victor Conzemius, Zwischen Rom, Canterbury und Konstantinopel. Der Altkatholizismus in römisch-katholischer Sicht, in: ThQ 145 (1965) 188–234; DERS., Katholizismus ohne Rom. Die altkatholische Kirchengemeinschaft, Zürich-Einsiedeln-Köln 1969; Ders., Joseph Reinkens, in: Rheinische Lebensbilder IV, Düsseldorf 1970, 209–233; Kessler, Johann Friedrich; Bischof, Theologie und Geschichte 331–351.

80 Weitlauff, Febronianismus.

81 Abgedruckt in: Schulte, Lebenserinnerungen I 299.

XXII.

Döllinger als Rector magnificus beim vierhundertjährigen Jubiläum der Universität München 1872

1871, das Jahr der ersten Niederlage Döllingers bei den Altkatholiken und seiner beginnenden Entfremdung von ihnen, war zugleich auch das Jahr, in dem ihm zum dritten Mal die hohe Ehre seiner Wahl zum Rector magnificus der Universität München zuteil wurde. Diese Rektoratswahl für das Studienjahr 1871/72, die am 29. Juli 1871 stattfand und bei der 54 der 63 teilnehmenden Professoren für ihn stimmten, war für die Universität und in zweifacher Hinsicht für ihn selbst von besonderer Bedeutung. Zum einen nämlich votierten mit Ausnahme der sechs wahlberechtigten Theologen nahezu alle übrigen anwesenden wahlberechtigten Professoren der anderen Fakultäten für den öffentlich exkommunizierten Döllinger[1]. Das war sprechender Ausdruck kollegialer Hochschätzung und ein Akt antiultramontaner Demonstration, als solcher durch mehrere auf Stimmzettel geschriebene Devisen bekräftigt. Zum andern aber fiel in das Studienjahr 1871/72 als krönender Höhepunkt das Vierhundert-Jahr-Jubiläum der königlich-bayerischen Landesuniversität München, in dessen Rahmen auf den amtierenden Rektor vielfältige Repräsentationspflichten zukamen. Mit Blick auf dieses seit 1867 universitär vorbereitete große Jubiläum war Döllingers Wahl zum Rektor deshalb vor allem auch Ausweis und Bestätigung seines ungebrochen hohen Ansehens in der Universitätswelt wie in der adligen und bürgerlichen Gesellschaft der königlichen Residenzstadt München und des ganzen Königreichs Bayern. Für den Münchener Nuntius freilich war Döllingers Wahl ein erneutes trauriges Zeichen des in der Universität vorherrschenden verwerflichen Geistes[2].

1 Döllinger war bereits in den Studienjahren 1844/45 und 1866/67 Rektor der Universität München gewesen. In der Regel wurden die Rektoren jeweils für ein Studienjahr im Turnus aus dem Professorenkollegium der einzelnen Fakultäten gewählt. – Am Wahlakt vom 29. Juli 1871 nahmen 63 der 78 wahlberechtigten Professoren aller Fakultäten der Universität München teil. Von den 63 abgegebenen Voten fielen 54 (einschließlich seiner eigenen Stimme) auf Döllinger; die Professoren der Theologie Bonifaz Haneberg, Wilhelm Karl Reischl, Alois Schmid, Isidor Silbernagl und Valentin Thalhofer stimmten nach vorheriger Absprache für ihren Dekan Franz Xaver Reithmayr, der mit seinem eigenen Votum somit auf 6 Stimmen kam. Drei Wähler stimmten für Haneberg, Reischl und den Physiker Philipp von Jolly (1809–1884). Dazu und zu den verschiedenen Devisen auf den Stimmzetteln siehe: Stein, Ignaz von Döllinger und das Münchner Universitätsjubiläum 879–881; zum ganzen Jubiläum und seinem Ablauf siehe die in diesem Beitrag aus den Quellen geschöpfte ausführliche Darstellung.

2 Kessler, Johann Friedrich 365.

1. Döllingers Antrittsrede über «Die Bedeutung der großen Zeitereignisse für die deutschen Hochschulen»

Am 23. Dezember 1871 hielt Döllinger zum Amtsantritt in der Großen Aula vor Professoren und Studenten nach traditionellem Brauch seine Rektoratsrede. Er hatte sich unter dem Eindruck des aktuellen politischen und kirchenpolitischen Geschehens entschlossen, zum Thema «Die Bedeutung der großen Zeitereignisse für die deutschen Hochschulen»[3] zu sprechen. Daß er in Anbetracht der Ereignisse von 1870/71 – Vatikanisches Konzil, Kriegsniederlage Frankreichs, Gründung des Deutschen Reiches und Proklamierung des «preußisch»-protestantischen Kaisertums im Spiegelsaal des Schlosses von Versailles – bei der Wahl des Themas unter ganz besonderem Erwartungsdruck stand und diesem – auch rhetorisch – gerecht werden mußte, wollte er sein Auditorium und eine am Münchener Universitätsleben interessierte Öffentlichkeit nicht enttäuschen, versteht sich von selbst. So begann er seine Rede mit einer Captatio an seine Kollegen, deren «gütige[s] Vertrauen» ihn «noch einmal für ein Jahr an die Spitze unserer gelehrten Körperschaft gestellt» habe; denn als ihm Ende 1866 «der Beruf zu Theil» geworden sei, «im Namen unserer Hochschule öffentlich zu meinen Collegen und zu der studirenden Jugend zu sprechen», habe er geglaubt, «daß diese Gelegenheit nie wiederkehren werde» und seine Rede «zugleich eine Abschiedsrede» sein sollte[4]. Indem er aber nun das Wort ergreife, befalle ihn «eine Empfindung schüchterner Bangigkeit» in Anbetracht des überwältigenden Eindrucks, «den die Begebenheiten der jüngsten Zeit» auf ihn und wohl auf alle seine Hörer machten, und deshalb auch die Sorge, «allzutief unter der Höhe» seines Gegenstands zu bleiben, «mächtig […] ergriffen von der weltgeschichtlichen Bedeutung der Ereignisse», mit denen, wie ihm scheine, «eines der inhaltreichsten und gewichtigsten

3 Ignaz von Döllinger, Die Bedeutung der großen Zeitereignisse für die deutschen Hochschulen, in: Ders., Akademische Vorträge III 11–38.

4 Döllingers Rektoratsrede vom 22. Dezember 1866 stand unter dem Thema «Die Universitäten sonst und jetzt», in: Döllinger, Akademische Vorträge II 3–55.

Blätter der Weltgeschichte soeben vor uns aufgeschlagen worden» sei. Und so scheine ihm denn auch die Wahl seines Themas «durch die Natur der Lage wie vorgezeichnet, gebieterisch auferlegt zu sein»: nämlich über die Bedeutung der Zeitgeschichte für die deutschen Hochschulen und über den Einfluß der «neue[n] Ordnung der Dinge auf die Universitäten» zu sprechen[5].

Mit den Zeitereignissen von weltgeschichtlicher Bedeutung meinte Döllinger den eben errungenen «glorreichen», aber «um einen theuren Preis erkauft[en]» deutschen Sieg im Krieg gegen ein an nationaler Selbstvergötterung (genannt Chauvinismus) erkranktes Frankreich, die (preußisch-)deutsche Reichsgründung samt der damit verbundenen föderativen Einigung der deutschen Staaten als Ergebnis eines neuerwachten deutschen Nationalgefühls und das Vatikanische Konzil mit seinen neuen Dogmen. Ohne die einstige Bedeutung Frankreichs als «große Vermittlerin und Dollmetscherin von Ideen und Doctrinen für die ganze Welt» und speziell auch für Deutschland zu leugnen oder «seine Leistungen vornehm [zu] ignoriren» und nicht ohne hervorzuheben, daß «die Deutschen und ihre westlichen Nachbarn zwei auf einander angewiesene Nationen» seien[6], zeichnete Döllinger vom Frankreich seiner Zeit ein Bild des Verfalls, verursacht durch eine «die niederen Leidenschaften bis zum Siedepunkt» erhitzende Literatur und durch «den tief schädigenden Einfluß tendenziöser Geschichtsschreibung und [...] der hiedurch bewirkten Täuschung und Verführung des französischen Volkes», verführt durch «eine Religion und einen Cultus des nationalen Egoismus und der Selbstvergötterung»[7].

Am selben Tag aber – so Döllinger –, «als vom «Riesenbaum der französisch-nationalen Lüge und eitlen Selbstvergötterung die Kriegserklärung an Deutschland als reife Frucht geschüttelt wurde», am «verhängnisvollen» 18. Juli 1870, «ward eine zweite Kriegserklärung, gleichfalls gegen Deutschland gerichtet, aus der anderen Metropole des Romanenthums erlassen». Habe die «Botschaft aus Paris dem deutschen Boden, dem zu erobernden Rheinlande», gegolten, so die zweite Botschaft, «aus Rom, dem deutschen Geiste, der deutschen Wissenschaft». «Eine Versammlung von 547 Romanen – Franzosen, Italienern, Spaniern (sie bildeten die ungeheure Mehrheit)» habe «diesen Schlag» geführt, «und es ist uns von competenter Seite gesagt worden, daß wir Deutschen, zunächst die deutschen Theologen, es seien, um derentwillen die vaticanischen Decrete gemacht worden seien, weil die Verirrungen der deutschen theologischen Wissenschaft und die Gefahren der deutschen Forschung überhaupt nur durch das Gegengift eines unfehlbaren und allmächtigen Papstes geheilt und abgewendet werden könnten».

Damit hatte Döllinger das ihm vor allem auf den Nägeln brennende Thema angeschnitten, und er entfaltete es gleichsam als ein Parallelphänomen zum «dekadenten» Frankreich. In beiden Fällen sei «die Katastrophe mit den nämlichen Mitteln vorbereitet» worden: Wie «in Frankreich, auf politisch nationalem Gebiet, [...] durch eine ganz und gar ungesunde, gefälschte und lügenhafte Geschichtsbehandlung und Literatur das Bewußtsein eines Volkes verwirrt und verdorben worden» sei, so habe «die römische Hierarchie seit etwa zwanzig Jahren in den meisten [romanischen und romanisch beeinflußten] Ländern die älteren Lehrbücher zu verdrängen und neue, für ihre Zwecke berechnete, mit Fälschungen und Lügen angefüllte Bücher in den Seminarien und Studienanstalten einzuführen gewußt» und auf diesem Weg «den jüngeren Klerus für die beabsichtigte kirchliche Revolution und Aufrichtung des päpstlichen Absolutismus gewonnen. Und wie man in Frankreich die nationale Geschichte umgeändert hat, so hat man auch dort die ältere, solide kirchengeschichtliche Literatur verdächtigt und verdrängt, und dafür neue, zur Empfehlung der römischen Bestrebungen verfaßte verbreiten lassen.» Während so in jenen Ländern, auch «in Irland, in Süd- und Nordamerika [...] schon alles vorbereitet und reif für die vaticanischen Decrete» gewesen sei, habe man nur noch «in Deutschland, wo die Einführung der neuen Handbücher nur theilweise gelungen» sei, «auf Widerstand gefaßt sein» müssen. Döllinger versäumte nicht, für diese Fehlentwicklung «einige Spanier, die Gründer einer mächtig gewordenen Gesellschaft», verantwortlich zu machen, die «seit dem 16. Jahrhundert [...] zuerst [...] der Gewißheit einer auf der gemeinschaftlichen Forschung und Prüfung der Culturvölker ruhenden wissenschaftlichen Erkenntniß ein völlig verschiedenes Princip des Erkennens entgegengesetzt» hätten, «ein Princip, welches jeder Wissenschaft in unbedingter Feindschaft entgegentritt und dort, wo es siegt, das wissenschaftliche Erkennen unterdrücken oder zerstören muß». Gemeint war «das Princip des unbedingten Gehorsams gegen eine Persönlichkeit und deren Aussprüche im Gebiete des Erkennens, – oder die Annahme, daß Gott zum allgemeinen Wohl stets einen Sterblichen als untrüglichen Weltlehrer in die Mitte der Menschheit gestellt habe, und daß da, wo menschli-

5 Döllinger, Die Bedeutung der großen Zeitereignisse, in: Ders., Akademische Vorträge III 11 f.

6 Ebd. 13 f.

7 «[...] auch die Unfehlbarkeit mangelt den Gläubigen [eben den Franzosen] nicht, denn sie haben drei unfehlbare Glaubensartikel: erstens, das französische Volk ist das vollkommenste unter den Nationen, dazu berufen, allen anderen Muster und Führer zu sein; es kann in seinen Instinkten, in dem was alle wollen und begehren, nicht irren. Zweitens, Frankreich hat ein unverlierbares Anrecht auf deutsches Land und Volk, bis an den Rhein. Drittens, die französische Armee ist unbesiegbar!» Ebd. 18–20, das Zitat hier 20.

che Wissenschaft mit den Aussprüchen dieses Mannes in Zwiespalt gerate, ein jeder, in Kraft des höheren Gehorsams, verpflichtet sei, die Ergebnisse der Wissenschaft, so sicher sie auch, nach dem allgemeinen Urtheil aller Stimmfähigen, sein mögen, zu verwerfen und sich, mit innerer Geistesunterwerfung und äußerem Bekenntniß, an das Urtheil des Einen zu halten.» Dieses Prinzip sei «vor dritthalb Jahrhunderten [...] auf dem Gebiet der Naturwissenschaften gegen das Copernicanische System» geltend gemacht worden, und doch habe «zuletzt die Wissenschaft gesiegt»[8]; nunmehr werde «das nämliche auf dem Gebiet der geschichtlichen Erkenntniß versucht» mit der «Forderung [...], eine lange Reihe von Thatsachen und Zeugnissen als nicht geschehen oder nicht vorhanden aus der Weltgeschichte» zu beseitigen oder abzuleugnen und sich «vor dem diesen Thatsachen und Zeugnissen entgegengesetzten Urtheil des Einen Menschen – und zwar einem im eigenen Interesse, zum Behuf eigner Erhöhung gefällten Urtheil – innerlich und äußerlich [zu] beugen». Notwendige Folge «der also angewandten Gehorsamregel» wäre, wie auf den ersten Blick zu sehen, «der vollständige Bankbruch historischer Wissenschaft, der absolute Skeptizismus und die Verzweiflung an der Möglichkeit geschichtlicher Gewißheit»[9].

Ohne seinen und andere Namen oder das Vatikanische Konzil beim Namen zu nennen, verwies Döllinger (in Anspielung auf seine den Hörern durchaus präsente öffentliche Erklärung vom 28. März 1871 an den Münchener Erzbischof) auf das bereits gemachte «Anerbieten, die Frage, soweit sie auf geschichtlichem Gebiete sich bewegt, durch Gutachten sämmtlicher wissenschaftlich gebildeten Historiker in Deutschland entscheiden zu lassen»; doch «das Anerbieten wurde zurückgewiesen und mit dem Anathem erwidert. Was sollen auch wissenschaftliche Gründe und Beweisführungen, [...] mühsame Forschung und Befragung von Quellen, da, wo es sich nur um einen Act des Gehorsams, also des dem eigenen Urtheil entsagenden Willens handelt!» So sei «der Kampf auf Tod und Leben gegen die Wissenschaft, gegen die [von den Erfindern des «Wissensgehorsams folgerichtig» als «stinkende Todtengebeine (*ossa fetenti*)»[10] bezeichneten deutschen] Universitäten und Akademien, nahezu gegen die gesammte deutsche Geschichtsliteratur, eröffnet», und es werde sich zeigen, «ob die historische Wissenschaft den Proceß verlieren wird, welchen die Naturwissenschaft damals [im 17. Jahrhundert] gewonnen hat». Doch entgegen «allen Vorwürfen, welche der historischen Wissenschaft, wie sie vorzugsweise unter deutscher Pflege sich entwickelt hat, etwa gemacht werden könnten», sei «vorläufig» festzuhalten: Zu keiner früheren Zeit sei «die Anerkennung der gemeinsamen Principien historischer Forschung und Wahrheits-Ermittelung, die Sicherheit der Kritik, die Uebereinstimmung in der Handhabung der historischen Hermeneutik so groß gewesen, nie [...] die Erforschung der Vergangenheit mit solcher Sicherheit und Gleichmäßigkeit vorgenommen worden [wie heute]». Mag auch das Urteil der Historiker «über Personen und Handlungen sehr ungleich» bleiben: bezüglich der «Thatsachen» bilde «die historische Literatur der letzten dreißig Jahre» – und dies gelte für «die deutschen» wie «für die besseren englischen und einige französische Geschichtswerke» – «eine Kette, deren Glieder ineinander greifen, sich wechselseitig ergänzen, beschränken oder befestigen, und im Allgemeinen selbst die Feuerprobe neu an's Licht gezogener Quellen ehrenvoll bestehen»[11].

Nach dieser seiner Interpretation der vatikanischen Papstdogmen und ihrer unmittelbaren Konsequenzen (die uns heute, im Nachhinein, allerdings nach zahlreichen dogmatisch entschärfenden Umdeutungen, eher als Karikatur erscheinen mag, aber von Döllinger, der die nach dem Willen Pius' IX. ausformulierten Definitionen wörtlich nahm, sehr ernst gemeint war) und seinem Bekenntnis zur Zuverlässigkeit der historisch-kritischen Forschung und ihrer Ergebnisse ging er zum dritten Zeitereignis über. Er zeichnete zuerst in knappen Strichen die geschichtliche Entwicklung des Heiligen Römischen Reiches, das am Ende, «zerklüftet in 300 Staaten, [...] eine Schattenexistenz in den alten Formen, [...] den Gegner zu keckem Zugreifen» eingeladen habe und schließlich in den «Fluthen der französischen Umwälzung» untergegangen sei. Er streifte sodann den Rheinbund und den «Uebermuth der französischen Herrschaft» (unter Napoleon) und sprach von «der entsetzlichen Niederlage» beider als einer beiderseits «gerechte[n] Vergeltung». Doch nach Beendigung der «Fremdherrschaft [...] in großartigem nationalem Aufschwung» habe sich für Deutschland in den Friedensschlüssen zu Wien und Paris «kein Sprecher gefunden». Statt der «von gewichtigen Stimmen begehrt[en]», aber von Österreich abgelehnten Aufrichtung des Kaisertums «erhielt die Nation den ‹deutschen Bund›, eine schwerfällige, keiner gedeihlichen Weiterentwicklung fähige, mit inneren Widersprüchen behaftete Maschine». Auch die von der «großen unitarischen Bewegung von 1848» genährten Erwartungen seien «getäuscht» worden, bis «endlich [...] das Schwert in den Jahren 1866 und 1870 den Knoten zerhauen» habe und «unsere Nation wieder geworden» sei, «was sie seit mindestens sechshundert Jahren keinen Au-

8 Ebd. 20–22.
9 Ebd. 22.
10 Ebd. 23.
11 Ebd. 23 f.

genblick gewesen: ein in sich selbst ruhender, sich selbst genügender Staatskörper, fähig und berechtigt, als einer der großen Factoren des Weltganges mit klarem Bewußtsein und eigenem Willen die ihr gebührende Stelle in der Weltgeschichte einzunehmen». Dabei habe, wie Döllinger hervorhob, «wider Willen [...] der alte nachbarliche Feind uns den besten Dienst geleistet». Der Redner feierte das Wiedererwachen nationalen Selbstbewußtseins und die nunmehr eröffnete «wirklich[e]» Möglichkeit «eine[r] deutsche[n], nur den Gesammtinteressen der Nation dienende[n] Politik [...]. Und wenn auch drüben der Vulcan fort und fort kocht und dampft und düster droht, wir bleiben ruhig». Er begrüßte die «Wiedererweckung des Kaisertitels, die «im richtigen Gefühle dessen, was die geschichtliche Ueberlieferung und die europäische Lage erheischt, [...] unser König [Ludwig II.] zuerst [...] angeregt» habe (mit dem ihm von Bismarck entworfenen sogenannten Kaiserbrief an den Preußenkönig Wilhelm I. vom November 1870![12]).

Aber gewisse Besorgnis mit Blick auf die zukünftige Entwicklung ließ Döllinger dann doch leise anklingen, wenn er fortfuhr: Doch anders als im «Cäsarismus» und im «slavische[n] Czarenthum», sei der Kaiser Haupt und Vertreter eines Reiches, das «ein Volk von Völkern» umfasse, dessen rechte Einheit deshalb keinen Versuch, «die Deutschen in einen einzigen nationalen Teig zusammenzukneten», dulde, sondern «die durch Boden, Klima, Geschichte und ererbte Sitte bedingten Stammeseigenthümlichkeiten fortbestehen lasse», und einer «Centralisation, nach gallischem Vorbild», widerstrebe, «welche alles Blut zum Herzen [zur Metropole Paris] führt, die Glieder erkalten, die Extremitäten absterben läßt»[13]. Die «politische Trennung» Österreichs, «ein[es] Conglomerat[s] verschiedenartiger Völker» und «nur durch die Dynastie zusammengehaltenen Staatskörpers», hielt er dagegen für «unabwendbar [...], zum Vortheil von Oesterreich selbst, dessen deutsche Bewohner nunmehr durch ein mächtiges, stammesverwandtes und befreundetes Reich im Westen und im Norden sich gedeckt wissen»[14].

Die im einzelnen sehr illustrative und mit deutschnationalem Pathos vorgetragene Rede mündete in eine Betrachtung der einzelnen universitären Disziplinen, ihrer jeweiligen Anforderungen und Aufgaben für die Gegenwart. So sei «Geschichte zu verstehen [...] eine Kunst, die [...] nach einer bestimmten Methode geübt werden» müsse und die Anwendung der «Regeln der historischen Forschung und Kritik» wesentlich voraussetze, um überhaupt ein historisches Urteil bilden, Kausalzusammenhänge erfassen und den Anteil von Freiheit und Notwendigkeit «an den Thaten der Menschen» abwägen zu können[15].

Der «Theologie der beiden Kirchen» aber, bisher «beflissen, die Gegensätze der Lehre zu schärfen [...], die Kluft zwischen den Confessionen zu erweitern, jeden Versuch einer Annäherung oder wissenschaftlichen Verständigung sofort zu verdächtigen und zu verketzern», wies er im «Haus des Deutschen Reiches» zu dessen «innere[m] Ausbau» die Aufgabe zu, einer «weithin in Europa» erwachten «Sehnsucht» nach religiöser Einigung zu entsprechen und die Kirchentrennung überwinden zu helfen. Die derzeitige «politische Lage, die weit fortgeschrittene gesellschaftliche Mischung der Katholiken und Protestanten, und vieles andere» sei dem Unternehmen günstig, und der deutschen Theologie beider Konfessionen komme «vor anderen» der «Beruf» zu, «in dieser Weltfrage sich voranzustellen [...] als eine Wissenschaft des Friedens»[16].

Schließlich gipfelte sein Vortrag in der Vision, «unter der Herrschaft der Hauptvölker Europas und ihrer transatlantischen Zweige» würden «sich alle Welttheile zu einem großen, fortwachsenden Völkersystem» zusammenschließen – für die Väter noch «ein phantastischer Traum», jetzt aber «schon theils erreicht, theils nahe gerückt». Was Deutschlands Ziele dabei anbelange, so könne jeder auf je seine Weise «an der gemeinsamen hohen Aufgabe sittlicher, politischer, religiöser Kräftigung und Erhebung unseres Volkes» mitarbeiten, «jeder Gebildete [...] dazu beitragen, daß unser Volk nicht selbstsüchtigen und gewissenlosen Demagogen als Beute zufalle». Man bedenke es wohl: «im Deutschen Reiche» würden «künftig, wie in den Versailler Verträgen bereits vorgesehen [...], gleiches Maß und Gewicht bestehen [...] nicht bloß in der Handelswelt; das Princip» werde «auch im Reiche der Geister, in der Wahl der Personen», im Wettbewerb «um Stellen und Aemter sich geltend machen». Döllingers Zukunftsperspektive für die Studierenden: Seine «jungen Freunde» würden künftig «in die Bahn des

12 Siehe dazu: Dieter Albrecht, König Ludwig II. von Bayern und Bismarck, in: HZ 270 (2000) 39–64; Hermann Rumschöttel, Ludwig II. Das Leiden am Reich, in: Schmid-Weigand, Die Herrscher Bayerns 343–358, bes. 353f.; Ders., Preussen. München und Berlin auf dem Weg nach Deutschland, in: Schmid-Weigand, Bayern mitten in Europa 303–319, bes. 319. – Zweifellos im Zusammenhang mit diesem Antragen des Kaisertitels in dem oben genannten «Kaiserbrief» Ludwigs II. an den Preußenkönig standen die 1871 beginnenden und bis 1886 fortgeführten preußischen Zahlungen aus dem Welfenfonds über Schweizer Banken in die Privatschatulle Ludwigs II. in einem Gesamtumfang von rund fünf Millionen Mark.

13 Döllinger, Die Bedeutung der großen Zeitereignisse, in: Ders., Akademische Vorträge III 24–29.

14 Ebd. 30f.

15 Ebd. 31f.

16 Ebd. 33f.; allerdings entstammen die letzten Zitate dem vom Herausgeber Max Lossen aus Döllinger-Zitaten ergänzten Schluß dieses Abschnitts.

öffentlichen Lebens [...] mit dem Kraft und Muth einflößenden Bewußtsein» eintreten, daß sie ihren «geistigen Blick so frei und weit erheben» dürften, als ihnen «Neigung und Anlage» eingäben, «jeder Lebenspfad» stehe ihnen «im neuen Reich» offen, «keine fremde Willkür [...], keine Schranke der Geburt, des Standes, der Landschaft» hemme sie «im Wachsthum ihres Geistes» und «in der Entfaltung ihrer Kräfte» – nur dürften sie nicht vergessen: «wahrhaft frei ist nur der, welcher sich selber sittlich gebunden hat [...]»[17].

Hatte sich auch Döllinger von der allgemeinen Siegeseuphorie mitreißen lassen, oder stimmmte er in sie nur ein, weil sein erster öffentlicher Auftritt als Rector magnificus, im Professorentalar, mit der goldenen Amtskette geschmückt, diesen Tribut an sein Auditorum zu leisten verlangte? Die rhetorische Emphase, mit der Döllinger seine Akzente setzte, den deutschen Sieg über Frankreich und die Gründung des neuen klein-deutschen Reiches unter einem preußisch-protestantischen Kaisertum feierte, König Ludwig II. – über den er 1866 geschrieben hatte: «Die oberste Spitze = 0»[18]. – zum ersten Anreger der «Wiedererweckung des Kaisertitels» stilisierte (obwohl ihm zweifellos die Hintergründe nicht ganz unbekannt waren), die «politische Trennung» Österreichs vom «neuen Reich» zu einem «Vortheil» für die «deutschen Bewohner» jenes Vielvölkerstaats deklarierte und die «straffere Disciplin», die «beharrlichere Arbeitskraft des [preußischen] Nordens» pries, denen sich «der leichtlebige Süden mit seiner Liebe zur Bequemlichkeit und seinem Sich-Gehenlassen» künftig «mehr und mehr anbequemen» müsse[19] usw. – all dies ist um so merkwürdiger, als Döllingers Sicht wenige Jahre zuvor noch eine ganz andere gewesen war. 1866, im Deutschen Krieg, hatte er Charlotte von Leyden vom «bleierne[n] Gewicht der auf uns einbrechenden Calamitäten» geschrieben:

«Wir sind also machtlos, kraftlos, willenlos [...] in der starken Hand Preußens, was dieses über uns beschließt, müssen wir über uns ergehen lassen; es könnte ja auch in ci-devant Napol[eonischem] Style sprechen: Die Dynastie Pfalz-Wittelsbach hat aufgehört zu regieren, wie die boa constrictor eine ganze Ziege hinabschlingt und sich dann ruhig hinlegt, könnte Preußen auch Bayern hinabschlingen – auf einmal. Doch das will Pr[eußen] nicht; wir sind einstweilen nur zum Schicksale Laokoons verurtheilt; die Schlange umwindet uns, hält uns in ihren Ringen gebunden und – wartet etwa, bis wir selber, dieser unangenehmen Situation müde, uns die Gunst in ihrem Bauche verschwinden zu dürfen, erbitten. [...] Natürlich ruft der ächte Münchner Philister, (der vornehmere nämlich, der nicht in die Kneipe, sondern in den Klub geht) schon jetzt: Schließen wir uns nur recht eng an Preußen an! – Sorgt nicht, ihr guten Leute, sage ich zu dem einen oder andern: euch werden bei dem Anschlusse bald genug die Augen übergehen, und die Umarmung wird so glühend-zärtlich werden, daß euch alle Ribben krachen.» Und weiter: «Ist die jetzt wirksame Erbitterung verflogen, so wird so ziemlich die ganze künftig heranwachsende Generation [...] für Preußen und dessen Deutsche Hegemonie schwärmen. Denn der Erfolg, die bewiesene Ueberlegenheit, der Ruf geistiger Superiorität – Alles das imponirt der Jugend, und zieht sie mächtig an, wie ich denn selbst in meiner Jugend ganz Napoleonisch gesinnt war, und mich über jeden Sieg der Franzosen freute, eben weil sie das prestige des Sieges, der Uebermacht für sich hatten. [...] Ist Ihnen schon klar geworden» – hatte er Charlotte von Leyden gefragt –, «welche große Veränderung in confessioneller Beziehung sich nicht nur für Deutschland, sondern für ganz Europa zugleich mit der politischen jetzt [nach dem Sieg Preußens über Österreich] vollzieht? Die Katastrophe ist ein gewaltiger Aufschwung des Protestantismus und ein verhältnismäßiges Sinken und Herabdrücken des Katholicismus vor Allem in Deutschland. Das wird sich alsbald in hundert Symptomen äußern. Dann in Italien: Der Papst, oder, wenn dieser Pius etwa starrsinnig bis zu seinem Ende bleibt, die Römische Kurie *muß* sich nun mit Italien auf Italien's Bedingungen vertragen, und diese werden hart und galling wie die Engl[änder] sagen sein. Nun auf jeden Uebermuth folgt in der Welt eine Vergeltung. Es ist das die providentielle Antwort auf jene tolle Encyclica [*Quanta cura* mit dem *Syllabus errorum* von 1864] in der Rom alle civilisirten Nationen, alle modernen Verfassungen so zu sagen in's Angesicht schlug, und der ganzen gebildeten und denkenden Welt den Krieg erklärte»[20].

17 Ebd. 37 f.

18 «[...] Die oberste Spitze = 0. Wie es dort oben steht, mögen Sie aus der Äußerung entnehmen, die ich erst heute aus dem Munde einer der Hof-Excellenzen vernahm: Er glaube, es wäre dem K[önig] ganz recht gewesen, wenn die Preußen auf München marschirt wären, denn dann hätte er einen prächtigen Vorwand gehabt, auf einige Wochen nach der Schweiz zu gehen, wohin ihn sein Herz (er meinte: sein phantastisch verschrobener Kopf) mächtig ziehe. – Äußerte er doch vor Kurzem: lieber wolle er Holz hacken oder abdanken, als sich um die Regierungsgeschäfte bekümmern und mit den Ministern arbeiten. Bei solchen Zuständen werden Sie es erklärlich finden, daß gestern in dem sogenannten Herren-Klub wo 14 Personen zusammensaßen, 13 sich für die Hingebung an Preußen aussprachen, und nur Einer (Geheim-Rat [Karl Maria Freiherr] von Aretin [1796–1868]) dagegen sich erklärte. Das hat mir heute einer, der dabei war, erzählt. Also auch der Adel!» Döllinger an Charlotte von Leyden, München 4 August 1866. Döllinger-Blennerhassett 140–143, hier 141.

19 Döllinger, Die Bedeutung der großen Zeitereignisse, in: Ders., Akademische Vorträge III 37.

20 Döllinger an Charlotte von Leyden, München 2 August 1866. Döllinger-Blennerhassett 136–140, hier 136 f.

Und kurz darauf: «[…] Wir sollen religiös und kirchlich romanisirt, der protestantischen Wissenschaft und Literatur gegenüber wehrlos gemacht werden. Daran arbeitet mit mehr oder weniger Bewußtsein jener Orden, dessen Verdienste ich bereitwillig anerkenne, dessen Wirken und Streben in Deutschland aber im Gebiete der Theologie, der Schulen, der Literatur ich geradezu für verderblich halte. Jezt ist die politische Superiorität in Deutschland unwiderruflich an den protestantischen Theil der Nation übergegangen. We are to be swamped; überfluthet, gleichsam aufgerollt zu werden von dem protestantischen Norden – das ist das Schicksal, das uns sichtlich bevorsteht. Die wechselseitige Mischung und Durchdringung wird mit beschleunigtem Schritte fortgehen und was soll nun werden, wenn wir, der geistigen Vormundschaft der Jesuiten unterstellt, auf allen Gebiethen von der unaufhaltsam vordringenden protestantischen Wissenschaft überflügelt, nicht mit ihr, und auch nicht ohne sie leben, uns ihrer nicht erwehren und ihr auch nicht Raum gewähren können! Als früher, vor 1773, das ganze katholische Deutschland von den Jesuiten geistig beherrscht wurde, da war absolute Sterilität, völlige Impotenz auf allen Gebieten des Gedankens, der Wissenschaft, der Literatur während zweier Jahrhunderte die Folge davon. Damals konnte man sich wirklich gegen die Protestanten und theilweise (mittels der strengen Censur) gegen ihre Literatur absperren. Das ist aber in unsern Tagen ganz unmöglich geworden. Vor 1773 konnte das katholische Deutschland, kraft jener Absperrung, für sich vegetiren. Jetzt aber gilt es zu *leben*, sich thatkräftig zu behaupten, oder – unterzugehen. So stehn die Dinge»[21].

Und nach seinem «Patriotismus» gefragt, hatte er geantwortet: «Dürften wir hoffen, ein großes, einiges Deutsches Reich zu erleben, dessen Hauptstadt und Mittelpunkt etwa Frankfurt wäre, in welchem Bayern nicht weniger, als Pommern oder Brandenburg gälte, – dann wäre ich meinerseits bereit, viel von unserem bisherigen Bayerischen Sonderthum daranzugeben – Bayern möchte dann immerhin in Deutschland aufgehen – ist doch auch in Frankreich die Bretagne z. B. trotz aller Centralisation und alles Pariser Einflußes doch bretagnisch geblieben. Soll aber Bayern nur eine entlegene, von Berlin aus regierte und gemaßregelte Provinz eines vergrößerten Preußen werden – so wäre das in meinen Augen – und gewiß auch in den Ihrigen – ein hartes Misgeschick, das man eben hinnehmen und ertragen müßte, wie man göttliche Strafgerichte erträgt.» Bayern «als Theil eines großen Militärstaates» unter «die schwere Last der allgemeinen Dienstpflicht und eines enormen Militärbudgets» gebeugt, gehöre nicht «zu den lockenden Zukunftsverheißungen», wiewohl er die «gute Seite» der «Einrichtung» und ihre «wohlthätigen Folgen», belegt durch «die unläugbar höhere Stufe der Sittlichkeit in der Preußischen Armee», nicht verkenne, zumal «unseren wackeren Landsleuten, hohen und vornehmen so wie niedrigen, […] ein Jahr lang […] die Schule einer strafferen Zucht und Disciplin» nicht schaden würde[22].

Inzwischen hatte sich Döllinger offensichtlich mit der kleindeutschen Lösung unter Brandenburg-Preußens Hegemonie arrangiert, gewiß in der Hoffnung auf ein Fortbestehen der «Stammeseigenthümlichkeiten»[23], aber voll Bewunderung für nordische «Zucht und Disciplin». Gleichgeblieben ist er sich in der strikten Ablehnung der vatikanischen Dogmen, nunmehr von ihm interpretiert als eine einzige Kampfansage gegen die «deutsche theologische Wissenschaft» und ihre (historisch ausgerichtete) Forschung, und in seiner Aversion und Polemik gegen die Jesuiten, während ihm die fortgeschrittene gesellschaftliche Mischung von Katholiken und Protestanten «in der politisch geeinten Nation» als reale Chance für eine «Vereinigung der Getrennten» erschien, die voranzutreiben er der «Theologie beider Confessionen» als Beruf und Aufgabe zuwies[24].

Diese Rektoratsrede scheint damals nicht in Druck gegangen zu sein[25]. Lady Blennerhassett, der Döllinger noch am Abend des 23. Dezember geschrieben hatte: «das Publicum war gespannt auf diese Rede, und das Bewußtsein davon versetzte mich auch in Spannung; so daß ich mehrere Tage lang nur mit den Gedanken an das, was ich sagen wollte, beschäftigt war»[26], schickte er jedoch, wie versprochen, im Frühjahr 1872 (?) «die Rede über die Univ[ersität]», in welcher Form auch immer[27]. Auch Acton versprach Döllinger, die Rede, in der er «hohe Politik getrieben» habe, «sobald sie fertig, d.h. gedruckt ist», zu

21 Döllinger an Charlotte von Leyden, [München, August 1866] Sonnabends, 6 Uhr Abends. Döllinger-Blennerhassett 243 f.

22 Döllinger an Charlotte von Leyden, München 20 October 1866. Döllinger-Blennerhassett 174–176, hier 174 f.

23 Döllinger, Die Bedeutung der großen Zeitereignisse, in: Ders., Akademische Vorträge III 28.

24 Ebd. 34.

25 Zwar führt Stefan Lösch (Döllinger und Frankreich 544) in seiner Döllinger-Bibliographie einen zeitgleichen Druck der Rede auf, desgleichen Viktor Conzemius (Döllinger-Acton III 40): Ignaz von Döllinger, Die Bedeutung der großen Zeitereignisse für die deutschen Hochschulen. Rektoratsrede vom 23. Dezember 1871, München (C.R. Schuhrich) 1871. Doch ist ein solcher Druck bibliographisch nirgends nachweisbar. Für diesen Hinweis danke ich Herrn Dr. Claudius Stein.

26 Döllinger an Lady Blennerhassett, München [23 u. 29 Dez.] December 1871. Döllinger-Blennerhassett 516–518, hier 516.

27 «Hier liebe Freundin, erhalten Sie die Rede über die Univ[ersität] und die in Aussicht gestellten lettere di [Francesco] Milizia [al conte F. di Sangiorami, ora per la prima volta pubblicate, Paris 1827]. Bewahren Sie diese [d.h. wohl die «lettere»] sorgfältig, denn elles sont devenues introuvables.» Döllinger an Lady Blennerhassett, [München, Frühjahr 1872]. Döllinger-Blennerhassett 531 f., hier 531. – Der Brief ist nicht datiert, so daß die zeitliche Einordnung durch den Herausgeber in das Frühjahr 1872 möglicherweise unsicher ist.

übersenden[28]. Acton war bereits durch einen «langen Bericht in der Times» (vom 3. Januar 1872) auf sie und deren «Grundgedanke[n] und Absicht» aufmerksam geworden, und so erwartete er «mit Sehnsucht» ihre Zusendung[29]. Ob sie tatsächlich erfolgte, ist aus der erhaltenen Korrespondenz mit ihm nicht zu erschließen. Jedoch nahm Döllinger selber diese Rede auch später nicht in seine gesammelten «Akademischen Vorträge» auf, was verwundern mag, da er seine Rektoratsrede von 1866 und seine Festrede zum vierhundertjährigen Stiftungsfest der Universität vom 1. August 1872 im zweiten Band 1889 nochmals publizierte[30]. Vielleicht erschienen ihm aber auch einzelne Stellen seiner Rede für eine Veröffentlichung als zu pointiert[31] oder im Nachhinein überhaupt als zu «tagespolitisch» und zu überschwänglich deutsch-national.

28 Döllinger an Acton, München 27 December 1871. Döllinger-Acton III 39–41 hier 40.

29 Acton an Döllinger, [Aldenham, Anfang Januar 1872]. Döllinger-Acton III 42–47, hier 43.

30 Ignaz von Döllinger, Die Universitäten sonst und jetzt (mit der Anmerkung: «Rectoratsrede, gehalten am 22. December 1866, gedruckt von J.G. Weiß, Universitätsbuchdrucker, 1867, aber meines Wissens längst vergriffen»), in: Ders. Akademische Vorträge II, Nördlingen 1889, 3–55; Ders., Festrede zur 400jährigen Stiftungsfeier der Universität München (mit der Anmerkung: Festrede des Rector Magnificus, gehalten am 1. August 1872, in der großen Universitäts-Aula und gedruckt von C.R. Schurich, mit dem amtlichen Bericht über «die 400jährige Stiftungsfeier der kgl. Ludwig-Maximilians-Universität München», 1872). Ebd. 56–89.

31 Max Lossen, der Herausgeber des nach Döllingers Tod erschienenen 3. Bandes der «Akademischen Vorträge» 1891, publizierte hier S. 1–10 posthum Döllingers «Rede zum 395. Stiftungstag der Universität München (Anm.: Rectoratsrede, gehalten in der Universitätsaula am 26. Juni 1867) und S. 11–38 die Rektoratsrede «Die Bedeutung der großen Zeitereignisse für die deutschen Hochschulen (Anm.: Rectoratsrede, gehalten am 23. December 1871 in der Aula der Universität München). Dazu schreibt er im Vorwort: Letztere Rede «war mir bereits einmal für die Drucklegung zugestellt, – ich gab sie Döllinger zurück, um einige Lücken auszufüllen (vgl. u. S. 15, 31 f. und 34 f.), bekam sie dann aber nicht wieder. Vielleicht waren ihm einzelne Stellen über Frankreich [wo Döllinger ja bedeutende Freunde gehabt hatte] und Rom zu scharf für die Veröffentlichung erschienen, – oder fehlte ihm auch nur die Lust, wie so manchmal, an eine ältere Arbeit ergänzend und feilend wieder Hand anzulegen. Jedenfalls braucht nach Döllinger's Tod keines dieser Motive von dem Drucke der unter dem lebhaften Eindruck der großen Ereignisse des Jahres 1870 niedergeschriebenen, gedankenreichen und im Allgemeinen formvollendeten Rede abzuhalten.» Vorwort IV. – Johann Friedrich, der in seiner Döllinger-Biographie III 627–631 diese Rede inhaltlich referiert, schreibt abschließend: «Mit einem Blick auf den Verlauf der deutschen Geschichte und das neue deutsche Reich, auf seine Verfassung und seine Aufgaben, welche auch der studierenden Jugend neue Ziele und eine größere Arena bieten, schließt die merkwürdige Rede, welche verdient hätte, durch ganz Deutschland und insbesondere an den höheren Schulen verbreitet zu werden (Akad. Vortr. 3,11). Sie wurde aber damals nicht einmal gedruckt, weil Döllinger bereits wieder von der geplanten Ergänzung derselben abgezogen wurde.» Ebd. 631. – Es ist kaum anzunehmen, daß Johann Friedrich und Max Lossen (der jedenfalls nicht vermerkt, nach welcher Vorlage er die Rede abgedruckt hat) eine Druckfassung von 1871/72, wenn eine solche denn existiert hätte, entgangen wäre.

2.
Das Vierhundert-Jahr-Jubiläum der Münchener Universität – Actons Promotion zum Dr. phil. h.c.

Höhepunkt des Rektoratsjahres Döllingers war, wie gesagt, das Vierhundert-Jahr-Jubiläum der Universität, festlich begangen in der viertägigen Stiftungsfeier vom 31. Juli bis zum 3. August 1872. Auch Lord Acton war zu diesen Feierlichkeiten eingeladen: «[...] da Sie unser civis academicus gewesen sind, und zu dieser Zeit wohl frei sind, hoffen wir, daß Sie das Fest (das erste derartige im Neuen Deutschen Reiche) mitfeiern werden. Einen solchen Zusammenfluß von Professoren und Gelehrten werden Sie kaum jemals mehr in der Nähe sich zu besehen Gelegenheit haben»[32]. Um Letzeres zu unterstreichen, hatte Döllinger ihm noch mitgeteilt, daß «für die Feier unsres Jubiläums die Summe von 26 000 fl. bewilligt [ist]. Sie sehen, die Sache wird splendid werden»[33]. Acton scheint dann auch pünktlich angereist zu sein; jedenfalls hatte er seine Ankunft in München für «Dienstag 30., oder spätestens Mittwoch früh» angekündigt[34].

Am 31. Juli (dem Fest des hl. Ignatius von Loyola) wurde Döllinger im Rahmen eines Festaktes in der Kleinen Aula der Universität für seine Verdienste um die Universität München mit dem Großkomturkreuz des Königlichen Verdienstordens der Bayerischen Krone ausgezeichnet. Der bayerische Kultusminister Johann Freiherr von Lutz erschien persönlich, um ihm diesen zweithöchsten königlichen Orden zu überreichen[35] und zehn weitere Professoren in unterschiedlichen Rängen zu dekorieren, darunter Carl Prantl, den Geschichtsschreiber der Universität[36], mit dem Ritterkreuz des Verdienstordens der Bayerischen Krone und Alois Schmid als Vertreter der Theologischen Fakultät mit dem Ritterkreuz I. Klasse des Verdienstordens des heiligen Michael – in «allgemein auffälliger Übergehung» des Pastoraltheologen und Georgianums-Direktors Valentin Thalhofer, des

32 Döllinger an Acton, München 11. März 1872. Döllinger-Acton III 53–55, hier 53.

33 Döllinger an Acton, München 22. April 1872. Döllinger-Acton III 65 f., hier 66.

34 Acton an Döllinger, [London] 58, Lowndes Square, 20. Juli 1872. Döllinger-Acton III 90 f., hier 90. – Acton hatte seine Familie vorausgeschickt, um mit ihr den August in Tegernsee zu verbringen.

35 Das Großkomturkreuz war 1855 zwischen die Großkreuze und die Komturkreuze als neue Stufe eingeschaltet worden und rangierte somit unmittelbar hinter dem Großkreuz. Georg Schreiber, Die Bayerischen Orden und Ehrenzeichen (Publikationen des Armeemuseums 1), München 1964, 87–90.

36 Karl von Prantl, Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität in Ingolstadt; Landshut; München. Zur Festfeier ihres vierhundertjährigen Bestehens im Auftrage des akademischen Senats verfaßt I–II, München 1872 (unveränd. Nachdr. Aalen 1968).

Ovation der Studenten für den Rector magnificus Ignaz von Döllinger beim Festzug aus Anlaß des 400-jährigen Jubiläums der Ludwig-Maximilians-Universität München 1872. Originalzeichnung von L. Bechstein, abgedruckt in der «Illustrierten Zeitung» vom 21. August 1872 (Universitätsarchiv München).

Opponenten Döllingers in der Fakultät und damaligen Dekans, dem (so angeblich Lutz) «nur der Papst einen Orden geben» möge, «diesem Agitator in der Theologischen Fakultät»[37].

Bei der Gratulationscour hob der Bonner Historiker Heinrich von Sybel (1817–1895) als Vertreter der deutschen Universitäten Döllingers Bemühen «um die Selbständigkeit des wissenschaftlichen Geistes, um die Ausübung, die kräftige Ausübung des religiösen Lebens, um die innere Eigenartigkeit des deutschen Volkes» hervor, und indem er der Münchener Universität emphatisch glaubte attestieren zu müssen, daß im geistigen Kampf gegen die römische Anmaßung niemals «irgend eine Universität zu irgend welcher Zeit eine Stellung von höherer Bedeutung eingenommen» habe als sie, entbot er ihrem Rector magnificus unter dem begeisterten Applaus der hochrangig und international besetzten Festversammlung seine Namenstagsgratulation mit den Worten: «Am Tage des hl. Ignatius von Loyola bringe ich hier ein Hoch aus auf diesen neuen Ignatius»[38]. Ein leiser Sarkasmus schwang in diesem «Hoch» wohl schon mit; denn das Verhältnis zwischen dem zuvor «großdeutsch» gesinnten katholischen Kirchenhistoriker Döllinger und dem «kleindeutsch-preußisch» gesinnten protestantischen Historker Sybel war lange Zeit sehr angespannt gewesen.

Die von den zahlreichen Deputierten in- und ausländischer Universitäten, Hochschulen, Akademien übermittelten Glückwünsche erwiderte Döllinger mit spontan aus dem Stegreif formulierten gewandten kurzen Dankesworten, die ihm und seiner nie versagenden Geistesgegenwart allseits höchste Bewunderung einbrachten[39].

Glanzpunkt der Jubiläumsfeier war am Vormittag des 1. August der von Ovationen der Bevölkerung begleitete Festzug von der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften (im ehemaligen Jesuitenkolleg an der Neuhauser Straße) zur Universität. Döllinger, ansonsten Prozessionen jeder Art abhold, schritt – «truly magnificent in the best senses of the world», wie der ebenfalls zum Jubiläum von England angereiste Alfred Plummer empfand[40] – im schwarzen Talar der Theologen, die goldene Amtskette des Rektors um die Schultern gelegt, an der Spitze des Professorenkollegiums, dem die zwei Szepter der Philosophischen und der drei Höheren Fakultäten vorangetragen wurden, ihm zur Seite der Prorektor Wilhelm Giesebrecht, gefolgt von den Professoren und Dozenten, angetan mit den Talaren in der Farbe ihrer jeweiligen Fakultät, und von den verschieden-farbigen Studentencorps. Beim Vorbeiziehen an der Residenz huldigten Rektor, Professorenschaft und Studentencorps dem König, der in feierlicher Uniform erschien. Bei der Ankunft am Universitätsplatz empfingen die dort versammelten Studenten den Festzug mit Hochrufen, Fahnenschwingen und Schwenken ihrer Mützen.

Beim anschließenden Festakt in der Großen Aula hielt Döllinger seine große «Festrede zur 400jährigen Stiftungsfeier der Universität München», eine erneut deutsch-national getränkte Laudatio auf die Universität als mittelalterliche Schöpfung und speziell auf die Geschichte der Münchener Ludovico-Maximilianea seit ihrer Gründung in Ingolstadt, eingebettet in den großen Rahmen der allgemeinen europäischen Universitätsgeschichte, ihrer Höhen und Tiefen[41]:

«Die Zeit in der wir leben, die Stellung, welche Deutschland in der Welt sich jüngst errungen hat, ist ganz dazu angetan, unseren Blick zurückzulenken in die Vergangenheit, […] auf daß wir im Spiegel der Geschichte um so besser die Gegenwart und die den Hochschulen in ihr gegebenen Zielpunkte und Aufgaben erkennen» – so die Einleitung, und gleich darauf die zeitgeschichtliche Aktualisierung: «Vor zwei Jahren» habe «die deutsche Nation ihre tausendjährige Jubelfeier begehen» können, in Erinnerung an den «Vertrag zu Mersen» (870), durch den Ludwig der Deutsche «zum ersten Male, auf den natürlichen Grundlagen der Abstammung und der Sprache, alle deutschen Stämme zu einem Nationalreiche» vereinigt habe, «und tausend Jahre später haben deut-

37 Denzler, Professor Valentin Thalhofer 74 f.

38 Zit. in: Stein, Ignaz von Döllinger und das Münchner Universitätsjubiläum 893 f.

39 «Eine wahrhaft große Figur machte Döllinger beim vierhundertjährigen Jubiläum der Universität (1.–3. August). Schon bei der Entgegennnahme der Glückwünsche der deutschen Universitäten, von denen keine fehlte, am 31. Juli in der kleinen Aula bezauberte der schlichte und einfache Greis durch die geistvolle Art, wie er jeder einzelnen Deputation, anknüpfend an die Geschichte ihrer Korporation und die persönlichen Verdienste der Deputierten, zu antworten wußte. Die Münchener Kollegen gestanden sich neidlos, daß doch nur er das zu leisten im stande gewesen sei, und Sybel schloß den Akt mit einer Huldigung für Döllinger, indem er ihn unter Hinweis auf seinen Namenstag als ‹den zweiten Ignatius und Gegenignatius› feierte.» Friedrich, Ignaz von Döllinger III 635.

40 Alfred Plummer, der das Jubiläum miterlebte, notierte begeistert: «*Thursday, August 1st*. The grand day of the Centenary Festival. I took up my position to see the Festal Procession first of all by the Residenz, where the king appeared in uniform to receive the ‹Hochs› of the different corps of students. About the middle of the procession came the Rector Magnificus, Dr. von Döllinger; and truly magnificent in the best senses of the world he was. Seldom, if ever, have I seen a man look so really *grand*, and yet at the same time so perfectly natural and easy. He seemed to be thoroughly at home as he walked along talking gaily with his compagnion, who I suppose was the Pro-Rector, Dr. Giesebrecht. Dr. Döllinger wore a black gown, with a very handsome gold collar or chain thrown round the neck, like a badge of the Order of the Garter. Both walked bareheaded and two maces were carried in front of them. […].» Plummer, Conversations 74.

41 Ignaz von Döllinger, Festrede zur 400jährigen Stiftungsfeier der Universität München, in: Ders., Akademische Vorträge II 56–89.

sche Siege die lange verlorene Westgrenze uns zurückgewonnen, und die schwer vermißte, viel ersehnte Reichseinheit uns wiedergegeben. Der Universität München» aber sei «das Loos zugefallen, als die erste unter ihren Schwestern in dem neu geeinigten Reiche, das Andenken an ihre Stiftung und ihren vierhundertjährigen Bestand festlich zu begehen. So darf unsere Feier sich erweitern zu einem Feste der ganzen deutschen Nation»; denn die hiesige Hochschule, eine «Körperschaft» von Lehrenden und Lernenden, «zusammengeflossen aus allen Gauen Deutschlands, und fort und fort sich ergänzend von Nord und Süd, von Ost und West», gebe und empfange. «Die theuren Collegen, die der Norden uns abgetreten, […] sind bereits mit uns verwachsen und Fleisch von unserm Fleische, und im freundlichen Austausche haben wir seit Jahren so manchen unserer Professoren und Zöglinge an andere Universitäten abgegeben. Wir sind ein Volk von Brüdern, […] doppelte Mitbürger», umfangen vom «Band des deutschen Reiches» und mit gleichem «Bürgerrecht und Freizügigkeit […] dem Gemeinwesen» angehörend, «welches die sämmtlichen Hochschulen des Reiches, als ein enge verbundener Staat der deutsch denkenden und forschenden Geister, bilden»[42].

Döllinger schilderte sodann die Anfänge der mittelalterlichen Universität, deren «Stärke […] wesentlich auf der Gemeinsamkeit der Interessen zwischen Lehrern und Studirenden» beruht habe, «und auf der gleichen Bereitschaft Aller, für das Ganze und dessen [privilegierte] Rechte persönlich einzustehen». Er hob die Bedeutung der Hochschule zu Paris, überhaupt dieser Stadt, «seit dem 13. Jahrhundert […] wirklich […] die geistige Metropole des europäischen Westens, weit mehr als Rom», und besonders der Rechtsschule von Bologna hervor, die neben jener von Padua «auf Deutschland […] einen stärkeren Einfluß ausgeübt» habe, «als auf die eigene Heimat. Bologna war die Geburts- und Erziehungsstätte der zwei innerlich verwandten und verbündeten geistigen Großmächte […] des neu-römischen Civilrechts und des neuen durch Gratian begründeten kanonischen Rechts», dessen Wirkungen tiefer eingedrungen seien «als die der Pariser philosophischen und theologischen Scholastik. […] In Bologna vollzog sich die Durchdringung des kirchlichen Rechtes mit römischen Rechtsvorstellungen. Und die Gründer der päpstlichen Weltherrschaft, die Gesetzgeber der abendländischen Christenheit, ein Alexander III., ein Innozenz III. und Innozenz IV., waren Lehrer oder Zöglinge der Bologneser Schule. Die deutschen Kaiser aber sind es, welche dem römischen Rechte, wie es zuerst in Bologna gelehrt wurde, den Weg nach Deutschland bahnten; die unglückliche Vorstellung, daß sie die Nachfolger der alten römischen Imperatoren seien, der verlockende Absolutismus in dem römischen Kaiserrecht, die bequeme Lehre, daß des Kaisers Belieben Gesetz, er selber von jeglichem Gesetz entbunden sei – diese Dinge gewannen den italienischen Juristen Ohr und Herz der Kaiser.»

Mit Blick auf derlei Einflüsse erschienen Döllinger «wir Deutschen […] wirklich [als] ein ganz eigenartiges, keinem andern zu vergleichendes Volk. Auch darin, daß wir, an Zahl jedes andere Culturvolk übertreffend, an Geistesgaben so reich als irgend eines, dennoch – ich will nicht sagen, wie lange – uns willig unter die geistige Vormundschaft anderer Völker, Italiens und Frankreichs, gestellt und an der Einbürgerung fremder Erzeugnisse, an der Befestigung fremder Macht mit einem Aufwande von Kraft und Zeit gearbeitet haben, welcher, auf Entwicklung und Fortbildung unserer autochthonen Geistesfrüchte verwendet, unserer Geschichte eine andere, glücklichere Wendung gegeben haben würde. Doch wir sind eben unter den Völkern dasjenige, welchem vorzugsweise die Bestimmung und Befähigung zugefallen ist, alle Bildungsstoffe und Culturzustände in uns aufzunehmen und zu verarbeiten […].» So seien «Schaaren deutscher Studirenden, die in der Heimath keine Hochschule fanden, […] nach Paris» gewandert «und brachten von dort französisches Wesen zurück; dieses aber drang um so leichter bei uns ein, als in den Kämpfen des Reiches mit dem Papstthume und in den Bürgerkriegen unter dem salischen und staufischen Hause so viel deutsche Kraft vergeudet, deutsche Bildung geknickt worden war».

Andererseits habe aber auf «allen Hochschulen» des Mittelalters «der wissenschaftlichen Blüthe und Entwicklung […] der Mangel jener Wissensgebiete» entgegengestanden, «welche in der Geisteswelt das unentbehrliche, die übrigen Disciplinen vor Fäulnis bewahrende Salz sind – […] die Geschichte und die beobachtende und versuchende Naturforschung. Jener ganzen Zeit fehlte der historische Sinn, die Fähigkeit für kritische Geschichtsschreibung, für Unterscheidung von Sage und Geschichte, […] fehlte jedes Bewußtsein jener Continuität und Entwicklung, ohne welches das innerste Wesen einer Wissenschaft nicht erkannt werden» könne. «Zwei Männer» hätten «damals dem Strome eine andere Richtung zu geben, und durch Einführung neuer Bildungsstoffe in den Kreis der Universitätsstudien diese zu vervollständigen und zu reinigen» getrachtet, «ein Deutscher» und «ein Engländer». Es sei «nicht zufällig, daß […] gerade ein Deutscher, Albert der Große aus Lauingen, […] zum ersten Male seit Aristoteles, also nach fast sechzehn Jahrhunderten, es wagte, nicht nur alle Kenntnisse seiner Zeit in einem Gesammtbilde zusammenzufassen, sondern auch den engen Kreis der damals herkömmlichen Geistesbildung zu durchbrechen und durch die Einführung

42 Ebd. 56 f.

der Naturforschung zu erweitern». Und der zweite, Roger Bacon, habe sich «in beredten Klagen darüber» ergossen, «daß jedermann den juristischen Studien sich zuwende, daß Kirchenrecht und römisches Recht alles verdrängten», und, «gleich Albert, dem Studium der Physik und zugleich auch der griechischen Sprache und Literatur Bahn zu brechen» gesucht. «Die Bemühungen beider Männer blieben vergeblich»[43].

Im Gegensatz zu den alten Universitäten, Paris, Bologna, Oxford, Cambridge, die «Niemand [...] gestiftet», sondern «naturwüchsig entstanden [waren]», handle es sich bei den nach der Mitte des 14. Jahrhunderts einsetzenden deutschen Universitätsgründungen um Stiftungen geistlicher und weltlicher Fürsten, später auch noch städtischer Magistrate. Diese Universitäten «waren zuerst vorwiegend kirchliche Anstalten, dienten zunächst den Bedürfnissen des Klerus» und «hätten auch, ohne die Verwendung kirchlicher Einkünfte und [...] Pfründen, welche die Besoldung der Professoren bildeten, nicht bestehen können». In etwa dieselbe Zeit, das endende 14. Jahrhundert, fielen aber auch die päpstlichen Schismen, und das durch sie «erst recht offen gewordene Verderben der Kirche» habe «eine reformatorische Bewegung» hervorgerufen, «deren Organe zuerst die Theologen der Hochschulen wurden. Zum ersten Male gewannen damit die Männer der Wissenschaft eine welthistorische Bedeutung.» Döllinger zeichnete den Weg, der durch deren Bemühen, die Spaltung zu überwinden, zur Erörterung der «weiterführende[n] Frage von dem Verhältniß der Gewalten in der Kirche» und zum spätmittelalterlichen Konziliarismus führte. Schließlich sei eine «neue Macht [...] als anfänglich [...] unfreiwillige Bundesgenossin» hinzugetreten: «das wiedererwachte Studium des classischen Alterthums, der *Humanismus*», als Widerpart der «entartete[n] Scholastik», und erneut «wurden die Universitäten die Pflegestätten dieser Geistesrichtung»[44].

Damit gelangte Döllinger zur Gründung «unsere[r] Hochschule zu Ingolstadt» im Jahr 1472. Ihr Stifter – und hier unterlief Döllinger der peinliche Lapsus, statt Herzog Ludwig den Reichen von Bayern-Landshut (reg. 1450–1479) einen Herzog Albrecht zu nennen[45] – habe wie damals die anderen Fürsten wohl nur gedacht, seine Hochschule solle ihm «gelehrte Leute aufziehen», die ihm «Land und Leute richten und helfen könnten». Doch solange «die abgelebte und geistlos gewordene Scholastik» den Unterricht bestimmt habe, sei von der jungen Anstalt «keine besondere Anziehungskraft» ausgegangen. Erst als durch den «berühmten Conrad Celtes» und Jakob Locher der Humanismus «Eingang fand, als selbst [Johannes] Reuchlin für kurze Zeit da lehrte», habe «für Ingolstadt» eine allerdings nur von 1494 bis 1518 währende «Glanzperiode» begonnen, und «die vornehmste Zierde Ingolstadts und Bayerns war nun *Aventin* [Johannes Turmair aus Abensberg], der Vater der bayerischen Geschichte»[46]. Als zu Beginn des 16. Jahrhunderts «das Verlangen nach einer Reformation der Kirche [...] zum Gemeingefühl der Nation in allen ihren Schichten geworden», aber «von Rom jedes Zugeständniß verweigert wurde, erfolgte die Trennung, und binnen 50 Jahren ging der Riß durch ganz Europa [...], wurde Wittenberg für die eine Hälfte von Europa, was in früheren Jahrhunderten für den ganzen Occident Paris gewesen war. [...] Ingolstadt, Freiburg, Würzburg, Mainz [aber] wurden nun feste Burgen der katholischen Lehre, und damit war die Bedeutung und Stellung Ingolstadts für zwei Jahrhunderte entschieden. Hier, wie an allen deutschen Hochschulen, protestantischen und katholischen, wurde die Theologie die Gebieterin, welche die andern Facultäten fast nur wie ihre Dienerinnen neben sich duldete, und so blieb es auch im ganzen 17. Jahrhundert; denn so entsprach es in jener Zeit der Denkweise der deutschen Nation»[47]. – Kein Wort zu Dr. Johann Eck, dem schärfsten theologischen Gegner Luthers, und keine Erwähnung der Jesuiten, die über zwei Jahrhunderte lang die philosophische Fakultät ganz, die theologische Fakultät mehrheitlich besetzt hielten und maßgeblich, auch kämpferisch, die geistige Ausrichtung der Universität Ingolstadt bestimmt hatten[48].

Erst im Zuge der neuen geistigen Bewegung im 18. Jahrhundert (d.h. der Aufklärung), mit dem «gewaltige[n] Aufschwung» der Universitätsgründungen in Halle, Göttingen, Berlin und Bonn, – jedoch erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts – habe auch die bayerische Landesuniversität «ihre Wiedergeburt» erlebt, dank ihrer «zur unabweisbaren Nothwendigkeit» gewordenen Übersiedelung von der Festung Ingolstadt nach Landshut und 26 Jahre später in die Residenzhauptstadt München[49]. Und nun – so Döllinger – sei es ihm «vergönnt, in Kürze der Männer zu gedenken, auf deren Geistesarbeit wir fortbauen, die vordem unsere Meister gewesen, und de-

43 Ebd. 62–64.
44 Ebd. 64–67.
45 So steht es noch im Erstabdruck seiner Festrede in: Chronik der Ludwig-Maximilians-Universität München für das Jahr 1871/82, München 1872, 91–122, hier 101; im Wiederabdruck der Rede in Döllingers «Akademischen Vorträgen» (S. 67) stillschweigend ausgebessert.
46 Döllinger, Festrede 67.
47 Ebd. 68 f.
48 Siehe dazu: Boehm-Spörl, Die Ludwig-Maximilians-Universität I–II; Schwaiger,Die Theologische Fakultät; Weitlauff, Die Anfänge der Ludwig-Maximilians-Universität München; Winfried Kausch, Geschichte der Theologischen Fakultät Ingolstadt im 15. und 16. Jahrhundert (1472–1605) (Ludovico-Maximilianea 8), Berlin 1977.
49 Döllinger, Festrede, in: Ders., Akademische Vorträge II 75. – Siehe hierzu: Stein, Domus Universitatis, darin bes.: Putz, König Ludwig I. (ebd. 27–45).

ren Andenken vor allem am heutigen Tage gefeiert zu werden verdient». Er erinnerte, «um mit den berühmtesten zu beginnen», an Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) und dessen «gedankenreiche und in platonischer Formenschönheit majestätisch sich ergießenden Vorträge»; zwar habe «weder der frühere Naturphilosoph noch der spätere Geschichts- und Religionsphilosoph» eine Schule hinterlassen, «aber dieser reiche und mächtige Geist wird immer in dem Andenken der Menschheit eine Stelle unter den muthigsten, kraftvollsten und fruchtbarsten Denkern einnehmen». Weiter nannte er: Franz von Baader (1765–1841), Joseph Görres (1776–1848), den «Meister des zündenden Wortes, wie Deutschland seit Luther keinen zweiten besessen» habe – «zur Zeit des Freiheitskampfes [...] als die fünfte der wider den fremden Unterdrücker verbündeten Mächte» bezeichnet –, und den Philosophen Martin Deutinger (1815–1864); unter den Rechtsgelehrten: Friedrich Karl von Savigny, den «größte[n] Jurist[en] der neuern Zeit», der «auf seinem Gebiete fast wie ein König gewaltet» habe, «dem alle Fachkollegen willig huldigten», Anselm Feuerbach (1775–1833), Nikolaus Thaddäus von Gönner (1764–1827) und Friedrich Julius Stahl (1802–1861); unter den Theologen: das damals, in Landshut, leuchtende «milde Gestirn Johann Michael Sailers (1751–1832), des Mannes mit dem liebevollen Herzen und der feinen Menschenkenntniß, der in so seltenem Grade jüngere Männer an sich zu ziehen und mit Begeisterung für den Priesterberuf zu erfüllen verstand [...]»[50]; Johann Adam Möhler (1796–1838), «welchem alle Stimmfähigen in Europa das Zeugniß gaben, daß er der erste unter den lebenden Theologen seiner Kirche sei», und seine zuletzt verstorbenen eigenen Fakultätskollegen, die Dogmatiker Heinrich Klee (1800–1840) und Max von Stadlbaur (1808–1866), den Exegeten Franz Xaver Reithmayr (1807–1872) und den «im blühenden Alter hinweggenommenen» Moraltheologen Bernhard Fuchs (1814–1852). Und er fügte hinzu: «Damals durfte man hoffen, daß durch diese Männer und ihre Geistesverwandten in Tübingen, Bonn, Freiburg, Breslau, Münster, eine wahrhaft deutsche und universale, den andern Wissenszweigen in Ernst und Wahrhaftigkeit der Forschung ebenbürtige Theologie sich ausbilden werde» – wollte er damit sagen, daß diese Hoffnung inzwischen entschwunden, die «deutsche» Schule katholischer Theologie durch die «römische» Schule und deren Vertreter in Deutschland zu Grabe getragen sei? In den philologischen und historischen Disziplinen nannte er Friedrich Wilhelm Thiersch (1784–1860), der «als feinsinniger Kenner des griechischen Alterthums [...], als Pädagoge und Aesthetiker [...] wohl den Ehrentitel *praeceptor Bavariae* führen» dürfe, «in dem Sinne, wie Melanchthon der Präceptor Deutschlands hieß»; Johann Andreas Schmeller (1785–1852), den «Schöpfer einer wissenschaftlich gestalteten deutschen Dialektologie»; Ernst von Lasaulx (1805–1861), «dessen lichtvolle Vorträge die jungen Ankömmlinge an unserer Hochschule zu orientieren und zu begeistern pflegten» – dachte er dabei an den jungen John Acton? – «und dessen Schriften in ihrer gedrängten, künstlerisch gestalteten Form einen nach hohen Zielen ringenden, mit der Geistes-Substanz des classischen Alterthums genährten Geist offenbaren»; den Byzantinisten Jakob Philipp Fallmerayer (1791–1861), schließlich auch den nur vorübergehend an der Universität lehrenden Privatdozenten Friedrich Windischmann (1811–1861)[51]

50 «[...] Sailer hat nicht eine gelehrte Schule gestiftet, aber er hat eine zahlreiche Schaar treuer, von seinem milden und frommen Geiste angewehter Schüler aus Nord und Süd gebildet, und so ist der wohlthätige Einfluß, den er durch diese Männer, sowie durch seine warmen, mit edeln religiösen und sittlichen Gedanken erfüllten Schriften weithin geübt, auch jetzt noch nicht erloschen.» Döllinger, Festrede, in: Ders., Akademische Vorträge II 80. – Allerdings unterschätzte Döllinger Einfluß und Bedeutung Johann Michael Sailers ganz erheblich; denn Sailer, der nachmalige Bischof von Regensburg, war nicht nur herausragender Priesterbildner (Sailers «Priesterschule»), sondern ebenso sehr auch ein überaus produktiver und origineller theologischer Denker und Schriftsteller. Insbesondere durch seine Schriften zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik wurde er in Überwindung jesuitischer Scholastik, in Aufnahme wichtiger Impulse der Aufklärung und Romantik und in Rückbesinnung auf die biblischen Quellen und die gesamte theologische Tradition zum Neubegründer einer christozentrischen Theologie. In seiner Moraltheologie führte er die Sittenlehre in Überwindung herkömmlicher Kasuistik auf die Glaubenslehre zurück, stellte sie als Tugendlehre und theonome Gewissenslehre dar: Ansätze die von Johann Baptist Hirscher, Johann Adam Möhler und Franz Xaver Linsenmann aufgenommen und weitergeführt wurden, wenngleich im Laufe des 19. Jahrhunderts die, insbesondere von den erneut zur Vorherrschaft drängenden Jesuiten forcierte, Neuscholastik und Moralkasuistik wieder die Oberhand gewannen und Sailers «moderne» Ansätze zwischenzeitlich unterdrückten. Georg Schwaiger, Johann Michael Sailer, der bayerische Kirchenvater, München-Zürich 1982; Barbara Jendrosch, Johann Michael Sailers Lehre vom Gewissen, Regensburg 1971; Bertram Meier, Die Kirche der wahren Christen. Johann Michael Sailers Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung (MKHS 4), Stuttgart-Berlin-Köln 1990; Manfred Weitlauff, Sailer, Johann Michael, in: LThK 8 (^{3}1999) 1431–1433.

51 «Friedrich Windischmann lehrte zwar nur vorübergehend an der Hochschule, aber die Schriften, durch welche er geraume Zeit die Kenntniß der indischen Philosophie, der asiatischen Mythengeschichte und die Erforschung des Zoroastrismus förderte, gehören zu den werthvollsten Leistungen auf diesem Gebiete.» Döllinger, Festrede, in: Ders., Akademische Vorträge II 82. – Friedrich Windischmann, 1811 in Aschaffenburg geboren, 1936 in München zum Dr. theol. promoviert, im selben Jahr hier zum Priester geweiht – Döllinger hielt ihm die Primizpredigt – und auch habilitiert, 1938, nach Johann Adam Möhlers Tod, zum ao.Professor für neutestamentliche Exegese und Kirchenrecht ernannt, jedoch infolge seiner Berufung in das Münchener Metropolitankapitel 1839 aus dem Hochschuldienst ausgeschieden; streng ultramontan gesinnt, wurde er 1846 vom gleichgesinnt intransigenten Münchener Erzbischof Karl August von Reisach zum Generalvikar ernannt und spielte bei dessen Kampf gegen die staatliche Kirchenhoheit eine entscheidende Rolle, die ihn bei der Regierung in Mißkredit brachte; infolge persönlicher Verstrickungen und hoher Ver-

und viele andere. Fast jedem der genannten Gelehrten widmete er (wie angedeutet) eine knappe Würdigung seines wissenschaftlichen Profils[52], um dann mit dem Psalmwort: «Die Meßschnur fiel mir in lieblicher Gegend und das Besitzthum gefällt mir» (Ps 16,6) «den Blick zur Gegenwart und zu den Lebenden» zurückzulenken: «Deutschland und seine Hochschulen! Wir sind endlich einmal mit vollem Rechte, auch nach dem Urtheil der andern Nationen, stolz auf unser Vaterland, und, ich darf sagen: das Vaterland ist auch stolz auf seine Universitäten. Die Männer, die uns vorangegangen, haben uns diese Lorbeeren erworben, an uns ist es, sie unverwelkt, unbefleckt den Nachkommen zu überliefern»[53].

Die Rede endete, wie ihr Anfang, in Worten patriotischer Tönung und mit dem Wunsch nach konfessionellem Frieden: «Wir [...] blicken jetzt festen Muthes und ruhigen Vertrauens in die Zukunft; denn die Sehnsucht nach dem Reiche, die allen Deutschen tief in's Herz gegraben war, ist erfüllt; wir sind stark und politisch einig, und warum sollten wir nicht hoffen, daß auch die schwerere Aufgabe uns zu lösen gelingen werde [...], auch da noch einmal zur Versöhnung und Eintracht durch[zu]dringen [...], wo die Trennung am tiefsten und störendsten eingreift in das Leben: auf dem Boden der Kirche und des religiösen Bekenntnisses.» Es wäre «falsche Demuth», zu «verschweigen [...], was die Organe anderer Nationen, wenigstens da, wo nicht gerade eine deutsch-feindliche Aufregung herrscht, willig zugestehen: daß nämlich wir Deutschen in der Welt und im Kreise der Völker mehr Lehrer als Schüler zu sein berufen sind, weil uns im Ganzen und Großen die reichste Fülle des Wissens, die umfassendste, auf unserem Boden erwachsene Literatur zu Gebote steht. [...] Bleiben wir aber auch eingedenk unseres Berufes, der straffen Centralisation zu wehren, welche alles Blut zum Herzen führt und die Glieder kalt werden läßt. Schon durch ihr Dasein sind die deutschen Hochschulen überall Bollwerke gegen die Tendenz zur Centralisation[54]. [...] Lasset uns nur in reinem wissenschaftlichen Sinn und treuer Hingebung unermüdet fortbauen an dem einen Tempel, dem Tempel der Wahrheit; er wird zugleich ein unvergängliches, allen Schicksalswechsel überdauerndes Monument der Ehre und Größe Deutschlands sein»[55].

Es war eine im ganzen gemäßigte Rede, mit vielen Anklängen an Döllingers Rektoratsreden vom Dezember 1866 und 1871, streckenweise allerdings, wie in letzterer schon, mit einem penetrant siegesbewußt-überheblich deutschtümelnden Tenor. Dieser mag wohl bereits damals manchen ausländischen Festgast vor den Kopf gestoßen haben – sofern Döllinger sich beim Vortrag wortwörtlich an sein Manuskript gehalten hat. Im ersten historischen Teil seiner Rede steckte Döllinger in weitem, differenziertem Ausgriff auf die gesamte europäische Universitätsgeschichte von ihren spätmittelalterlichen Anfängen bis in die Aufklärungszeit herein den geistes-, kirchen- und religionsgeschichtlichen Rahmen ab, innerhalb dessen allmählich auch die deutschen Hohen Schulen und speziell die bayerische zu Ingolstadt, nunmehr als zumeist landesherrliche Stiftungen, ins Leben traten und ihren je eigenen Entwicklungsgang nahmen, ehe dann mit den Gründungen zu Halle, Berlin, Bonn am Be-

schuldung, zum Teil wegen Zahlung ihm abgepreßter Schweigegelder, geriet er in wachsende Abhängigkeit von der «Seherin von Altötting» und den hinter dieser agierenden Altöttinger Redemptoristen. Mit der Abberufung (präziser: Abschiebung) Reisachs 1856 nach Rom endete auch sein Generalvikariat. Er starb 1861. Döllinger hatte ihn einst, wie oben erwähnt, dem jungen John Acton als Beichtvater empfohlen. Es ist immerhin bemerkenswert, daß er seiner, dem er sich längst entfremdet hatte, als Orientalisten in der Festrede gedachte. Anton Zeis, Windischmann, Friedrich Heinrich Hugo, in: Gatz, Die Bischöfe 819 f.

52 Döllinger, Festrede, in: Ders., Akademische Vorträge II 75–84. – Daß Döllinger zu manchem der hier von ihm gerühmten Gelehrten, etwa zu Schelling, in seiner ultramontanen Phase ein eher gespanntes Verhältnis gehabt hatte, war eben Folge seiner damaligen theologischen Einstellung, die sich, wie gezeigt, um die Mitte des 19. Jahrhunderts geändert hatte. Andererseits habe der alte Sailer den jungen Döllinger nach Emilie Ringseis für «hoffärtig» gehalten. In einem Schreiben an Eduard von Schenk vom 17. Oktober 1829 setzte er sich allerdings für Döllinger sehr ein. Schiel, Johann Michael Sailer I 668, der genannte Brief II 530 f.

53 Döllinger, Festrede, in: Ders., Akademische Vorträge II 84 f.

54 Ebd. 84 f. – «[...] Die deutschen Universitäten haben, gleich unserem Volke, Zeiten tiefer Demüthigung, harter Buße durchlebt. Nicht unverdient: hatten doch auch sie sich schwer versündigt; denn ihnen vor allen wäre es obgelegen, patriotische Gesinnung und Willenskraft, das Gefühl der National-Ehre, politische Einsicht in den höheren Klassen der Nation zu wecken und zu pflegen. Doch jene Zeiten sind vorbei; unsere heutigen Hochschulen trifft kein derartiger Vorwurf mehr. Auch jener übermäßige Idealismus und Kosmopolitismus, an welchem Deutschland ehemals krankte, als es gar zu geneigt war, vor selbstloser Anerkennung der Vorzüge anderer Nationen, die eigenen Güter zu vergessen und also auch die Pflege derselben zu versäumen – auch diese Krankheit ist überwunden. Jetzt liegt uns ob, der Selbstüberhebung, dem allzu sicheren Vertrauen auf die bewiesene Stärke und die blutig errungenen Lorbeeren, mit allen Waffen des Geistes entgegen zu wirken. Und noch eines liegt uns allen ob. Bei der Uebermacht, welche die Naturwissenschaften in unseren Tagen erlangt haben, bei der weiten und raschen Verbreitung vereinzelter Notizen aus diesem Gebiete und der um sich greifenden Halbbildung, besteht unleugbar die Gefahr, daß die sensualistische und naturalistische Denkweise alles überwuchere und den Geist der Nation verflache. Wäre wirklich ein so tiefer Fall uns beschieden, daß, auf einige Zeit wenigstens, der Genius Deutschlands eingeschlossen würde in dem Gefängnis ohne Licht, Luft und Raum, welches man Materialismus nennt, dann wäre dieß ein sicherer Vorbote von der Nähe unseres nationalen Zusammensturzes. Aber nur dann könnte das geschehen, wenn die deutschen Hochschulen von sich und ihren Ueberlieferungen abfielen, und in trägem Stumpfsinne ihre besten Güter preisgebend, eine Schuld auf sich lüden, schwerer als jede frühere. Wir hoffen besseres: die Universitäten werden die feste Mauer bilden, vor der diese Strömung stille stehen und sich brechen wird. Lasset uns nur in reinem wissenschaftlichen Sinn ...» [wie oben]. Ebd. 88 f.

55 Ebd. 89.

ginn des 19. Jahrhunderts, nach dem Untergang des alten Reiches, in «gewaltige[m] Aufschwung» die «deutschen Universitäten»[56] und mit an ihrer Spitze die Ludovico-Maximilianea, von äußeren, absolutistischen (Denk-) Zwängen befreit, als Stätten streng wissenschaftlicher Forschung und Lehre in allen ihren Disziplinen erblühten und in der gesamten Universitätswelt voranleuchteten. Die stolze Galerie der im zweiten Teil seiner Rede erinnernd vorgestellten Koryphäen moderner Wissenschaft, die in Landshut und München gewirkt hatten, bildete, samt dem Austausch hochrangiger Kräfte zwischen den einzelnen Universitäten, den glänzenden Beweis für diesen hehren Aufschwung: verpflichtendes Erbe für Gegenwart und Zukunft – so ungefähr die Quintessenz der Festrede. Die einzige wirklich massive Kritik in ihr betraf das über zweihundertjährige Wirken der Jesuiten in der Ingolstädter Phase; es wurde mit einem Satz und völligem Verschweigen ihres Namens «erledigt», gleich einer mit Bedacht inszenierten *damnatio memoriae*, die freilich auf dem Hintergrund der damaligen theologischen Kämpfe zwischen «römischer» und «deutscher» Theologenschule, in die Döllinger an vorderster Front verwickelt (gewesen) war, und des – aus Döllingers Sicht – jesuitischen Sieges auf dem Vatikanischen Konzil ihre besondere Brisanz erhielt. Im übrigen war nur einmal von «kirchliche[r] Herrschsucht und Unduldsamkeit» (die den «Verfall» der einzigen polnischen Hochschule in Krakau «vollendet» hätten) die Rede[57].

Döllinger sprach volle eineinhalb Stunden mit lauter Stimme und warmem Ausdruck, wie die Augsburger Abendzeitung vom 2. August 1872 berichtete, und wurde vom illustren Auditorium mit stürmischem Applaus gefeiert[58] – während (nach Johann Friedrich) «die infallibilistische Welt grollend beiseite stand»[59].

Doch schon im Vorfeld seiner Festrede hatte Döllinger herbe Kritik von Seiten des Mediziners und alten Sailer-Freundes Johann Nepomuk von Ringseis (1785–1880)[60] erfahren. Dieser, ein Vertreter der Landshuter Romantik, Mitglied des Görres-Kreises und einstiger Berater und Reisebegleiter König Ludwigs I., hatte Döllinger dessen Wandel vom ultramontan gesinnten Streiter zum kritisch-«liberalen» Kirchenhistoriker nie verziehen und pflegte deshalb, wie so mancher andere, den frühen Döllinger gegen den späten auszuspielen. Zudem verstand er sich seit dem Aufgehen des Königreichs Bayern im neuen Deutschen Reich, anders als Döllinger, als Anwalt bayerischer Staatlichkeit und Tradition. Bereits Döllingers beide Reden in dessen Rektorat von 1866/67[61] hatten seinen Anstoß erregt. Nun fühlte er sich aufgerufen, im Rückbezug auf diese aus Anlaß der Zentenarfeier der Ludovico-Maximilianea zur «Ehrenrettung der Hochschule zu Ingolstadt gegenüber dem Herrn Universitätsrektor von Döllinger» für diese eine Lanze zu brechen, und Edmund Jörg, Döllingers einstiger, aber dem Lehrer inzwischen entfremdeter Amanuensis[62], bot ihm dafür in den von ihm redigierten, ultramontan ausgerichteten «Historisch-Politischen Blättern für das katholische Deutschland» das publizistische Forum[63]. Mit aller Schärfe warf Ringseis, nicht zu Unrecht, Döllinger vor, daß er damals schon (1866) fast die ganze über dreihundertjährige Ingolstädter Periode unterschlagen hatte, um die Hohe Schule zu Ingolstadt für den Zeitraum des jesuitischen Wirkens von 1550 bis zur päpstlichen Auflösung der Gesellschaft Jesu im Jahr 1773 zu disqualifizieren, in der erklärten Absicht, damit vor dieser dunklen Folie der Glanz der Landshuter und Münchener Periode um so heller sich abhebe. Döllinger habe in seiner Rektoratsrede von 1866 die Ingolstädter Epoche der bayerischen Landesuniversität, die immerhin 328 Jahre (von den insgesamt 400) gedauert habe, aus der Geschichte der Hohen Schulen ganz gestrichen und obendrein die ganze Universität «namen- und vaterlos» gemacht: «Außer Herrn von Döllinger weiß nämlich Jedermann in Altbayern, daß die Universität Ingolstadt von Herzog Ludwig dem Reichen [...] gegründet und von Kurfürst Max IV. [...] nach Landshut versetzt und erneuert, somit beiden zu Ehren Ludovico-Maximilianea genannt wurde. Nach Döllinger aber [...] trägt die Ludovico-Maximilianea ihren Namen von den Königen Ludwig I. und Max II. und so wurde der Universität Ingolstadt der Vater- und Taufname entzogen»[64].

56 Ebd. 75.
57 Ebd. 74.
58 Stein, Ignaz von Döllinger und das Münchner Universitätsjubiläum 909.
59 Friedrich, Ignaz von Döllinger III 635f.
60 Alexander Loichinger, Johann Nepomuk von Ringseis (1785–1880), Arzt und Professor, in: Georg Schwaiger (Hg.), Lebensbilder aus der Geschichte des Bistums Regensburg I–II (BGBR 23/24), Regensburg 1989, hier II 591–602; Alfred Wolfsteiner, Johann Nepomuk von Ringseis. Arzt und Vertrauter Ludwigs I., Regensburg 2016; Konrad Baumgartner, Johann Michael Sailer (1751–1832), Andreas Röschlaub (1768–1835) und Johann Nepomuk Ringseis (1785–1880), in: Klerusblatt 98 (2018) 26–32.
61 Ignaz von Döllinger, Die Universitäten sonst und jetzt (Rektoratsrede, gehalten am 22. Dezember 1866), in: Ders., Akademische Vorträge II 3–55; Ders., Rede zum 395. Stiftungstag der Universität München (Rektoratsrede, gehalten in der Universitätsaula am 26. Juni 1867), in: Ders., Akademische Vorträge III 1–10.
62 Conzemius, Ignaz von Döllinger und Edmund Jörg.
63 Ringseis, Ehrenrettung der Hochschule zu Ingolstadt. – Siehe dazu ausführlich: Stein, Ignaz von Döllinger und das Münchner Universitätsjubiläum 901–905.
64 In der Tat hatte Döllinger in seiner Rektoratsrede «Die Universitäten sonst und jetzt» von 1866 gesagt: «Sie ist, Dank der einsichtsvollen Fürsorge der Könige, deren Namen sie trägt, Ludwig's und Maximilian's II., in diesen vier Decennien ein stattlicher Baum geworden, der seine Wurzeln tief in den vaterländischen Boden gesenkt und seine fruchtbeladenen Aeste weithin ausgebreitet hat. Möge er im Stande sein, den kommen-

Döllinger habe 1866 und 1867 nur Behauptungen aufgestellt, ohne irgendwelchen Beweis; dennoch schenke man ihm mehr Glauben als den «geschichtlichen Urkunden in Schrift, Marmor und Erz» und habe ihn aus Anlaß des Vierhundert-Jahr-Jubiläums zum Sprecher und Repräsentanten der Universität gewählt. «Wie hätte Döllinger selber die Wahl angenommen, wenn er nicht seinen – im besten Falle leichtfertigen – Aufstellungen mehr Vertrauen zuerkannt gesehen hätte als der historisch beglaubigten Wahrheit? Wie hätte das Cultusministerium diese Wahl billigen und an höchster Stelle ihre Bestätigung beantragen können, wenn es nicht auf den falschen Glanz hin, der statt des früheren ächten nunmehr Döllinger's Namen umgibt, seine Schmähung der dem Cultusministerium unterstellten Anstalt gläubig als berechtigt hingenommen hätte?»[65]. Und als Widerlegung des Döllingerschen Fehlurteils lieferte er eine rund 60 Seiten umfassende Liste von Biogrammen Ingolstädter Professoren.

An den akademischen Festakt mit Döllingers Festrede in der Großen Aula der Universität schloß sich im Odeon das Festmahl an, zu dem 450 Personen geladen waren. Als Vertreter des Königshauses nahmen Prinz Ludwig (der nachmalige König Ludwig III.) und Herzog Carl Theodor in Bayern teil, ferner, «obschon schweren Herzens», Valentin Thalhofer, der Dekan der Theologischen Fakultät (um nicht «als kleinlich gereizt» zu erscheinen[66]), als persönliche Gäste Döllingers Alfred Plummer[67] und sicherlich auch Lord Acton sowie Charlotte Lady Blennerhassett mit ihrem Gemahl, die beide an den Feierlichkeiten teilnahmen[68].

Obwohl im offiziellen Festprogramm wegen der bekannten damaligen kirchenpolitischen Umstände nicht vorgesehen, hatte Thalhofer als Dekan der Theologischen Fakultät an diesem Tag früh um 8 Uhr in St. Ludwig einen feierlichen Gottesdienst zelebriert, zu dem im Namen der Theologischen Fakultät mehrere hundert gedruckte Einladungen ergangen waren. Diesem Gottesdienst hatte ebenfalls Prinz Ludwig beigewohnt[69].

Der Tag klang aus mit einem Fackelzug der Studenten, von der Maximilianstraße, an der Residenz vorbei, wo wiederum Ludwig II. gehuldigt wurde, bis zum Universitätsplatz; dort empfing Döllinger den Zug und bat die Anführer zu einem Glas Champagner in das Rektoratszimmer[70].

Am 2. August fand aus Anlaß des Jubiläums die Feier der Ehrenpromotionen statt, bei der auf Vorschlag Döllingers unter anderen Lord Acton zum Ehrendoktor der Philosophischen Fakultät[71], der englische Staatsmann William Ewart Gladstone (in Abwesenheit) zum Ehrendoktor der Staatswirtschaftlichen Fakultät und der bayerische Kultusminister Freiherr Johann von Lutz zum Ehrendoktor der Juristischen Fakultät promoviert wurden[72]. Die Theologische Fakultät hatte dagegen beschlossen, für diesmal keine Ehrendoktorate zu verleihen, da Döllinger als *excommunicatus vitandus* ein kirchliches Recht, wozu das theologische Promotionsrecht zähle, gültig auszuüben nicht in der Lage sei. Somit würde ein unter Mitwirkung des Rektors Döllinger erteiltes theologisches Doktorat, «das auch kirchlicher Natur sei, in den Augen der Kirche als ungültig erscheinen» und daher würde auch, wie Thalhofer betonte, «kaum ein Theologe von gutem Namen das unter Döllingers Vorsitz erteilte Doktorat annehmen»[73].

Die Laudatio auf Lord Acton hielt bei der Überreichung der Urkunde der Historiker Giesebrecht mit folgenden Worten: «Besonders hat sich Lord Acton dem Studium der neuern Geschichte zugewendet; Arbeiten werden ihm hier verdankt, in denen sich die Akribie des deutschen Forschers mit dem politischen Blick des englischen Staatsmannes verbunden findet. Zugleich gehört er in vorderer Reihe zu denen, welche englische und deutsche Wissenschaft in steter Wechselwirkung erhalten. Wie er einst schon als lernbegieriger Jünger unserer Uni-

den Stürmen zu trotzen.» Döllinger, Akademische Vorträge II 22. – Die nach Landshut transferierte Universität trug seit dem 27. Mai 1802 die offizielle Bezeichnung «Ludwig-Maximilians-Universität». Prantl, Geschichte I 699. – Döllinger scheint das nicht bekannt gewesen zu sein; er scheint sich auch mit der frühen Geschichte seiner Universität wenig intensiv beschäftigt zu haben, obwohl diese durch mehrere universitätsgeschichtliche Werke (Valentin Rotmar, 1580; Johann Engerd, 1581; Johann Nepomuk Mederer, 1782; Michael Permaneder, 1859) gut dokumentiert war und einige auch in seiner privaten Bibliothek standen.

65 Ringseis, Ehrenrettung der Hochschule zu Ingolstadt 805–807.

66 Denzler, Professor Valentin Thalhofer 75.

67 Plummer, Conversations 74f. (Thursday, August 1st.) – Plummer verließ vorzeitig das Bankett, um im Theater »Wilhelm Tell» zu erleben.

68 Döllinger an Lady Blennerhassett, [München 10 Juli 1872]. Döllinger-Blennerhasset 532f.; Lady Blennerhassett an Döllinger, Jenbach 11 Juli 1872. Ebd. 533f.

69 Denzler, Professor Valentin Thalhofer 74.

70 Stein, Ignaz von Döllinger und das Münchner Universitätsjubiläum 911–913.

71 «Das ist eine grosse Ehre, und für die ich recht dankbar wäre, wenn mir meine alte Universität ein Doctordiplom gibt. Um so willkommener je weniger verdient. Ich muss doch endlich etwas schreiben, um nicht ein gar zu sonderbarer Doctor zu sein.» Acton an Döllinger [London] 12. Juli 1872. Döllinger-Acton III 84–87, hier 84.

72 Über die Jubiläumsfeierlichkeiten berichtet in ausführlicher Dokumentation: Chronik der Ludwigs-Maximilians-Universität München für das Jahr 1871/72, München, 1872, 41–122; Friedrich, Ignaz von Döllinger III 635f.; Stein, Ignaz von Döllinger und das Münchener Universitätsjubiläum.

73 So auf Antrag des Dekans Thalhofer der einstimmige Beschluß der Anwesenden (Bonifaz Haneberg, Alois Schmid und Isidor Silbernagl) in der Fakultätssitzung vom 6. März 1872. Denzler, Professor Valentin Thalhofer 65f.; Stein, Die Feier des Münchener Universitätsjubiläums 73.

versität angehörte, so wünschen wir jetzt mit ihm, dem tief in die Wissenschaft Eingeweihten, den dauernden Bund zu schließen»[74].

Acton selber hatte die Nachricht, für die Ehrendoktorwürde vorgesehen zu sein, offensichtlich sehr berührt; denn er schrieb Döllinger: «Das ist eine grosse Ehre, und für die ich recht dankbar wäre, wenn mir meine alte Universität ein Doctordiplom gibt. Um so willkommener je weniger verdient. Ich muß doch endlich etwas schreiben, um nicht ein gar zu sonderbarer Doctor zu seyn»[75]. Aber dies war in Anbetracht seiner zahlreichen wissenschaftlich-journalistischen Publikationen schon auch ein wenig Untertreibung. Andererseits mag diese Ehrenpromotion unter der «Ägide» Döllingers seine Stellung als Katholik in England, gegenüber dem englischen Episkopat, nicht eben erleichtert haben.

Ob Döllinger auch an eine Ehrenpromotion Charlotte Lady Blennerhassetts gedacht haben könnte, die aber trotz ihrer außerordentlichen Begabung als Frau an der Universität München nicht hatte studieren können? Jedenfalls hatte sie noch vor den Jubiläumsfeierlichkeiten Döllinger bedauernd geschrieben: «Wie jammerschade daß wir alle um 100 Jahre zu früh auf die Welt kamen und daß Sie mich in Folge dessen beim Jubiläum wieder nicht brauchen können!»[76] Doch 1898 wurde sie als Schriftstellerin in Würdigung ihrer brillanten historischen Essays als erste Frau mit dem philosophischen Ehrendoktor der Universität München ausgezeichnet[77].

Mittags war Döllinger zur Audienz bei König Ludwig II. geladen – eine mit langem Warten verbundene Angelegenheit –, weshalb er an dem von der Stadt München ausgerichteten Mittagsmahl im Alten Rathaussaal nicht teilnehmen konnte. Als er dann beim abendlichen Kellerfest im «Augustiner» erschien, empfing ihn jubelnder Applaus.

Die Feierlichkeiten endeten mit einer Festvorstellung von Richard Wagners «Lohengrin» im Hof- und Nationaltheater. Da der König der Aufführung beizuwohnen geruhte, galt für die teilnehmenden Professoren Uniform- oder zumindest Frackzwang[78]. «Dergleichen Dinge sind doch immer eine Art Eiertanz, man muß immer fürchten, ein Ei oder mehrere zu zertreten»[79]. Doch Ludwig II. beehrte Döllinger nicht nur mit persönlichen Gratulationsschreiben[80], sondern stiftete auf dessen Anregung aus Anlaß des Jubiläums auch ein Stipendium für Studierende der Geschichtswissenschaft mit einem Stiftungskapital von 10.000 Gulden aus Mitteln der Kabinettskasse; es sollte jeweils für ein Jahr an einen Studenten der Ludovico-Maximiliana ohne Rücksicht auf dessen Konfession oder Staatsangehörigkeit verliehen werden, zur Weckung und Pflege des historischen Sinnes der Studierenden[81].

«Nach glücklich überstandenen Jubiläums-Strapatzen» bat Döllinger Charlotte Lady Blennerhassett und ihren Gemahl Sir Rowland zu seiner «wohlberechtigten Erholung» am 10. August zum Mittagstisch[82], ehe er nach Tegernsee aufbrach, um dort, in der Villa Arco, mit Lord Acton und dessen Familie seine «Villeggiatur» zu verbringen: «Es ist hier so schön, und alles im Hause in so voller, reiner Harmonie, daß mir die Empfindung unwillkürlich aufsteigt, eine längere derartige Existenz würde allzu verweichlichend wirken und sozusagen das Mark aus dem Körper nehmen», wie er der Lady Blennerhassett schrieb[83], die nach der Jubiläumsfeier – nach den für Döllinger «mit Mühe und Ehren belasteten Tage[n] […], welche ich das Glück hatte mitzuerleben und nie vergessen werde» – mit ihrer Familie nach Ampezzo in den Dolomiten weitergereist war, aber «im Geiste häufiger in Tegernsee» weilte und «noch zeitig dahin kommen» wollte, «um Sie und Lord Acton in der Villa und bei den lieben Damen zu finden»[84]. Doch der versprochene Besuch ließ sich dann nicht einrichten[85].

Döllinger verbrachte fünf Wochen in Tegernsee; sie gehörten, wie er meinte, «zu den angenehmsten und glücklichsten» seines «ganzen Lebens», und daß er «recht gute Vorsätze» bezüglich seiner Arbeiten «dort gefaßt» habe, gehöre zu Actons «Verdiensten». Das war zugleich

74 Abgedruckt in: Chronik der Ludwig-Maximilians-Universität München, für das Jahr 1871/72, München 1872, 40f.; auch in: Döllinger-Acton III 65 (Anm. 1).
75 Acton an Döllinger, [London] 12. Juli 1872. Döllinger-Acton III 84–87, hier 84.
76 Lady Blennerhassett an Döllinger, Jenbach 11 Juli 1872. Döllinger-Blennerhassett 533f., hier 534.
77 Döllinger-Blennerhassett 534 Anm. 2; Stein, Ignaz von Döllinger und das Münchner Universitätsjubiläum 917.
78 Ebd. 913–919.
79 Döllinger an Lady Blennerhassett, [München 10 Juli 1872]. Döllinger-Blennerhasset 532f., hier 532. – Siehe auch: Plummer, Conversations 75f.
80 Zwei königliche Schreiben vom 24. Juli und 3. August 1872 sind abgedruckt in: Stein, Ignaz von Döllinger und das Münchner Universitätsjubiläum 920.
81 Friedrich, Ignaz von Döllinger III 636. – Die Stiftungsurkunde datierte vom 1. Februar 1873; die Verleihung des Stipendiums oblag dem Monarchen. Stein, Ignaz von Döllinger und das Münchner Universitätsjubiläum 920f.; Ders., Die Feier des Münchener Universitätsjubiläums 74f.
82 Döllinger an Lady Blennerhassett, [Vermutlich 9. Aug. 1872] Freitags. Döllinger-Blennerhassett 535.
83 Döllinger an Lady Blennerhassett, Tegernsee 18 August 1872. Döllinger-Blennerhassett 536f.
84 Lady Blennerhassett an Döllinger, [Ampezzo] Am 16ten August 1872. Döllinger-Blennerhassett 535f.
85 «Was mich betrifft, so hat mir der hiesige Aufenthalt ungemein wohl gethan – fast zu wohl; car le physique menace de l'emporter sur les fonctions de l'esprit – je dors comme si j'avais 17 ans. Wären Sie hier, es wäre gar zu schön – schöner als es Menschen gewöhnlich beschieden ist. So habe ich denn nur geringe Hoffnung, daß wir hier wirklich noch einige Tage werden zusammenleben können; möchte es in München dazu kommen!» Döllinger an Lady Blennerhassett, Tegernsee 4 September 1872. Döllinger-Blennerhassett 538f.

auch als sanfte Mahnung oder Ermunterung an Acton zu verstehen, der wiederum eine Fülle gesammelten Quellenmaterials zum Konzil von Trient und zu dessen engem Umkreis nach Tegernsee mitgebracht und dort mit Döllinger gesichtet hatte. «Wenn ich nur auch dazu beigetragen habe», meinte Döllinger, «gleichartige Vorsätze bei Ihnen zu befestigen», nämlich mit Konzentration ans Werk zu gehen, zu schreiben, das von ihm inzwischen in Fülle zusammengetragene Material auszuwerten, nicht im Sammeln steckenzubleiben und im Material zu versinken. «Sie werden freilich sagen: ich hätte gut reden, ich sei nicht Ehemann und nicht Vater von vier liebenswürdigen Kindern. […] Mir haben die Manuscripte in Tegernsee gar viel zu denken gegeben, und ich zehre noch an den davon empfangenen Eindrücken»[86].

Döllinger schloß mit dem Ende des Wintersemesters 1872/73 seine Vorlesungstätigkeit an der Universität, ohne aber aus der Universität selbst auszutreten. Er behielt innerhalb der Theologischen Fakultät seinen Lehrstuhl – wenngleich Isidor Silbernagl neben seinem Nominalfach Kirchenrecht nunmehr auch Kirchengeschichte lehrte –, nahm, «soweit es ihm paßte oder die Zeit erlaubte», aktiv an den Fakultätssitzungen teil und vertrat wie bisher so auch weiterhin die Theologische Fakultät im Senat der Universität[87].

86 Döllinger an Acton, Bonn, 18 October 1872. Döllinger-Acton III 92 f.

87 Friedrich, Ignaz von Döllinger III 637 f.; Denzler, Professor Valentin Thalhofer 62–77.

XXIIa.

Exkurs: Die Jesuiten an der Universität Ingolstadt und ihr Lehrsystem

Zu den scharfen Einwendungen Johann Nepomuk von Ringseis' gegen Döllingers Rektoratsreden, in denen er die jesuitische Periode der Universität Ingolstadt unterschlagen hatte, ein paar – vielleicht notwendige – Erläuterungen:

Zweifellos steht außer Frage, daß während der Ingolstädter Periode der bayerischen Landesuniversität diese in allen Fakultäten hochqualifizierte, auf der Höhe des Wissens und der Bildung ihrer Zeit stehende Professoren zählte, auch unter den Jesuiten[1]. Döllingers überdeutlich zum Ausdruck gebrachte Distanz oder Aversion gegen die Jesuiten ist aber aus der Sicht seiner eigenen Erfahrungen mit ihnen einigermaßen verständlich, und so scheint er auch die Bedeutung des von Herzog Wilhelm IV. (reg. 1508–1550) nach langen Verhandlungen und nur mit großer Mühe erlangten Gewinns der Jünger des Ignatius von Loyola (1491–1556) für die Ingolstädter Universität verkannt zu haben.

Die Ingolstädter Theologische Fakultät, frühzeitiges Zentrum theologischer Auseinandersetzung mit Martin Luther und der Reformation, war damals, nach dem Tod Dr. Johannes Ecks (1486–1543)[2], mitten im Reformationsjahrhundert, erschöpft und zerfallen; sie war nicht einmal mehr in der Lage, nach statutenmäßiger Vorschrift Promotionen durchzuführen. Und herzogliche Hilferufe an die Universitäten in Köln, Löwen und Paris waren ergebnislos verhallt, da auch diese Hohen Schulen infolge des Einbruchs oder Dammbruchs der Reformation sich in höchsten Nöten befanden und personelle Hilfe nicht zu leisten vermochten. Es ging schlicht um die Rettung der Ingolstädter Theologischen Fakultät, und zwar zuvörderst im Zeichen der gegenreformatorischen Politik der bayerischen Herzöge[3].

Ignatius von Loyola und sein Jüngerkreis hatten bei ihrem Zusammenschluß ursprünglich keineswegs die Absicht, auf dem europäischen Kontinent zu wirken, geschweige denn universitäre Aufgaben zu übernehmen. Ihre Ziele waren Jerusalem und das Heilige Land und die dortige Mission, obwohl Ignatius selbst und einige seiner Jünger mit reformatorischen Strömungen in Berührung gekommen waren[4] und deren Gefährlichkeit durchaus erkannt hatten. Nur für den Fall eines Scheiterns ihrer Jerusalem-Pläne (der dann tatsächlich eintrat) hatten sie sich dem Papst, der auf Erden Christus vertrete – darauf lag entschieden der Akzent –, zur Verfügung gestellt; es war ihre feierliche Verpflichtung zum besonderen Gehorsam gegenüber dem Papst, jedoch allein ihre «Aussendungen» betreffend[5] – nachmals das «vierte Gelübde» der Professen der *Societas Jesu*.

Als auch ein auf Drängen des bayerischen Herzogs ergangener Aufruf des Papstes (Paul III.) an verschiedene Ordensoberen in Italien, Frankreich und den Niederlanden, zwei oder drei geeignete Theologen für Ingolstadt ausfindig zu machen, fehlgeschlagen war, kam es, wohl auf unmittelbare Initiative Herzog Wilhelms IV., 1548 zu Verhandlungen mit Ignatius. Dieser sagte schließlich, auch vom Papst gedrängt, Hilfe zu – als Retter in der Not –, geriet aber damit selber in nicht geringe Verlegenheit, weil seine junge, zahlenmäßig noch kleine Gesellschaft für die Übernahme von Universitätslehrstühlen offensichtlich weder personell noch qualitativ gerüstet war und Einsätze solcher Art eben gar nicht im Blickfeld ihrer Zielsetzungen gestanden hatten. So verzögerte sich die Entsendung der ersten drei Jesuiten (Claude Jay, Alonso Salmerón, beide als päpstliche Theologen Teilnehmer an der ersten Sitzungsperiode des Konzils von Trient, und Petrus Canisius) nach Ingolstadt bis in den Herbst 1549, und auch diese mußten, weil sie nur «magisti» waren, unterwegs, an der Universität Bologna, erst noch den theologischen Doktorgrad erwerben, der ihnen dort – als unabdingbare Voraussetzung für die ihnen

1 Über die in Ingolstadt seit Universitätsgründung wirkenden Professoren und ihre Werke informiert; Biographisches Lexikon der Ludwig-Maximilians-Universität München I.

2 Erwin Iserloh, Eck, Johannes, in: TRE 9 (1982) 249–258; Ders. (Hg.), Johannes Eck (1486–1543) im Streit der Jahrhunderte (RGST 127), Münster 1988; Jared Wicks, Eck, Johannes, in: RGG 2 (^{4}1999) 1047 f.

3 Schwaiger, Die Theologische Fakultät 34–89; Kausch, Geschichte der Theologischen Fakultät; Weitlauff, Die Anfänge der Ludwig-Maximilians-Universität München 342–354.

4 Heinrich Boehmer, Ignatius von Loyola. Herausgegeben von Hans Leube, Stuttgart 1941, 108 f.

5 Siehe dazu: Constitutiones VII. Balthasar, Die großen Ordensregeln 384–387. – Approbations-Bulle *Regimini militantis* Pauls III. vom 27. September 1540, § 6. Mirbt, Quellen 272–276 (Nr. 430), hier 274. – Reinhold Sebott, Das Vierte Gelübde. Die Sendung durch den Papst, in: Falkner-Imhof, Ignatius von Loyola 105–108.

zugewiesene Tätigkeit an einer deutschen Universität – sozusagen im «Schnellverfahren» verliehen wurde[6].

Andererseits wurde der anspruchsvolle Ingolstädter Ruf für Ignatius und seinen Orden, der sich gewiß frühzeitig auch der Jugenderziehung zugewandt hatte, mit zum entscheidenden Anstoß für weiterreichende Überlegungen; sie konkretisierten sich bereits 1551/52 in den Gründungen des *Collegium Romanum* (nachmals *Universitas Gregoriana*) und des *Collegium Germanicum* (*et Hungaricum*) in Rom und nachfolgend europaweit in der zunehmenden Konzentration des Ordens auf das höhere Schulwesen vom Gymnasium bis zur Universität im («höheren») Dienst einer «katholischen» Wissenschaft und einer innerkirchlichen Erneuerung oder Katholischen Reform nach Maßgabe der tridentinischen Beschlüsse (in deren jesuitischer Interpretation)[7].

Speziell in Ingolstadt – ihrer ersten Station, ziemlich gleichzeitig neben der Universitätsgründung des Kardinals Otto Truchseß von Waldburg im hochstiftisch-augsburgischen Dillingen[8] – gestaltete sich das Wirken der ersten Jesuiten allerdings so schwierig, daß sie im Begriffe waren, ihre Zelte kurzfristig wieder abzubrechen. Erst allmählich, und vor allem als die Wünsche und Forderungen des Ordensgenerals, durchaus unter Druck auf den Herzog, erfüllt wurden, konsolidierte sich ihre Position in der Universität[9], und binnen weniger Jahre durch Kolleggründungen im ganzen Herzogtum Bayern[10], schließlich, von Bischöfen und katholisch bzw. altkirchlich gebliebenen Fürstenhäusern gerufen, im ganzen süddeutschen Raum von Österreich bis in die katholischen Orte der Eidgenossenschaft und rheinabwärts bis Köln und in die westfälischen Hochstifte.

Doch im Bewußtsein, die besondere Gunst der bayerischen Landesherren zu genießen, pochten die Väter der Gesellschaft Jesu alsbald unentwegt auf ihre privilegierte Sonderstellung an der Universität, nicht willens oder nicht fähig, sich in die Korporation der Universität einzufügen, und mit allen Mitteln strebten sie danach, ihre errungene Position weiter auszubauen und ihren Anspruch quasi-jurisdiktioneller Oberaufsicht über die gesamte Universität durchzusetzen[11]. Dies widersprach der freieren Ordnung der deutschen Universität und führte immer wieder zu heftigen inneruniversitären Spannungen[12]. Schließlich errangen die Jesuiten, deren Rechte ursprünglich auf zwei der insgesamt vier theologischen Lehrstühle und auf den Gymnasialunterricht in ihrem Kolleg beschränkt gewesen waren[13], mit einem dritten Lehrstuhl die Mehrheit in der Ingolstädter Theologischen Fakultät. Die Jesuiten hatten herkömmlich die Lehrstühle für Scholastik (Dogmatik) und für Moraltheologie (Casus) inne; die Lehrstühle für Kontroverstheologie und für Heilige Schrift waren mit Weltpriestern besetzt, die zugleich die beiden Ingolstädter Pfarreien (zu Unserer Lieben Frau und St. Moritz) versahen und aus deren Pfründen ihren Unterhalt bezogen. 1675 erhielt der Kanonist, dessen Lehrstuhl zugleich den Jesuiten reserviert wurde, Professorenrechte in der juristischen und in der theologischen Fakultät[14], so daß auf diesem Weg die Jesuiten in letzterer Fakultät die Mehrheit gewannen.

Während somit die Väter der Gesellschaft Jesu trotz all ihrer Bemühungen die Ingolstädter theologische Fakultät nicht völlig in Besitz zu nehmen vermochten, waren sie in ihrem «Kampf» um die Artistenfakultät schrittweise sehr erfolgreich. Dort hatten die Jesuiten bereits 1564 zwei Lehrstühle besetzen können. Nachdem ihnen 1571 von Herzog Albrecht V. (reg. 1550–1579) das Pädagogium samt dem philosophischen Cursus der Artistenfakultät – die Vorstufe zum Übertritt in das eigentliche Fachstudium – probeweise übertragen worden war, glückte ihnen unter Herzog Wilhelm V. dem Frommen (reg. 1579–1598) 1588 die Eroberung der gesamten Arti-

6 Engelbert M. Buxbaum, Petrus Canisius und die katholische Erneuerung des Herzogtums Bayern (1549–1556) (Bibliotheca Instituti Historici SJ 35), Rom 1973; Julius Oswald, Otto Truchsess von Waldburg und die ersten Jesuiten in Deutschland, in: Lukas-Oswald-Wiener, Otto Truchsess 53–73.

7 Hubert Becher, Die Jesuiten. Gestalt und Geschichte des Ordens, München 1951; Boehmer, Die Jesuiten; Gottfried Maron, Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche, Göttingen 2001; Erwin Gatz, Germanicum et Hungaricum (Collegium), in: DHGE 20 (1984) 984–986; Giacomo Martina, Grégorienne (Université), in: DHGE 22 (1988) 81–88; Jos. E. Vercruysse, Jesuiten, in: TRE 16 (1987) 660–670; Günter Switek, Jesuiten, in: LThK 5 (^{3}1996) 794–800, Klaus Schatz, Jesuiten, Societas Jesu (SJ) in: RGG 4 (^{4}2001) 458–462.

8 Thomas Specht, Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen (1549–1804) und der mit ihr verbundenen Lehr- und Erziehungsanstalten, Freiburg i. Br. 1902 (unveränd. Neudruck Aalen 1987); Rolf Kiessling (Hg.), Die Universität Dillingen und ihre Nachfolger. Stationen und Aspekte einer Hochschule in Schwaben. Festschrift zum 450jährigen Gründungsjubiläum (JBHVD 100), Dillingen 1999; Thomas Groll, Kardinal Otto Truchseß von Waldburg und die Gründung der Universität Dillingen (1549/1551), in: Ders., Kardinal Otto 179–227; Weitlauff, Die Gründung; Lukas-Oswald-Wiener, Otto Truchsess. – Laetitia Boehm, «Usus Dilingae» – Modell oder Ärgernis? Eine Besinnung auf die Bedeutung der ehemaligen Universität Dillingen als Glückwunsch zum ersten Jubiläum der Universität Augsburg, in: Pankraz Fried (Hg.), Probleme der Integration Ostschwabens in den bayerischen Staat. Bayern und Wittelsbach in Oberschwaben (Augsburger Beihefte zur Landesgeschichte Bayerisch-Schwabens 2), Sigmaringen 1982, 245–268.

9 Schwaiger, Die Theologische Fakultät 51–89; Rainer A. Müller, Ingolstadt, Universität, in: RGG 4 (^{4}2001) 135 f.; Stein, Die Kunstkammer 265–272.

10 Appl, Die Kirchenpolitik Herzog Wilhelms V.

11 Die Universität Dillingen in nächster Nähe zu Ingolstadt war das Beispiel einer reinen Jesuitenuniversität.

12 Prantl, Geschichte I 219–348; Schwaiger, Die Theologische Fakultät 13–102; Weitlauff, Die Gründung; Ders., Die Anfänge.

13 Prantl, Geschichte I 229.

14 Ebd. I 453 f.

stenfakulät «auf ewige Zeiten», gegen den entschiedenen Widerstand der Universität und zum Preis der Entlassung dreier weltlicher Professoren[15]. Zudem waren die jesuitischen Professoren wie jedes Mitglied des Ordens auf Grund ihres absoluten Gehorsamsgelübdes[16] völlig von ihrer Ordensleitung abhängig. Diese verfügte über sie nach Belieben oder auf Grund ordensintern bedingter Dispositionen, wechselte sie aus und ersetzte sie fast von einem zum andern Tag, bisweilen auch durch Ausländer, so daß der einzelne Jesuit in der Regel nur kurze Zeit in Ingolstadt lehrte. Carl Prantl, wie Döllinger gewiß kein Freund der Jesuiten, verglich deshalb die von den Jesuiten besetzten beiden Fakultäten mit einem «offenen Taubenschlag»[17]. Hinter diesem Verfahren steckte aber natürlich auch Methode. Die Jesuiten hatten «zu stehen wie *ein* Mann»: «Wir wollen alle dasselbe denken und, soweit immer möglich, dasselbe reden gemäß dem Apostel» – heißt es in den Constitutiones Societatis Jesu von 1558 und unverändert in allen folgenden Ausgaben. «Darum sollen unterschiedliche Lehren nicht zugelassen werden, weder bei öffentlichen Vorträgen noch in Schriften […]»[18]. Diese ordeninterne Operations-Maxime mag für die Reformationsperiode im Sinne einer gegenreformatorischen Defensivstrategie immerhin verständlich sein; die unveränderte Geltung dieser Maxime auch noch im 19. Jahrhundert, nach der päpstlichen Wiedererrichtung der Societas Jesu (1814), bis über die Schwelle ins 20. Jahrhundert stand dagegen im Dienst einer systematisch zielgerichteten ordenspolitischen Offensivstrategie (Erstes Vatikanum, Antimodernismuskämpfe). In der ihnen prinzipiell vorgegebenen «Idee» hatten die Jesuiten bedingungslos aufzugehen, weshalb sie auch zu absolutem Gehorsam gegenüber dem Ordensgeneral bzw. dem ihnen vorgesetzten Ordensoberen verpflichtet waren[19]. Individualität war nicht erwünscht, schon gar nicht in der Vermittlung und Interpretation der Lehre, die eine ganzheitlich «religiös-wissenschaftliche», streng kontrollierte Erziehung zum Ziel hatte, von der Artistenfakultät angefangen, die alle Studenten absolvieren mußten, ehe sie an eine der drei Höheren Fakultäten überwechseln konnten. Zu vermitteln aber galt es in Philosophie und Theologie ein nach Stundenplan, Textbüchern und Unterrichtsmethode bis ins Detail festgelegtes und in lateinischer Sprache zu vermittelndes Lehr- und Lernprogramm, das *in philosophicis* dem Aristotelismus und *in theologicis* einem (abgesehen von gewissen Ausnahmen) strengen Thomismus[20] (jesuitischer Version) mit biblischer Ausrichtung folgte und in der «Ratio studiorum» von 1599 (und ihren folgenden Ausgaben) durch genaue Einzelanweisungen für Lehrende und Studierende reglementiert wurde.

Die «Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu»[21], unter maßgeblicher Mitarbeit des im Augsburger Jesuitenkolleg St. Salvator wirkenden Jacobus Pontanus SJ erarbeitet[22] und unter dem Jesuitengeneral Claudio Aquaviva am 8. Januar 1599 verabschiedet[23], verband bezüglich ihrer lehr- und lernmethodischen Vorschriften – damals durchaus modern – humanistische Lehr- und Erziehungsansätze mit dem praktischen «Modus Parisi-

15 Ebd. I 227–268.

16 Zum absoluten jesuitischen Gehorsamsverständnis siehe: Constitutiones Societatis Jesu VI cap. 1. Mirbt, Quellen 276 f. (Nr. 431); Balthasar, Die großen Ordensregeln 374–377.

17 Prantl, Geschichte I 306.

18 «Idem sapiamus, idem, quoadejus fieri possit, dicamus omnes, juxta Apostolorum. *Doctrinae igitur dissonantes non admittantur nec verbo in concionibus publicis nec etiam scriptis libris, qui quidem sine approbatione atque consensu Praepositi Generalis (qui censurae trium, ut minimum, doctrina ac claro judicio in ea facultate praeditorum eos subjiciat) in lucem emitti non poterunt.* Imo et judiciorum de rebus agendis diversitas, quae mater esse solet discordiae et inimica unionis voluntatum, quantum fieri potest, evitari debet: et contra unio et conformitas mutua diligentissime curanda, nec quae ei adversantur, permittenda sunt: quo juncti invicem fraternae charitatis vinculo melius et efficacius possint se divino obsequio, et auxilio proximorum impendere.» Constitutiones Societats Jesu. Pars III, c. 18. So in der Ausgabe von 1558 und unverändert in der Ausgabe von 1838.

19 In den Constitutiones Societats Jesu. Pars VI c. 1 heißt es: «[…] Et sibi quisque persuadeat, quod qui sub obedientia vivunt, se ferri ac regi a divina providentia per Superiores suos sinere debent, perinde ac si cadaver essent, quod quoque versus ferri et quaecumque ratione tractari se sinit: vel similiter atque senis baculus qui ubicumque et quaecumque in re velit eo uti, qui cum manu tenet, et inservit. Sic enim obediens rem quamcumque, cui cum Superior ad auxilium totius corporis religionis velit impendere, cum animi hilaritate debet exequi, pro certo habens, quod ea ratione potius quam re alia quavis, quam praestare possit, propriam voluntatem ac iudicium diversum sectando divinae voluntati respondebit.» Mirbt, Quellen 276 (Nr. 431).

20 Siehe dazu: Döllinger-Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten I 488–500.

21 G. M. Pachtler, Ratio Studiorum et Institutiones Scholasticae Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes II, Berlin 1887 (Ratio studiorum ann. 1586, 1599, 1832); Bernhard Duhr (Hg.), Die Studienordnung der Gesellschaft Jesu, Freiburg 1896. – Boehmer, Die Jesuiten 198–206; Klaus Mertes, Lernen in Messina. Die Anfänge der jesuitischen Kollegspädagogik, in: Falkner–Imhof, Ignatius von Loyola 299–310; Schwaiger, Die Theologische Fakultät 79 f.; Weitlauff, Die Gründung 58–63; Casper, Die theologischen Studienpläne 133–138; Stephan Ch. Kessler, Ratio studiorum, in: LThK 8 (^{3}1999) 842 f.

22 Jacobus Pontanus SJ (1542–1626), aus Bruck in Böhmen gebürtig (latinisiert Pontanus, ursprünglich: Jakob Spanmüller), maßgeblich an der Gründung der Augsburger Niederlassung beteiligt, die er zwei Jahrzehnte als Rektor leitete, lehrte zugleich Grammatik und Rhetorik und betätigte sich als Übersetzer aus dem Griechischen, als Editor, Poet und Dramendichter. Christof Paulus, Im Spiegel von Byzanz – die Kantakuzenos-Übersetzung des Jacobus Pontanus (1542–1626), in: JBVABG 50 (2016) 209–235, hier 212–215 (Lit.). – Döllinger-Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten I 487 (Anm. 2).

23 Zur Entstehung und allmählichen Ausbildung der «Ratio studiorum» sowie zu ihrer Bewertung durch Döllinger siehe: Döllinger-Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten I 481–511; dazu das Aktenstück: Citra ordinem studiorum Societats. A. 1592. Ordinis studiorum pars speculativa. Ebd. II 225–244 (Nr. 2) – Der Passus «a Doctoribus Nostris» wurde 1593 gestrichten. Ebd. I 501.

ensis». Im Hochschulunterricht bestand die Lehrmethode in der Vorlesung (*praelectio*), Wiederholung (*repetitio*) und Disputation (*disputatio*), in vor allem lateinischen Stilübungen (*compositio*) und in der von ausgewählten Schülern unter Leitung eines Professors durchgeführten «Akademie» (*academia*), d.h. literarischen oder wissenschaftlichen Übungen – dies alles in lateinischer Sprache und mit vielem Auswendiglernen. Deutsch war als Unterrichtssprache verpönt; deutsche Literatur, weil protestantisch oder doch protestantisch infiziert, wurde von den Scholaren ferngehalten. Die Vorschriften der «Ratio studiorum» galten verbindlich für alle Schulgattungen vom Gymnasium bis zur Universität.

Oberste Regel: «Im Dozieren ist vor allem auf die Befestigung des Glaubens und die Nährung der Frömmigkeit Bedacht zunehmen. Niemand soll darum etwas lehren, was mit dem Sinne der Kirche und den rezipierten Traditionen nicht gut übereinstimmt und irgendwie die Stärke solider Frömmigkeit mindert. Dahin gehört auch, daß niemand (von unseren Doktoren) die schon rezipierten (wenn auch nur kongruenten) Gründe, mit welchen man die Glaubenssachen zu beweisen pflegt, widerlegen und willkürlich neue, welche nicht aus feststehenden und soliden Prinzipien abgeleitet werden, ersinnen soll»[24]

Anleitung zu selbständigem Denken und Forschen war nicht intendiert, «Blicke über den Zaun» waren nicht erwünscht und wurden möglichst unterbunden[25]. Wo der einzelne Jesuit dennoch Neigung und Begabung zu solchem Anleiten verspürte, fehlte ihm im Bereich der Lehre die nötige Bewegungsfreiheit. Insofern war jeder Jesuit – überspitzt formuliert – jederzeit ohne Schaden für den Lehrbetrieb durch einen anderen Jesuiten ersetzbar. An diesem geschlossenen Lehrsystem, das je länger desto mehr in Gegensatz zum Durchbruch aufgeklärten Denkens, zur damaligen Entfaltung des neuzeitlichen Wissenschaftsbegriffs und zum Vordringen des Gedankens individueller Freiheit geriet, hielt der Jesuitenorden bis zu seiner Aufhebung im Jahr 1773 ziemlich unverrückt fest. Auch die danach in der Lehre noch tätigen Ex-Jesuiten (die man binnen kurzem nicht alle ersetzen konnte) wichen nicht davon ab[26].

Das schloß Forschungen und entsprechend qualifizierte Publikationen einzelner Jesuiten auf unterschiedlichen («profanen») Wissenschaftsgebieten (Mathematik, Astronomie etc.), sofern die Ordensleitung nicht disziplinierend eingriff, keineswegs aus, und im Laufe des 18. Jahrhunderts öffneten sich Väter der Gesellschaft Jesu da und dort auch den durch die Aufklärung angestoßenen modernen Wissenschaftsimpulsen oder traten etwa in (kontroverse) Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie, etwa mit Kant, ein[27]. Doch im Bereich der Lehre blieben sie an die genannten Vorgaben gebunden und obrigkeitlich kontrolliert. Unter dem Aspekt jesuitischer Forschungs- und Publikationstätigkeit ist Carl Prantls (allerdings auf den Zeitraum von 1588 bis 1651 gemünztes) Verdikt über die Ingolstädter «Jesuiten-Nullen»[28], das Döllinger wohl pauschal zu teilen schien, kaum gerecht, und zumindest insofern war Ringseis' Einspruch (in Vorwegnahme der Studie Franz Sales Romstöcks[29]) gerechtfertigt. Jedoch erst mit der

24 «Regula prima. In docendo corroborandae inprimis fidei alendaeque pietatis cura habeatur. Nemo igitur quicquam doceat, quod cum Ecclesiae sensu receptisque traditionibus non bene conveniat, quodque aliquo modo solidae pietatis firmitatem minuat. Quo pertinet etiam, ut ne receptas iam (quamvis congruentes tantum) rationes, quibus fidei res probari solent, a Doctoribus Nostris refellant, nec temere novas excogitent, nisi ex constantibus solidisque principiis.» Circa ordinum studiorum Societatis. A. 1592. Ordinis studiorum pars speculativa. Döllinger-Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten II 225–244 (Nr. 2), hier 227.

25 Vgl. hierzu die Weisung des Ignatius an Petrus Canisius vom 13. August 1554. Mirbt, Quellen 281f. (Nr. 434).

26 Ein Beispiel dafür war das Augsburger Jesuitenkolleg St. Salvator, in dem die Jesuiten auch nach Aufhebung ihres Ordens noch tätig blieben. Der junge Ignaz Heinrich von Wessenberg erlebte dort Anfang der neunziger Jahre des 18. Jahrhunderts zu seinem Leidwesen deren zurückgewandte Lehrmethode. Wessenbergs Biographie seines Bruders Aloys. Kurt Aland (Hg.), Ignaz Heinrich von Wessenberg. Autobiographische Aufzeichnungen (Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe I/1), Freiburg-Basel-Wien 1968,175–186, hier 177f.

27 Ein Beispiel dafür in Ingolstadt war der Dogmatiker Benedikt Stattler SJ (1728–1797), der 1788 mit seinem «Anti-Kant» (2 Bände, München 1788) hervortrat, allerdings noch erleben mußte, daß 1796 einige seiner theologischen Werke indiziert wurden. Franz Scholz, Benedikt Stattler (1728–1797), in: Fries-Schwaiger, Katholische Theologen Deutschlands I 11–34.

28 «Von all den 94 Jesuiten [der Theologischen Fakultät] aber, welche in dieser Periode [1588–1651] meist in raschestem Wechsel ein- und austraten, sind nur 20 in litterarischer Beziehung mehr oder weniger namhaft zu machen, während die übrigen 74 es eigentlich kaum verdienen, in einer Universitäts-Geschichte genannt zu werden. Unter jenen 19 ragen drei in bedeutsamerer Weise hervor»: Jacob Gretser (1588–1592 in Ingolstadt), dessen Verdienst die Pflege des Griechischen gewesen sei, Christoph Scheiner (1610–1616 in Ingolstadt) als Mathematiker und Hebraist und Jacob Balde, «dessen Verdienste [...] auf zahlreichen Kundgebungen seines reichbegabten dichterischen Gemüthes beruhten». Prantl zählte noch weitere 17 Jesuiten auf, die sich wissenschaftlich betätigt hätten, und in Anm. (349) «das Namens-Verzeichniss der 74 Jesuiten-Nullen». Prantl, Geschichte I 443f.; siehe auch: Ebd. 505f. (109 jesuitische Professoren der Theologischen Fakultät im Zeitraum 1651–1715, von denen «nur 12 irgend welche litterarische Leistung aufzuweisen» hätten); 523f. (30 jesuitische Professoren der Theologischen Fakultät im Zeitraum 1716–1746, von denen «nur 11 [...] in geringerem oder höherem Grade schriftstellerisch arbeiteten»); 584 (28 jesuitische Professoren der Theologischen Fakultät im Zeitraum 1746–1773, darunter der Kanonist Franz Xaver Zech (1743–1768 in der Fakultät), «eifriger Vertreter seines Faches [...], über welches er zahlreiche litterarische Arbeiten veröffentlichte. Außer ihm verdienen noch 7 Jesuiten eine Erwähnung [...] Die übrigen 20 kennen wir nur dem Namen nach.»

29 Franz Sales Romstöck, Die Jesuitennullen Prantl's an der Universität Ingolstadt und ihre Leidensgenossen. Eine biobibliographische Studie, Eichstätt 1898.

Abberufung der Jesuiten 1773, im Jahr der päpstlichen Aufhebung der Gesellschaft Jesu, und mit der Reform des theologischen Studiums 1773/74 begann in Ingolstadt, gegen erhebliche Widerstände, allmählich der Einzug der historisch-kritischen Methode in der Bibelwissenschaft und, damit verbunden, die Hinwendung zum Studium der biblisch-orientalischen Sprachen. Und ebenfalls erst 1773 konnte sich das Fach Kirchengeschichte als eigenständige Disziplin etablieren, mit Mühe und in durchaus apologetischer Funktion[30].

Die Väter der Gesellschaft Jesu aber kehrten nach der Wiederbelebung ihres Ordens im Jahr 1814[31], von Leo XII. durch das Breve *Cum multa* vom 17. Mai 1824 dazu aufgefordert[32], am wieder zu errichtenden Collegium Romanum und an ihren sonstigen Lehrstätten zum alten Lehrsystem zurück; denn – so der Ordensgeneral P. Johann Philipp Rothaan SJ – die Wissenschaften hätten seit Aufhebung des Ordens 1773 «wirkliche Fortschritte» nicht gemacht, sondern seien «in summa confusione» steckengeblieben (Immanuel Kant, die Vertreter des Deutschen Idealismus usw.), mit Ausnahme von Mathematik und Physik: Disziplinen, die verstärkt studiert und gefördert werden müßten, um das Ansehen der jesuitischen Hochschulen zu heben und den Feinden der Religion die Waffen zu entreißen[33]. Doch historisch-kritisch betriebene Bibelexegese und (die bei den Deutschen so hochgehaltene) Geschichte und Geschichte der Philosophie, überhaupt historisches Denken in der Theologie, blieben als «Früchte» der Aufklärung gefährlich: «[…] nulla enim est fere disciplina, e qua tantum mali emanavit et emanat, quantum ex historia»[34].

Ein derart zurückgewandtes, strikt an der Philosophie und Theologie der «Vorzeit»[35] orientiertes, auf Abwehr und Abschottung gegen jede «Neuerung» auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften ausgerichtetes Lehrsystem mußte konsequenterweise zu Konflikten und Kämpfen mit einer um zeitgemäße wissenschaftliche Neuansätze bemühten, historisch ausgerichteten Theologie führen, als die Jesuiten, mit aller Gewalt bestrebt, ihre vormalige Dominanz in der katholischen Theologie zu restabilisieren, seit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts in Rom zunehmend Einfluß gewannen und ihre am *Collegium Germanicum* und am *Collegium Romanum* «ganzheitlich» geformten, auf ihr Denken eingeschworenen Schüler in diesem Sinn «missionarisch» in ihre deutsche Heimat zurücksandten. Hier vermochten sie zwar, mit Ausnahme von Würzburg[36], Universitätslehrstühle kaum zu erringen, aber unter bischöflicher Protektion durchaus einflußreiche «Schaltstellen» in den bischöflichen Ordinariaten und Priesterseminaren einzunehmen. Und sie verbündeten sich – wie oben schon erwähnt – mit den ihnen geistig gleichgesinnten, streng an der (Neu-)Scholastik orientierten philosophischen und theologischen Lehrern am Mainzer Priesterseminar und an der Eichstätter Seminargründung des nachmaligen Kurienkardinals Carl August von Reisach, und mit diesen allen zusammen bildeten sie eine kämpferische Phalanx zur Durchsetzung der Prinzipien ihres «katholischen» Denkens auf möglichst allen Ebenen kirchlichen Lebens. Mit ihrem «Überhandnehmen» seit etwa der Mitte des 19. Jahrhunderts mußten die von diesen Kreisen mit Rückhalt in Rom forcierten Bestrebungen zu schweren Auseinandersetzungen und offenen Konflikten mit einer seit der Aufklärung vorsichtig sich dem philosophischen Denken der Zeit und der sich entwickelnden Wissenschaftsmethodik öffnenden und eher historisch ausgerichteten deutschen Universitätstheologie führen. Mit Döllingers für «Neu-Scholastiker» provozierenden Rede «Ueber Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie» auf der Versammlung katholischer Gelehrten Ende September – Anfang Oktober 1863 in München und mit dem Erlaß des päpstlichen Breves *Tuas libenter* vom 21. Dezember 1863 als ihrem römischen Nachspiel kam dieser latent schwelende Konflikt «zweier Theologien» zum offenen Ausbruch, mit fatalen Folgen für Theologie

30 Prantl, Geschichte I 656; Döllinger-Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten I 511; Schwaiger, Die Theologische Fakultät 106 f.

31 Wiederherstellung des Jesuitenordens durch Bulle *Sollicitudo omnium* Pius' VII vom 7. August 1814. Mirbt, Quellen 424–426 (Nr. 564).

32 Steinhuber, Geschichte II 443–446.

33 G. M. Pachtler, Ratio Studiorum et Institutiones Scholasticae Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes II, Berlin 1887, 229–231.

34 «E professoribus Theologiae, qui alioquin 4 lectiones habent in hebdomada, unus esse posset, v. g. professor historiae ecclesiasticae, qui profiteretur etiam historiam universalem. – Ceterum omnino neccessarium videtur, ut sit qui historiam doceat aut sanam methodum hujus studii tradat, nulla enim est fere disciplina, e qua tantum mali emanavit et emanat, quantum ex historia. Inter Germanos etiam nostris exprobratur, quod nulla cura insignis adeo scientiae habeatur. – Inter Germanos quoque magnifit *Historia philosophiae*, in qua recensentur opiniones omnes celebriorum Philosophorum. Valde timendum est, ne ex tanta opinionum farragine intellectus juvenilis offuscetur magis quam illustretur; prospiciendum tamen est, ne ex metu periculi opportunum malo remedium negligatur.» Duhr (Hg.), Ratio Studiorum et Institutiones Scholasticae Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes IV, Berlin 1894, 423. – Casper, Die theologischen Studienpläne 137 (mit nicht ganz korrekter Zitation). – Zu den Regeln für Professoren der Kirchengeschichte und des kanonischen Rechts in der Ausgabe der «Ratio» von 1832 siehe: Döllinger-Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten I 511.

35 Joseph Kleutgens SJ Hauptwerke trugen den Titel: «Die Theologie der Vorzeit verteidigt» (4 Bände, Münster 1853–1870, 2. Aufl. 5 Bände, Münster 1867–1874), und «Die Philosophie der Vorzeit verteidigt» (2 Bände, Münster 1860–1863).

36 Siehe dazu: Weitlauff, Joseph Hergenröther; Ders., Zur Entstehung des «Denzinger»; Ders., Der Fall des Würzburger Kirchenhistorikers Johann Baptist Schwab.

und Kirche, wie die weitere geschichtliche Entwicklung bis weit über die Schwelle des 20. Jahrhunderts belegt.

Daß ordens-obrigkeitlich verordnetes Reden und Schreiben und individuelles Denken sich (wohl nicht nur) zuweilen bei Vätern der Societas Jesu konträr unterschieden und auch Ordensdisziplin auf Dauer nicht mehr zur Deckung zu zwingen vermochte, offenbarten in der Ära Pius' IX. zwei hochintelligente, jahrelang an vorderster «römischer» Front der «Gesellschaft» herausragend publizistisch wirkende bzw. kämpfende Mitglieder: P. Carlo Passaglia und P. Carlo Maria Curci.

Carlo Passaglia (1812–1887), Professor der Dogmatik am Collegio Romano, zusammen mit seinem Ordensgenossen und Freund P. Clemens Schrader Verfasser der theologisch nur mit Mühe zu bewältigenden Definitionsbulle *Ineffabilis Deus* (de Immaculata Conceptione Beatissimae Virginis Mariae, 1854), aber wachsender Gegner der Neuscholastik und begeisterter Verfechter des Risorgimento italiano, ergriff 1861, alle seine Akten zurücklassend, bei Nacht und Nebel die Flucht aus Rom. Seine die Einigung Italiens betreffenden Schriften wurden indiziert und er selbst exkommuniziert. Als Professor der Moralphilosophie in Turin (seit 1861) und Herausgeber der Zeitschrift «Il Mediatore» (1862–1866) und der Tageszeitung «La Pace (1863/64) usw. vertrat er Positionen, die seinem vormaligen ordensinternen Wirken widersprachen[37].

P. Carlo Maria Curci (1810–1891), Mitbegründer und in den Jahren 1850–1853 und 1856–1863 Hauptschriftleiter der «Civiltà Cattolica», Verteidiger seines Ordens gegen literarische Angriffe (vor allem Vincenzo Giobertis)[38] und Verfechter des Kirchenstaats[39], begann in letzterem Punkt seine Ansicht zu revidieren und plädierte seit 1774 für eine Versöhnung der Kirche bzw. des Papsttums mit dem italienischen Staat, wurde daraufhin (1877) aus seiner «Gesellschaft» ausgestoßen, lebte danach in ärmlichen Verhältnissen bei Florenz[40] und verteidigte, nunmehr leidenschaftlicher Gegner seines Ordens, in drei großen Streitschriften so ziemlich alles, was er zuvor publizistisch bekämpft hatte[41].

1897 schreibt und zitiert Franz Xaver Kraus in einem seiner (anonymen) Spectator-Briefe: «Carlo Passaglia, der geistvollste Mann, den die Gesellschaft in diesem [19.] Jahrhundert in ihrem Schoße gehabt und der sich dann gleich Curci von ihr getrennt hat, sagt einmal: ‹Sowohl auf dem Gebiet der christlichen Frömmigkeit als hinsichtlich der Philosophie und der Orthodoxie vertreten gewisse jesuitische Schriftsteller, freilich ohne es offen zu sagen, die Ansicht, die Gesellschaft Jesu sei das Eden der Kirche, und wenn es anderwärts noch Blüthen der Unschuld und der Heiligkeit gibt, so stammen diese Blumen aus ihrem Garten. Seit vier Jahrhunderten hat nach der Meinung dieser Autoren der Jesuitenorden das Recht erworben, Verstand und Willen der ganzen Menschheit

37 Franz Xaver Kraus am 11. März 1883: «Dann war ich bei Passaglia. Ein schöner, alter Herr mit gelbweißem Haar, starken Zügen, nach oben gerichteten, gewaltigen Augen, einen kurzen, bürgerlichen Rock tragend. Er war sehr liebenswürdig und offenbar dankbar, daß einmal wieder jemand nach dem Ausgestoßenen sah. Er entwickelte mir seine Ansichten über die Lage im allgemeinen in einer prächtigen Sprache; er will nichts wissen von der einseitigen Aufnahme der thomistischen Philosophie; besonders aber gab er mir ganz recht, als ich ihm meine Ansicht über die Notwendigkeit eines völligen und prinzipiellen Verzichts der Kirche auf weltliche und politische Herrschaft darlegte. Meine Bemerkung, wer beides als Individuum wie als Gesellschaft erstrebe, verliere beides, beantwortete er mit der zustimmenden Erklärung, das habe bereits Bernhard [von Clairvaux] an P[apst]. Eugen III geschrieben. Passaglia hatte übrigens kein Wort der Bitterkeit für seine Gegner. Er meinte, ‹Pazienza› sei, was der wahre Christ jetzt zu üben habe. […].» Kraus, Tagebücher 457 f.; Erich Naab, Passaglia, Carlo, in: BBKL 6 (1993) 1575–1579; Peter Walter, Passaglia, Carlo, in: LThK 7 (^{3}1998) 1414. Spectator [Franz Xaver Kraus], Kirchenpolitische Briefe XXV [Herman Schell. Seine Reformschriften und seine Indizierung], in. Allgemeine Zeitung. Beilage Nr. 143 vom 1. Juli 1897, wieder abgedruckt in: Weber, Liberaler Katholizismus 214–229, hier 228 f.

38 Vincenzo Gioberti, Il Gesuita moderno, a cura di M. F. Sciacca I–VI (Neuausgabe: Editione Nationale 13–18), Milano 1940–1942. – Carlo Maria Curci, Una divinazione sopra le tre ultime opere di Vincenzo Gioberti, i Prolegomeni, il Gesuita moderno e l'Apologia I–II, Paris 1849.

39 Carlo Maria Curci, La Demogagia italiana e il Papa Re, Paris 1849.

40 Franz Xaver Kraus am 29. März 1891 (Ostersonntag) in Florenz: «[…] Nicht minder interessant war ein Besuch bei dem P. Curci, der Nr. 18 in Carezzi, nicht weit von der Kirche, in einer schön umgebenen Villa zwei Zimmer bewohnt. Curci ist ein kleiner, völlig zusammengebrochener Mann von 82 Jahren, er war nie einen Tag zu Bett, aber jetzt zittert seine Hand, und er kann nur mühsam gehen und stehen. Er schreibt an einem Buch, dessen Vorwurf sein soll: Der Papst soll nicht bloß der Vater des Katholizismus, sondern der Christenheit sein.– Er erzählte mir die Passionsgeschichte seiner Interdiktion, die vier bis fünf Monate dauerte und deren Ende Leo XIII. selbst durch ein Schreiben an den Erzbischof von Florenz herbeiführte. Leo XIII. hat ihn dann empfangen und ihm sein Porträt geschenkt, das einige Verse des Papstes trägt, die sich auf den Kampf für die Gerechtigkeit beziehen (!). Trotzdem ist, wie er sagt, Curci von Spionen des Vatikans ausgespäht. – Ich frug ihn, was er von der Gesellschaft Jesu denke; ich meinte: *Carthaginem esse delendam*, – er, man solle reformieren. Curci ist arm und hat jetzt nichts als die schlechtesten Meßstipendien, die andere nicht mehr lesen wollen. Er zelebriert in einem als Kapelle eingerichteten Zimmer des Hauses. Der Anblick des zu Tod gehetzten alten Mannes hat mich tief ergriffen. Er war liebenswürdig und dankbar für den Besuch. Ich habe den Eindruck eines aufrichtigen, aber nicht klaren Denkers und eines nicht hinreichend von der Geschichte getragenen Kopfes mitgenommen.» Kraus, Tagebücher 573 f. – Curci starb kaum drei Monate später, am 19. Juni 1891 in Careggi, durch Vermittlung Leos XIII. kurz zuvor mit seinem Orden versöhnt.

41 Carlo Maria Curci, Il Moderno Dissidio tra la Chiesa e l'Italia, Firenze 1878; Ders., La Nuova Italia ed il vecchi zelanti, Firenze 1881; Ders., Il Vaticano Regio tarlo superstite della Chiesa cattolica, Firenze-Roma 1883. – Siehe: Franz Xaver Kraus, Die Centenarfeier für Vincenzo Gioberti, in: Allgemine Zeitung. Beilagen Nr. 147, 174, 175 vom 1. Juli und 1.–2. August 1901, wieder abgedruckt in: Weber, Liberaler Katholizismus 301–336, hier 317 f. – Otto Baumhauer, Curci, Carlo Maria, in: LThK 3 (^{2}1959) 108.

zu leiten und in dieser Welt einen Chor überlegener und leiternder Geister darzustellen (*un coro di menti superiori direttive delle inferiori*). Daher leiten sie ihre Befugniß, zu herrschen, der Welt und insbesondere den hohen Schulen ihre Doctrinen vorzuschreiben, ab. Die Ueberlegenheit ihrer Intelligenz ist in ihren Augen so groß, daß den Menschen nichts anderes übrig bleibt, als keinen Gedanken mehr zu hegen, der nicht von der Gesellschaft approbiert ist.› Aus dieser Maxime ergibt sich die ganze traditionelle Politik gegen alles, was nicht zu dieser Fahne schwört oder sich dieser ‹Universalintelligenz› nicht unterzuordnen Lust hat (*Divisano in breve non si poter loro rifiutare l'eccellenza d'intelletto universale sicchè gli uomini siano ridotti a non aver pensiero non attinto, o almeno non approvato dalla Compagnia*)»[42].

Der «Spectator» Franz Xaver Kraus setzt (im Juli 1897, unmittelbar vor Ausbruch der «Modernismus»-Kämpfe) hinzu: «Es ergibt sich daraus das System der Verdächtigung, der Lüge, der Verfolgung, wie es, um von früheren Zeiten zu schweigen, in der unsrigen so erfolgreich gegen die Rosmini, Newman, Montalembert, gegen die Häupter der deutschen Wissenschaft bis zur heutigen Stunde geübt wird. […]»[43].

42 Spectator [= Franz Xaver Kraus], Kirchenpolitische Briefe XXV [Herman Schell. Seine Reformschriften und seine Indizierung], in:. Allgemeine Zeitung. Beilage Nr. 143 vom 1. Juli 1897, wieder abgedruckt in: Weber, Liberaler Katholizismus 214–229, hier 228 f. – Das Zitat in Übersetzung aus: Carlo Passaglia, Dalla dottrina di S. Tommaso secondo l'Enciclica di Leone XIII, Torino 1880, 282.

43 Weber, Liberaler Katholizismus 229.

XXIII.

Döllingers Vortragszyklus «Ueber die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen» 1872 und die Bonner Unions-Conferenzen 1874/75

Das Thema «Befriedung der christlichen Konfessionen, Wiedervereinigung der christlichen Kirchen» beschäftigte Döllinger bereits seit seinen Odeonsvorträgen 1861 und seiner großen Rede «Ueber Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie» 1863. In seiner Gedenkrede auf König Maximilian II. 1864 hatte er die künftige Versöhnung und Einigung der Konfessionen als dessen tiefes Anliegen hervorgehoben[1] und in seiner Rektoratsrede vom Dezember 1871 dieses Anliegen als vordringliche Aufgabe «der Theologie beider Confessionen» herausgestellt[2]. Schließlich widmete er diesem Thema im Frühjahr 1872 eine ganze Vortragsreihe.

1. Der Vortragszyklus «Ueber die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen»

Wohl beflügelt durch die ihm von anglikanischer und protestantischer Seite verliehenen Ehrendoktorate der Universitäten Oxford, Edinburgh und Marburg[3] erklärte sich Döllinger trotz seiner Beanspruchung durch das Rektorat Ende 1871 bereit, an einer von führenden Altkatholiken für die Wintermonate 1871/72 geplanten öffentlichen Vortragsreihe über kirchliche Zeitfragen – so die ursprüngliche Ankündigung in der «Allgemeine Zeitung» (vom 27. Oktober 1871)[4] – mitzuwirken. Acton ließ er wissen, er denke daran, in drei Vorträgen «über die christlichen Vereinigungsversuche (Bossuet, Leibniz etc.) und jetzige Unions-Aussichten» zu sprechen[5]. Da aber unversehens einer der Referenten, nämlich der Breslauer Kirchenhistoriker Joseph Hubert Reinkens, nach seinem am 17. Januar gehaltenen ersten Vortrag über die Einheit der Kirche (der ihm in der «Deutschen Reichszeitung» einen schonungslosen «Verriß» eintrug[6]) an «verschlepptem Gastrizismus» erkrankte und ausfiel[7], übernahm Döllinger auch dessen Part und erweiterte sein Programm auf schließlich sieben Vorträge, die er in der Zeit vom 31. Januar bis zum 20. März 1872 vor großer Hörerschaft im Münchener Deutschen Museum hielt[8]. Die Vorträge konnten auch jeweils unmittelbar darauf nach nicht autorisierten stenographischen Mitschriften in der «Allgemeinen Zeitung» (nach)gelesen werden[9], während die

1 Ignaz von Döllinger, König Maximilian II. und die Wissenschaft, in: Ders., Akademische Vorträge II 193–227, hier 214–217.

2 Ignaz von Döllinger, Die Bedeutung der großen Zeitereignisse für die deutschen Hochschulen, in: Ders., Akademische Vorträge III 11–38, hier 33 f.

3 Ehrendoktorate, die ihm damals allesamt natürlich weniger in Anerkennung seiner wissenschaftlichen Leistung und seines hohen Ansehens als Kirchenhistoriker verliehen wurden, sondern weit mehr aus kirchenpolitischen Gründen, als dem exkommunizierten Opponenten des Ersten Vatikanums. Siehe dazu: Heinritzi, Promotion als Politik.

4 Ankündigung in: Allgemeine Zeitung vom 27. Oktober 1871 (Nr. 300) 5292. – Als Referenten waren ursprünglich vorgesehen: Döllinger, Hubert Reinkens, Johann Friedrich, Johann Nepomuk Huber, Carl Adolf von Cornelius, Moritz Ritter (1840–1923, damals Mitarbeiter der Historischen Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, seit 1873 Professor für Geschichte in Bonn) und Hyacinth Loyson. Bischof, Theologie und Geschichte 394.

5 Döllinger an Acton, München 27 December 1871. Döllinger-Acton III 39–41, hier 40.

6 «[…] Am 17. habe ich das Unwohlsein zuerst bedeutend gespürt, als ich den Vortrag hielt, welchen der verkommene [Redakteur Franz Xaver] Matzner so entstellt» (in der Ausgabe der «Deutschen Reichszeitung» vom 19. Januar 1872). Reinkens (damals Gast im Hause Döllingers) an seinen Bruder Wilhelm, München, 26. Januar 1872. Reinkens, Briefe III 1787; der polemische Zeitungsbericht ist ebd. 1789 im Auszug abgedruckt. Der Redakteur Matzner, «ein aufgeblasener und verkommener Mensch» (so Reinkens ebd. an seinen Bruder Wilhelm), schrieb u.a. «Reinkens hatte angekündigt, von der Einheit der Kirche zu sprechen, sein Vortrag war aber tatsächlich nichts als ganz ordinäre Schimpferei über die Päpste und namentlich über Pius IX. Schon im Eingange zog der Redner heftig los über den ehrwürdigen Greis, den Statthalter Christi zu Rom. Er zog zwischen Christus und Papst Pius eine Parallele. Dem Christuskinde hätten die hl. drei Könige Gold und Weihrauch gebracht, auch Pius nehme das Gold sehr gerne und lasse sich beweihräuchern» usw.

7 Die Erkrankung zog sich bis in die zweite Februarhälfte hin. Den Inhalt seines Vortrags schildert Reinkens seinem Bruder Wilhelm im Brief vom 26. Januar 1872. Reinkens, Briefe III 1788 f.

8 Döllinger an Acton, München 27 December 1871. Döllinger-Acton III 39–41, hier 40. – Da Reinkens, nachmals erster altkatholischer Bischof, seinen zweiten Vortrag nicht mehr halten konnte, sprang Döllinger für ihn ein und erweiterte sein Programm erst auf fünf, dann auf sieben Vorträge, gehalten im Deutschen Museum am 31. Januar, am 7., 14., 21. und 28. Februar und am 13. und 20. März 1972. Bischof, Theologie und Geschichte 394.

9 Nicht autorisierte Erstveröffentlichung der Vorträge somit in: Augsburger «Allgemeine Zeitung» vom 2. Februar 1872 (Nr. 33) 485–487; 9. Februar 1872 (Nr. 40) 589–591; 16. Februar 1872 (Nr. 47) 693–696; 23. Februar 1872 (Nr. 54) 797–800; 1. März 1872 (Nr. 61) 901–903; 15. März 1872 (Nr. 75) 1113–1116; 22. März 1872 (Nr. 82) 1217–1220.

von Döllinger besorgte Originalausgabe (nach der im folgenden zitiert wird) erst 1888 im Druck erschien[10].

Dieser Vortragszyklus «Ueber die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen» – so der Titel – belegte nicht nur Döllingers umfassende Kenntnis der Geschichte der christlichen Kirchen- und Konfessionsbildungen und ihrer jeweiligen Probleme, sondern er bildete vor allem auch in der Geschichte der mühsamen und an Rückschlägen reichen Versuche interkonfessioneller Verständigungen (seit der Zeit der Aufklärung) einen damals mutigen «ökumenischen Weckruf» und einen in die Zukunft weisenden Meilenstein. Für das ganze 19. Jahrhundert und noch weit in das 20. Jahrhundert herein war dieser ökumenisch engagierte, zu seiner Zeit von bewundernswerter theologischer Offenheit zeugende Zyklus ein singuläres Ereignis.

1a. Die gespaltene christliche Welt ein Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit

Die Vortragsreihe schloß in gewisser Weise unmittelbar an seine in der Rektoratsrede vom Dezember 1871 vorgetragenen Überlegungen zur aktuellen konfessionellen Frage an; denn in ihr hatte er (um es nochmals zu wiederholen) die «feindliche Trennung der Confessionen» als «das größte Hinderniß der politischen Größe und Einheit des Vaterlandes» bezeichnet: Das «Haus» des eben begründeten neuen «Deutschen Reiches» sei «gebaut» und «unter Dach», doch fehle noch «der innere Ausbau», der aber «bei jedem Schritt auf Schwierigkeiten und Hemmnisse» stoße, «welche durch die Kirchentrennung sich ergeben». Andererseits erwache «weithin in Europa» die «Sehnsucht» nach deren Überwindung, und es breche sich «die Ueberzeugung immer mehr» Bahn, daß dafür «die politische Lage, die [seit Auflösung der Konfessionsstaaten im Zuge der territorialen Neuordnung Deutschlands auf dem Wiener Kongreß 1814/15] weit fortgeschrittene gesellschaftliche Mischung der Katholiken und Protestanten, und vieles andere» günstige Voraussetzungen schaffen würden. Es sei aber – wie er betont hatte – «vor anderen Beruf der Deutschen», in dieser «Weltfrage» voranzugehen, und somit erwachse der Theologie beider Konfessionen «der Beruf, [...] in der politisch geeinten Nation [...] eine religiöse Einigung [zu] erstreben und so ihre Aufgabe [zu] erfüllen, als eine Wissenschaft des Friedens»[11].

Doch nunmehr[12] konzentrierte sich Döllinger nicht mehr nur auf die konfessionelle Situation und Problematik im neuen Deutschen Reich, sondern er überschritt dessen Grenzen und bot einleitend im Rahmen eines «Ueberblicks über die religiöse Weltlage» eine eingehende Analyse der getrennt-kirchlichen Situation in der gesamten christlichen Welt, die nach seiner Angabe damals mit «ungefähr 350 Millionen Seelen [...] etwa 30 Procent» der Erdbevölkerung umfaßte[13]: nämlich die «römisch- oder abendländisch-katholische Kirche» mit «etwa 180 Millionen», die von ihr getrennte «griechisch-katholische oder anatolische Kirche» – «welche sich die orthodoxe nennt» – mit «etwa 75 Millionen», die «theils dem russischen, theils dem türkischen Reiche und dem Königreich Griechenland angehören», samt den ihr nahe verwandten Nestorianern und Monophysiten, welch letztere «drei Nationalkirchen», der Armenier, der Kopten und der Abessinier, «umfassen»[14]. Dazu «kam im 16. Jahrh[undert].» infolge der «die ganze Völkerwelt des Occidents» ergreifenden reformatorischen Bewegung «die große, viel tiefer gehende Spaltung in der abendländischen oder lateinischen Kirche», aus der «allmälig neue Kirchenbildungen [...], zusammen als die protestantischen bezeichnet», hervorgegangen seien; daraus hätten sich «drei größere kirchliche Systeme [...] entwickelt: das lutherische, Deutschland, die skandinavischen Länder und die russischen Ostseeprovinzen umfassend, über 30 Millionen stark; das reformirte in der Schweiz, den Niederlanden, Schottland, einigen Gegenden von Deutschland und Ungarn, etwa 12 Millionen begreifend, von diesen beiden sich unterscheidend die englische Episkopalkirche, bis jetzt noch die Staatskirche von England,

10 J. von Döllinger, Ueber die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. Sieben Vorträge, gehalten zu München im Jahr 1872, Nördlingen (Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung) 1888 (V u. 140 S.). – Siehe auch: Weitlauff, Der exkommunizierte Münchener Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger.

11 Döllinger, Die Bedeutung der großen Zeitereignisse für die deutschen Hochschulen, in: Ders., Akademische Vorträge III 11–38, hier 33 f. (der fehlende Schluß dieses Abschnitts wurde allerdings von Max Lossen aus Döllinger-Zitaten ergänzt).

12 Die Vortragsreihe war thematisch folgendermaßen gegliedert: I. und II. Vortrag: Ueberblick über die religiöse Weltlage (S. 1–27); III. Vortrag: Schwierigkeit und Möglichkeit einer Wiedervereinigung der getrennten Kirchen. – Die Trennung der lateinischen und der griechischen Kirche (S. 28–51); IV. Vortrag: Die deutsche Reformation (S. 52–72); V. Vortrag: Wiedervereinigungsversuche auf dem Continent im 17. Jahrhundert (S. 73–89); VI. Vortrag: Die Reformation in England; Trennung von Rom und Wiederannäherung (S. 90–115); VII. Vortrag: Hindernisse einer Wiedervereinigung der christlichen Kirchen in der Gegenwart; Hoffnungen für die Zukunft (S. 116–140).

13 Döllinger, Ueber die Wiedervereinigung 1.

14 «Dieser Kirche, welche sich die orthodoxe nennt, nahe verwandt sind die Nestorianer – Trümmer einer früher im inneren Asien weit verbreiteten Kirche, welche sich seit der Mitte des fünften Jahrhunderts in Folge der theologischen Streitigkeiten über die Person Christi, von der übrigen christlichen Welt abgesondert hatte. Dann die Monophysiten, welche um dieselbe Zeit und aus der gleichen Veranlassung als Bekenner der entgegengesetzten Auffassung sich getrennt haben, und – weit zahlreicher als die Nestorianer – drei Nationalkirchen, die der Armenier, der Kopten in Aegypten und der Abessinier, umfassen.» Ebd. 2.

welche in ihrer Verfassung und ihrer Gottesdienstordnung den beiden alten Kirchen, der anatolisch-griechischen und der lateinisch-katholischen, ähnlicher geblieben» sei[15]. Döllinger erwähnte des weiteren die vielen kleinen und noch immer sich vermehrenden Sekten, zumal in England und Nordamerika, deren man «gegenwärtig gegen hundert […] mit etwa 18 Millionen Anhängern» zähle (darunter die Baptisten und Methodisten)[16]. Die christlichen Kirchen zerfielen somit in «zwei Haupt-Familien»: in «alte Kirchen, deren Continuität» ununterbrochen und trotz Veränderungen in ihrem Innern «bis an die Anfänge des Christenthums hinaufreichen»; «solche sind die römisch-katholische und die anatolische Kirche mit ihrer Tochter, der russischen Kirche, die armenische, die koptische, die nestorianische». «Die andere Familie bilden» die aus der Reformationsbewegung «unmittelbar oder mittelbar hervorgegangene Kirchen» samt den «wieder aus diesen ausgeschiedenen Gesellschaften und dissentirenden Secten».

«Die große Zahl dieser Trennungen» habe «ihre guten und ihre schlimmen Seiten; […]. Man kann sagen: Jede Secte oder Kirchenbildung sei ein Experiment […].» Doch sei nicht zu verkennen: «der Anblick der christlichen Welt, mit ihren scharf geschiedenen, feindlichen, in stetem Hader und gegenseitigen Anklagen sich abmühenden Kirchen und Secten hat etwas Abstoßendes, und wir würden, wären wir nicht von Jugend auf daran gewöhnt, die Deformität, den Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit, noch viel stärker empfinden. Auf allen anderen edleren Lebensgebieten, in Kunst und Wissenschaft, […] lösen sich Mißklänge des Haders früher oder später in Harmonie auf. Nur bei der Religion ist es anders: das, was seinem innersten Wesen nach das mächtigste, weil von Liebe getragene und erfüllte Bindemittel sein sollte, gerade es hat zu so vielen Spaltungen geführt; was Friede stiften sollte, hat Streit und blutige Kriege entzündet; was den Menschen Gewißheit und Zuversicht zu geben bestimmt war, hat Zweifel erweckt und Mißtrauen in die Geister gepflanzt»[17].

Döllinger streifte bei dieser Gelegenheit die damals schwelende «sogenannte orientalische Frage» als «weitaus die wichtigste der jetzigen Weltlage» und meinte in Anbetracht «der [jedenfalls bis zu den vatikanischen Beschlüssen vom 18. Juli 1870] wesentlichen Gleichheit der Lehre» in der abendländisch-katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen: Angenommen, «eine kirchliche Einigung des Occidents mit dem Orient wäre erreicht, wie würde mit einem Schlage die ganze Lage verändert und ein gemeinschaftliches Zusammenwirken der christlichen Hauptmächte ermöglicht»; es könnte dadurch «die Gefahr für die beiden Reiche, das österreichische und das deutsche, abgewendet, eine die Ordnung des europäischen Gleichgewichts rettende Lösung erreicht werden»[18].

Den Ausbruch der Reformation zu Beginn des 16. Jahrhunderts hielt er, geschichtlich betrachtet, für unvermeidlich, und «da ihr innerhalb der Kirche kein Raum gegeben wurde», habe «der Bruch der Einheit nicht ausbleiben» können. Dennoch habe die Reformation «viele wohlthätige Wirkungen» gezeitigt, «selbst der alten, ihr so feindlich entgegenstehenden Kirche vielen Nutzen gebracht» und «ein[en] Aufschwung auf allen Gebieten menschlicher Geistesthätigkeit herbeigeführt […]. Die Reformation ist überhaupt die mächtigste und nachhaltigste Triebkraft in der neueren Geschichte gewesen.» Aber es scheine, daß die verflossenen 350 Jahre «ausgereicht […] haben», um das «zur Geburt und Reife» zu bringen, «was sie an geistigen Gütern in ihrem Schooße trug». Zugleich hätten diese Jahrhunderte «den Beweis geliefert, daß diese [reformatorisch-]kirchlichen Schöpfungen Mängel und Gebrechen an sich tragen», die sie «aus eigenen Kräften […] zu überwinden» nicht im Stande seien, und man könne sich auch nicht verbergen, «daß in der ersten Hitze […] des reformatorischen Sturmes manche altkirchliche Lehre oder Sitte vorschnell weggeworfen und eine schwer auszufüllende Lücke gelassen worden» sei[19].

1b. Kirchliche Einheit in gegenseitiger Anerkennung unterschiedlicher Traditionen

Ausgehend vom Gebot des Herrn, der als Stifter der Kirche «ihre Einheit gewollt, geboten habe»[20], und von dem diesem Auftrag widerstreitenden Zerrbild «kirchliche[r] Trennungen», der «Vervielfältigung von Sonderkirchen», einem Zustand, der für «die nichtchristlichen Völker und noch mehr [für] viele Christen selbst […] ein großes Aergerniß» und «ein Anlaß zu starken Zweifeln an der Wahrheit der christlichen Lehre» sei[21], suchte Döllinger im Folgenden, auch in Anknüpfung an («fruchtlos» gebliebene) Reunionsbemühungen des 17. Jahrhunderts[22] oder in Rückverweis auf sie, Wege für eine schrittweise Annäherung der getrennten Kirchen mit dem Ziel ihrer endlichen Wiedervereinigung aufzuzeigen – getragen von der Überzeugung: «Die Zeit wird

15 Ebd. 2 f.
16 Ebd. 3–5.
17 Ebd. 5–7.
18 Ebd. 7–10.
19 Ebd. 10 f.
20 Ebd. 12.
21 Ebd. 13.
22 Ebd. 73–89 (V. Vortrag: Wiedervereinigungsversuche auf dem Continent im 17. Jahrhundert).

kommen – und nach der Ansicht und Sehnsucht vieler ist sie bereits gekommen – in welcher die Petrinischen und Paulinischen Kirchen sich zur Johanneischen fortbilden werden, oder, wie man im Mittelalter sagte, in welcher auf die kirchlichen Perioden des Vaters und des Sohnes das Zeitalter des heiligen Geistes folgen wird. Und dieß würde dadurch geschehen, daß die bestehenden Kirchen von einander lernen und annehmen, daß sie ihre eigenartigen Vorzüge und Besitzthümer einander mitteilen und so in die edelste Gütergemeinschaft treten, vor allem aber dadurch, daß sie die beiderseits ererbten, diesseits wie jenseits bekannten Lehren und Symbole höher stellen als das, was jetzt noch trennt. Sollte dieß möglich sein? werden Viele fragen. Ich antworte: es muß möglich sein, denn es ist Pflicht»[23].

Döllinger schwebte als zukünftiges Ziel – mit anderen Worten – eine in versöhnter Verschiedenheit vereinigte allgemeine Kirche vor, eine Kircheneinheit auf dem gemeinsamen Fundament der Heiligen Schrift und der altkirchlichen *Symbola*, aber in gegenseitiger Anerkennung der einzelnen Kirchen unter Beibehaltung ihrer Besonderheiten gemäß ihrer jeweiligen Tradition: Kircheneinheit jedoch keineswegs nur um einer intern-kirchlichen Befriedung willen, sondern weil das Christentum nach seiner Überzeugung als eine allen anderen Religionen überlegene Religion mit oder kraft seiner sittigenden Botschaft eine welterzieherische, zivilisatorische Aufgabe zu erfüllen habe, die aber in kirchlicher Zersplitterung schwerlich geleistet werden könne. Es folgten Sätze eines hypertroph-«christlichen» Selbst-, Sendungs- und Zivilisationsbewußtseins, die dem europäischen Zeit-(und Kolonisations-)geist des endenden 19. Jahrhunderts entsprachen, die aber heutzutage mit Grund so – hoffentlich! – wohl niemand mehr auszusprechen wagte:

«So ist es also unverkennbar, daß den großen christlichen Weltmächten der Beruf zu Theil geworden ist und die Pflicht obliegt, den heidnischen Völkern, welche ihrer Herrschaft untergeben oder in die Sphäre ihrer Macht und ihres Einflusses gerückt sind, die Wohlthaten der Civilisation zuzuwenden. Denn auch jene andersgläubigen Nationen, welche wirklich Culturvölker sind, welche eigne Literatur und Kunst und einen gewissen Bildungsgrad besitzen, wie die Hindus, die Chinesen und Japanesen, – sie sind doch nicht civilisirte Völker: es mangelt ihnen die echte Vermenschlichung, welche nur da möglich ist, wo eine nach den Gesetzen der Gerechtigkeit und der Menschenliebe geregelte Sittigung sich vorfindet. Diese aber ruht auf der Religion, und deshalb gibt es nur *eine* Art der Civilisation, jene, welche ein Erzeugniß des christlichen Geistes ist. Nur jene Völker besitzen die echte Civilisation, welche durch die Schule der christlichen Kirche hindurchgegangen sind und fort und fort in dieser Schule lernen. Ihr Gegensatz ist die Barbarei, und es ist kein Widerspruch, vielmehr eine laut sich bezeugende Thatsache, daß Culturvölker, wie die vorhin genannten, doch zugleich barbarische Völker seien. Muß doch selbst im Schooße der christlichen Civilisation ein fortwährender Kampf geführt werden gegen die bald von oben, bald von unten drohenden Symptome des Zurücksinkens in barbarische Zustände. Die Größe einer solchen Gefahr ist uns erst jüngst in dem gräßlichen Trauerspiel der Pariser Commune und dessen, was damit in ganz Europa zusammenhängt, vor die Augen getreten. Und darum muß in Europa das, was man innere oder heimathliche Mission genannt hat, ebenso sorgfältig geübt und gepflegt werden, wie die äußere Mission unter den Heiden; ja jene ist noch wichtiger und unentbehrlicher als diese»[24].

1c.
Christentum als zivilisatorische Kraft

Allerdings erläutere Döllinger, was er unter «Civilisation» verstand und was «demzufolge» seiner Meinung nach «den großen christlichen Staaten und Völkern als eine Aufgabe» überantwortet sei, «welche sie zuerst an sich selber und dann an der ihnen zugewiesenen Heidenwelt zu lösen haben», an «folgenden Wahrheiten», auf denen «unsere gesammte gesellschaftliche Ordnung, jede öffentliche und private Institution oder Lebenserweisung», beruhe oder beruhen sollte. Er nannte: die Gleichheit aller Menschen vor Gott und ihrer aller Berufung «zur erreichbar höchsten sittlichen und geistigen Vollkommenheit und daher zur Seligkeit»; brüderliche Liebe untereinander; Ablehnung des Kastenwesens und der Sklaverei; die freie Persönlichkeit des Menschen, der «freie Entwicklung und Aeußerung aller Kräfte und Fähigkeiten und gesetzliches Nebeneinanderbestehen derselben» entsprechen müßten, «unter der Bedingung der durch die Rücksicht auf die allgemeine Freiheit gebotenen Selbstbeschränkung»; die Ehe als «religiös geheiligtes, auf der Grundlage der Monogamie und der moralischen Gleichberechtigung des Weibes ruhendes Institut»; Beschränkung und gesellschaftliche Überwachung des väterlichen Rechtes über die Kinder, «also Verbot des Kindermords und staatliche Nöthigung zur Benützung der dargebotenen Bildungs- und Erziehungsmittel»; «Arbeit und Keuschheit» als anerkannte «sittlich-religiöse Pflichten». «Das Verhältniß zwischen der Staatsgewalt und den Untergebenen ist ein religiös ge-

23 Ebd. 11 f.

24 Ebd. 19 f.

heiligtes; der Gehorsam gegen das Gesetz und die gesetzliche Obrigkeit, als gegen ein von Gott gewolltes Institut, ist daher Pflicht, gleichwie die Obrigkeit verpflichtet ist, ihr Amt innerhalb der gesetzlichen Schranken, ohne Willkür und Tyrannei, zu führen»[25].

Seine Feststellung: «Das Gegentheil von diesen Ideen und Zuständen begegnet uns allerwärts in der nichtchristlichen Welt, sei sie buddhistisch, brahmanisch oder moslemisch.» Er verwies auf die dort «weit verbreitet[e]» Tötung vor allem weiblicher Kinder, auf die «im ganzen Orient» geltende Einschätzung der Frau «als ein Wesen niederer Art», als «seelenlos», «als Sklavin und Lastthier behandelt», «von jedem Bildungsmittel ausgeschlossen, […] gekauft und verkauft wie eine Waare», samt allen unmenschlichen Folgen, sowie auf die Duldung der «verderblich wirkende[n] Polygamie» mit der «davon unzertrennliche[n] Zerrüttung des Familienlebens»[26]. Damit verband er eine zu undifferenziert negative Religionskritik an Buddhismus und Brahmanismus (zumindest von ihrer beiden Idee her)[27], bei der er vermutlich der Perspektive damaliger missionarischer Berichterstattung verhaftet blieb[28]. «Civilisation» war für Döllinger somit identisch mit einer christlich-kulturellen Werten verpflichteten – europäischen – Lebens- und Gesellschaftsordnung. Diese den «mehr als zwei Dritttheile der ganzen lebenden Menschheit: 800 Millionen Seelen»[29] umfassenden «Heiden» zu vermitteln, war – nach seiner Auffassung – humanisierende missions-politische Aufgabe der «großen christlichen Staaten und Völker […], welche sie [allerdings] zuerst an sich selber, und dann an der ihnen zugewiesenen Heidenwelt zu lösen haben»[30]. Deren eigene stete Gefährdung, in die «Barbarei» zurückzufallen, verkannte Döllinger keineswegs.

25 Ebd. 21.
26 Ebd. 21 f.
27 Ebd. 19–23.
28 Zum Buddhismus und Brahmanismus oder älteren Hinduismus und deren unterschiedlichen Ausformungen sowie über den Stand ihrer damaligen und heutigen wissenschaftlichen Erforschung siehe: Heinz Bechert, Buddhismus, in: TRE 7 (1981) 317–335; Heinrich von Stietencron, Hinduismus, in: TRE 15 (1986) 346–355.
29 Döllinger, Ueber die Wiedervereinigung 14.
30 Ebd. 20.

1d. Anbahnung einer interkonfessionellen Verständigung als erster Schritt

Freilich könne bezüglich einer interkonfessionellen Verständigung zunächst nur «die Rede […] von Hoffnungen» sein, und so sei es «wohl selbstverständlich, daß das Mögliche und Denkbare hiebei vorerst nur in der Anbahnung eines besseren Verständnisses, einer fortgesetzten gemeinschaftlichen Berathung und in der Aufsuchung befriedigender Erklärungen der vorhandenen Bekenntnißformeln» bestehe. «Erst gilt es» – für Döllinger ein ganz gewichtiger Punkt – «Unterscheidung von Dogma und Meinung, von angestammter, altüberlieferter Lehre und künstlichen Producten der Theologie; es gilt Scheidung von Brauch und Mißbrauch, Entfernung gegründeter Aergernisse, Wiederherstellung des Ausgearteten in seiner besseren, ursprünglichen Gestalt. Zwei Kirchen können sich nicht einander plötzlich in die Arme fallen, wie zwei nach langer Trennung sich wiedersehende Freunde. Und wie unendlich groß die Schwierigkeit einer einzigen dogmatischen Differenz sein kann, wie die mannigfaltigsten und redlichsten Bemühungen an ihr scheitern können, das zeigt die Trennung der lutherischen und der reformirten Kirche, die, ungeachtet einer großen Vereinigung [gemeint war die 1817 durch königliche Kabinettsordre proklamierte preußische Unionskirche der Lutheraner und Reformierten[31]], doch noch lange nicht völlig gehoben ist. Es gehört eben ein mächtiger, überwältigender Geist und Zug der Union dazu, der oft in Jahrhunderten nicht gefunden wird, und ein gemeinschaftliches, nicht von subjectiver Willkür abhängiges, maßgebendes Princip»[32].

Grundvoraussetzung war für Döllinger die ungebrochene Kontinuität der einzelnen Kirchen mit der Alten, in Lehre und Verfassung apostolischen Kirche oder eine Reform, eine Wiederherstellung nach deren Leitbild: «Grundlage wäre: ‹die heilige Schrift mit den ökumenischen drei Symbolen, ausgelegt nach der Lehre der noch ungetrennten Kirche der ersten Jahrhunderte›»[33]. Hauptkriterium für die Apostolizität einer Kirche war nach ihm, außer der genannten Glaubens- und Lehrkontinuität, ihre ununterbrochene Episkopalverfassung; denn: «An der bischöflichen Ordination hängt […] die Consecration des heiligen Abendmahls, hängt die Absolution»[34] – für Döllinger eine fundamentale ekklesiologische Feststellung.

31 Joachim Rogge, Evangelische Kirche der Union, in: TRE 10 (1982) 677–683; Rudolf von Thadden, Preußen II: Die Geschichte des Brandenburgisch-Preußischen Staates (ab 1618), in: TRE 27 (1997) 364–376, bes. 369–371. – Diese königlich verordnete preußische «Kirchenunion» zerfiel nach dem Ende der Monarchie 1918 sofort wieder.
32 Döllinger, Ueber die Wiedervereinigung 28 f.
33 Ebd. 139.
34 Ebd. 70.

1e.
Die kirchliche Situation in Deutschland und den Nachbarländern

Döllinger beleuchtete in weitgespannten geschichtlichen Aufrissen Tradition, Verfassungs- und Lehrentwicklung der einzelnen großen Sonderkirchen samt den Ursachen, die zu den Trennungen geführt hatten, und den in ihnen sich bietenden Voraussetzungen für eine künftige kirchliche Einigung. «Kirchliche Vereinigungen» hielt er jedoch nur dort für möglich, «wo ein höheres Maß geistiger Bildung und religiöser Einsicht, verbunden mit religiöser Wärme, sich vorfindet», während man «auf einer tieferen Stufe der Bildung [...] Verschiedenheiten in Ritus und Ceremoniell wie Fragen behandelt, von denen Leben oder Tod der Seele abhängt», und «statt der ruhigen und friedlichen Erörterung [...] zur rohen Gewalt» greife[35].

Bei seiner Umschau nach Nationen, in denen «etwa Neigung» zur Mitarbeit «an dem Friedenswerke [...] vorhanden sein möchte», setzte er auf die romanischen Völker keine Hoffnung; «Spanier, Italiener, selbst Franzosen» seien «theils religiös zu indifferent, theils völlig von politischen Fragen und Interessen geleitet» und, da «ganz oder überwiegend *einer* Kirche» angehörend, ohne Empfindung für den «Stachel der Spaltung». Auch von Nordamerika mit seiner verbreiteten «Lust» zur «religiösen Absonderung» sei abzusehen, und in den slavischen Völkern dränge «gegenwärtig das Nationalgefühl [...] höhere religiöse Aufgaben in den Hintergrund», so daß nur England und Deutschland «bleiben».

Was England betreffe, so sei dort «die Zahl der Unionsfreunde [...] groß und täglich wachsend»; vor allem die «seit 35 Jahren sich fortentwickelnde Bewegung der Oxforder Schule» sei auf eine Vereinigung mit den alten Kirchen, «der westkatholischen und der anatolischen», ausgerichtet; andererseits seien aber auch «der scharf protestantische Geist, der Widerwille gegen Rom und gegen jede über die stricteste biblische Vorschrift hinausgehende Erweiterung der Symbolik und der gottesdienstlichen Formen nirgends stärker und tiefer im Kern des Volkes gewurzelt, als gerade in England», von dem auch auf die Glieder der Staatskirche einwirkenden calvinistischen Geist der Baptisten und anderen Genossenschaften ganz zu schweigen[36].

«So bleibt denn Deutschland» mit «gegenwärtig» einem Drittel Katholiken und zwei Dritteln Protestanten im Deutschen Reich; bei Einbeziehung der deutsch-österreichischen Provinzen errechne sich eine nahezu gleiche Mitgliederzahl beider Kirchen – eine konfessionell geteilte Lage, in der sich außer Deutschland nur noch «die beiden deutschen Nebenländer, Holland und die Schweiz», befänden. Deutschland habe «durch diese religiöse Zerteilung, die wie ein scharfes Schwert mitten durch den Leib der Nation hindurchgegangen ist, so unsäglich viel gelitten, unsere Ohnmacht, Zerstückung und Demüthigung vor der Welt» stünden «in so engem, ursächlichem Zusammenhange mit der Kirchentrennung», daß sich «immer wieder jedem [...] in der heimischen Geschichte bewanderten Deutschen» der Gedanke aufdränge: «da, wo die Entzweiung entstanden ist, die Trennung geboren wurde, da muß auch die Versöhnung erfolgen, muß die Spaltung zu einer höhern und besseren Einheit führen; das wäre dann die tragische Katharsis in dem großen Drama unserer Geschichte»[37].

Doch «weit belangreicher» als das «Zahlenverhältniß» sei in kirchlichen Dingen «das Verhältniß jener Kräfte und Potenzen, die nicht gezählt und nicht gewogen werden können», und hier müsse gleich bemerkt werden, daß in Deutschland «das Uebergewicht oder richtiger – die Herrschaft in Wissenschaft und Literatur durchweg in protestantischen Händen ist». Das gelte fast gänzlich für die schöngeistige Literatur und «zum weitaus größeren Theile» für die wissenschaftliche Literatur, abgesehen «etwa von der Medicin». In der Theologie aber bestehe ein derartiges «Mißverhältniß», daß «die protestantische Theologie – quantitativ und qualitativ – mindestens sechsfach reicher ist als die katholische». Und Döllinger sah die «Hauptursache» hierfür «unstreitig in der früheren Beschaffenheit» des katholischen Schulwesens: in dem auf Erziehung und Bildung lastenden «geisttödtende[n] Druck eines ausländischen, romanischen Einflusses», in der «mangelhaften Beschaffenheit der Gymnasien, welche einem fremden, in seinem Wesen durch und durch undeutschen Orden anvertraut waren, einem Orden, der bei seiner planmäßigen Vernachlässigung und Mißachtung der deutschen Sprache, bei seinem verkümmerten Maße klassischer Studien, bei seiner formalen Abrichtungsmethode den Schülern weder Denkkraft noch Stoff, weder Stil noch Darstellungsgabe, weder Wissensdurst noch Fortbildungstrieb einzupflanzen vermochte. Dritthalb Jahrhunderte hat dieser beklagenswerthe Zustand gewährt,

35 Ebd. 29: Und weiter: «Im Mohammendanismus sind fast alle Abweichungen und Trennungen mit dem Schwerte ausgefochten worden, die Herstellung der Einheit bestand in der Besiegung und blutigen Vertilgung einer Secte; Jahrhunderte lang, bis in die jüngste Zeit herab, haben die Religionskriege sich immer erneuert. Unter den Christen sind Religionskriege besonders dann geführt worden, wenn große moralische Corruption den Religionseifer zum Fanatismus steigerte, wie das in den Albigenser-Kriegen in Südfrankreich, und später wieder dort in den Kriegen zwischen Protestanten und Katholiken der Fall war.»

36 Ebd. 29–31.

37 Ebd. 31.

und die Nachwirkungen desselben machen sich noch immer fühlbar»[38].

Zweifellos war jedermann klar, gegen welchen Orden Döllinger hier polemisierte[39].

Für das erstrebte Ziel, die Versöhnung der «Religionen» (d.h. der beiden Konfessionen), erachtete Döllinger indes andererseits «dieses Zurückbleiben des einen Theils […] fast als ein[en] Gewinn», weil dort, wo es um «Einigung von Getrennten» gehe, durchaus Notwendigkeit bestehe, «daß wenigstens der eine Theil das Gefühl der eigenen Mängel und den Wunsch besitze, an den Gütern und Vorzügen der Gegenseite Theil zu nehmen»[40].

Doch so sehr Katholiken und Protestanten in Deutschland durch die Gemeinsamkeit von Sprache, Literatur, Sitte, Recht und Rechtspflege verbunden seien, versprach sich Döllinger von Verhandlungen mit Letzteren über die Frage kirchlicher Wiedervereinigung nur einen Sinn, wenn man dabei «mit steter Rücksichtnahme auf die anatolische Kirche», besser noch mit Beiziehung von Vertretern derselben, «zu Werke» gehe, damit nicht im Bestreben, die *eine* Kluft aufzufüllen, die *andere* vertieft würde; und auch die englische Kirche dürfe «in der goldenen Kette, deren Risse wir zu entfernen, deren Zusammenschließung wir herzustellen wünschen, [als] ein eben so unentbehrliches als kostbares Mittelglied [nicht] fehlen». Mit der «Aufhebung einer Trennung» könne man sich allerdings, ohne deren Ursachen, Anfänge und Verlauf «in's Auge gefaßt und verstanden zu haben», nicht beschäftigen[41], weshalb Döllinger einen detaillierten geschichtlichen Überblick im einzelnen für unerläßlich hielt.

1f. Geschichtlicher Überblick über die einzelnen christlichen Kirchen

Döllinger begann mit der Geschichte der mit dem byzantinischen Kaisertum verketteten östlichen Kirche, den (auch geographisch und sprachlich bedingten) Ursachen der Entfremdung zwischen östlicher (griechischer) und westlicher (lateinischer) Kirche und den dramatischen Vorgängen im Verlauf der Kreuzzüge, die schließlich den endgültigen, feindlichen Bruch zur Folge gehabt hatten[42]. Ungeachtet dessen blieben aber nach Döllingers Darstellung die Kirchen der Orthodoxie des Ostens in der Kontinuität mit der Alten Kirche. Die «morgenländische Kirche sei «im allgemeinen da stehen geblieben, wo sie sich zu der Zeit befand, als noch beide Hälften der Christenheit sich wechselseitig anerkannten», und in ihrem «Schooße» hätten «seitdem keine großen oder tiefgreifenden Lehrstreitigkeiten» stattgefunden und habe «also auch ein Bedürfniß zu dogmatischen Entscheidungen nicht» bestanden; vielmehr sei «ihre Theologie […] ganz patristisch und traditionell geblieben, ruhend auf den Schriften der Kirchenväter bis zum 7. Jahrhundert […] während in der römischen Kirche die theologische Bewegung erst im 9. Jahrhundert begann, in der Scholastik des 13. und 14. Jahrhunderts culminirte, um dann wieder im 16. und 17. Jahrhundert mit dem großen Gegner, der protestantischen Lehre und Theologie, sich auseinanderzusetzen. Noch im 12. Jahrhundert war man [in der orthodoxen Kirche], obgleich vieles zwischen Rom und Konstantinopel streitig war, doch immer von dem Bewußtsein beherrscht, daß es nur eine große, allgemeine, Orient und Occident umfassende Kirche gebe»[43]. Bei der Orthodoxie sah er deshalb bezüglich Lehre und Verfassungsstruktur kaum prinzipiellen Reformbedarf; wohl aber hielt er eine Reform der Priesterbildung, eine Abkehr von abergläubischen Praktiken und eine Befreiung von staatlicher Umklammerung für dringend erforderlich[44].

38 Ebd. 31f.

39 Döllingers diesbezügliche Kritik stimmte zur Gänze mit jener des 1860 verstorbenen einstigen Konstanzer Generalvikars und Bistumsverwesers Ignaz Heinrich von Wessenberg überein. Vgl. seine Abhandlungen: «Die Herstellung des Ordens der Jesuiten» (1830); «Pius IX. und die Jesuiten» (1847); «Lettres sur le Clergé et sur la Liberté d'Enseignement par M. *Libri*, membre de l'Instituit. Paris, Paulin. 1844» (1845), abgedruckt in: Ignaz Heinrich von Wessenberg, Kleinere Schriften. Herausgegeben von Kurt Aland (Unveröffentlichten Manuskripte und Briefe III), Freiburg-Basel-Wien 1979, 395–406; 407–411; 412–419.

40 Döllinger, Ueber die Wiedervereinigung 31–33.

41 Ebd. 33f. – (III. Vortrag).

42 Ebd. 34–43.

43 Ebd. 43. – Zuvor legte er dar: «Schon seit dem 13. Jahrhundert hatte sich mehr und mehr, im Westen wie im Osten, die Ueberzeugung gebildet, daß nicht in den theologischen und rituellen Differenzen, sondern in den römischen Ansprüchen auf Herrschaft über Kirche und Staat das große Hinderniß der Verständigung liege. Die anatolische Kirche, auf ihre Ueberlieferung und ihre reichhaltige kirchliche Literatur angewiesen, zäh festhaltend an allem, was sich in der Zeit der großen Bewegungen und Gestaltungen des 4. und 5. Jahrhunderts entwickelt hatte, sollte plötzlich, im 13., 15. und 16. Jahrhundert, eine absolut monarchische Form der Kirchenregierung anerkennen, für welche ihr jede Anknüpfung, jedes Zeugniß aus ihrer früheren Geschichte und Literatur mangelte, – eine Form, welche sich im Occident erst im 9. und weiter im 11. und 12. Jahrhundert ausgebildet hatte, auch da nur auf Grund einer Reihe von Fälschungen und Erdichtungen, mit denen der abendländische Klerus hintergangen worden war. Dasselbe Mittel wurde nun freilich auch bei den Griechen angewendet; man trat ihnen auf den Concilien, in Conferenzen und in Schriften mit den gleichen oder eigens für sie berechneten Erdichtungen entgegen; allein hier konnte die Täuschung im großen nicht durchdringen, da die gelehrten Griechen, deren es immer noch eine beträchtliche Anzahl gab, zu wohl gerüstet waren und im geistigen Zusammenhang mit den Anschauungen der alten Kirche standen. Die Folge solcher Versuche war gesteigertes Mißtrauen auf griechischer Seite, wo man sich daran gewöhnte, jeden vom Occident her gemachten Versuch als ein Attentat auf die alte Freiheit der anatolischen Kirche und ihre Treue in Bewahrung des Ueberlieferten argwöhnisch abzulehnen.» Ebd. 38f.

44 Ebd. 43–51.

Mit spürbarer Sympathie sprach Döllinger über die anglikanische Kirche[45], mit der ihn viele Freundschaften verbanden (hauptsächlich mit Geistlichen der «katholisierenden» Oxford-Bewegung, der auch John Henry Newman angehört hatte). Eingehend schilderte er zunächst die sehr wechselvolle Geschichte der Kirche Englands seit dem durch die bekannte Ehescheidungsaffäre König Heinrichs VIII. (1491–1547, reg. seit 1509) verursachten Bruch mit Rom und der «Uebertragung des bisher über die Landeskirche geübten päpstlichen Supremats auf den König». Dieser Bruch habe anfänglich keine Änderung der Glaubenslehre, jedoch eine reichsgesetzliche Erweiterung der königlichen Macht über die Kirche zur Folge gehabt, «so zwar, daß zuletzt alle kirchliche Gewalt nur als Ausfluß der königlichen erschien. Jenen Wahn, welchen die Schmeichler Roms seit dem 13. Jahrhundert ersonnen hatten, daß die bischöfliche Gewalt nur ein Ausfluß der päpstlichen, nur von dieser entlehnt sei, hatte man nun in England auf das Königthum übertragen»[46]. Die eigentliche «Reformation im protestantischen Sinne» sei, «immer von oben herab», erst unter der Vormundschaftsregierung Eduards VI. (1537–1553, König seit 1547) eingeführt worden, gegen den Widerstand «des damals in der Masse noch katholisch gesinnten Volkes», begleitet von blutig unterdrückten Aufständen und vom Raub der Kirchengüter. «Im Klerus aber zeigte sich nur passive Unterwerfung.» Doch «das ganze, hastig aufgeführte Gebäude des neuen Religionswesens» sei unter dem gegenreformatorischen Regiment der Königin Maria I. der Katholischen (1516–1558, reg. seit 1553), der Tochter Heinrichs VIII. und Gemahlin König Philipps II. von Spanien, wieder zusammengebrochen[47]. Mit dem Regierungsantritt Königin Elisabeths I. (1533–1603, reg. seit 1558)[48], der das Parlament «wieder die höchste Kirchengewalt» übertragen habe, sei «die Reformation in England und der Bau der englischen Episcopalkirche vollendet» worden, nicht ohne gehörige Schuld der Päpste, die auf ihrem Anspruch der Oberlehnsherrschaft über England beharrt und dessen Anerkennung mit der Thronentsetzung Elisabeths I., mit Anathemen und Bannflüchen gegen ganz England, zu erzwingen gesucht hätten.

Die seit Beginn der Reformation von sechs großen Veränderungen betroffene anglikanische Kirche[49] stand nach Döllingers Darstellung durch die von Elisabeth I. eingesetzten, aber «nach kirchlichen Grundsätzen gültig ordinirt[en]» Bischöfe in nicht unterbrochener apostolischer Sukzession[50]. Sie sei «national» wie keine andere Kirche, «fest verwurzelt in der Neigung des Volkes», aber seit vierzig Jahren durch Gründung zahlreicher «Colonial-Bistümer» in allen Weltteilen erweitert und «innerlich verstärkt». Sie besitze «eine reiche theologische Literatur, die nur der deutschen an Umfang und wissenschaftlicher Gründlichkeit nachsteht, und eine vortreffli-

45 Ebd. 90–115 (VI. Vortrag: Die Reformation in England; Trennung von Rom und Wiederannäherung).

46 Ebd. 91f.

47 «Das ganze, hastig aufgeführte Gebäude des neuen Religionswesens brach zusammen, als Maria [...] den englischen Thron bestieg. Unbedingt dem Papste ergeben, voll glühenden Hasses gegen die neue Ketzerei [...] hart und erbarmungslos wie ihr Vater, brach sie alsbald das Versprechen, [...] die Landesgesetze bestehen zu lassen. [...] Als päpstlicher Legat erschien Cardinal [Reginald] Pole [1500–1558, 1555 Erzbischof von Canterbury], entband die Nation von den römischen Anathemen, und ganz England fand sich wieder der päpstlichen Herrschaft unterworfen. Die Nation sollte sofort erfahren, um welchen theuren Preis an Menschenleben sie wieder römisch geworden war. Bis dahin, das ist bis zum Jahre 1552, hatte die protestantische Lehre noch keine großen Fortschritte in den Gemüthern des Volkes gemacht; vielmehr hing die Mehrheit noch immer an dem alten, ererbten Glauben; die entschiedenen Protestanten konnte man noch nennen und zählen. Aber nun ward der päpstliche Legat, der Mann, der England im Geistlichen wie im Weltlichen beherrschte, Cardinal Pole, selber, von dem furchtbaren Paul IV. [1555–1559], von dem Papste, der das Heil Italiens und der Welt einzig in den Kerkern und Scheiterhaufen der Inquisition sah, der Ketzerei für dringlich verdächtig erklärt und vorgeladen, sich vor dem römischen Glaubensgerichte zu verantworten [1557]. Er stellte sich nicht; aber durch die unerbittliche Verfolgung und Ausrottung der Andersgläubigen sollte dem Papste und den römischen Inquisitoren der Beweis der fleckenlosen Orthodoxie geliefert werden. So mußten denn binnen drei Jahren gegen 300 Personen, darunter auch Bischöfe, viele Priester und 55 Frauen, den Scheiterhaufen besteigen.» Ebd. 93f. – Klaus Ganzer, Pole, Reginald, in: LThK 8 (^{3}1999) 374f.

48 «Den Haß und den Abscheu des Volkes nahm Maria mit in's Grab, und unter lautem, allgemeinem Jubel bestieg ihre Schwester Elisabeth im Jahre 1558 den Thron. Die Wiederaufrichtung der päpstlichen Herrschaft hatte selbst bei der katholisch gesinnten Bevölkerung nur wenig Beifall gefunden; jetzt sorgte Paul IV. selbst dafür, daß der neuen Königin keine Wahl blieb, daß die Lossagung von Rom für sie zur Existenzfrage ward. Denn die Anzeige ihrer Thronbesteigung, welche Elisabeth ihm machen ließ, erwiderte er mit einer Rüge dieser ‹Anmaßung› und mit der Erklärung, daß sie von früheren Päpsten als illegitim, also successionsunfähig, gebrandmarkt worden sei, und daß ihm, dem Oberlehnsherrn von England – ein längst vom Parlamente verworfener römische Anspruch – die Entscheidung über die Thronfolge zustehe. Nun übertrug das Parlament der Königin wieder die höchste Kirchengewalt, wie ihr Vater und ihr Bruder sie besessen hatten. Damit war Elisabeth ganz an die Stelle des Papstes getreten. Die Uniformitätsacte legte die in katholischem Sinne veränderte Liturgie Eduard's VI. [1537–1553, König seit 1547] allen Kirchen auf. Jeder Geistliche mußte bei Verlust seiner Stelle den Supremats-Eid schwören. Von 9400 Priestern weigerten sich nur 189, also kaum einer unter fünfzig, dieses Eides. Neue Bischöfe – denn die meisten alten hatten den Eid verweigert – wurden eingesetzt und nach kirchlichen Grundsätzen gültig ordinirt, so daß die Succession doch nicht unterbrochen wurde. Eine kurze Bekenntnisschrift in 39 Artikeln, im wesentlichen die protestantische Lehre, aber in ermäßigter und mehrfach vermittelnder Form darstellend, wurde Staatsgesetz. Damit war die Reformation in England und der Bau der englischen Episcopalkirche vollendet.» Döllinger, Ueber die Wiedervereinigung 95f.

49 Ebd. 106.

50 Zum Problem der apostolischen Sukzession und zu ihrer heutigen Sicht siehe: Wolfgang Beinert – Heinz Schütte, Successio apostolica, in: LThK 9 (^{3}2000) 1080–1084. – Zu den anglikanischen Weihen und zu der Frage ihrer Gültigkeit (aus römischer Sicht) siehe: Jean-Marie Tillard, Anglikanische Weihen, in: LThK 1 (^{3}1993) 668–670.

che Bibelübersetzung, ein stilistisches Musterwerk und, was die Treue betrifft, vorzüglicher als die lutherische». Auch habe sie die Bibel in ganz England zu einem Volksbuch gemacht; man finde sie «selbst in den Zimmern der Gasthöfe» und «wie nirgends sonst» in jedem Haus sozusagen als «Schutzgeist des heimischen Herdes und der Familie» – anders als «eine Literatur der Sünde und der Schande, wie sie in Frankreich die moralische Atmosphäre verpestet […] und leider auch, wenn gleich in viel geringerem Maße, in Deutschland sich breit macht». Als weitere Vorzüge Englands nannte Döllinger «die Heilighaltung des Sonntags» und die selbstverständliche Teilnahme aller gesellschaftlichen Ränge am sonntäglichen Gottesdienst, ferner «die freie, von der Kirche angeregte und geleitete Thätigkeit und Opferwilligkeit der religiösen Engländer für christliche Volksschulen und für den Neubau von Kirchen» sowie insbesondere «die Thatsache, daß jener kalte, stumpfe Indifferentismus, der sich auf dem Continent wie ein giftiger Mehlthau auf ganze Schichten der Gesellschaft gelegt hat, auf den britischen Inseln keine Stätte hat»[51].

Freilich fehle es auch nicht an Schattenseiten, unter denen «jedem näher zusehenden sofort in die Augen» springe «das drückende Joch der Staatsvormundschaft, unter welchem die englische Kirche seufzt – ein Joch, welches sie allerdings sich selber aufgelegt hat und noch täglich durch Unterzeichnung der 39 Artikel befestigt», des weiteren «die religiöse Verwahrlosung der in den großen Städten des Landes aufgehäuften Menschenmassen» und schließlich «die innere Zwietracht, der Gegensatz der Parteien und Systeme» innerhalb der englischen Kirche, «die Verschiedenheit der Ansichten» in ihrem «Schooße», die «größer» sei «als diejenige, welche die englische Kirche von der lateinischen und der griechischen Kirche trennt, insofern diese drei Kirchen nach ihren Bekenntnissen gemessen werden»[52].

Unter den «drei große[n] Parteien oder Schulen in der englischen Kirche», der evangelischen «Low Church», der breitkirchlichen «Broad Church» und der hochkirchlich-bischöflichen «High Church» würde nach seinem Urteil letzterer mit der Hochschule zu Oxford als ihrem Hauptsitz die entscheidende Rolle als Bindeglied zufallen; denn «von dieser Fraction der englischen Kirche [von der Oxford-Bewegung] gehen […] die Vorschläge und Erwägungen, wie man zu einer Vereinigung der Kirchen gelangen könne, vorzüglich aus». Auch lehne sie für sich, anders als die «Low Church» und die «Bright Church», die Bezeichnung »protestantisch» ab und nenne sich «anglokatholisch»; sie halte das Bischofsamt hoch und nehme an, daß die 39 Artikel der anglikanischen Bekenntnisschrift von 1571[53], «abgesehen von den Ansichten der Urheber», so abgefaßt seien, «daß sie eine Auslegung im Sinne der alten, noch ungespaltenen Kirche zulassen». Für die anglokatholische «High Church» stehe und falle die Kirche, «gottgeordnete Trägerin und Bewahrerin der Lehre und der Heilmittel, […] mit der apostolischen Succession». Und «von dieser Fraction der englischen Kirche gehen denn auch die Vorschläge und Erwägungen, wie man zu einer Vereinigung der Kirchen gelangen könne, vorzüglich aus». Edward Bouverie Pusey, ihr angesehenster Theologe, habe zu zeigen gesucht, «wie verhältnismäßig leicht eine Einigung sein würde, da die Lehren, in denen beide Kirchen übereinstimmen, so viele sind». Jedoch infolge der Beschlüsse des Vatikanischen Konzils, «an deren Möglichkeit auch dort Niemand glaubte […] ist die Brücke einer corporativen Union abgebrochen»[54].

Am vollkommensten jedoch stimmte nach Döllingers historisch-theologischem Verständnis (oder genauer: Bekenntnis) die römisch-katholische Kirche mit der Lehre und Verfassung der Alten Kirche überein. Sosehr er dem Papsttum erhebliche Schuld an den kirchlichen Spaltungen anlastete und den nach seiner Meinung verhängnisvollen (Total-)Einfluß der Gesellschaft Jesu auf die neuzeitliche katholische Theologie, Kirchen- und Bildungspolitik geißelte, blieb doch für ihn die römisch- oder abendländisch-katholische Kirche das Maß, weil sie allein die volle Identität mit der Alten, apostolischen Kirche bewahrt habe.

Diese (einigermaßen erstaunliche) Feststellung aus seinem Mund und seiner Feder bedurfte nach allem, was geschehen war und wogegen er nach wie vor Widerstand leistete, näherer Erklärung, weshalb er seinem «Hoffnungen für die Zukunft» gewidmeten abschließenden siebten Vortrag[55] den rhetorischen Einwand vorausschickte: «Du redest von einer möglichen Wiedervereinigung getrennter Kirchen und hast doch selbst zugegeben, daß die größte der Kirchen, die deinige, durch die Decrete vom 18. Juli 1870 die Einigung mit ihr unmöglich gemacht habe!» Seine Antwort auf diesen «so nahe liegenden Einwurf» (mit dem er sich aber doch selbst als Glied der alten römisch-katholischen Kirche bekannte!): Freilich werde «keine andere Kirche an eine Vereinigung denken mit einer Genossenschaft, welche sich das vorher in der ganzen

51 Döllinger, Ueber die Wiedervereinigung 110 f.
52 Ebd. 111–113.
53 Aloys Klein, Anglikanische Artikel, in: LThK 1 (^{3}1993) 659 f.
54 Döllinger, Ueber die Wiedervereinigung 112–115. – Döllinger bezog sich hier auf die zwischen 1865 und 1870 erschienenen drei «Eirenicon» Edward Bouverie Puseys (1800–1882), in denen dieser Führer der anglokatholischen Oxford-Bewegung Ansatzpunkte für eine Wiedervereinigung mit der römisch-katholischen Kirche aufgezeigt hatte. Hugo Altmann, Pusey, Edward Bouverie, in: BBKL 16 (1998) 1278–1301.
55 Döllinger, Ueber die Wiedervereinigung 116–140 (VII. Vortrag: Hindernisse einer Wiedervereinigung der christlichen Kirchen der Gegenwart; Hoffnungen für die Zukunft).

christlichen Welt nie erhörte, nie beanspruchte Recht beilegt, neue Glaubensartikel zu machen, und dieses Recht dem Gutdünken eines einzigen Menschen überläßt». Mit einer «so völlig despotisch constituirten Kirche» könne «im Grunde eine Vereinigung nicht stattfinden […], sondern nur unbedingte Unterwerfung, mit Verzichtung auf eigenes Wissen und Urtheil; und weil der Gedanke, sich jetzt schon zur Annahme erst künftig zu verfertigender, zur Zeit noch unbekannter Glaubensartikel zu verpflichten, den christlichen Grundbegriffen widerspricht»[56].

Mit anderen Worten: Durch die «jüngsten Ereignisse», eben die von Pius IX. «auferlegte[n] […] drei neue[n] Glaubensartikel: die unbefleckte Empfängniß [Mariä], seinen Universalepiscopat und seine Unfehlbarkeit», sei die Kontinuität mit der Alten Kirche in der Tat unterbrochen. Doch wie Bonifaz VIII. (1294–1303), der als einziger seiner Vorgänger in 1800 Jahren «Aehnliches unternommen», aber sich immerhin mit nur «*einem* Dogma begnügt» habe und «auch damit nicht durchgedrungen» sei[57], so würden sich nach seiner festen Überzeugung auch die pianischen Dogmen nicht durchsetzen, «weil, bei dem jetzigen Stande und der weiten Verbreitung geschichtlicher Kenntnisse in Deutschland, unsere Jugend unvermeidlich die Entdeckung machen wird, daß das neue Dogma päpstlicher Allgewalt ein spätes Erzeugniß des Truges und der Fälschung, eine Quelle des Verfalls für die Kirche wie für die Staaten» sei[58].

Auch die Herrschaft der Jesuiten, «welche die vaticanischen Decrete vorbereitet, dem Papste und den ultramontanen Bischöfen sozusagen die Hand dabei geführt haben», werde, wie er nicht nur glaube, sondern wisse (und mit Beispielen aus der Geschichte ihres Ordens belegen zu können glaubte), «nicht von Dauer sein»; vielmehr würden «ihre glänzenden Siege – ich meine zunächst die gewonnenen Schlachten des 18. Juli und des 31. August 1870, die vaticanischen Beschlüsse und die Ergebung der deutschen Bischöfe [in ihrem gemeinsamen Hirtenbrief] – in nicht ferner Zeit in Niederlagen sich verkehren»[59]. Mit der Überwindung der «vaticanischen Glaubensartikel» und dem Ende des Einflusses dieses Ordens – «der diese Decrete erdacht, entworfen, ausgefeilt hat, wenn auch unter der Beihülfe einiger Bischöfe» und dem deshalb deren «Pflege, Hut und Fortbildung mit ihren dogmatischen Consequenzen vorzugsweise» als «Vaterpflichten» anvertraut seien[60] – würde auch das Hindernis für eine Annäherung der anderen Kirchen an die römisch-katholische Kirche entfallen[61].

1g. Die drei in der apostolischen Sukzession stehenden kirchlichen «Zweigbäume» und die Sonderheit des Protestantismus

Die apostolische Sukzession finde sich allerdings «nur bei den drei großen Kirchenkörpern, deren Continuität nie unterbrochen worden, der [freilich im obigen Sinn, d.h. – nach Döllinger – in ihrer vorvatikanischen Verfassung erst noch wiederherzustellenden] abendländisch-katholischen, der morgenländischen und der englisch-bischöflichen Kirche, und so bilden diese drei Kirchen zusammen die wahre allgemeine Kirche». Das schließe nicht aus, «daß neben der gleichen substantiellen Wahrheit in den zum Heil nöthigen Dingen, auch mancherlei Auswüchse, Mißbräuche und Irrthümer in denselben vorkommen» (und entsprechende Reformen erforderlich machten). «Einheitlich in der Wurzel», sei «im Laufe der Zeit, durch menschliche Verschuldung und göttliche Zulassung, der Baum der Kirche in drei große, äußerlich getrennte, aber innerlich verbundene Zweigbäume auseinandergegangen – drei Zweige, welche, wenn die rechte Zeit gekommen, wieder zusammenwachsen werden in einen einzigen, die Welt mit seinem Laube überschattenden Stamm»[62] – so Döllingers theologische Überzeugung und ökumenische Hoffnung.

Zu diesen drei in der apostolische Sukzession stehenden kirchlichen «Zweigbäumen» kam als vierter großer «Kirchenkörper» der Protestantismus hinzu, der vor allem in seiner lutherischen, aber auch in seiner calvi-

56 Ebd. 116 f.

57 Ebd. 47. – Gemeint war die von Döllinger wiederholt angeführte Bulle *Unam sanctam* Bonifaz' VIII. vom 18. November 1302, mit der feierlichen «dogmatischen Lehrdefinition»: «Porro subesse Romano pontifici omni creaturae humanae declaramus, dicimus, diffinimus et pronunciamus, omnino esse de necessitate salutis». Mirbt, Quellen 210 f. (Nr. 372).

58 Und weiter: »Geistige Absperrung unserer Jugend, Fernhaltung derselben von geschichtlichem Wissen ist nicht mehr möglich. In Rom hat man sich darin, wie in vielem andern, getäuscht: die italienischen, spanischen, südamerikanischen, französischen Bischöfe, welche dem Papste am 18. Juli zu Willen waren, besaßen freilich auch nicht das geringste Maß historischer Bildung; aber was in jenen Ländern, bei dem kläglichen Zustande ihrer Schulen, ausführbar war und ist, das ist eben in Deutschland unmöglich. Schon an diesem einen Umstande also muß die Berechnung der vaticanischen Partei, soweit sie Deutschland angeht, scheitern; denn auch die Frauen und das Landvolk, auf welche man jetzt noch rechnet, werden allmälig und unaufhaltsam durch den Strom der von den gebildeten Männern ausgehenden Auffassung ergriffen und mit fortgezogen werden. Unsere studirende Jugend wird also künftig entweder die gestern erst gemachten Glaubensartikel fallen lassen, in dem richtigen Gefühl, daß sie, wie sie dem Alterthum fremd sind, so auch der Zukunft fremd bleiben müssen, und sich an die alte Lehre halten, – oder sie wird, und möge das nicht das häufigere sein, um der unannehmbaren Artikel willen das Ganze wegwerfen und so überhaupt religionslos werden.» Döllinger, Ueber die Wiedervereinigung 117 f.

59 Ebd. 119.

60 Ebd. 123.

61 Ebd. 116–118.

62 Ebd. 114 f.

nisch-reformierten Konfessionalität im Deutschen Reich der katholischen Kirche gegenüberstand. Doch der Protestantismus war nach Döllinger, um sich den anderen Kirchen annähern zu können, tiefgreifend reformbedürftig, da die evangelischen Kirchen nicht mehr in der Glaubenskontinuität mit der Alten Kirche stünden.

In seinem geschichtlichen Überblick[63] ging Döllinger vom fünften Laterankonzil aus, mit dessen Ende am 16. März 1517 «die letzte Hoffnung einer von oben herab zu bewirkenden Reform der Kirche zu Grabe getragen» worden sei; denn diese jahrelang sich hinschleppende «Versammlung italienischer Bischöfe» habe «nur *ein* Ziel» verfolgt: «die Macht des Papstes noch zu erhöhen, und die Möglichkeit eines selbstständig reformirenden Concils, wie es das Baseler gewesen war, für alle Zukunft zu vereiteln». Sieben Monate später, am 31. Oktober, sei mit Luthers Thesenanschlag «der Kampf eröffnet» worden, «welcher nach 350 Jahren noch lange nicht zu Ende geführt ist». Die Reformation charakterisierte Döllinger als «eine Bewegung, welche so tief in der Zeit gegründet war, so nothwendig aus den kirchlichen Zuständen der nächst vorausgegangenen Jahrhunderte sich entwickelte, daß alle christlichen Völker des Abendlandes der Reihe nach von ihr ergriffen wurden; sogar im Heimathlande des Papstthums, in Italien […]». Somit aber hätten «Macht und Stärke» der Reformation «nur zum Theil» in Luthers Persönlichkeit gelegen. Auch setzte Döllinger jetzt – im Gegensatz zu seiner früheren Ansicht[64] – die Zäsur der Scheidung weder bei Martin Luther noch bei Philipp Melanchthon. Vielmehr bewunderte er Luthers «überwältigende Geistesgröße» und «wunderbare Vielseitigkeit», die ihn «allerdings zum Manne seiner Zeit und seines Volkes» gemacht hätten; «nie» habe es «einen Deutschen gegeben, der sein Volk so intuitiv verstanden hätte und wiederum von der Nation so ganz erfaßt, ich möchte sagen eingesogen worden wäre, wie dieser Augustinermönch zu Wittenberg. Sinn und Geist der Deutschen waren in seiner Hand wie die Leier in der Hand des Künstlers. Hatte er ihnen doch auch mehr gegeben, als jemals in christlicher Zeit ein Mann seinem Volke gegeben hat: Sprache, Volkslehrbuch, Bibel, Kirchenlied. Alles was die Gegner ihm zu erwidern oder an die Seite zu stellen hatten, nahm sich matt, kraft- und farblos aus neben seiner hinreißenden Beredtsamkeit; sie stammelten, er redete»[65]. Und doch wäre Deutschland auch ohne einen Luther «nicht katholisch geblieben»; denn «mächtiger noch als dieser Titane der Geisterwelt [!][66], war im deutschen Volke die Sehnsucht nach einer Erlösung aus den Banden eines verdorbenen Kirchenwesens»[67].

Döllinger erinnerte an die «hingebende Sympathie», welche «besonders in Süddeutschland» die «aus den untern Volksschichten hervorgegangene» Lehre der Widertäufer gefunden habe. Diese Lehre, «von den zünftigen Theologen eifrig bekämpft, […] unterschied sich wesentlich von der Lehre Luther's, dessen Lieblingsdogma von dem allein rechtfertigenden Glauben sie zurückwies». Und wäre «diese allerdings nicht bloß religiöse, sondern auch politische und sociale Bewegung» im raschen Zusammenwirken der Fürsten nicht «in dem Blute ihrer Anhänger erstickt» worden, «so würde sich wahrscheinlich Deutschland nicht», wie nachher geschehen, «zwischen Lutheranern und Zwinglisch-Reformirten, sondern zwischen Widertäufern und Lutheranern getheilt haben. Denn die reformirte Lehre […] ein exotisches, künstlich durch einige Fürsten gepflegtes Gewächs […] vom Volk meist nur zwangsweise ertragen», sei «nie in Deutschland Volkssache» geworden[68].

Aber abgesehen von «der Gunst der Nation» habe Luther «noch einen überaus mächtigen Bundesgenossen» gehabt, nämlich den «päpstliche[n] Hof selber». Wenn Luther und die übrigen Reformatoren «das tiefe Verderben in der Kirche […] mit den düstersten Farben schilderten, so gab man von kirchlicher Seite zu, daß dies alles sich wirklich so verhalten [hat]», und «die Päpste selbst konnten nicht in Abrede stellen, […] daß der Sitz und die

63 Ebd. 52–72 (IV. Vortrag).

64 Vgl. beispielsweise Döllingers Lutherbild, das er für die erste Auflage des »Kirchenlexikons von Wetzer und Welte», Freiburg 1851, verfaßt hatte und das in seinem Todesjahr 1890 vom Herder Verlag sehr mit Bedacht als Sonderdruck nochmals erneut aufgelegt wurde. I[gnaz]. Döllinger, Luther. Eine Skizze, Freiburg i. Br. 1890. – Beispielsweise: «Als Polemiker und Verfasser theologischer und besonders populärer Streitschriften verband Luther mit einem unläugbaren großen dialektisch-rhetorischen Talente eine Gewissenlosigkeit, wie sie auf diesem Gebiete wohl nur selten im gleichen Grade vorkommt. Es ist einer seiner gewöhnlichsten Kunstgriffe, eine Lehre oder Institution erst bis zur absurdesten Fratze zu verunstalten und sich dann, vergessend, daß das, was er bekämpft, in solcher Gestalt nur ein Phantom seiner gefolterten Einbildung sei, mit behaglichem Tadel darüber zu verbreiten. Nur allzu oft sinkt er zum Tone eines geistlichen Marktschreiers herab und bläht sich mit hyperbolischen Phrasen und hohlen Uebertreibungen auf. So wie er eine theologische Frage anfaßt, verwirrt er sie auch, oft mit berechnender Absichtlichkeit, und die Gründe der Gegner werden bis zum Unkenntlichen verstümmelt und verzerrt. Aber bei allen diesen Gebrechen, welche das Lesen seiner Schriften jetzt zu einer so ermüdenden und widerwärtigen Beschäftigung machen, fühlt man doch, daß er eine wunderbare Gabe hinreißender Popularität besaß, und daß seine Demagogie auf die genaueste Kenntniß und Berechnung aller Schwächen des deutschen Nationalcharakters gebaut ist.» Ebd. 58 f.

65 Und weiter: «Nur er hat, wie der deutschen Sprache, so dem deutschen Geiste das unvergängliche Siegel seines Geistes aufgedrückt, so daß selbst diejenigen unter uns, die ihn von Grund der Seele verabscheuen, als den gewaltigen Irrlehrer und Verführer der Nation, nicht anders können: sie müssen reden mit seinen Worten, denken mit seinen Gedanken.» Döllinger, Ueber die Wiedervereinigung 53 f..

66 Dies ist (ebd. 54) sicher ein Setzfehler; es muß heißen: «der Geisteswelt».

67 Ebd. 54.

68 Ebd. 54.

Quelle des kirchlichen Verderbens gerade in Rom selbst sei, daß sie, die Päpste, die rechten Urheber und Verbreiter der Corruption seien»[69]. Was Hadrian VI. 1522 auf dem Reichstag zu Nürnberg «mit wenigen und allgemeinen Worten» offen habe erklären lassen[70], das hätten «die Deutschen zwölf Jahre später bis in's Einzelne ausgemalt» in jener von Paul III. bestellten «berühmten [...] Denkschrift der neun Prälaten» (in deren *Consilium de emendada ecclesia* vom März 1537[71]) nachlesen können, «in welcher die von Schmeichlern ersonnene Theorie einer schrankenlosen Herrschaft der Päpste über die ganze Kirche als Quelle bezeichnet ward, aus welcher alles Verderben über die Kirche sich ergossen habe». Und Kardinal Gasparo Contarini (1483–1542) – einer der Verfasser, nachmals durchaus (aber vergeblich) um theologische Vermittlung bemühter päpstlicher Legat auf dem Reichstag zu Regensburg und beim dortigen Religionsgespräch 1541 – habe noch besonders ausgeführt, «wie gottlos die Lehre sei, die den Papst zum unbedingten Herrn und Gebieter über das ganze Kirchenwesen mache, und wie Martin Luther in seiner Schrift von der babylonischen Gefangenschaft wohl Ursache gehabt habe, dieser Tyrannei die Lehre von der christlichen Freiheit entgegenzustellen»[72].

Döllinger schilderte sodann die Ausbreitung der Reformation und den damit einhergehenden Niedergang des katholischen Kirchenwesens, das Versagen des Klerus und die Ohnmacht der Bischöfe im Reich[73], so daß nach dem Bericht des «genau unterrichtete[n] venetianischen Gesandten [Federico] Badoero» aus dem Jahr 1557 «sieben Zehntel der deutschen Nation [...] dem Lutherthum zugethan» gewesen seien, «zwei Zehntel anderen Secten – der reformirten oder der wiedertäuferischen –, nur ein Zehntel sei katholische geblieben». Wenn an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert dennoch allmählich «die Hälfte von Deutschland wieder katholische geworden» sei, so – nach Döllinger – teils «in Folge der innern Zwietracht der Protestanten und der argen Streitsucht ihrer Theologen», die beim Volk «Widerwillen und peinliche Ungewißheit» verursacht hätten und «Vielen das straffe Autoritätsprincip und die Gleichförmigkeit der alten Kirche als das vorzüglichere» habe erscheinen lassen. «Hauptsächlich» aber seien es doch «Unterdrückung, Verjagung der protestantischen Geistlichen, erzwungene Auswanderung der Beharrlichen, Vertilgung protestantischer Bibeln, Katechismen und Gesangbücher, überhaupt consequente Anwendung aller der Zwangsmittel» gewesen, «welche die Jesuiten in ein System gebracht hatten und in wirksamster Weise zu gebrauchen verstanden, womit die sogenannte Gegenreformation in den österreichischen und bayerischen Ländern und in

69 Ebd. 54 f.

70 Hadrians VI. Instruktion an den Legaten Francesco Chieregati für den Reichstag zu Regensburg (1522). Mirbt, Quellen 261 f. (Nr. 420); Mirbt-Aland, Quellen 516 (Nr. 791): «[...] Item dices, nos ingenue fateri, quod Deus hanc persecutionem ecclesiae suae inferri permittit propter peccata hominum, maxime Sacerdotum et Ecclesiae Praelatorum [...] Scimus in hac sancta sede aliquot iam annis multa abominanda fuisse, abusus in spiritualibus, excessus in mandatis, et omnia denique in perversum mutata. Nec mirum si aegritudo a capite in membra, a Summis Pontificibus in alios inferiores Praelatos descenderit. Omnes nos (id est Praelati) et Ecclesiastici declinavimus, unusquisque in vias suas, nec fuit iam diu, qui faceret bonum, non fuit usque ad unum: Quamobrem necesse est, ut omnes demus gloriam Deo, et humiliemus animas nostras ei, videatque unusquisque nostrum unde ceciderit, et se potius quilibet iudicet, quam a Deo in virga furoris sui iudicari velit. [...].»

71 Consilium delectorum cardinalium et aliorum praelatorum de emendanda ecclesia. Mirbt, Quellen 267–270 (Nr. 427); Mirbt-Aland, Quellen 530–537 (Nr. 815).

72 Döllinger, Ueber die Wiedervereinigung 52–56. – «[...] Merkwürdig und schwer erklärbar ist auch, daß, seitdem die Bulle Leo's X., die sich nur gegen die frühesten Äußerungen Luther's richtete, im Juni 1520 erschienen war, die Päpste fortan weiterer dogmatischer Kundgebungen sich enthielten. Ganz Europa befand sich in der äußersten Spannung, bald schien das ganze Religionsgebäude zu wanken; die mannigfaltigsten Lehren, die schroffsten Abweichungen von den bisherigen Doctrinen brachen mit Macht hervor; es hatte in der ganzen Geschichte des Christenthums noch niemals eine Zeit gegeben, in welcher die Verwirrung der Geister so groß, die Rathlosigkeit des sich selbst überlassenen Volkes so vollständig gewesen wäre, wie in den 43 Jahren von 1520 bis 1563 – und gleichwohl schwiegen die Päpste, die doch, nach der neuesten Theorie, die einzigen unfehlbaren Lehrer der Menschheit sein sollten. Nicht eine einzige lehrhafte Bulle existirt aus dieser langen Zeit; eine ganze Generation ist in Europa aufgewachsen, eine andere ins Grab gestiegen, ohne zu wissen, was der untrügliche Lehrstuhl in Rom über die wichtigsten religiösen Fragen zu glauben gebiete. Deutsche Bischöfe, wie Faber in Wien [Johann Fabri (1478–1541)], machten die beweglichsten Vorstellungen: [...] Aber alles war vergeblich; die Päpste verharrten in ihrem Schweigen und in ihrer Taktik, das Concil so lange zu verhindern, bis dessen Beschlüsse auf eine bereits in ganz protestantischen Ansichten herangewachsene Generation nicht den geringsten Eindruck mehr hervorbrachten. [...].» Ebd. 57 f. – Hubert Jedin, Kardinal Contarini als Kontroverstheologe, Münster 1949; Klaus Ganzer, Contarini, Gasparo, in: TRE 8 (1981) 202–206; Ders., Contarini, Gasparo, in: LThK 2 (^{3}1994) 1305 f.

73 «[...] Und die deutsche Kirche? Wo war sie damals und wie half sie sich? – Die Deutschen hatten zwar immer noch eine politische Einheit, das Reich mit dem Kaiserthum und dem Reichstage; sie hatten auch Bischöfe und Diöcesen, aber es fehlte jede höhere, organische Gestaltung und Zusammenfassung, es fehlte mit einem Worte, eine deutsch-nationale Kirche; seit Jahrhunderten war kein deutsches Concil mehr gehalten worden, war nichts geschehen, um auch nur den ärgsten Mißbräuchen, den schreiendsten Entstellungen abzuhelfen. In der That war auch ein solches Concil nicht wohl möglich; – es ist eine beredte Thatsache, daß in der ganzen vierzigjährigen Zeit des Reformationskampfes der deutsche Episkopat – oder auch nur eine größere Zahl von Bischöfen – keinen einzigen Versuch gemacht hat, auf einer Synode sich über die religiöse Lage Deutschlands, über gemeinschaftliche Schritte zu berathen. Es gibt in der ganzen Kirchengeschichte kaum ein Seitenstück zu dieser Thatsache; aber sie erklärt sich daraus, daß sich die Bischöfe ihrer völligen Ohnmacht bewußt waren. Denn seit der Zerrüttung des ganzen organischen Gefüges der Kirche durch die Päpste glich die deutsche Kirche einem hülf- und regungslos, mit gebundenen Gliedern, am Boden liegenden Riesen. [...].» Döllinger, Ueber die Wiedervereinigung 58 f.

den Gebieten der geistlichen Fürsten durchgeführt» worden sei[74].

Nun bekenne sich aber das protestantische Deutschland seit mehr als dreihundert Jahren zur «augsburgischen Confession» (von 1530)[75], «und wenn wirklich nur der Wortlaut dieser symbolischen Schrift in Mitten läge, und nur über die in ihr ausgesprochenen Doctrinen verhandelt werden müßte, wie sehr wäre da bei dem jetzigen Stande theologischer Erkenntniß eine Einigung erleichtert!» Später sei jedoch «zu diesem Bekenntniß» noch «vieles» dazugekommen und schließlich «das viel weiter gehende Concordienbuch [1580][76] dem nach Luther sich nennenden Theile der Nation auferlegt und allmälig […] ein Lehrgebäude aufgestellt worden, bei dessen Ausbildung die Rücksicht auf das kirchliche Alterthum nicht mehr maßgebend war, die Kirchengeschichte nicht zu Rathe gezogen wurde, obgleich Luther und Melanchthon es als eine unerläßliche Bedingung und ein Kennzeichen der wahren Lehre und Kirche erklärt hatten, daß sie mit der alten, noch unverdorbenen Kirche der ersten Jahrhunderte im Einklang stehen müsse». Zudem habe zu Beginn der Reformationsperiode der Gedanke «einer förmlichen, bleibenden Trennung von der alten Kirche» ferngelegen. Noch auf den damaligen Reichstagen und Religionsgesprächen sei man stets von der Voraussetzung ausgegangen, «daß die Bekenner der neuen Lehre und die Anhänger der alten Kirche noch innerhalb der einen allgemeinen Kirche sich befänden, daß eine Versöhnung und Verständigung noch gefunden, die gottesdienstliche Gemeinschaft wiederhergestellt werden könne und solle». Selbst «in den Artikeln des westfälischen Friedens klammerte man sich noch an die Hoffnung einer künftigen Einigung und steckte die Grenzpfähle nur, bis ‹durch Gottes Gnade› über die Religionsstreitigkeiten ein freundschaftliches Verständniß erreicht sei»[77].

Den eigentlichen «Umschwung» im altkirchlichen wie im protestantischen Lager aber – eben die Zäsur – datierte Döllinger in die Zeit um 1560. Damals sei im deutschen Protestantismus «die lange Reihe von inneren Streitigkeiten im Sinne des strengen Luthertums entschieden» und «der Aufbau der lutherischen Dogmatik, dieser theologischen Codification, mit geflissentlicher Schärfung aller Abweichungen von der alten Kirche, […] auf der Grundlage der Concordienformel [1557]» erfolgt, «welche nicht mehr ein gemeinsames Bekenntniß, gleich der Augsburger Confession, sondern ein theologisches Gesetzbuch war, das die Fürsten mit allen Herrschafts- und Zwangsmitteln handhabten»[78].

Noch «verhängnisvoller» jedoch sei die um dieselbe Zeit in der katholischen Kirche eingetretene «Wendung» gewesen, «zusammenfallend mit der letzten Periode des tridentinischen Concils und mit dem Emporkommen des Jesuitenordens». Damals sei die Ablösung jener gelehrten Männer, wie Erasmus und seiner Freunde, Georg Cassander (1513/15–1566), Georg Witzel (1601–1573), erfolgt, die die Ansicht vertreten hätten, man müsse «die Meinung und das Urtheil der alten Kirche wieder aufsuchen […], um nach ihrer Gestalt, so weit möglich, diese gegenwärtige Kirche, welche von jener stammt, wieder herzustellen, und zwar nach der Form, die sie nach Constantin, in ihrer vollen freiheitlichen Entwicklung, und in der Zeit und Thätigkeit der großen Concilien» gehabt habe[79].

74 Ebd. 62f.

75 Heinrich Bornkamm (Hg.), Der authentische lateinische Text der Confessio Augustana (1530), Heidelberg 1956; Ders. (Hg.), Das Augsburger Bekenntnis (GTB Siebenstern 257), Gütersloh 21980. – Wenz, Theologie I; Christian Peters, Augsburger Bekenntnis (Confessio Augustana), in: TRE 1 (41998) 953–956; Manfred Weitlauff, Augsburg (Reichstage), in: Das Luther-Lexikon 82–85, hier 83.

76 Johannes Wallmann, Konkordienbuch, in: RGG 4 (42001) 1603f.; Irene Dingel, Concordia controversa. Die öffentliche Diskussion um das lutherische Konkordienbuch am Ende des 16. Jahrhunderts (QFRG 63), Gütersloh 1996; Wenz, Theologie II.

77 Döllinger, Ueber die Wiedervereinigung 63–65. – Instrumentum pacis Osnabrugense (14./24. Oktober 1648) Art. V § 14, § 25, § 31, § 48. Mirbt, Quellen 395–434 Nr. 197), hier 403–415.

78 Johannes Wallmann, Konkordienformel, in: RGG 4 (42001) 1604–1606.

79 «[…] ‹Das Ansehen dieser Kirche›, sagt Cassander weiter, ‹ist ja auch so anerkannt, daß beide Theile, auch derjenige, welcher auf die heilige Schrift allein sich zu berufen pflegt, an den Richterspruch dieser alten Kirche appelliren.› Das Entgegengesetzte hievon geltend zu machen, bemühten sich die Jesuiten. Nach ihrer Auffassung und Darstellung ist die Kirche ein großes, allumfassende Reich, eine absolute Monarchie, welche von *einem* Menschen, dem Papst, mit schrankenloser Machtfülle beherrscht wird. Ihm sind Alle, Laien wie Kleriker, Könige wie Bettler, gleichmäßig und unbedingt unterworfen; Niemand hat ihm gegenüber irgend ein Recht; jede Gewalt ist nur ein Ausfluß der seinigen, etwas von ihm auf Ruf und Widerruf geliehenes. Dieses päpstliche Reich bedarf zu seiner Erhaltung und Ausbreitung aller Mittel des Zwanges und der Gewalt, der Leibes- und Lebensstrafen, und vollzieht dieselben theils unmittelbar, theils durch Anrufung des zu willfähriger Vollstreckung verpflichteten weltlichen Armes. Den Widerstrebenden und Ungehorsamen irgendwelche Zugeständnisse zu machen, das hieße nur die Rebellion belohnen und aufmuntern. Zudem bedarf das Papstthum sehr großer Einkünfte und stetig zufließender Geldmittel aus der ganzen Welt, einerseits wegen der ungeheuren Kosten, welche eine bis in's kleinste eingreifende Regierung eines Reiches von 200 Millionen mit sich bringt, anderseits um seine zahlreichen Diener und Werkzeuge reichlich belohnen zu können. Deshalb sind alle kirchlichen Reformen, welche die päpstlichen Einkünfte irgendwie zu schmälern geeignet wären, schon darum verwerflich. Allerdings konnte zwischen jenen reformatorisch gesinnten Theologen und den Jesuiten nur bittere Feindschaft sein, so daß Witzel mit Recht sagte: ‹auf's grimmigste werden wir von ihnen angefeindet, weil sie dieses verunstaltete Antlitz der Kirche, gerade so wie es heute ist, beibehalten sehen und eine Verbesserung der Kirche durchaus nicht dulden wollen, gemäß den Grundsätzen ihres Ordens› [in einem Brief an Cassander 1565 kurz vor seinem Tode geschrieben]. Die Männer dieser reformatorischen Richtung starben bald weg. Die Erben ihrer Gesinnung mußten schweigen und sich verbergen, denn die Jesuiten eroberten

Aber sosehr Döllinger dem Reformanliegen Luthers und der «Männer dieser reformatorischen Richtung» als einer damals längst überfälligen Notwendigkeit beipflichtete, so bestand für ihn doch «eine eigenthümliche Schwierigkeit […], welche sich jeder Annäherung und friedlichen Auseinandersetzung zwischen der deutschprotestantischen Kirche und einer der alten Kirchen in den Weg stellt», eben in der «Unterbrechung der kirchlichen Succession, der Abschaffung des Episcopats und der bischöflichen Ordination der Presbyter». Dabei habe «eine äußerlich drängende Nothwendigkeit hiezu […] für Luther und seine Gehilfen» überhaupt nicht vorgelegen, zumal «frühe schon einige katholische Bischöfe auf ihre Seite» getreten seien. Auf Grund des abwechselnden neutestamentlichen Gebrauchs der Begriffe «Episkopos» und «Presbyter» seien sie der Meinung gewesen, daß eine Scheidung des bischöflichen und des presbyteralen Amtes (nach Schriftbefund) in den ersten Anfängen noch nicht hervortrete und man dieselbe deshalb «als eine spätere, bloß menschliche Einrichtung fallen lassen» solle. «Damit fiel aber sehr viel, und mehr wohl, als sie anfänglich sich klar machten. Denn damit war das Band zerrissen, welches sie an die alte apostolische Kirche knüpfte und die Brücke abgebrochen, mittels welcher eine Gemeinschaft oder wechselseitige Einwirkung zwischen ihrer Kirche und den alten Kirchen hätte bewahrt oder neu eröffnet werden können» – im Gegensatz «zu der doch gleichfalls aus der Reformation hervorgegangenen englischen Kirche». Diese erlege jedem deutschprotestantischen Geistlichen, der in ihren Dienst treten wolle, als Bedingung auf, «sich erst bischöflich ordiniren zu lassen», während sie einen übertrittswillen lateinisch-katholischen oder griechischen Priester «ohne weiteres» zulasse, «da seine Ordination als gültig betrachtet wird». Dies alles habe man «auf Grund einer immerhin zweifelhaften Bibelerklärung» geopfert, obwohl «nicht wenige protestantische Theologen die Einführung des Episkopats durch die Apostel», wenn auch erst am Ende der apostolischen Zeit, «annehmen zu müssen glaubten, und jedenfalls alle zugeben mußten, daß die ganze Geschichte der Kirche, vom Tode der Apostel an, das bereits fertige und allenthalben bestehende Episkopat zeige, ja ganz und gar von dem Episkopat getragen werde»[80].

Jedoch glaubte Döllinger in der Frage einer Wiedereinführung des Episkopats im Protestantismus eine gewisse Bewegung registrieren zu können, zuletzt auf Seiten des Preußenkönigs Friedrich Wilhelm IV. (1793–1861, reg. seit 1840). Dieser habe mit der Einrichtung des «protestantischen Bistums zu Jerusalem [1841] […] zum Theil dieses Ziel» verfolgt: «hier sollte ein der englischen Kirche angehöriger Bischof deutschen Geistlichen die Ordination ertheilen»; zudem habe er, «unzufrieden mit seinem ‹Summepiskopat›, […] an eine bischöfliche Verfassung [in seinem Königreich] «gedacht»[81].

1h. Mögliche Chancen für eine kirchliche Annäherung und Wiedervereinigung?

Aber welche Chancen oder positiven Zeichen für eine Annäherung und Wiedervereinigung der christlichen Kirchen in dem von ihm dargelegten Sinn sah nun Döllinger im Jahr 1872, angesichts der damaligen verhärteten konfessionellen Fronten und des beginnenden Kulturkampfs im neuen Deutschen Reich, dem Ursprungsland der Reformation, das, anders als Italien, Frankreich, Spanien oder auch England, konfessionell zutiefst gespalten war? In seinem Schlußvortrag[82] sprach er, sich «den Freunden unserer Sache» zuwendend, von Hoffnungen und bezog sich dabei auf drei Schriften «aus jüngster Zeit», alle drei aus protestantischer Feder, die seine «Hoffnung genährt», seinen «Muth bestärkt» hätten als Zeugnisse, «daß in Deutschland wie in England die Zahl der Unionsfreunde jetzt schon nicht gering und noch im Wachsen begriffen» sei. Die eine schildere «in grellen Farben die großen, kaum zu überwindenden Schwierigkeiten […] bei jedem Schritte auf der Bahn der Union», die aber nach des Verfassers Überzeugung «nach Kräften» beseitigt werden müßten, da beide Kirchen den Kampf um ihre Existenz «gegen die riesenhaft emporstrebenden Mächte des Unglaubens und der Zerstörung […] nur mit vereinigten Kräften» würden bestehen können[83]. Die

von da an in raschem Siegeslauf die katholischen Hochschulen und die Gymnasien, wurden die Beichtväter und Gewissensräthe an den katholischen Höfen; wer hätte sich im katholischen Deutschland ihrer Herrschaft noch entziehen, wer noch eine ihnen mißfällige Ansicht äußern dürfen! Zudem wurde fortan jede Schrift, welche noch irgendwie auf Zugeständnisse hinwies, die den Anhängern der Reformation gemacht werden sollten, sofort in Rom verdammt, und jede solche Verurtheilung wurde zu einer Gefahr für den Verfasser. So schien denn auf der einen wie auf der andern Seite sogar jede Annäherung unmöglich. In allen von katholischen Fürsten schon früher besessenen oder ihnen neu zugefallenen Gebieten ward unter jesuitischer Leitung die protestantische Religionsausübung unterdrückt; die Jesuiten legten es offen darauf an, den Augsburger Religionsfrieden [1555] zu untergraben. Man ging dem dreißigjährigen Kriege mit starken Schritten entgegen!» Döllinger, Ueber die Wiedervereinigung 66–69.

80 Ebd. 69 f.

81 Ebd. 71 f. – Zum genannten «protestantischen (preußisch-anglikanischen) Bistum Jerusalem siehe: Friedrich Heyer, Jerusalem V. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, in: TRE 16 (1993) 624–635, hier 631 f.

82 Döllinger, Ueber die Wiedervereinigung 116–140 (VII. Vortrag).

83 Pax vobis; die kirchliche Wiedervereinigung von Katholiken und Protestanten historisch-pragmatisch beleuchtet von einem Protestanten, Bamberg 1863. Verfasser «ist ein angesehener Geistlicher in Franken». Ebd. 124.

zweite Schrift gehe «in der Billigung und Anerkennung katholischer Lehren so weit, daß man beinahe sagen möchte: wenn dieß der Ausdruck einer überwiegenden Mehrheit in der deutschen protestantischen Kirche wäre, dann würde das schwere Werk der Einigung bereits zu vier Fünftheilen gethan»[84]. Die dritte Schrift, Puseys «Eirenicon», gehe noch weiter; in ihr halte «der berühmte Oxforder Theolog die ganze tridentinische Lehrbestimmung [für] annehmbar, wenn nur einige Decrete im Sinne der gemäßigten Theologen authentisch erklärt würden»; allerdings müßten «die Ausdehnung des päpstlichen Primats zur schrankenlosen Herrschaft, die Maßlosigkeiten» in «Marienkult», «Heiligenverehrung» und «Bilderdienst», «die großen Steine des Anstoßes, […] erst weggeräumt» werden[85].

Döllinger glaubte des weiteren «Neigung und Bereitwilligkeit zur Vereinigung bei allen jenen voraussetzen» zu dürfen, welche anerkennten, daß «der kirchliche Körper», dem sie angehörten, «nicht die Kirche schlechthin, […] sondern nur eine Theilkirche» sei, «welche von sich allein keineswegs rühmen kann, daß sie jene eine, heilige, katholische und apostolische Kirche sei, die das alte Symbolum bekennt». So würden auch «wohl die meisten protestantischen Theologen», selbst die am entschiedensten lutherischen, die Ansicht vertreten, daß es überhaupt keine ausschließlich in der Fülle der Gnadengaben und des geistlichen Lebens stehende Kirchengemeinschaft gebe. Daraus folge «für diese Männer» der Schluß, «daß die *eine* katholische Kirche jetzt in Bruchstücken bestehe, […] jede der großen Kirchen, natürlich in ungleichem Maße, wie ihre Vorzüge, so auch ihre Mängel habe» und somit «die Katholicität jetzt nicht schlechthin von einer einzigen Kirche, mit Ausschluß der andern, in Anspruch genommen werden» dürfe[86].

Dem stellte Döllinger eine – «selbst» von «ganz papistisch gesinnten Theologen» vertretene – Lehrbestimmung der katholischen Theologie gegenüber, die «für das Unionswerk sehr erspießliche Dienste leisten könnte», nämlich: «Die Taufe ist es, welche jeden zum Glied der wahren, katholischen Kirche macht» und «nie verloren gehen kann, daher auch nie wiederholt werden darf», so daß grundsätzlich «jeder einmal Getaufte ein für allemal Mitglied der *einen* Kirche» bleibe, auch im Falle eines Übertritts zu einer «andern Secte oder Kirche» und des damit verbundenen Verlusts der Kirchengliedschaftsrechte. Ferner verwies er auf den Begriff der getauften «schuldlos Irrenden»[87], der «ein sehr weiter» sei und alle umfasse, die sich nicht ganz bewußt «gegen die als Wahrheit erkannte Lehre» verschlössen, mit der Konsequenz, daß «demnach […] jedenfalls die allermeisten Glieder der protestantischen Kirchen Angehörige der *einen* katholischen Kirche» seien, «der Begriff der Katholicität» sich erweitere und somit «das Anstößige und Gehässige» des Ausspruchs «Außer der Kirche kein Heil» verschwinde. Zwar habe Pius VIII. (1829–1830) in einem Breve an die rheinischen Bischöfe «den Satz wieder in der schroffsten Weise […] zu lehren befohlen»[88]; doch «der neunte Pius» habe sich daran nicht gebunden gefühlt, sondern in einer Allokution erklärt: «Nicht nur, erstens, Unkenntniß entschuldigt vor Gott, sondern zweitens, Niemand darf sich herausnehmen, die Grenzen dieser Unkenntniß, je nach der Verschiedenheit der Völker, Länder und Geister und je nach dem Einflusse vieler anderen Umstände, bestimmen zu wollen.» Somit lehre er, oder er müßte somit lehren: «richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet, verdammt keinen eurer Meinung nach Irrenden, denn ihr könnt nicht wissen, ob sein Irrthum schuldlos ist oder nicht!»[89] Praxis und Verfahren in der römisch-katholischen Kirche stünden häufig «mit dieser Theorie in grellstem Widerspruch». Päpste und Bischöfe müßten allerdings konsequenterweise anerkennen, daß durch «die argen Mißbräuche in der Kirche» und durch den «Anblick so vieler durch den Klerus gegebener Aergernisse» die Kirche verdunkelt, ihre «Anziehungskraft» gemin-

84 Friedrich Wilhelm Schulze (Berliner Prediger), Ueber romanisirende Tendenzen. Ein Wort zum Frieden, Berlin 1870. – Döllinger, Ueber die Wiedervereinigung 124 f.

85 Ebd. 125.

86 Ebd. 127 f.

87 Döllinger zitierte hier (ebd. 129) wohl mit Bedacht aus «dem kirchlich approbirten Lehrbuch der Religion für die bayerischen Gymnasiasten»: «Was diejenigen betrifft, welche durch das Sacrament der Taufe zur Gemeinschaft mit Christus gelangt sind, so sieht die Kirche in ihnen, wenn sie bloß in schuldloser Unwissenheit und unfreiwilligem Irrthum von ihrer sichtbaren Gemeinschaft fern bleiben, ihre Angehörigen und schuldlos irrenden Kinder.»

88 «[…] Iuxta haec igitur, quoties praesertim catholica aliqua mulier viro acatholico nubere velit, diligenter ab episcopo seu a parocho edocenda erit, quaenam circa huiusmodi nuptias canonum sententia sit, serioque admonenda de gravi scelere, quo apud Deum rea fiet, si eos violare praesumat; et maxime opportunum erit eandem adhortari, ut meminerit firmissimam illud religionis nostrae dogma, quod extra veram catholicam fidem nemo salvus esse potest; […].» Breve *Literis altero abhinc* Pius' VIII. vom 25. März 1830 an die rheinischen Bischöfe im damals beginnenden Mischehenstreit. Mirbt, Quellen 435–437 (Nr. 579), hier 436. – Döllinger zitiert aus: Denzinger, Enchiridion symbolorum …, Ausgabe 1854 (S. 423); doch in den späteren Ausgaben des «Denzinger» wurde dieses Breve wie so manche andere päpstliche Verlautbarung stillschweigend eliminiert – warum wohl?

89 «Tenendum quippe ex fide est, extra apostolicam Romanam ecclesiam salvum fieri neminem posse […] sed tamen pro certo pariter habendum est, qui verae religionis ignorantia laborent, si ea sit invincibilis, nulla ipsos obstringi huiusce rei culpa ante oculos Domini. Nunc vero quia tantum sibi arroget, ut huiusmodi ignorantiae designare limites queat iuxta populorum, regionum, ingeniorum aliarumque rerum tam multarum rationem et varietatem?» Allocutio Pius' IX. vom 9. Dezember 1854 – übrigens einen Tag nach der Verkündigung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis Mariä. Mirbt, Quellen 447 (Nr. 597).

dert und demnach auch das Urteil derer, die einen Eintritt in sie ablehnten, «vor Gott entschuldbar werde»[90].

Demgegenüber hebe «die Lehre von der theils sichtbaren, theils unsichtbaren Kirche [...] den alten Streit [...] über Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Kirche zwischen katholischen und protestantischen Theologen» auf, und «vermöge dieser Lehre» könne «allen Angehörigen anderer Kirchen» gesagt werden: «Seht, als Getaufte sind wir alle, hüben und drüben, Brüder und Schwestern in Christus, wir alle sind im Grunde schon Glieder der allgemeinen Kirche [...] über die confessionellen Zäune hinweg», nämlich über «die Lehrunterschiede» hinweg, die «gemeinsam [zu] prüfen, [zu] vergleichen, [zu] suchen und [zu er]forschen» Döllinger aufrief, damit «am Ende die köstliche Perle des religiösen Friedens und der kirchlichen Eintracht» gefunden werde[91].

Was die «Unterscheidungslehren» betreffe, so werde die (lutherische) Rechtfertigungslehre, vornehmster Gegenstand der öffentlichen Diskussionen auf Reichstagen und Religionsgesprächen des 16. Jahrhunderts, als «wichtigste[r] Differenzpunkt» betrachtet. Dennoch müsse er, Döllinger, «selbst auf die Gefahr [...] vielfachen Widerspruchs» bekennen, daß er «hier gerade die Versöhnung, den kirchlichen Frieden am ersten erreichbar halte. «Einmal stehen hier auf der einen Seite die ganze katholische Kirche des Abendlandes, die ganze griechische und die russische Kirche, der größere Theil der anglikanischen Kirche; sie alle halten es mit der alten Lehre. Kein Zweifel, daß die protestantische Lehre, wie sie am schärfsten in der Concordienformel und im Heidelberger Katechismus ausgesprochen wird, mit der Lehre der übrigen Kirchen schlechterdings unvereinbar ist.» Der Widerspruch springe hier «so grell» in die Augen, «daß man alle Hoffnung auf Vereinigung aufgeben müßte, wenn auf protestantischer Seite bei dieser Lehre beharrt werden müßte». «Glücklicherweise» weiche aber «die weitaus überwiegende Mehrheit der deutschen protestantischen Theologen», insbesondere jene der biblisch-exegetisch versierten Theologen, «nur etwa in der Ausdrucksweise, nicht im Wesen [...] von der alten Kirchenlehre» ab[92].

Diese Feststellung Döllingers fand nach langem theologischem Ringen rund einhundertdreißig Jahre später in der vom Lutherischen Weltbund und vom päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen 1997 vorgelegten und zwei Jahre später, am 31. Oktober 1999, in Augsburg St. Anna beiderseits unterzeichneten «Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre» im großen Ganzen offiziell ihre Bestätigung[93].

Weitere überwindbare Unterscheidungspunkte waren nach Döllinger die Ehelosigkeit (Zölibat) der Geistlichen, die aber auch die römische Kirche nicht als ein göttliches Gesetz ansehe (somit grundsätzlich für veränderbar halte); das Abendmahl unter beiderlei Gestalt; die Lehre von einem Läuterungszustand nach dem Tod, sofern man sich nur auf den Kern dieser Lehre konzentriere; die Beichte, die als Möglichkeit unmittelbarer Einwirkung auf das Gewissen des einzelnen auch im protestantischen Bereich als Bedürfnis empfunden werde; schließlich die unter deutschen Theologen eifrig verteidigte Notwendigkeit, die Eucharistie «wieder, wie in den alten Kirchen, zum Mittelpunkte des Gottesdienstes zu machen», wobei «die Katholischen nicht anstehen» würden, «zu bekennen, daß der Gebrauch der lebenden und allgemein verständlichen Volkssprachen ein Vorzug sei im Vergleich mit dem todten Latein, dessen Anwendung nur den Volkswahn nährt, als ob in unverständlichen Formeln eine geheime Weihe und eine zauberhafte Kraft liege». Dagegen seien in der Frage klösterlicher Institute «die Kirchen wie von selbst einander näher gekommen [...] als früher», seit die ausschließlich kontemplativen – vor allem weiblichen – Orden verschwunden «oder im Verschwinden begriffen» seien und sozial tätige Genossenschaften sich entfalteten[94].

Allerdings müsse man sich auf «zahllose Gegner» der «irenischen Bestrebungen» gefaßt machen. Döllinger nannte drei Klassen: die erste in England und Amerika, welche biblische Weissagungen vom «großen Feinde Christi» im Papsttum verwirklicht sähen und den Untergang der päpstlichen Kirche erwarteten; die zweite in jenen Theologen, denen «auch schon die allen christlichen Kirchen gemeinsamen Lehren des Alterthums [...] Aergerniß» und «Last» seien, deren sie sich zu entledigen trachteten; endlich die dritte «uns feindliche Heerschaar», deren «Zahl [...] Legion» sei – das waren nach Döllinger jene, «welche unter päpstlichem und jesuitischem Banner zu Felde liegen» und «alles aufbieten» würden, um «schon jede Annäherung zu verhindern, jeden Friedensgedanken in der Geburt zu ersticken», sei ja doch «das vaticanische Concil [...] eigens auch in der Absicht veranstaltet worden, um alle Pläne von Kirchenvereinigung für immer unmöglich zu machen». Einzelne Bekehrungen sehe man gern, als «Tropfen, welche sich alsbald in dem Ocean der römischen Uniformität auflösen und mit ihrer Individualität verschwinden», doch «nur keine Unterhand-

90 Döllinger, Ueber die Wiedervereinigung 130.
91 Ebd. 129–131.
92 Ebd. 132 f.
93 Siehe dazu: Rechtfertigung, in: TRE 28 (1997) 282–364, bes.: Gerhard Sauter, Ökumenische Verständigungsbemühungen, hier 344–346 (VI/6); Christiane Tietz, Rechtfertigung. III. Dogmengeschichtlich, in: RGG 7 (4 2004) 103–111, bes. 109 f., mit Literaturhinweisen zur Entstehung der «Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre» und zum evangelisch-theologischen Streit darüber, zumal sich an die 40 evangelische Theologen gegen diese «Gemeinsame Erklärung» verwahrten.
94 Döllinger, Ueber die Wiedervereinigung 133–136.

lung in größerem Maßstabe […] auf der Grundlage der gleichen Berechtigung»[95].

Aber wenngleich die Zahl der Gegner anfangs größer sein werde als die der Freunde und Helfer «einer irenischen Bewegung», so dürfe man doch zumindest auf die Sympathie jener rechnen, denen «Größe und Einheit Deutschlands am Herzen» liege und für die «mit der politischen Einigung Deutschlands erst das halbe Werk gethan» und als dessen Ergänzung und Krönung «die kirchliche Einigung aller Stämme […] zu erstreben sei». Schon sah Döllinger – zu seiner Zeit und für noch lange Jahrzehnte danach allzu optimistisch – «die Mischung der beiden Religionen» in Deutschland «im stetigen Fortschreiten begriffen» und «die künstlichen Anstalten zur Aufrechterhaltung der Absonderung von Katholiken und Protestanten […] immer mehr […] als störende und […] überholte Hemmnisse erkannt und allmälig beseitigt». Durch die «zahlreicher werdenden Mischehen und religiös gemischten Familien» würde bereits eine «Verschmelzung der Kirchen» vorbereitet, schreite «die Mischung und wechselseitige Durchdringung der Bevölkerung beider Bekenntnisse vorwärts». Duldung und gegenseitige Anerkennung, «schon durch die Formen des feineren geselligen Verkehrs bedingt», blieben freilich «Sache der höheren, gebildeten Stände»; in den «unteren Volksklassen und beim Landvolke» müsse dagegen «die confessionelle Mischung», um nicht «zu einem rohen, ungläubigen Indifferentismus [zu] führen, […] das Bedürfniß erzeugen, daß den endlosen confessionellen Störungen […] und Bitterkeiten […] durch eine Kirchenvereinigung ein Ende gemacht werde». Im Ausland habe er «ziemlich allgemein» die Ansicht vorgefunden, daß es «der Deutschen Beruf sei, sich in dieser Weltfrage voranzustellen […]. Wir Deutschen sind das Herz Europas, reicher an Theologen als alle anderen Länder, und die für diese Aufgabe unentbehrliche Sprachenkenntniß findet sich unter uns in höherem Grade als anderswo»[96].

Von einer «Unterhandlung von Kirche zu Kirche» versprach sich Döllinger allerdings nichts; schon der bloße Vorschlag wäre «jetzt, nach dem 18. Juli 1870, eine Thorheit». Er glaubte vielmehr auf Männer, «ungebunden durch Instructionen, bloß dem inneren Triebe und der eigenen Erleuchtung folgend, […] beiden Ständen, dem weltlichen wie dem geistlichen angehörend», als «die rechten Werkzeuge» setzen zu können, die, von Deutschland ausgehend, «sofort auch mit gleichgesinnten Ausländern in Einvernehmen treten» müßten, und zwar auf der (schon einmal zitierten) Grundlage: «die heilige Schrift mit den ökumenischen drei Symbolen, ausgelegt nach der Lehre der noch ungetrennten Kirche der ersten Jahrhunderte». «So würde sich eine Internationale der edelsten, wohlthätigsten Art bilden und was als Schneeball begonnen, könnte wohl zu mächtig fortrollender Lawine werden», kaltem Hohn und grimmiger Anfeindung zum Trotz[97].

Er persönlich lebe und sterbe «diesem Glauben, dieser Hoffnung», und keine «lohnendere Frucht» seiner Vorträge könnte er sich wünschen, als die, daß seine «Zuhörer und Zuhörerinnen die gleiche Hoffnung in ihr Leben aufnehmen, in ihr Verhältniß zu Andersgläubigen übertragen, und da, wo es gilt Zeugniß zu geben, nicht kalt und stumm bleiben möchten». Er vertraue darauf, daß «unser Volk» nach den «Tage[n] des Sieges und der endlich erreichten nationalen Eintracht […] stark und sittlich genug bleiben werde, um sich auf der Höhe der Stellung zu behaupten, welche die göttliche Vorsehung ihm angewiesen hat». Aber «diese Tage des Triumphes über unsere Feinde» habe man «um den Preis von Blutströmen und kostbarem Menschenleben» erkaufen müssen. «Hier, […] im Ringen nach dem religiösen Frieden» winke «dem deutschen Volke noch eine schönere Krone, ein unblutiger Sieg» – schwerer zu erringen als der Sieg über Frankreich, denn er müßte «vor allem über uns selbst, unsere Trägheit, unsern Hochmuth und Eigennutz und unsere bequemen und schmeichelnden Vorurtheile erfochten werden. Wenn wir aber in diesen Streit ziehen wollen, dann […] unter der Führung eines Feldherrn, dessen Namen auch dem Zaghaftesten Muth einzuflößen vermag […] von welchem alle gute Gabe kommt, […] dessen Wort [aber] noch nicht erfüllt ist und doch noch erfüllt werden muß, – das Wort: ‹es wird ein Hirte und eine Herde werden›»[98].

95 Ebd. 136 f.
96 Ebd. 137 f.
97 Ebd. 138 f.
98 Ebd. 139 f.

2. Die Vorträge in der öffentlichen Resonanz und im Urteil Actons

Die Vortragsreihe fand in der Öffentlichkeit ein lebhaftes Echo. Die einzelnen Vorträge wurden (wie oben erwähnt) in der «Allgemeinen Zeitung» nach nicht autorisierten stenographischen Mitschriften sofort publiziert. Döllinger selbst wurde durch sie, wohl im Laufe ihrer Vorbereitung, «tiefer in Fragen von unermeßlicher Tragweite hineingeführt, als ich anfänglich ahnte», wie er Lady Blennerhassett bekannte: die Vorträge «haben so viel Aufsehen erregt, so viel Theilnahme geweckt, nicht blos in Deutschland, daß mir die Nothwendigkeit, jedes Wort auf die Goldwage zu legen, recht fühlbar geworden ist, und ich die einschlägigen Ideen stets mit mir herumtrage»[99]. Ob sich die Lady dazu damals äußerte (und wie?), ist der edierten Korrespondenz nicht zu entnehmen; aber in ihrem Memorial zum hundertsten Geburtstag Döllingers erinnerte sie an diese Äußerung, geschrieben «auf ein bereits etwas vergilbtes Blatt» in ihrer Hand[100].

Acton hatte auf die Mitteilung Döllingers über seine in Vorbereitung befindlichen (zunächst drei) Vorträge[101] sofort reagiert und wollte ihm eine ganze Reihe von Anregungen unterbreiten, ließ aber dann den Brief, der gleichwohl, bezüglich Actons eigener ökumenischer Überlegungen, von interessantem Inhalt ist, halbfertig liegen. Darin schrieb er: «[…] Sehr begierig bin ich auf Ihre angekündigten Vorträge über die Methode der anzubahnenden Vereinigung. Das ist ein schöner Gegenstand! Die schönste trostreiche Frucht der traurigen Krisis. Da können Sie noch Worte der Hoffnung, selbst der Versöhnung sprechen. Nur stehen wir am Anfang einer langen Entwicklung die zum Ziele erst führen kann wenn wir alle längst den Frieden erreicht haben. Das scheint mir eine Hauptsache dabei – an einer Bewegung zu arbeiten die viele Phasen und Peripetien erfahren muss bevor das Resultat erzielt wird. Sie werden aber gewiss die Wege zeichnen für Orient und Occident, für die Berührungen mit der indifferenten Wissenschaft sowie mit dem Glauben in der Diaspora, für Highchurch und Broadchurch.» Er legte auch sogleich dar, wie er darüber dachte und wie weit man «bei gutem Willen» bereits im Reformationsjahrhundert hätte kommen können[102]: historische Reminiszenzen, die Döllinger in seinen Vorträgen jedenfalls eingehend behandelte. Und Acton meinte: «Es ist wahrscheinlich dass die Welt, besonders Protestanten und Griechen, erwarten werden dass Sie mit einiger Deutlichkeit sagen, was Sie eben darzubieten haben, welche Basis der Vereinigung, welches Ziel der Annäherung, welches Princip und welche Gränze Sie annehmen; wie Sie das Recht und die Methode dogmatischer Entwicklung definiren, was an die Stelle der Willkür und des consensus actualis gesetzt werden kann, wie weit zurück Sie den festen Boden suchen, oder, wenn dieser Begriff ein etwas unklarer ist, wodurch das Wahre und Legitime sich äußerlich vom unwahren und verwerflichen in den späteren Lehrbildungen unterscheidet.»

Dazu zitierte er auszugsweise einen Brief des bei den Anglikanern wegen seines ökumenischen Wirkens hochgeschätzten orthodoxen Erzbischofs Alexandros Lykurgos von Syra und Tenos (1827–1875)[103] an Gladstone, in dem auf dessen Anfrage die Haltung der orthodoxen Kirche gegenüber der altkatholischen Bewegung erörtert wurde. Der Erzbischof wollte an einem «segensreichen Erfolg» der «Sache unter einer *guten* und *weisen* Leitung» nicht zweifeln; er sah jedoch «ohne besondere Aufforderung von Seiten der Koryphäen dieser Bewegung» keine Beteiligungsmöglichkeit, verwies aber grundsätzlich darauf, daß «dabei die Kirche der ersten 8 Jahrhunderte in Betracht gezogen werden» müsse: «d.h. die Kirche, die vor dem Schisma bestand, denn diese noch ungetrennte katholische Kirche war allein die wahre katholische Kirche», und alle «jetzt nach Orten» unterschiedenen Kirchen seien «allein insofern katholische und wahre Kirchen als sie mit der oben angegebenen übereinstimmen». Demnach gelte das Prinzip, das der «vielerfahrene Patriarch von Konstantinopel Gregorius VI. gerade vor drei Jahren» gegenüber den Delegierten des Papstes «ganz richtig» ausgesprochen habe: «*Hat man seit der Zeit des Schismas etwas hinzugefügt, so soll es weggenommen; ist etwas seit der Zeit weggenommen, so*

99 Döllinger an Lady Blennerhassett, [München] 18 März 1872 (Fragment, aber dem Brief Döllingers vom 28. März 1872 an Lady Blennerhassett beigelegt). Döllinger-Blennerhassett 526 f., 529.

100 Blennerhassett, In Memoriam. J. von Döllinger 463. Siehe Beilage 8.

101 Döllinger an Acton, München 27 December 1871. Döllinger-Acton III 39–41, hier 40.

102 «Es scheint Sie wollen die Unionsversuche erst mit Leibnitz anfangen. Interessant wäre auch einmal zu zeigen wie nahe man, bei gutem Willen gekommen ist in den ersten Zeiten, besonders vor den Tridentinischen und Calvinischen Entwicklungen, in Augsburg 1530, in Regensburg 1541, beim Interim, und dann Cassander etc. Sie sind, glaube ich der Ansicht dass da keine wirkliche Annäherung möglich war, weil die Rechtfertigungslehre auf einem absolut unüberwindlichen Gegensatz beruhte. Aber eben dass diese Lehre später unter den Protestanten so sehr gemildert worden ist, und so vielfach aufgegeben, bietet guten Stoff zu Vergleichen und Aussichten. Jetzt ist wohl der Vaticanismus und was darin enthalten ist ein ebenso großes Hindernis wie damals das Wörtlein Sola [Scriptura].» Acton an Döllinger, [Aldenham, Anfang Januar 1872]. Döllinger-Acton III 42–47, hier 43 f.

103 Alexander Lykurgos (1827–1875), seit 1866 Erzbischof von Syros, Melos und Tenos, ökumenisch aufgeschlossen; er hatte auch an den Universitäten Leipzig, Halle und Berlin studiert und lehrte seit 1862 als Professor an der Athener theologischen Fakultät. Plummer, Conversations 337.

soll es wieder hinzugefügt werden; denn seit der Zeit der Trennung hatte niemand das Recht etwas hinzuzufügen oder hinwegzunehmen. Auf diese Weise werden die sich Alt-Katholiken nennenden die röm. kath. Lehre von allem reinigen, was der Papismus willkürlich und entgegen dem wahren Geiste der Christentums *seit dem Schisma* hinzugethan hat und sich zu einer solchen Gemeinde heranbilden, welche eine größere Autorität und geistige Macht besitzen wird als die jetzige römische Kirche […], denn mit einer solchen Gemeinde kann sich sowohl die orientalische Kirche als auch jede andere christliche Gemeinde, die nach der Wahrheit des Evangeliums strebt, viel leichter in Einverständnis setzen.» Wolle man «im Gegentheil», wie Döllinger «zuletzt» sich ausgesprochen haben solle, nur eine mit der Verwerfung der Infallibilität und einigen Reformen sich begnügende Kirche, so werde aus der «großen Bewegung» nichts weiter hervorgehen, als was jener von Utrecht «ähnlich» sei[104].

Er, Acton, habe auf den Inhalt dieses Briefes des Erzbischofs Lykurgos geantwortet, «dass wir das aufgestellte Princip wohl annehmen könnten wenn die Weiterbildungen beider Kirchen an einander verglichen seyn sollen», doch «merkte ich, dass ich einen Punkt berührte wo die wenigsten etwas Sicheres zu sagen wissen, und wo auch Janus nicht viel eingegangen ist».

All seine «Begierde» auf Döllingers Vorträge minderte dennoch nicht Actons Sorge, «Vorträge und Rektorat» könnten Döllinger an der «Vollendung» seiner «grösseren Arbeiten» hindern: «Ihr literärisches Schweigen wirkt sehr nachtheilig, und es kann den Schein bekommen dass Sie mehr auf praktische Mittel vertrauen als auf den gelehrten Beweis.» Das «Wichtigste wäre zu erklären, ganz genau und ausführlich, wie es soweit gekommen ist. Denn das begreift niemand». Viele sähen «den Irrthum wohl» ein, hätten aber «keine Theorie von der Kirche», viele seien guten Willens und wünschten «Belehrung, Katholiken und Protestanten, und ihre Zahl wird auch in Zukunft gross seyn»[105]. Doch dieser Brief blieb, wie gesagt, Torso und erreichte mit all seinen Anregungen Döllinger nicht[106] – es sei denn, beide haben sich bei nächster Gelegenheit mündlich darüber ausgetauscht.

Acton verfolgte die Vorträge in der «Allgemeinen Zeitung» und berichtete Döllinger, er könne sich denken, «mit welchem Interesse hier [in England] Ihre Vorträge gelesen werden. Manches ist nie so klar und lebendig gesagt worden. Diese weite Aussicht auf Annäherung ist vielleicht die trostreichste Frucht dieser traurigen Krisis. Nur stehen wir erst am Anfang einer langen phasenreichen Entwicklung die kaum ein Resultat erzielen wird ehe wir alle den Frieden erreicht haben»[107].

Aber er hatte auch verschiedene Korrekturen anzumerken, und trotz Döllingers starker Betonung «der Vorzüge der High Church» wollte er «eine gewisse Sympathie für die Broad Church nicht unterdrücken». Viele ihrer Mitglieder seien «von Schleiermacher's Descendenz angesteckt[108], und wissen nichts von Dogmen. Viele aber flüchten sich dahin weil die Staatsorthodoxie ihnen unerträglich ist, und sie geben der Wissenschaft Raum. Es ist oft bei ihnen ein offener Geist der bei den Puseyites fehlt, die oft Stoff zu Ultramontanen enthalten. Die weitere Entwicklung führt gewiss viele von ihnen zum Rationalismus, andere aber werden mit der Zeit reif seyn uns die Hand zu reichen. Die Schwenkung Ritschl's, besonders in seiner Geschichte der Versöhnungslehre[109], erinnert stark an verschiedene Richtungen unserer Broad Church. Ich kann diese Männer nicht ohne Sympathie betrachten, aber ihr Weg ist nicht der von Pusey. […]»[110].

Großes Lob dagegen wieder für den letzten Vortrag: Er übertreffe «alles. Meine Frau las ihn mit eben so viel Rührung als ich. Es wird jetzt nöthig sein auf dieser Bahn fortzufahren, und die Motive der Trennung ganz gründlich zu beleuchten. Es ist erstaunlich wie, im Licht von diesem

104 Dieser vertrauliche Brief des orthodoxen Erzbischofs an Gladstone vom 18./30 Oktober 1871, den Acton Döllinger mitteilen sollte, damit Gladstone selber nicht der «Uebersender» sei, ist auszugsweise abgedruckt in: Döllinger–Acton III 45 (Anm. 9).– Siehe dazu: Schatz, Vaticanum I I 128.

105 Acton an Döllinger, [Aldenham, Anfang Januar 1872]. Döllinger-Acton III 42–47.

106 «[…] Ein furchtbar langer Brief an Sie liegt seit Wochen auf meinem Tisch, den ich nicht fertig schreiben kann, weil ich eben so viel zu sagen habe. Wie Sie mir so oft sagten: le mieux est l'ennemi du bien. Da ich im Begriff stehe nach London zu gehen, darf ich nicht versäumen wenn auch diesmal ganz flüchtig, Ihnen zu antworten. […].» Acton an Döllinger, Aldenham 23. Februar 1872. Döllinger-Acton III 47–52, hier 47 f.

107 Zur nämlichen Zeit bereitete ihm aber, wie er schrieb, die prekäre Lage des Ministeriums Gladstone Sorge. Die Regierung in England war unter anderem in einen Streit mit den Vereinigten Staaten von Amerika verwickelt und von diesen wegen Verletzung der Neutralität während des dortigen Bürgerkriegs 1861–1865 und des von britischen Reedereien verursachten Schadens auf Schadenersatz verklagt worden, der sich nach dem Urteil einer internationalen Schiedskommission auf die Zahlung von 15 Millionen Dollar belief. Siehe dazu: Döllinger-Acton III 50 (Anm. 13).

108 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834), einflußreicher evangelischer Prediger und Theologe, seit 1807 Professor in Berlin. Eberhard Jüngel, Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, in: RGG 7 (^{4}2004) 904–919.

109 Albrecht Benjamin Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung i–III, Bonn 1870–1874, hier Anspielung auf Band I: Die Geschichte der Lehre (1870). Ein Beleg dafür, wie sehr sich Acton über den katholischen «Tellerrand» hinaus mit theologischer Literatur beschäftigte. Albrecht Ritschl (1822–1889), Ordinarius für Neues Testament und frühe Kirchengeschichte (1859–1864), seit 1864 für Dogmatik und Ethik in Göttingen. Thomas Kaufmann, Ritschl, Albrecht, in: RGG 7 (^{4}2004) 536–538.

110 Acton an Döllinger, Aldenham 21 März 1872. Döllinger-Acton III 55–60, hier 57 f. (mit einer Menge weiterer Korrekturen oder Rückfragen).

Standpunkt, die Geschichte der Reformation klar und lehrreich wird»[111].

Noch im gleichen Jahr 1872 erschien die Vortragsreihe auch in einer von Henry Nutcombe Oxenham gefertigten englischen Übersetzung, für die Döllinger seine Vortragsmanuskripte zur Verfügung gestellt hatte[112]. Die von Döllinger besorgte Originalausgabe erschien dagegen (wie ebenfalls oben erwähnt) erst 16 Jahre später[113], als sich – wie er im Vorwort schrieb – die ihn 1872 noch beseelten «Hoffnungen einer Verständigung und Einigung [...] als Illusionen» erwiesen hatten[114]. Diese Illusionen aber datierten von den Erfahrungen, die Döllinger mit den in der Hauptsache von ihm initiierten Bonner Unions-Conferenzen der Jahre 1874 und 1875 hatte machen müssen.

Seine Vorträge «Ueber die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen» waren nicht nur in Deutschland, sondern auch international auf viel positive Resonanz gestoßen, zumal bei den ihm nahe stehenden «katholisierenden» Anglikanern in Oxford. So schrieb ihm Alfred Plummer im Juni 1872, daß «die Hoffnungen von vielen Tausenden» auf ihm, Döllinger, ruhen würden und manche, die sich schon so lange nach Wiedervereinigung «as for a never-to-be-realised dream» sehnten, nach seinen Vorträgen, «täglich» in Gedanken und Gebeten mit ihm verbunden, «with something like hope» nach München blickten[115].

Als wenig später Henry Parry Liddon, Schüler Edward Bouverie Puseys und führender Vertreter des «Oxford Revival»[116], Döllinger in München besuchte – seit 1870 standen sie in regem Kontakt –, habe dieser selbst seine Hoffnung bekundet, es sollte doch in Anbetracht der Bedrängnis «unseres christlichen Glaubens» durch «so viele bedrohliche Formen des Unglaubens» einerseits und des «Vatikanismus» andererseits möglich sein, daß «wir alle, die wir bekennen, der alten katholischen Kirche als der Hüterin und Interpretin der Heiligen Schrift zu folgen», zu einer Verständigung untereinander gelangten[117].

Eine gewisse ökumenische Aufbruchsstimmung in anglikanischen und russisch-orthodoxen Kreisen, in denen man mit Aufmerksamkeit und wohl auch mit übertriebenen Erwartungen die antivatikanische Protestbewegung in Deutschland und in der Schweiz beobachtete[118], schien Döllinger Ansatzpunkte für eine interkonfessionelle Gesprächs- und Verständigungsbereitschaft zu bieten, ohne die Schwierigkeiten einer Annäherung Jahrhunderte lang feindselig getrennter Kirchen zu verkennen; er hatte in seinem Vortragszyklus unzweideutig darauf hingewiesen. Doch mit diesem Aufsehen erregenden Vortragszyklus hatte er einen ersten Schritt getan und mögliche Wege zu einer ökumenischen Verständigungsbereitschaft aufzuzeigen versucht, so daß es in der Konsequenz seiner Ausführungen lag, nun auch in einem zweiten Schritt die Initiative zu einem Treffen und Gedankenaustausch von Theologen unterschiedlicher Kirchen in West und Ost zu wagen – man darf wohl sagen: als Test zur Grundsatzentschließung, die auf dem ersten Altkatholiken-Kongreß vom September 1871 in München nach Döllingers positiver Beurteilung der bischöflichen Kirche von Utrecht angenommen worden war:

«Wir erklären, daß der Kirche von Utrecht der Vorwurf des Jansenismus grundlos gemacht wird und folglich zwischen ihr und uns kein dogmatischer Gegensatz besteht. Wir hoffen auf eine Wiedervereinigung mit der griechisch-orientalischen und russischen Kirche, deren Trennung ohne zwingende Ursachen erfolgte und in keinen unausgleichbaren dogmatischen Unterschieden begründet ist. Wir erwarten unter Voraussetzung der angestrebten Reformen und auf dem Wege der Wissenschaft und der fortschreitenden Kultur allmählich eine Verständigung mit den protestantischen und den bischöflichen Kirchen»[119].

111 Acton an Döllinger, Aldenham, Ostertag [31. März] 1872. Döllinger-Acton III 60–62, hier 60 (wieder mit Anmerkungen zum Vortrag).

112 John J. I. von Döllinger, Lectures on the Reunion of the Churches. Translated with preface by Henry Nutcombe Oxenham, London-Oxford-Cambridge 1872. – Siehe dazu im einzelnen die Angaben in: Bischof, Theologie und Geschichte 394.

113 I[gnaz] von Döllinger, Ueber die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. Sieben Vorträge, gehalten zu München im Jahre 1872, Nördlingen (Verlag C.H. Beck) 1888.

114 Ebd. IV (Vorwort).

115 «The hopes of many thousands, whom you will never know in this world are centred in you. Many a one who has for long yearned for re-union as for a never-to-be-realised dream, is now looking to Munich with something like hope. You are daily in our thoughts & in our prayers.» Plummer an Döllinger, Oxford, 4. Juni 1872. Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 404. – Zum Folgenden siehe ausführlich: Ebd. 404–437.

116 Henry Parry Liddon (1829–1890), anglikanischer Theologe und führender Vertreter des «Oxford Revival», Kanoniker von St. Paul in London und Professor für Exegese in Oxford; er stand mit Döllinger seit Juli 1870 in regem Austausch, und in Döllingers Bibliothek standen 14 Werke von ihm. Bischof, Theologie und Geschichte 306.

117 So nach einer späteren Aufzeichnung Liddons. Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 404.

118 Conzemius, Katholizismus ohne Rom 123–133; Rimscha, Geschichte Russlands 505–514; Hildermeier, Geschichte Russlands 868–875, 1269–1281.

119 Stenographischer Bericht 222.

3.
Die von Döllinger initiierten Bonner Unions-Conferenzen der Jahre 1874/75

3a.
Die ersten Conferenzen 1874, ihre Teilnehmer und ihre Themen

Döllinger hatte sich zwar inzwischen von den Altkatholiken als einer sich formierenden Kirchengemeinschaft distanziert, ohne die Brücken zu ihr abzubrechen; aber die von mehreren Seiten an ihn herangetragenen Wünsche bestärkten ihn in seinem Entschluß, nach seinem auf so lebhafte Resonanz gestoßenen Vortragszyklus nunmehr auch den zweiten Schritt zu wagen. Am 2. April 1874 teilte er Alfred Plummer mit, im ganzen scheine ihm «die Stimmung im Englischen Klerus den Tendenzen zu einer kirchlichen Annäherung und allmäligen Einigung überwiegend günstig zu sein, und diess gibt mir Hoffnung und Muth, und ich denke ernstlich daran, im Spätsommer oder Herbst zu einer Conferenz in einer Rheinischen Stadt den Impuls zu geben, damit ein ernster Versuch gemacht werde, ob die Schwierigkeit der Sprachen-Differenz zu heben und eine regelrechte Discussion auf solchem mündlichen Wege möglich sei. Ich denke, dass Deputirte aus Russland wohl Theil nehmen würden.» Und natürlich hoffe er auch auf Plummers Teilnahme. Etwas rätselhaft dabei die gewiß seiner Intention entsprechende, aber in Wirklichkeit längst nicht mehr stimmige Bemerkung: «Bezüglich der Äusserung Newman's haben Sie ganz Recht. Die Altkatholischen trennen sich nicht von der R[ömisch]. K[atholischen]. Kirche, verdammen nicht ihre Mitglieder, üben aber das unveräusserliche Recht der Noth- und Selbsthülfe, wie es in der alten Kirche der ersten Jahrhunderte auch geschah»[120].

In Vollzug dieses Entschlusses lud Döllinger im Namen des «Comité zur Beförderung kirchlicher Unionsbestrebungen», gegen Bedenken und Widerstände führender Altkatholiken (wie Friedrich Michelis, Johann Friedrich Schulte oder Döllingers Schüler und Fakultätskollege Johann Friedrich), in sorgfältiger Vermeidung jeglicher Präjudizierung im August 1874 zu einer «Conferenz von Männern» ein, «welche, verschiedenen Kirchengemeinschaften angehörig, in der Sehnsucht und Hoffnung auf eine künftige grosse Einigung gläubiger Christen sich begegnen». Als «Grundlage und Massstab des Erreichbaren und zu Erstrebenden» nannte er die Bekenntnisformeln der ersten kirchlichen Jahrhunderte sowie jene Lehren und Institutionen, «welche in der allgemeinen Kirche des Ostens wie des Westens vor den grossen Trennungen als wesentlich und unentbehrlich gegolten haben». Nicht «eine absorptive Union oder völlige Verschmelzung der verschiedenen Kirchenkörper» sei das «zunächst» zu erstrebende Ziel, «sondern» – wie schon in seinem Vortragszyklus als Desiderat herausgestellt – «die Herstellung einer kirchlichen Gemeinschaft auf Grund der ‹unitas in necessariis›, mit Schonung und Beibehaltung der nicht zur Substanz des altkirchlichen Bekenntnisses gehörigen Eigenthümlichkeiten der einzelnen Kirchen»[121].

Die Konferenz kam, dank dem internationalen Renommee des Theologen Döllinger, zustande und tagte unter seiner Leitung vom 14. bis 16. September im «Musik-Saal» der Universität Bonn, den Franz Heinrich Reusch als damaliger Rektor der Universität diesem Unternehmen zur Verfügung gestellt hatte. Über 50 Teilnehmer aus acht Ländern, Altkatholiken, Anglikaner, Russisch- und Griechisch-Orthodoxe, Protestanten, fanden sich ein, darunter der altkatholische Bischof Reinkens, die anglikanischen Bischöfe von Winchester (Edward Harold Browne) und Pittsburgh (John B. Kerfoot) und etwa ein Dutzend Fachtheologen, allesamt, wie Reusch im Auftrag Döllingers zu Beginn erklärte, ohne Mandat einer Kirche. Die «Conferenzen» hatten somit privaten Charakter. Als einziger (konvertierter) Katholik nahm der Engländer Henry Nutcombe Oxenham teil. Nicht anwesend waren die Altkatholiken Michelis, Schulte und Friedrich[122]. Um das Gespräch in Gang zu bringen, erklärte Döllinger vorweg in seinem und seiner «Collegen» Namen, daß sie sich «keineswegs an alle Decrete» des Konzils von Trient «gebunden erachten», weil dieses (eine Generalsynode der Westkirche) «als ein ökumenisches Concil nicht angesehen werden kann»[123]. Bei konservativ gestimmten anglikanischen und orthodoxen Teilnehmer rief solche Erklärung Besorgnis hervor[124].

120 Döllinger an Plummer, München 2 April [18]74. Abgedruckt in: Plummer, Conversations 99.

121 Die Einladung war unterzeichnet mit «Das Comité zur Beförderung kirchlicher Unionsbestrebungen. Döllinger.» Bericht I/1874 1, in: Reusch, Bericht.

122 Teilnehmer waren neben Döllinger, der hier als Altkatholik gezählt wurde, und dem altkatholischen Bischof Reinkens 8 Altkatholiken, 18 englische (darunter Henry Parry Liddon und Alfred Plummer) und 7 nordamerikanische Anglikaner, 4 Russisch-Orthodoxe und 1 Griechisch-Orthodoxer, 10 Evangelische aus Deutschland und 6 aus Dänemark, je 1 Vertreter aus der Schweiz und aus Frankreich sowie 1 Vertreter der englischen Kongregationalisten; außerdem zahlreiche Gäste. Bericht I/1874 2–4 (Liste der Teilnehmer), in: Reusch, Bericht. – Aber nicht alle Teilnehmer waren durchgehend anwesend; der Bischof von Winchester reiste wegen des Todes seines Bruders bereits am ersten Abend wieder ab. – Friedrich Heinrich Reuschs protokollarische Berichte waren nicht offizieller Art, jedoch widersprach ihnen kein Teilnehmer, so daß sie wohl den Gang der Diskussionen verläßlich wiedergeben. Siehe dazu auch die ausführlichen Aufzeichnungen Alfred Plummers mit Aufzählung der einzelnen Beratungspunkte, Zustimmungen und Anerkenntnisse. Plummer, Conversations 99–116.

123 Bericht I/1874 33, in: Reusch, Bericht.

124 Döllinger-Acton III 125 (Anm. 6).

Über mehrere Differenzpunkte, teils eher rechtlicher oder ritueller Art, wie die unterschiedliche Form der Taufspendung, gesäuertes oder ungesäuertes Brot für die Eucharistie, die Epiklese vor oder nach den Einsetzungsworten, die Kommunion unter beiderlei Gestalt, die unterschiedliche liturgische Tradition in Ost und West, selbst bezüglich des Pflichtzölibats (in der katholischen Kirche), weil «früher kein Grund der Trennung», vermochte man sich ziemlich rasch zu einigen, ebenso über die Anerkennung von Taufe und Eucharistie als «principalia, praecipua, eximia salutis nostrae sacramenta», in Übereinstimmung mit der Lehre katholischer Theologen (beispielsweise Robert Bellarmins), während man die erst im 12. Jahrhundert festgelegte und in die allgemeine Lehre der Kirche aufgenommene Siebenzahl der Sakramente nicht als eine von den Aposteln und ältesten Zeiten sich herleitende Tradition, sondern als Ergebnis theologischer Spekulation anerkannte. Übereinstimmung erzielte man auch in der Frage des Verhältnissen von Schrift und Tradition, nämlich «dass die echte Tradition, d. i. die ununterbrochene, theils mündliche, theils schriftliche Ueberlieferung der von Christus und den Aposteln zuerst vorgetragenen Lehre eine autoritative (gottgewollte) Erkenntnisquelle für alle auf einander folgenden Generationen von Christen» sei[125] (eine Formulierung, die mit ihrem «*partim – partim*» allerdings hinter das Konzil von Trient zurückfiel, das nach langem Ringen sich für die offenere Formel « *... in libris scriptis et sine scripto traditionibus*» entschieden hatte[126]). Konsens fand des weiteren die These, daß «der durch die Liebe wirksame Glaube, nicht aber der Glaube ohne Liebe [statt ursprünglich: «und nicht Glaube allein»], [...] Bedingung der Rechtfertigung des Menschen vor Gott» sei[127], ferner, daß die Praxis der Beichte «vor der Gemeinde oder einem Priester, verbunden mit der Ausübung der Schlüsselgewalt», von der ursprünglichen Kirche überkommen sei und «gereinigt von Mißbräuchen und frei von Zwang», in der Kirche beizubehalten sei[128].

3b. Die nicht zu lösende Frage der Gültigkeit der anglikanischen Bischofsweihen

Dagegen vermochte man das Problem der Gültigkeit der anglikanischen Bischofsweihen und damit die Frage, ob die Kirche von England und die von ihr abstammenden Kirchen «die ununterbrochene bischöfliche Sukzession bewahrt haben», nicht zu lösen, wenngleich Döllinger bekräftigte, daß er nicht den mindesten Zweifel an der Gültigkeit der anglikanischen Weihen hege[129]. Es handle sich hier, argumentierte er, um eine historische Frage, die von der Bewertung historischer Zeugnisse abhänge, nämlich um die Frage, ob die im Jahr 1559 erfolgte Weihe Matthew Parkers (1509–1575) zum Erzbischof von Canterbury durch seinen Konsekrator Bischof Barlow gültig gewesen sei oder nicht[130]. Dessen Ordination habe man erst acht Jahrzehnte später in Zweifel gezogen; sie sei aber historisch unzweifelhaft bezeugt, die Weihe Parkers auch urkundlich.

Demgegenüber seien «in der abendländischen Kirche vor der Reformation [...] Dinge vorgegangen, welche geeignet sind, weit ernstere Bedenken gegen die ununterbrochene Succession und die Gültigkeit vieler Ordinationen zu erwecken, als alles, was man bezüglich der englischen Weihen vorgebracht» habe. Döllinger erinnerte an die «zahllose Menge von Ordinationen, [die] theils wegen Simonie, theils unter dem Vorwand des Schismas oder der Anhänglichkeit an Gegenpäpste, für ungültig erklärt» worden seien. «Das Schlimmste» aber sei – «der unwissenden Scholastik folgend» – durch die Abänderung von Materie und Form der Ordination durch das im Namen des Florentinischen Konzils «in Form einer solennen Glaubensentscheidung» erlassene Dekret Eugens IV. geschehen, wodurch «die Handauflegung und die mit derselben verknüpfte Formel, welche tausend Jahre lang in der westlichen Kirche allein den sacramentalen Act bildeten, zu einer unwesentlichen Ceremonie degradiert» worden seien, «wie etwa die Ceremonie des Salzes bei der Taufe»[131]. Da dränge sich ihm «unabweisbar» der Ge-

125 Bericht I/1874 8, in: Reusch, Bericht.
126 Conc. Trid. sess. IV. COD 663.
127 Plummer, Conversations 103f. – In diesem zentralen Punkt stimmte man grundsätzlich mit der Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient überein, wonach «fides, nisi ad eam spes accedat et charitas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit. Qua ratione verissime dicitur, fidem sine operibus mortuam et otiosam esse, et in Christo Iesu neque circumcisionem aliquid valere, neque praeputium, sed fidem, quae per charitatem operatur [Gal 5,6].» Conc. Trid. sess. VI. Decr. De iustificatione. COD 671–681, hier 673f.
128 Plummer, Conversations 108f.; Bericht I/1874 41, in: Reusch, Bericht.
129 Plummer, Conversations 106.
130 Peter Marshall, Parker, Matthew, in: LThK 7 (³1998) 1388f. – Beatrice Mary Hamilton Thompson, The consecration of Archbishop Parker, London 1934; Kluxen, Geschichte Englands 206–219.
131 In der Bulle über die Union mit den Armeniern *Exsultate Deo* vom 22. November 1439 heißt es: Beim sechsten Sakrament, dem der Weihe, sei die «*Materie* jenes, durch dessen Übergabe die Weihe gespendet wird: So wird das Priestertum übertragen durch die Darreichung des Kelches mit Wein und der Patene mit Brot. [...] Die *Form* der Priesterweihe ist folgende: ‹Empfange die Vollmacht, das Opfer für Lebende und Tote in der Kirche darzubringen, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.› [...].» Denzinger-Hünermann 459 (Nr. 1326); COD 549f.

danke auf, «die von der neuen päpstlichen Lehre erfüllten Bischöfe» könnten «in gar vielen Fällen […] den für unwesentlich gehaltenen Act unterlassen haben». Doch die Orthodoxen, denen Döllinger in diesem Punkt «mangelnde Information» unterstellte, hielten die Frage der anglikanischen Weihen für «noch nicht entschieden», und so mußte man sich «mit der Constatirung der Ansicht der anwesenden altkatholischen Theologen begnügen», die ihrerseits – so Bischof Reinkens – deren Gültigkeit anerkannten[132].

3c. Die Verwerfung des Dogmas der «Immaculata conceptio» und Actons Einwendungen aus der Ferne

Dagegen wurde «the new Roman doctrine of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary» als mit der Tradition der ersten dreizehn Jahrhunderte im Widerspruch stehend zurückgewiesen, jedoch «vehemently opposed by H. N. Oxenham, and more moderately by Liddon»: Er, Liddon, glaube zwar, daß diese Doktrin falsch sei, aber meine, «we were going too far in declaring it to be false. […] Certainly since the thirteenth century it had been believed by many as a ‹pious opinion›». Christliche Freiheit müsse respektiert werden. Pius IX. habe durch seine Erklärung, Christen *müßten* diese Doktrin glauben, Freiheit beschnitten; «wir sollten sie nicht beschneiden, indem wir sagen, daß sie diese Doktin *nicht* glauben müssen [dürfen]». Nach Oxenham, dem zur katholischen Kirche konvertierten anglikanischen Priester, der nach eigener Aussage bereits vor 1854 diese Doktrin geglaubt habe, «würde es selbstmörderisch (*suicidal*) sein, mit Blick auf eine Union mit anderen Christen einen solchen Glauben für falsch zu erklären»; er hoffe auf Annahme des Vorschlags Liddons, nämlich (nur) zu erklären, daß diese Doktrin nicht *de fide* sei und nicht dazu gezählt werde[133]. Döllinger freilich hielt dem entgegen, daß diese Doktrin für «die deutschen Theologen», die sie «in this strong form» verwerfen, «*fons et origo malorum*» gewesen sei; denn «dieses Dogma» habe man, wie wohlbekannt sei, gemacht, um den Weg für das spätere Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit vorzubereiten. «Das Dogma von 1854 war nicht bloß ein Fühler, es schloß das Dogma von 1870 eigentlich schon ein»[134]. Nach offenbar langer Diskussion wurde die Zurückweisung dieses Dogmas mehrheitlich angenommen[135].

Lord Acton, der die «Conferenzen» nach Zeitungsberichten verfolgte und, man könnte sagen: kritisch begleitete, äußerte sich über Döllingers förmliche Verwerfung der «Immaculata Conceptio […] sehr frappirt» und meinte: «Der erste offenbare Zweck wäre wohl erreicht worden durch die Erklärung, die Lehre sey mit der Tradition von dreizehn Jahrhunderten unverträglich. Da Sie weitergingen, und die förmliche Verwerfung aussprachen, haben Sie den Bruch auf der Römischen Seite erweitert, denn zur förmlichen Verwerfung können es keine bringen die in Communion mit Rom stehen. Es ist ganz möglich, künftig, die Vaticanischen Dekrete weg zu expliciren; aber eine direkte Retractation, wie Sie es für die Immaculata Conceptio verlangen, ist nie zu erwarten. So ist, mit dieser These, auf den ersten Blick, Vereinigung nicht gefördert.» Und er setzte noch eins drauf: «Bedenklich ist mir auch dabei der Bruch mit Ihrer eigenen Vergangenheit, da Sie jetzt eine Lehre, selbst als fromme Meinung nicht gelten lassen, gegen welche, als Dogma, [von Seiten Döllingers] nicht protestirt wurde. Ohne Zweifel würde ich das aus den Protokollen [der Conferenzen] besser verstehen. […].»

Bedenken hatte Acton ferner bezüglich der These von der Beichte; da sie nämlich «ohne Zwang empfohlen» werde, bedeute dies, «daß die Sündenvergebung» – für Actons religiöses Leben ein ganz gewichtiger Punkt – auch «auf anderm Weg zu erlangen» sei. Dieser Weg werde jedoch nicht bezeichnet, (ein solcher) sei aber auch «in der Katholischen Theologie noch nicht anerkannt». Und danach – zum wievielten Mal? – seine leise Mahnung, Döllinger möge endlich erbringen, was ihm, Acton, als weit vordringlicher erschien. In Anspielung auf Döllingers Mitteilung vom Februar 1874, seine «Geschichte des Vaticanismus […] hat freilich große Dimensionen

132 Bericht I/1874 35–37, in: Reusch, Bericht; Plummer, Conversations 106f. – Jean-Marie Tillard, Anglikanische Weihen, in: LThK 1 (^{3}1993) 668–670.

133 «[…] Liddon believed that the doctrine in question was false, but we were going too far in declaring it to be false. Even in the first thirteen centuries there were (he thought) traces of its being believed by some. Certainly since the thirteenth century it had been believed by many as a ‹pious opinion›. Christian liberty ought to be respected. Pius IX. had curtailed liberty by declaring that Christians *must* believe this doctrine; we ought not to curtail it by saying that they must *not* believe it. Oxenham declared that he had believed the doctrine before 1854. It would be suicidal, with a view to union with other Christians, to pronounce such a belief false. He hoped that Liddon's proposal would be adopted; that we should declare that the doctrine was not *de fide*, and not go beyond that. […].» Plummer, Conversations 107.

134 «Dr. Döllinger explained the reasons which had determined the German theologians to condemn the doctrine in this strong form. The doctrine had been to them *fons et origo malorum*. It was well known that this dogma had been made to prepare the way for the later dogma of Papal Infallibility. The dogma of 1854 was not merely a feeler; it virtually included the dogma of 1870. If the Pope, without a Council, could make the Immaculate Conception an article of faith, he was already infallible. Only as infallible could he do so. Those who allowed him to act as infallible in 1854 supplied the premises for the conclusion drawn in 1870. […].» Ebd. 107.

135 Ebd. 108.

angenommen [...]»[136], replizierte er: «Ich tröste mich mit dem Gedanken dass sie bald eine grössere Arbeit vollenden werden. Ich habe keinen Zweifel darüber, was Noth thut ist eine Geschichte wie die Kirche Ultramontan und infallibilistisch wurde. Keiner weiss es. Und wer es nicht weiss, kann sich in der heutigen Lage nicht orientiren. Diese Entwicklung bis zu ihren feinsten Wurzeln zurück zu verfolgen wäre jetzt das wichtigste aller Werke»[137].

3d. Das «filioque» als unüberwindbares Hindernis einer Einigung mit den Orthodoxen – Vertagung der Diskussion auf die zweite Conferenzen-Folge 1875

Am schwierigsten aber gestaltete sich in diesen ersten «Conferenzen» die Diskussion über die dogmatische Frage der im 11. Jahrhundert vorgenommenen Einfügung des «*filioque*» in das Symbolum der westlichen, römischen Kirche; es ging um die von der Orthodoxie abgelehnte Doktrin vom Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohn (... *qui ex patre filioque procedit*). Auf diesen Punkt war Döllinger bereits in seinem Vortragszyklus «Ueber die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen» eingegangen[138] und nochmals gleich zu Beginn der «Conferenzen», noch vor dem Zusammentreffen mit den «Griechen», indem er kurz in die Geschichte dieser Kontroverse einführte: «All parties, he believed, would now agree that the *Filioque* was introduced into the Nicene Creed in an unlawfull manner»[139]. Doch die Verhandlungen darüber erbrachten nach sechs Sitzungen keine Verständigung zwischen den Vertretern der einzelnen Kirchen[140]. Man vertagte deshalb die Diskussion auf weitere «Unions-Conferenzen», die auf Einladung Döllingers[141] im Jahr darauf, vom 10. bis 16. August 1875, wiederum in Bonn, mit über hundert Teilnehmern, darunter 21 Mitglieder orthodoxer oder orientalischer Kirchen und 7 evangelische Pfarrer aus Deutschland[142], stattfanden. Döllinger hatte in separatem Schreiben auch um eine Abordnung von Vertretern des Patriarchats von Constantinopel gebeten[143], das daraufhin zwei Archimandriten (Anastasiadis und Philotheos Bryennios) entsandte.

Die Orthodoxen, unter ihnen der etwas später angereiste Erzbischof Alexander Lykurgos von Syros, Melos und Tenos[144], und zwei weitere Bischöfe, legten gleich zu

136 «[...] Meine Geschichte des Vaticanismus (Sie haben Recht, dieses Wort für die passendste Benennung zu erklären) hat freilich große Dimensionen angenommen, und es gehört viel Zeit und Kraft dazu, diesen überreichen Stoff zu bewältigen. Ich bitte Sie dringendst und herzlichst: Helfen Sie dazu durch baldige Publication Ihrer Tridentina [der von Acton geplanten und in Angriff genommenen Sammlung von Quellen zum Konzil von Trient, die aber auch nicht zustande kam]. [...].» Döllinger an Acton, München 11 februar 1874. Döllinger-Acton III 119 f., hier 120. – Döllinger gab zwei Jahre später einen Band mit zwei Abteilungen «Ungedruckte Berichte und Tagebücher zur Geschichte des Concils von Trient (Sammlung von Urkunden zur Geschichte des Concils von Trient I), (Nördlingen 1876) heraus; ein angekündigter zweiter Band erschien nicht mehr.

137 Acton an Döllinger, Aldenham, 19 Sept. 1874. Döllinger-Acton III 123–126, hier 124 f.

138 In seinem III. Vortrag hatte er erläutert: «Den Orientalen ist die Einschaltung der Worte – ‹und vom Sohne› – in das gemeinsame Glaubensbekenntniß anstößig: dazu habe die lateinische Kirche für sich allein kein Recht gehabt und überhaupt müsse dieses alte, von den ökumenischen Concilien festgestellte Bekenntniß völlig unverändert erhalten werden. Die Päpste gestanden zu, daß in den unirten orientalischen Kirchen der Zusatz wegbleibe. Ähnlich ist es auch mit dem Purgatorium: alle orientalischen Kirchen verwerfen die Vorstellung von einem Reinigungsfeuer nach dem Tode; zu Florenz willigten der Papst [Eugen IV.] und seine Theologen ein, daß diese Vorstellung aufgegeben oder als bloße Meinung freigestellt werde und daß die kirchliche Lehre sich auf die Zulassung oder Empfehlung des Gebetes für die Verstorbenen beschränke.» Döllinger, Ueber die Widervereinigung 44 f.

139 «The creed drown up at Nicaea, completed and confirmed at other Councils, ought never to have been changed. No such addition as the *Filioque* could be rightly made except by a General Council. Pope Leo III had pointedly refused to consent to the addition, when requested to do so by Charles the Great. The Bishop of Rome, Leo said, had no power to change anything in the creed or to add anything to it. (In strong contrast, we may remark by the way, said Dr. Döllinger, to the claims of the Pope at the present time.) The word *Filioque* were not introduced into the Western creed generally until the eleventh century (?), and the time of their introduction coincides pretty nearly with the time of separation between the Eastern and Western Churches. They inflicted a wound which has festered ever since; which has never been healed and never will be healed so long as this stumbling-block remains. Orientals said with justice that a creed, to which three Councils had declared that no addition must be made, had been interpolated by one portion of the Church. We ought to endeavour to redress this wrong that the wound might be healed. He proposed: ‹We agree that the way in which the words *Filioque* were inserted into the Nicene Creed was illegal, and that, with a view to future peace and unity the original form of the creed, as put forth by the General Councils of the undivided Church, ought to be restored.›» Plummer, Conversations 102 f.; Bericht I/1874 8–15, in: Reusch, Bericht.

140 Zu den Verhandlungen im einzelnen siehe (außer Plummer, Conversations): Bericht I/1874 5–72, in: Reusch, Bericht.

141 Einladungsschreiben, München, 20. Juli 1875, nunmehr von Döllinger allein unterzeichnet. Bericht II/1875 1 f., in: Reusch, Bericht.

142 Liste der Teilnehmer. Bericht II/1875 3–5, in: Reusch, Bericht.

143 Döllinger an die Professoren der Theologie zu Constantinopel, München, 18. März 1875: «[...] Die Theologen, welche Deutschland bei diesen Conferenzen vertreten, gehören zu einem Theil der katholischen Kirche, welcher das Vaticanische Concil und die neuen Dogmen der Unfehlbarkeit und unbeschränkten Oberhoheit des Papstes, welche das Concil verkündet hat, nicht anerkennt, und sie sind überzeugt, dass die orthodoxe Kirche des Patriarchats von Constantinopel eine wahre Kirche ist, welche das apostolische Erbe erhalten hat und welche einen Theil der grossen, alten, apostolischen Gemeinde bildet. [...] Da wir die Absicht haben, unsere Conferenzen in Bonn gegen Mitte nächsten Augusts wieder aufzunehmen, so würden wir glücklich sein, dort auch Vertreter des Patriarchats von Constantinopel zu sehen. [...].» Bericht II/1875 117 f., in: Reusch, Bericht.

144 Er wurde von Döllinger zu Beginn der fünften Conferenz am Vormittag des 13. August begrüßt. Bericht II/1875 43, in: Reusch, Bericht.

Beginn ihre «Grundposition» dar: Ohne Rückbindung an Lehre und Praxis der alten Kirche, d.h. ausschließlich an «*die* Überlieferungen», die in der alten Kirche von allgemein bindender Bedeutung und Autorität gewesen seien, kein wirklicher Erfolg der Konferenzen[145]. Man verständigte sich nach acht schwierig verlaufenen Sitzungen («Conferenzen») schließlich mühsam auf sechs Artikel über den Heiligen Geist gemäß der Lehre, wie sie der «am Ende der ganzen Kette der patristischen Tradition» stehende Johannes Damascenus († um 750) in seinem Lehrbuch der Theologie vorzüglich der griechischen Väter (dem ersten vollständigen Lehrbuch), die Entwicklung bis zum Konzil von 680 zusammenfassend, dargestellt hatte[146]. Entsprechend der Hauptthese, wonach der Geist aus dem Vater durch den Sohn ausgehe, erschien auch die Lehre der lateinischen Kirche als rechtmäßig, und man glaubte, damit eine tragfähige Basis für weitere Gespräche gewonnen zu haben. Döllinger habe – so Plummer – seine tiefe Befriedigung über diesen unerwartet großen Erfolg zum Ausdruck gebracht. «Die Anglikaner und die Altkatholiken waren überzeugt, daß zwischen ihnen und dem Osten keine wirkliche Differenz in der Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes bestehe. Die Orientalen waren indes nicht in der Lage, dies zu bestätigen, bevor sie die Autoritäten ihrer Kirche konsultiert haben»[147].

Gegen Ende der siebten «Conferenz» wünschte Döllinger «im Einverständnisse mit den Herren aus dem Oriente» nochmals «einige Worte» über die im Jahr zuvor besprochene Frage der Gültigkeit der anglikanischen Weihen zu sagen (ihm offensichtlich ein besonderes Anliegen): «Die englische Kirche» – so erklärte er – «hat im 16. Jahrhundert ihre Reformation vollzogen, ohne die alte bischöfliche Verfassung aufzugeben. Unter der Königin Elisabeth [I.] wurde [Matthew] Parker zum Erzbischof von Canterbury geweiht, und um die Frage, ob dieser gültig geweiht worden, dreht sich die geschichtliche Controverse. In diese Controverse sind allerlei kleinliche Dinge hineingezogen und sie ist aus fremdartigen Motiven verwirrt worden. Die Thatsache, dass Parker von vier gültig geweihten Bischöfen *rite et legitime* durch Auflegung der Hände und die als wesentlich anzusehenden Worte geweiht worden, ist so gut bezeugt, dass man, wenn man die Thatsache bezweifeln wollte, mit demselben Rechte 100,000 Thatsachen bezweifeln, oder, wie Jemand nach dem Erscheinen des Lebens Jesu von Strauss[148] im Scherze gethan, die Geschichte des ersten Napoleon als Mythus darstellen könnte. Die Thatsache ist so gut beglaubigt, wie von einer Thatsache verlangt werden kann. Bossuet hat die Gültigkeit der Weihe Parker's anerkannt, und kein kritischer Historiker kann sie bestreiten. Ordinationen der römischen Kirche könnten mit mehr Schein von Berechtigung bestritten werden»[149].

145 Bericht II/1875 6 f., in: Reusch, Bericht; hier 3–5 Liste der Teilnehmer, teils nur als Zuhörer, teils nur zeitweise anwesend. – Über diese Conferenzen berichtet wiederum ausführlich Alfred Plummer, der zuvor (14.–18. Juli) Döllinger in München besucht hatte. Plummer, Conversations 117–126, der Bericht über die Conferenzen hier 126–145. – Siehe auch: Bischof. Theologie und Geschichte 423–430.

146 Bericht II/1875 92 f., in: Reusch, Bericht. – Neuner, Döllinger als Theologe der Ökumene 200–202. – Bonifatius Kotter, Johannes von Damaskus, in: TRE 17 (1993) 127–132.

147 «[…] Dr. Döllinger began by expressing his intense satisfaction at the most unexpected amount of success. The Anglicans and the Old Catholics were convinced that no real difference of doctrine existed between them and the East on the subject of the Procession. The Orientals were not yet able to affirm this until they had consulted the authorities of their Church. […].» Plummer, Conversations 142.

148 David Friedrich Strauss, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet I–II, Tübingen 1835, [41840], Mit einer Einleitung von Werner Zager, Darmstadt 2012 (unveränd. Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1835).

149 Auf seine 1874 bereits vorgetragenen Argumente zurückgreifend, fuhr er fort: «Ausser den Reordinationen des 10. Jahrhunderts möge in dieser Hinsicht Folgendes in Erinnerung gebracht werden. Zu Florenz wurde zunächst für die Armenier eine eigene Glaubensformel aufgestellt, angeblich mit Zustimmung des Concils, welches aber eigentlich schon zu Ende war. In diesem sogenannten *Decretum pro Armenis* wird namentlich die Lehre von den sieben Sakramenten zur Belehrung der Orientalen entwickelt; es ist die einzige derartige ausführliche Darstellung vor dem Tridentinum. Da findet sich denn bei der Ordination die ganz erstaunliche Angabe, die Materie dieses Sacramentes sei – nicht die Handauflegung, welche gar nicht erwähnt wird, sondern – die *porrectio instrumentorum*, die Ueberreichung des Kelches und der Patene. Auch die Form wird ungenau, erweitert angeführt. Dieses Decret sollte den Orientalen aufgenöthigt werden. Noch Clemens VIII. bestimmte, die Orientalen hätten sich bezüglich der Sacramente an dieses Decret zu halten. Und doch ist die *porrectio instrumentorum* lediglich eine Ceremonie, und zwar eine solche, die erst nach dem Jahre 1000, und nur im Abendlande aufgekommen ist. Wie, wenn nun Bischöfe auf Grund dieses Decretes die zur Gültigkeit der Weihe wesentliche Handauflegung als eine blosse Ceremonie angesehen und unterlassen hätten? Die englischen Theologen sollten den römischen Theologen in England, welche die Gültigkeit der anglicanischen Weihen bestreiten, nur recht energisch dieses *Decretum pro Armenis* vorhalten und sie daran erinnern, dass diejenigen nicht mit Steinen werfen sollten, die selbst unter einem gläsernen Dache wohnen.» Bericht II/1875 86 f., in: Reusch, Bericht. – In der 8. «Conferenz» ging Döllinger erneut auf diese Frage ein: «Bezüglich meiner Auseinandersetzung über die anglicanischen Weihen habe ich den Einwurf gehört: wenn das alles richtig sei, was ich über die geschichtlichen Thatsachen gesagt, so sei die Gültigkeit der anglicanischen und americanischen Weihen doch noch immer mindestens zweifelhaft, weil es sich frage, ob die englische und americanische Kirche den sacramentalen Charakter der Ordination anerkenne.
Viele Missverständnisse entstehen dadurch, dass die nämlichen Worte in verschiedenen Bedeutungen genommen werden können. Ein Anglicaner kann die Frage: Hältst du die Weihe für ein Sacrament? Mit Ja und mit Nein beantworten. Die englische Kirche gebraucht das Wort ‹Sacrament› in einem andern Sinne als die römisch-katholische das Wort *sacramentum* und die griechische das Wort *μυστήριον*. Die englische Kirche nennt ‹Sacramente› nur diejenigen Handlungen, welche von Christus zur Mittheilung der Gnade an alle Gläubigen bestimmt sind. Ob diese Einschränkung des Begriffes berechtigt ist, mag dahin gestellt bleiben. Wenn aber das Wort in dieser engern Bedeutung genommen wird, so musste die englische Kirche in

3a. Feeundlicher Ausklang der Conferenzen: jedoch ein Experiment ohne Einigung und ohne Fortsetzung

Die «Conferenzen»-Folge endete in der 8. und 9. «Conferenz» am 16. August 1875 mit einem über den ganzen Tag verteilten fünfstündigen Vortrag Döllingers, in dem er «rückwärts und vorwärts schauenden Blick[es] […] die Lage der Kirche im Allgemeinen, und den grossen Gegensatz, der durch die Welt geht, mit einigen Schlaglichtern» – nicht zuletzt mit heftiger Kritik am römischen Papalsystem und an der Zwietracht der christlichen Welt – «zu beleuchten» suchte[150]. Abschließend bat Döllinger seine Hörer, die christliche mit der nichtchristlichen Welt zu messen: fast 1900 Jahre christliche Botschaft und wie wenig von der Welt sei bekehrt, wie wenig selbst von der zivilisierten Welt sei christlich[151].

Mit einigen Dankesworten und dem von Bischof Reinkens vorgebeteten lateinischen *Te Deum* und Vaterunser («Bishop Reinkens leading us») klangen die «Conferenzen» aus[152]. Als Dankesgabe wurde Döllinger zum Abschluß eine an «die Übereinkunft zwischen Altkatholiken, Orthodoxen, Ostkirchen und Anglikanern» erinnernde illuminierte Adresse, schön gebunden in rotem Samt, überreicht, unterzeichnet von 38 Bischöfen (vor allem der Britischen Inseln), 3800 Priestern und Diakonen und 4170 Laien[153].

Döllinger, im Hochgefühl des vermeintlich errungenen Erfolges, glaubte schon, es sei «nicht vermessen, […] hier […] Gottes Segen […] wahrzunehmen», im Gegensatz zu «Gottes Unsegen» auf «Lyon und Florenz», wo «Täuschung, Betrug, ein Gewirre von Fälschungen, herrschsüchtige Gewalt angewendet» worden seien. So hoffe er, im kommenden Jahr «diese internationalen Conferenzen fortsetzen [zu] können. Welche Freude, wenn uns dann die Orientalen verkünden können: unsere Bischöfe, Synoden und Kirchen haben unserer Vereinbarung zugestimmt!»[154] Nicht weniger zuversichtlich schrieb er noch von Bonn aus an Lady Blennerhassett: «Von meinen hiesigen Erlebnissen werde ich Ihnen erzählen, wenn Sie kommen. Es ist alles sehr gut gegangen, aber Geduld, sehr viel Geduld war nöthig – nicht sowohl bei den Engländern und Amerikanern, als bei den Russen und Orientalen. Sie sind alle höchlich befriedigt, und mit der Absicht nächstes Jahr wieder zusammenzukommen von dannen geschieden»[155].

Ähnlich begeistert sein Bericht an Acton, der sich wieder in Tegernsee aufhielt: «Die Conferenz, über mein Erwarten zahlreich besucht, hat einen überaus günstigen Verlauf gehabt; mit vieler Geduld, Beharrlichkeit und durch immer von neuem Ansetzen, ist es gelungen, unüberwindlich scheinende Schwierigkeiten doch zu besiegen. Die schlimmsten Hemmnisse lagen in dem Mistrauen der Orientalen und Russen und der Furcht vor ihren heimischen Autoritäten, und in der innern Zwietracht der Anglikaner. Doch wir sind zuletzt glücklich an diesen Klippen vorbeigekommen, und Alles hat sich zur allgemeinen Freude in Harmonie aufgelöst. […] Die Orientalen und Russen waren uns noch besonders dankbar, daß wir durch die Conferenz das Mittel geboten hatten,

ihren Symbolen und liturgischen Büchern bei der Aufzählung der Sacramente die Ordination weglassen, weil sie nur für bestimmte Personen, nicht, wie die Taufe und die Eucharistie, für Alle angeordnet ist. Auf das *Wort* kann es aber nicht ankommen; welchen Begriff die Anglicaner mit dem Worte ‹Sacrament› verbinden und ob sie die Ordination ein ‹Sacrament› nennen, kann für die Orientalen indifferent sein. Auf die Sache kommt es an, darauf, dass bei der Ordination die Handauflegung vorgenommen wird, dass dabei die Worte ausgesprochen werden, in welchen die Mittheilung der Standesgnade ausgedrückt wird, und dass angenommen wird, es werde durch die Ordination eine Gnade des h. Geistes mitgetheilt. In dieser Hinsicht kann die englische Ordination nicht beanstandet werden. Ich habe bereits erwähnt, dass die Gültigkeit römisch-katholischer Ordinationen vielleicht mit mehr Schein von Berechtigung beanstandet werden könne. Wenn nicht eine so grosse Unwissenheit herrschte, so hätte das vorgestern erwähnte *Decretum pro Armenis* allein genügen müssen, die Unfehlbarkeitserklärung zu hindern; denn hier hat unzweifelhaft ein Papst in einem feierlichen dogmatischen Decrete geirrt, indem er die unwesentliche Ceremonie der *porrectio instrumentorum* als das Wesentliche bei der Ordination bezeichnet und das Wesentliche, die Handauflegung, nicht erwähnt. Thatsächlich ist freilich bei den römisch-katholischen Ordinationen die Handauflegung beibehalten worden; aber noch im vorigen Jahrhundert ist von Rom aus erklärt worden, die in einer französischen Diöcese vorgenommenen Ordinationen seien ungültig und zu wiederholen, weil die *porrectio instrumentorum* unterlassen worden sei.» Ebd. 94f. mit Hinweis: «Vgl. Correspondence between the Secretaries of the Friends of Spiritual Enlightenment and the Anglo-Continental Society, containing statements on the validity of anglican orders etc. Edited by the Rev. *Fr. Meyrick*, London 1875.»

150 Zusammenfassend referiert im Bericht II/1875 99–112, in: Reusch, Bericht. – Bischof, Theologie und Geschichte 429 f.

151 «[…] In conclusion he begged us to measure ourselves, to measure the Christian world, with that world which is not Christian. We have been at work for nearly 1900 years and how little of the world is converted; how little even of the civilized world is Christian! We must agree among ourselves as to what the Christian faith is, before we can convert many to it. How beautiful to have one Church and one doctrine, or at least Churches united as to the fundamentals of the creed, that we might preach to the heathen in the strength of unity. Let us not grow weary in our work for reunion. ‹In thus concluding, I tender my heartfelt thanks to my audience for their consideration and attention. Not often does a speaker make such demands upon his hearers' indulgence. I thank you most earnestly for having come here, many from a great distance, and for the patient consideration which you have given to all that has been laid before you. God grant that our labours may in due time bear good fruit.›» Plummer, Conversations 144.

152 Bericht II/1875 113–116, in: Reusch, Bericht.

153 Hill I 256; Hill II 270.

154 Bericht II/1875 94, in: Reusch, Bericht.

155 Döllinger an Blennerhassett, Bonn, 20 August 1875. Döllinger-Blennerhassett 605.

zu vorher nie dagewesenen Versammlungen und Berathungen unter einander zu gelangen»[156].

Doch zu einer Fortsetzung kam es nicht. So sehr die Konferenzen in den kirchlichen Öffentlichkeiten Beachtung fanden, fehlte es doch nicht an kritischen Stimmen. So befürchtete man in der evangelikalen Richtung der anglikanischen Kirche, daß der allzu katholische Charakter der Konferenzthesen eine Annäherung an die protestantischen Freikirchen erschwere. Die anglo-katholische Richtung wiederum befürchtete von einem Zusammengehen der Anglikaner mit den Altkatholiken eine Erschwerung der Annäherung an Rom. Pusey war darüber hinaus der Ansicht, daß man in der Frage des *filioque* den Orthodoxen viel zu weit entgegengekommen sei. Auf Seiten der Russisch-Orthodoxen opponierte schließlich Julian Joseph Overbeck (1821–1905), ein merkwürdiger Wanderer zwischen den Konfessionen[157], der (allerdings vergeblich) einen westlichen orthodoxen Ritus zu begründen suchte[158], in Wort und Schrift gegen Döllinger und die Bonner Konferenzbeschlüsse, als er gewahr wurde, daß Döllinger der anglikanischen Position Liddons nahestand.

Wohl am meisten fühlte sich Döllinger von Pusey, dem Führer des «Catholic Movement» in England, enttäuscht, der aus Furcht, sich zu kompromittieren, an den Conferenzen nicht teilgenommen, deren beider Verlauf 1874 und 1875 aber mit Aufmerksamkeit und Sorge verfolgt hatte. Obwohl seine langjährigen Hoffnungen auf eine Verständigung mit Rom nach dem Ersten Vatikanum entschwunden waren, wollte er doch die Verbindung zur katholischen Kirche nicht völlig abbrechen und stand, auch deshalb, den Altkatholiken distanziert gegenüber. In der Frage des *filioque* war er unerbittlich. Als nach den zweiten Bonner Conferenzen von Seiten der «Eastern Church Association» erneut auf Streichung des *filioque* aus dem Credo gedrungen wurde, trat er mit zwei an seinen Schüler Liddon gerichteten Briefen (17. Dezember 1875 und 10. Januar 1876) in der Londoner «Times» an die Öffentlichkeit und wies die in Bonn vertretene Auffassung, das *filioque* sei in das Nicänische Glaubensbekenntnis unrechtmäßig eingefügt worden, zurück, davon überzeugt, daß es durch die Heilige Schrift und die Mehrheit der griechischen Kirchenväter ebenso gut, wenn nicht besser bezeugt sei als die östliche Form des Credo, wenngleich in unterschiedlicher Terminologie. Auf dem Höhepunkt der Kontroverse drohte er (gegenüber Liddon) mit seiner Konversion zur katholischen Kirche, falls die anglikanische Kirche, wie vereinzelt vorgeschlagen, auf der Lambeth-Konferenz 1878 das *filioque* streichen sollte[159].

Döllinger glaubte zunächst noch, trotz Puseys Protest «so viel auf den Englischen common sense» vertrauen zu können, daß auf die Länge mehr Nutzen als Schaden zu erhoffen sei; «auf Pusey's theologischem Isolir-Schemel» sei «kaum Platz für einen andern Menschen, obwohl man lange und viel von Puseyites geredet» habe. «Sie denken vielleicht dabei, lieber Freund [Acton], dasselbe könne man auch von mir sagen; aber ich meine, da sei doch ein beträchtlicher Unterschied; ich stehe zwar auch in manchen Ansichten oder Einsichten ziemlich vereinzelt, aber ich bin nicht exclusiv wie Pusey, im Gegentheil: ich bin bezüglich der Kirche und der Zugehörigkeits-Bedingungen viel comprehensiver geworden, als ich früher war»[160].

Schon wenig später, nach dem Erscheinen von Puseys zweitem Brief, begann sein Optimismus zu schwinden: «Danken Sie Gott, liebster Freund, dass Sie nicht mit Theologen zusammen zu arbeiten und Geschäfte zu machen haben. Pusey und leider auch Liddon thun ihr möglichstes, um unser schönes Friedens- und Conföderations-Werk wo nicht zu zerstören, so doch zu erschweren.» Noch meinte er, daß die Bischöfe «unbefangener und heller fühlen und urtheilen», während in Liddon «2 theologische Seelen» lebten, «eine puseyitische und die altkatholische, aber wenn er in Oxford oder überhaupt in der geistigen Nähe Pusey's ist, behält die erstere die Oberhand»[161].

Nach Puseys Drohung, im Falle der Aufgabe des *filioque* durch die Kirche von England diese zu verlassen und sich Rom anzuschließen, waren für Döllinger die Voraussetzungen für eine weitere Konferenz nicht mehr gegeben. Am 29. Juni 1876 teilte er Acton mit: «Sie werden wohl aus den Blättern ersehen haben, daß ich, nach langer Erwägung und Schwanken – die Bonner Unions-Conferenz für dieses Jahr abgesagt habe. Es haben dabei mehrere Gründe zusammengewirkt. Die Russen und Orientalen wollten, daß man über das 7te Concil (von Nicäa – Bilderstreit etc.) verhandle, und damit wäre ein Feuerbrand in die Englische Kirche geschleudert worden; zugleich zeigte sich, daß bei ihnen die Zustimmung zu den Bonner Artikeln über den H[eiligen]. Geist doch noch nicht constatirt sei – so galt es Zeit zu gewinnen. In

156 Döllinger an Acton, Bonn 18 August 1875. Döllinger-Acton III 150.

157 Julian Joseph Overbeck (1821–1905), seit 1845 katholischer Priester, 1853 Orientalist (Dozent für Syrisch) in Bonn, 1857 Heirat und Konversion zur evangelischen Kirche in Holland, 1858 zu den englischen Kongregationalisten, 1865 zur Orthodoxie; er brach auf den zweiten Bonner Conferenzen mit den Altkatholiken, in der Absicht, eine westliche Orthodoxie mit eigenem Ritus zu schaffen, scheiterte aber mit diesem Vorhaben. Plummer, Conversations 342 f.

158 Neuner, Döllinger als Theologe der Ökumene 211–217.

159 Ebd. 217; Bischof, Theologie und Geschichte 432 f.

160 Döllinger an Acton, München 17. Januar 1876. Döllinger-Acton III 157 f., hier 158.

161 Döllinger an Acton, München 19. Febr. 1876. Döllinger-Acton III 159–161, hier 161.

England haben auch Pusey, Overbeck und – leider auch Liddon der Sache geschadet – so daß mir, wenn wir im August oder September die Verhandlungen wieder aufgenommen hätten, sehr bange war»[162].

Alfred Plummer gegenüber, der ihn mit seiner Frau im August 1876 in München wieder besuchte, machte Döllinger auch politische Gründe geltend: so die Verwicklung orthodoxer Bischöfe in die örtlichen politischen Auseinandersetzungen und die damit verbundenen Differenzen untereinander, besonders die Vorbehalte der Griechen gegenüber der slavischen Bevölkerung[163]. Zudem verschärfte sich zur nämlichen Zeit die Balkankrise, die 1877 zum Ausbruch des russisch-türkischen Kriegs und in dessen Folge zu Spannungen zwischen England und Russland führte[164]. Gleichwohl beabsichtigte Döllinger, 1878 eine weitere Konferenz einzuberufen, ließ diesen Plan aber auf Anraten Liddons in Anbetracht der englischen Vorbehalte in der orientalischen Frage endgültig fallen[165].

Es fehlte nicht an Dank- und Solidaritätsadressen und Sympathiekundgebungen aus England, Schottland, Irland und den Vereinigten Staaten von Amerika an Döllinger. Aber all dies konnte nicht über die Skepsis, auch Verständnislosigkeit, hinwegtäuschen, mit denen man die Unions-Conferenzen und ihre Ergebnisse in allen kirchlichen Lagern aufnahm. Die Teilnehmer hatten allesamt eben kein kirchliches Mandat; ein solches wäre damals für interkonfessionelle Gespräche oder gar Beschlüsse auch kaum vorstellbar gewesen. Es waren private Zusammenkünfte und theologische Gespräche, und deren interkonfessionelle Anerkenntnisse, Kompromisse und Übereinkünfte, die obendrein mit der Handschrift Döllingers, eines einzelnen Theologen, «versehen» waren, entbehrten der Verbindlichkeit.

Die Kirchen der Reformation in Deutschland hatten dem Unternehmen und seinem Anliegen, eine kirchliche Einigung auf dem Boden der altkirchlichen Tradition zu erreichen, überhaupt ferngestanden, von der katholischen Kirche, die ohnehin Kircheneinheit nur als (reumütige) Rückkehr in ihren Schoß verstand, ganz zu schweigen. Selbst der Döllinger wohlgesonnene Münchener Domdekan Georg Karl von Reindl, obwohl seit seiner Landshuter Studienzeit theologisch vom ökumenisch aufgeschlossenen Johann Michael Sailer beeinflußt, vermochte nicht zu begreifen, wie «der alte Döllinger noch solch eine Phantasmagorie aufführen» könne[166].

Wenn Döllinger gegenüber Johann Friedrich, der sich an den Conferenzen nicht beteiligt hatte, gemeint haben sollte: «Wir Theologen haben das unserige gethan; es kommt jetzt darauf an, wie die kirchlichen Autoritäten sich dazu stellen werden; aber die einen thun nichts aus gewohnter Indolenz, die anderen aus politischen Rücksichten»[167], so war dies wohl Ausdruck seiner Resignation. 1888, zwölf Jahre später, im Vorwort zur Ausgabe seines Vortragszyklus von 1872, nannte er jedenfalls (wie schon erwähnt) im Rückblick «jene Hoffnungen einer Verständigung und Einigung, welche man früher hegen konnte, […] Illusionen»; «die beide Kirchen trennende Kluft» erweitere und vertiefe sich «immer mehr». Und dazu nunmehr auch die Feststellung: «Lebhaft empfunden wurde dieß schon auf den Conferenzen, welche in den Jahren 1873 und 1874 [!] zu Bonn gehalten wurden.» Auf ihnen habe es zu prüfen gegolten, «in wie weit eine friedliche und freundliche Annäherung und wechselseitige Anerkennung erreichbar sei, und welche Verschiedenheiten in Lehre und Praxis durch Erklärungen oder Zugeständnisse ausgeglichen werden könnten». Immerhin verband er damit den Hinweis: Die Verhandlungen lägen in englischer und deutscher Sprache gedruckt vor; «vielleicht werden sie, wenn einmal in Europa eine politisch minder ungünstige Konstellation eintreten sollte, als ein Mittel der Orientierung und als Grundlage dienen, auf welcher man weiter bauen könnte»[168].

4. Die Bonner Unions-Conferenzen, trotz ihres Scheitern ein in die Zukunft weisendes ökumenisches Zeichen

Mag Döllinger die Bonner Unions-Conferenzen hinsichtlich ihrer Wirkung auch als gescheitert angesehen haben, so hatte er doch mit ihnen, wie zuvor mit seinem Vortragszyklus «Ueber die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen», ein zu seiner Zeit bedeutendes ökumenisches Zeichen gesetzt und kraft seines internationalen theologischen Ansehens nach vielen Jahrhunderten erstmals östliche und westliche Theologen und Kirchenmänner (jeweils unterschiedlicher kirchlicher Provenienz) zweimal zu intensiven Gesprächen zusammengeführt. Das war für sich schon eine höchst respektable Leistung und für seine Zeit ein singuläres Ereignis. Die von ihm ersehnte «politisch minder ungünstige Konstellation» trat freilich bis über den Ersten Weltkrieg hinaus

162 Döllinger an Acton, München 29 Juni 1876. Döllinger-Acton III 1265–167, hier 166 f.
163 Plummer, Conversations 146.
164 Rimscha, Geschichte Rußlands 505–514; Stökl, Russische Geschichte 517–527.
165 Bischof, Theologie und Geschichte 434.
166 So Reindl in einem privaten Schreiben an Magnus Jocham, Dießen, 6. September 1875. Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 436.
167 Zit. in: Friedrich, Ignaz von Döllinger III 649 f.
168 Döllinger, Ueber die Wiedervereinigung IV f.

nicht ein. Erst seit den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts entwickelte sich im Zuge zwischenkonfessioneller Kontaktnahmen einzelner Theologen und mit bzw. nach den drangvollen Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus und dem Zweiten Weltkrieg allmählich eine Solidarisierung von Christen unterschiedlicher Konfessionen, schließlich, von einigen mutigen Theologen angestoßen, eine «ökumenische Bewegung». Deren Pioniere waren u.a. Friedrich Heiler (1892–1967), Hans Asmussen (1898–1968), Wilhelm Stählin (1883–1975), auf katholischer Seite Max Josef Metzger (1887–1944), der Gründer des «Christkönigsinstituts» in Meitingen (1928) als Zentrum der «Una Sancta»-Bewegung[169].

Endlich begann man sich auch innerhalb der katholischen Kirche, d.h. zunächst ein Kreis aufgeschlossener katholischer Theologen, von den einzelnen Kirchenleitungen teils geduldet, teils beargwöhnt, teils von Rom in die Schranken gewiesen, zu Gesprächen zu öffnen. Es kam zur Gründung von ökumenischen Arbeitskreisen evangelischer und katholischer Theologen (seit 1946) und, insbesondere an theologischen Universitätsfakultäten, wechselseitig zur Gründung von Instituten für ökumenische Theologie[170]. All diese Bemühungen um gegenseitige Verständigung und Wertschätzung führten auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur Anerkennung der ökumenischen Bewegung als gnadenhaftes Wirken des Heiligen Geistes im Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* vom 21. November 1964[171], zur zweimaligen Begegnung zwischen Papst Paul VI. und dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. von Konstantantinopel (1964 in Jerusalem und 1967 in Rom) und zur gegenseitigen Aufhebung der Exkommunikation von 1054, zur Begegnung des Papstes mit dem anglikanischen Erzbischof von Canterbury (1966), bis zu der am 31. Oktober 1999 in Augsburg St. Anna feierlich verkündeten und unterzeichneten (allerdings unter evangelischen Theologen teils heftig umstrittenen) «Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche»[172]. Daß schließlich der gegenwärtige Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. am 20. März 2013 persönlich in Rom an der Amtseinführung Papst Franziskus' teilnahm und am 16. Mai 2014 in feierlichem Festakt die Ehrendoktorwürde der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München entgegennahm[173] – Ereignisse von historischer Bedeutung, die bis vor kurzem noch kaum vorstellbar gewesen waren –, sind von höchster orthodoxer Stelle gesetzte «Wegzeichen» gelebter oder genauer noch: vorgelebter ökumenischer Gesinnung, denen sich als ein weiterer erster Schritt Anfang des Jahres 2016 die Begegnung von Papst Franziskus mit dem Patriarchen von Moskau, dem «dritten Rom», auf Kuba anschloß.

169 Marianne Möhring, Täter des Wortes: Max Josef Metzger – Leben und Wirken, Meitingen–Freising 1966; Matthias Michels, Max Josef Metzger (1887–1944), in: Manfred Weitlauff (Hg.), Lebensbilder aus dem Bistum Augsburg. Vom Mittelalter bis in die neueste Zeit (JBVABG 39), Augsburg 2005, 535–546; Gerhard Voss, Una-Sancta-Bewegung, in: TRE 34 (2002) 265–267 (Lit.).

170 Aloys Klein – Ilona Riedel-Spangenberger – Ulrike Bechmann – Paul Nordhues, Ökumene, in: LThK 7 (^{3}1998) 1017–1028; Reinhard Frieling, Ökumene, in: TRE 25 (2000) 46–77; Heinrich Petri – Heinz-Albert Raem, Ökumenismus. Ebd. 77–86.

171 Dekret *Unitatis redintegratio*, in: LThK 13 (^{2}1967) 40–126 (lateinisch und deutsch); Einführung von Werner Becker, hier 11–39.

172 Denzinger-Hünermann 1555–1558 (Nr. 5081). – Otto Hermann Pesch, Rechtfertigung (V–VII), in: LThK 8 (^{3}1999) 889–902; Christiane Thietz – Bberhard Jüngel, Rechtfertigung (III–IV), in: RGG 7 (^{4}2004) 103–117.

173 Ausführlich dokumentiert in: Ehrenpromotion des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios (MThZ 66, 2015, Heft 1), St. Ottilien 2015.

XXIV.
Döllinger als Präsident der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften

1.
Döllingers langjährige Mitgliedschaft in der Akademie und seine Ernennung – als Historiker – zu deren Präsidenten

Kurz nach Beendigung seiner Vorlesungstätigkeit an der Universität kam auf Döllinger eine neue höchst ehrenvolle Aufgabe zu. Am 15. Mai 1873 ernannte König Ludwig II. ihn (in der Nachfolge des am 18. April desselben Jahres verstorbenen Chemikers Justus von Liebig [1803–1873][1]) zum Präsidenten der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften und zum Generalkonservator der Wissenschaftlichen Sammlungen des bayerischen Staates. Es war dies die höchste Auszeichnung, deren Verleihung dem König im Bereich der Wissenschaften vorbehalten war[2]. Döllinger war seit 1835 außerordentliches Mitglied, seit 1843 ordentliches Mitglied der Historischen Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, seit 1860 Sekretär dieser Klasse und seit 1863 auch Mitglied der 1858 gegründeten Historischen Kommission der Akademie. In seiner Klasse und in der Gesamtakademie hatte er bislang einige Vorträge[3] und einige Nekrologe auf verstorbene Akademiemitglieder gehalten, darunter in der Gesamtakademie am 30. März 1864 die große Gedächtnisrede «König Maximilian II. und die Wissenschaft»[4] auf den wenige Wochen zuvor, am 10. März 1864, verstorbenen bayerischen Monarchen. In ihr würdigte er den verblichenen König nicht nur als Mäzen und Förderer der Wissenschaften, insbesondere auch der geschichtlichen Forschung, in der Erwägung, daß auf den Gebieten der Theologie und der Jurisprudenz «der historischen Schule die Zukunft gehöre»; vielmehr hob er auch hervor, daß der König «als ein aufrichtig gläubiger Christ [...] von der bleibenden Zukunft des Christenthums überzeugt» und von der zuversichtlichen Hoffnung auf eine Überwindung der konfessionellen Trennung, die seiner Meinung nach «unter göttlicher Zulassung ihre Zeit gehabt und zu höheren Zwecken [habe] dienen müssen», erfüllt gewesen sei[5]. Und im Herbst 1868 hatte Döllinger zusammen mit dem Germanisten Wilhelm Wackernagel (1806–1869) in der Historischen Kommission den Beschluß bewirkt, «ein biographisches Wörterbuch für Deutschland (in etwa 12–15 Bänden)» zu schaffen[6], nämlich das Großunternehmen der «Allgemeinen Deutschen Biographie». «Es war der einzige Antrag, den Döllinger, wenn auch durch Rankes Vermittlung, in der Kommission stellte; er war aber von solcher Bedeutung, daß das deutsche Volk ihm zu unauslöschlichem Danke für das durch seine Initative hervorgerufene große Nationalwerk verpflichtet bleiben wird»[7].

Aufs Ganze gesehen war Döllinger aber in der Akademie bislang nicht besonders stark in Erscheinung getreten, hatte jedoch bei der Centenarfeier der Universität (1872) diese als deren Rector magnificus glänzend repräsentiert.

1 Heinrich Nöth, Justus von Liebig (1803–1873). Weltberühmter Chemiker und Vorstand der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, in: Willoweit, Denker, Forscher 87–105.

2 «Nach Artikel 1 der Allerhöchsten Verordnung vom 22. November 1841, die k. Academie der Wissenschaften betr., wird der Vorstand derselben aus der Mitte der ordentlichen Mitglieder dieser gelehrten Gesellschaft je für den Zeitraum von 3 Jahren von Euerer Koeniglichen Majestaet ernannt.» Zit. in: Fuhrmann, Ignaz von Döllinger 6.

3 Seine Inaugurationsrede hatte er erst am 79. Stiftungsfest der Akademie, am 28. März 1838, über das religionsgeschichtliche Thema «Muhammends Religion nach ihrer inneren Entwicklung und ihrem Einflusse auf das Leben der Völker. Eine historische Betrachtung» (Erweiterte Ausgabe, Regensburg 1838) gehalten. In diesem Zusammenhang ist vielleicht bemerkenswert, daß Döllinger im Jahr darauf Johann Adam Möhlers 1830 erschienenen Beitrag «Ueber das Verhältniß des Islams zum Evangelium» in dem von ihm herausgegebenen Sammelband «Dr. J. A. Möhler's [...] gesammelte Schriften und Aufsätze», Bd. I, Regensburg 1839, erneut abgedruckt hat, hier 348–402.

4 Siehe dazu die Liste der Vorträge Döllingers in der Akademie in: Stein, Ignaz von Döllinger als Mitglied der Bayerischen Akademie 617–620. – Einige Nekrologe und die Rede «König Maximilian II. und die Wissenschaft» sind abgedruckt in: Döllinger, Akademische Vorträge II, die genannte Rede hier 193–227.

5 Ebd. 214–217.

6 «[...] Das bedeutendste Ergebniß unsrer Berathungen in diesen Tagen ist der Beschluß, den Wackernagel und ich bewirkt haben, daß ein biographisches Wörterbuch für Deutschland (in etwa 12–15 Bänden) unternommen werden solle. Es soll nun ein Chef-Redacteur dieses Werkes gesucht werden. Sie sehen, daß ich meine Idee eines deutschen Plutarch aufgegeben habe (pour cause) und dafür dem Plan eines Werkes wie die Biographia Britannica mich angeschlossen habe. [...].» Döllinger an Acton, München 5 October 1868. Döllinger-Acton III 414 f., hier 414.

7 Friedrich, Ignaz von Döllinger III 371 f. – Es war der Wunsch des verstorbenen Königs Maximilian II. gewesen, «ein umfassendes biographisches Sammelwerk, ein[en] bayerischen Plutarch» zu schaffen. Döllinger hatte den Gedanken schon Jahre zuvor aufgegriffen, aber im Sinne eines «deutschen Plutarch»; jedoch war dieser Plan zunächst nicht durchsetzbar gewesen. Ebd.

sentiert. So war es wenig überraschend, daß nach Justus von Liebigs Tod für dessen Nachfolge in der Präsidentschaft sein Name ins Spiel kam, freilich nicht zuletzt «wegen seiner Stellung zur Hierarchie» auch «mancherlei Bedenken» geäußert wurden[8]; denn er war eben nicht nur Theologe, somit Vertreter einer Fachrichtung, die «seinerzeit als eine der Akademie vom Wesen her weitgehend fremde Disziplin» galt[9], sondern er war darüber hinaus auch noch exkommuniziert. Obwohl Ludwig II. ihn als «freisinnigen Theologen» schätzte und an dessen Vorlesungen, Vorträgen und Forschungen interessiert Anteil nahm, sich auch Manuskripte von ihm erbat (die dann nicht mehr zurückkamen), mußte man solche Bedenken im vorhinein sorgfältig entschärfen, wenn man die Ernennung Döllingers dem König vorschlagen wollte. Ebendies aber war die Absicht des liberalen Staatsministers des Innern für Kirchen- und Schulangelegenheiten Johann von Lutz, eines energischen Verfechters der Trennung von Kirche und Staat. Seine Absicht, Döllinger an die Spitze der Akademie berufen zu lassen, war durchaus politisch motiviert. Er betraute mit der Abfassung der Eingabe an den König seinen engen Mitarbeiter Ministerialrat Dr. Wilhelm von Völk, der diese diplomatisch heikle Aufgabe ganz im Sinne des Ministers bravourös löste.

Das von ihm entworfene Memorandum ging mit Bedacht – könnte man sagen – von den «eigenthümlichen Schwierigkeiten» einer «Wiederbesetzung» des Akademiepräsidiums aus, «weil Dr. Freiherr von Liebig als Gelehrter einen Weltruf besaß und Männer von so hervorragender Qualification schwer aufzufinden» seien. Bei einer Wiederbesetzung seien aber «folgende Gesichtspuncte zu berücksichtigen»: Der hohe Rang und die «das ganze Gebiet der allgemeinen Wissenschaften, namentlich Philosophie, Philologie, alte und neue Literatur, Mathematik, sämmtliche Naturwissenschaften und Geschichte» umfassende «Wirksamkeit der Academie», deren «Vorstand [...] daher Fachmann in einer dieser Disciplinen sein, einen ausgezeichneten Namen im Gebiethe der Wissenschaften besitzen und die Kunst verstehen [soll], eine gelehrte Corporation nach Außen in würdevoller Weise zu repräsentiren». Wenn man «nun nach diesen Gesichtspuncten die Liste der in München wohnenden ordentlichen Mitglieder der k. Akademie der Wissenschaften» durchgehe, «so findet sich ein einziger Mann in dieser Reihe, welcher allen hier formulirten Ansprüchen zu genügen vermag und als ein würdiger Nachfolger des berühmten Freiherrn von Liebig bezeichnet werden kann. Es ist dies der ordentliche Professor, Stiftspropst und Reichsrath Dr. Ignaz von Döllinger». Seine Vorzüge: «Derselbe ist langjähriges Mitglied der k. Academie der Wissenschaften, Secretär der historischen Klasse und auf das Genaueste bekannt und vertraut mit den Verhältnissen der gelehrten Gesellschaft. Er zählt zu den ersten Historikern Deutschlands und besitzt wie Dr. Freiherr von Liebig einen Namen, der die Grenzen Deutschlands, ja Europas weitaus überschritten hat. Er genießt die allgemeine Achtung und Verehrung aller Gebildeten, die nicht dem Ultramontanismus huldigen und hat im vorigen Jahre bei dem Stiftungsfeste der Hochschule München als Rector dieser Corporation in der überzeugendsten Weise nachgewiesen, daß ihm die Kunst der Repräsentation auch in den schwierigsten Fällen in seltenem Grade eigen sei.

Dr. von Döllinger hatte am Tage des Empfangs der zahlreich erschienenen Deputationen im Kreise einer großen und glänzenden Versammlung ohne alle Vorbereitung die Ansprachen einer Reihe ausgezeichneter Gelehrter zu beantworten, und löste diese schwere Aufgabe mit so überraschender Gewandtheit, mit so viel Geist und solcher Liebenswürdigkeit, daß ihm der einstimmige Beifall aller seiner Collegen sowie aller Ehrengäste zu Theil wurde. Seine seltene allgemeine Bildung, die sich auf fast alle Zweige der allgemeinen Wissenschaften erstreckt, wird ihm die Verwaltung der Functionen eines Generalkonservators wesentlich erleichtern. Dr. von Döllinger ist zwar bereits 74 Jahre alt, erfreut sich aber einer merkwürdigen Frische des Geistes und des Körpers; das Alter, das sonst keine Schonung kennt, scheint an diesem Träger einer staunenswerthen Gelehrsamkeit achtungsvoll vorüberzuschreiten, weshalb von dieser Richtung gegen die Übertragung der beiden erwähnten Functionen an ihn nicht das geringste Bedenken obwaltet. Auch dürfte sich dieselbe nach den aus verschiedenen Kreisen vernommenen Stimmen des allgemeinen Beifalls zu erfreuen haben. Demgemäß erlaubt sich der treugehorsamst Unterzeichnete unter Anfügung des Rescriptsentwurfes [des Ernennungsdekrets] im Concept und in der Reinschrift in tiefster Ehrfurcht den allerunterthänigsten Antrag zu stellen: Euere Koenigliche Majestaet möchten die Stelle des Vorstandes der k. Academie der Wissenschaften dem ordentlichen Professor, Stiftspropst und Reichsrath Dr. Ignaz von Döllinger vom 1. Juni 1873 anfangend auf 3 Jahre allergnädigst zu verleihen [...] geruhen»[10].

8 Friedrich, Ignaz von Döllinger III 539.
9 Fuhrmann, Ignaz von Döllinger 5.
10 Eingeschlossen die «allerhuldvollst[e]» Übertragung der «Funktion des Generalkonservators der wissenschaftlichen Sammlungen des Staates auf die gleiche Zeitdauer mit den diesen beiden Ämtern anklebenden etatsmäßigen Bezügen von jährlich 500 fl und 400 fl». Kultusministerielle Eingabe an den König, München, 14. Mai 1873, unterzeichnet von Dr. von Lutz und Ministerialrath Dr. von Völk. Abgedruckt in: Fuhrmann, Ignaz von Döllinger 6–8.

Es ist bemerkenswert, daß der Vorgeschlagene in dieser nicht für die Öffentlichkeit bestimmten Eingabe als «zu den ersten *Historikern* Deutschlands» zählend vorgestellt wurde, mit keinem Wort als *Theologe*, und daß hervorgehoben wurde, er genieße «die allgemeine Achtung und Verehrung aller Gebildeten, *die nicht dem Ultramontanismus huldigen*». Es sollte nach dem Willen des Kultusministers mit der Berufung Döllingers ein kultur- und kirchenpolitisches Zeichen gesetzt werden, und dies entsprach auch der Absicht des Königs. Ludwig II. schrieb am 15. Mai unter die Eingabe: «Ist mir der hiemit gestellte Antrag genehm und gebe Ich das bezügliche Decret unterzeichnet zurück.»

Mit Wirkung vom 1. Juni 1873 trat Döllinger somit an die Spitze der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften und verblieb in dieser Position (alle drei Jahre verlängert) bis zu seinem Tod Anfang Januar 1890, fast 17 Jahre und bis zuletzt aktiv. Kein Präsident vor und nach ihm erreichte diese lange Amtszeit, wenngleich Schelling mit 15 Amtsjahren und Liebig mit 14 Amtsjahren ihm nur wenig nachgestanden hatten, und er blieb bislang der einzige Theologe in diesem Amt (in das er freilich, um es zu wiederholen, nicht als Theologe, sondern als Historiker berufen worden war). Döllinger selber allerdings empfand die ihm übertragene ehrenvolle Aufgabe im ersten Augenblick als «eine neue Last», die er aber «trotz seiner Jahre auf sich nehmen» müsse – wie er am Tag seiner Ernennung an Franz Heinrich Reusch schrieb[11]. Tatsächlich eröffnete ihm diese Berufung einen Wirkungsbereich in der wissenschaftlichen Welt und speziell in der kulturellen Welt Münchens, der auf ihn als geistvollen, wortgewaltigen und wortgewandten Historiker gleichsam wie «zugeschnitten» erschien.

2. Döllingers «Akademische Vorträge»

Ganz im Sinne der in ihn gesetzten ministeriellen Erwartungen stellte sich Döllinger mit voller Hingabe der neuen Aufgabe, die vor allem auch eine repräsentative war, und mit Brillanz wußte er die Akademie in der Öffentlichkeit zu vertreten. Als Präsident hatte er damals jährlich zwei öffentliche Auftritte zu absolvieren: zum Stiftungsfest am 28. März, in Erinnerung an den Gründungstag der Akademie im Jahr 1759, und zum Geburtstag des Monarchen. Sein Vorgänger Justus von Liebig hatte das Präsidentenamt wegen dieser pflichtmäßigen öffentlichen Auftritte und der dabei zu haltenden Reden als «ganz unleidlich» empfunden[12] und sich «in der Regel» auf «nicht sehr lange, aber geistvolle und inhaltsschwere Èinleitungsworte» beschränkt. Die sich daran anschließende Festrede, jeweils einem anderen Akademiemitglied übertragen, war dann zumeist so speziell fachthematisch ausgerichtet, daß das damit überforderte nichtakademische Publikum «auseinandergestoben» war[13]. Döllinger suchte diesem dem Ansehen der Akademie wenig förderlichen Zustand nach Amtsantritt sofort abzuhelfen, indem er sich entschloß, die Festvorträge bei den öffentlichen Sitzungen möglichst selbst zu halten und dabei über allgemein wissenschaftliche Themen «populär» zu sprechen. Er war sehr darauf bedacht, solche Themen auszuwählen, mit denen er das Interesse eines nach Stand und Bildung gemischten Publikums wecken zu können hoffte, und da er auf sorgfältige Ausarbeitung seiner Vorträge stets größten Wert legte – was aber Improvisation beim Vortragen nicht ausschloß –, wandte er für deren Vorbereitung viel Zeit und Mühe auf, unter Zurückstellung oder auch Aufgabe größerer wissenschaftlich-kritischer Projekte, für deren Durchführung er möglicherweise auf Grund seines Alters und der schweren Turbulenzen der vergangenen Jahre nicht mehr genügend Kraft aufbrachte[14].

Gleichwohl gelang es Döllinger in den letzten fünfzehn Jahren seines Lebens dank seiner ungebrochenen Geistesfrische und –konzentration, bis an die Schwelle seines Todes, neben zahlreichen Berichten über die Arbeit und Leistung der Akademie und zahlreichen Nachrufen zwanzig Akademievorträge über teils schwierigste, teils von seinem eigentlichen Fachmetier und seinen bisherigen Forschungsgebieten weitab liegende Themen aus den Bereichen der Profan- und Kirchengeschichte wie der europäischen Geistes- und Kulturgeschichte zu konzipieren und in allgemeinverständlicher Sprache darzubieten, darunter aktuelle oder auch brisante Themen wie «Aventin und seine Zeit»[15] (1877) – aus Anlaß des 400. Geburtstags dieses bayerischen Geschichtsschreibers (1477) –, «Zur Erinnerung an Kurfürst Maximilian III., den Stifter der Akademie»[16] (1877) – aus Anlaß von dessen hundertstem Todestag –, «Anagni»[17] (1878) – über die Gefangennahme und den Tod Papst Bonifaz' VIII. (1303) –, «Die orientalische Frage in ihren Anfängen»[18] (1879), «Das Haus Wittelsbach und seine Bedeutung in der deutschen Geschichte»[19] (1880) – aus Anlaß des 700-Jahr-Jubiläums der Belehnung des Pfalzgrafen Otto von Wittelsbach mit dem Herzogtum Bayern (1180) –, «Die Juden

11 Zit. in: Friedrich, Ignaz von Döllinger III 639.
12 Zit. in: Fuhrmann, Ignaz von Döllinger 18.
13 Friedrich, Ignaz von Döllinger III 639 f.
14 Bischof, Döllingers Akademievorträge.
15 In: Döllinger, Akademische Vorträge I 138–162.
16 In: Döllinger, Akademische Vorträge II 386–406.
17 In: Döllinger, Akademische Vorträge III 223–244.
18 In: Döllinger, Akademische Vorträge I 187–208.
19 Ebd. I 25–55.

in Europa»[20] (1881) – als mutige Antwort auf den durch Heinrich von Treitschkes böses Wort «Die Juden sind unser Unglück» damals in Berlin ausgebrochenen Antisemitismusstreit[21] –, «Über Religionsstifter»[22] (1883), «Dante als Prophet»[23] (1887), «Die Geschichte der religiösen Freiheit»[24] (1888) oder auch «Die Politik Ludwig's XIV.»[25] (1882), «Über Darstellung und Beurtheilung der französischen Revolution»[26] (1884) und ergänzend «Über die einflußreichste Frau der französischen Geschichte [Madame de Maintenon]»[27] (1886) – Beiträge, in denen Döllinger den tieferen Ursachen der Französischen Revolution nachging –, «Einfluß der griechischen Literatur und Cultur auf die abendländische Welt im Mittelalter»[28] (1887), schließlich wenige Wochen vor seinem Tod sein letzter (auf Jahrzehnte vorher gesammeltem Material basierender) Vortrag «Der Untergang des Tempelordens»[29] (1889), in dem er gegen den Schuldspruch Leopold von Rankes das an den Templern begangene schwere Unrecht beklagte (eine Position, die der heutigen Forschungssicht entspricht[30]). Es waren meisterhafte historische Essays, die, soweit von Döllinger zur Verfügung gestellt, von der «Allgemeinen Zeitung» jeweils publiziert wurden und so über dieses Pressemedium eine Leserschaft weit über Bayern und Deutschland hinaus erreichten[31].

An der ersten öffentlichen Akademiesitzung unter Döllingers Präsidentschaft im Akademiesaal des ehemaligen (1944 zerstörten) Jesuitenkollegs am 25. Juli 1873 nahm auch Alfred Plummer teil. Döllinger, den er fast jährlich in München besuchte, hatte ihn eingeladen. Noch unter dem Eindruck der Festsitzung stehend, notierte Plummer in sein Tagebuch: «Ungefähr die Hälfte des Saals war mit Mitgliedern der Akademie besetzt, viele von ihnen sahen sehr großartig aus in Uniform und anderen Auszeichnungen. Döllinger erschien wie die Würde selbst. Er war in vollem Schwarz, trug aber etliche Orden, auf der linken Brustseite hing der Ordensstern [das Großkomturkreuz der Bayerischen Krone], den er im letzten Jahr anläßlich des Jubiläums [der Universität] vom König erhalten hatte und den er mir [damals] zeigte, als ich mich von ihm verabschiedete, wobei er sagte ‹*Vanitas vanitatum, omnia vanitas*›.» Plummer hielt dann recht genau den Inhalt der nachmals gedruckten Inauguralrede «Über die geschichtliche Entwicklung und die gegenwärtige Aufgabe unserer Akademie»[32] fest, der Döllinger ein warmherziges Wort des Gedenkens an seinen unmittelbaren Vorgänger Justus von Liebig voranschickte. «Er sprach von ihm mit begeisterter Bewunderung, nicht bloß als einem Mann von wahrhaft wissenschaftlichem Geist mit Entdeckertalent, sondern noch mehr als einem noblen Charakter, dessen Einfluß mannigfaltig und ausgezeichnet war. ‹Ich habe ihn nie verlassen, ohne mich belehrt, angeregt und innerlich erquickt zu fühlen›[33]. [...] Ich war nur wenige Meter von ihm [Döllinger] entfernt und konnte ihn klar und deutlich hören und hielt mich für sehr glücklich, bei solch einer Gelegenheit dabei zu sein. Man darf wohl sicherlich vorhersagen, daß die Präsidentschaft Döllingers eine Epoche in der Geschichte der Bayerischen Akademie sein wird, die nun etwas über ein Jahrhundert alt ist. Er ist der einzige Mann in Bayern, dessen Name der Nachwelt wahrscheinlich besser bekannt sein wird als sogar der Schellings oder Liebigs»[34].

20 Ebd. I 209–241.
21 «Es ist gerade die bis in Döllingers Gegenwart währende Animosität der Öffentlichkeit gegen die Lebensinteressen des Judentums, die ihn [Döllinger] zu einer der bedeutendsten Parteinahmen genötigt hat, die je von der Seite des Christentums der Neuzeit abgegeben wurden.» Manfred Görg, Döllingers Stellung zum Judentum, in: Denzler-Grasmück, Geschichtlichkeit und Glaube 449–458, hier 449.
22 In: Döllinger, Akademische Vorträge III 39–62.
23 In: Döllinger, Akademische Vorträge I 78–117.
24 In: Döllinger, Akademische Vorträge III 274–300.
25 In: Döllinger, Akademische Vorträge I 265–325.
26 In: Döllinger, Akademische Vorträge III 301–315.
27 In: Döllinger, Akademische Vorträge I 326–417.
28 Ebd. I 163–186.
29 In: Döllinger, Akademische Vorträge III 245–273.
30 Alain Demurger, Die Templer. Aufstieg und Untergang 1120–1314. Aus dem Französischen von Wolfgang Kaiser [Vie e mort de l'Ordre du Temple, Paris 1985] (Beck's Historische Bibliothek), München 2007; Ders., Der letzte Templer. Leben und Sterben des Großmeisters Jacques de Molay [Jacques de Molay. Le crépuscule des Tempiers, Paris 2014], München 2015; Ders., Templer, in: LMA 8 (1999) 534–537; Elisabeth Lalou, Templerprozeß. Ebd. 537–539. – Joachim Seiler, Die Aufhebung des Templerordens (1307–1314) nach neueren Untersuchungen, in: ZKG 109 (1998) 19–31.
31 Döllinger gab jedoch nicht alle Vortragsmanuskripte aus der Hand, sei es, daß er sie erst noch überarbeiten wollte, sei es, daß er mit Rücksicht auf staatliche oder kirchliche Stellen zögerte, wie zum Beispiel bei seinem Vortrag «Über Religionsstifter», in dem er den Stifter der christlichen Religion ganz außeracht gelassen hatte. Oder die Weitergabe an die «Allgemeine Zeitung» verzögerte sich, weil Ludwig II. das eine oder andere Manuskript zur persönlichen Lektüre erbeten hatte. Siehe zu den Akademischen Vorträgen: Bischof, Theologie und Geschichte 468–482; Ders., Döllingers Akademievorträge, in: Weitlauff, Ignaz von Döllinger 328–342.
32 In: Döllinger, Akademische Vorträge II 327–340.
33 Ebd. 328.
34 «After this I went to the Academy and heard Dr. Döllinger's *Inaugural Address* as President of the Academy. He had told me the day before that I might come. About half the room was filled with members of the Academy, many of whom looked very magnificent in uniform and other decorations. Dr. Döllinger looked dignity itself. He was in plain black, but wore several orders; on his left breast hung the star which he received last year from the king at the Jubilee, and which he showed me as I took leave of him, saying ‹*Vanitas vanitatum, omnia vanitas*.› He began his address with a tribute to Baron Liebig, his immediate predecessor as President, of whom he spoke with enthusiastic admiration, not merely as a man of true scientific spirit with genius for discovery, but still more as a noble character, whose influence was manifold and for good. ‹I never left him without feeling myself instructed, stimulated, and inwardly quickened.› [...] I was only a few yards from him and could hear him distinctly and perfectly, and I thought myself very fortunate in being present upon such an occasion. One may safely predict

Und Johann Friedrich zitiert einen jüngeren Historiker, ohne dessen Namen zu nennen, der Döllinger wohl noch in dessen allerletzten Lebensjahren erlebte und bezeugte, es sei «ein Zug von einziger Großartigkeit» gewesen, «den die Festsitzungen der Münchener Akademie der ehrfurchtgebietenden Persönlichkeit Döllingers verdankten. Ein eigener Schauer ergriff die gedrängt harrenden Hörer, wenn der schier neunzigjährige Greis sich vom Präsidentenstuhle erhob und der Rednerkanzel zuschritt, um aus großen Blättern mit gleichmäßiger, nicht starker, doch vernehmlicher Stimme über ein Kapitel der Weltgeschichte vorzutragen. Da stand er, dessen europäischer Ruf seit einem halben Jahrhundert einen Abglanz des Ruhmes auch auf die Stadt seines Wohnens und Wirkens warf, – sprach in ehernen Worten vor der geistigen Elite eben dieser Stadt Überzeugungen aus, wie sie bloß durch die ernste, unablässige Arbeit eines ganzen über seine Grenzen hinaus erstreckten reichen Menschenlebens gewonnen und so unwandelbar befestigt werden konnten»[35]. Das klingt alles sehr weihevoll, überhöhend; aber andere Zeitgenossen haben die Festsitzungen unter Döllingers Präsidentschaft ähnlich erlebt oder in Erinnerung behalten[36]; und der bei den Festsitzungen «zumeist [...] von wissensdurstigen Herren und Damen und von Kritikern aller Farben» angefüllte Saal belegt, daß Döllinger als Festredner wie ein Magnet das Publikum anzog und seine Auftritte «stets ein Ereignis in München» waren[37].

Gedrängt vom Verleger Oskar Beck (1850–1924), der damals (1888/89) sein Verlagshaus von Nördlingen nach München übersiedelte, gab Döllinger seine Akademievorträge in redigierter und teilweise erweiterter Form in Druck. Die ersten beiden Bände erschienen in diesem protestantischen Verlag 1888/89 noch unter seiner Aufsicht, der dritte Band mit Akademievorträgen und einigen früheren Vorträgen, die Döllinger zurückgehalten oder nicht mehr vollständig ausgearbeitet hatte (wie «Der Untergang des Tempelordens»), erschien, vom Akademie-Sekretär Max Lossen (1842–1898) herausgegeben, posthum 1891[38].

that the Presidency of Döllinger will be and epoch in the history of the Bavarian Academy, which is now somewhat over a century old. He is the one man in Bavaria whose name is likely to be better known to posterity than even Schelling or Liebig.» Plummer, Conversations 93–95.

35 Friedrich, Ignaz von Döllinger III 640.

36 So berichtet der Kulturredaktor und Musikkritiker der «Neuen Freien Presse», Ludwig Speidel (1830–1906), über Dölligers Festvortrag «Aventin und seine Zeit» vom 25. Juli 1877: «‚Döllinger und Aventin' – das versprach einen geistigen Schmaus, dem an pikanter Würze nicht leicht ein anderer gleichkommen könnte. Man durfte auf keine Weise versäumen, was sich so lockend anbot, und bei dem allgemeinen Verfall um mich her zog mich die edle Neugier, einen zu sehen und zu hören, der mit den Jahren wenigstens geistig jünger geworden. [...] Viele Geistliche sind da, die wohl mit verschiedenen Hoffnungen und Befürchtungen der Rede Döllingers entgegenharren. [...] Zuerst wird das Geschäftliche bereinigt, dann verläßt Döllinger den Präsidentenstuhl und stellt sich, ein Manuskript entfaltend, vor einem Lesepult auf. Er spricht nicht frei, er liest. Er scheidet sich schon äußerlich von seinen akademischen Genossen; er trägt keine Uniform, sondern langes schwarzes Kleid. Er gehört einem fremden Staate, nämlich der Kirche an; aber seine Brust, auf der es von Gold und Edelsteinen durcheinanderlärmt, ist voll von weltlicher Anerkennung. [...] Nun beginnt er zu lesen: ein nicht starker, aber heller Ton, der sich unverkennbar in der Gesangsweise der fränkischen Mundart bewegt. Auch die Aussprache verrät den Franken, zumal in fremden Worten. Döllinger sagt ‹orchanisch› für organisch. Er spricht glatt für sich hin und ohne scharfe Betonung des Sinnes. Manchmal legt er die geschlossene Hand unter den Mund, eine echt katholische Bewegung, eine geistliche Koketterie, die aber mehr dem Stande als der einzelnen Person angehört.» Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 470. – Und Rosalie Braun-Artaria schildert im Kapitel «Begegnungen mit Döllinger» ihrer Erinnerungen «Von berühmten Zeitgenossen. Lebenserinnerungen einer Siebzigerin. Mit zwei Bildern der Verfasserin von Franz von Lenbach und Anselm Feuerbach» (München 1918) ihren Eindruck von Döllingers letztem Auftritt in der Akademie zwei Monate vor seinem Tod: «An dem erhöhten Rednerpult des Festsaales der Akademie habe ich den Neunzigjährigen im November 1889 zum letztenmal gesehen, wie er mit seiner schwarzen Kleidung, die goldene Kette um den Hals, gerade aufgerichtet und mit noch wesentlich braunen Haaren über die vielen vor ihm sitzenden Grau- und Kahlköpfe weg seine letzte Rede über den Templerorden hielt. Der Saal war, wie immer, wenn Döllinger sprach, gedrängt voll und alles lauschte gespannt auf seine nicht sehr starke Stimme, die doch in der tiefen Stille zu vernehmen war.» Zit. in: Fuhrmann, Ignaz von Döllinger 20.

37 Kobell, Ignaz von Döllinger 77–87, das Zitat hier 78.

38 Ignaz von Döllinger, Akademische Vorträge I–II, München 1888–1889; III, herausgegeben von Max Lossen, München 1891. – Max Lossen (1842–1898), war vom Studium der Jurisprudenz zum Studium der Geschichte übergegangen und betrachtete Döllinger und Giesebrecht als seine Lehrer. Seit 1881 war er Akademie-Sekretär, Mitarbeiter Döllingers und in der Historischen Kommission; er arbeitete und publizierte auch selber wissenschaftlich. Johann Friedrich, Lossen, Max, in: ADB 52 (1906) 84f.

3. Döllingers «Akademische Vorträge» im Urteil Adolf Harnacks

Adolf Harnack rezensierte nacheinander alle drei Bände in seiner «Theologischen Literaturzeitung», mit emphatischen Worten, die zweifellos auch als Captatio des damals 37/38jährigen protestantischen Kirchen- und Dogmenhistorikers vor dem greisen Münchener Gelehrten zu verstehen sein sollten, der «die Güte» gehabt habe, ihn, den damals jungen Gießener Ordinarius, «einmal [im Sommer 1885 oder 1886, jedenfalls nach dem Erscheinen des ersten Bandes seines «Lehrbuchs der Dogmengeschichte» (Tübingen 1886)] nach Tegernsee, wo er in den Ferien weilte, einzuladen»[39]. Harnack rühmte, daß Döllinger, einer der großen Altmeister der Geschichtswissenschaft neben Leopold von Ranke und Karl von Hase (1800–1890) das biete, «was die Jüngeren immer seltener bieten, geschichtliche Darstellungen, die man lesen und an denen man sich erfreuen kann, [...] die Gegenwart erinnernd, daß die Geschichtserzählung, nicht die Kritik und geschichtliche Statistik, das Ziel unserer Wissenschaft ist». Zwar sei keiner dieser Vorträge «*specifisch* kirchengeschichtlich»; dennoch spreche «überall der Kirchenhistoriker zu uns, und wir sehen zugleich die Gegenwart im Spiegel der Vergangenheit: freilich nicht der Kirchenhistoriker, der selbst Partei ergreift und die Kirchengeschichte zu einer Geschichte der Theologie verengt, sondern der Historiker, der aus der Geschichte gelernt hat, daß Religion und Kirche ihre wichtigsten Themata sind, und der da weiß, daß die Geschichte dann die größte Lehrmeisterin ist, wenn wir sie allein sprechen lassen.» Dabei verstehe es Döllinger meisterhaft, einen «knapp gefaßten Stoff in reicher Fülle» vorzuführen und zu belehren, «indem er unterhält, und ein einfaches großes Ergebnis der Geschichte ohne jedes Raffinement entstehen läßt»[40]. In seiner Rezension des zweiten Bandes fragte Harnack, wo es denn heutzutage noch einen zweiten Historiker gebe, «der mit diesem Fleiße, mit dieser Umsicht, mit dieser Fähigkeit, fremde Eigenart zu verstehen, sich in der Geschichtsschreibung aller Zeiten heimisch gemacht hat wie Döllinger! Wie über die Universalgeschichte der Kirche, so vermag er Rechenschaft zu geben, nicht nur über die politische und Cultur-Geschichte Deutschlands, sondern ebenso über die Europa's, ja bis nach Indien reicht sein Blick!» Vor allem bestach ihn Döllingers edler, nüchterner Patriotismus. «Aus jeder Rede spricht die Liebe zu dem deutschen Vaterland und die Sorge für dasselbe. [...] Deutschland schwebt ihm vor, wenn ihn seine Forschung nach Frankreich, Italien oder in fernere Länder führt. [...] Mit Stolz weilt sein Auge dort, wo er nachweisen kann, was andere Länder dem deutschen Geiste verdanken. Aber nirgendwo verherrlicht er sein Vaterland auf Anderer Kosten. Wenn er es rühmt, hält er ihm zugleich die Größe des Capitals vor, die es zu erhalten gilt, zeigt er die Wege, auf denen wir fortschreiten müssen, warnt er vor innern Gefahren, die uns bedrohen.» Und überall denke er «wie an Deutschland, so auch an das große Problem der Religion und Kirche der Deutschen»; indem er aber «darüber anders als ein Protestant» denke, zeige er «eben deshalb wichtige Gesichtspunkte, die in der protestantischen Betrachtung zurücktreten». Die im zweiten Band gesammelten Reden nannte Harnack «ein[en] Schatz, der Zukunft übergeben», und «zugleich ein[en] Spiegel für die Nation, ihr vorgehalten von einem ihrer treuesten Söhne, der selbst auf dem Wege des Römerthums, den er lange gegangen, niemals das deutsche Herz verloren hat, und den seine Kirche schließlich ausstoßen mußte, weil sie wohl welschen Freisinn und Patriotismus, nicht aber deutschen verträgt»[41]. In der Rezension des dritten Bandes referierte Harnack den Inhalt der darin gesammelten zwölf Reden, darunter die vom neunzigjährigen Döllinger streckenweise frei gesprochene, im Manuskript nur noch fragmentarisch ausgearbeitete Rede über den «Untergang des Tempelordens», ein Plädoyer für die Unschuld dieses unter französischem Druck von Clemens V. 1312 aufgehobenen Ritterordens, die er – so Harnack – «über jeden Zweifel» erhoben habe; «das Wichtigste an dem Vortrag» aber schien Harnack «sein Schluß zu sein, der Hinweis auf die verhängnisvollen Folgen, welche die Vernichtung des Ordens nach sich gezogen hat, vor allem für die Verbreitung und Einbürgerung des Hexenwahns»[42].

Harnack rezensierte in der «Theologischen Literaturzeitung» in Auswahl auch den in Döllingers Todesjahr von Franz Heinrich Reusch herausgegebenen Band «Kleinere Schriften»[43], darin den unter dem Eindruck der Enzyklika *Quanta cura* von 1864 niedergeschriebenen und hier erstmals gedruckten Beitrag «Die Speyerische Seminarfrage und der Syllabus»: für den Protestanten Harnack um so bemerkenswerter, «weil hier bereits der ganze spätere Döllinger zu finden ist und man erstaunt, dass er schon vier Jahre vor dem Concil so geschrieben hat». Das in diesem Band ebenfalls erstmals publizierte Fragment «Pius IX.» (1878), obwohl «nicht ganz auf der

39 Harnack, Meine Zeitgenossen 31. – Weitlauff, Ignaz von Döllinger und Adolf von Harnack.
40 Theologische Literaturzeitung 13 (1888) 521 f.
41 Theologische Literaturzeitung 14 (1889) 259 f.
42 Theologische Literaturzeitung 17 (1892) 301–303. – Siehe auch: Weitlauff, «Catholica non leguntur» 249–251.
43 Joh[ann]. Jos[eph]. Ign[az] v[on]. Döllinger, Kleinere Schriften, gedruckte und ungedruckte. Gesammelt und herausgegeben von F[ranz]. H[einrich]. Reusch, Stuttgart 1890.

Höhe Döllinger'scher Historik» stehend, beleuchtete er im Vergleich zu der Charakteristik, die Döllinger diesem Papst in seinem Buch «Kirche und Kirchen, Papsttum und Kirchenstaat» von 1861 gewidmet hatte[44]: «Welche Gedanken müssen die Seele Döllinger's bewegt haben» – so der Schluß –, «als er in der neuen Darstellung v[om] J[ahre] 1878 die Worte niederschrieb von der Opferflamme der Adulation, die fort und fort für den Papst genährt wurde, und von dem fast mit jedem Jahr sich steigernden Wetteifer, Pius mit Huldigungen zu überschütten, wie sie früher niemals einem Papste in solcher Fülle gespendet worden sind! Nicht um Döllinger anzuklagen, weisen wir auf diesen Contrast hin – er hat sich von aller Schuld befreit, sondern um zu zeigen, dass das Vaticanum aus einer Gesammtschuld der katholischen Kirche, auch der Kirche in Deutschland, entsprungen ist. Man hat sich der Apotheose des Papstes erst entgegengestellt, als es bereits zu spät war»[45].

Döllingers 1889 gedruckten Vortragszyklus «Ueber die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen» von 1872 besprach Harnack nicht, wenngleich er ihm zweifellos bekannt war. Aber im Januar 1891 – eben hatte er sein monumentales dreibändiges «Lehrbuch der Dogmengeschichte» (Freiburg 1886–1890) zum Abschluß gebracht – hielt er beim Bund evangelischer Studierender in Berlin einen Vortrag über das für einen protestantischen Theologen, angesichts der damaligen verhärteten konfessionellen Fronten, höchst ungewöhnliche Thema «Was wir von der römischen Kirche lernen und nicht lernen sollen»[46]. Seine Ausführungen, zugeschnitten auf einen Hörerkreis, dessen große Mehrheit wohl «katholisch» mit fanatisch-doktrinär, geistig unterdrückt, zurückgeblieben, obskur in eins setzte, waren natürlich getragen vom Bewußtsein protestantischer Überlegenheit. Harnack sparte nicht mit Kritik am römisch-katholischen Kirchenwesen und seiner (im Mittelalter stehengebliebenen) Entwicklung, hob aber zugleich hervor, daß in der Praxis katholisch-kirchlichen Lebens diverse religiöse Werte bewahrt wurden und gepflegt werden, die im Protestantismus verkümmert oder gänzlich verlorengegangen sind und wiederentdeckt werden müßten. Bei aller protestantischen Distanz und auch Polemik war es Harnacks aufrichtige Absicht, mit seinen Ausführungen im Protestantismus sowohl zu einer ernsthaften Rückbesinnung auf das beiden Konfessionen gemeinsame evangelische Erbe als auch zum Versuch eines ökumenischen «Brückenschlags» beizutragen.

Mit Entschiedenheit wandte er sich dagegen, «die Trennung zwischen Katholizismus und Protestantismus für normal [zu] halten»; sie sei zwar «notwendig» gewesen, «aber nur ein ganz kurzsichtiger Protestant kann verkennen, daß sie nicht nur unsern Gegnern Schaden gebracht hat, sondern auch uns». Es gelte vielmehr, «nach Verwirklichung des Gedankens Jesu Christi: Ein Hirt und eine Herde» zu streben und sich für das Ideal «der allgemeinen durch das Christentum herbeizuführenden Einheit der Völker» als «ein vom Evangelium unabtrennbares Ziel» einzusetzen[47]. Harnacks Vortrag vor diesem Berliner studentischen Hörerkreis war von seiner Thematik her auf protestantischer Seite damals ebenso singulär wie zwanzig Jahre zuvor auf katholischer Seite oder doch jedenfalls aus katholischem Blickwinkel Döllingers Vortragszyklus, und möglicherweise war dessen Druckfassung für Harnack Anstoß, aus seiner Sicht sich ebenfalls dieser Thematik zuzuwenden.

Döllingers von Harnack so freundlich rezensierte «Akademische Vorträge» wurden freilich kein «Verkaufsschlager» mehr. Das «Geschäft», das der Verleger sich erhoffte, blieb aus (– übrigens eine häufig zu beobachtende Erscheinung, nämlich daß nach dem Tod eines wissenschaftlichen Autors, auch eines viel gelesenen, die Nachfrage nach seinen Büchern und damit deren Verkauf stockt). Als die Bände erschienen und andere Döllinger-Schriften erneut aufgelegt, «Vorvatikanisches und Nachvatikanisches»[48] zusammengetragen, gedruckt und auf den Markt geworfen wurde, neigte sich Döllingers Zeit wohl bereits dem Ende zu, und was seine Vorträge anbelangt, so vermochte wohl das gedruckte Wort das lebendig vorgetragene Wort und die besondere Atmosphäre einer Festsitzung, in der es gesprochen worden war, nicht zu ersetzen. Die «Akademischen Vorträge» sind – wie Johann Friedrich 1901 bedauernd feststellen mußte – nicht «zu einem Hausbuch der deutschen Nation oder wenigstens zu einem Lesebuch der studierenden Jugend geworden [...]. Aber um sich in solche Werke zu vertiefen, dafür gebricht – und es ist dies auch ein Zeichen der Zeit – unserem Volk und vor allem unserer studierenden Jugend heute die Zeit und wohl auch der Sinn»[49] (niedergeschrieben vor über hundert Jahren!).

44 Döllinger, Pius IX. Ein Fragment, in: Ders. Kleinere Schriften 558–602. – Döllinger, Kirche und Kirchen 596–665.

45 Theologische Literaturzeitung 16 (1891) 151–153.

46 Adolf Harnack, Was wir von der römischen Kirche lernen und nicht lernen sollen, in: Christliche Welt 5 (Nr. 18 vom 30. April 1891) 401–408; wieder abgedruckt in: Adolf Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik. Herausgegeben und eingeleitet von Kurt Nowak. Teil I: Der Theologe und Historiker; Teil II: Der Wissenschaftsorganisator und Gelehrtenpolitiker, Berlin-New York 1996, hier Teil I 344–360.

47 Ebd. 348 f.

48 Fuhrmann, Ignaz von Döllinger 22.

49 Friedrich, Ignaz von Döllinger III 643 f.

4. Döllingers Vorschläge für die Zuwahl von Akademiemitgliedern – die Wahl Actons (1876)

Wie schon früher als Akademiemitglied, so hat Döllinger auch während seiner Präsidentschaft wiederholt Vorschläge für die Zuwahl von Mitgliedern eingebracht. Dabei achtete er neben der wissenschaftlichen Qualifikation seiner Kandidaten (wie Claudius Stein aufzeigt) «auf eine möglichst gleichmäßige Vertretung der Nationalitäten»[50]. Unter den drei Engländern, die er vorschlug, war 1876 Lord Acton der erste[51]. Über ihn führte er aus:

«Lord Acton, früher Sir John Dalberg Acton, von mütterlicher Seite Sprößling und Erbe des Hauses Dalberg, rheinischer Linie, hat seine wissenschaftliche Bildung in München empfangen. Seit etwa 20 Jahren ist er in England auf dem Gebiete der Geschichte und Völkerkunde unermüdet thätig. In den Zeitschriften Rambler – Home and Foreign Review – North British Review – und anderen hat er die nicht-englische historische Literatur und mit besonderer Vorliebe und ebenso gründlicher als umfassender Literatur die deutsche dem britischen Publikum bekannt gemacht, und die kritisch-referirenden Artikel von seiner Hand dürften, gesammelt, wohl 2 Bände füllen. Man darf sagen, daß er mehr als irgend ein lebender Engländer oder Amerikaner für Bekanntwerdung und gerechte Würdigung der deutschen Geschichtsliteratur im Bereiche der englisch-lesenden Nationen geleistet hat. Seine kritische Geschichte der Bartholomäusnacht (meist nach handschriftlichen Quellen) ist bereits vielfach benützt und auch italienisch mit Zusätzen erschienen. Dazu kommen seine Publikationen über den Krieg von 1870 und über den Gang des Vaticanischen Concils, den er als Augenzeuge dargelegt hat»[52].

Daß Actons Wahl erneut Ansporn zu wissenschaftlich-literarischer Arbeit sein sollte, ließ Döllinger in seiner Mitteilung an Acton nicht unerwähnt: «Wir haben Sie magno consensu zum *ordentlichen* auswärtigen Mitglied unserer Akademie erwählt, und daß ich, indem ich Sie vorschlug, die Arrière-pensée dabei hatte, die Wahl möge ihnen als Sporn zu erhöhter literarische Thätigkeit dienen, werden Sie natürlich finden. […] Vielleicht entschließen Sie sich doch, diesen Herbst zur Historiker-Versammlung hieher zu kommen, wo Sie dann von allen als College werden begrüßt werden.» Nicht ganz zufrieden zeigte sich Döllinger dagegen mit Actons Rezension seiner Edition «Ungedruckte Berichte und Tagebücher zur Geschichte des Concils von Trient» (1876)[53]: «Schade daß Sie in Ihrem Artikel in der Academy über die Tridentina[54] nicht auch auf den Inhalt der Stücke, die resultirenden Thatsachen u. Zustände sich eingelassen haben – unterließen Sie dieß etwa darum, weil Sie Ihren künftigen Publicationen nicht vorgreifen wollten?»[55]

Auf Grund einer «gegründete[n] Kritik» Max Lossens hatte Acton «die Geschichte von der Bartholomäusnacht von neuem durchsucht und meine Schrift [1869 publiziert][56] völlig umgearbeitet. Der Stoff ist um das Doppelte vermehrt. Viele Documente kommen dabei heraus, und die Resultate sind nicht nur um vieles schlagender, sondern auch gegen Deutsche Kritik gesichert.» Wie Döllinger ihm geraten hatte[57], wollte er die Schrift wohl in Übersetzung Max Lossen zur korrigierenden Durchsicht übersenden, «wenn er noch Geduld hat. Sonst gebe ich sie Englisch heraus, was aber schade wäre», und dann der Beweggrund:

«Ich hätte Lust meinen Doctorgrad [h.c.] in München zu rechtfertigen. Das Kapitel: ‹Urtheil der Nachwelt›, ent-

50 Stein, Ignaz von Döllingers Vorschläge 347.

51 1880 schlug Döllinger, der sich für seine Vorschläge englischer Kandidaten bei Acton Informationen einholte, William Stubbs (1825–1901), Regius Professor of modern history in Oxford, vor, seit 1884 Bischof von Chester, seit 1888 Bischof von Oxford; 1884 schlug er Edward Augustus Freeman (1823–1892), den Nachfolger von William Stubbs als Regius Professor of modern history in Oxford vor. Beide wurden als auswärtige Mitglieder in die Akademie gewählt. Stein, Ignaz von Döllingers Vorschläge 353–356. – Von Döllinger um einige Notizen zu einem Lebensabriß Freemans gebeten, antwortete Acton: «Eigentlich schäme ich mich als Studiosus Historiae in die Akademie hineingekommen zu seyn während unser grösster Historiker bei Ihnen ohne Anerkennung blieb, und es freut mich sehr dass Sie ihn vorschlagen. Freeman ist ein unverträglicher, unausstehlicher Mensch, wie [Heinrich Georg August] Ewald [1805–1875, protestantischer Theologe und Orientalist in Göttingen] oder []Theodor] Mommsen; allein wir verehren in ihm fast unsern einzigen Landsmann der auf der Höhe der historischen Wissenschaft steht, ohne abhängig von auswärtigen Meistern zu seyn, wie Stubbs von Waitz […]. Stubbs hat vielleicht eine grössere mittelalterliche Lektüre, grössere Solidität, mehr handschriftliche Kenntnisse, mehr theologische Bildung, und ist einer der angenehmsten, freundlichsten Menschen die ich kenne. Er hat aber wenig politische Einsicht, wenig Ideen, und keinen Schwung. Sein Hörsaal in Oxford ward ganz leer. Allein Freeman bewegt sich in allen Tagesfragen, zündet, bewegt, und beherrscht die Geister. Er weiss in allen historischen Fragen das Rechte zu treffen, ohne in der neuern auswärtigen Geschichte zu Hause zu seyn; und er wird in Oxford einen bedeutenden Einfluss entwickeln. […].» Acton an Döllinger, St. Martin, 13. Juni 1884. Döllinger-Acton III 530 f.

52 Stein, Ignaz von Döllingers Vorschläge 351 f.

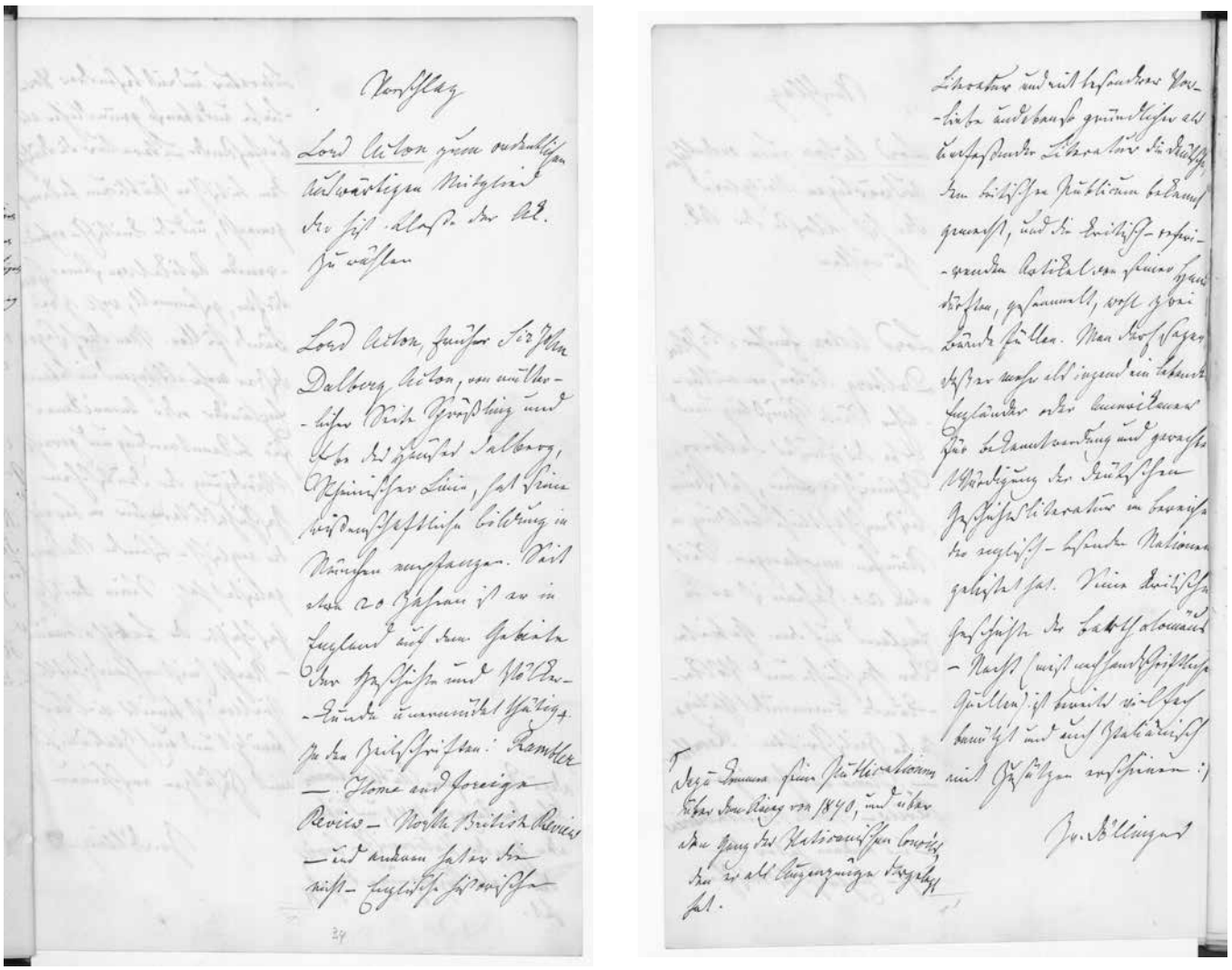
53 Ignaz von Döllinger, Sammlung von Urkunden zur Geschichte des Concils von Trient: Ungedruckte Berichte und Tagebücher zur Geschichte des Concils von Trient, 2 Teile, Nördlingen 1876.

54 Actons ausführliche Review of Döllinger's *Geschichte des Concils von Tr*[i]*ent*, in: The Academy 20 (May 1876) 473 f.; wieder abgedruckt in: Acton, Selected Writings II 312–319.

55 Döllinger an Acton, München 29 Juni 1876. Döllinger-Acton III 165–167.

56 Lord Acton, The Massacre of St. Bartholomew, in: North British Review 51 (October 1869) 30–70; wieder abgedruckt in: Acton, Selected Writings I 198–240.

57 Döllinger an Acton, München, 29 Octb. 1873. Döllinger-Acton III 110–112, hier 110 f.



Döllingers Vorschlag, «Lord Acton zum ordentlichen auswärtigen Mitglied der hist[orischen]. Classe der [Bayerischen] Ak[ademie]. [der Wissenschaften] zu wählen.» Eigenhändiger Eintrag in den Allg. Sitzungsprotokollen Band 44 der Akademie; der Personalakt Actons enthält diesen Vorschlag Döllingers in Kanzleischrift (Archiv der Bayerischen Akademie der Wissenschaften).

hält wirklich eine interessante Seite der Ultramontanen Geschichte»[58].

Aber weder aus der Übersetzung noch aus dem Projekt als solchem scheint etwas geworden zu sein. Acton kam auch zur genannten Historiker-Versammlung nicht nach München, obwohl Döllinger ihn mit der Mitteilung, der fast erblindete Leopold von Ranke und Georg Heinrich Pertz (1795–1876), der Direktor der «Monumenta Germaniae Historica», hätten ihre Teilnahme angesagt, nochmals zur Anreise und zum Absteigen in seinem Haus zu überreden gesucht hatte («da das Arco'sche Haus in einem wenig hospitabeln Uebergangs-Zustand sich befindet»)[59]. Doch Acton hatte sich bislang – wenig *gentlemanlike* – nicht einmal für seine Wahl in die Bayerische Akademie der Wissenschaften bedankt; Döllinger mußte ihn dazu auffordern[60].

58 Acton an Döllinger, Aldenham Park Bridgnorth, 20 Januar 1874. Döllinger-Acton III 113–118, hier 116.

59 Döllinger an Acton, München 13 September 1876. Döllinger-Acton III 67–169.

60 «Ich muß gleich mit einer Bitte beginnen: Sie möchten doch so gut sein, an den Sekretär der historischen Klasse der hiesigen Akademie, v. Giesebrecht, einige freundliche Worte des Dankes oder der Anerkennung für die auf Sie gefallene Wahl zu richten. Es ist dieß gebräuchlich, und ich würde, als Urheber Ihrer Wahl, manche unliebsame Bemerkung zu hören bekommen, wenn Ihr Schweigen als Geringschätzung der Akademie und ihres guten Willens gedeutet würde. Von den anderen mit Ihnen Gewählten sind solche Dankschreiben bereits eingelaufen.» Döllinger an Acton, München 5 November 1876. Döllinger-Acton III 169 f., hier 169.

XXV.

Lord Actons Erwiderung auf Gladstones «Political Expostulation» in der «Times» und sein Konflikt mit Erzbischof Manning

1. Enttäuschung Actons über das nachkonziliare Verhalten anti-infallibilistischer Bischöfe – Döllingers plötzliches Verständnis für sie

Daß Döllinger nach Actons Wahl zum außerordentlichen Mitglied der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften diesen zu einem Dankschreiben an die Akademie eigens hatte auffordern müssen, hing wohl auch mit einer beginnenden Verstimmung gegenüber seinem bis dahin so hochverehrten Münchener Lehrer und väterlichen Freund zusammen. Diese eher allmählich anhebende Verstimmung hatte wohl mehrere Ursachen. Acton war, wie oben erwähnt, entrüstet über den Mißbrauch seines Namens als angeblicher Mitunterzeichner der «Pfingsterklärung» des «Münchener Actions-Comité» vom Mai 1871, den allerdings Döllinger, wie er versicherte, nicht verschuldet hatte (oder haben wollte), was Acton aber gleichwohl nicht ganz überzeugte. Zudem mißfiel ihm Döllingers Engagement in der «altkatholischen» Bewegung im Zusammenwirken mit Männern, denen er, Acton, zutiefst mißtraute, und von denen er mit Grund überzeugt war, daß sie Döllinger für ihre Ziele mißbrauchten. Er persönlich fühlte sich von dieser Bewegung abgestoßen und lehnte jeden Kontakt mit ihren Wortführern ab. Besonders schmerzlich empfand er es, daß Döllinger in Folge dieses seines Engagements und anderer Aktivitäten mit seiner Arbeit an der so lange schon angekündigten Geschichte des Papsttums und seiner primatialen Ansprüche nicht vorankam (oder nicht voranzukommen schien). Es war in ihrer beider Beziehung eine gewisse Unterkühlung eingetreten. «Gar zu gerne» würde er etwas von Actons «literarischen Thaten und Plänen wissen» – schrieb ihm Döllinger Ende August 1871 –, «aber Sie sind seit mehreren Monaten so schweigsam und zurückhaltend darüber geworden, [...]. Die leidige Unterzeichnungsgeschichte [...] hat Sie – scheint es – gar nachhaltig verstimmt[...]»[1].

Ohne nochmals darauf einzugehen, berichtete Acton stattdessen von einigen Besuchern, die er während seines Aufenthalts in Herrnsheim empfangen hatte, unter diesen Erzbischof Haynald von Kalosca, einen der Wortführer der ungarischen Minoritätsbischöfe. Die Unterredung mit ihm habe «das schöne Bild welches Lady B[lennerhassett] sich von ihm machte gründlich zertrümmert». Er habe berichtet, sein Unterwerfungsschreiben sei bereits entworfen, und glaube, daß seine Suffraganbischöfe es annehmen würden[2]. «Damit fällt der ganze Ungarische Episcopat weg. Er meint, sobald der Gesammtepiscopat einig geworden ist, so sey das als Regula fidei entscheidend. [...] Wie diese Einstimmigkeit erzielt wurde, sey nichts zur Sache. Das Catholische Gewissen entscheidet, obwohl das wissenschaftliche Gewissen entgegensteht. Die Wissenschaft muss aber zu dem Catholischen Resultat durchdringen» (für Actons Gewissen eine absolut inakzeptable Aussage, ein Anklang an Erzbischof Mannings angebliche «Devise» vom Sieg des Dogmas über die Geschichte). Haynald «behauptet die Lehre sogar fest zu glauben, und ist indignirt mit solchen wie Kenrick und Hefele die sie annehmen ohne daran eigentlich zu glauben. In Wirklichkeit» – so Acton – «glaubt er aber gar nicht daran. Er sprach noch im Vertrauen mit Verachtung von der Nachgiebigkeit der andern, wie von Dupanloup.» Seine Meinungsänderung erkläre Haynald, «indem er sagt dass eben Bischöfe nicht gelehrte Theologen sind wie Sie [Döllinger], und nachgeben mussten, als sie sahen, dass so viele der andern Ansicht waren. Das alles unter vier Augen gesagt, in einem Ton der für eine göttliche Wahrheit nicht passt»[3].

1 Döllinger an Acton, München 24 August 1871. Döllinger-Acton III 25–27, hier 27.

2 Erzbischof Haynald hatte noch im Februar 1871 Bischof Dupanloup auf dessen Anfrage über die Haltung des ungarischen Episkopats vertraulich geschrieben, er sei für den Fall, daß die ungarischen Bischöfe einen Beschluß über die Veröffentlichung der Konzilsdekrete fassen würden, bereit, seiner Bischofswürde zu entsagen. Aus Protest gegen diesen Beschluß war er auch im März 1871 von der Pester Bischofskonferenz vorzeitig abgereist. Da sich aber nun der ungarische Episkopat unterworfen hatte, entschloß sich endlich auch Haynald, seine Unterwerfung zu bekunden, indem er am 14. September 1871 vor seinem versammelten Domkapitel seine diesbezügliche Erklärung amtlich zu Protokoll gab. Adriányi, Ungarn und das I. Vaticanum 354, 374–379 (hier auch ausführlich seine Stellungnahme, die Acton in den wesentlichen Punkten richtig wiedergab). – Haynald hatte Acton kurze Zeit vor diesem Akt öffentlicher Bekundung besucht.

3 Und weiter: »In seinem Schreiben enumerirt er mit grosser Energie die schlechten Handlungen beim Concil, das Regle-

«Froh, einmal wieder einen ordentlichen Brief von Ihnen erhalten zu haben», antwortete Döllinger «so rasch als thunlich», um gleich Actons Nachricht zu kommentieren: «Haynald ist also das Seitenstück zu Kenrick; ich vermuthete schon seit einiger Zeit, daß der Ungarische Episcopat sich auch noch unterwerfen werde.» Der Primas Erzbischof János Simor «scheint es bereits gethan zu haben, obgleich er vor einigen Wochen noch meinte: die Deutschen möchten nur ihren Widerstand fortsetzen und sich vor allem hüten, die Fahne einer deutschen Nationalkirche aufzupflanzen, denn das würde ihnen jede Sympathie in Ungarn rauben, man müsse auf den Tod dieses Papstes und auf die Wiederaufnahme des Concils hoffen u.s.w.[4]».

Dann aber, plötzlich, aus Döllingers Feder ein – allerdings nur vorübergehender – «Anflug» von Verständnis oder Mitleid, das bei Acton kaum gut ankam: «Man muß billiger Weise zugeben, daß einem Bischof heutzutage nur die Wahl zwischen Unterwerfung und Resignation bleibt. Und auch diese, die Resignation, eröffnet die Aussicht auf eine Kette von Trübsal und Verleumdung. It must be a stout heart, to encounter such things.» Döllinger versäumte nicht, nochmals zu versichern, wie «gar gerne» er in Herrnsheim dabeigewesen wäre; aber er sei eben «gerade jetzt in ernste Untersuchungen verstrickt» und müsse seine Bibliothek «zur Hand haben»[5].

Acton wurde mehr und mehr bewußt, daß ihrer beider Urteil über das nachkonziliare Verhalten der mit ausdrücklicher Bekräftigung ihres «*Non placet*» vorzeitig vom Konzil abgereisten Minoritätsbischöfe erheblich differierte. Dabei stieß sich Acton weniger an der Unterwerfung jener Bischöfe, die das Primats- und Unfehlbarkeitsdogma aus Inopportunitätsgründen abgelehnt oder auch bekämpft hatten. Irritiert, geradezu verletzt fühlte er sich von jener gewiß kleinen, aber doch herausragenden Gruppe von Bischöfen, die – wie Kenrick, Haynald, Simor, Hefele – das Dogma aus historisch-theologischen Gründen abgelehnt, dagegen argumentativ angekämpft hatten und nunmehr kapitulierten, obwohl er – wie er nicht nur in seinem «Sendschreiben an einen deutschen Bischof des Vaticanischen Concils» angedeutet hatte – davon überzeugt war, daß sie die Lehre des Konzils innerlich nicht annehmen konnten. Er glaubte, in ihren Konzilsreden und in dem, was sie ihm gegenüber in privaten Gesprächen als ihre Überzeugung zum Ausdruck gebracht hatten, den Beweis dafür sozusagen in Händen zu haben. Daß diese Bischöfe nunmehr unter schwerstem Gewissensdruck und äußeren Zwängen von Seiten Roms und von Seiten eines großen Teils ihres Diözesanklerus standen, auf Grund ihrer Stellung und Verantwortung gegenüber ihren Diözesanen, Geistlichen und Laien, in ihrer Entscheidung gar nicht mehr frei waren, zählte für ihn offensichtlich nicht. Für ihn zählte nur sein apodiktischer moralischer Maßstab.

2. Eine erste kritische Retrospektive Actons auf Döllinger und das Verhältnis seiner Vergangenheit zur Gegenwart

Die beginnende innere Distanz zu Döllinger – die allerdings Besuche Actons in München, den gedanklichen Austausch über wissenschaftliche Fragen, beiderseitige Hilfe bei Quellen- und Literaturrecherchen usw. nicht berührte – fand ihren Niederschlag auch in einer sehr kritischen Retrospektive Actons in seinem – vielleicht auch deswegen – nicht abgeschickten Brief von Anfang Januar 1872. «Sie sprachen davon», schrieb er hier, «un retour sur vous même zu machen, und das Verhältnis Ihrer Vergangenheit zu der Gegenwart aufzuklären. Das hat eine grosse Bedeutung. Thun Sie es nur recht vollständig. Was alle Ihre Schriften seit 40 Jahren auszeichnet ist nicht eine besondere gemeinsame Doctrin – ich finde wenigstens keine – sondern dieselbe moralische Gesinnung, der Muth die Wahrheit zu suchen und zu sagen. Die Hälfte dieser Zeit stand ich Ihnen nahe, und ich kann sagen dass dieses eben das Eigenthümliche, Entscheidende ist, was ich von Ihnen gelernt habe. Und das reicht hin alles zu erklären. Es ist das που στω [der Angelpunkt] der Kirchenbewegung. Aber eben die einzelnen Ansichten die Sie vortrugen – abgesehen von dem eigentlichen Infallibilismus den Sie nie lehrten – waren oft unverträglich mit Ihrer heutigen Erfahrung und Stellung. Denken Sie

ment, das entzogene Wort, die fehlende Freiheit, die Insulte, die Unterbrechungen, damit, wie er sagt, eine authentische Erklärung darüber aufbewahrt werde, denn diese Dinge zu läugnen wie es Ketteler und andere thäten, das sey schmählich. Zuletzt erklärt er dass er die Decrete nie publiciren, keine Strafen verhängen oder verhängen lassen will. Sey man in Rom nicht damit zufrieden, so biete er gern seine Demission an. So tröstet sich dieser liebenswürdige Mann für seine innere Zwietracht und unendliche Schwäche mit brave words. So war es auch beim Concil. Haynald`s Sekretär, ein junger Priester aus Calosca, sagte mir, mit Hinblick auf seinen Erzbischof: diese Männer werden von der Nachwelt gerichtet.» Acton an Döllinger, [Herrnsheim] Dienstag 5 Sept. 1871. Döllinger-Acton III 27–29, hier 28 f.

4 Primas Simor nahm, samt seinen Suffraganbischöfen vom Nuntius gedrängt, das silberne Papstjubiläum zum Anlaß, um Pius IX. als dem Hirten der Hirten und unfehlbaren Lehrmeister des Glaubens zu beglückwünschen (siehe: Mansi 53, 948). In mehreren Hirtenschreiben setzte er sich anschließend mit der Konzilslehre positiv auseinander, schrieb jedoch nie von der «Unfehlbarkeit des Papstes», sondern stets ausdrücklich vom «unfehlbaren Lehramt des Papstes», um die Bindung des Privilegs der Unfehlbarkeit an das Amt zu bekräftigen. Adriányi, Ungarn und das I. Vaticanum 362–374.

5 Döllinger an Acton, München 6 September 1871. Döllinger-Acton III 29–31, hier 29 f.

an die Regensburger Rede über Freiheit der Kirche [1849], die Frankfurter über das Kirchenrecht [1848], die Ausführungen 1852 über die Indefectibilität der Sedes Romana, die Anerkennung des dogmatischen Werthes der Immaculata. Ich glaube Sie haben eine gewisse polemische Neigung mitgebracht aus der Zeit wo der Catholicismus nicht viel galt und sich Authorität schaffen musste, und den Wunsch was irgend haltbar ist doch irgendwie zu vertheidigen. Ich erinnere mich z. B. manchmal auf eine Frage, einen Witz oder ein Kraftwort erhalten zu haben, was mich eine Zeitlang beruhigte, und später nicht entscheidend schien. So war doch eine gewisse Parteistellung die noch nicht im Stande war immer der Wahrheit den Spiegel zu halten. Es ist eben etwas was Sie nicht sagen wollen, nicht nur der unermessliche Fortschritt in der Erkenntnis, sondern auch die ethische Vervollkommnung womit Gott die Kirche gesegnet hat. Verzeihen Sie mir dass ich so etwas sage. Ich möchte die Schwierigkeit und die grosse Bedeutung der versprochenen Auseinandersetzung andeuten. Punkte an die ich sehr oft denke sind diese: Worin besteht die Indefectibilität der Kirche? Ist der Vorzug der Kirchengemeinschaft der Besitz der Wahrheit oder der Gnadenmittel? Ich glaube immer wieder, was ich schon vor 2 Jahren sagte, die Concilien sind ebenso zu untersuchen wie die Päpste, der Begriff und [die] Bedeutung der Oekumenicität zu bestimmen. Ich glaube das Princip des Consensus Patrum ist gar zu stark betont worden, und die Stellen darüber in Ihren letzten Schriften lassen sich schwer mit der grossen spekulativen Freiheit vereinbaren die in Christenthum und Kirche beschrieben ist» – ein bemerkenswerter Einwurf Actons, für den doch während des Konzils das Prinzip moralischer Einmütigkeit unabdingbar als Maxime gegolten hatte! «Wenigstens mein Vertrauen in Kirchenvätern [!] und Concilien ist nicht viel grösser als in dem Nachfolger Petri»[6].

Während seines Aufenthalts in München anläßlich seiner Ehrenpromotion bei der Vierhundert-Jahr-Feier der Universität Ende des Sommersemsters 1872 scheint Acton diese und ähnliche Fragen mit Döllinger diskutiert und ihn ein wenig in die Enge getrieben zu haben; denn Döllinger kam später offenbar darauf zurück, als er Acton fragte: «Glauben Sie wirklich, daß der Standpunkt der HH. Stroßmayer etc. dem meinigen so nahe sei? Ich denke: hier gilt der Spruch: de non existentibus et non apparentibus eadem est ratio. Was diese Herren in scrinio pectoris sui von den Vaticanischen Decreten halten, ist sehr irrevelant, was sie aber vor der Welt *bekennen*, welche Lehre sie in ihren Schulen und Seminarien, und auf ihren Kanzeln verkünden laßen, darauf kommt alles an. Die Eine Lüge der faktischen Unterwerfung und Verkündigung zieht Millionen Lügen nach sich und erzeugt fortwirkend Unheil bis in die fernsten Geschlechter. Freilich 1854 habe ich auch zu dem neuen Mariendogma geschwiegen u. mein Gewißen damit beschwichtigt, daß ich durch meine Theilnahme an dem ablehnenden Fakultäts-Gutachten[7] das Meinige gethan hätte; ich bin auch weit entfernt, etwa pharisäisch zu sagen: ‹ich danke Dir, Gott, daß ich nicht bin wie diese Zöllner›. Aber wenn mich ein Bischof fragte, so würde ich ihm doch nur sagen können: Laßen Sie sich eher die Hand abhauen, als daß Sie Ihren Namen unter eine so monströse und heillose Verfälschung der Kirchenlehre setzen. Wie viel höher stehen jene lapsi des 3ten Jahrhunderts, welche durch Todesfurcht gezwungen vor dem Idole Weihrauch auf Kohlen streuten, dann aber öffentlich Buße thaten – wie viel höher stehen sie vor Gott und den Menschen als diese Bischöfe? – Mir scheint, daß Sie bei Ihrer Hinweisung auf Verkehrtheiten und Unrichtigkeiten im kirchlichen Leben und der liturgischen Praxis, die man dulde oder selbst mitmache, während man sie innerlich mißbillige – doch sehr disparate Dinge confundiren. [...]»[8].

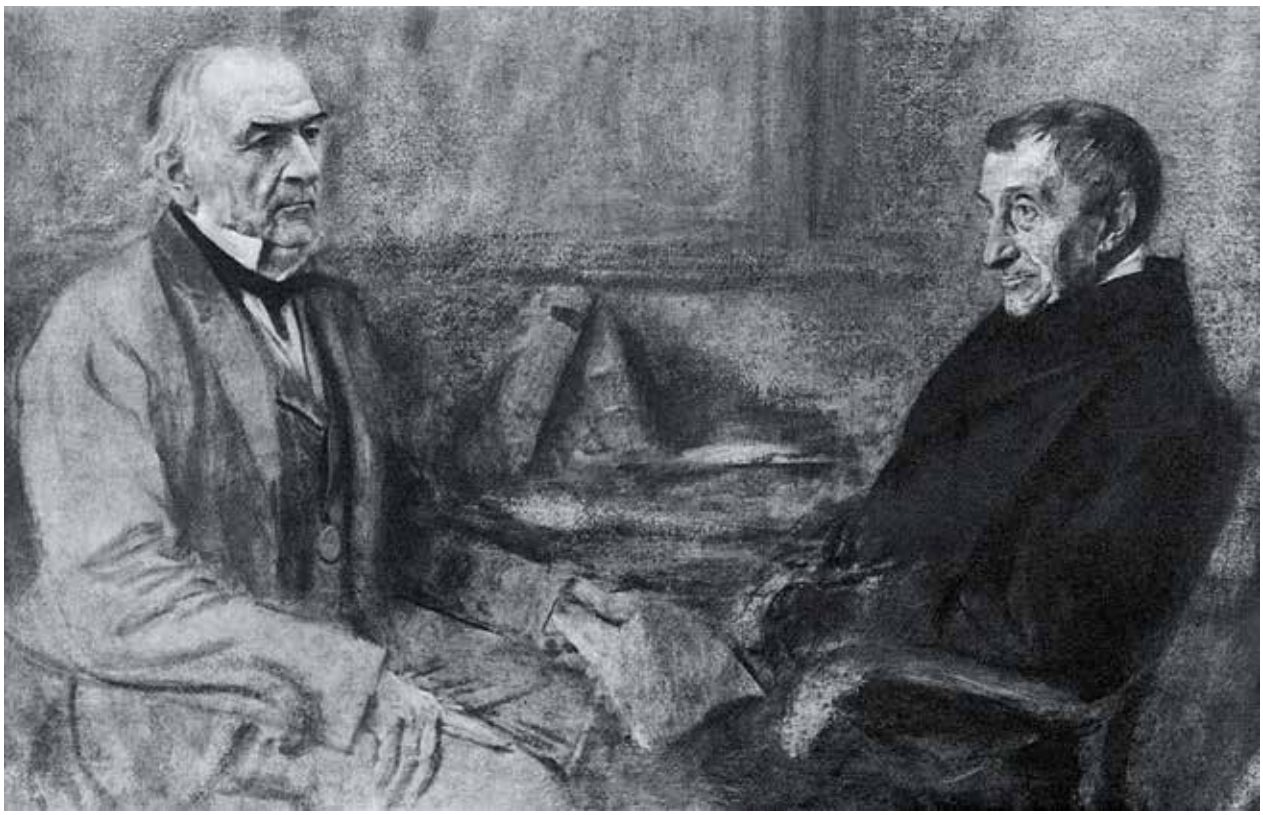
3. Actons mißverstandenes Plädoyer für die politische Unabhängigkeit des Papstes – anhebender Gegenwind gegen ihn in England

Andererseits mußte Acton die Erfahrung machen, daß sich gegen ihn, den Kritiker des Konzils, in England Gegenwind erhob. So hatte er am 30. Januar 1871, nach der Rückkehr von seiner Romreise im Herbst 1870 und unter dem unmittelbaren Eindruck der dortigen politischen Umwälzung, zu Kidderminster (in der Grafschaft Worcestershire) vor rund 600 Teilnehmern, Katholiken und Protestanten, «um der dortigen Catholischen Gemeinde aufzuhelfen», einen Vortrag über die Römische Frage gehalten. Dieser Vortrag war ein eindringliches Plädoyer Actons für die Freiheit und politische wie nationale Unabhängigkeit des Papstes um seines geistlichen Amtes willen: Da der Papst diese Unabhängigkeit selbst nicht garantieren könne, müsse sie durch internationale Sicherheiten gewährleistet werden. Für eine solche Resolution sei die Unterscheidung zwischen protestantischen und katholischen Staaten irrelevant, weil kein Unterschied der Religion die Blindheit für den Unterschied

6 Acton an Döllinger [Aldenham, Anfang Januar 1872], Torso geblieben und nicht abgeschickt. Döllinger-Acton III 42–47, hier 46 f.

7 Weitlauff, Die Dogmatisierung der Immaculata Conceptio, hier 242–247 das Münchener Fakultätsgutachten.

8 Döllinger an Acton, München 29 Dec[ember] 1872. Döllinger-Acton III 99–101, hier 100.



Ignaz von Döllinger und William Ewart Gladstone bei ihrer Begegnung in Tegernsee im September 1886. Gemälde (Öl auf Pappe) von Franz von Lenbach 1886/87 (Original heute als Leihgabe des Lenbachhauses, München, in der Botschaft der Bundesrepublik Deutschland in London).

von Recht und Unrecht in der Politik rechtfertigen könne. Die Unabhängigkeit des Heiligen Stuhls sei keine dynastische, sondern eine die Allgemeinheit betreffende Frage, sie habe nichts mit der Stabilität von Thronen und dem Fortbestehen regierender Familien zu tun, vielmehr aber mit den unveräußerlichen Rechten des Gewissens als dem heiligen Fundament aller öffentlichen Freiheiten. Religiöse Freiheit sei nicht ein gelegentliches Ergebnis vorübergehender Vereinbarungen, nicht ein Hilfsmittel, sondern eines der Hauptziele, für welche die zivile Gesellschaft existiere, weil Freiheit das Medium religiöser Wahrheit sei.

Acton beendete seine immer wieder von Applaus begleiteten Ausführungen mit der Bitte, folgende Entschließung anzunehmen: «Es gehört zu den wahren Prinzipien freier Staaten, unabhängig davon, ob formelle Bündnisverträge bestehen oder nicht, die Freiheit des Hl. Stuhls zu schützen und seine Unabhängigkeit von nationalen und politischen Einflüssen zu sichern»[9]. Die Entschließung wurde vom Auditorium durch Akklamation einstimmig angenommen[10]. Es war ein bemerkenswerter Aufruf, vorgetragen von einem scharfen Kritiker Pius' IX. und seiner universal-kirchlichen Ambitionen, der aber

9 «That is the true policy of free States, irrespective of Treaty obligations, to protect the liberty of the Holy See, and to ensure its independence of national and political influenses.» Der Bericht über diese Rede in: «The Weekly Register» vom 31. Januar 1871 ist abgedruckt in: Döllinger-Acton III 454–459, die Entschließung hier 459. – Ein besserer Text dieser Rede, ursprünglich veröffentlicht in: Kiddminster Shuttle, 4. Februar 1871, in: Damian McElrath (Hg.), Lord Acton, the decisive decade 1864–1874. Essays and Documents (Bibliothèque de la RHE 51), Louvain 1970, 240–245, und in: Acton, Selected Writings III 355–362, hier 362 heißt es: «[...] Religious liberty is not an occasional product of transient combinations; it is not an expedient, but one of the chief objects for which civil society exists, because liberty is the medium of religious truth. [...] Therefore it is with hope and confidence that I ask your assent to this proposition, which appears to me to embody in fair terms the union of catholic and of liberal sentiments. We desire that the spiritual power of catholicism be maintained in the majesty of its unity and freedom not by perishable institutions and fragile enactments of public law, but by virtue of those principles which are the glory of our civilization and the special pride of our race. We wish it secured by no momentary combinations of policy, but by the recognized, the unchanging, the eternal interests and duties of mankind. And we fearlessly and consistently claim the support of our countrymen for a cause which concerns all Christendom, in the name of a principle which is their own.»

10 Hill I 242; Hill II 257f.

sehr genau zu unterscheiden wußte zwischen dem vorübergehenden Inhaber des Stuhles Petri und der geistlichen Bedeutung der *Cathedra Petri* selbst.

Und doch scheint man Acton völlig mißverstanden zu haben. Man deutete seine Rede – wie er Döllinger schrieb – als eine Verteidigung der weltlichen Gewalt des Papstes, «und wirft mir sogar vor in Sachen der Unfehlbarkeit mich retractirt zu haben». Döllinger werde (aus dem Vortragstext) ersehen, «wie lächerlich das ist»; er nehme auch «keine Notiz von solchen Angriffen»[11]. Als kurz darauf in seiner zuständigen Pfarrei eine bischöfliche Visitation anstand, Bischof James Brown von Shrewsbury sich aber zuvor bei ihm nicht meldete, zog Acton vor, ihm durch Abwesenheit aus dem Weg zu gehen, um wegen seines «gottlosen Hirtenbriefs»[12] und seiner neuerlichen Empfehlung «eine[r] ganz lügenhafte[n] Petition über Rom» eine «Collision» mit ihm zu vermeiden[13]. Nach den Exequien für seine Großmutter Mary Anne Lady Acton († 15. März 1873) blieb derselbe Bischof einige Tage in Aldenham, wagte aber nicht mit Acton «von religiösen Dingen zu sprechen»; doch seine Frau Marie zog er in eine «höchst lächerliche Unterredung», um «insgeheim» zu erkunden, ob Acton «zu den Sacramenten gehe»[14]. Er stand unter Beobachtung, und Erzbischof Manning, sein Intimfeind, scheint nur die Gelegenheit abgewartet zu haben, um ihn endlich «stellen» zu können. Diese Gelegenheit ergab sich Ende 1874.

4. Gladstones «Political expostulation» gegen die «nachvatikanischen» Katholiken und Actons öffentliche Erwiderung darauf

Gladstone, der im Januar 1874 das Parlament aufgelöst und nach dem Sieg der Tories bei den Neuwahlen als Premierminister demissioniert hatte – er sei «gleich dem Adler, durch den von ihm selbst befiederten Pfeil des secret ballot, gefallen»[15] –, gab nach einem mehrtägigen Besuch bei Döllinger in München im September 1874[16] – «shortly followed by one from Strossmayer»[17] – in hoher Auflage eine «Flugschrift» in Umlauf. Sie trug den Titel «The Vatican Decrees in their Bearing on Civil Allegiance: A Political Expostulation» (London 1874). Enttäuscht über den Ausgang des Vatikanums und über die feige Haltung der britischen Katholiken, erhob darin der Anglikaner Gladstone die schwere Anschuldigung gegen seine katholischen Landsleute, auf Grund der sie verpflichtenden vatikanischen Dekrete, die sie zwinge, ihre moralische und geistige Freiheit aufzugeben, keine zuverlässigen Staatsbürger mehr sein zu können. Mit dem Vorwurf, in den vatikanischen Dekreten kulminiere der Ultramontanismus, suchte er die Wogen des Antikatholizismus in England hochzupeitschen, um dadurch zugunsten seiner Popularität politisch Kapital zu schlagen[18]. Döllinger meinte nach der Lektüre der Druckfahnen, die Gladstone

11 Acton an Döllinger, Aldenham Park Bridgnorth Dienstag, 7. Februar 1871. Döllinger-Acton III 11–14, hier 14.

12 Dieser Fastenhirtenbrief Bischof Browns über die päpstliche Unfehlbarkeit, den Acton auch Döllinger schickte, war im «Weekly Register» vom 18. Februar 1871 (S. 101) im Druck erschienen.

13 Acton an Döllinger, Aldenham, 5. März 1871. Döllinger-Acton III 14–17, hier 15 f.

14 Acton an Döllinger, Aldenham 31 März 1873. Döllinger-Acton III 107–110, hier 109.

15 «So ist denn Gladstone und zwar gleich dem Adler, durch den von ihm selbst befiederten Pfeil des secret ballot, gefallen, und die Dynastie d'Israeli-Derby wird an's Ruder kommen. Zu den Brauern und Gastwirthen haben sich offenbar gar viele andre Feinde gesellt; selbst die Nonconformisten haben, scheint es, Gladstone den Rücken gekehrt. Ich bin begierig auf nähere Aufschlüsse, die wohl die ersten Verhandlungen des neuen Parlaments gewähren werden.» Döllinger an Acton, München 11. Februar 1874. Döllinger-Acton III 119 f., hier 119.

16 «[...] It was delightful to me to see Dr. Döllinger first so well and secondly so inaccessible to the influence of religious passions. My opinion to him, formed twenty-nine years ago, was not altered, but simply heightened and confirmed. Circumstances have made me feel it necessary to say a few words, meant to be emphatic, in a recent paper on Ritualism, with respect to the actuel Church of Rome in its relation to mental freedom and civil loyality. I cannot judge whether it will be necessary for me to sustain, by reference and expansion, what I have said. [...].» Gladstone an Acton, Hawarden Castle, Chester, 19. Oct. 1874. Acton, Selections from the Correspondence 44 f. – «[...] While in this frame of mind, Mr. Gladstone paid a visit to Munich, and had many long talks with the venerable Professor Döllinger. The spectacle of a man so wise, pious, learned, and holy under the ban of the Church seems to have kindled in him a burning indignation against the authors of the Vatican decrees. He wrote a pamphlet, and informed Lord Acton from Hawarden in October that he meant to publish it. [...].» Herbert Paul, Introductory memoir, in: Letters of Lord Acton 9–91, hier 58 f.

17 «Döllinger wrote to me how much pleasure your visit, shortly followed by one from Strossmayer, had given him. [...].» Acton an Gladstone, Aldenham, October 21, 1874. Acton, Selections from the Correspondence 45–47, hier 45.

18 Siehe dazu auch: Burkard, Die Bindung im Gewissen 137 f.

ihm zugeleitet hatte, die Schrift werde «viele Sensation machen, und eine Menge von pronunciamientos, Sophistereien – und Bitterkeiten hervorrufen»[19].

Acton, dem er dies ankündigte, kannte diese «Flugschrift» bereits; denn Gladstone hatte ihn zu sich eingeladen, um das Manuskript zu lesen[20]. Irritiert von «einer gewissen Gereiztheit» des Tons, hatte er Gladstone «Vorstellungen im Einzelnen gemacht» und von der Veröffentlichung abgeraten, einmal aus Sorge, es könnte die ganze Partei (der Whigs) kompromittiert werden, da er außer ihm, Acton, keinen anderen liberalen Kollegen konsultiert habe, und zum andern aus Furcht vor einer Wiederanfachung der alten antikatholischen Losung «No popery!», was nur «den ärmeren, nicht unabhängigen Catholiken schaden, und die schuldigen Anführer unbehelligt lassen würde». Bezüglich des «Vorwurf[s] des Ultramontanismus» hatte er ihm (wie er Döllinger schrieb) zuvor schon klarzumachen versucht, dieser Vorwurf sei, «wenn er etwas überhaupt bedeutet, […] ein so grässlicher dass man ihn nie allgemein machen darf, sondern gewiss seyn [müsse] über die Schuld desjenigen, dem er gemacht wird»[21]. Wörtlich hatte er Gladstone geschrieben: «Der wahre Ultramontanismus ist ein dermaßen ernstes Problem, daß man ihn nicht Leuten unterstellen sollte, die ihn, wenn sie wüßten, um was es sich dabei tatsächlich handelt, bestimmt ablehnen würden. Ich sehe nicht, warum das, was Sie zu sagen haben, irgendeinen rechtschaffenen Menschen oder friedliebenden Bürger in Irland ärgern sollte»[22]. Doch gegen «alle politischen, geistlichen und anderen offensichtlichen Einwände, die wider eine Veröffentlichung sprachen, blieb Gladstone taub»[23]. Da Acton nunmehr in die Angelegenheit verwickelt war, fühlte er sich als einer der betroffenen Katholiken herausgefordert, Gladstone öffentlich zu antworten, und ließ ihm gegenüber keinen Zweifel an dieser seiner Absicht: «Treu meiner Theorie, dass das Uebel nicht vom Concil herrührt, sondern viel tiefer liegt hatte ich ihm gesagt ich würde selbst antworten»[24].

Gladstones Schrift wurde, gewiß nicht zufällig, ausgerechnet am 5. November 1874 veröffentlicht, am Tag der «Pulververschwörung» («Gunpowder Plot»), an dem man in England zur Erinnerung an den mißlungenen Sprengstoffanschlag katholischer Extremisten auf das Parlament im Jahr 1605 Freudenfeuer und Feuerwerke entzündete[25]. In hoher Auflage verbreitet und alsbald in viele Sprachen übersetzt, ließ die «Flugschrift» die Unfehlbarkeitsdebatte von neuem aufflammen[26]. Selbst Bismarck fühlte sich gedrängt, Gladstone zu gratulieren: «Es gereicht mir zur tiefen und hoffnungsvollen Befriedigung, daß die beiden Staaten, die in Europa zu den Befürwortern der Gewissensfreiheit gehören, es mit demselben Gegner aufnehmen und künftig in der Verteidigung der höchsten Menschheitsinteressen wider denselben Feind stehen»[27]. Das war zudem «Öl ins Feuer» des Kulturkampfs in Preußen und in den übrigen deutschen Staaten. Auch Döllinger, unverändert auf die vatikanischen Dekrete fixiert, gratulierte, nannte die Schrift das rechte Wort zur rechten Zeit und wollte für einen Übersetzer sorgen[28].

Acton jedoch hielt in seiner am 9. November in der «Times» publizierten Erwiderung Gladstone entgegen, daß er mit seinen die vatikanischen Dekrete bekämpfenden Ausführungen zu kurz greife. Er verstehe Gladstones Argument in der Substanz folgendermaßen: Die Katholiken (Englands) hätten ihre Emanzipation durch die Erklärung erlangt, sie seien loyale und treue Untertanen des Königreichs, und die päpstliche Infallibilität sei kein Dogma ihrer Kirche. Spätere Ereignisse aber hätten letztere Erklärung verfälscht und die Verläßlichkeit ihrer Untertanentreue in Frage gestellt. So erwachse daraus das Problem, ob die Autorität – nämlich die päpstliche –, die das Treuebekenntnis der Katholiken annulliert habe, auch fähig sein würde, ihre Begriffe von staatsbürgerlicher Pflicht zu verändern. Dagegen wandte Acton ein: «Die Lehren, gegen die Sie ankämpfen, nahmen nicht (erst) mit dem Vatikanischen Konzil ihren Anfang. Zu der Zeit, als der katholische Eid abgeschafft wurde, verfügte der Papst über das gleiche Recht und die Gewalt, jene zu

19 Döllinger an Acton, München 7 November 1874. Döllinger-Acton III 127 f. – Die Schrift hatte eine Gesamtauflage von 110.000, nach Hill (II 272) von 150.000 Exemplaren.

20 Gladstone an Acton, Hawarden Castle, Chester, Oct. 26, 1874. Selections from the Correspondence 47 f.

21 Acton an Döllinger, Aldenham Park, Bridgnorth, 25 November 1874. Döllinger-Acton III 132–136, hier 133.

22 «Real Ultramontanism is so serious a matter, so incompatible with Christian morality as well as with civil society, that it ought not to be imputed to men who, if they knew what they were about, would heartily repudiate it. I don't see why what you have to say should offend any honest man or peaceable citizen in Ireland.» Und unmittelbar vorher: «[…] In such matters it is best to be as definite and as explicit as possible. No reproach can be too severe. The difficulty is to point and limit it with perfect justice. I am persuaded that there are many loud and ardent adherents of Rome who know not what they adhere to, and are unconscious of the evil they are really doing, besides many who take a more or less honest refuge in inconsistency.» Acton an Gladstone, Aldenham, October 21, 1874. Acton, Selections from the Correspondence 45–47, hier 46 f.

23 «[…] Objections in detail were attended to, but to all political, spiritual and other obvious arguments against publication he was deaf. […].» Acton an Simpson, 4. November 1874. Gasquet, Lord Acton 358 f., hier 358.

24 Acton an Döllinger, Aldenham Park, Bridgnorth, 25 November 1874. Döllinger-Acton III 132–136, hier 133.

25 Kluxen, Geschichte Englands 272–275.

26 McElrath, The Syllabus of Pius IX. 225–239.

27 Zit. in: Hill II 273.

28 Hill I 258; Hill II 272 f. – Victor Conzemius, Acton, Döllinger and Gladstone: A Strange Variety of Anti-Infallibilists, in: J. Bastable (Hg.), Newman and Gladstone Centennial Essays, Dublin 1978, 39–56.

exkommunizieren, die seine Autorität, Fürsten abzusetzen, leugneten, die er jetzt besitzt. Die in Rom am meisten geschätzten Autoren vertraten diese Lehre als einen Artikel des Glaubens. Ein neuerer Papst hat behauptet, daß sie [diese Lehre] ohne Verdacht auf Häresie nicht aufgegeben werden kann, und daß jene, die seine Autorität in weltlichen Angelegenheiten in Frage stellen oder einschränken, schlimmer seien als jene, die sie in geistlichen Angelegenheiten zurückweisen, und demgemäß haben Menschen aus diesem Grund den Tod erlitten wie andere für Blasphemie und Atheismus. Die neuen Dekrete haben weder die Strafe vermehrt noch ihre Verhängung erleichtert.» Das sei die wahre Antwort auf Gladstones Behauptung. Seine Anklage würde gerechter sein, wenn sie vollständiger wäre. Sollte er «seine Untersuchung fortsetzen, würde er auf gravierendere Vorfälle stoßen als alle von ihm bisher aufgezählten, herbeigeführt von einer höheren und älteren Autorität als einer Versammlung von Bischöfen seit einem halben Jahrhundert. Und dann werde er wohl zugestehen, daß seine katholischen Landsleute billigerweise nicht zur Rechenschaft gezogen werden könnten für jeden Teil eines Systems, das ihnen in seiner Gänze gar nicht bekannt sei, oder für Meinungen von Theologen, die zu glauben ihnen äußerst widerstreben würde[29].

Acton ging es in seinem Brief um den Nachweis, daß man den englischen Katholiken als Staatsbürgern vertrauen könne, wie immer der Buchstabe des kirchlichen Gesetzes auch lauten möge. Und indem er zur Illustration des Gesagten einige historische Fälle schlimmster Unmoral aufführte[30], die er als Ausfluß des Ultramontanismus (wie er diesen Begriff deutete) proskribierte, zeigte er auf, daß es auch in der Kirche vor dem 18. Juli 1870 schwere Mißstände und Verfehlungen gegeben habe, und machte Gladstone klar, daß er «mit seinem Angriff auf die an und für sich harmlosen vatikanischen Dekrete»[31] und deren angebliche Rückwirkung auf die Katholiken sein Ziel verfehle; es gelte vielmehr, die Unsittlichkeit des Ultramontanismus als solchen aufzudecken.

Actons Antwort an Gladstone in der «Times», rasch zu Papier gebracht und im Nachhinein von ihm selber als «sehr roh und ungenügend» bezeichnet, verursachte einen heftigen Eklat, obwohl er doch «darin», wie er meinte, «keineswegs» gesagt habe, «dass in der Kirche [seither] nichts verändert ist, sondern nur dass die politischen Ansprüche schon früher da waren, und mit Censur und Tod durchgesetzt wurden»[32]. Empörte Katholiken fochten seine Anklagen an und forderten von ihm Beweise für seine Behauptungen. Acton war gezwungen, den Beweis für seine schweren geschichtlichen Anschuldigungen anzutreten, und antwortete in drei weiteren «Briefen» (vom 21. und 29. November und 9. Dezember 1874) mit einer Serie höchst unangenehmer kirchengeschichtlicher Begebenheiten samt Belegen[33]. Er wisse – so am Ende seines umfänglichen zweiten Briefs –, daß er mit dem, was er geschrieben, bei einigen unglücklicherweise die Gefühle der Ehrfurcht und Liebe verletzt habe; doch diese mögen sich ernstlich die Frage stellen, «ob die Gesetze der Inquisition ein Skandal sind oder nicht und ein Schmerz für ihre Seele. Es wäre gut, wenn Menschen nie der Versuchung verfallen wären, um der größeren re-

29 «[...] The doctrines against which you are contending did not begin with the Vatican Council. At the time when the Catholic oath was repealed the Pope had the same right and power to excommunicate those who denied his authority to depose Princes that he possesses now. The writers most esteemed at Rome held that doctrine as an article of faith; a modern Pontiff had affirmed that it cannot be abandoned without taint of heresy, and that those who questioned and restricted his authority in temporal matters were wore than those who rejected it in spirituals, and accordingly men suffered death for this cause as others did for blasphemy and Atheism. The recent decrees have neither increased the penalty nor made it more easy to inflict. That is the true answer to your appeal. Your indictment would be more just if it was more complete. If you pursue the inquiry further, you will find graver matter than all you have enumerated, established by higher and more ancient authority than a meeting of Bishops half-century ago. And then I think you will admit that your Catholic countrymen cannot fairly be called on to account for every particle of a system which has never come before them in its integrity, or for opinions whose existence among divines they would be exceedingly reluctant to believe. [...].» Acton an Gladstone, Athenaeum, November 8 [1874]. Acton, Selected writings III 363–367, hier 364 f.; Acton, Selections from the Correspondence 119–121. hier 121.

30 So zum Beispiel: «[...] A Pope who lived in Catholic times, and who is famous in history as the author of the first Crusade, decided that it is no murder to kill excommunicated persons. This rule was incorporated in the Canon Law. In the revision of the Code, which took place in the 16th century, and produced a whole volume of corrections, the passage was allowed to stand. It appears in every reprint of the ‹Corpus Juris›. It has been for 700 years, and continues to be part of the ecclesiastical law. Far from having been a dead letter, it obtained a new application in the days of the Inquisition, and one of the later Popes has declared that the murder of a Protestant is so good a deed that it atones, and more than atones, for the murder of a Catholic. [...] Now Pius V, the only Pope who has been proclaimed a Saint for many centuries, having deprived Elizabeth [I], commissioned an assassin to take her life; and his next successor, on learning that the Protestants were being massacred in France, pronounced the action glorious and holy, but comparatively barren of results; and implored the King during two months, by his Nuncio and his Legate, to carry the work on to the bitter end until every Huguenot had recanted or perished. It is hard to believe that these things can excite in the bosom of the most fervent Ultramontane that sort of admiration or assent that displays itself in action. If they do not, then it cannot be truly said that Catholics forfeit their moral freedom, or place their duty at the mercy of another. [...].» Acton an Gladstone, Athenaeum, November 8 [1874]. Acton, Selected Writings III 365 f.

31 So Victor Conzemius in: Döllinger-Acton III 129 (Anm. 1).

32 Acton an Döllinger, Aldenham Park, Bridgnorth, 25 November 1874. Döllinger-Acton III 153 f.

33 Acton, Selected Writings III 367–379 (21. November), 379 f. (29. November), 380–384 (9. Dezember 1874); Acton, Selections from the Correspondence 119–124 (8. November), 124–138, 138 f., 139–144.

ligiösen Sicherheit willen die Wahrheit zu unterdrücken und dem Irrtum Geltung zu verschaffen. Unsere Kirche steht und unser Glaube sollte stehen nicht auf menschlichen Tugenden, sondern auf dem sicheren Fundament einer göttlichen Einrichtung und Lenkung. Ich verharre daher unerschütterlich in der Überzeugung, daß nichts, was die innerste Tiefe der Geschichte einmal enthüllen möge, für Katholiken jemals berechtigte Ursache für Schande oder Furcht sein kann. Ich würde die Kirche verunehren und schmähen, wenn ich den Verdacht nährte, daß das Zeugnis der Religion geschwächt oder die Autorität von Konzilien untergraben würde durch die Kenntnis von Tatsachen, die ich behandelt habe, oder von unerwähnt gebliebenen anderen Tatsachen, die nicht weniger schrecklich oder weniger gesichert sind»[34].

Doch weder die Empörung katholischer Kreise noch die Fassungslosigkeit protestantischer Kreise über den vermeintlichen Angriff Actons auf das Papsttum noch Thomas Frederick Wetherells kommentierende Bemerkung: «Sie scheinen der Welt zu sagen, daß Sie ein Infallibilist sind, und der Kirche, daß Sie das sind, was sie als einen Ketzer ansieht»[35], tangierten Actons Gleichmut. Nicht das Konzil und dessen Dekrete (deren Auswirkung nach seinem Dafürhalten begrenzt bleiben würde) standen für ihn bei seiner Argumentation gegen Gladstones «Flugschrift» im Vordergrund, sondern das ihn seit langem bewegende, aufwühlende moralische Problem des Ultramontanismus, der sich für ihn wie eine Blutspur durch die Geschichte der Kirche zog und deshalb seine Einstellung zu den vatikanischen Dogmen bestimmte. Die historische «Wahrheit», die man auch als Katholik müsse sagen dürfen, stand nach seiner Überzeugung gegen sie, und diese «Wahrheit» galt es deshalb aufzudecken.

34 «[…] I know there are some whose feelings of reverence and love are, unhappily, wounded by what I have said. I entreat them to remember how little would be gained if all that came within the scope of my argument could be swept out of existence – to ask themselves seriously the question whether the laws of the Inquisition are or are not a scandal and a sorrow to their souls. It would be well if men had never fallen into the temptation of suppressing truth and encouraging error for the better security of religion. Our Church stands, and our faith should stand, not on the virtues of men, but on the surer ground of an institution and a guidance that are divine. Therefore I rest unshaken in the belief that nothing which the inmost depth of history shall disclose in time to come can ever bring to Catholics just cause of shame or fear. I should dishonour and betray the Church if I entertained a suspicion that the evidence of religion could be weakened or the authority of Councils sapped by a knowledge of the facts with which I have been dealing, or of others which are not less grievous or less certain because they remain untold.» 2. Brief Actons. Acton, Selected Writings III 379.

35 «You seem to be suggesting to the world that you are an infallibilist, and to the Church that you are what she considers a heretic.» Wetherell an Acton, 10. November 1874. Zit. in: Hill I 260f.

5. Erzbischof Mannings Aufforderung an Acton, seine Stellung zu den vatikanischen Dekreten zu erklären, und dessen «ausweichende» Antwort

Nun hatte aber die Redaktion der «Times» in einem Begleitartikel zu Actons erster Antwort an Gladstone die Feststellung getroffen, Acton lehne die vatikanischen Dekrete entweder ab oder weise sie «as a nullity» zurück[36]. Nicht allein Actons Antwort mit ihren «unzeitgemäßen» kirchenhistorischen Enthüllungen, sondern vor allem jene redaktionelle Feststellung rief Erzbischof Manning auf den Plan, um dieses unbequeme Mitglied seiner Kirche endlich «kanonisch» in die Schranken zu weisen. In einem privaten Schreiben (das nicht erhalten, aber inhaltlich rekonstruierbar ist) fragte er Acton, ob er die vatikanischen Konzilsdekrete zurückweise und etwa eine häretische Absicht verfolge. Diese Anfrage scheint auf Schloß Aldenham wie ein Blitz eingeschlagen zu haben. Lady Blennerhassett, damals gerade in Aldenham zu Besuch, unterrichtete von dem Vorfall sogleich Döllinger: Seit Anfang des Monats sei sie hier und wisse von allem, «was sich seither zugetragen hat, bevor die Bombe platzte, nämlich bevor Gladstones Broschüre erschien» – und am Montag darauf Actons Antwort in der «Times». «Seit jenem Montag sind wir aus der innern Aufregung nicht hinausgekommen, obwohl wir uns keinen Augenblick darüber Illusionen gemacht haben, bis *wie weit* der einmal in's Rollen gebrachte Stein gehen würde.» Die Sprache der irländischen Blätter gegen Acton sei «maßlos», und «die Taktik Mannings», Döllinger «alles […] auf die Schulter zu wälzen», sei von diesen Blättern «mit Enthusiasmus befolgt» worden. «Ich fürchte sehr, Manning werde es in Rom bis zur Exkommunikation L[ord] A[cton]s treiben und es ist fürwahr selbst in zeitlicher und weltlicher Beziehung keine Kleinigkeit mit einer ganzen Familie diesem Schicksal entgegenzugehen. Marie [Acton] ist bewunderungswürdig ruhig und sanft, aber auf das Ärgste gefaßt, und wüßte man mit welchem Herzeleid L[ord] A[cton] an die Aufgabe gegangen ist, die er selbst die schwierigste und wichtigste seines Lebens nannte, man würde sehr darüber erstaunen. Aber er hielt es für Gewissenspflicht, Angesichts der möglichen Schädigung der geistlichen Interessen der Katholiken England's eine Antwort auf Gladstone's allerdings unwiderlegbaren Angriff wenigstens zu versuchen. […]»[37].

36 Zit in: Hill I 260.

37 Lady Blennerhasssett an Döllinger, Aldenham Park Bridgnorth 16 Nov. 1874. Döllinger-Blennerhassett 578f. – Hier auch die Notiz: «Er selbst [Gladstone] brachte den Montag Abend bis Mittwoch 10–12ten [Montag war der 9. November] hier zu, und war durch die Vielseitigkeit seiner Interessen wahrhaft staunenerregend.»

Döllinger reagierte auf diese Nachricht sofort mit einem Schreiben an Acton und suchte zu beruhigen: «Lady Charlotte» habe ihm «die Besorgniß» geäußert, daß Manning es bis zu einer Exkomunikation treiben könnte. Er, Acton, werde «diese Erwartung wohl kaum hegen, da Sie doch zuviel vom Kirchenrecht verstehen, um nicht zu wissen, daß dazu ganz andre Dinge erforderlich wären, und eine ordentliche Procedur mit trina monitio etc vorhergehen müsste. Da Sie nur Facta erwähnt haben, und nicht wie ich z. B. haereticus dogmatizans oder haeresiarcha, wozu Manning mich gestempelt hat, sind, kann man Ihnen nicht wohl beikommen, und überhaupt wäre die Excommunication eines Laien wegen bloßer Meinungs-Äußerung etwas selbst in den Römischen Annalen ganz Unerhörtes, wofür sich seit vielen Jahrhunderten kein Praecedenzfall finden ließe.» Er schreibe dies «mehr für Marie und Charlotte» als für ihn, «falls die beiden Damen wirklich eine solche Besorgniß ernstlich hegen sollten». Da er, Acton, «wohl [...] mit den Details und Belegen» herausrücken müsse, bot er ihm seine Hilfe an. «The ‹canonised Saint [Pius V.] and his murderous intrigues» schmerze, wie er sehe, ganz besonders. Acton möge die Geschichte «durch einige Auszüge aus seinen [Pius' V.] epistolae und Bullen» illustrieren, «und vergessen Sie nicht wieder zu erwähnen, was Simpson gesagt, daß Er es sei, der vorzüglich nebst Paul IV und Paul III den Fall der katholischen Kirche in England verschuldet hat». Dabei komme ihm der Gedanke, «welchen schlagenden Effect es in England machen müßte, wenn jemand Berington's and Kirk's faith of the Catholics mit dem neuen Umfang der Glaubenslehre seit 1854 und 1870 vergliche. Die Leute würden doch staunen, welche Menge neuer Glaubensartikel sie ganz unversehens bekommen haben! Selbst die wenigen Eingeweihten überschauen ihren dogmatischen Reichthum noch lange nicht vollständig, und ich wette, selbst Manning würde ein verdutztes Gesicht machen, wenn man ihm einen Conspectus oder ein Inventar aller der Artikel, die er explicite und implicite glaubt, vor die Augen brächte!»[38]

Die ihm durch Lady Blennerhassett übersandten Grüße von Lady Acton waren Döllinger Gelegenheit, auch ihr persönlich zu schreiben und neben allerlei familiären Mitteilungen und seinem offenbar längst fälligen Dank «für das Geschenk des wirklich sehr vorzüglichen Bordeaux [...] eine[r] Zierde meiner Tafel», einfließen zu lassen: «Hoffentlich ist jede Besorgniß, daß man gegen Ihren Gemahl die Waffe des Kirchenbanns anwenden werde, in Aldenham schon verschwunden. So einfältig sind die Herren, die so etwas allein thun könnten nicht, daß sie durch eine so schnöde Rechtsverletzung und im grellen Widerspruch mit der ganzen bisherigen Ordnung und Sitte die öffentliche Meinung gegen sich herausforderten»[39]. Ähnlich seine Antwort an Lady Blennerhassett: «[...] mit der drohenden Excommunication, wovon Sie schreiben, ist es nichts. Das wäre eine ganz unerhörte Monstrosität, die man sich gegen einen unabhängigen Weltmann sicher nicht erlauben wird. Ce sont des bonbons qu'on réserve pour nous autres prêtres – glauben Sie mir, in dieser Beziehung ist Manning ohnmächtig, wenn er es auch wagen wollte, er wird es aber nicht wagen wollen»[40].

Nun teilte auch Acton Döllinger mit, «Manning hat eine Erklärung verlangt, die ich abschlagen musste, obwohl es bekannt ist, dass ich es nie für meine Pflicht gehalten habe, gegen das Concil aufzutreten [...]. Meine Stellung ist ganz klar. Mein Brief [in der «Times»] enthält nichts gegen oder über das Concil, sondern mein Argument setzt gewissermassen das Concil voraus. Nicht-Ultramontane brauchen keine Rechtfertigung vor dem Staat. Ich muss also läugnen dass dadurch eine Veranlassung zu einer Erklärung gegeben ist, besonders da eine solche nur bedeuten könnte daß die Bekanntmachung

38 Döllinger an Acton, München, 20 November 1874. Döllinger-Acton III 129 f. – Das genannten Werk war: Joseph Berington – John Kirk, The Faith of Catholics confirmed by Scriptures and attested by the Fathers of the five first centuries of the Church, London 1813.

39 Döllinger an Lady Acton, München, 23 November 1874. Döllinger-Acton III 131 f.

40 Er freue sich, schrieb er zuvor, daß die Lady auf Aldenham auch Gladstone, «und von seiner liebenswürdigsten Seite», kennengelernt habe; «der durch seine Flugschrift erregte Sturm wird ganz wohlthätig wirken, und Einsicht in die wirkliche Lage der Dinge, über die 999 von 1000 Engländern bisher im Dunkeln waren, verbreiten. Aus Rom wird mir soeben geschrieben, wörtlich: Antonelli said the other day, that Manning would ruin them, by his extravagant Vaticanism, both in Italy and England. Das Urtheil ist freilich seltsam, da auch Manning bei weitem nicht mit der Farbe herausgeht, und wie alle seine jüngsten Kundgebungen beweisen im Vertuschen, Verhüllen und Wegläugnen mit den deutschen Bischöfen wetteifert. Seine Ansprache an die Academia catolica [die von Manning 1861 gegründete Academia of Catholic Religion zur Verteidigung des katholischen Glaubens und der weltlichen Macht des Papstes], die die Times am 9ten November brachte, ist mir ein sehr merkwürdiges Dokument. Ich möchte sie gar gerne nach ihrem vollen Wortlaut kennen. Einstweilen fallen mir, indem ich die Kundgebungen der kath[olischen] Nobilitäten in der Times lese, die Worte König Heinrich's bei Shakespeare ein: this battle fares like to the morning's war, When dying clouds contend with growing light [King Henry VI, Part. III, II V.1]. Freilich die clouds haben eine sehr zähe Existenz und lange Agonie, und growing light ist vorerst nur ein heller Streifen am dunklen Firmament. Unser Freund Acton aber, wenn er die treffliche Gelegenheit gehörig benützt, wird, wenn auch nicht zum erstenmale, die Erfahrung machen, that knowledge is power. Es gibt jetzt keine Beringtons, keine Charles Butler [1750–1832, Vorkämpfer der Katholikenemanzipation] mehr in England unter den Katholiken, auch keinen so unterrichteten Mann mehr, wie der alte Throckmorton der Vater von Actons Oheim einer war. Um so stärker fällt Acton's Gelehrsamkeit dort in's Gewicht – und mit der drohenden Excommunication, wovon Sie schreiben, ist es nichts. [...].» Döllinger an Lady Blennerhassett, München, 21 November 1874. Döllinger-Blennerhassett 580 f.

dessen was ich im Brief an Gladstone erwähnte, bedenklich oder irrig seyn könnte.» Man werde ihm «kaum anders als mit einem Formular […] beikommen können». Doch habe man bereits den Versuch gemacht, «mir die Absolution zu entziehen», eine «Klippe», der er nur dadurch entkommen sei, daß er seit dem Erscheinen seines Briefs schon einmal gebeichtet hatte. «So konnte der zweite Beichtvater nur schimpfen und absolviren.» Daß ihn die ganze Angelegenheit dennoch belastete, ist dem nächsten Satz zu entnehmen: «Meine Stütze in dieser Lage sind Gott und meine Frau. Diese besteht mit aller Kraft darauf dass ich nicht die kleinste Concession mache welche über meine Ueberzeugung hinausgeht, und zeigt einen felsenfesten Glauben, und die edelste Ruhe, obwohl gerade auf sie die unangenehmen Folgen fallen.» Sodann legte Acton seinem alten Lehrer ein wichtiges Bekenntnis ab: «Aus langen Unterredungen mit Gladstone, dem sein Besuch in München wie eine Offenbarung war, habe ich den Schluss gezogen dass Sie weniger Hoffnung für die Kirche hegen als ich; oder wenigstens dass die Hoffnungslosigkeit für Sie fester steht und klarer erwiesen ist als mir. Ich will nicht sagen dass Sie Unrecht haben. Dans le doute, je m'abstiens de désespérer. Ich müsste viel klarer sehen als ich sehe um die Kirche aufzugeben, die ich gerade durch Sie in ihrer Grösse kennen und lieben lernte.» Döllinger schreibe ihm auch, er begreife nicht, wie er, Acton, sich vorstellen könne, «dass eine Umkehr jemals stattfinden soll». Dem entgegnete er: «Möglich wäre es doch, wenn, unter andern Umständen ein besserer Papst von dem Princip ausgehen würde dass nichts ausgelegt oder verstanden werden soll anders als in Zusammenhang und Einklang mit allem was sonst Glaube und Gesetz der Kirche gewesen ist. That would stultify these decrees as much as they stultify the decrees of Constance. Ich aber kann keinen principiellen Unterschied machen zwischen den neuen Dekreten und den alten. Sind diese mir ein Grund die Römische Communion [die Gemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche] aufzugeben, was wären nicht die früheren, Lateranischen? So mache ich mir zum Gesetz, nicht selbst auszutreten, oder das Hinauswerfen [zu] provociren. Die Hinauswerfung durch Menschen aber über mich ergehen [zu] lassen, und zwar, womöglich, auf Grund meines historischen, nicht meines theologischen Gewissens.» Döllinger habe indes gesehen, welchen Gebrauch er «von der ausserordentlichen Gelegenheit» gemacht habe, die ihm durch «die Dummheit und Falschheit der Gegner» geboten worden sei. «Mit grösserem Éclat konnten diese Wahrheiten nicht vor die Welt gebracht werden.» Da aber in der «Times» (der gebotenen Kürze wegen) nicht alles habe gesagt werden können, denke er daran, seinen zweiten Brief zu einer Broschüre umzuarbeiten. Vielleicht würde die «Allgemeine Zeitung» einen Aufsatz darüber annehmen «aus Erinnerung an unsere bons rapports», und vielleicht könnte man das Ganze dann auch ins Deutsche übersetzen[41].

Von Lady Blennerhassett erfuhr Döllinger dann näherhin, daß «neben den öffentlichen Correspondenzen in der Times, noch eine zweite aus 4 Briefen bestehende Privat-Correspondenz mit Manning gewechselt wurde, die uns jene Besorgnisse einflößte von welcher mein letzter Brief an Sie die Spur trug». Actons Beispiele seien «klug auch darauf berechnet, das englische Nationalgefühl zu reizen. Was man gegen seinen 2ten Brief einwenden kann, ist schwer vorauszusehen. Versuchen wird man Alles, um ihn in Verlegenheit zu bringen»[42]. Nach dessen Erscheinen berichtete sie Döllinger im Auftrag Actons, sein Bischof James Brown (Shrewsbury) habe ihm geschrieben, er wolle annehmen, daß alle Angaben in diesem zweiten Brief vom 21. November richtig seien, «aber welche Verantwortung lade man durch das Aussprechen solcher Dinge auf sich, u.s.w.» Darauf habe ihm Acton «in freundschaftlichem Ton» geantwortet, «er, der Bischof, müsse wissen, daß A[cton] den Katholicismus für wahr ohne Beimischung von Falschem, für gut ohne Beimischung des Bösen halte. Ebendeßwegen habe er nie geglaubt, daß man ihn vertheidigen dürfe, als sei er bloßes Menschenwerk, und durch Waffen, wie man sie für den Irrthum gebrauche. Katholiken loben es, sagte er u. a. wenn ihre Gegner das auf Seite Anders-Gläubiger begangene Unrecht eingestehen, und der Wahrheit Zeugniß geben, sollte es möglich sein daß sie für sich selbst ein anderes Gesetz aufstellen, als das wonach sie das Verfahren Anderer beurtheilen?» Des weiteren berichtete sie über Mannings Hirtenbrief, der «‹die Gegner der unbefleckten Empfängniß und der Vatikanischen Dekrete› von der Kirche ausgeschlossen erklärte» und dessen Verlesung Acton selber am ersten Adventsonntag «in der Jesuitenkirche zu London» erlebt habe. Actons Freunde in London hätten daraufhin aus diesem Hirtenschreiben Mannings «Wunsch» herausgelesen «im Allgemeinen nicht weiterzugehen, und es bei dieser vagen Excommunikation zu lassen». Doch «heute» habe Acton «das längst gefürchtete Schreiben von Manning aus Rom» erhalten, «die gegebenen Erklärungen als ungenügend bezeichnend und eine entschiedenere Antwort fordernd». Was Acton zu tun entschlossen sei, wisse sie noch nicht. Er werde wohl seinem Bischof antworten und Döllinger «das Nähere» mitteilen. Was die Pressekampagnen gegen Acton

41 Acton an Döllinger, Aldenham Park, Bridgnorth, 25 November 1874. Döllinger-Acton III 132–136. – Eine Übersetzung ins Deutsche scheint nicht erfolgt zu sein.

42 Lady Blennerhassett an Döllinger, Aldenham Park Bridgnorth 26 November 1874. Döllinger-Blennerhassett 581–583, hier 581 f.

beträfen, so halte sich der Ton der ultramontanen englischen Blätter «in gewissen Schranken, während die irischen Blätter jedes Maß überschreiten». «Der Tablet» aber habe Acton unterstellt, «er, der einen solchen Werth auf Gemeinschaft mit der Kirche lege, gehe nichts destoweniger seit Jahren nicht zu den Sakramenten!»[43]

Vom Erzbischof und von einer ultramontan ausgerichteten Presse verfolgt, durchlebte Acton mit seiner Frau indes Wochen einer schweren Krise. «Unser Freund A[cton]» – so Döllinger auf die Berichte der Lady Blennerhassett – «ist wie Tamino in der Zauberflöte; er muß durch die Feuer- und die Wasserprobe hindurch, das Feuer der hierarchischen Blitzstrahlen und das Wasser der ultramontanen Journalistik (freilich mitunter Scheidewasser durch die Lüge). Hoffentlich bleibt er fest – er und seine Pamina»[44].

Acton selber informierte Döllinger Ende Dezember 1874, daß ihm Manning «seit seiner Abreise aus Rom» nicht mehr geschrieben habe, es ihm [Acton] aber gelungen sei, seinem Bischof «- der ein unwissender Mensch ist, und wenig Verdienst hat – zu beweisen dass meine rein historische Auseinandersetzung das Concil nicht berührt, dass ich mit keinem Wort den Dekreten widersprochen habe, folglich nicht in die Censuren der Constitutio Apostolica verfallen bin, und meinen Angriff auf etwas anderes gerichtet habe, nämlich auf die Ultramontane Geschichtslüge». Bischof Brown scheine ihm zu glauben, daß seine Haltung, «welche der von Strossmayer nahe kommt, ebenso rechtgläubig ist als wenn ich die Concilslehre glaubte». So sei mit ihm «für den Moment, Friede geschlossen. Allein, da Manning kategorisch verlangte zu wissen ob ich den Lehren mich anschliesse – adhere to the doctrines[45] – kann es dabei nicht bleiben.» Wahrscheinlich werde man versuchen, ihn zu «andere[n] Erklärungen» zu zwingen. Newman schreibe ihm, viele Leute würden jubeln, wenn er, Acton, nur «hinausgeworfen» würde. Mit seinem ersten Brief in der «Times» sei Newman unzufrieden gewesen und sage «jetzt noch, dass ich die Päpste gratuitously hineingebracht habe»; er lobe aber den zweiten Brief «sehr», erkläre sich «für die offene Sprache der historischen Wahrheit» und versichere, «dass nichts von alledem das Concil angreift»[46].

Tatsächlich hatte Manning am 12. November Acton zur Stellungnahme aufgefordert und am 16. November den Empfang von Actons Erklärung vom Vortag (wie er schrieb) bestätigt: Dieser Erklärung habe der Erzbischof «mit großer Befriedigung» entnommen, daß Actons Antwort auf seine erste Frage, ob er in seinem Brief in der «Times» die Vatikanischen Dekrete zurückzuweisen beabsichtigt habe, «negativ» laute. Jedoch vermöge er diesem Schreiben nicht zu entnehmen, welche Antwort Acton auf die zweite Frage zu geben wünsche, nämlich, ob er auch «den auf dem Vatikanischen Konzil definierten Lehren anhänge» oder ob er sich als einer von «Jenen» betrachte, «die eine weniger strenge und mehr vermittelnde Auslegung» jener Dekrete «sich zu eigen machen». Sollte diese seine Annahme zutreffen, würde er bitten, Acton möge ihn «instand setzen zu verstehen, was diese Auslegung besage». Zwar freue ihn außerordentlich, daß Acton in seinem (genannten) Schreiben die (ihn betreffende) Feststellung der «Times» mit Nachdruck zurückgewiesen habe; um so mehr aber bedaure er, daß der Bericht (in der «Times») sein Urteil über das, «was im Augenblick um Ihrerselbst willen dringend notwendig» sei (nämlich sein Urteil über die vatikanischen Dekrete), verfälscht habe. Er bitte deshalb, ihn instand zu setzen, daß er die vielen Gemüter, die von ihm, Acton, glaubten, was die «Times» auf der ganzen Welt verbreitet habe, des Gegenteils versichern könne[47].

43 Lady Blennerhassett an Döllinger, Aldenham Park Bridgnorth 3t December 1874. Döllinger-Blennerhassett 583–585. – Tatsächlich bezeichnete bzw. verleumdete «The Tablet» Acton als einen der «desperately bad Catholics» und «titled apostates», die seit Jahren der Kirche fern ständen, «who do not frequent the sacraments and who are therefore *ipso facto* excommunicate». The Tablet 44 vom 28. November 1874, 674. Zit. in: Hill I 261.

44 Döllinger an Lady Blennerhassett, München 10 December 1874. Döllinger-Blennerhassett 585 f., hier 585.

45 Vgl. das (2.?) Schreiben Mannings an Acton, 16. November 1874. Acton, Selections from the Correspondence 151 f.

46 Newman habe ihm «sonderbare Gründe» angegeben, «um das Concil anzunehmen. Ist nicht Rom die sichere Bewahrerin der Wahrheit, so hat Christus seine Verheissungen nicht erfüllt, und Aehnliches. Jetzt schreibt er eine Broschüre, und wird es wohl versuchen sich zu rehabilitiren. Er war mit meinem ersten Brief unzufrieden, und sagt jetzt noch dass ich die Päpste gratuitously hineingebracht habe, obwohl er den zweiten Brief sehr lobt, für die offene Sprache der historischen Wahrheit sich erklärt, und versichert, dass nichts von alledem das Concil angreift. Sonst hält er an [Joseph] Fessler's Erklärungen, und meint das Concil habe den Syllabus nicht sanctionirt. Ich hege auch Zweifel ob die Worte des Dekrets direkt und unläugbar die Encyclica [*Quanta cura*] einfassen. Gladstone scheint es jetzt zu glauben, nachdem er es verneint hatte. [...].» Acton an Döllinger, Aldenham Park Bridgnorth, December 28, 1874. Döllinger-Acton III 136–138 (nur in Abschrift erhalten; ein zeitlich dazwischenliegender Brief Actons fehlt).

47 «My Dear Lord Acton, – I have to thank you for your letter dated yesterday: from which I gather, with much satisfaction, that your answer to my first question, whether in your letter to the *Times* you intended to repudiate the Vatican Decrees, is in the negative.
I am not, however, able to gather what answer you desire to give to the second question, namely, whether you adhere to the doctrines defined in the Vatican Council: unless you intend to describe yourself as one of ‹Those who adopt a less severe and more conciliatory construction› of those decrees.
If I am right in this inference, I would still ask you to enable me to understand what that construction is.
I see with great pleasure in your note that you had written an emphatic repudiation of the statement of the *Times*; and I regret much that any advice should have defeated your judgement of what is at this moment urgently needed for your own sake.
Let me therefore ask you to enable me to reassure the minds of a multitude of those who at this time believe of you what the *Times* has sent all over the world. – Believe me, my dear Lord, yours faithfully,

Diese Aufforderung stürzte Acton offensichtlich in erhebliche Verlegenheit. Er teilte seinem Freund Simpson mit, was der Erzbischof von ihm verlange, und bat ihn um seinen Rat: Die große Frage sei, ob er erklären müsse, daß er sich den Beschlüssen des Vatikanums wie denen anderer Konzilien «unterwerfe», ohne Schwierigkeit oder Nachprüfung (in dem Sinne, daß er keine Notwendigkeit verspüre, zu harmonisieren und in Einklang zu bringen, was die Kirche selber zu tun bislang keine Zeit gefunden habe), oder ob das Wort «unterwerfen», da leicht mißverständlich, vermieden werden sollte[48]. Kurz darauf teilte er Simpson in einem Telegramm mit, daß der Erzbischof erneut eine Erklärung verlange, «what my conciliatory construction is». Solle er bezüglich dieser speziellen Frage erklären, daß er sich diesen und allen anderen Bechlüssen der Autorität der Kirche ohne Schwierigkeit unterwerfe, da er keine eigene Privatauslegung habe, sondern vertrauensvoll die Auslegung anderer erwarte? Er bat um rasche Antwort[49], und Simpson lieferte ihm einen langen Entwurf für seine Antwort an den Erzbischof[50], den er aber nicht übernahm. Er entwarf selber seine Antwort, bei der es ihm ganz klar darauf ankam, zu einer Formulierung zu finden, die der Aufforderung des Erzbischofs nach- oder zumindest nahekommen sollte, ohne *expressis verbis* den Punkt seiner Unterwerfung unter das Primats- und Unfehlbarkeitsdogma zu berühren[51]. Schließlich übersandte er Erzbischof Manning folgende verklausulierte Antwort, die er mit seinem Gewissen glaubte vereinbaren zu können (und die doch, wie es scheint, sein Gewissen lebenslang belastete):

«My dear Lord, – *ich könnte Ihre Frage nicht beantworten, ohne den Anschein zu erwecken, etwas einzugestehen, was ich schriftlich ausdrücklich verneint habe, nämlich, daß es auf irgendetwas anderem als einem Mißverständnis der Bedingungen oder des Geistes meines Briefes an Mr. Gladstone beruhen könnte. In Beantwortung der Frage, die Sie mir bezüglich einer Stelle in meinem Brief vom Sonntag stellen, kann ich nur sagen, daß ich keine private Meinung oder bevorzugte Interpretation zu den vatikanischen Dekreten habe. Die Akten des Konzils allein bilden das Gesetz, das ich anerkenne. Ich habe es nicht als meine Pflicht als Laie angesehen, den Kommentaren von Theologen nachzugehen, weniger noch, zu versuchen, diese durch private Urteile meinerseits zu ersetzen. Ich begnüge mich damit, in absolutem Vertrauen auf Gottes Vorsehung in seiner Leitung der Kirche zu verharren. Ich verbleibe, my dear Lord, Ihr ergebener Acton*»[52].

Natürlich konnte diese bewußt mehrdeutig gefaßte Erklärung Manning keineswegs befriedigen. Er habe, schrieb er an Bischof Ullathorne, diesen zweiten Brief Actons von kompetenter Seite untersuchen lassen und einen langen Entwurf einer Widerlegung erhalten. Er frage sich, ob er Acton guten Gewissens erlauben könne, in London die Sakramente zu empfangen, zumal sein «Skandal» hier veröffentlicht worden sei und er weder eine Wiedergutmachung noch eine Erklärung anzu-

†Henry E[dward]., Archbishop of Westminster. P.S. – I must ask you to forgive the omission of date in my last letter. It was written on Thursday 12. †H[enry]. E[dward]. A[rch]b[isho]p.» Acton, Selections from the Correspondence 151 f.

48 «[...] You see, of course, the opening. I think of saying that I did not answer a question there seemed to be no occasion to ask, but that I must resist the inference he draws from my letter to him, as I really have no interpretation of my own, but am content to wait the construction of others, in absolute reliance on God's providence in the government of His Church etc.
The great question is, whether I ought to say that I *submit* to the acts of this, as of other Councils, without difficulty or examination (meaning that I feel no need of harmonizing and reconciling what the Church herself has not yet had time to reconcile and to harmonize), or ought not the word *submit* to be avoided, as easily misunderstood?
I mean to be very short, to save the old ground of his having no business here, to deal only with the meaning applied by him to my words about conciliatory construction, and to meet that, in ten lines, so fully as perhaps to meet the difficulty.» Acton an Simpson, Aldenham, Tuesday [Nov. 1874]. Gasquet, Lord Acton 359 f.

49 «He [Manning] repeats question, and asks what my conciliatory construction is. This is a new start. Shall I take the opening he gives me and say with reference to this special question that I submit to this and all other acts of Church authority without difficulty, having no private construction of my own, but confidently waiting the interpretation of others? Please answer fully by return of post.» Actons Telegramm an Simpson [Nov. 17, 1874]. Gasquet, Lord Acton 360.

50 Der Antwortentwurf Simpsons in: Gasquet, Lord Acton 360–362.

51 Sein Entwurf lautete zunächst: «My Dear Lord – I gave no answer to the question, which did not seem to me to arise out of the terms or the spirit of my letter to Mr. Gladstone.
But I must decline the inference which a passage in my letter of this last Sunday has suggested to you. I have no private gloss or special interpretation for the decrees of the Vatican Council. (Trent)
The acts of the Council are the law which I obey. I am not concerned (bound) to follow the comments of divines or to supply their place from (with) private judgments of my own. I am content to adhere implicitly with an absolute reliance on God's Government of his Church to the construction she herself shall adopt in her own time.» Acton, Selections from the Correspondence 152 f.

52 «His Grace the Archbishop of Westminster, Athenaeum Club, Pall Mall. November 18, 1874.
My dear Lord – I could not answer your question without seeming to admit that which I was writing expressly to deny, namely, that it could be founded on anything but a misconception of the terms or the spirit of my letter to Mr. Gladstone.
In reply to the question, which you put with reference to a passage in my letter of Sunday, I can only say that I have no private gloss or favourite interpretation for the Vatican Decrees. The acts of the Council alone constitute the law which I recognise. I have not felt it my duty as layman to pursue the comments of divines, still less to attempt to supersede them by private judgments of my own. I am content to rest in absolute reliance on God's providence in His government of the Church. – I remain, my dear Lord, yours faithfully, Acton.» Acton an Manning, 18. November 1874. Acton, Selections from the Correspondence 153.

bieten habe[53]. Auch seiner erneuten Aufforderung (mit beigelegtem Pastoralschreiben zum vergangenen ersten Advent), ein klares Bekenntnis zu den vatikanischen Dekreten abzulegen, kam Acton nicht nach. Vielmehr sprach er dem Erzbischof in aller Höflichkeit das Recht ab, von ihm eine Erklärung dieser Art zu verlangen, da er die dogmatische Frage überhaupt nicht berührt habe; im übrigen werde er bezüglich seiner Rechtgläubigkeit seinen zuständigen Bischof zufrieden stellen[54], den Manning bereits in seine «Nachforschungen» einbezogen hatte[55].

Wie sehr Manning darauf brannte, Acton zu verurteilen oder endlich verurteilt zu sehen, belegt seine weitere Mitteilung an Bischof Ullathorne: «Meine Korrespondenz mit Lord Acton ist nicht befriedigend. Ich tat, was Sie mir seinen Bischof [Brown] betreffend empfohlen haben. Dann hatte ich hier auch eine Konferenz mit vier meiner Priester. Wir entschieden übereinstimmend, den Fall nach Rom zu überweisen, und ich tue das nun auch»[56].

Seinem zuständigen Bischof James Brown erklärte Acton auf dessen verärgerte Anfrage, ob er die vatikanischen Dekrete zurückweise oder annehme: «Was Ihren Zweifel betrifft, ob ich ein treuer Katholik bin oder dies nur vortäusche, so muß ich antworten, daß ich alles glaube, was die katholische Kirche glaubt, und versuche, mich mit keinerlei Studien zu befassen, die nicht der Religion dienen. Ich bin, trotz Sünden und Fehlern, ein wahrer Katholik und protestiere, da ich Ihnen keinen Grund zu Ihrem Zweifel gegeben habe. Wenn Sie vom Konzil sprechen, weil Sie annehmen, daß ich mich in irgendeiner Weise von den Bischöfen distanziert habe, deren Freundschaft ich mich in Rom erfreute und die während der Debatte gegen die Dekrete waren, sie jetzt aber akzeptieren, nachdem das Konzil vorüber ist, haben Sie meine Position völlig mißverstanden. Ich habe mich der Apostolischen Konstitution, die diese Dekrete enthält, gehorsam gebeugt und nicht dagegen verstoßen, und ich verstoße ganz gewiß nicht bewußt gegen Verpflichtungen, die unter schwerster Sanktion der Kirche auferlegt werden. Ich glaube nicht, daß in meinen öffentlichen und privaten Schriften auch nur ein Wort zu finden ist, das irgendeiner Lehre des Konzils widerspricht, sollte dies aber dennoch der Fall sein, dann nicht mit meiner Absicht, und ich wünsche es auszumerzen»[57].

Wie ernst Acton die Lage einschätzte, geht zum einen aus seiner Bemerkung gegenüber Gladstone hervor, daß nur eine «very little chance» bestehe, seiner Exkommunikation zu entrinnen[58], und zum andern aus der Tatsache, daß, zweifellos auf seine Bitte hin, sein Beichtvater Dr. Thomas Louis Green in einem Lokalblatt bezeugte, Acton habe «never, even virtually, attacked the Council». Simpson ließ er wissen, er denke daran, seinem Beichtvater ein Dankschreiben zu senden und ihm dann alles zu sagen, was er sagen könne oder im Beichtstuhl, wenn gefragt, sagen sollte: «nämlich, alles was das Konzil unter schwersten Sanktionen verlangt, weise ich nicht zurück. Wie die Bischöfe, die meine [geistlichen] Führer sind, die Dekrete angenommen haben, so habe ich es auch getan. Diese sind ein Gesetz für mich wie jene [des Konzils] von Trient, nicht aus irgendeiner Privatinterpretation heraus, sondern wegen der Autorität, von der sie kommen. Die Schwierigkeiten, sie mit der Tradition in Einklang zu bringen, die anderen so problematisch erscheinen, ver-

53 «I have had Acton's second letter examined by the most competend person here, and have had a long MS refutation. [...] Can I in conscience allow him to receive Sacraments in London? His scandal was published there. He has caused there the belief that he does not receive the Definitions of the Church Council. I am also of that belief. And he will make neither reparation nor explanation.» Manning an Ullathorne, 7. Dezember 1874. Zit. in: Hill I 265.

54 Acton teilte Simpson mit: «Manning asks whether my letter means that I adhere, etc., repeating his question and sending me his pastoral.
Meantime, I have had a correspondence with my bishop, who is very angry, but admits that nothing I have said touches the Council, and that I have shown that I so understood it.
My first letter to him was rather strong. The second, after his explanation that he admits the principle of telling no lies, very civil.
Now, how do you think, in again telling Manning that his question is not justified and will not be answered, I can employ the testimony of my own bishop?
‹My explanation referred only to a suggested interpretation of a passage in my letter to him. I meant to say that no such question could be admitted to arise from my letter to Gladstone, confirmed in this view by the fact that that is not questioned by my bishop. I should regret if that was not, on consideration, also his opinion.›
Pray suggest what occurs to you, and say how far I ought to hint that my own bishop is most to the purpose. I want your answer by return of post, if possible.» Acton an Simpson, Aldenham, December 3, 1874. Gasquet, Lord Acton 362 f.

55 Siehe dazu: Hill I 265; Hill II 280 f.

56 «My correspondence with Lord Acton is not satisfactory. I did as you suggested with the Bishop. Then I had a conference here with four of my priests. We unanimously decided that the case ought to be sent to Rome, and I am now doing so.» Manning an Ullathorne, 2. Januar 1875. Zit. in: Hill I 265; Hill II 281.

57 «To your doubt whether I am a real or pretended Catholic I must reply that, believing all the Catholic Church believes, and seeking to occupy myself with no studies that do not help religion. I am, in spite of sins and errors, a true Catholic, and I protest that I have given you no foundation for your doubt. If you speak of the Council because you supposed that I have separated myself in any degree from the Bishops whose friedship I enjoyed at Rome, who opposed the Decrees during the discussion, but accept them now that it is over, you have entirely misapprehended my position. I have yielded obedience to the Apostolic Constitution which embodied those decrees, and I have not transgressed, and certainly do not consciously transgress, obligations imposed under the supreme sanction of the Church. I do not believe that there is a word in my public or private letters that contradicts any doctrine of the Council, but if there is it is not my meaning and I wish to blot it out.» Acton an Bischof Brown, 16. Dezember 1854. Zit in: Hill I 266; Hill II 281 f.

58 «[...] there is very little chance of my escaping excommunication.» Acton an Gladstone, Aldenham Park, Bridgnorth Dec. 16, 1874. Acton, Selections from the Correspondence 48 f., hier 49.

wirren mich, einen Laien, nicht, dessen Aufgabe es nicht ist, theologische Fragen zu klären, und der dies den Fachleuten überläßt.» Die Bischöfe, die ihm die Sakramente verweigern würden, würden dies somit nur tun, weil er eine Anfrage bezüglich seiner Briefe (in der «Times»), deren Orthodoxie aber eingeräumt werde, zurückgewiesen habe, überhaupt nicht auf Grund von Heterodoxie[59]. Doch sein Bischof antwortete ihm schließlich «moderate, friedly» und wiederholte «actually» nicht seine Anfrage. Acton schloß daraus, daß er «does not want to force a quarrel». Allerdings hatte zuvor sein Beichtvater persönlich den Bischof in Shrewsbury aufgesucht und sich für ihn eingesetzt[60].

Daß Acton dennoch mit den vatikanischen Dekreten seine Probleme hatte, gestand er seinem Freund, dem Orientalisten und Theologen Sir Peter Le Page Renouf (1822–1897): «Ich bin mehr denn je in der Patsche, denn mein Bischof fragt böse, ob ich nun die Dekrete annehme oder ablehne. Ich glaube, ich kann ehrlich sagen, daß ich sie nicht ablehne, aber ich kann nicht positiv sagen, daß ich sie annehme, außer ich sage – wie es die Bischöfe machen, die meine Führer sind. […] [Erzbischof] Kenrick etwa sagt mir, daß sie rechtlich Dogma (*legally Dogma*), aber nicht dogmatisch wahr sind (*but non dogmatically true*). Stroßmayer läßt sie in seiner Diözese veröffentlichen, stimmt jedoch mit Döllinger überein. [Der Bischof von Marseille Charles-Philipp] Place sagt kein Wort zu ihren Gunsten. Aber ich glaube nicht, daß ich irgendetwas sagen sollte, da der Bischof eingeräumt hat, daß meine öffentlichen Briefe nichts Heterodoxes enthalten, und er seine Fragen auf Grund der Art meiner privaten Briefe an ihn stellt, die das vatikanische Konzil nicht berühren. Er hat nichts, worauf er sich stützen könnte […]»[61].

Ähnlich äußerte sich Acton in seinem Dankschreiben an Newman, der selber von seinem Bischof Ullathorne zu einem offenen Bekenntnis in der Unfehlbarkeitsfrage gedrängt wurde: Die Konzilsdekrete als solche – so Acton – seien nicht sein Problem, doch wenn er gefragt würde, ob er sie annehme «with a definite understanding and inword conviction of their truth, I can't say yes or no». Gerade dies aber sei die Frage, die Erzbischof Manning von ihm beantwortet haben wolle. «I certainly cannot satisfy him.» Er hoffe, Newman werde verstehen, daß er, wenn er unter Mannings Zensuren falle, «nicht aus einem Geist der Auflehnung, nicht aus Indifferenz oder aus falscher Scham» handle. Aber er könne Mannings «tests and canons of dogmatic development and interpretation» nicht akzeptieren und müsse ihm daher die einzige Antwort, die ihn zufrieden stellen würde, versagen, «da sie, von meinen Lippen, eine Lüge wäre»[62].

Nach der Erinnerung der Lady Blennerhassett war Acton in jenen aufregenden Tagen vor innerer Anspannung ganz bleich, und er habe ihr bekannt: «Ich würde lieber sterben, als ohne die Sakramente leben und die Kirche verlassen zu müssen»[63]. Auch einer Bemerkung Döllingers ist zu entnehmen, daß Acton die Befürchtung, exkommuniziert zu werden, lange schwer bedrückte. «Unser Freund A[cton] fühlt noch immer das Damokles-Schwert über seinem Haupte schweben» – so Döllinger Anfang 1875 an Lady Blennerhassett –; «er meint, Manning werde nicht ruhen, bis u.s.w.» Er, Döllinger, glaube nicht, «daß M[anning] direkt gegen ihn auftreten wird, aber eine starke Pression auf den Bischof [von Shrewsbury] üben, das könnte er, mit päpstl[icher] Autorität bewaffnet, thun, und wird es wohl auch thun. Er soll

59 «[…] Dr. Green has written to a local paper to say that I never, even virtually, attacked the Council. He is my confessor, and so has some claim to an assurance.
I have thought of writing to thank him for his letter, and then saying to him everything I can say or should say in the confessional if questioned, namely, I do not reject – which is all the Council requires under its extreme sanctions.
As the bishops, who are my guides, have accepted the decrees, so have I.
They are a law to me as much as those of Trent, not from any private interpretation, but from the authority from which they come.
The difficulties about reconciling them with tradition, which seems so strong to others, do not disturb me, a layman, whose business it is not to explain theological questions, and who leaves that to his betters.
The bishop then, in refusing me the Sacraments, would be doing it solely on the ground of my refusal to be questioned *à propos* of my letters by one who admits their orthodoxy, not at all on the ground of heterodoxy.
Please to think all this over, […].» Acton an Simpson, Aldenham [December 10, 1874]. Gasquet, Lord Acton 363 f.

60 Acton an Simpson, Aldenham [December 12, 1874]. Gasquet, Lord Acton 365.

61 «I am in hotter water than ever, for my bishop asks angrily at last, whether I accept the decrees or reject them. I think I can fairly say I do not reject them; but I cannot positively say that I accept them unless I say – as the bishops do who are my guides. Kenrick, namely, tells me that they are legally Dogma, but not dogmatically true. Strossmayer lets them be published in his diocese, but agree with Döllinger. Place does not say a word in their favour. But I don't think that I ought to say anything, as the bishops has admitted that there is nothing heterodox in my public letters, and explains his questions by the nature of my private letters to him which have not alluded to the Vatican Council. He has not a leg to stand upon.» Zit. in: Hill I 266.

62 «[…] But this is the question which the Archbishop – taking his letter and his pastoral together – wants an answer to. I certainly cannot satisfy him. I hope you will understand that, in falling under his censures, I act from no spirit of revolt, from no indifference, and from no false shame. But I cannot accept his tests and canons of dogmatic development and interpretation and must decline to give him the only answer that will content him, as it would, in my lips, be a lie.» Acton an Newman, 4. Dezember 1874. Zit. in: Hill I 268; Hill II 283.

63 So nach ihrer Erinnerung in einem Gespräch mit Döllinger am 23. Februar 1879. Zit. in: Hill I 268, 472; Hill II 283 f., 432. – Am 27. Dezember 1874 schrieb sie von Aldenham aus an Döllinger: «Er [Acton] sieht wieder wohl aus, nachdem mich sein Aussehen wirklich besorgt gemacht hatte.» Lady Blennerhassett an Döllinger, Aldenham Park Bridgnorth, 27 December 1874. Döllinger-Blennerhassett 587 f., hier 588.

sich bei seiner Durchreise durch Paris sehr kriegerisch geäußert haben: that it will be a war to the knife und so weiter»[64].

6. Newmans Rekurs auf das Gewissen in seinem «Letter to [...] the Duke of Norfolk» für Acton «ein erlaubter Schlüssel zur Auslegung» der vatikanischen Dekrete

Im Januar 1875 publizierte der gleichfalls bedrängte John Henry Newman «A Letter to His Grace the Duke of Norfolk on Occasion of Mr. Gladstone's Expostulation» (London 1875)[65]. Dieser »Brief», adressiert an den Herzog von Norfolk, den Repräsentanten der katholischen Laien Englands, war ein Versuch, die päpstliche Unfehlbarkeit als eine ganz in den Dienst an der Offenbarungsüberlieferung eingebundene und in ihrem Geltungsbereich klar umgrenzte Vollmacht zu beschreiben, und zwar indem er sich dabei auf einen Hirtenbrief der Schweizer Bischöfe zu den Lehren des Vatikanischen Konzils stützte. Allerdings distanzierte er sich eindeutig von Döllinger und jenen deutschen katholischen Gelehrten, die die Kirche verlassen haben, nannte dies «ein tragisches Ereignis sowohl für sie als auch für uns» und hielt, «was sie getan haben und tun, für gänzlich falsch». Ihrer Sicht von der Geschichte und deren Beweiskraft stimme er nicht zu; nicht daß er «ihren Befund der Fakten» bestreite, sehr wohl aber ihre «Verwendung der Fakten in dem Befund»; sie schienen ihm «von der Geschichte mehr zu erwarten, als die Geschichte zu liefern vermag». Demgegenüber aber hob er – wie schon früher in seinem «Essay in and of a grammar of assent» (London 1870) – den Primat des persönlichen Gewissens hervor, dem letzten Endes Gehorsam zu leisten sei. Das Gewissen sei die «Stimme Gottes», «ein praktisches Diktat», das sich unmittelbar auf das Verhalten beziehe und den gläubigen Menschen auf die kirchliche Lehre zu hören befehle; diese ergänze, erleuchte und stärke das Gewissen. Es könne folglich mit der Unfehlbarkeit der Kirche oder des Papstes unmittelbar nicht kollidieren; denn spräche der Papst gegen das Gewissen, würde er sich den Boden unter den Füßen wegziehen und Selbstmord begehen, da seine Sendung gerade darin bestehe, das Sittengesetz zu verkünden und jenes «Licht» zu schützen, «das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt» (vgl. Joh 1,9). Indes weder in seinen Gesetzen und Befehlen noch in seinen politischen Aktionen und seiner Verwaltung sei der Papst unfehlbar; darin habe das Konzil ihn gerade so belassen, «wie es ihn fand». Im äußersten Fall einer Gegenläufigkeit zum kirchlichen Lehramt müsse jedoch unter allen Umständen dem Gewissen gehorcht werden. Er fügte die leicht ironisch klingende Bemerkung hinzu: «Wenn ich genötig wäre, bei Trinksprüchen nach dem Essen ein Hoch auf die Religion auszubringen – was freilich nicht ganz das Richtige zu sein scheint – dann würde ich trinken: Auf den Papst – jedoch: zuerst auf das Gewissen – und dann auf den Papst»[66]. Diese «Apologie» Newmans kam in Rom keineswegs gut an. Doch Manning widersetzte sich der drohenden Zensur mit dem Hinweis auf Newmans «redliches und katholisches Herz» und auf den widrigen Eindruck, den eine Mißbilligung durch Rom auf die englische Öffentlichkeit machen würde[67].

In England scheint Newmans «letter» dagegen als Sensation empfunden worden zu sein; sie löste im Augenblick ein lebhaftes Echo aus. Bereits einen Tag nach Bekanntwerden der Schrift berichtete Lady Blennerhassett Döllinger, «die besten Richter» empfänden vor Newmans Werk «die Freude, die alle Urtheils-Fähigen beim Anblick eines Kunstwerks fühlen müssen und stets fühlen werden. Achilles ist aus seinem Zelt getreten, das ist der allgemeine Eindruck.» Doch die Lady persönlich war skeptisch: Ihr persönlicher Eindruck sei «der, daß wenn diese wunderbar geschickte, gewiß auch individuell vollkommen ehrlich gemeinte Haarspalterei das beßte ist, was die Wahrheit zu bieten hat, es fortan nicht nur nutzlos, sondern auch thöricht wäre, für sie zu leiden und zu sterben. Von Newman's Auseinandersetzung bleibt mir nichts in der Seele, als tiefe Schwermuth darüber, daß das letzte Wort des genialsten Geistes, den die katholische Kirche sich gewonnen hat, eben doch nichts anderes ist, als ein nutzloser Versuch, Ungereimtes in Einklang zu bringen und Wiedersprüche [!] in Harmonie auflösen zu wollen. Wenn Thatsachen sich so subtil hinwegexpliciren lassen, und wo es nöthig erscheint, auch ganz ignorirt werden, dann bleibt nur blinder Glaube oder bitterer Zweifel. Meine persönliche Stimmung ist in diesen Worten keineswegs ausgesprochen aber ein unvertilgbares geistiges Bedürfniß wenn auch nicht nach absoluter Gewißheit so doch nach Klarheit und ehrlicher Gewissenhaftigkeit ist, ich gestehe es, durch Newman's Brief bei

64 Döllinger an Lady Blennerhassett, München 7 Januar 1875. Döllinger-Blennerhassett 589 f., hier 590.

65 Deutsche Übersetzung in: John Henry Newman, Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre, Mainz 1959, 111–253. – Der Herzog von Norfolk war der Repräsentant der katholischen Laien Englands. Biemer, Die Wahrheit wird stärker sein 440.

66 «Certainly, if I am obliged to bring religion into afterdinner toasts, (which indeed does not seem quite the thing), I shall drink, – to the Pope, if you please, – still, to Conscience first, and to the Pope afterwards.» Siehe dazu: Biemer, Die Wahrheit wird stärker sein 440–452, das Zitat hier 449; Burkard, Die Bindung im Gewissen 142–146. – Hill I 268 f.; Hill II 284 f.

67 Biemer, Die Wahrheit wird stärker sein 452.

mir verletzt worden, wahrscheinlich auch deßhalb, weil mir die Note seines geistigen Raisonnement's zu hoch liegt. So aber wird es vielen Andern ergehen, die Steine bekommen wo sie Brod erwartet hatten.» Mit Acton habe sie darüber noch nicht reden können, «par conséquent je vous donne de mon crû, wie schon so oft, und nehme die ganze Verantwortung meiner Worte allein auf mich». Aber eben komme ihr Gemahl von einem Spaziergang mit Acton (in London) nach Hause und berichte, «dieser und viele Andern erklärten durch Newman's Schrift den Ultramontanismus für aufgegeben und durch die Vindikation der Rechte des Gewissens als über den Rechten des Papstes stehend, überhaupt jeden Zweifel für gehoben. Es frage sich nur ob der Verfasser Autorität habe, dieß zu sagen»[68].

Döllinger hatte beim Empfang dieser Zeilen der Lady Newmans Schrift noch nicht in Händen und mußte deshalb sein «eignes Urtheil» noch «suspendiren». Aber «der Eindruck, den Newman's Schrift auf the unsophisticated mind of my dearest daughter» mache, sei ihm «noch weit interessanter und lehrreicher als das Urtheil gewiegter Männer und Sachkenner. […] Auf die Masse der Katholischen Engländer wird jedenfalls eine Schrift von Manning weit mehr Eindruck machen, weit größere Autorität für sie haben, als eine Kundgebung Newman's. Nach den Notizen und Auszügen in deutschen Blättern zu urtheilen, wird sie in den ultramontanen Kreisen das stärkste Misfallen erregen.» Er bat die Lady, ihm «Newman's Epistel» samt den über sie räsonierenden ultramontanen Blättern, «Tablet vorzüglich», zu übersenden[69]. Nach deren Empfang[70] lautete Döllingers zuletzt beißendes Urteil: «Sie werden wohl in wenigen Tagen die neue Schrift Gladstone's lesen[71], die des Interessanten und Lehrreichen Viel enthält, und die erste an Gewicht und Sicherheit im Auftreten weit übertrifft. Dem Genie Newman's wird förmlich Huldigung dargebracht, dabei werden aber doch einige der von N[ewman] gegebenen Blößen aufgedeckt, und gerügt. Einige, sage ich, denn ich verwundere mich über die theologisch-historische Schwäche Newman's, die gleichwohl in England für gigantische Stärke gilt. La forme emporte le fonds – diese Maxime der französ[ischen] Rechtspflege gilt, scheint es, drüben auch in der Literatur. N[ewman] ist ein ungemein geistreicher und dabei tief religiöser Mann, schreibt vortrefflich, aber seine Einsichten in die Kirchengeschichte sind gar zu mangelhaft, und mit seiner theory of development verpflanzt er den Darwinismus in die Religion, nur daß wenn Darwin den Affen bis zum Caucasischen Menschen sich fortbilden läßt, bei Newman umgekehrt der Mensch allmälig zum Affen herabsinkt. Doch darüber wollen wir einmal mündlich verhandeln. […]»[72]. Nicht weniger vernichtend lautete Döllingers Urteil über Newmans «letter» gegenüber Gladstone: Man zolle Newman zu viel Hochachtung. «Ganze Spannweiten der Kirchengeschichte und der Geschichte der europäischen Kultur sind ihm unbekannt wie das dunkelste Afrika. Anders lassen sich seine naiven und gewagten Aussagen nicht erklären»[73].

Mit Acton aber hatte Döllinger monatelang keinen brieflichen Kontakt. Außer dem schwelenden Konflikt mit Manning waren familiäre Belastungen der Grund; am 21. April 1874 war nach schwieriger Geburt Actons Tochter Elizabeth (genannt Lily, †1881) zur Welt gekommen. Mutter und Kind waren so sehr geschwächt, daß

68 Und weiter: «Es ist bezeichnend daß die Einen sich ein Verweisen der Schrift auf den Index und die Andern einen besonderen Gnadenbeweis für den Verfasser erwarten. Letzteres schiene mir sehr verdient. Ich habe im Sommer, bei persönlicher Begegnung schon den Eindruck gehabt, daß Newman (durch ein Wort das er gebrauchte) Ihre und jede Opposition mißbillige, und für alle Fälle eine Auseinandersetzung bereit habe, nur wollte ich dem an J[ohn] H[enry] N[ewman] schon so oft gemachten Vorwurf vorschnellen Urtheils entgehen.
Mich beschäftigt vor allem die Frage, ob Sie antworten werden? Sie allein können es, und die ernste religiöse Stimmung derjenigen in deren Händen sich die Frage hier concentrirt hat, verdiente ein solches Eingreifen wohl. Wir stehen gewiß erst am Anfang, statt am Ende, denn daß Gladstone nichts schuldig bleiben wird, läßt sich ja denken. […].» Lady Blennerhassett an Döllinger, [London, Mitte Januar 1875]. Döllinger-Blennerhassett 590–592.

69 Acton glaube «wohl nicht im Ernste, daß Newman Autorität, Ermächtigung von Rom habe, so zu reden, wie er gethan. Ehe Sie diese Zeilen erhalten, werden die Organe Manning's und der Ultramontanen wohl schon jeden Zweifel darüber gehoben haben.» Döllinger an Lady Blennerhassett, München 21 Januar 1875. Döllinger-Blennerhassett 592–594.

70 Lady Blennerhassett kam der Bitte sofort nach: «[…] Wie konnte ich voraussetzen, daß er [Newman] nicht das erste Exemplar nach München schicken werde! […] Hier bleibt ihm die öffentliche Meinung unverändert günstig. In der Opposition sind eigentlich nur Renouf und … ich. Es ist meine Überzeugung, daß Sie *beide* nicht zugleich Recht haben können, und da in diesem Fall meine Wahl, dem subjektiven Standpunkt allein nach, gewöhnlich nicht zweifelhaft ist, so bin ich unter dem peinlichen Eindruck daß er dieses Mal mehr geschadet als genützt haben wird, obwohl mich die Richtigkeit einiger seiner Anschauungen, auch wo sie mir nicht angenehm sind, keineswegs bestreiten will. Indessen hat Manning bewiesen daß dieser irenische Versuch so viel er auch zuzugeben und zu verdecken sucht, gar kein raison d'être hat und daß das einzige Recht Newman's seine wahrhaft staunenerregende Popularität ist, denn Autorität besitzt er ja keine.» Lady Blennerhassett an Döllinger, London, 8. Februar 1875. Döllinger-Blennerhassett 595 f., hier 595.

71 William Ewart Gladstone, Vaticanism: an Answer to Replies and Reproofs, London 1875 (Döllinger hatte an der Redaktion dieser Schrift «maßgeblichen Anteil». Döllinger-Blennerhassett 597 (Anm. 4). – In deutscher Übersetzung: William Ewart Gladstone, Vaticanismus. Eine Antwort auf Erwiderungen und Vorwürfe, Nördlingen 1875.

72 Döllinger an Lady Blennerhassett, München 20 februar 1875. Döllinger-Blennerhassett 596–598, hier 597 f.

73 «Whole stretches of Church history and the history of European culture are unknown to him, as the darkest Africa. There is no other way of explaining his naive and daring assertions.» Döllinger an Gladstone, 17. Februar 1875. Zit. in: Hill I 271; Hill II 286.

Acton mit seiner Familie einen mehrmonatigen Erholungsaufenthalt im milden Klima von Torquay in Südengland für notwendig hielt, wo er aber, fern von seiner Bibliothek, «wenig arbeiten konnte»[74] und mit seinen Forschungen über Pius V. und «was damals für orthodox galt», einschließlich «Tyrannicidium» und «Deposing Power», ins Stocken geriet. Sein Plan war, diese seine Forschungen «auf 100 Seiten zusammen[zu]fassen, um dasjenige [nämlich den Ultramontanismus in seinem Verständnis] recht klar zu machen, was der moderne Katholizismus zu überwinden hat»[75]. Acton hatte Döllinger über letzteren Plan noch Ende Dezember 1874 unterrichtet und damit einige Fragen verbunden. Seither war die Verbindung unterbrochen; von den familiären Belastungen Actons wußte Döllinger nichts.

In der Annahme, Acton habe ihn darüber informiert, teilte Lady Blennerhassett Döllinger nur mit, daß anläßlich der Erhebung Mannings zum Kardinal der Römischen Kirche (15. März 1875) «heute [am Tag seiner Erhebung] London an allen Straßenecken mit der Nachricht von Mannings's Belohnung geziert» sei, und meinte dazu: Das werde ihn freilich «nicht milder gegen unsern Freund [Acton] stimmen. Il le poursuivera de toutes ses vertus cardinales, und wären die Italiener nicht, so hätte man in Rom wohl manche Gründe, ihn vielleicht noch höher zu heben». Sie sei persönlich «eigentlich froh, daß Lord Acton für diesen letzten Act seines Drama's mit Manning sich ganz selbst überlassen bleibt»[76]. Etwa einen Monat später berichtete sie Döllinger von einem Brief Actons, der «mit den Seinen ganz glücklich und ohne jeden weiteren Unfall [...] in Paris angekommen» sei («Hotel Westminster, rue de la Paix») und sie beauftrage, Döllinger «alles Wissenswerthe mitzutheilen», was sie jedoch «sehr in Verlegenheit» setze, denn sie wisse «wenig oder nichts». Actons Brief entnehme sie, «daß er sich keine Illusionen macht und künftig ohne weiteres Wiederstreben über sich ergehen lassen wird, was Papst und Cardinal verhängen werden, denn er gesteht, ihrer Willkühr anheim gegeben zu sein[77]. In nächster Zukunft dürften sie jedoch kaum praktisch finden, ihn zu opfern, und damit mag sich der Unterthan in einer absoluten Monarchie trösten, so gut er kann»[78].

Jetzt erst, von Paris aus, brach um den 20. April 1875 herum nicht Acton selbst, aber seine Gemahlin Marie das monatelange Schweigen, ohne allerdings Familiäres zu erwähnen. Für Döllinger war allein dieses Lebenszeichen «eine große Freude [...], die noch lange nachhalten wird». Er habe «gehungert und gedürstet [...] nach Nachrichten von Ihnen und den Ihrigen; es war mir so peinlich, Monate lang in völliger Dunkelheit und Ungewißheit über die Lage theurer Freunde zu schweben, ich hatte gehört, daß Sie leidend seien, konnte aber nichts Bestimmtes erfahren, und wußte nicht einmal, wo Sie sich aufhielten, [...]. So ist es gekommen, daß selbst in der Nacht oft zweifelnde und sorgenvolle, an den Namen Acton geknüpfte Gedanken und Vermuthungen meinen Geist beschäftigten. So gern hätte ich an Ihren lieben Gemahl geschrieben, allein ich hatte keine Hoffnung eine Antwort auf meine Fragen zu erhalten, und mußte auch überdieß besorgen, daß ihm ein Brief von mir wie eine lästige Zudringlichkeit vorkommen würde [eine merkwürdige Besorgnis, deren Grund der vorliegenden Korrespondenz nicht zu entnehmen ist]. So hab' ich mich dann – nicht mit leichtem Herzen – in's Schweigen und Nichtwissen ergeben.» Ihren «wenigen Worten [...] bezüglich A[cton]'s» müsse er wohl entnehmen, «daß ihn das Verfahren Mannings und die Haltung des Gros der Englischen Katholiken stärker aufgeregt hat», als er, Döllinger, geahnt habe. Er könne sich in Actons Lage durchaus hineinversetzen, wenngleich er nicht alles wisse, was vorgegangen sei. Er sehe und lese nur, daß Gladstone und andere «über die hochfahrende Unredlichkeit Mannings ganz empört» seien[79].

Über einen Monat später meldete sich dann auch Acton selber wieder: Von seiner Frau werde Döllinger erfahren haben, «welche schwere Zeit» sie infolge der Krankheit ihres jüngsten Kindes, dessen Zustand unverändert

74 Acton an Döllinger, Paris 28. Mai 1875. Döllinger-Acton III 142 f., hier 142.

75 Acton an Döllinger, Aldenham Park Bridgnorth, Dezember 30 1874. Döllinger-Acton III 138–140, hier 139.

76 Sie fuhr fort: «Nicht ohne einige Gewissensbisse denke ich an die frohen Tage in Aldenham zurück. Manchmal wäre es besser gewesen, ich hätte mehr geschwiegen, in andern Augenbliken sollte ich möglicherweise meine Ansicht rückhaltloser gesagt haben. Sie wissen, daß ich ein *sehr* entwickeltes Gefühl für geistige Überlegenheit habe. Sie macht mich scheuer und verlegener, als man es von mir glauben möchte, und die Folge ist, daß ich da, wo ich sie [!] begegne, alle subjektive Anschauung, wenn sie nicht gebilligt wird, sogleich aufgebe, ohne eine Vertheidigung zu wagen. So erging es mir auch da. Hat Lord Acton taktische Fehler begangen, so geschah es aus übergroßer Zartheit des Gewissens, und gerade da darf man am wenigsten eingreifen. [...].» Lady Blennerhassett an Döllinger, London, Montag, 15te März [1875]. Döllinger-Blennerhassett 598–600, hier 599.

77 «Dear Lady Blennerhassett – ... nothing can be more just than your estimate of the religious situation. It is simply at the choice of the authorities, Pope, Cardinal, bishop or priest, when I am excommunicated. I cannot prevent, or even seriously postpone it, although Newman's conditions would make it possible, technically, to accept the whole of the decrees. But if they take further steps, it can only be with the object of pushing things to a crisis, and then they would take care so to prepare their tests that there would be no possible protection. It can only be a question of time ... .» Acton an Lady Blennerhassett, Dover, April 13, 1875. Acton, Selections from the Correspondence 155.

78 Lady Blennerhassett an Döllinger, London 31 Curzon Street. Mayfair [April 1875]. Döllinger-Blennerhassett 600 f., hier 600.

79 Döllinger an Lady Acton, München 23 April 1875. Döllinger-Acton III 141 f. – Der Brief der Lady Acton ist wohl nicht erhalten; möglicherweise ging dem auch eine Differenz mit Acton voraus, wie man aus Döllingers Brief immerhin schließen könnte.

«bedenklich» sei, «durchgemacht haben». Er ging sofort auf Gladstones (oben erwähnte) zweite Schrift («Vaticanism») über, an der er, Acton, «viele Veränderungen» vorgenommen habe, die ihm «im ganzen» als «eine solide Arbeit» erscheine und von guter Wirkung gewesen sei. Über Newmans Schrift lautete sein Urteil zwiespältig, ihm gefiel wohl auch die ganze Art des Argumentierens nicht, wenngleich er sich eine gewisse positive Wirkung versprach: «Sie haben gesehen, dass Newman sich nur zu helfen wusste mit ganz enormen Unwahrheiten. Doch hat seine Schrift in meinen Augen die grosse Bedeutung, dass damit eine Wendung eintritt und die rückgängige Bewegung angefangen hat. Ich rechne nicht viel darauf und in seinem Mund ist das Kapitel über das Gewissen halb ironisch gemeint, allein, es wird nicht angefochten, und bleibt ein erlaubter Schlüssel zur Auslegung»[80]. Weiter berichtete er, er habe «über Pius V und die päpstliche Ermordungstheorie» eine Schrift vorbereitet, deren Stoff er einsetzen könne, wenn er wieder «angefochten» werde. «Indess habe ich [von Manning] seit Januar nichts gehört. Es ist möglich, das [!] Manning die Unhaltbarkeit seines Standpunktes eingesehen» habe, daß ihm Clifford und sein eigener Bischof [James Brown] «Vorstellungen» gemacht hätten und man nunmehr meine, ihn, Acton, «zum Schweigen bringen zu können durch blosse Furcht weiterer Angriffe. Ist das ihr Calcül, ich hoffe es gut auszubeuten»[81].

80 Lady Blennerhassett hatte er zuvor geschrieben: «[…] The German bishops have repudiated the Vatican doctrine that the Pope absorbe the authority of bishops in every diocese; and they have not only been approved by the Pope, but he has declared that there is nothing new or changed in the Church. Stated in this connection his words are a virtual acknowledgement of the rule of faith, and preclude all interpretations that are inconsistent with tradition. Newman's declaration on the authority of conscience necessarily implies that one may not build up one's system on forgeries, or omissions, or forced constructions, and the results that can be obtained subject to this rule are such as none can quarrel about. So that Gladstone's attack certainly has helped to produce a momentary reaction. It may not be voluntary or sincere, or lasting, and it is certainly ambiguous, and capable of being explained away, like other things. But it is a sign of what I have always said – to your husband, amongst others – that the way out of the scrape will yet be found in insisting on the authority of tradition as the only lawful rule of interpretation. There will be many variations and oscillations before that way is definitely adopted. Yet there is a faint glimmer of hope.» Acton an Lady Blennerhasdsett, Torquay, April 2 [1875]. Acton, Selections from the Correspondence 154.

81 [Abt] Haneberg habe, wie es scheint «ausgestreut dass ich mich retractirt habe», obwohl er genau wisse, «was mein Standpunkt ist. […] Wie das aber auch sein mag, ich werde ebensosehr als ein abgefallener nach Rom, als ein abgefallener zur Linken dargestellt. Ich habe also die besste Veranlassung, und die günstigste Gelegenheit mich auszusprechen über die Kirchlichen Fragen. Gelingt es mir nur die nächste Zeit ohne weitere Conflicte zuzubringen, und Zeit zu gewinnen alles zu sagen was ich weiss, und beweisen kann, so werde ich mein grosses Material verwenden mit gutem Erfolg. Der Plan den ich entworfen habe erlaubt mir alles was ich gesammelt habe in einen Brennpunkt zu concentriren. Nur muss ich jetzt eine Anzahl Bücher in München consultiren, die mir sonst abgehen.» In Paris habe er in Archiven und Bibliotheken «etwas arbeiten können». Migne habe ihn viel besucht und ihm seine Abschriften zur Benützung gegeben. Er hoffe, sich bald wieder bei Döllinger in seine Studien zu vertiefen, wie er gleich anfangs geschrieben hatte. Acton an Döllinger, Paris 28. Mai 1875. Döllinger-Acton III 142 f., hier 142.

7.
Neue literarische Pläne Actons – und Döllingers begründete Skepsis

Die Sommermonate 1875 verbrachte Acton mit seiner Familie wieder in Tegernsee. Ein neues, großes Projekt beschäftigte ihn, für das er zur Vervollständigung seiner Sammlungen «in München Massen von Stoffen zu holen» habe und «alles zu verwerthen» gedenke, wie er Döllinger schrieb. Ein Werk schwebte ihm vor, von den Reformversuchen vor der Reformation bis zur Glorreichen Revolution von 1688 in England; und «im scharfen Contrast mit der vorhergehenden Schilderung der Wirklichkeit» sollte dann «das katholische Ideal» aufscheinen, «worin ich alle bessern und höheren Einsichten anführen würde seit [Thomas] Morus, bis auf Ihnen [Döllinger]». Mit dem «Schuldbekenntnis des XV. Jahrhunderts [Hadrian VI.]» würde er beginnen, «und mit den edelsten Anschauungen späterer Zeiten enden». Alle seine Manuskriptsammlungen könnten dazu benützt werden; ein Werk «dieser Art» würde «viele Leser» gewinnen, «sei es dass ich bis zur Vollendung schon excommunicirt bin, sei es dass es nur dienen sollte mein wahres Verhältnis aufzuklären[82].

Döllinger konnte vor diesem Projekt nur warnen: Actons Plan sei doch wohl nicht, «die verschiedenen […] genannten Materien zu einer einzigen fortlaufenden Darstellung zusammenzufassen, denn dazu fehlt doch zu sehr der innere logische Zusammenhang». Er riet stattdessen zu einzelnen Abhandlungen, die unter allgemeinem Titel, wie Beiträge zur neueren Kirchengeschichte, aufeinander folgen sollten. «Aber um Himmels Willen nehmen Sie sich nur nicht vor, mit der Publication zu warten, bis Sie alle die von Ihnen genannten (zum Theil sehr weit ausgreifenden) Materien vollendet haben. Da würde wohl in 10 Jahren noch kein Bogen gedruckt sein. Sobald

82 Seine Themenliste lautete: «Reformversuche vor der Reformation. System der Ideen welche die Reformation hervorrief. Ablass und Dispensation. Kampf Roms gegen die Reformation, und Versuche die Einheit herzustellen. Scheitern und Aufgeben dieser Versuche im Concil von Trient. Die Römische Inquisition umd die Entwicklung der Toleranz. Der Index, und das System der Lüge. Die Theorie und Praxis der Ermordung zur Ehre Gottes. Rom und England von der Ehescheidung Heinrichs VIII. bis zur Revolution 1688. Das Katholische Ideal – worin ich alle bessern und höheren Einsichten anführen würde seit Morus, bis auf Ihnen, im scharfen Contrast mit der vorhergehenden Schilderung der Wirklichkeit. So würde ich mit dem Schuldbekenntnis des XV. Jahrhunderts [Schuldbekenntnis Hadrians VI. auf dem Nürnberger Reichstag 1522] anfangen, und mit den edelsten Anschauungen späterer Zeiten enden.» Acton an Döllinger, Tegernsee 9. Juni 1875. Döllinger-Acton III 143 f.

Sie mit einer Materie fertig sind, übergeben Sie die Arbeit gleich der Oeffentlichkeit. So sind gerade die bedeutendsten bleibendsten Werke zu Stande gekommen. Zumal in dieser Lage der Dinge, wo das dringendste Bedürfniß solcher Darstellungen mit der Gewißheit eines gewaltigen Erfolges verbunden ist.» Habe doch schon sein «Times-Brief» eine solche Wirkung, daß er, wie in Franz Xaver Kraus' Kirchengeschichte[83], «unter den universalhistorischen Begebenheiten in der chronologischen Tabelle seinen Platz hat». Verwundert sei er, daß Acton immer noch auf eine mögliche Exkommunikation gefaßt sei. «Das wäre jedenfalls ein ἀπαξ λεγομενον denn daß jemand wegen Darstellung geschichtlicher Vorgänge excommunicirt werde, ist noch nie vorgekommen. Damit würden wir ja in ein ganz neues Stadium in der Entwicklungsgeschichte des Bannes eintreten. So lange das fait accompli nicht vorliegt, glaube ich nicht daran, trotz allem was seit 1870 möglich oder wirklich geworden ist»[84].

Auf seine Briefe (in der «Times») hin könne man ihn «wohl nicht excommuniciren» – antwortete Acton –, «aber man verlangt eine Erklärung über das Concil, die so gefasst seyn kann dass ich sie abweisen muss. Es hilft nicht zu sagen dass ich alles glaube was die Kirche lehrt, oder dass meine Briefe nicht gegen das Concil gerichtet sind, sondern gegen den Ultramontanismus, oder dass ich, seit dem Aufhören des Concils der Constitutio Apostolica gemäss mich gehalten habe und noch halte, oder dass ich durch nichts mich getrennt habe von den mir in Rom befreundeten Bischöfen, wie Strossmayer. Denn man kann immer fragen: Glaubst Du an die Lehre[n] die in den Decreten enthalten sind.» Der «unzeitgemässe Eifer», mit dem sich die deutschen Blätter wieder mit ihm beschäftigten[85], würde «das jetzt herbeiführen» und ihn «um den Lohn einer grossen Mässigung und Zurückhaltung bringen». Er würde viel darum geben, wenn er zuvor noch seine Arbeit vollenden könnte – «und ich bin fest entschlossen (im Gegensatz zu vielen unserer Freunde) alles zu thun und zu versuchen was die Veröffentlichung innerhalb der Römischen Communion ermöglichen kann». Vom «entgegengesetzten Standpunkt aus» sei aber das Interesse, sie zu verhindern, groß, und man werde es jetzt gewiß versuchen, «auf Grund der öffentlichen Frage ob ich das Concil angenommen habe oder nicht. Wenn es mir nur gelingen würde darauf mit Thaten statt mit Worten zu antworten!» Was sein Projekt anbelange, so verzichte er nicht darauf, einen «logischen, wenn auch nicht chronologischen Zusammenhang und eine gewisse Einheit hineinzubringen»: Seine Absicht sei vor allem, «diejenigen nicht theologischen Gebrechen der Kirche nachzuweisen, die gebessert oder aufgegeben werden müssten um die Versöhnung herzustellen». Unter Verwendung seiner Dokumentensammlung, die sich wegen ihrer teils «schlechten Verfassung» für eine selbständige Publikation nicht eigne, werde er «alles» behandeln, worüber er «Eigenes und Neues sagen» könne. Wohl arbeite er «äusserst langsam», aber seinen Brief an die «Times» habe er in drei Tagen geschrieben; Lady Blennerhassett könne es bezeugen. In Aldenham liege viel Stoff bereit. «Ein ruhiger Winter dort, und ich bringe etwas zu Stande – wenn nur die Ruhe vergönnt ist»[86].

Diese erwünschte Ruhe kehrte aber offenbar nicht ein. Das hing wohl auch mit der Krankheit und dem depressiven Zustand seiner Frau Marie zusammen. Acton mußte ihretwegen auf der Rückreise vom Sommeraufenthalt in Tegernsee «längere Zeit» in Brüssel Aufenthalt nehmen, den er – natürlich – wiederum zu Bibliotheks- und Archivrecherchen nützte. Weihnachten 1875 verbrachte er mit seiner Familie erneut in Torquay. Dort traf die Nachricht vom Tod seines Schwiegervaters Maximilian Graf Arco auf Valley († 23. Dezember 1875 in Venedig) ein, die seine immer noch «ziemlich leidend[e]» Frau ganz niederdrückte. Mit Rücksicht auf ihren geschwächten Zustand müsse er sich und ihr die Teilnahme an der «Leichenfeier» versagen. Döllinger habe seinem Schwiegervater «gewiss [...] verziehen was er verschuldet und ich hege das Vertrauen dass unser Herrgott ihm gnädig ist, und ihm seine Wohltaten und sein gutes Herz im andern Leben vergelten wird»[87].

Döllinger überging in seiner Antwort die durch seine Exkommunikation zuletzt eingetretene Trübung seiner alten Bekanntschaft mit dem verstorbenen Grafen: Dieser habe «ohne alle Ostentation so viel Gutes gethan, so viel Nützliches und Wohlthätiges geschaffen, daß gewiß sein Andenken noch sehr lange in Segen bleiben wird. Ich vergegenwärtige mir jetzt öfters das viele Schöne und Edle, was ich in der langen Periode unserer Bekanntschaft an ihm wahrgenommen, die vielen Zeichen von Freundschaft und Wohlwollen die er mir gegeben hat. Ubi plurima nitent, lassen sich paucae maculae jetzt leicht vergessen»[88].

83 Franz Xaver Kraus, Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende, 5 Teile, Trier 1872–1879, [4]1896.

84 Döllinger an Acton, [München] 12 Juni 1875. Döllinger-Acton III 145 f., hier 145.

85 Acton meinte wohl den eben in der «Allgemeinen Zeitung» vom 5. und 6. Juni 1875 erschienenen Artikel «Der Kampf um die Vaticanischen Decrete in England».

86 Acton an Döllinger, Tegernsee 18 Juni 1875. Döllinger-Acton III 146–148.

87 Acton an Döllinger, South Hill House Torquay 24 Dec. 1875. Döllinger-Acton III 152–157, hier 152.

88 Döllinger spielte hier auf ein Horaz-Zitat aus der *Ars poetica* (351–352) an: *Verum, ubi plura nitent in carmina, non ego paucis offendar maculis* (Doch glänzt das meiste nur in einem Werke, so sollen wenig Flecken mich nicht ärgern). Zit. in: Hill II 289, 433. – Döllinger an Acton, München 17. Januar 1876. Döllinger-Acton III 157 f., hier 157.

Vor allem die damaligen widrigen familiären Umstände, aber auch anderweitige Arbeiten, mit denen er immerfort beschäftigt war, hinderten Acton an der Durchführung seines großen Projekts; es blieb, wie so vieles andere, auf der Strecke. Zwischenzeitlich bat ihn John Sherren Brewer, seine (bis zu Wolseys Tod 1530 reichende) Quellensammlung zu Heinrich VIII., insbesondere seine einleitende Darstellung der königlichen Ehescheidungsgeschichte[89], kritisch in Augenschein zu nehmen. Acton trug nach gewissenhafter Lektüre der Bogen dem Autor bei aller Bewunderung für sein Werk einige Bedenken und Korrekturen vor, die gut aufgenommen wurden, ohne an der «Hauptfrage» etwas zu ändern: «Brewer's Gesinnung ist eine ernst Katholische, doch übersieht er den innern Grund des Protestantischwerdens Englands, die Gewissheit dass der Bruch erfolgt war nicht aus Gewissenhaftigkeit des [Papstes] Clemens [VII.], sondern aus unreiner Absicht»[90]. Auch Brewers Wunsch, sein Werk zu rezensieren, kam Acton nach[91]. Die Rezension, im Januar 1877 in der «Quarterly Review» erschienen[92], wuchs zu einem großen Beitrag über «Wolsey und die Ehescheidung Heinrichs VIII.» an, von Döllinger «begierig» erwartet[93]. Er las ihn «mit dem gespanntesten Interesse» und war voller Lob. Zwar habe er die von Brewer und anderen beigezogenen Quellen «nicht zur Hand», aber einstweilen bleibe ihm der Eindruck, daß Acton (in der zwischen ihm und Brewer strittigen Frage) «die Initiativ-Rolle, die W[olsey] im Drama gespielt, überzeugend nachgewiesen» habe. Er verschwieg nicht, daß ihm einige Fragezeichen geblieben seien; aber das änderte nicht seinen Gesamteindruck: «Übrigens muß ich sagen, daß ich Ihre Kunst, so viel Material, eine solche Menge bisher unbekannter oder unbeachteter Thatsachen in den engen Rahmen eines Review-Artikels zusammenzudrängen, bewundere. Ich glaube, die ganze Serie der Quarterly Review hat keinen so stoffreichen Artikel aufzuweisen. Fahren Sie nur fort, uns noch mehr solche Essays zu liefern, die dann gesammelt ein paar in der Literatur unvergängliche Bände bilden werden»[94].

Acton besaß aber auch eine Menge gesammelten Materials, unter anderem zum Konzil von Trient. Bereits Ende 1872 hatte ihm Döllinger, wiederum ermunternd, geschrieben: «Ich freue mich mit Ihnen über den Reichthum, den stets wachsenden, Ihrer Manuscripten Sammlungen – aber – Sie werden wohl auch beherzigen, daß richesse oblige, und daß wir gerade jetzt in einer Zeit leben, in welchem [!] die Veröffentlichung dieses Materials von höchstem Werthe wäre. Ein den Schatz hütender Cerberus wollen Sie ja doch nicht werden [...]»[95]. Immerhin hatte Acton aus seiner Tridentina-Sammlung Döllinger Material für seine Edition «Ungedruckte Berichte und Tagebücher zur Geschichte des Concils von Trient» (Nördlingen 1876) zur Verfügung gestellt. Ihre Drucklegung verband Döllinger mit der leisen Mahnung: «Bei der Beschäftigung mit Tridentinis in der letzten Zeit ist mir wieder recht lebhaft vor die Seele getreten, von welchem unschätzbaren Werthe in dem jetztigen großen chemischen Prozeß, der sich innerhalb der Römischen Kirche vollzieht, das Erscheinen Ihrer Schrift über Sarpi und Pallavicini, so wie wir sie besprochen haben, sein würde. O denken Sie an das Wort: Lucas 9,65, vom Handanlegen an den Pflug und rückwärts schauen»[96]. Nun teilte ihm Döllinger mit, er habe mit Philipp Woker (1847–1924), seinem vormaligen Assistenten, «beschlossen, eine zweite Sammlung von Tridentina zu ediren. In der Einleitung dazu werde ich die Hauptresultate der Quellen dem Publicum vor Augen bringen. Ich weiß wohl, daß ohne Kenntniß Ihres reichen Quellenmaterials, beschränkt auf das was ich an Copien besitze, ich nur eine sehr lückenhafte Arbeit liefern kann; aber es ist doch besser, daß ein Theil der wahren Geschichte des Concils bekannt werde, als daß alles bis in eine ferne und ungewisse Zukunft hinaus verborgen bleibe.» Das war wieder eine Mahnung, nochmals verdeutlicht durch den Nachsatz: «An Ihre Publication über Sarpi und Pallavicini darf ich

89 John Sherren Brewer (Ed.), Letters and Papers, Foreign and Domestic, of the Reign of Henry VIII (3 Bände), London 1876.

90 Acton an Döllinger, South Hill House Torquay 24 Dec. 1875. Döllinger-Acton III 152–157, hier 154–156.

91 Acton an Döllinger, [London] 61 Princes Gate 3 März 1876. Döllinger-Acton III 162 f.

92 Zunächst publiziert als Review in: The Quarterly Review 143 (Januar 1877) 1–51; wieder abgedruckt unter dem Titel «Wolsey and the divorce of Henry VIII» in: Acton, Historical Essays 1–64; Acton, Selected writings II 259–311.

93 Döllinger an Acton, München 11 April 1876. Döllinger-Acton III 164 f., hier 164.

94 «[...] Nun aber der Schluß des Artikels, und Ihre Ausführungen aus der Geschichte der Toleranz und Intoleranz – da sind mir sehr starke Bedenken gekommen, und ich besorge, daß diese Zusammenstellung einige Vorstellungen bei den Lesern erwecken werde. Z. B. daß Clemens [VII.] momentan zu Concessionen an die deutschen Protestanten geneigt war, hatte doch nur seinen Grund darin daß er dadurch dem über alles gefürchteten Concil zu entgehen hoffte. Und nun erst Paul III, der Instaurator der Inquisition auf breitester Basis! Auch die temporäre Schonung der Valdenser in Savoyen halte ich für unrichtig, denn in meiner Erinnerung ist, daß gerade im Jahre 1511, ich glaube in Cuneo, einige hingerichtet wurden. Wäre es aber auch richtig, so beweisen doch derartige Pausen nichts, als daß etwa gerade ein Inquisitor gestorben oder versetzt oder noch nicht ersetzt war.» Döllinger an Acton [5.–8. Nov. 1876]. Döllinger-Acton III 170 f.

95 Döllinger an Acton, München, 12 December 1872. Döllinger-Acton III 98 f., hier 98.

96 Döllinger an Acton, München 26 februar 1876. Döllinger-Acton III 161 f. – Auf Bitten Döllingers, «für Bekanntwerden des Buches in Englischen Journalen etwas zu thun», besprach Acton diese im April 1876 vorliegende Edition sofort («Review of Döllinger's *Geschichte des Concils von Trent*») in: The Academy 20 (Mai 1876) 473 f.; wieder abgedruckt in: Acton, Selected Writings II 312–319. – Döllinger an Acton, München 11 April 1876. Döllinger-Acton III 164 f., hier 164.

Sie kaum erinnern, denn Sie sind wohl weit davon abgekommen – oder nicht?»[97] Aber auch diese Mahnung blieb fruchtlos, da Acton an seiner »History of Freedom« arbeitete, an einem ihn seit langem bewegenden Thema, über das er im Frühjahr 1877 zwei Vorträge gehalten hatte[98]: zwei Vorträge, die «beide zusammen nichts anderes sind als die Inhaltsanzeige einer grössern Schrift, für die ich massenhafte Vorarbeiten gesammelt habe»[99].

Ende Mai 1877 kündigte Acton Döllinger an, er werde ihn «in sehr wenigen Tagen» in München besuchen – «meine Frau muss nach deutschen Bädern» – und ihm außer seinem «zweiten Vortrag über Geschichte der Freiheit» Material «de Concilio Tridentino» mitbringen. «[...] was unter meinen Abschriften druckfähig scheint», überlasse er ihm «mit Vergnügen wenn es Ihrer Sammlung dienen kann – vielleicht Stoff zu einem starken halben Bande». Doch meinte er: «Allein, ich kann doch nicht die Aussicht aufgeben eine Arbeit zu vollenden zur Kritik der Historiker des Concils [von Trient], da ich sehr vieles dafür habe, was sich nicht eignet für abgesonderte Druck-Excerpte etc. und besonders weil ich ein paar Resultate festhalte, die sonst kaum siegen werden, ja kaum rechnen dürfen auf Ihre Zustimmung, wenigstens nicht im Voraus. Erlauben Sie mir also, meine Sammlungen auf diese Weise zu theilen, und meine kritische Arbeit dennoch mit Anecdotis auszustatten»[100].

Acton verbrachte dann Anfang Juni 1877 eine Woche bei Döllinger; sie sei für ihn – wie er im Fragment eines wohl nicht abgeschickten Briefes schrieb – «wie ein Jahr auf der Universität» gewesen. Er müsse Döllinger «für das ausserordentliche Glück und die Belehrung dieser Unterredungen herzlich danken. Hoffentlich vergehen nicht viele Monate für mich ohne ähnliche glückliche Tage zu erneuern.» Acton hatte mit Döllinger wiederum Tage intensiven Gedankenaustausches erlebt, der offensichtlich um das Thema «Ultramontanismus» und um Döllingers angeblich in Arbeit befindliches «Hauptwerk» («Cathedra Petri») gekreist war: Er denke immer noch über das nach, was Döllinger ihm «von dem grossen Hauptwerk» gesagt habe, das er vorbereite und das er, Acton, «mit Sehnsucht erwarte». Ihm sei «der eine Gedanke seit 7 Jahren gegenwärtig, dass wir die Genesis des Ultramontanismus dargestellt brauchen. Denn niemand kennt sie, oder weiss zu unterscheiden zwischen den wahren und den falschen Entwickelungen des Kirchlichen Geistes. Die Gefahr ist ebenso gross dass man die Wahrheit aufgibt, wie, [daß] man den Irrthum nicht ausscheiden kann, und dass man den Irrthum annimmt um die Wahrheit nicht zu verlieren. In der ganzen Zukunft der Kirche bleibt das eine stehende Gefahr.» Döllinger allein könne, «unter den Menschen, diese Zukunft retten, diese Gefahr für die Männer guten Willens beseitigen». «Wie fing die falsche Richtung an? Was gehört den zufälligen Einflüssen gewisser Zeiten an, oder der aufrichtigen Unwissenheit, dem wohlmeinenden Missverständnis, der berechneten Fälschung? Oder den unvermeidlichen Uebertreibungen im Laufe des Kampfes? Die Verfolgung dieser Untersuchung durch die Jahrhunderte seit Leo dem Grossen, ausgehend von der wahren vollen Darstellung des Primats. Das ist ein herrliches Thema, und wäre ein Schatz für alle Zeiten. Wenn ich bedenke, dass vielleicht kein Punkt, keine Wendung in dieser ganzen Entwicklung Ihnen dunkel geblieben ist, kann ich die Ungeduld kaum unterdrücken.» Für Acton schien, wie er ausführte[101], «der Gedankengang» des Werkes «klar vorgezeichnet». Dabei werde Döllinger «fast unvermeidlich [...] in die Rolle eines Anklägers, nicht eines Erklärers» kommen, wenngleich er «ja nicht» meine, daß Döllinger «den Päpsten und ihren Anhängern nicht gewissenhafte Gerechtigkeit zukommen» lasse, «aber es wird sehr schwer den Eindruck davon zu erhalten». Er «selber habe das kürzlich empfunden, als wir meinen Vortrag besprachen». Dazu sein apodiktisch hartes Urteil: «Meine Ansicht ist dass die Päpste grossen theils ganz einfache Mörder und Lügner waren. Dabei aber scheinen mir Männer wie [Antoine] Arnauld [1612–

97 Döllinger an Acton [5.–8. Nov. 1876]. Döllinger-Acton III 170 f., hier 171. – Philipp Woker (1847–1924), deutsch-schweizerischer Historiker, war zeitweise Döllingers Assistent und seit 1874 erster Professor für Kirchengeschichte an der neugegründeten christkatholischen Fakultät der Universität Bern. Siehe das Biogramm: Ebd. 116 (Anm. 11).

98 [John Acton,] The History of Freedom in Antiquity and The History of Freedom in Christianity. Two Addresses delivered to the members of the Bridgnorth Institute at the Agricultural Hall, February 26, and May 28, 1877 (Bridgnorth 1877). Wieder abgedruckt in: Acton, Selected Writings I 5–28 und 29–53.

99 Acton an Döllinger, [London] 72 Princes Gate 30 Mai 1877. Döllinger-Acton III 172 f.

100 Acton an Döllinger, [London] 72 Princes Gate 30 Mai 1877. Döllinger-Acton III 172 f.

101 Acton fuhr fort: «Andrerseits scheint mir der Gedankengang so klar vorgezeichnet, indem Sie sagen würden, so war es am Anfang, so weit ging die wahre Richtung, so und so war die Verdunkelung und die Verirrung, und so, wiederum, der Kampf um die wahre Tradition, dass ich nicht ohne Furcht diese Aussicht aufgebe für das mehr Künstliche, berechnete, was Sie mir beschrieben haben. Der Gegensatz des wahren altkirchlichen Primats mit dem falschen, erfundenen ist so natürlich, so schlagend, so objektiv, dass ich mir keinen Ersatz dafür vorstellen kann. Sonst sehe ich die Gefahr einer gewissen Eintönigkeit, der vorherrschenden Polemik an die Stelle der Objektivität, die grosse Schwierigkeit der Belehrung bei Menschen die jeden Grund suchen um nicht belehrt zu werden. Fast unvermeidlich kommen Sie in die Lage eines Anklägers, nicht eines Erklärers. Das Gute und das Schlechte im Papstthum wird nicht für Sie denselben Werth haben. Es bleibt dann Manches ungesagt, oder ausser Proportion, was ein Gegner noch vorbringen und ausführen kann. Der Eindruck wird nicht so sein, nicht so klar, nicht so tief.» Acton an Döllinger, [Karlsbad? Mitte Juni 1877] (Fragment und wohl nicht abgeschickter Brief). Döllinger-Acton III 173 f., hier 174.

1694, der führende Theologe des Jansenismus[102]] und [Jacques-Bénigne] Bossuet wenig besser, und notire mit Staunen dass z. B. die Mediceer nicht in allem die Tradition aufrecht hielten»[103].

Acton war von München aus zwischenzeitlich wieder zurück nach England gereist, um nach seinen Kindern zu sehen, anschließend nach Karlsbad, um dort seine Frau, der die Kur zunächst nicht gut bekam, zu besuchen. Hier scheint er das eben zitierte Brieffragment geschrieben, aber nicht vollendet und – vielleicht wegen der harten Schlußbemerkung – nicht abgeschickt zu haben. Da es seiner Frau wieder besser ging, brach er kurz entschlossen zu einer Reise nach Berlin auf, «wo ich seit 16 Jahren nicht gewesen bin und wo ich einiges zu erfahren hoffe» – so in diesem Brieffragment[104]. Seinen Reiseweg mit der Eisenbahn (über Frankfurt, Hanau, Fulda, Bebra, Weimar, Naumburg, Leipzig, Berlin), seinen Aufenthalt in Berlin (Hotel Kaiserhof) und seine dortigen Begegnungen schilderte er ausführlich seiner Frau. Es war gleichsam eine Reise der Erinnerung in die Vergangenheit, da er manche seiner Freunde und Bekannten in Leipzig und Berlin nach über zwei Jahrzehnten wiedersah. Unter anderem besuchte er Rudolf von Gneist, Bismarcks «principal adviser» und Verfasser «des besten Werkes über die englische Verfassung», die Historiker Johann Gustav Droysen, den Verfasser einer «Geschichte Alexanders des Großen» (1877), Georg Waitz, den Leiter des großen Editionsunternehmens der «Monumenta Germaniae Historica», und vor allem den über 82jährigen, auf einem Auge erblindeten Leopold von Ranke, «showing me a degree of friendship and affection that I never dreamed of». Ranke (dessen Bedeutung für seine eigene Entwicklung als Historiker Acton hier seiner Frau schilderte, wie oben bereits zitiert) habe ihn gefragt, ob er den Artikel in der «Quarterly» geschrieben habe (gemeint war wohl die Review zu Brewers «Letters and Papers [...] of the Reign of Henry VIII»?), und gesagt: «Es steckt eine enorme Gelehrsamkeit darin. Ich habe mir gleich gedacht kein andrer Mensch als nur Sie konnte so was schreiben.» Für Acton war es ein sehr denkwürdiger Besuch; er war sich beim Abschied dessen bewußt, «we shall meet no more in this world»[105].

So wenig wie Döllingers «Cathedra Petri» wurde Actons geplante Arbeit zum Thema «Konzil von Trient» (samt anderen Projekten) geschrieben. Beide warteten vergeblich auf das Werk des anderen. Das Döllinger übergebene Material «de Concilio Tridentino» könnte ganz oder in Teilen in den unter Leitung Döllingers herausgegebenen dritten Band der «Beiträge zur politischen, kirchlichen und Cultur-Geschichte der sechs letzten Jahrhunderte» (1882) eingegangen sein[106]. Dagegen zögerte Acton, der Bitte Döllingers nachzukommen und seine «Briefe vom Concil» Johann Friedrich für dessen im Entstehen begriffene «Geschichte des vatikanischen Konzils» zur Verfügung zu stellen[107], wohl nach wie vor

102 Manfred Weitlauff, Arnauld, in: RGG 1 (⁴1998) 786 f.

103 Acton an Döllinger [Karlsbad? Mitte Juni 1877]. Döllinger-Acton III 173 f.

104 Ebd. 173.

105 «[...] Then I took leave Ranke [der folgende Passus ist oben bereits zitiert]. He is above 82, blind of one eye, and feeble; yet as lively and as quick as possible; more gentle and genial than ever in his opinions, gracious and generous an joyous, and showing me a degree of friedship and affection that I never dreamed of.
He told me of his relations with King Max [II.] who, he says died at the right time. He had told him that when the crash came he would not side with Austria; and Ranke concludes that the crisis would have been avoided, as Austria would never have gone so far, without counting on Bavaria. But he says King Max would never have allowed the Emperor to take the shine out of him, as this king does. He spoke much of death, quite cheerfully, and of men being taken when their time was come, like Luther, of whom he spoke a good deal, and well. But it was sorrowful to me to listen to him, knowing that it was our farewell.
Ranke asked whether I wrote the article in the Quarterly and said: Es steckt eine enorme Gelehrsamkeit darin. Ich habe mir gleich gedacht kein andrer Mensch als nur Sie konnte so was schreiben. He compared himself and Macaulay, very justly, reminding me of our having met all three at dinner [Ende März 1857], and how Macaulay did not like him to be following his track in English history. I was able to say some things very justly, that pleased him. He says it was Macaulay's narrow whiggism that induced him to undertake the task from a more universal point of view. And I refrained from saying that I hoped I was a good whig, and yet had a universal view.
He is busy with Savonarola. His powers of work for a little, funny, redfaced old man, are quite extraordinary. The doctor was announced. Ranke literally clung to me with both hands, and with tears in his eyes, intreating me to stay, and tell him many things. But I knew it was time to take my leave; and we shall meet no more in this world. [...].» Acton an Lady Acton, Berlin Tuesday Juky 10, 1877. Döllinger-Acton III 179–182. hier 179 f. – Zur Reiseschilderung siehe: Acton an Lady Acton, Kaiserhof, Berlin, Saturday July 7 [1877]. Ebd. 175–178.

106 Ignaz von Döllinger, Beiträge zur politischen, kirchlichen und Cultur-Geschichte der sechs letzten Jahrhunderte III, Regensburg 1882, darin: «3. Dokumente zur Geschichte des Concils von Trient».

107 Johann Friedrich erhielt von Bismarck die Erlaubnis, die diplomatischen Konzilsakten des Auswärtigen Amtes in Berlin einzusehen und zu extrahieren; dagegen wurde ihm die Einsichtnahme der diplomatischen Korrespondenz in München wegen ihres vertraulichen Charakters vom bayerischen Staatsministerium verwehrt. Döllinger ermunterte Friedrich zu seinem beabsichtigten Werk. «Denn jedenfalls wird das Buch viel Neues beibringen [...] und viel gelesen werden, da man weiss, daß er Augenzeuge und durch Card[inal] Hohenlohe gut bedient war. Ist es denn gar nicht möglich, das mir längst verheissene Exemplar Ihrer Briefe vom Concil [möglicherweise ein Privatdruck] endlich zu bekommen? Sie sagten mir früher, Sie wollten erst die Druckfehler darin corrigiren – aber diese würden sicher in den allermeisten Fällen für mich nicht störend oder hemmend sein. Es wäre eine edle, grossmüthige That, wenn Sie mich mit der so lange schon gewünschten Gabe erfreuten. Bedenken Sie dabei, daß meine Freuden ohnehin few and far between sind – womit ich indes mich über mein Loos im allgemeinen durchaus nicht beklagen will, da ich alle Ursache Gott für so viele Gaben und Wohlthaten dankbar zu sein, habe. [...].» Döllinger an Acton, München 19. Febr. 1876. Döllinger-Acton III 159–161, hier 159 f. – Ein gedrucktes Exemplar der Konzilsbriefe Actons, möglicherweise ein nur in wenigen Exemplaren gefer-

verärgert, weil man ihm seinerzeit die «Quirinus»-Ausgabe nicht mehr zur Korrektur vorgelegt hatte, und wohl auch aus Sorge, seine unter den unmittelbaren Eindrücken der kontroversen Konzilsvorgänge niedergeschriebenen «parteiischen» Berichte könnten einer verzerrten Darstellung Vorschub leisten. Acton hatte, wie es scheint, während des Konzils mit dem Döllinger-Schüler Johann Friedrich in Rom merkwürdigerweise nicht oder kaum in Kontakt gestanden. Als Ende 1871 Friedrichs Konzils-Tagebuch im Druck erschien und Döllinger es Acton mit der Bemerkung anzeigte: «ein ganzer Band; er hätte freilich Manches darin befindliche als mere gossip streichen sollen»[108], lautete Actons Kommentar bündig: «Aus Friedrichs Tagebuch lernte ich im Ganzen weniger als ich erwartete. Als Denkmal der Stupidität süddeutscher Bischöfe bleibt es immer merkwürdig»[109]. Als 1877 der erste Band der «Geschichte des Vatikanischen Konzils» im Druck vorlag und Döllinger auf sein Erscheinen Acton rühmend aufmerksam machte: «Sie werden sich wundern über die Reichhaltigkeit dieser Vorbereitungsgeschichte, freilich auch gar manche Lücke darin entdecken», ergriff er zugleich die Gelegenheit, Acton wieder an seine «Konzilsbriefe» zu erinnern: «aber nun, da der 2te Band, die Geschichte des Concils selbst geschrieben werden soll, wäre es uns doch höchst erwünscht, dazu das Exemplar Ihrer Concilsbriefe zu haben, das Sie mir so lange versprochen haben, und die, wie der Vogel Phönix, hundert Jahre auf ihre Ankunft warten lassen. Lassen Sie sich erbitten, lieber Freund, sie zu schicken; oder, noch besser, bringen Sie sie mit, denn an der Hoffnung, Sie Ende September oder Anfang October in diesem Erdenwinkel (München) zu sehen, halten wir, versteht sich, unerschütterlich fest»[110].

Acton rezensierte zwar ausführlich und mit verhaltener Kritik diesen ersten Band der «Geschichte des Vatikanischen Konzils» Johann Friedrichs[111], tatsächlich eine umfassende Geschichte des Ultramontanismus als innerkirchlicher Bewegung seit der Französischen Revolution, seiner schrittweisen Durchsetzung und seiner «Schulen» in Frankreich, Deutschland, Österreich und der Schweiz – insbesondere der Durchsetzung der römischen Doktrin von der jurisdiktionellen Oberhoheit und Unfehlbarkeit des Papstes – bis in die Regierungszeit Pius' IX. und in die Vorbereitungsphase des Konzils[112]; aber Acton, den mit dem Altkatholiken Johann Friedrich ohnehin wenig Sympathie verband, war mit der Grundauffassung des Werkes nicht einverstanden, vor allem mißbilligte er Friedrichs – nach seiner Meinung – verfehlte Sicht des Ultramontanismus[113]. Er scheint auch im Herbst 1877 weder nach München gereist zu sein, noch traf dort die erbetene Briefsammlung ein. Erst die neuerliche Bitte Döllingers, Actons Briefsammlung würde ihm für seine Darstellung Pius' IX., in der er «auch das Concil mit nehmen» müsse, «treffliche Dienste leisten»[114], bewog Acton endlich, zumindest einen Teil seiner Konzilsbriefe nach München zu bringen: «Mit Freude sehe ich dass ich noch rechtzeitig ankomme um Pius IX. mit Ihnen zu besprechen. Freilich bringe ich meine Briefe mit, die ich nur

tigter Privatdruck, wurde bislang offenbar nicht aufgefunden. Natürlich war die Konzilskorrespondenz Actons umfangreicher als der Konzilsbriefwechsel mit Döllinger. Einigermaßen rätselhaft erscheinen die Angaben im oben zitierten Brief dennoch. Offensichtlich hatte Acton die an Döllinger gerichteten Konzilsbriefe wieder an sich genommen.

108 Johannes Friedrich, Tagebuch. Während des vaticanischen Concils geführt, Nördlingen 1871 (v u. 462 S.); zweite vermehrte Aufl. Nördlingen 1873 (XXIII u. 488 S.) – Döllinger an Acton, München 27 December 1871. Döllinger-Acton III 39–41, hier 41.

109 Acton an Döllinger, Aldenham 23. Februar 1872. Döllinger-Acton III 47–52, hier 49.

110 Döllinger an Acton, Tegernsee 3. September 1877. Döllinger-Acton III 182 f., hier 183.

111 Johann Friedrich, Geschichte des Vatikanischen Konzils I, Bonn 1877, 840 S.

112 Acton, Review of Friedrich's *Geschichte des Vatikanischen Konzils*, in: The Academy (22. September 1877) 281 f.; wieder abgedruckt in: Acton, Selected Writings III 385–391.

113 Wohl 1884, jedenfalls in der Phase tiefen Dissenses mit Döllinger, bemerkte Acton zu diesem Werk: «Das Buch von ihm [nämlich: Johann Friedrichs, Geschichte des Vatikanischen Konzils, Band I] das ich recensirte schien mir nicht gut. Ich hielt es für schwerfällig, einseitig, eintönig, mehr polemisch als historisch, und mislungen in der Auffassung der Grundfrage, der politischen Frage. Ich misbilligte auch sehr seine Ansicht über das was eigentlich Ultramontanismus ist. Aufgefordert einen Artikel darüber zu schreiben, habe ich mit sorgfältiger Schonung mein Misfallen mehr angedeutet als ausgesprochen, und sehr wenig davon gesagt, was ich daran auszusetzen hatte. Sie [Döllinger] gaben mir sehr deutlich zu verstehen dass Sie mit dem Aufsatz unzufrieden waren. Indem ich das Gefühl hatte zu Gunsten des Verfassers Unrecht gethan zu haben, schien mir der Vorwurf ungerecht, und nicht rein auf wissenschaftlichem Boden erwachsen. Damit war mir aber die Sicherheit der Wissenschaft gefährdet; und das Consilium Clementiae büsste etwas von seiner Anziehungskraft ein. Ich fürchte wenn ich die Geschichtswerke von [Johann Baptist] Huber, [Fridolin] Hofmann [1828–1886, Herausgeber des seit März 1870 unter dem übernommenen Titel «Rheinischer Merkur» erscheinenden Organs der Altkatholiken], [Philipp] Woker recensirte, es würde zwischen uns ein förmlicher Zwiespalt entstehen. Milde gegen Gesinnungsgenossen ist doch nicht dasselbe wie Parteilosigkeit oder Objektivität.» Acton an Döllinger [[August/September 1884?]. Döllinger-Acton III 336 f.

114 «[...] Nun aber möchte ich Sie doch erinnern, dass ich noch immer dem versprochenen Exemplar Ihrer Concilsbriefe hoffend und harrend entgegensehe; wenn Sie es bei Ihrer Hieherreise mitbringen möchten, wäre es sehr schön, ich muss ja in meiner Darstellung Pius IX. auch das Concil mit nehmen, da würde die Sammlung mir dabei treffliche Dienste leisten. Bei meiner Arbeit habe ich gefunden, dass ich um die Darstellung lichtvoll und innerlich zusamnmenhängend zu machen, das ganze Material in drei Gruppen zerlegen muss: 1) Pius IX. u. der Kirchenstaat. 2) Pius und die gesamte kath. Kirche (hier die neuen Dogmen, Syllabus, Concil etc.) 3) Pius in seinen Beziehungen zu den einzelnen Landeskirchen. Also auch z. B. Pius und die Englische Kirche. Da dient mir nun das Dublin Review und auch die von Ihnen edirten Zeitschriften: aber so manches wissen Sie doch viel besser, oder haben auch Material dafür. Ich bitte schön, denken Sie einstweilen daran. [...].» Döllinger an Acton, München 15. Mai 1878. Döllinger-Acton III 196 f.

nicht ganz dem Fr[iedrich] mittheilen möchte, wegen ein paar Stellen»[115]. Döllingers geplante Darstellung Pius' IX. gedieh indes, ohne Beiziehung der Konzilsbriefe Actons, nur zu einem dreiteiligen Fragment und wurde erst posthum gedruckt[116]. Doch Johann Friedrich konnte die Briefsammlung benützen (ob mit oder ohne Zustimmung Actons?) und verwertete im zweiten und dritten Teil seiner Konzilsgeschichte – ganz sicher nicht im Sinne Actons – auszugsweise zumal ihre polemischen, die Kurie belastenden Stellen, und zwar ohne Verfasserangabe[117].

1878 trat mit dem Tod des 86jährigen Pius IX. († 7. Februar 1878) und der Wahl Leos XIII. zu dessen Nachfolger (20. Februar 1878)[118] der von vielen lang ersehnte Pontifikatswechsel ein, und auf der Münchener erzbischöflichen Kathedra folgte nach Gregor von Scherrs Tod († 24. Oktober 1877) durch königliche Nomination vom 30. April 1878 der Augsburger Dompropst und Bistumshistoriker Antonius (von) Steichele (1816–1889)[119], einst Schüler Döllingers in München. Acton, in den Osterferien Ende April, Anfang Mai 1878 wieder in Paris, berichtete Döllinger steng geheim, daß «in der Freude über einen neuen Papst der möglichst wenige Dummheiten begeht», eine «mit uns befreundete Dame» und, von dieser angeregt, seine Schwiegermutter Gräfin Arco versucht hätten, über den Fürsten Hohenlohe und dessen Bruder, den Kardinal, eine Annäherung zugunsten Döllingers bei Leo XIII. zu vermitteln. Er selber sei, wie es sich verstehe, nicht «sondirt» worden und habe auch «nach dem Ausgang der Sache» nicht gefragt, «umsomehr», da er «an die Katholicität des Papstes noch nicht glaube»[120]. Überhaupt habe er «von Anfang an keine Hoffnung an diesen Papst geknüpft», und «wäre er selber noch so wohlmeinend», so wisse er, Acton, nicht, «wo er die Kraft finden sollte etwas Bedeutendes in der Kirche durchzusetzen». Er habe «das Glück», daß seine Frau «ein vortreffliches Urtheil [...] über das soeben vorgefallene [gemeint ist die versuchte Intervention in Rom, wenn sie denn überhaupt bis nach «oben» stattgefunden hat], sowie über die neue Encyclica» habe – nämlich Leos XIII. Antrittsenzyklika *Inscrutabili Dei consilio* über die Verständigung von Kirche und Kultur vom 21. April 1878 –, «wovon sie schreibt: Le ton est changé, mais pas la chanson»[121]. Dagegen war nach seinem Dafürhalten der neue Münchener Oberhirte glücklicherweise «nicht gerade schlecht gewählt [...], wenn er auch als Schriftsteller nicht gerade hoch steht». Aber bei alledem handelte es sich um Nebenbemerkungen. Viel wichtiger war es Acton, über die politische Lage, über seine unterschiedlichen Lektüren (Félix Bocquain, Benjamin Aubé, Ernest Renan) und über seine vielen Begegnungen, Besuche, Gegenbesuche und geführten Gespräche in Paris, Versailles, Chantilly (mit Hippolyte Taine, dem demissionierten Ministerpräsidenten Duc de Broglie, dem Finanzminister Léon Say und anderen) zu berichten und seine Gesprächspartner zu charakterisieren[122].

Über die genannte Enzyklika Leos XIII. äußerte sich brieflich auch Döllinger, allerdings gegenüber der Lady Blennerhassett: Eben habe er diese Enzyklika gelesen, schrieb er ihr am 28. April 1878. «Ich hatte doch etwas Besseres erwartet – finde aber nichts als einen die Weltgeschichte auf den Kopf stellenden Panegyrikus des Papstthums und eine marktschreierische Anpreisung desselben als einzige Panacee für alle Gebrechen der Menschheit. Man sollte meinen, die Anfertigung sei bei [Louis] Veuillot in Paris bestellt worden; doch würde es dann etwas mehr aufgeputzt, etwas eleganter und plausibler ausgefallen sein»[123]. Die Lady stimmte Döllingers Urteil zu: Auch sie habe die Enzyklika «peinlich berührt»; aber sie versetzte sich auch in des Papstes schwierige innerkuriale Situation und appellierte an Döllingers Gerechtigkeitssinn[124].

115 Acton an Döllinger, [London] 19 Mai, 1878. Döllinger-Acton III 198–201, hier 198.

116 Ignaz von Döllinger, Pius IX. Ein Fragment (geschrieben 1878), in: Ders., Kleinere Schriften 558–602.

117 Johann Friedrich, Geschichte des Vatikanischen Konzils I–III, Bonn 1877–1887, hier II 201 Anm. 2: «*Unedierte Briefe vom Konzil* (wie ich eine Briefsammlung benenne, welche von sehr kundiger Seite stammt und mir zur Verfügung gestellt wurde.» – Vgl auch: III Vorwort. – Siehe dazu auch: Döllinger-Acton III 160 (Anm. 5).

118 Oskar Köhler, Leo XIII. (1878–1903, vorher Vincenzo Gioacchino Pecci, Bischof von Perugia), in: LThK 6 (^{3}1997) 828–839; Schwaiger, Papsttum und Päpste 45–104; Ernesti, Leo XIII.

119 Antonius Steichele (1816–1889), Priester (1838), Domkapitular (1847/48) und Dompropst (1873) von Augsburg, Bistumsarchivar, Herausgeber der «Beiträge zur Geschichte des Bisthums Augsburg (Archiv für die Pastoral-Conferenzen im Bisthume Augsburg)» I–III, Augsburg 1848–1852, und des «Archivs für die Geschichte des Bisthums Augsburg» I–III, Augsburg 1856–1860, sowie Initiator einer (unvollendet gebliebenen) historisch-statistischen Beschreibung des Bistums Augsburg: «Das Bisthum Augsburg, historisch und statistisch beschrieben», von Steichele bearbeitet die Bände 2–4 (Lieferung 1–32), Augsburg 1864–1883; Band 5 (Lieferung 33–35), Augsburg 1886–1888); er wurde am 13. Oktober 1878 zum Erzbischof von München und Freising geweiht. Erwin Gatz, Steichele, Antonius von, in; Ders. Die Bischöfe 732–734; Anton Landersdorfer, Steichele, Antonius v., in: LThK 9 (^{3}2000) 944; Groll, Das neue Augsburger Domkapitel 806–817.

120 Acton an Döllinger, Paris Grand Hôtel [22. u. 23. April 1878]. Döllinger-Acton III 183–185, hier 184.

121 Acton an Döllinger, Grand Hotel Paris 30. April 1878. Döllinger-Acton III 186 f.

122 Acton an Döllinger, Grand Hôtel, Paris 4 Mai 1878, das Zitat hier 187; 7. Mai 1878. Döllinger-Acton III 187–195, 195 f.

123 Döllinger an Lady Blennerhassett, München 28. April 1878. Döllinger-Blennerhassett 650–652, hier 651.

124 «[...] In Erwiederung auf Ihre Bemerkungen bezüglich der Encyclika kann ich nur sagen, daß sie auch mich peinlich berührt hat. Die ersten Regierungshandlungen des neuen Papstes schienen auf eine sehr verschiedene Persönlichkeit als die Pius IX. zu verweisen. Offen gesagt, glaube ich noch heute, daß dem so ist. Aber ich weiß, daß individuelle Eigenschaften wenig oder

Acton berichtete Döllinger des weiteren über die an ihn als außerordentliches Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften ergangene Einladung Friedrich Wilhelm von Giesebrechts, des Sekretärs der historischen Klasse, zur Mitarbeit an einer geplanten mehrbändigen «Geschichte von England»; er könnte «so ziemlich alles hineinbringen», worüber er «tiefere Studien gemacht» habe, und die Geschichte «von 1509 bis 1702» darstellen. «Drei Bände reichen kaum aus.» Er müsse «den Giesebrechtschen Plan» mit Döllinger «genau discutiren» und hoffe, «gleich Anfang Juni» in München einzutreffen; er werde von dort aus nur seine Frau «ins Bad» begleiten, um dann «mehrere Monate in Ihrer Nähe zuzubringen». Doch «vorläufig» wachse ihm «die Geschichte der Freiheit zu einem Buch» an, wofür ihm «viele Unterredungen mit bedeutenden Franzosen guten Stoff» böten[125]. Er mache, wie Döllinger sehe, «ordentlich Studien hier» (in Paris) für diese seine Schrift, die er «diesen Sommer ausarbeiten möchte, wenn ich dann Giesebrecht's Idee noch ausführen soll»[126].

Mit seinem Dank für die «so lehrreichen Briefe aus Paris», aus denen er «mehr gelernt» habe «über die Dinge in Fr[ankreich] als aus einem ganzen Jahrgang des Journal des débats oder der Revue des deux mondes etc.», und dem Ausdruck seiner Vorfreude «auf Ihre Geschichte der Freiheit» verband Döllinger, durch Erfahrung belehrt, die dringende Mahnung: «aber lassen Sie sich nur nicht zu tief in dieses Gebiet ein, damit Sie rechtzeitig an das opus aere perennis, die Geschichte von England, sich machen können»[127].

Durch das so positive Echo Döllingers fühlte sich Acton – zunächst jedenfalls – ermutigt. Er wolle sich aber in seiner Darstellung nur «bis auf Wilhelm III.» binden; dazu stehe ihm «überall ungedrucktes» Material zur Verfügung, und er könne «die volle Masse» seiner «continentalen Sammlungen verwerthen». «Der Gegenstand hat auch eine gewaltige Einheit: der Fortschritt Englands vom feudalen Absolutismus zur modernen Verfassung, durch die weitaus reichste Entwickelung der Reformationsideen.» Er blieb bei der Veranschlagung von «nicht weniger als drei Bänden», dachte ziemlich illusorisch auch bereits an eine erweiterte englische Ausgabe und rechnete mit einer Arbeitszeit von mehreren Jahren, «damit etwas haltbares zu Stande kommt», immer vorausgesetzt, daß Giesebrecht keinen anderen Bearbeiter gefunden habe und er «mit Niemand in Concurrenz komme»[128]. Aber Giesebrecht, dem er vorschlug, sich zunächst nur auf den Reformationsband, bis 1562, höchstens 1572, zu beschränken[129], bot ihm nach anderweitigen Absagen «auf sehr schmeichelhafte Weise» die «Fortsetzung der Englischen Geschichte bis ins XVIII. Jahrhundert, in drei Bänden», an, wozu er sich nicht in der Lage sah[130]. Er fürchte sich, «ein ouvrage de trop longue haleine mit Giesebrecht zu unternehmen», da erstens die Zeit zu kurz bemessen sei und er zweitens ein solches Werk nicht liefern könne, ohne in der englischen Ausgabe «die Beweise mit aller Vollständigkeit» darzubieten, weil in der Reformationsgeschichte «jeder Schritt bedenklich» sei und weil im 17. Jahrhundert ohne «eine gewisse Ueberlegenheit» im Stoffreichtum «die Concurrenz mit den besten neuern Historikern, [François Pierre] Guizot, Ranke, Macauly, unmöglich» sei[131].

Es kam dann noch zu einem «Contract»-Entwurf mit dem Verleger Perthes in Gotha; aber Acton ließ den Contract monatelang liegen, ohne ihn zu unterzeichnen. Auch eine Erinnerung Giesebrechts, der Döllinger zu vermitteln bat[132], scheint daran nichts geändert zu haben. Für Acton zerschlug sich, nach einem ersten Anflug von Begeisterung, wiederum ein Projekt, und ebensowenig kam im Sommer und Herbst 1878 das geplante Buch über die Geschichte der Freiheit zustande.

Die Sommerreise Actons mit seiner Familie nach Bayern hatte sich verzögert infolge der Erstkommunion seiner ältesten Tochter Mary Elizabeth (genannt Mamy, 1866–1951), um deren Vorbereitung er sehr besorgt gewesen war[133]. Und dann wurde ihm noch «die Ehre» zuteil,

nichts nützen in solcher Lage, und erinnere mich Ihrer eigenen Worte, da Sie einst mir sagten: ‹ein Papst, und wäre er noch so bedeutend, würde die Verhältnisse zu stark finden, und nicht gegen die vorhandenen Schwierigkeiten ankämpfen können, oder dabei – zu Grunde gehen!› Nun freilich, ich hätte letzteres vorgezogen. Aber die Lage ist schwer, gestehen Sie es in Ihrem grossen Gerechtigkeitssinne. Die Pression der ultramontanen Parthei ist *sehr* stark. Ihre Stärke läßt sich nirgends besser bemessen, als auf französischem Boden, und sie bringt gewaltige Hülfsmittel an Macht und Geld. Ein großer Papst müsste sich vor allem von *letzterem* emancipiren! Wie oft dachte ich in letzter Zeit an den Traum des hl. Franciscus, ich meine die Vision, von der Säule der Armuth, die allein noch die Einsturz drohende Kirche rettet. [...].» Lady Blennerhassett an Döllinger, Villers sur Mer (Calvados) [Mai/Juni 1878]. Döllinger-Blennerhassett 652–654, hier 653.

125 Acton an Döllinger, Grand Hotel Paris 30. April 1878. Döllinger-Acton III 186 f., hier 186.

126 Acton an Döllinger, Grand Hôtel, Paris 4 Mai 1878. Döllinger-Acton III 187–195, hier 194.

127 Döllinger an Acton, München 15. Mai 1878. Döllinger-Acton III 196 f.

128 Acton an Döllinger, [London] 19 Mai, 1878. Döllinger-Acton III 198–201, hier 198.

129 Acton an Döllinger, [London] 72, Princes Gate, 24. Mai 1878. Döllinger-Acton III 201 f.

130 Acton an Döllinger, [London] 72 Princes Gate, 29. Mai [1878]. Döllinger-Acton III 203 f., hier 203.

131 Acton an Döllinger, [London] 72 Princes Gate, 30. Mai 1878. Döllinger-Acton III 204–206, hier 205.

132 Döllinger an Acton, München 19 Januar 1879. Döllinger-Acton III 209 f., hier 209.

133 «[...] Meine älteste Tochter macht Montag ihre erste Communion. Ich habe viel mit ihr darüber gesprochen, und mit unaussprechlicher Freude gesehen dass sie durch die Verkehrtheiten der Geistlichen – ich wählte die Aeltesten die ich finden konn-

«mit dem Deutschen Kronprinzen [Friedrich] zu Tisch geladen zu sein». Die Begegnung fand am 28. Mai in London statt. Acton hatte nach Tisch Gelegenheit, «lange» mit ihm zu sprechen: «Er schien mir sehr unterrichtet, wohlwollend, bestimmt in seinen Ansichten, ohne sehr grossen Gesichtskreis, ohne viel Initiative, freundlich, ohne Reiz»[134].

Im Laufe des Juni brachte Acton seine Familie nach Tegernsee, seine Frau wieder von dort nach Carlsbad, wo er den mit Bismarck überworfenen Grafen Harry von Arnim-Suckow traf. Bei ihren vielen Unterhaltungen, über den Kronprinzen, auch über «einiges» zum Leben Pius' IX., habe ihm Arnim zu seinem Erstaunen «die zurückbehaltenen Depechen» mitgeteilt, um «zu sehen, dass er den Impuls [zum Kulturkampf] gegeben hat». Ob Döllinger gewußt habe, «oder weiss man in Deutschland, dass er eigentlich der Urheber vom Culturkampf ist?» – so Acton, als er, wieder in Tegernsee bei seinen Kindern, Döllinger zum 18. Juli 1878 seinen Nachmittagsbesuch «zwischen zwei Zügen» in München ankündigte[135].

te – in ihrer ruhigen Unbefangenhiet nicht gestört wurde. Sie ist in der besten Stimmung die ich wünschen könnte. [...].» Acton an Döllinger, [London] 72 Princes Gate, 24. Mai 1878. Döllinger-Acton III 201f., hier 202. – «[...] Unsere Abreise hat sich etwas verzögert, und wir werden kaum vor Ende nächster Woche in München ankommen. Indess hat Mamy ihre erste Communion in der besten und gesündesten Stimmung gemacht, und uns ein wahres Familienfest bereitet. Sie hat verlangt noch zwei Tage im Kloster zu bleiben, wir erwarten sie heute. [...].» Acton an Döllinger, [London] 72 Princes Gate, 29. Mai [1878]. Döllinger-Acton III 203f., hier 203.

134 Und weiter: «Im Sozialismus sieht er nichts als Zerstörung und Bosheit. Von einem bessern Element darin will er nichts wissen. Dass die Ultramontanen nicht mehr mit den Sozialisten coquettiren scheint ihm nicht gewiss. Er meint sie hätten vom neuen Papst ihr Mot d'ordre noch nicht empfangen. Von diesem meinte er er suche die Verkehrtheiten des andern zu vermeiden, zweifelt ob es ihm gelingt Gehülfen einer veränderten Politik zu finden. Wärme zeigte er nur als wir sprachen von den Wohlthaten die ein vernünftiger Papst der Welt bringen könnte, und erklärte: Wenn er uns nur einen modus vivendii schaffen wollte! Die Sache schien ihm verdriesslich zu sein doch muss er entschieden festhalten an den Grundsätzen der neuen Gesetze» [Kulturkampfgesetze]. Acton an Döllinger, [London] 72 Princes Gate, 29. Mai [1878]. Döllinger-Acton III 203f. – Acton trug noch nach: «Der Kronprinz meinte Ledochowski sey ein gefährlicher, aber einflussreicher Rathgeber in Rom.» Acton an Döllinger, [London] 72 Princes Gate, 30. Mai 1878. Döllinger-Acton III 204–206, hier 205. – Gemeint war der polnische Kardinal Mieczyslaw Halka Graf von Ledóchowski (1822–1902), seit 1865 Erzbischof von Gnesen, infolge seines Konflikts mit Preußen im Kulturkampf als erster preußischer Bischof 1874 verhaftet, vom Staat für abgesetzt erklärt und bis 1876 eingekerkert, dann aus Preußen ausgewiesen, seit 1875 Kardinal; er zog sich nach Rom zurück und resignierte 1886 auf ausdrücklichen Wunsch Leos XIII. auf sein Erzbistum. Erwin Gatz, Ledóchowski, Mieczyslaw Halka von, in: Ders., Die Bischöfe 437–440. – Kronprinz Friedrich (1831–1888), vom 9. März bis zum 15. Juni 1888, bereits schwerkrank, Deutscher Kaiser und König von Preußen.

135 Acton an Döllinger, Tegernsee Mittwoch 17 Juli [1878]. Döllinger-Acton III 206.

8.
Graf Arnim-Schuckow, Bismarcks geheime «Papstwahl»-Depesche und die Reaktion der deutschen Bischöfe

Dr. jur. Graf Harry Kurt Eduard Carl von Arnim-Suckow, 1864–1871 Gesandter Preußens und (seit 1868) des Norddeutschen Bundes beim Heiligen Stuhl, 1872–1874 Botschafter in Paris, war nach dem Ende des deutsch-französischen Kriegs wegen seines dortigen Einsatzes zugunsten der Wiederaufrichtung der Monarchie mit Bismarck, der die Republik bevorzugte (um Frankreich zu isolieren), in Konflikt geraten und von seinem Posten abberufen worden. Daß er, der den Altkonservativen nahestand, den Impuls zum Kulturkampf gegeben habe, bleibe dahingestellt; aber er hatte jedenfalls (in seiner oben zitierten Depesche an Kardinal Antonelli vom April 1870) vor etwaigen staatlichen Folgen einer konziliaren Universalprimats- und Infallibilitätsdefinition deutlich gewarnt. Nach seiner Abberufung von Paris hatte er durch Enthüllung von diplomatischen Aktenstücken aus der Zeit des Vatikanischen Konzils eine Pressekampagne gegen Bismarck eröffnet, war daraufhin in den einstweiligen Ruhestand versetzt und, da er Pariser Aktenstücke zurückhielt, verhaftet und in einem Strafprozeß zu drei Monaten, in zweiter Instanz zu neun Monaten Gefängnis verurteilt worden.

Arnim hatte sich der Strafverbüßung durch Flucht ins Ausland, in die Schweiz, entzogen und dort durch eine anonyme Broschüre «Pro nihilo. Vorgeschichte des Arnim'schen Prozesses» (Zürich 1876) Bismarck scharf angegriffen: wegen seines Verhaltens gegen unabhängige Charaktere und seines erniedrigenden Umgangs mit seinen Botschaftern, die vor Bismarck «wie Unteroffiziere einzuschwenken» hätten, deren Recht und Pflicht, gegebenenfalls Bedenken gegen die Politik des vorgesetzten Ministers geltend zu machen, er (Arnim) jedoch verfocht. Auf Grund dieser Vorwürfe und weiterer brisanter Verdächtigungen (hinsichtlich Bismarcks Beziehungen zum Bankier G. Bleichröder) in dieser Broschüre war Arnim unter Anklage des Landesverrats gestellt und in Abwesenheit zu fünf Jahren Zuchthaus verurteilt worden – zum zweiten Mal in einem rechtlich zweifelhaften Verfahren, belegt durch die Tatsache, daß die Mitteilung amtlicher Schriftstücke erst 1876, im Zuge des Verfahrens, durch Aufnahme des sog. Arnim-Paragraphen in das Reichsstrafgesetzbuch (§ 353a) zu einem Strafbestand erklärte wurde[136].

136 Fritz Hartung, Bismarck und Graf Harry von Arnim-Schuckow, in: HZ 171 (1951) 47–77; Ders., Arnim-Schuckow, Harry Graf von, in: NDB 1 (1953) 373–375; Hanus, Die preussische Vatikangesandtschaft 290–318; Heinz Wolter, Rivalisierender Diplomat und konservativer Frondeur, in: Gustav Seeber

Im Zusammenhang mit dem ersten Prozeß gegen Arnim-Schuckow war neben anderen Aktenstücken auch eine geheime Zirkulardepesche Bismarcks an die diplomatischen Vertreter des Deutschen Reiches bei den Regierungen in St. Petersburg, Wien, London, München, Lissabon und Den Haag vom 14. Mai 1872 publik geworden, in der der Reichskanzler mit Blick auf die künftige Papstwahl – obwohl angesichts des, «nach allen uns zukommenden Berichten», befriedigenden Gesundheitszustands Pius' IX. nicht unmittelbar bevorstehend – eine konzertierte Aktion der europäischen Regierungen in Anregung brachte, in dem Sinne, daß man sich zur Verhinderung «schwere[r] und bedenkliche[r] Complicationen» im voraus auf ein gemeinsames Verhalten gegenüber einer solchen Wahl sowie auf die Bedingungen ihrer Anerkennung einigen solle. Bismarck begründete seinen Vorschlag mit dem Argument, daß die zu Anfang des Jahrhunderts geschlossenen Konkordate «directere und gewissermassen intimere Beziehungen» zwischen den einzelnen Regierungen und dem Papst hervorgerufen hätten, «die Stellung des Letzteren» aber infolge der vatikanischen Beschlüsse «auch den Regierungen gegenüber gänzlich verändert» worden sei. Dieser Umstand habe «das Interesse der letzteren an der Papstwahl aufs höchste gesteigert» und «ihrem Rechte, sich darum zu kümmern, [...] eine um so festere Basis gegeben». Denn durch die genannten Beschlüsse sei der Papst in die Lage gekommen, in jeder Diözese die bischöflichen Rechte an sich zu ziehen «und die päpstliche Gewalt der landesbischöflichen zu substituiren» [sic! – es muß sicher heißen: «und der päpstlichen Gewalt die landesbischöflichen zu substituiren»]. Nicht mehr nur die Ausübung einzelner päpstlicher Reservatrechte stehe zur Debatte, vielmehr sei die bischöfliche Jurisdiktion «in der päpstlichen aufgegangen». Der Papst sei «im Princip an die Stelle jedes einzelnen Bischofs getreten»; nur von ihm noch hänge es ab, «sich auch in der Praxis in jedem einzelnen Augenblick an die Stelle desselben gegenüber den Regierungen zu setzen»; die Bischöfe seien «nur noch seine Werkzeuge, seine Beamten ohne eigene Verantwortlichkeit» [...] den Regierungen gegenüber Beamte eines fremde Souverains [...], und zwar eines Souverains, der vermöge seiner Unfehlbarkeit ein vollkommen absoluter ist – mehr als irgend ein absoluter Monarch in der Welt.» Die Regierungen müßten sich desbalb, ehe sie «irgend einem neuen Papste eine solche Stellung einräumen und ihm die Ausübung solcher Rechte gestatten», fragen, ob dessen Wahl und Person «die Garantien darbieten, welche sie gegen den Mißbrauch solcher Gewalt zu fordern berechtigt» seien, zumal «gerade unter den jetzigen Verhältnissen» nicht einmal mehr die Anwendung der «Garantien, mit welchen in früheren Zeiten ein Conclave umgeben war», gesichert sei; «der Einfluß, welchen die verschiedenen Nationen durch Cardinäle ihrer Nationalität im Conclave ausüben konnten», hänge «von zufälligen Umständen» ab; «oft genug» schon habe sich «die vom römischen Kaiser, von Spanien und Frankreich geübte Exclusive [...] als illusorisch erwiesen». Aus diesen Erwägungen heraus erscheine es ihm, Bismarck, wünschenswert, daß die europäischen Regierungen im Interesse ihrer katholischen Untertanen und der Stellung der katholischen Kirche in ihren Ländern, sich rechtzeitig mit diesen aktuellen Fragen beschäftigten und «womöglich» dieserhalb untereinander verständigten[137].

Das Bekanntwerden dieser Geheimdepesche höchst brisanten Inhalts veranlaßte schließlich die Reichsregierung, sie am 29. Dezember 1874, mitten im geschärften Kulturkampf und dessen Turbulenzen[138], im «Deutschen Reichsanzeiger und Königlich Preussischen Staatsanzeiger» (Nr. 305) offiziell in vollem Wortlaut zu veröffentlichen[139], welcher, wie ausdrücklich begründet wurde, «die Basis zu dem ganzen [...] Fascikel» mit den Aktenstücken kirchenpolitischen Inhalts bilde, der im Prozeß gegen den Grafen von Arnim mehrfach erwähnt, aber der Öffentlichkeit vorenthalten worden sei.

Die in dieser Depesche enthaltene Bismarck'sche Auslegung der vatikanischen Beschlüsse und daraus gezogenen Folgerungen forderten im Augenblick den entschiedenen Widerspruch des Kölner Erzbischofs heraus. Der Inhalt sei «für die katholische Kirche in hohem Grade präjudizierlich», schrieb Erzbischof Melchers an die Bischöfe in Preußen und legte gleich den Entwurf für eine gemeinsame öffentliche Gegenerklärung bei[140]. Auf Empfehlung des Limburger Bischofs Peter Joseph Blum, der zudem Korrekturen am Entwurf anmeldete, wurden auch die deutschen Bischöfe außerhalb Preußens ersucht, sich der Stellungnahme anzuschließen[141]. So kam eine von allen deutschen Bischöfen, auch vom Rottenburger Bischof Hefele, im Umlaufverfahren unterzeichnete öffentliche Erklärung vom Januar/Februar 1875 zustande[142]. In ihr wiesen die Bischöfe die in der

(Hg.), Gestalten der Bismarckzeit, Berlin 1978, 267–285; Georg Schwaiger, Arnim-Suckow, Harry Kurt E. C. v., in: RGG 1 (⁴1998) 789.

137 Zirkulardepesche Bismarcks vom 14. Mai 1872. Huber-Huber II 645–647 (Nr. 305).

138 Die Aktenstücke zum Kulturkampf in Preußen und den anderen deutschen Ländern sind ausführlich dokumentiert in: Huber-Huber II.

139 Huber-Huber II 645.

140 Erzbischof Melchers an die preußischen Bischöfe, Köln, 7. Januar 1875. Gatz, Akten 428 (Nr. 269).

141 Bischof Blum an Erzbischof Melchers, Limburg, 16. Januar 1875. Gatz, Acten 429 f. (Nr. 270)

142 Erklärung des deutschen Episkopats zur bekannt gewordenen Zirkulardepesche Bismarcks vom 14. Mai 1872 über die künftige Papstwahl, Januar/Februar 1875. Gatz, Akten I 431–434

Depesche enthaltenen «Anschauungen» – die sich aber auf den Wortlaut der einschlägigen Definitionen der Konstitution *Pastor aeternus* stützten und ebendiesen interpretierten – sowohl bezüglich ihrer Voraussetzung als auch bezüglich ihrer Folgerungen als «irrig» zurück: sie stünden «mit dem Wortlaute, wie mit dem richtigen, durch den Papst, den Episkopat und die Vertreter der katholischen Wissenschaft wiederholt erklärten Sinne der Beschlüsses des Vaticanischen Concils entschieden im Widerspruch». Erneut sahen sich die Bischöfe genötigt, mittels ihrer bekannten entschärften und entschärfenden Interpretation der Konzilsbeschlüsse (wie bereits im Hirtenschreiben der siebzehn deutschen Bischöfe von Ende August 1870) die Bismarck'schen Thesen argumentativ zu wiederlegen. Bei der «kirchliche[n] Jurisdictionsgewalt des Papstes» in der konziliaren Definition, die nochmals wörtlich angeführt wurde[143], handle es sich – so ihre Behauptung – um «keine neue Lehre», sondern um «eine stets anerkannte Wahrheit des katholischen Glaubens» und einen «Grundsatz des canonischen Rechts», um «eine Lehre, welche das Vaticanische Concil gegenüber den Irrthümern der Gallikaner, Jansenisten und Febronianer im Anschluß an die Aussprüche der früheren allgemeinen Concilien neuerdings erklärt und bestätigt» habe (- aber wenn es sich damit so verhielt, war dann hierfür der Aufwand eines fast achtmonatigen Konzils mitsamt seinen heftigen internen Auseinandersetzungen und nachfolgenden Wirrungen vonnöten, geschweige denn überhaupt gerechtfertigt, von der Erklärung der umittelbar vor dem Definitionsakt abgereisten Bischöfe gar nicht zu reden?). Nach dieser Lehre sei der Papst Bischof von Rom, «nicht irgend einer andern Stadt oder Diöcese, nicht Bischof von Köln oder Breslau u.s.w.», aber eben «zugleich Papst, d.h. Hirt und Oberhaupt der ganzen Kirche, […] aller Bischöfe und aller Gläubigen»; seine päpstliche Gewalt lebe nicht etwa «in bestimmten Ausnahmefällen» erst auf, sondern habe «immer und allezeit und überall Geltung und Kraft». Somit habe er darüber zu wachen, «daß jeder Bischof im ganzen Umfange seines Amtes seine Pflicht erfülle», und in dessen Verhinderungsfall «nicht als Bischof der betreffenden Diöcese, sondern als Papst» Recht und Pflicht, das zu deren Verwaltung Notwendige anzuordnen. Die vatikanischen Beschlüsse würden im übrigen «keinen Schatten von Grund zu der Behauptung» bieten, als sei der Papst «durch dieselben ein absoluter Souverän geworden, und zwar vermöge seiner Unfehlbarkeit ein vollkommen absoluter, mehr als irgend ein absoluter Monarch in der Welt»[144]. Solche Ansicht beruhe auf einem «durchaus irrigen Begriff» vom Unfehlbarkeitsdogma. Dieses beziehe sich nach den «klaren und deutlichen Worten» des Konzils, und wie «die Natur der Sache von selbst» ergebe, «lediglich auf eine Eigenschaft des höchsten päpstlichen Lehramts», das sich «genau auf dasselbe Gebiet, wie das unfehlbare Lehramt der Kirche überhaupt», erstrecke und «an den Inhalt der heiligen Schrift und der Überlieferung, sowie an die bereits von dem kirchlichen Lehramt gegebenen Lehrentscheidungen gebunden» sei. Und was die Behauptung betreffe, die Bischöfe seien durch diese Beschlüsse «päpstliche Beamte ohne eigene Verantwortlichkeit» geworden, «so können wir dieselbe nur mit aller Entschiedenheit zurückweisen; es ist wahrlich nicht die katholische Kirche, in welcher der unsittliche und despotische Grundsatz: der Befehl des Obern entbinde unbedingt von der eigenen Verantwortlichkeit, Aufnahme gefunden hat» (– diese Gelegenheit zu einem kräftigen Seitenhieb in Richtung Berlin wollte man sich denn doch nicht entgehen lassen). Hinsichtlich der päpstlichen Regierungsgewalt habe sich «nicht das mindeste geändert». Wenn sonach die Meinung, die Stellung des Papstes zum Episkopat sei durch das Konzil «alterirt» worden, «als eine völlig unbegründete erscheint», verliere auch die aus dieser Meinung hergeleitete Folgerung, die Stellung des Papstes habe sich auch den Regierungen gegenüber verändert, «allen Grund und Boden».

Zugleich verwahrten sich die Bischöfe gegen die Gewährsmänner, von denen sich nach ihrer Ansicht die «unbegründeten» Bismarck'schen «Anschauungen» herleiteten: «Wir können übrigens nicht umhin, unserm tiefen Bedauern darüber Ausdruck zu geben, daß in der

(Nr. 271); Huber-Huber II 647–650 (Nr. 306); Denziner-Hünermann 836 f. (Nr. 3112–3116).

143 «Allerdings ist nach diesen Beschlüssen die kirchliche Jurisdictionsgewalt des Papstes eine *potestas suprema, ordinaria et immediata*, eine dem Papst von Jesus Christus, dem Sohne Gottes, in der Person des heil. Petrus verliehene, auf die ganze Kirche, mithin auch auf jede einzelne Diöcese und alle Gläubigen sich direct erstreckende oberste Amtsgewalt zur Erhaltung der Einheit des Glaubens, der Disciplin und der Regierung der Kirche, und keineswegs eine bloß aus einigen Reservatrechten bestehende Befugniß. Dieß ist aber keine neue Lehre, sondern eine stets anerkannte Wahrheit des katholischen Glaubens […].» Huber-Huber II 648.

144 Indem die Bischöfe mit den bekannten Gegenargumenten diese «Anschauung» zu entkräften suchten, stellten sie ihr – ob wider besseres historisches Wissen? – die Behauptung entgegen: «[…] Wie in den bisherigen achtzehn Jahrhunderten der christlichen Kirchengeschichte der Primat neben und über dem ebenfalls von Christus angeordneten Episkopat kraft göttlicher Einsetzung im Organismus der Kirche bestanden und zum Heile derselben gewirkt hat, so wird solches auch ferner geschehen: und so wenig das zu allen Zeiten bestandene Recht des Papstes, seine kirchliche Regierungsgewalt in der ganzen katholischen Kirche auszuüben, seither dazu geführt hat, die Autorität der Bischöfe illusorisch zu machen, ebenso wenig kann die neue Erklärung der alten katholischen Lehre über den Primat eine solche Befürchtung für die Zukunft begründen. Werden ja auch notorisch die Diöcesen der ganzen katholischen Welt von ihren Bischöfen seit dem Vaticanischen Concil gerade in derselben Art und Weise geleitet und regiert, wie vor demselben.» Huber-Huber II 649.

oft erwähnten Zirkulardepesche das Reichskanzleramt sein Urteil über katholische Angelegenheiten lediglich nach Behauptungen und Hypothesen gebildet hat, welche von einigen bis zur offenen Auflehnung gegen die legitime Autorität des gesamten Episkopates und des Heiligen Stuhles vorgeschrittenen frühern Katholiken und einer Anzahl protestantischer Gelehrten in Umlauf gesetzt, aber wiederholt und nachdrücklich vom Papst, von den Bischöfen und von katholischen Theologen sowohl als Kanonisten zurückgewiesen und widerlegt worden sind. Als rechtmäßige Vertreter der katholischen Kirche in den unserer Leitung anvertrauten Diöcesen haben wir das Recht zu verlangen, daß, wenn es sich um die Beurteilung von Grundsätzen und Lehren unserer Kirche handelt, man uns höre, und solange wir nach diesen Lehren und Grundsätzen unsere Handlungen einrichten, dürfen wir erwarten, daß man uns Glauben schenke»[145]. Schließlich erhoben die Bischöfe gegen den (mit dieser Zirkulardepesche) «versuchten Angriff auf die volle Freiheit und Unabhängigkeit» künftiger Papstwahl «laut und feierlich Einspruch», indem sie zugleich bekräftigten, daß über deren «Gültigkeit [...] jeder Zeit nur die Autorität der Kirche zu entscheiden» habe und «deren Entscheidung jeder Katholik, wie in allen Ländern, so auch in Deutschland, rückhaltlos sich unterwerfen wird».

Nachdem Pius IX. die Bismarck'sche Zirkulardepesche zum Anlaß genommen hatte, in seiner Enzyklika vom 5. Februar 1875 an den preußischen Episkopat sich – mit Berufung auf die in der Bulle *De salute animarum* (16. Juli 1821) getroffenen Vereinbarungen – in den Kulturkampf einzumischen und einen Teil der preußischen Kirchengesetze der Jahre 1873/74 sowie die staatliche Amtsenthebung einiger Bischöfe für ungültig zu erklären und deren Urheber und Vollstrecker mit dem großen Kirchenbann zu belegen[146], belobigte der Papst mit Breve vom 2. März 1875 die deutschen Bischöfe für ihre Erklärung gegen die Bismarck'sche «Papstwahl»-Depesche: Sie hätten «den Ruhm der Kirche», nämlich «jene[n] Starkmuth, welcher im Kampfe für die Vertheidigung der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der kirchlichen Rechte weder den Zorn der Mächtigen, noch ihre Drohungen, noch den Verlust des Vermögens, ja selbst Verbannung, Kerker und Tod nicht fürchtet», der «die Kirche Christi in den früheren Jahrhunderten auszeichnete» und «auch in der Folge stets ihr Ehrenschmuck gewesen [...] aufs Neue bewährt». Ermunternde Worte des Papstes in der geschützt-freiwilligen «Gefangenschaft» des Vatikans an die deutschen Bischöfe, die samt ihrem Klerus die (vom Grafen Arnim angedeutete) staatliche Reaktion auf die vatikanischen Beschlüsse «vor Ort», und zumal in Preußen, in voller Wucht getroffen hatte. Ob sie, die diese konziiaren Beschlüsse nicht angestrebt, aber sich ihnen schließlich unter dem Druck der Verhältnisse mit allen Konsequenzen unterworfen hatten, solch päpstliche Belobigung in ihrer Kampfsituation als hilfreich empfanden? Immerhin aber wurde ihre Darstellung des Verhältnisses von Papst und Bischöfen durch das Breve bestätigt. Der Papst rühmte die «Klarheit und Gediegenheit» ihrer gemeinschaftlichen Erklärung, die «nicht nur nichts zu wünschen übrig» lasse, sondern «nur Anlaß zu Unseren großartigsten Glückwünschen geben müßte, wenn nicht die auf Täuschung berechnete Behauptung gewisser Tagesblätter ein noch gewichtigeres Zeugnis von Uns erheischte»: Diese hätten sich «erdreistet», der Widerlegung der in der Depesche vertretenen Auffassung durch die Bischöfe «die Glaubwürdigkeit abzusprechen, unter dem Vorgeben, es sei von Euch die Lehre der conciliarischen Definitionen abgemildert und deswegen keineswegs entsprechend der Absicht dieses Apostolischen Stuhles gebilligt (*probatam*) worden». Der Papst sah darin eine «arglistige und verleumderische Unterstellung und Verdächtigung (*vafram hanc et calumniosam insinuationem ac suggestionem*)», die er entschieden verwarf; «denn Eure Erklärung gibt die echt katholische und deswegen des heiligen Konzils und dieses Heiligen Stuhles Auffassung (*cum declaratio vestra nativam referat catholicam ac propterea sacri Concilii et huius Sanctae Sedis sententiam*) mit schlagenden und unwiderlegbaren Beweisgründen aufs geschickteste gestützt und glänzend erläutert so wieder, daß sie jedem ehrenwerten Menschen zu zeigen vermag, daß es in den angegriffenen Definitionen überhaupt nichts gibt, was neu wäre oder irgendetwas in den alten Beziehungen veränderte oder irgendeinen Vorwand bieten könnte, die Kirche noch mehr zu bedrängen und einer neuen Papstwahl Hindernisse in den Weg zu legen»[147]. Diese seine Bestätigung wiederholte Pius IX. in einer den deutschen Bischöfen gewährten Audienz und in seiner Ansprache an die Kardinäle vom 15. März 1875, in der er «diese» der «Tugend, Stellung und Frömmigkeit»

145 Gatz, Akten I 434. – Dieser Passus ist in Huber-Huber II und in Denzinger-Hünermann nicht abgedruckt.

146 Enzyklika Pius' IX. an den preußischen Episkopat, 5. Februar 1875. Huber-Huber II 651–654 (Nr. 307). – Erzbischof Graf Ledochowski von Posen-Gnesen war durch Urteil vom 15. April 1874, Bischof Martin von Paderborn durch Urteil vom 5. Januar 1875 abgesetzt worden; weitere Bischofsabsetzungen folgten. Huber-Huber II 677–686 (Nr. 317).

147 «[...] cum declaratio vestra nativam referat catholicam ac propterea sacri Concilii et huius Sanctae Sedis sententiam luculentis et ineluctabilibus rationum momentis scitissime munitam et nitide sic explicatam, ut honesto cuilibet ostendere valeat, nihil prorsus esse in impetitis definitionibus, quod novum sit aut quidquam immutet in veteribus relationibus quodque obtentum aliquem praebere possit urgendae vexationi Ecclesiae [...]. Breve *Mirabilis illa constantia* Pius' IX. an die deutschen Bischöfe 4. März 1875. Denzinger-Hübermann 838 (Nr. 3117); Huber-Huber II 654 f. (Nr. 308).

der deutschen Bischöfe «würdigen vortrefflichen Erklärungen und Bekundungen für gültig» erklärte und «mit der Fülle Apostolischer Autorität» bestätigte (*praeclaras eas declarationes et protestationes, ipsorum virtute, gradu ac religione dignas, ratas habemus, easque Apostolicae auctoritatis plenitudine confirmamus*)[148].

Doch sowohl die abwehrende Sprache in der Erklärung der deutschen Bischöfe gegen «früher» katholische gewesene Theologen, die einen ihrer «Beurteilung von Grundsätzen und Lehren unserer Kirche» nicht konformen, aber ihnen selber während des Konzils keineswegs ganz fremd gewesenen Standpunkt vertraten, als auch die polemischen Ausfälle gegen «die verschlagene Stimme gewisser Zeitungsblätter (*versuta quarundarum ephemeridum vox*) und deren «durchtriebene und verleumderische Unterstellung und Verdächtigung» im päpstlichen Dekret – Ausfälle, die in Pius' IX. «Verteidigungsstrategie» üblich, aber eigentlich der Sprache des für unfehlbar erklärten höchsten kirchlichen Lehramts unangemessen und unwürdig waren –, verraten allzu deutlich, und zwar beiderseits, eine erhebliche Unsicherheit der Argumentation. Andererseits änderten pauschale Bestätigungen wie im genannten Breve nichts am Wortlaut der Konzilsdefinitionen und an den in ihnen proklamierten universalen und omnipotenten päpstlichen Ansprüchen. Natürlich hatte man allen Grund, wieder und wieder zu betonen, daß es sich bei diesen Definitionen nicht etwa um «Neuerungen», sondern um von Grundlegung der Kirche an göttlich gesetzte «Wahrheiten» handle, die somit seit «achtzehn Jahrhunderten» unverändert in Geltung seien und durch das Konzil gleichsam nur «hervorgehoben» worden seien, und natürlich waren die «vom Heiligen Geist gesetzten» Bischöfe durch die vatikanischen Beschlüsse nicht einfach zu päpstlichen «Beamten» degradiert worden. Aber die Frage des Verhältnisses von Primat und Episkopat war in diesen einseitig papalistischen Beschlüssen nicht «thematisiert» worden, und insbesondere stand die Umsetzung der dogmatischen Definitionen der Konstitution *Pastor aeternus* in kirchenrechtliche Normen noch aus. Dies geschah erst – nach Abschluß der noch unter Pius IX. eingeleiteten und unter Pius X. ziemlich zum Abschluß gekommenen Vorarbeiten – mit der durch Benedikt XV. zu Pfingsten 1917, mitten im Ersten Weltkrieg, «motu proprio, certa scientia atque Apostolicae, qua aucti sumus, potestatis plenitudine» vollzogenen Promulgation des für die gesamte römisch-katholische Kirche verbindlichen, vatikanisches Recht beinhaltenden *Codex Iuris Canonici*, unter Außerkraftsetzung aller entgegenstehenden partikular-kirchlichen Rechtsüberlieferungen, Privilegien oder Gewohnheiten, mögen diese alle auch seit unvordenklichen Zeiten in Geltung und Übung gewesen sein[149]. Diese alle partikular-kirchlichen Rechte außer Kraft setzende kodifizierte «vatikanische» Rechtssetzung war unmittelbarer Ausfluß des auf dem Ersten Vatikanum dogmatisierten päpstlichen Universalprimats, und war überhaupt erst durch ihn möglich geworden[150].

Staatlicherseits war unmittelbare Folge der Erklärung der deutschen Bischöfe gegen die Bismarck'sche «Papstwahl»-Depesche und zugleich der Einmischung Pius' IX. in den Kulturkampf durch die Enzyklika vom 5. Februar 1875 an den preußischen Episkopat – noch vor Erlaß des auf die Erklärung der Bischöfe bezüglichen päpstlichen Breves – eine Verschärfung des Ende 1871 eingeführten «Kanzelparagraphen»[151]. Aber auch geheim gehaltene Überlegungen hinsichtlich der Möglichkeit einer Absetzung des «mit der ganzen Fülle bischöflicher Gewalt» ausgestatteten Papstes «für den Umfang des preußischen Staates» waren im Gange, wurden aber durch ein Gutachten des preußischen Kultusministeriums vom 5. Dezember 1877 schließlich als undurchführbar klar abgelehnt; Bismarck hinderte dies freilich nicht, an seiner entgegengesetzten «juristischen Konstruktion» festzuhalten[152]. Der Tod Pius' IX. am 7. Februar 1878 und die Wahl Leos XIII., mit der eine Wende im Kulturkampf einsetzte, machten derlei Erwägungen gegenstandslos. Sie beleuchten jedoch die Schärfe der jahrelangen Kampfsituation in Preußen.

148 Zit. in: Denzinger-Hünermann 836.

149 Apostolische Konstitution *Providentissima Mater Ecclesia* Benedikts XV. von Pfingten 1917, dem neuen CIC vorangestellt.

150 Siehe dazu den Anhang.

151 Reichsgesetz betreffend die Ergänzung des Strafgesetzbuchs für das Deutsche Reich vom 26. Februar 1876 (in Ergänzung des am 10. Dezember 1871 in das Strafgesetzbuch eingefügten § 130a). Huber-Huber II 528 (Nr. 245 und 246). – Pikanterweise wurde der Bismarck'sche Kanzelparagraph als Präventivvorkehrung gegen einen drohenden Mißbrauch der Kanzel zur eventuellen Bekämpfung staatlicher Maßnahmen erst lange nach dem Ende des Kulturkampfs, durch das Dritte Strafrechtsänderungsgesetz vom 4. August 1953, aufgehoben. Ebd.

152 Siehe dazu: Huber-Huber II 686–690, das kultusministerielle Gutachten vom 5. Dezember 1877 hier 689 f. (Nr. 319).

XXVI.
Actons offener Dissens mit Döllinger in der Frage moralischer Beurteilung historischer Persönlichkeiten

1.
Der zum Dissens führende Differenzpunkt

Wohl im August und September 1878 verlebten Acton und Döllinger in der Tegernseer Villa Arco wieder gemeinsame Urlaubstage, ebenso im folgenden Jahr 1879, in dem Actons Frau Marie erneut Carlsbad aufsuchte[1]. Aber die briefliche Korrepondenz mit Döllinger fließt in jenen Jahren spärlich. Lediglich ein Brief Actons vom Herbst 1878 aus London läßt darauf schließen, daß ihre Gespräche unter anderem um den im selben Jahr verstorbenen Pius IX. kreisten. «Beim Nachdenken über Pius IX.» seien ihm – schrieb Acton – «ein paar Punkte eingefallen», die er für erwähnenswert halte. Er glaube, um diesen Papst zu verstehen, «soll man vor allem seine ersten Regierungsjahre untersuchen. Es kommt keine rechte Einheit heraus wenn man die theologische Absicht als das Leitende annimmt. [...] Mir scheint, als er auf dem Boden der Freiheit seine Krone verlor, kam er leicht zur Ueberzeugung sie sey nur auf dem entgegengesetzten Weg zu erhalten, und ging so zu den Jesuiten über, die seine veränderte Lage um so leichter ausbeuten konnten für ihre Zwecke, da die Erfüllung ihrer Schulabsichten auch eine Erhöhung der päpstlichen Macht in sich trug»[2] – eine bemerkenswert klarsichtige Deutung, die einmal mehr dafür Beleg ist, wie intensiv sich der «Laie» Acton theologisch, theologiegeschichtlich, mit dieser damals höchst aktuellen Problematik auseinandersetzte und dabei schließlich «hinter die Kulissen» blickte. Ein erhaltenes Brieffragment, das wohl in die Zeit um 1879/80 einzuordnen, aber vermutlich ebenfalls nie abgeschickt worden ist, könnte des weiteren Aufschluß geben über die zunehmend erhitzten Diskurse, die Acton und Döllinger damals, bei ihren gemeinsamen Aufenthalten in Tegernsee oder bei ihren Treffen in München, geführt haben. Zwar bezog sich Acton hier auf einen seiner Briefe, den Döllinger zitiert habe, und in dem es um einen (leider nicht näher genannten) Aufsatz ging, der Acton tief beeindruckt hatte. In diesem sei «von Concil und Unfehlbarkeit [...] nicht die Rede» gewesen; doch «gerade darin» liege «vielleicht die Bedeutung der Sache». Allerdings «glaube» er «gern», daß in dem zitierten Brief «der Ausdruck dem Gedanken ungenau» entsprochen habe – weshalb er darauf nochmals zurückkam:

«Wir sind doch» – so Acton – «in diesem Punkt einig: Irgendwo unter Katholiken gibt es eine Anschauung von der Religion, die unsittlich ist. Die Unsittlichkeit besteht darin, dass man glaubt die Sünde höre auf Sünde zu seyn, wenn sie für die Zwecke der Kirche begangen wird. Raub ist nicht Raub, Lüge nicht Lüge, Mord nicht Mord, wenn sie durch religiöse Interessen oder Autoritäten sanktionirt sind. Personen die durch Wort und That solche Sanktion ertheilen werden demnach als Muster der Heiligkeit, als sichere Führer und Beispiele aufgestellt und anerkannt. Es soll natürlich nicht von Menschen gesprochen werden die von Hause aus, subjektiven Versuchungen nachgebend, zur Gottlosigkeit hinneigen, sondern von solchen die vielleicht durchaus rein und musterhaft im Privatleben, eine gewisse Ausnahme zulassen in Sachen wo die Kirche leiden oder gewinnen kann.

Zweitens, ist wohl unbestritten dass eine solche Lehre nicht zur Seligkeit führt, dass sie nicht Irrthum sondern Sünde, nicht gefährlich, sondern tödtlich ist. Wir haben es also zu thun nicht mit Häretikern oder Skeptikern, sondern mit Lügnern, mit Räubern und mit Mördern – sey es aktualiter, sey es potentialiter. Wir haben da einen viel schlimmern Gegner als den Protestantismus, weil Protestantismus mit der strengsten Moral sich verträgt und weil diese [im Satz zuvor von Acton verworfene innerkirchliche] Richtung eben die Quelle der Wahrheit, die Heilmittel der Kirche vergiftet. Diese Richtung hat sich aber – faktisch, historisch – ausgebildet im Zusammenhang mit dem Papstthum. Ohne auf die Gründe einzugehen: es ist die Rücksicht auf die Päpste welche sie stärkt.

1 Acton an Döllinger, Tegernsee 21. Juni 1879. Döllinger-Acton III 210 f.

2 Acton meinte: «Ganz ähnlich Ludwig XVI nach dem Sturz von [Anne Robert] Turgot [1727–1781, der als Finanzminister wegen der Gegnerschaft der privilegierten Klassen mit seinen Reformplänen gescheitert und 1776 entlassen worden war]. Ueberhaupt sind sie einander ähnlich. Habe ich Ihnen nie erzählt eine Erinnerung meiner Großmutter aus dem Jahr 1846? Sie war in Rom mitten im Jubel bei den ersten liberalen Maassregeln, und theilte den Enthusiasmus jener Tage. Eine alte Dame, die Marchesa Morandi, schüttelte aber den Kopf, und sagte, sie sei in Versailles gewesen, im Frühjahr 1789, und hätte da das Volk auf ganz ähnliche Art jubeln gesehen. [...].» Acton an Döllinger, [London] 72, Princes Gate [Sept. Okt. 1878]. Döllinger-Acton III 207 f.

Ich verwerfe deswegen das Papstthum nicht, wie mir Ludwig XV die Monarchie nicht verdirbt oder Marat die Republik. Nur will ich nie aus den Augen lassen dass es eine Macht gibt, welche leicht in jene oben genannte Theorie ausartet, dass es der grösste Segen oder das Verderben der Menschheit werden kann.

Nun sehe ich aber Männer die eine so bedingte Bewunderung verwerfen, die die Päpste quand-même verteidigen, auf Grund einer Theorie, dass man lügen oder morden darf zur Ehre Gottes. Solche Männer scheinen mir fluchwürdig im höchsten Grad – mehr als die leichtsinnigen Ketzer oder Ungläubigen – mehr als die gemeinen Verbrecher, weil sie die Religion selbst verwenden um die Seelen zu verderben. Ich scheide alle jene Fälle aus worauf der Vorwand der Unwissenheit anwendbar ist. Ich rede weder von ungebildeten Leuten noch von unbekannten Dingen»[3].

Acton pflegte immer wieder Briefe – wie jene an seine Frau mit ausführlichen Schilderungen seiner Reiseerlebnisse, Begegnungen, Gespräche, Beobachtungen –, Briefentwürfe, Notizen niederzuschreiben, um eben Erlebtes, Gedachtes, Erkanntes, jederzeit nachlesbar, in der Erinnerung genau zu bewahren. Sollte das eben zitierte Fragment wie schon das früher zitierte nicht zu einem an Döllinger abgeschickten Brief gediehen sein – was anzunehmen ist –, so war es für Acton vermutlich eine Art Memorial in der zwischen ihm und seinem inzwischen achtzigjährigen Münchener Lehrer immer stärker hervortretenden Beurteilungsdifferenz bezüglich kirchlich-religiös motivierter Haltungen und Handlungen im Laufe der Kirchengeschichte, die nach seiner Überzeugung der religiösen Idee «ins Gesicht schlugen» und daher moralisch absolut verwerflich, mit einem Wort: verbrecherisch, waren, während Döllinger solche Haltungen und Handlungen mit dem Argument, man müsse sie aus der jeweiligen Zeit heraus sehen, milder beurteilte. Möglicherweise scheute sich Acton noch, diesen seinen Standpunkt schriftlich zu äußern.

3 Acton an Döllinger [um 1879/80], Fragment. Döllinger-Acton III 212 f.

2.
Franz Xaver Kraus' Begegnung mit Döllinger, Acton, Newman und Lady Blennerhassett

Wohl Ende August 1879 empfingen Acton und Döllinger während ihres Aufenthalts in der Villa Arco zu Tegernsee den im Jahr zuvor an die Universität Freiburg im Breisgau berufenen Kirchenhistoriker Franz Xaver Kraus zu Besuch[4]. Kraus, ein hochbegabter, brillanter Geist, Priester des Bistums Trier, unter dem Eindruck der Zensurierung Anton Günthers (1857) und der ersten ultramontanen Angriffe auf Döllinger frühzeitig von seiner «Rom-Hörigkeit» gelöst und, vor allem unter dem Einfluß Augustin Theiners, in seinem wachsenden Antijesuitismus bestärkt, hatte im Januar 1870 in München erstmals mit Döllinger persönlich und dank brieflicher Empfehlung Döllingers anschließend in Rom mit dem um sechs Jahre älteren Lord Acton Bekanntschaft gemacht – «ein herrlicher Kopf, dieser Acton»[5]. Von Acton damals auf Schloß Dalberg in Herrnsheim eingeladen, war es im September 1871 dort zur zweiten Begegnung und zur Bekanntschaft mit Lady Blennerhassett gekommen. Kraus hatte sich eine Interpretation des Unfehlbarkeitsdogmas zurechtgelegt, mit der er glaubte, «katholisch» leben zu können[6], und vertrat diese auch gegenüber seinem Gast-

4 Franz Xaver Kraus (1840–1901), bei aller Begabung und geistigen Brillanz keine ganz unproblematische Persönlichkeit – nachmals entschiedener Vorkämpfer eines «religiösen» Katholizismus gegen einen «politischen», ultramontanen Katholizismus –, hatte im Herbst 1878 die Nachfolge des im selben Jahr verstorbenen Johann Baptist Alzog auf dem Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der Universität Freiburg angetreten. In den Sommerferien 1879 bereiste er – der sich in den Vakanzzeiten unentwegt auf Reisen befand – mit seiner Schwester und Haushälterin Therese Kraus Bayern von München bis Salzburg. Von Tölz aus, «wo ich gestern meine Schwester bei Frau Anna Herder allein ließ», ging Kraus «auf einen Tag nach Tegernsee [...]. Ich traf in der Villa Arco an diesem köstlichen Fleck zwei Männer, die ich längst gerne wiedergesehen, Lord Acton und Döllinger; wir unterhielten uns zwei Stunden über die schwebende Lage [...].» Kraus, Tagebücher 403 (der Besuch fällt in das Jahr 1879, nicht 1878, wie Viktor Conzemius datiert. Döllinger-Acton III 207 Anm. 1). – Oskar Köhler, Franz Xaver Kraus, in: Fries-Schwaiger, Katholische Theologen III 241–275; Weber, Liberaler Katholizismus; Konstantin Maier, Kraus, Franz Xaver, in: LThK 6 (^{3}1997) 431 f.

5 Kraus, Tagebücher 277 f.

6 «[...] Wo gibt es in der Geschichte der Kirche ein schmerzlicheres, fürchterlicheres Ereignis als dieses Vatikanische Konzil, als diesen Papst, der sich unfehlbar erklärt! Entsetzliches Geschenk, das Pius IX. sich in den Schoß legen läßt: Es ist die letzte Karte, die das *absolute* Papsttum ausspielt: entweder siegt es mit dieser oder es ist, soweit möglich, alles, alles verloren. Und wehe, wehe, wie viel ist schon verloren. [...].» Kraus, Tagebücher 288 (23. August 1870). – «[...] Ich vertraue noch immer, daß das Dekret vom 18. Juli sich in einem katholischen Sinne interpretieren lasse. Ich glaube an die Infallibilität des Papstes, aber ich kann bis jetzt nicht einsehen, daß ihm diese Unfehlbarkeit, die ja keine Inspiration, sondern eine bloße Assistenz der göttlichen Gnade sein soll, unter einer andern Bedingung gegeben sei, als daß er die Tradition der Kirche durch die wissenschaftliche Erforschung der katholischen Vergangenheit und die Um-

geber. «Acton» – notierte er in sein Tagebuch – «ist der Typus eines durchaus in den Formen der großen Welt aufgewachsenen englischen Seigneurs, der aber zugleich mit unseren deutschen Gelehrten völlig zunftmäßig erscheint: ein Mann mit freiem, hohem Blick, ohne einen Anflug peermäßigen Hochmuts und mit uns wie unsresgleichen verkehrend. Vollständig beschlagen in Geschichte und moderner Theologie, heiter und offen und doch dabei diplomatisch, jedes Wort bemessend und seinen letzten Gedanken wohl selten zum besten gebend. In der Auffassung der gegenwärtigen Sachlage konnten wir uns insofern nicht einigen, als er das Dekret vom 18. Juli nicht im katholischen Sinne meinte deuten zu können und zudem der Ansicht ist, Hefele etwa ausgenommen, dürften die wenigsten Bischöfe die von mir angedeutete Interpretation der Konstitution annehmen wollen»[7].

Als während der Semesterferien unentwegt reisender, Begegnungen suchender und – möglichst nach «oben» – Kontakte knüpfender Theologe hatte Kraus während seiner Frühjahrsreise 1878 durch England und Schottland Lady Blennerhassett in London besucht, bei dieser Gelegenheit ihren Ehemann Sir Rowland Blennerhassett kennen- und schätzen gelernt, aber Acton, dessen Vermittlung er zwar eine freundliche Aufnahme bei der Direktion des British Museum verdankte, «leider nicht sehen» können[8]. Stattdessen war ihm von Sir Rowland Blennerhassett eine Begegnung mit John Henry Newman (25. April) in Birmingham arrangiert worden, und dieser lud ihn zum Abendessen im «Oratory in Edgebaston» ein. Da Newman keine fremde Sprache, Kraus «die englische nur sehr unvollkommen» beherrschte, war die Unterhaltung «einigermaßen erschwert», doch war es Kraus gleichwohl «interessant, in einigen Punkten» Newmans «Ansichten über die gegenwärtige Lage der Kirche zu hören. So nahm er keinen Anstand, mir nur zu bedauern, daß die Bischöfe den Gläubigen die wahre und zulässige Bedeutung des Unfehlbarkeitsdogmas nicht offen sagten; sie seien, erklärte er, unter dem vorigen Pontifikate zu sehr tyrannisiert gewesen, um sich das erlauben zu dürfen. In der Allokution des Papstes Leo XIII. an die Kardinäle erblickte er ein Anzeichen, daß dieser Papst sich keine absolute Gewalt und keine von der Kirche getrennte Unfehlbarkeit beischreibe. Mit innigster Teilnahme erkundigte sich Newman nach Döllinger und Reusch. Ich konnte ihm nur sagen, daß selbst gegenwärtig nur geringe Hoffnung sei, diese trefflichen Männer mit Rom sich wieder vereinigen zu sehen. […]»[9].

Über seinen Besuch in der Villa Arco 1879 notierte Kraus lediglich, daß man sich «zwei Stunden über die schwebende Lage» unterhalten habe. Mehr erfährt man über «unvergeßliche Stunden» seines damaligen Besuchs bei Lady Blennerhassett in München und über seinen vergeblichen Versuch, sie in den ihn bewegenden «Zweifeln» bezüglich eventueller ministerieller Pläne, ihn (im offenen Badener Kulturkampf[10]) als Kandidaten für die Freiburger erzbischöfliche Kathedra ins Spiel zu bringen, «zur Schiedsrichterin» zu machen. Sie habe es abgelehnt, «ein Nein oder ein Ja zu sagen», ihm aber einen Brief Hefeles an Döllinger zitiert, «in welchem jener der Stunde flucht, da er Bischof geworden». Kraus besuchte in München auch Erzbischof Steichele, der ihn «äußerst freundlich wie einen alten Bekannten» aufgenommen habe. Auch ihm, in dem er «jedenfalls eines der unbefangensten und redlichsten Mitglieder des deutschen Episkopates» kennengelernt habe, berichtete er über seine Freiburger Verhandlungen. Der Erzbischof habe «das Verfahren der dortigen Kurie» nicht begreifen können und sich beklagt, «daß allenthalben eine Partei maßloser und leidenschaftlicher Extremer sich der Herr-

frage bei dem Episkopate der Gegenwart konstatiere. Derartig gestützte Aussprüche allein sehe ich als kathedralisch und infallibel an, und diese Auslegung ist meiner tiefen Überzeugung nach der einzige Ausweg, der die Kirche retten kann. Irre ich mich, nun wohl, so unterwerfe ich mein Urteil demjenigen der heiligen Kirche; denn nicht nach meinem Sinne, sondern nach der Lehre der von Christo gestifteten Gesellschaft will ich leben und glauben. […].» Ebd. 296 (24. Juli 1871).

7 «Interessant war mir zu hören, daß Haynald, der einige Tage vor mir in Herrnsheim war, sich in einer Weise nur unterworfen hat, welche entschieden zweifeln läßt, ob er im Grunde an das Dogma im Sinne der Römischen Kurie glaubt, daß ferner Place in Marseille und Stroßmayer in der Opposition verharren, daß Kenrick sogar nach seiner förmlichen Unterwerfung, wie es scheint, kein Wort von dem, was er früher geschrieben und gesprochen, zurücknehmen will.» Kraus, Tagebücher 299 f. (12. September 1871).

8 Am 19. April 1878 traf Kraus auf seinem Reiseweg über Paris, Amiens, Dover in London ein. «Noch am selben Abende war es mir vergönnt, meine Freundin Lady Charlotte Bl[ennerhassett] und ihr Haus zu sehen. Bei ihr brachte ich nun alle meine Londoner Abende zu, – unvergeßliche Stunden köstlichen Zusammenwohnens mit den Menschen, denen ich mich in meinen teuersten Ueberzeugungen und in meinen besten Bestrebungen am innigsten geeint weiß. Sir Rowland, den ich in München eigentlich nur auf einige Stunden gesehen, lernte ich hier erst recht kennen. Eine so echt englisch vornehme, geistig klare, ruhige Natur von so geradem redlichem Sinn, so richtigem Urteil, so unbestechlichem Charakter: ein so wahrer, frommer Christ voll liberalster Ueberzeugungen, – ich weiß nicht, was ihm fehlen sollte, um einen vollkommenen Mann aus ihm zu machen. […] Und Lady Charlotte! Sie verrät wohl die Spuren einer achtjährigen Ehe, die sie dreimal zur Mutter gemacht; sie ist auch seit Jahren leidend, ein Bronchialübel verläßt sie kaum mehr, es beginnt mich zu ängstigen. Aber geistig ist sie immer dasselbe herrliche Weib; reifer, ruhiger denn vor acht Jahren, als wir uns kennenlernten; innerlich durch das, [was] wir seither erlebt, schwer berührt und sehr ernst gestimmt, mit ihren Gedanken auf das Höchste gerichtet; die bravste, treueste Mutter und Gattin, die dabei Zeit findet, literarischen Zwecken zu dienen, zu schreiben. […].» Kraus, Tagebücher 385.

9 Kraus, Tagebücher 386 f.

10 Karl-Heinz Braun, Kirche im liberalen Bürgerstaat. Das Erzbistum von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende der Monarchie, in: Smolinsky, Geschichte 121–210, bes. 167–177; Erzbistum Freiburg, in: Gatz, Die Bistümer der deutschsprachigen Länder 268–286, bes. 272 f.

John Lord Acton. Gemälde von Franz von Lenbach (wohl um 1882).

schaft der Kirche zu bemächtigen suche; er glaube, daß auch in Preußen die Hoffnungen der Ultramontanen sich nicht verwirklichen werden, und bedauert, daß in Rom so wenig Kenntnis deutscher Dinge verbreitet sei. So schicke man ihm nach München jetzt auch wieder einen Nuntius, der nicht einmal Deutsch verstehe ([Cesare] Roncetti)»[11].

11 Weiter notierte Kraus: «Döllingers Beziehungen zu Steichele sind gut. Der Erzbischof hat ihn als Kollegen im Reichsrat besucht und ihn dann gebeten, wenn er jemals in betreff seiner Lage mit ihm in Unterhandlungen zu treten beabsichtige, möge er es direkt und ohne Dazwischentreten anderer tun. Döllinger antwortete ihm, daß weder er, noch der Erzbischof an der Situation etwas ändern könne, es sei zu weit gekommen.» – Von Professor von Sicherer, «dessen liebenswürdige und anregende Gesellschaft» ihn «bereits in München erfreut hatte» und den er in Reichenhall erneut traf, erfuhr Kraus «manches über das Treiben der Parteien in München, so über die Nichtsnutzigkeit der ultramontanen Führer; [Georg] Ratzingers Affäre in Tölz ist hinlänglich bekannt; [Alois] Rittlers [des zwielichtigen Altgermanikers, Stiftsvikars an der Alten Kapelle zu Regensburg und Landtagsabgeordneten] Haushälterin, wegen irgend eines Vergehens gefänglich eingezogen, bekannte, daß ihr Hausherr sie in einem Bordell kennengelernt hatte; der Bischof von Regensburg, der nur zu bekannte Senestrey, war s[einer]. Z[ei]t. als Pfarrer [in Kühbach] in Untersuchung als Mitschuldiger an einer Abtreibung der Leibesfrucht, – die Akten dieses Prozesses sind spurlos verschwunden, als er Bischof wurde; gelegentlich jenes Streites zwischen Senestrey und dem Kultusminister fürchtete man in Regensburg die Wiederaufnahme dieser Untersuchung, auf welche damals ein Blatt sehr unverblümt anspielte». Kraus, Tagebücher 402f. – Georg Ratzinger (1844–1899). Ein Leben zwischen Politik, Geschichte und Seelsorge. Herausgegeben von Johann Kirchinger und Ernst Schütz, Regensburg 2008. – Zu Kraus' «Tagebüchern» und ihren «Selbstdarstellungen» siehe beispielsweise: Clemens Bauer, Die Selbstbildnisse des Franz Xaver Kraus, in: Hochland 52 (1959) 101–121. – Cesare Roncetti, Titularerzbischof von Seleucia, war 1879–1881 Nuntius in München. – Über die so vielgerühmte diplomatische Ausbildung und Kunst päpstlicher Nuntien lese man Kraus' kritischen Beitrag: «Von päpstlicher Diplomatie und Erziehung der Nuntien» [1900], in: Weber, Liberaler Katholizismus 254–275.

3. Actons finanzielle Schwierigkeiten und die Folgen – die Rettung seiner großen Bibliothek

Zur nämlichen Zeit, um 1878/80, steckte Acton in finanziellen Schwierigkeiten, die ihn und seine Familie mit fünf Kindern zu erheblichen Veränderungen ihrer Lebensumstände zwangen. Sowohl der spärliche Fluß der Korrespondenz mit Döllinger (falls nicht Teile davon ver-

loren sind) als auch das Scheitern größerer literarischer Pläne Actons um 1878/80, bei dem freilich auch sein wissenschaftlicher Perfektionismus hinderlich wirkte, mögen wenigstens zum Teil durch die damaligen prekären äußeren Umstände bedingt gewesen sein. Die allgemeine landwirtschaftliche Krise führte in Aldenham und Herrnsheim zu Ertragseinbrüchen und Pachtausfällen, die Acton bewogen, mit seiner Familie 1878 an die Côte d'Azur, wo herrschaftliche Lebenshaltung billiger war, überzusiedeln, zuerst nach Menton und 1880 nach La Madeleine, Cannes, mit den üblichen Sommeraufenthalten in Tegernsee und im österreichischen Besitz der Arcos zu St. Martin. Aldenham wurde an ein schottisches Ehepaar vermietet; 1880 mußte die Londoner Residenz (72 Princes Gate) aufgegeben und später auch das traditionsreiche Dalberg-Schloß zu Herrnsheim samt Inventar und Grundbesitz (jedoch ohne Gemälde und Bibliothek) veräußert werden. Käufer war ein Lederhändler, zudem ein Lutheraner und begeisterter Bismarck-Anhänger, aus der Umgebung (Cornelius Wilhelm Heyl), der sich einen seinem Wohlstand entsprechenden Edelsitz schaffen wollte und drei Jahre später, vom hessischen Großherzog geadelt, sich den Titel eines Freiherrn Heyl zu Herrnsheim zulegte. Der Erlös aus dem Verkauf des Schlosses betrug 650.000 Reichsmark; aber mit fast der Hälfte davon mußten die aufgelaufenen Schulden getilgt werden. Der Sparzwang, dem sich die von Geldsorgen nie freie Familie ausgesetzt sah, erlaubte Acton auch nicht mehr länger die kostspielige Beschäftigung von Kopisten in den zahlreichen Archiven. Schließlich drohte die Versteigerung der rund 70.000 Bände umfassenden Bibliothek Actons in Aldenham. Sie mußte – alles in Abwesenheit Actons – erst noch katalogisiert werden, um sodann verpackt zu der bereits angesetzten Auktion nach London transportiert zu werden. Daß dies im letzten Augenblick verhindert wurde, war Gladstone zu verdanken, der zufällig von der Versteigerungsaktion erfuhr. Er fand 1890 einen Mäzen, der für die ganze Bibliothek die damals ansehnliche Summe von 9.000 Pfund zahlte, absolute Diskretion wahrte (nie Acton persönlich kontaktierte) und die Bibliothek auch nicht persönlich in Besitz nahm, sondern Gladstones Kabinettsminister (und Biographen) John Morley (1838–1923) vermachte, der sie nach Actons Tod der Universität Cambridge, dessen letzter Wirkungsstätte, stiftete[12].

12 Über die finanzielle Krise der Familie Acton Ende der siebziger Jahre, über Vermietung und Verkauf ihres Besitzes und das Schicksal der Bibliothek Actons siehe ausführlich: Hill I 282–291, Hill II 296–302.

4. Unmittelbarer Anlaß der Verstimmung Actons gegen Döllinger: Lady Blennerhassetts Nachruf auf Bischof Dupanloup

Bei seinem Besuch in London 1878 hatte Lady Blennerhassett eines Abends Franz Xaver Kraus «einige Kapitel aus ihrem ‹Montalembert› zu lesen» gegeben, und so ermüdet er gewesen sei, habe er «die Aufsätze, die meine Erwartungen noch weit übertrafen», verschlungen, «so vollkommen war die Beherrschung des Materials, so reich die Darstellung an köstlichen Gedanken und geistvollen Aperçus»[13].

Zwar ging Charlotte Blennerhassetts «Montalembert» nie in Druck (Teile davon gingen jedoch in andere ihrer Veröffentlichungen ein); aber daß sie sich zu einer glänzenden biographischen Essayistin entwickelte, scheint wohl auch Döllinger erkannt oder doch geahnt zu haben. Er setzte sich auf ihre Bitte hin beim Herausgeber der «Nineteenth Century», der auf einer Empfehlung Döllingers bestand, dafür ein, daß ihr dort unter dem Pseudonym «C. de Warmont» eingereichter Essay oder Nachruf über den am 11. Oktober 1878 verstorbenen Bischof Dupanloup in der Februar-Ausgabe 1879 publiziert wurde[14]. Tatsächlich hatte er aber, jedenfalls wie er später Acton gestand, der Bitte der Lady entsprochen, ohne den Essay überhaupt gesehen, geschweige denn gelesen zu haben[15]. Merkwürdig in diesem Zusammenhang klingt allerdings die Aussage in ihrem Brief vom 10. Juli 1878 aus Villers sur Mer an Döllinger: «[…] Den Bischof von Orléans habe ich vermieden. Wir beide haben uns nichts mehr zu sagen auf dieser Welt und es wäre mir peinlich gewesen hätte unsere Begegnung den Gefühlen persönlicher Verehrung nicht mehr entsprochen, die ich ihm immer dankbar bewahren werde. […]»[16]. Das deutete gewiß auf Dupanloups

13 Kraus, Tagebücher 385f. – Das Manuskript «Montalemberg» wurde nicht veröffentlicht, ist aber im Nachlaß Lady Blennerhassetts in der Bibliothek zu Cambridge erhalten.

14 C. de Warmont, Félix Antoine Dupanloup, Bishop of Orléans (with a Note by Dr. *Döllinger*), in: The Nineteenth Century, Februar 1879, 219–246. – Siehe Beilage 6. – Döllinger hatte dem Herausgeber bestätigt, daß er den Beitrag gelesen habe und als einer, der mit dem Bischof über 25 Jahre in Verbindung gestanden habe, für die Qualität der aus ansonsten unzugänglichem Quellenmaterial geschöpften Darstellung bürge. «The author has written with the help of previous materials inaccessible to others, and records events of general interest and importance, which in part are unknown, or only imperfectly or inaccurately known […]. As far as my own acquaintance with the Bishop goes – and it extents over a period of twenty-five years – I can vouch the accuracy of the details and the truth of the appreciation. […].» Diese Empfehlung wurde dem Beitrag im Druck vorangestellt.

15 Döllinger an Acton, München 7 Mai 1886. Döllinger-Acton III 354–356, hier 355.

16 Lady Blennerhassett an Döllinger, Villers sur Mer 10 Juli 1878. Döllinger-Blennerhassett 655–657, hier 656. – Bischof Dupan-

Haltung nach dem Konzil hin, die sie scharf kritisierte (ohne vermutlich die ganze Tragweite des Zwiespalts, in den nicht nur dieser Bischof durch die konziliaren Beschlüsse gestürzt worden war, zu ermessen); andererseits hatte sie ihn als wohlwollenden, ihre religiöse Entwicklung mitbestimmenden väterlichen Freund in dankbarer Erinnerung[17]. Diese «Gefühle persönlicher Verehrung» waren es wohl, die sie zur Abfassung ihres Essays veranlaßten. In ihm porträtierte sie Dupanloup – höchst aufschlußreich – auf dem historischen und kirchenpolitischen Hintergrund seiner Zeit und speziell mit Blick auf den französischen liberalen Katholizismus als verdienten Pädagogen und religiöse Führungspersönlichkeit, ehrwürdigen Bischof, Verteidiger und Bewunderer des Papsttums, seine menschlichen Qualitäten hervorhebend, ohne seine Fehler, Schwächen und eingegangenen faulen Kompromisse zu verschweigen[18].

Franz Xaver Kraus, der im Jahr darauf unter dem Pseudonym «F. von Sarburg» ebenfalls einen Essay über diesen Bischof publizierte, verwies in der Einleitung insbesondere auf den «Essay von C. de Warmont» (dessen Identität mit der Lady ihm natürlich bekannt war): «Persönliche Beziehungen» zu Bischof Dupanloup, «noch mehr seine vorzügliche Kenntniß der neuesten Zeit- und Kirchengeschichte befähigten den Verfasser in besonderm Maße zu einer Aufgabe, deren er sich auf die geistvollste Weise entledigt hat. Warmont's Aufsatz, so klein er ist, zählt zu den glänzendsten Studien über die religiöse Geschichte der Gegenwart. Was seinen Werth noch erhöht, sind die in ihm mitgetheilten Auszüge aus unedierten Briefen Montalembert's»[19].

Döllinger informierte Acton im Januar 1879 ganz nebenher über das bevorstehende Erscheinen des Essays: «[…] Lady Blennerhassett läßt Sie und die Ihrigen schönstens grüßen; ihr Gemahl kam zu Weihnachten und ist gestern wieder nach London abgereist. Ein recht interessanter Artikel der Lady über Dupanloup [den er aber, wie erwähnt, (angeblich?) inhaltlich gar nicht kannte!] wird im Februarhefte der 19th Century erscheinen; es bedurfte aber eines Briefes von mir an den editor. […]»[20].

Döllinger wußte offenbar nicht, daß Acton von dem Dupanloup-Essay längst Kenntnis hatte; denn er hatte der Lady, zweifellos in der Erwartung einer kritischen Würdigung Dupanloups, einschlägiges Material geschickt oder «Mittheilungen» gemacht, die sie aber, wie sie ihm geschrieben habe, «nicht [oder nur noch zu kleinem Teil habe] benützen können». Und so «musste», nach Actons Urteil beziehungsweise zu seiner herben Enttäuschung, ihr «Aufsatz ganz günstig ausfallen. Und zu dieser Lobrede auf einen Vertheidiger der Päpste, des Syllabus, der Jesuiten, der weltlichen Regierung Roms gaben Sie» – Döllinger – «den Schutz Ihres Namens». Acton zeigte sich zuinnerst empört und desillusioniert, es brach förmlich aus ihm heraus: «Damit fiel mir der Boden unter den Füssen weg. Ich musste Ihre leitenden Prinzipien niemals gekannt haben: meine Übereinstimmung beruhte auf Illusion. Seit der Zeit befand ich mich Ihnen gegenüber rathlos. War Dupanloup mit seiner Rechtfertigung des Papstthums ein würdiger, frommer, ernst religiöser Christ, warum nicht auch Hefele mit seinem Ximenes[21], Falloux mit Pius V., Newman mit Carl Borromeo, oder Martin, De Maistre, Veuillot, Reumont, [Pius] Gams etc? Wir müssten mit diesen Leuten Frieden schliessen, und die gesamte Artillerie gegen Darwin, Renan, [Abraham] Kuenen[22] richten. Das heisst aber ganz unvermeidlich, der höhere kirchliche Zweck rechtfertigt die schlechten Mittel, in favorem fidei hört die Sünde auf zu seyn. […]»[23].

Dieser undatierte lange Brief ist zeitlich schwierig einzuordnen, aber vermutlich vor Juni 1882. Jedenfalls wurde er vergleichsweise verspätet abgeschickt, was darauf deutet, daß es Acton nicht leichtgefallen ist, Döllinger, seinen alten Lehrer, mit ihm zu konfrontieren. Ei-

loup starb am 11. Oktober 1878 auf Schloß Lacombe bei Grenoble. Victor Conzemius, Dupanloup, Félix-Antoine-Philibert, in: LThK 3 (^{3}1995) 407.

17 Frau Laura Pachtner, die an der Universität Passau eben ihre Dissertation über Charlotte Lady Blennerhassett eingereicht hat, hat mir großzügigerweise das hier einschlägige Kapitel ihrer aus archivalischen Quellen geschöpften Arbeit im Manuskript zur Verfügung gestellt und mir gestattet, es für meine Darstellung heranzuziehen. Dafür danke ich ihr herzlich.

18 Siehe dazu ausführlicher die Arbeit von Laura Pachtner.

19 F. von Sarburg, Felix Dupanloup, in: Deutsche Rundschau 23 (1880, Mai-Heft) 222–256; wieder abgedruckt in: Weber, Liberaler Katholizismus 118–158, das Zitat hier 119 f. – Die Redaktion der «Deutschen Rundschau» merkte gleichsam zu ihrer vorsorglichen Verwahrung an: «Indem wir den obigen Aufsatz eines liberalen Katholiken veröffentlichen, glauben wir darauf aufmerksam machen zu sollen, daß darin kirchliche und religiöse Fragen theilweise in einem anderen Sinne behandelt werden, als wir selber es thun würden. Allein der Aufsatz geht uns von so hervorragender Seite zu, und so merkwürdiges Licht wirft er auf wichtige Vorgänge der jüngsten Kirchenpolitik und -geschichte, daß wir uns nicht für berechtigt erachten, ihn unsern Lesern vorzuenthalten, denen unser eigener Standpunkt ja hinlänglich bekannt ist. Die Redaktion der ‹Deutschen Rundschau›.» Zit. hier 118.

20 Döllinger an Acton, München 19 Januar 1879. Döllinger-Acton III 209 f., hier 209.

21 Carl Joseph Hefele, Der Cardinal Ximenes und die kirchlichen Zustände Spaniens am Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts, insbesondere ein Beitrag zur Geschichte und Würdigung der Inquisition, Tübingen 1844, ^{2}1851 (Übersetzungen ins Französische, Englische und Spanische). – Acton hatte die 1860 erschienene englische Übersetzung dieses Werkes noch im selben Jahr im «Rambler» (Vol. III, Juli 1860, 158) in einer langen Rezension bereits sehr kritisch besprochen. Wieder abgedruckt in: Acton, Essays on Church and State 381–394.

22 Abraham Kuenen (1828–1891), holländischer Exeget, Hauptvertreter der «Modernen Richtung» in Holland, der über die Entstehung des Pentateuch radikal kritische Ansichten vertrat. Martin Arneth, Kuenen, Abraham, in: RGG 4 (^{4}2001) 1796.

23 Acton an Döllinger [um 1881/82]. Döllinger-Acton III 257–272, hier 262.

nen Datierungshinweis für diesen Brief könnte Actons englisch abgefaßter Brief vom 16. Juni 1882 geben. Acton schrieb hier einleitend: «Mein letzter Brief bringt mich mitten in die Fragen, die wir letztes Jahr diskutiert haben. Die schwere Sorge, die mich dann ablenkte [die Sorge um seine kranke Tochter Elizabeth, die am 1. Oktober 1881 in Tegernsee starb], machte mich vielleicht weniger fähig, meine Meinung klar auszudrücken, und zweifellos trug meine Gewohnheit des Deutsch-Sprechens zu dem Mißverständnis bei. Erlauben Sie mir für diesmal, mein Glück in Englisch zu versuchen. Es hat sich angedeutet, daß Dinge, die ich sagte, Sie unangenehm berührt haben, weil ich auf irgendeinen geheimen Gegenstand anzuspielen schien. Doch da ist nichts geheim oder ungesagt, und ich will mein Bestes tun, die Sicht zu erklären, die mich in den letzten drei Jahren in Widerstreit mit Ihrer eigenen gebracht hat. Denn die Divergenz [zwischen uns] ist mir bewußt geworden seit dem Artikel über Dupanloup in der XIX Century [Februar 1879]»[24].

Lady Blennerhassetts Dupanloup-Aufsatz war, wie erwähnt, im Februar 1879 erschienen, und Acton hatte ihn bereits bei seinem Erscheinen gelesen; denn er schrieb ihr unmittelbar danach (17. Februar 1879) enttäuscht, besonders enttäuscht wohl auch darüber, daß er seine ihr zugeleiteten «Mittheilungen» kaum berücksichtigt fand: «Sie haben mir oft Naivität vorgeworfen, aber genau solche erkenne ich in dem, was Sie über den Bischof geschrieben haben.» Ihre lange Freundschaft mit Dupanloup habe sie wohl abgehalten, das zu sagen, was «die erbarmungslose Geschichtsschreibung» sagen würde. Er verglich die Lady mit Dupanloups Nachfolger in der Académie Française, der nach altem Brauch den Vorgänger nur loben durfte. Die Tatsache aber, daß Döllinger für die Zuverlässigkeit der Darstellung und Wertung der Persönlichkeit Dupanloups eingetreten war, bezeichnete er als für ihn unbegreiflich; dies gebe ihm schwer zu denken. Wie könne man Dupanloup, einen Verteidiger des Papsttums, dessen weltlicher Macht und des Syllabus, als einen guten Christen und ehrenwerten Vertreter der Kirche verstehen?[25].

Lady Blennerhassett berichtete diese Reaktion Actons – von ihr noch Jahre später als «of terrible memory» bezeichnet[26] – umgehend Döllinger, der darauf mit den Worten reagiert habe: «Niemand kennt mich besser als Acton und weiß mehr über mich. Aber der Unterschied zwischen uns ist, daß ich zu Leuten tolerant bin, er aber in ihrer Beurteilung ein Absolutist und völlig intolerant.» Bei ihrem nächsten Besuch ein paar Tage später äußerte er sich immer noch aufgebracht: Acton sei gegenüber jedem, den er verdächtige, wider besseres Wissen die Wahrheit zu leugnen, intolerant, während er, Döllinger, mildernde Umstände akzeptiere und Entschuldigungen gelten lasse, wie man sie einfach in allen moralischen Schwächen anerkennen müsse. Dupanloup sei eben in vielen Dingen unwissend gewesen und hätte keine Zeit gehabt, sich während des Konzils zu einer festen Einstellung durchzuringen. «Gewiß kann man doch den Papst verteidigen, den Syllabus und vieles andere noch, und doch ein ganz guter und nützlicher Bursche [!] sein.» Man könne dem Bischof lediglich vorwerfen, daß er um den Syllabus einen Hochseilakt vollführt habe[27]. Wenn diese

24 «My last letter brings me into the midst of the question we discussed last year. The heavy care which then distracted me perhaps made me less able to express my real meaning, and no doubt my habit of talking German contributed to the failure. Allow me for once to try my chance in English. It has been suggested that things I have said struck you unfavourably because I seemed to be aiming at some hidden object. There is nothing hidden or untold, and I will do my best to define the view which in the last three years has brought me into collision with your own. For I date my consciousness of divergence from the article on Dupanloup in the XIX Century. […].» Acton an Döllinger, St Martin June 16, 1882. Döllinger-Acton III 283–291, hier 283.

25 Acton an Lady Blennerhassett, 17. Februar 1879 (CUL Add. 8120 7/2). Zit. in: Hill II 320; auch zit. in der oben zitierten Arbeit von Laura Pachtner.

26 Lady Blennerhasset an Acton, München, 6. Februar 1885. Zit. in der Arbeit von Laura Pachtner.

27 So Hill (II 321) nach den persönlichen Notizen der Lady Blennerhassett vom 23. Februar 1879. – Diese höchst aufschlußreichen Notizen, deren Abschrift ich Herrn Dr. Matthias Bär verdanke, lauten: «München, 23 februar 1879. Bei Anlass dieses Briefes [Actons] ging ich diesen Morgen zum Stiftspropst von Döllinger. Wir lasen ihn zusammen. Er bekannte, in Übereinstimmung mit mir, den Satz: ‹revenaisse par conséquent, qu'au delà de cela il y a autre chose …› weder für sich noch im Zusammenhang mit dem Context des Briefes zu verstehen. Er sagte mir hierauf folgendes:
‹Der Brief ist ein, gegen mich gerichteter Pfeil. Kein Mensch auf der Welt kennt mich besser, weiss mehr von mir als Acton. Aber zwischen ihm und uns besteht der Unterschied, dass ich tolerant gegen die Personen bin, während er in der Beurtheilung derselben ein Absolutist und vollständig intolerant ist. Wenn ein Mensch eine Ansicht vertretet, die er für falsch oder unrecht hält, so verwirft er ihn und will nichts weiter hören. – Mit dem Artikel über Dupanloup wird es ebenso gegangen sein. Er wird hineingesehen und etwas bemerkt haben, was ihm nicht gefiel: daraufhin hat er das Übrige nicht mehr gelesen.› … Es ist doch curios! fügt er mit einem Kopfschütteln lächelnd hinzu. Dann fuhr er fort: ‹nach den Ereignissen von 1870 frug mich Acton, bezüglich der ihm nahestehenden Damen des Arco'schen Hauses und seiner Frau um meinen Rath darüber, wie sie unter den gegenwärtigen Verhältnissen sich verhalten sollten. Ich sagte ihm, dass mit Ausnahme von Personen, die in Folge ausserordentlicher Umstände gezwungen seien, sich zu erklären – wobei ich natürlich mich selbst meinte – meines Dafürhaltens nach nichts Anderes zu machen sei, als in der religiösen Gesellschaft, in der Kirche zu bleiben, in der man geboren und erzogen worden; und ich konnte wahrnehmen, dass er sichtlich erleichtert war, diesen Rath von mir zu erhalten.›
Der Stiftspropst schwieg, und sah nachdenklich, an seinem Schreibtisch stehend, vor sich hin. Ich sagte ihm, im November-Dezember 1874, als mein Mann und ich bei Lord und Lady Acton in Aldenham gewesen, und letzterer die Correspondenz mit Manning hatte, habe Acton einst in grosser Bewegung, und so ergriffen, dass er blass geworden, zu mir gesagt: ‹Ich würde lieber sterben, als die Sacramente zu entbehren, und aus der Kirche gewiesen zu werden.› In diesem Sinne habe er ja auch dann

Worte Acton etwa bekannt geworden sind, kann man seine empörte Reaktion nachvollziehen.

Diese Reaktion schlägt in einem Brief Actons von Ende Oktober 1879 an Gladstones (damals zweiunddreißigjährige) Tochter Mary (1847–1927) durch. Sie hatte im Monat zuvor mit ihrem Bruder Herbert (1854–1930) ihren Vater auf dessen Reise nach Venedig begleitet und mit ihm in der Tegernseer Villa Arco einige Tage Zwischenstation gemacht; dort hatte sie Actons Familie und Döllinger kennengelernt, der sie beeindruckte: «Ein wirklich außergewöhnlicher alter Mann», notierte sie in ihr Tagebuch[28], aus dem man auch erfährt, wie die Gastgeber ihren illustren englischen Gästen den Aufenthalt gestalteten: Die (männliche) Gesellschaft stach in Begleitung Actons und Döllingers mit Ruderbooten in den See, trank am anderen Ufer Milch und wanderte «gemächlich» zurück; die Damen vergnügten sich mit Ausfahrten in der Kutsche; am Sonntag feierte man «Gottesdienst im Salon (Service in the drawing room)», und man führte stundenlange Gespräche, Mary und Herbert einmal mit Acton bis nachts «Viertel nach eins» über «Mehrheiten und Minderheiten, wer am häufigsten recht hat», über «Zusammenhang von Herkunft und Intoleranz», den «Einfluß großer Männer auf ihr Zeitalter» oder den «Einfluß des Zeitalters auf sie. Wunderbar»[29].

Daß ein solch hoher Besuch «durchreisender Engländer» die Villa Arco in ziemlichen Ausnahmezustand versetzte, schilderte Döllinger seiner Nichte Johanna: «[…] Die Villa ist ganz angefüllt mit Gepäck, Koffern, Truhen, Körben, Kisten, Reisesäcken, es ist als ob die Arche Noahs ausgeleert worden wäre, dazu die Damen und elf oder zwölf weibliche und männliche Dienstboten», und inmitten «der dirigierende Noah, Lord Acton, […]»; doch trotz dieses lebhaften Betriebs störe ihn, Döllinger, «nichts in der Ruhe und Stille meines Zimmers mit der prächtigen Aussicht»[30].

In Venedig trafen die Gladstones erneut mit Acton und seiner Familie zusammen, und hier fanden die Tegernseer Gespräche, sicher auch über Döllinger, ihre Fortsetzung. Unter anderem explizierte Acton Mary und Herbert Gladstone «in Auszügen» seine «Geschichte der Freiheit, […] hochinteressant. Es ist erstaunlich, wie es ihm in den Fingern zuckt und er doch still und geduldig mit Frau und Kindern sitzen kann und ein weiteres Jahr verstreichen läßt, bis er sie schreibt»[31]. Seither pflegte Acton mit der um zehn Jahre jüngeren, von ihm begeisterten Mary Gladstone brieflichen Kontakt (auch um über sie auf Gladstone in dessen zweiter Amtszeit [1880–1885] Einfluß zu üben, um von ihr, Gladstones halboffizieller Sekretärin, politische Neuigkeiten zu erfahren[32]). In dem oben erwähnten, offenbar ersten, Brief schrieb Acton ihr:

«[…] Sie zeichnen den Professor sehr treffend. Die Jahre haben ihm eine heitere Gelassenheit aufgeprägt, obgleich es konfliktreiche Jahre waren, angefüllt mit großen Sorgen, die jene, die nicht für sich selber leben, für die Sache, für die sie gelebt haben, empfinden. Auch Stärke, wenngleich in geringerem Grad, auf Grund eines Fehlers, der auch einen anderen großen Mann [Gladstone] bedrängt. Aus einem Sinn für Würde und Barmherzigkeit weigert er sich, all das Böse, das in den Menschen steckt, zu sehen, und damit seine Urteile möglichst

an Erzbischof Manning geschrieben, und allgemein habe man gefunden, er sei damit so weit gegangen in der Unterwerfung, als dieses überhaupt möglich gewesen, ohne ausdrücklich hinzuzufügen, dass er das neue Dogma *auch glaube*.
Also habe er ja für sich selbst den Rath befolgt, den ihm der Stiftspropst für seine Damen gegeben. Weit entfernt, ihm dieses zum Vorwurf zu machen, glaubte ich, dass er damals mit strenger Gewissenhaftigkeit gehandelt habe. Nur könne ich seine harte Beurtheilung Anderer in Folge dessen nicht begreifen, da ja doch auch er sich verpflichtet gefühlt habe, mit dieser Erklärung der Unterwerfung eine ganz ungeheure Conzession zu machen.
Der Stiftspropst bejahte es, und meinte, ich habe Recht. Nach bestem Wissen und, wie ich glaube, im Wesentlichen ohne den Gedanken des Stiftspropst[s] in irgend einer Weise zu verändern, habe ich dieses heute noch aufgeschrieben.
Es ist das erste Mal seit April 1871, dass ich direct vom Stiftspropst von Döllinger eine Definition einer persönlichen Stellung und derjenigen, die nach seiner Meinung von Laien einzunehmen sei, vernommen habe. – Bis zum heutigen Tag hatte ich es stets vermieden, mit ihm über diese wichtigste aller Fragen mich auszusprechen, weil ich es nie wagte. – *Montag*
Darauf zurückkommend fügte der Stiftspropst heute hinzu: ‹Ich habe noch viel über den Brief nachgedacht und keine Lösung gefunden. Eigentlich ärgert mich die Sache auch, denn Acton und ich, wir kennen einander so gut, dass wir, der eine für den anderen, ganz durchsichtig sind.
Er ist nur unerbittlich gegen die Personen, von denen er voraussetzt, dass sie, gegen ihr besseres Wissen, die Wahrheit verleugnen, während ich eben auch da die Umstände und Entschuldigungen gelten lasse, die für alle übrigen moralischen Vergehen mit in's Gewicht fallen und berücksichtigt werden müssen. Das ist der Unterschied zwischen uns, und ich habe ihm das schon oft gesagt, und nie zugestanden, dass ich seine Beurtheilung der Menschen billige.›
‹Übrigens›, fügte er dann hinzu, ‹hat dieses Verleugnen der Wahrheit keinen Bezug auf Dupanloup. – Dieser wusste so wenig, dass er in Rom wohl keinen Augenblick zu einer inneren Festigkeit der Überzeugung gekommen ist›, (worauf er einige Beispiele seiner Ignoranz bei der Begegnung in Herrnsheim anführte). ‹Man kann ja den Papst, den Syllabus und noch ganz andere Dinge vertheidigen und doch ein ganz wackerer, brauchbarer Mann sein. Der Bischof ist eher um den Syllabus herum spazieren gegangen.›» Cambridge University Library Add. 8120 (I) 752.

28 «An extraordinary old man indeed.» So die Notiz in ihrem Tagebuch vom 16./17. September 1879. Zit. in: Hill I 309; Hill II 314.

29 Siehe Mary Gladstones Tagebuchnotizen über ihren offenbar erlebnisreichen Besuch in Tegernsee in der zweiten Septemberhälfte 1879, zit. in: Hill I 309 f.; Hill II 315 f. – Der Besuch der illustren Gäste wurde auch in einem Gruppenfoto festgehalten. Abgebildet in: Döllinger-Acton III nach 210.

30 Zit. in: Kobell, Ignaz von Döllinger 47.

31 «He [Acton] gave Herbert and me the History of Liberty, a sketch of it, most interesting. It is extraordinary the way he tingles with it to his fingers' end and yet can sit patient and quiet over wife and children and wait and wait another year before he writes it». Zit in: Hill I 310; Hill II 316.

32 Hill I 311; Hill II 317.

immer barmherzig, generös seien und der sichereren Seite zuneigen, ist er nicht immer in seinen Definitionen exakt oder in der Anwendung von Prinzipien rigoros. Er sucht die Wurzeln von Konflikten in spekulativen Systemen, im Mangel an Wissen, in allem, nur nicht in moralischen Gründen. Und wenn Sie länger mit uns beisammen gewesen wären, würden Sie herausgefunden haben, daß dies ein Sachverhalt ist, der mich von ihm durch einen Abgrund trennt, fast zu breit für Sympathie [will heißen: als daß Sympathie ihn noch überbrücken könnte]. […]»[33].

Eine sehr harte Beurteilung Döllingers! Doch zumindest in Actons brieflicher Korrespondenz mit Döllinger geschah zunächst von diesem ihn trennenden «breiten Abgrund» keine Erwähnung. Da ist die Rede von der politischen Entwicklung in Frankreich, vom Zerbröckeln des Bonapartismus[34], von der Sorge um Gladstones Gesundheit und einer folgenschweren Niederlage seiner Regierung in der Pairskammer, von gegenseitigem Bücheraustausch und von einem «unerbittlichen Mediziner», der Acton im Moment, als man Döllinger in Tegernsee erwartete, zur Kur nach Marienbad geschickt habe, wo er nun «die guten Unterredungen» entbehre, für die er sich aber «recht bald zu entschädigen» hoffe, und einstweilen, da er «niemand kenne, […] ruhig und gesammelt […] durch die schönen Waldwege» seinen «Gedanken nachgehe»; allerdings sei auch Giesebrecht da, den er «oft zu sehen» und «viel […] von seinen Schätzen» zu «profitiren» hoffe. Seine Frau Marie reise morgen (13. August 1880) «zum Geburtstag meiner grossen Mamy» ab; er selber hoffe dann «acht Tage nach diesem kleinen Familienfest einzutreffen»[35]. Die Geburtstagsfeier fand am 15. August statt[36], so daß Acton wohl nach dem 20. August wieder in Tegernsee war.

33 «[…] You describe the Professor most justly. Serenity has grown on him with years, although they were years of conflict and of the great grief that men who do not live for themselves can feel for the cause they have lived for. Strength, too, though in less degree, by reason of a vice which besets another great man. From a sens of dignity and of charity he refuses to see all the evil there is in men; and in order that his judgments may be always charitable, generous, and leaning to the safer side, he is not always exact in definitions or rigorous in applying principles. He looks for the root of differences in speculative systems, in defect of knowledge, in everything but moral causes, and if you had remained with us longer you would have found out that this is a matter on which I am divided from him by a gulf almost too wide for sympathy. […].» Acton an Mary Gladstone, Mentone, 31. Oct. 1879. Letters of Lord Acton 93–95, hier 94 f. – Dieses Zitat findet sich auch in Lady Blennerhassetts Nachruf auf Acton. Blennerhassett, Lord Acton 87; siehe Beilage 9,

34 Döllinger an Acton, München 22 Juni 1879. Döllinger-Acton III 211 f.

35 Acton an Döllinger, Marienbad 12 August 1880. Döllinger-Acton III 214–216.

36 «Liebster Freund! Das versteht sich ja von selbst, daß Sie in meiner Bibliothek alles was Ihnen beliebt, sich holen können; […] Aegidius Romanus wird in dem Zimmer, wo Sie zu schreiben pflegen, liegen. […] Mämy, deren Fest wir heute feiern, sieht in ihrem neuen schwarzen Hütchen allerliebst aus. Lizzy – sends you her love – das hat sie mir wörtlich so aufgetragen. Sie können denken daß wir alle die Tage bis zu Ihrer Ankunft ungeduldig zählen.» Döllinger an Acton, Villa Arco Tegernsee 15 Aug. 1880. Döllinger-Acton III 217.

37 Lady Blennerhassets Tagebucheintrag 8.–12. August 1883. CUL MS Add 7486/55. Zit. in der oben genannten Arbeit von Laura Pachtner.

5.
Eine zehnjährige, beiderseits belastende Kontroverse über «gerechtes historisches Urteilen», die keine Lösung fand

Über Actons Aufenthalt in Tegernsee im Sommer 1880 und das dortige Zusammensein mit Döllinger liegen keine Nachrichten vor. Aber monatelanges briefliches Schweigen und die Schlußbemerkung in Actons Neujahrsbrief deuten auf ein (wenn auch *gentlemanlike* überspieltes) disharmonisches Ende der gemeinsamen Urlaubstage: Und der daran anschließenden Korrespondenz ist zu entnehmen, an welchen Problemen die Kontroverse sich entzündet und erhitzt hatte. Das, man darf wohl sagen, Tragische daran war, daß diese über Jahre sich hinziehende und zu keinem Konsens mehr führende Kontroverse, mag sie sich auch bei Acton bereits zuvor angekündigt haben, unmittelbar offen ausgelöst worden war durch ein Mißverständnis: eben – wie erwähnt – durch Döllingers leichtfertige «Bürgschaft» für Lady Blennerhassetts von ihm, wie er behauptete, inhaltlich überhaupt nicht zur Kenntnis genommenen Dupanloup-Essay (oder Nachruf), die aber Acton als Bekenntnis Döllingers zum Inhalt interpretierte, ohne daß dieser über Jahre hin – bis 1886 – sich zum Eingeständnis des tatsächlichen Sachverhalts durchzuringen vermochte. Wie stürmisch diese kontroversen Debatten verliefen und wie belastend sie sich auf die Tegernseer Ferienatmosphäre auswirkten, ist einer Tagebuchnotiz der Lady Blennerhassett von 1883 zu entnehmen, die, wenn sie anwesend war, natürlich in den Meinungsstreit einbezogen wurde: Der gemeinsame Ferienaufenthalt in Tegernsee werde «durch die bekannten, endlosen Diskussionen über das Thema getrübt, ob Verfolgung um des Glaubens in irgend einer Weise zu entschuldigen sei. Döllinger sagt ja, durch den Einfluss von Zeit und Umständen. Acton sagt nein – nie und durch nichts. Das Evangelium stets dasselbe. Versuche, sich über einzelne Beispiele aus der Geschichte zu verständigen, misslingen vollständig zwischen den beiden.» Lord Acton klage, daß er «weder Aufmerksamkeit noch Verständnis bei seinem alten Lehrer» finde[37].

Seinen Neujahrswünschen 1881 an Döllinger «im Moment» seiner «Abreise zur Parlamentseröffnung» gab Acton – neben einer Andeutung der Schwierigkeiten

Gladstones nach dessen Niederlage[38] – eine kurze Schilderung seines Familienlebens an der Côte d'Azur bei: «Hier ist ein Franzos eine Ausnahme. Unter den vielen Engländern gibt es nur enragirte Landlordisten. Wir haben die angenehmste Wohnung in Cannes; das Wetter war bisher ein ewiger Sommer, mit Rosen und Veilchen in allen Gärten; Feuer und Ueberrock sind unbekannt. Die Kinder haben charmante Freunde gefunden; und ich habe ruhig studiren können, erquickt durch lange Spaziergänge mit meiner Frau» – und dazu wieder eine ziemlich umfängliche Liste an Literatur, die «bis zur Riviera» gelangt sei. Ganz zum Schluß die Nachricht vom Tod der Schriftstellerin George Eliot (Pseudonym für Mary Ann Evans, 1819–1880), der ihn sehr betrübe – Acton hatte sich mit dieser berühmten englischen Romanschriftstellerin erst 1878 «etwas genauer befreundet»[39]. Und weiter: «Neben ihr halte ich unsere hoch begabte Freundin [Lady Blennerhassett] sehr in Ehren, konnte mich aber mit ihrer Auffassung der neuern Kirchengeschichte nicht befreunden, da ich eben die Herrschaft der Sünde für viel weiter halte, und nichts anders darin erblicke als ein[en] Kampf für und gegen dieses Reich auf Erden. Mögen wir uns 1881 in dieser Frage annähern»[40].

Döllinger dankte sofort für diesen Brief, für ihn Erfüllung eines «sehnlichen Wunsch[es] […], wieder einmal von Ihnen und den Ihrigen [eine Nachricht] zu vernehmen». Es müsse Acton, meinte er, «doch schwer geworden sein, sich rasch aus dem paradiesischen Cannes nach dem neblichten London und in die trüb-kalte, stürmische Atmosphäre Anglo-Irischer Politik zu versetzen». Darüber verlor er ein paar Worte (die ihn gut informiert, in seinem Urteil allerdings pro-englisch beeinflußt zeigten)[41], um sodann auf ihrer beider unausgestandene Kontroverse zurückzukommen:

«Seit unserer Trennung habe ich gar oft über unsre «Differenzen in Beurtheilung historischer Personen und Handlungen nachgedacht; das Ergebniß»: ihm scheine, «der Grund davon» liege «hauptsächlich in unserer Altersverschiedenheit […], und dann in unserem so weit abweichenden Lebensgange». Döllinger wurde deutlicher: «Erstens bin ich 40 Jahre älter als Sie, und erinnere mich recht gut, daß ich vor 40 Jahren weit schärfer über Charaktere und Thaten zu urtheilen pflegte, als ich jetzt thue. Clemens Brentano [1778–1843] nannte mich damals, als er einen Artikel von mir gelesen hatte, ‹das eiserne Lineal›.

Zweitens bedenken Sie, wie unser beiderseitiger Lebensgang so unendlich verschieden bisher gewesen ist. Sie, Sie sind als Glückskind geboren (*You – you are born with a silver spoon in the mouth*) – hochgestellt und im Genusse der vollständigsten Freiheit, Bürger des mächtigsten Weltreichs, konnten Sie Ihre Ueberzeugungen und Ansichten ausbilden ohne Vorurtheile, ohne irgend eine Art geistiger Gebundenheit. Wie total anders war es bei mir, der ich in dem engen Gedankenkreis eines kleinen Ländchens aufwuchs und dann durch meine Berufswahl in die Zwangsjacke des hierarchischen Systems eingeschnürt wurde, das freilich vor 60 Jahren noch lange nicht so engherzig und oppressiv war als es seit Pius IX. geworden ist. Nun, Sie haben ja in Ihrem Leben genug mit meinen Standesgenossen der verschiedensten Nationalität verkehrt, um zu ermessen, wie stark, wie unzerreißbar für 19/20[jährige?] die [statt «die» muß es wohl heißen: «sich»[42]] der Ultramontanismus um die von ihm dressirten Geister schlingt. Darf ich, muß ich da nicht sagen:

Non ignarus mali miseris succurrere disco?

das heißt in concreto für mich: Ich kenne aus eigener Erfahrung die überwältigende Macht des Vorurtheils;

38 «[…] Gladstone ist voll Muth und Hoffnung, und nimmt meine revolutionärsten Rathschläge gut auf; so dass ich ihm sagte ich wollte ich hätte in seine Willenskraft soviel Vertrauen als in seine Einsicht. Die Inconsequenz jetzt erst um Ausnahmsgesetze zu verlangen wird so gross sein dass ich fast um die Existenz des Ministeriums fürchte. […].» Acton an Döllinger, La Madeleine Cannes 30 Dezember 1880. Döllinger-Acton III 217–222, hier 217.

39 «[…] Mit George Eliot habe ich seit kurzem mich etwas genauer befreundet, und finde sie doch die geistreichste Frau in der Welt, so dass es mich gar nicht dauert Mme de Staël nicht gekannt zu haben. Sie schreibt mir auch, mit viel Güte und Vertrauen.» Acton an Döllinger, [London] 19 Mai, 1878. Döllinger-Acton III 198–200. – George Eliot (1819–1880), Pseudonym für Mary Ann Evans, englische Romanschriftstellerin, die sich unter rationalistischem Einfluß 1841 dem anglikanisch-christlichen Glauben entfremdet hatte und Agnostikerin, nach Acton «Atheistin der extremsten Sorte», wurde, David Friedrich Strauß und Ludwig Feuerbach übersetzte, sich dem Studium der Ethik Spinozas widmete und durch ihre Romane und Novellen Weltruhm erlangte. Ihre von hohem moralischen Niveau geprägten Charakterstudien beeindruckten Acton zutiefst. Hill I 303–307; Hill II 311 f. – Elsemarie Maletzke, George Eliot. Ihr Leben, Frankfurt–Leipzig 1993; Peter Erlebach, Eliot, George, in: RGG 2 ([4]1999) 1217.

40 Acton an Döllinger, La Madeleine Cannes 30 Dezember 1880. Döllinger-Acton III 217–222, die Zitate hier 218 und 222.

41 «Dort rächen sich jetzt die peccata omissionis der nächstvergangenen Zeit mehr noch, wie mir scheint als die peccata omissionis einer früheren Periode. Jedenfalls können Sie guten Rath geben. Gladstone hat wohl jetzt die Empfindung, daß [John] Bright das enfant terrible seines Cabinets sei; der Brief Lord Carnavon's [Herbert Henry Howard Molyneux, Earl of Carnavon (1831–1890), 1885/86 Lordleutnant von Irland] an ihn machte mir den Eindruck einer wohlverdienten Züchtigung, und ich bedaure nur daß bei der Solidarität der Minister die Streiche auf mehr als einen Rücken fielen. Bright's nichtssagende Antwort lautete wie ein: mea culpa. Ich fürchte, daß die Irische Frage in ihrem Verlauf einen spaltenden Keil in das unharmonisch zusammengesetzte Cabinet treiben wird. Die radicalen Elemente und die whiggistischen der alten Schule werden nicht lange vereint bleiben können. […].» Döllinger an Acton, München, 11. Jan. 1881. Döllinger-Acton III 222–224, hier 222 f.

42 Jedenfalls hat Acton diese Stelle sich so notiert. Vgl. Cambridge UL Add.49 f., 163, zit. in: Döllinger-Acton III 225 (Anm. 1).

der früh eingesogenen, ein Körnchen Wahrheit verbergenden Irrthümer, die Verführung, die in der Mischung von Standes-Interesse und Theorie liegt. u.s.w. – daher die Milde meiner Urtheile, und das Ihnen auffallende Streben, gar vieles, was Ihnen unbedingt Verdammung zu verdienen scheint, zu entschuldigen. Finden Sie nicht selber, daß Ranke darin noch bedeutend weiter geht, als ich zu thun pflege? Summe: ich glaube, daß Sie, mein theurer Freund, mit den Jahren sich immer mehr meiner Anschauungsweise nähern werden. […] Sie haben eben Ihren Geburtstag gefeiert. Glück und Segen auf Ihren Lebensweg – gedenken Sie fleißig, daß Sie *wie nur wenige Menschen* einen providentiellen Beruf haben, zur Verbreitung von Wahrheit in der Welt ein Capital beizutragen.

totus tuus I. Döllinger»[43].

Döllinger bat Acton in diesem Brief auch um Vermittlung in einem Anliegen eines jungen Semitisten (Carl Bezold) beim British Museum, um die sich Acton während seines London-Aufenthalts bemühte, wie er Döllinger nach seiner Rückkehr nach La Madeleine Cannes Ende Januar 1881 mitteilte. Er berichtete auch über seine Tage in London, über seinen Besuch bei Gladstone, dessen «Kraft […] doch endlich auszugehen» scheine, der von ihm «etwas solennen Abschied […] im Bett, stimmlos», genommen habe, «bewacht von seiner Frau» und seinem Hausarzt, – um «am nächsten Tag» von Gladstones Tochter Mary die Mitteilung zu erhalten, «er sey ganz wohl, und gebe ein Ministeressen». Der ganze Brief ein ausführlicher Bericht über die angespannte politische Lage in England, Irland, Frankreich, Österreich, über die «Griechisch Türkische Lage» und die Frage der Gladstone-Nachfolge usw., aber kein Wort zum eigentlichen Anliegen Döllingers (allerdings ist der Brief nur fragmentarisch erhalten)[44]. Doch hatte sich Acton die Döllinger betreffenden autobiographischen Angaben in dessen Brief vom 11. Januar wortwörtlich abgeschrieben[45].

Döllinger bestätigte «ungemein» erfreut, daß Actons «hochinteressanter und lehrreicher Brief» ihn «nun in einigen [politischen] Dingen klarer» sehen lasse. Er ging dann sogleich über auf Actons geplante und in Arbeit befindliche «history of liberty», auf die er «ungemein gespannt» sei – «aber werde ich ihr Erscheinen erleben? Da der Stoff ein unendlicher, das Material unerschöpflich ist», sollte Acton «wirklich nun abschließen. Sat prata biberunt; Vollständigkeit ist bei einem derartigen Thema doch nicht erreichbar, und eine Weltgeschichte soll Ihr Buch doch nicht werden, obgleich man allerdings sagen kann, das tiefste Thema der Weltgeschichte sei der Kampf der Knechtschaft (oder Gebundenheit) mit der Freiheit auf dem intellectuellen, religiösen, politischen und socialen Gebiete.» Gern erkenne er an, «daß die Forderung der Selbstbeschränkung schwer auf dem Geiste lastet», aber Acton müsse sie «mit allem Ernst an sich stellen».

Indes, der Döllinger eigentlich bewegende Grund seines Briefes war unverändert die zwischen ihnen eingetretene Differenz, die ihn offensichtlich um so mehr beunruhigte, da Acton schweigend darüber hinweggegangen war: «Und nun noch unser alter Streitpunkt über den Grad der mit dem menschlichen Irrthum verknüpften Schuld. Sollten wir wirklich in diesem Punkte durch eine so breite und tiefe Kluft von einander getrennt sein? Ich kann es noch immer nicht recht glauben. Ich halte noch fest an dem Gedanken, daß Sie mit der Zeit meiner Anschauungsweise immer näher kommen werden, jedes Jahr wird, meine ich, sein Scherflein dazu beitragen. Sie stehen erst Nel mezzo del cammin di mia vita, werden mich also wohl um 40 Jahre oder mehr überleben, und ich sehe nicht, warum nicht auch bei Ihnen sich vollziehen sollte, was ich an mir erlebt habe, daß nämlich das schärfere Urtheil über die Menschen, das man in jüngeren Jahren zu fällen pflegt, im Alter sich mildert und klärt.

Sie haben unsre Frage sehr concret gefaßt: ich soll Ihnen zugeben, daß Newman und Haneberg nicht bessere Christen seien als Carl Borromeo und Pius V gewesen – das heißt doch: daß unsre Zeitgenossen die Lehre Christi nicht besser gekannt und geübt haben als jene Italiäner. Ich bitte Sie, vergleichen Sie doch! In dem Kopfe und Herzen des Pius [V.] existirte die Christuslehre nur als Zerrbild, dieser blutrünstige, Mord planende Mensch hatte wohl nie das Neue Testament gelesen, er kannte nur sein Brevier und die Decretalen. Bei Borromeo darf man nur an sein Verhalten zum Trident. Concil denken. Und nun dagegen die reine, sanfte, aufopfernde selbstlose Seele eines Haneberg, den ich in 30jähriger Bekanntschaft zwar mitunter schwach, aber nie unlauter gefunden habe. Ich gebe zu, daß in Pius und Borromeo ein Charakterzug von Heroismus war; der findet sich aber auch im Islam und ist nicht specifisch christlich. – Wahrscheinlich ist Ihre Meinung: Wenn Newman und Haneberg (Hefele kenne ich zu wenig [eine sehr merkwürdige Aussage!]) in dem Zeitalter und an der Stelle von Pius und Borromeo sich befunden hätten, so hätten sie ebenso gehandelt. Darauf kann ich nur sagen: ich weiß das nicht – es ist möglich –

43 Döllinger an Acton, München, 11. Jan. 1881. Döllinger-Acton III 222–224, hier 223 f.

44 Acton an Döllinger, La Madeleine Cannes, 28. Januar 1881. Döllinger-Acton III 225–228, das Zitat hier 226. – Carl Bezold (1859–1922), Altorientalist und Semitist, gebürtig in Donauwörth, Schüler von Friedrich Delitzsch in Leipzig, 1880 dort Dr. phil., 1883 Privatdozent in München, dann am British Museum tätig, wo er die umfangreiche Palastbibliothek Assurbanipals aus Ninive und die Tontafeln von El-Amarna ordnete; seit 1894 Professor in Heidelberg. Mariano San Nicolò, Bezold, Carl, in: NDB 2 (1955) 212 f.

45 Cambridge UL, Add. 4911 f., 163; diese Angabe in: Döllinger-Acton III 225 (Anm. 1).

aber wer wird die Menschen nach bloßen Möglichkeiten beurtheilen wollen? Wenn ich mich selber in jene Zeit versetze, so wäre ich doch, scheint mir, eher ein Erasmus oder [Michel de l']Hôpital [um 1505–1573] als ein Pius V geworden.

Wenn wir wieder vereinigt sein werden, wollen wir diese Dinge ruhig mit einander durchsprechen; ich hege noch immer die Ueberzeugung, daß wir uns noch verständigen werden. [...]»[46].

In Actons Antwort war wieder von der «parlamentarische[n] Crisis in London» und von der gefährlichen irischen Frage die Rede, von Gladstones «ausgezeichnete[r] Taktik», mit dessen «Schritten» er, Acton, aber «uneinverstanden» sei, und daß er ihm dies «jedesmal» auch gesagt habe. Was seine «History of Liberty» anbelange, so solle daraus «keine Weltgeschichte» werden, «aber doch eine Art Philosophie der Geschichte»; er würde «gern einen Conspectus entwerfen» und Döllinger vorlegen. «Fast alle interessanten – ausser-dogmatischen – Fragen kommen darin zur Sprache. Aber der Stoff muss, wenn auch nicht erschöpft, was unmöglich ist, doch gleichmässig verarbeitet werden.» Dazu zählte er eine lange Liste von Titeln auf, die er bereits erworben hatte oder noch erwartete und die alle noch durchzuarbeiten seien: «Kurz, ich habe wirklich noch zu arbeiten.»

Den Döllinger so sehr bewegenden Punkt streifte er dagegen nur kurz zum Schluß: «Ich sage mir auch sehr ungern dass ich so weit von Ihrer Anschauung abgewichen bin als Ihr Brief andeutet, und möchte einmal das genauer zu bestimmen suchen. Abgesehen von Individuen, wenn sie ausgehen wollen von dem bösen Geist der doch früher einmal in der Kirche war, ihn definieren, sehen ob er in Dingen bestand die aufgehört haben, oder ob das Prinzip noch fortlebt – ich glaube doch Sie würden mir in etwas nachgeben. [...]»[47].

Döllinger kommentierte in seiner Erwiderung durchaus kritisch (aber, wie bereits gesagt, aus seiner einseitig pro-englischen Sicht, in Unkenntnis der irischen Situation) Actons dargelegte Ansicht *in rebus politicis*, zeigte sich «begierig [...] den Conspectus der H[istory] of liberty zu sehen», der «ins Detail ausgeführt [...] wo nicht ein Buch, doch ein Heft» ergeben «und an sich schon eignen Werth beanspruchen» würde. «Aber, liebster Freund, Sie nennen mir eine Reihe neuer interessanter Bücher, die Sie erst durcharbeiten wollen, und so wird le mieux l'ennemi du bien», statt die Möglichkeit einer späteren Neuauflage für eventuelle Nachträge ins Auge zu fassen.

Zuletzt noch ein Wort zu Actons Schlußbemerkung: «Die Corruption in der Kirche hat freilich schon frühe begonnen, und zwar in mehrfacher Gestalt: 1) Aberglaube, 2) falsche Auffassung des Glaubens als Unterwerfung unter ein herrschendes Priesterthum, und daher Theorie des Zwanges. 3) Simonie im weitesten Umfang oder Ausbeutung der Religion zu Erwerbszwecken. 4) Herrschsucht. Unkraut ist auf dem Felde der Kirche immer zwischen dem Weizen sporadisch gewachsen, aber es kam die Zeit wo das Unkraut siegte und der Weizen nur noch sporadisch zwischen dem alles überwuchernden Unkraut sein Dasein fristete. [...]»[48].

Der folgende Brief überbrachte Döllinger Actons ein wenig verspätet abgeschickte Geburtstagsgratulation: er wisse ja, «mit welchen Gefühlen von Liebe und Hoffnung wir Ihren Eintritt in ein neues Lebensjahr begleiten», und «mit Glück» denke er daran, «dass ich gute Aussicht habe einen Teil des Sommers wieder in Ihrer Nähe zuzubringen, und noch viele Fragen mit Ihnen zu ergründen». Bezüglich der «History of liberty» überschätze Döllinger «sehr» seine «Kräfte», wenn er «an einen Schnellauf» durch sein «grosses Thema» denke; es gebe «fast keine bedeutendere[n] Vorarbeiten», er habe den Stoff erst für sich sammeln müssen, und in so vielen Fragen fehle es an «gründlichen Vorgänger[n]», wie zum Beispiel in der «Geschichte der Sklaverei, der Besteuerung, der National Oekonomie, des Strafrechts, des Völkerrechts, der Landstände, der Volksvertretung, des Lehnwesens, der Kirchenverfassungen, der Demokratie, des Sozialismus, des Fortschritts etc. Dazu kommt so manches worin ich mit den besten Autoritäten in Conflict komme. [...].» Und dann zu ihrer (oder besser: ausgehend von ihrer) unterschiedlichen Beurteilung aktueller politischer Probleme: «Wie oft muss meine Auffassung der Dinge Ihnen fremdartig vorkommen, wenn Sie nicht anerkennen dass mir Freiheit höher steht als nationale Macht, Wohlstand oder Ehre! Darum bin ich vielleicht weniger frappirt durch die Gefahr die Sie in Irland sehen [...]. Indem ich immer nach dem Grund forsche warum meine Anschauung Ihnen vielfach unklar und kaum begreiflich ist, fällt mir ein, dass was ich eben erwähnte die Sache zum Theil erklären dürfte. Ich meine Sie setzen gewöhnlich voraus, dass die Menschen durch Sympathie, Berechnung, Stimmung, Absicht, Interesse oder Vorurtheil geleitet und bestimmt werden, und geben kaum zu dass es Solche gibt die, mit Recht oder Unrecht diese Motive fern zu halten suchen, und dieses Streben so sehr als Prüfstein der Ehrlichkeit

46 Döllinger an Acton, München, 7 februar 1881. Döllinger-Acton III 228–230. – Michel de l'Hôpital (um 1505–1573), Jurist, zunächst in Diensten Kaiser Karls V. und des päpstlichen Hofs, nach seiner Rückkehr nach Frankreich dort in königlichen Diensten, 1560–1568 königlicher Kanzler; er setzte sich für Toleranz gegenüber Andersdenkenden, besonders gegenüber den Protestanten, ein. Albert Buisson, Michel de l'Hospital (1503–1573), Paris 1950.

47 Acton an Döllinger, Cannes 11 februar [18]81. Döllinger-Acton III 230–234.

48 Döllinger an Acton, München, 27 febr. 1881. Döllinger-Acton III 235 f., das Zitat hier 236.

betrachten dass das Vorhandenseyn jener Motive ihnen immer als Beweis gilt, dass die betreffenden Leute keinen ferneren Anspruch auf ehrbare höfliche Behandlung erheben können. Ich meine, Sie lassen diese Trennung der Schaafe und der Böcke erst am jüngsten Tag eintreten. Ich will nicht behaupten dass Sie Unrecht haben: Ich möchte nur constatiren dass dieser Unterschied der Anschauung sehr weit führt und manche bedeutende Uneinigkeit hinreichend erklärt. […].»

Diese «Klarstellung» also zum «Thema», nebenbei noch die Ankündigung von Actons bevorstehender drei- oder viertägigen Reise nach Rom («um unsere Damen dort abzuholen») und die Frage, ob es «unter den Römischen Prälaten» einen gebe, mit dem sich reden lasse, etwa Kardinal Hohenlohe[49].

Döllinger beeilte sich, ihm ein paar besuchenswerte römische Namen (mit konkreten Angaben zur Person) zu nennen und ihn um die Besorgung einer Manuskriptkopie zu bitten, in «begierig[er]» Erwartung eines Berichts über seine dortigen Beobachtungen, zumal nach dem, «was hier seit einigen Monaten von Rom aus Kund geworden», alles darauf hindeute, daß Leo XIII. «überwacht und bevormundet von Curie und Cardinälen», sich «in moralischer Haft» befinde «und schmerzlich empfindet come Pesa il gran manto a chi dal fango lo guarda [wie der große Mantel drückt, der ihn vor Schmutz wahrt]»[50].

Ein paar Bemerkungen zu Actons differenzierenden Äußerungen in dessen letztem Brief wollte er aber doch nachschicken, nicht ohne einen leisen Anflug von Ironie: «Also eine ganze Reihe fester und schwer einnehmbarer Burgen müssen Sie erst belagern und erobern, um endlich in das himmlische Jerusalem, la città libertà einzudringen, und sagen zu können: ‹j'y suis, j'y reste.› Dabei wird mir bang, und ich besorge es geht mir, wie dem Moses der auch den Einzug in das gelobte Land der Freiheit nicht erlebte. Wenn wir wieder beisammen sind, wollen wir doch einige dieser forts détachés näher ins Auge fassen. […][51] Daß es einzelne seltne Menschen gibt, die alle Motive und Interessen dem Prinzip nachsetzen, ist wahr, aber – denken Sie an die chinesische Opium-Frage. Uebrigens ist die Geschichte auch für mich das Weltgericht, und verweise ich Richter und zu Richtende nicht erst auf den jüngsten Tag. […] dem Pilger ad limina apostolorum Glück und Heil auf der Fahrt […]. In herzlicher Liebe Ihr I. D.»[52].

49 Acton an Döllinger, La Madeleine, Cannes, Alpes Maritimes 27 februar 1881. Döllinger-Acton III 236–239.

50 Dante, Divina Commedia, Purgatorio, canto 19, v. 103–104.

51 Hier dann die Zwischenbemerkung: «Was Gladstone's Russische Sympathien betrifft, haben Sie, glaube ich, ganz recht; ohnehin habe ich den Mann so lieb, daß ich nur mit dem größten Widerstreben irgend ein deficit in seinem Thun und Lassen zugebe.»

52 Döllinger an Acton, München, 4. März 1881. Döllinger-Acton III 240 f.

Actons einwöchiger Romaufenthalt im März 1881 war durch gesundheitliches Unwohlsein eingeschränkt. Er konnte in der Biblioteca Vaticana die von Döllinger erbetene Manuskriptkopie in Auftrag geben, mußte sich aber ansonsten damit begnügen, als «ein bloss frivoler moderner Handbuchreisender» mit allerdings scharfem Blick Beobachtungen zu sammeln, und diese ergaben (wie er Döllinger in einem infolge seiner Erkrankung verspätet fertiggestellten, wie immer detaillierten Reisebericht schilderte[53]) ein seit dem Ersten Vatikanum und dem Ende der päpstlichen Herrschaft sehr verändertes Bild von der Stadt Rom, ihrer wachsenden Bevölkerung und den dortigen Zuständen[54].

Ende April 1881 kündigte Acton seinen krankheitshalber verzögerten Rombericht und seinen Besuch bei Döllinger Ende Mai an und, «wenn alles gut geht», seinen Sommeraufenthalt mit Familie in Tegernsee[55]. Dieser schon traditionelle Sommerurlaub in der Villa Arco, ziemlich regelmäßig über Wochen hin zusammen mit Döllinger, fand statt, endete aber mit dem traurigen Ereignis des Todes und der Beerdigung von Actons Tochter

53 Acton an Döllinger [Cannes, Ende März 1881] (aber erst Ende April übersandt). Döllinger-Acton III 242–249, das Zitat hier 242.

54 «[…] Der religiöse Schein ist verloren gegangen. Die Cardinäle fahren schwarz und demüthig umher. Der Schwarm von Prälaten ist mit seiner Raison d'être verschollen. Die grössern Klöster sind Staatsgebäude. Mönche sind wenig. Prozessionen, Begräbnisse etc., fallen weniger ins Auge. Wer Rom im Höhepunkt des Concils gesehen hat kann diese grossartige Veränderung nicht ohne einen tiefen Eindruck beobachten. Man muss hinter die façade schauen um auf die Hauptstadt des Katholizismus zu kommen. Die Ersten Plätze sind von der italienischen Welt occupirt.
In der Leoninischen Vorstadt bleibt es ziemlich beim Alten. Die Peterskirche ist so gut gehalten wie zuvor. Im Vatican herrscht eine gewisse Liberalität, und es geschieht mehr um den Besuch zu erleichtern. Es ist auffallend wie leicht die Absetzung der Kirchenherrschaft zugegangen ist. Aber sie ist so vollkommen dass man die Existenz eines tiefen Zorns versteht.
Aus allem was ich von Leo XIII hörte schließe ich, dass er in seinem guten Willen durch das Cardinals Collegium gelähmt ist, und sich leicht lähmen lässt. Wie viele solche hat es in der Kirche gegeben, wie Cervini, Pole, etc., Männer die das Gute wollen, aber nicht immer erkennen, mit wohlwollenden Impulsen, ohne Consequenz des Denkens, Tiefe und Klarheit des Wissens, oder Festigkeit des Wollens, voll guter Gesinnung, ohne Grundsatz oder Doctrin, oder Einsicht in die Wahrheit der Gegensätze. Für ihn spricht dass er die meisten seiner Wähler gegen sich hat. Sein erster Zug ist fast immer richtig. Sein letzter, eben so oft unrichtig. […] Der Papst ist krank. In einigen Jahren wird er einen Nachfolger wie Bilio haben, denn man wird sagen dass die mässige Richtung a fait son temps, und alles nur verschlimmert hat. Wenn er nur nicht selbst dazu kommt es einzusehen, und selbst sich den [!] Ledochowski überlässt. Bei seiner wirklichen Bildung hat er etwas Nichtssagendes, imponirt nicht, und wird an Popularität noch von Pius IX überflügelt, dessen Bildniss und Medaillen viel häufiger sind als die seinigen. […].» Ebd. 243. – Dieser an Beobachtungen und an, (so bezüglich Leo XIII.) allerdings nicht immer ganz zutreffenden, Beurteilungen inhaltsreiche Bericht kann in diesem Zusammenhang nicht ausführlich zitiert werden.

55 Acton an Döllinger, Cannes 26 April 1881. Döllinger-Acton III 251–253.

Elizabeth († 1. Oktober 1881) auf dem Tegernseer Friedhof. Die Korrespondenz war danach lange unterbrochen. Erst Anfang Mai 1882 meldete sich Acton wieder: Er hoffe «in 14 Tagen das Glück [zu] haben», Döllinger «wiederzusehen». Da sich aber seine gesundheitlich sehr geschwächte Frau nicht entschließen könne, «den Sommer in dem Haus zuzubringen, wo wir unser armes Kind verloren», müsse er die Hoffnung auf gemeinsame Ferien mit Döllinger aufgeben – sie fanden tatsächlich mit diesem tragischen Verlust ihr abruptes Ende. Doch sobald er die Seinigen in St. Martin (fortan Feriensitz seiner Familie) «etablirt» habe, gedenke er zehn Tage in Tegernsee zu verweilen, «inmitten den traurigen Erinnerungen vom vorigen Herbst, und unter den alten Beschäftigungen»; vielleicht gelinge es ihm, Döllinger zu bewegen, diese Tage, etwa Anfang August, mit ihm «zu theilen»[56].

«Lebhafteste Freude» Döllingers «beim Anblick» von Actons «Schriftzüge[n]», den er «so lange entbehrte», aber «sehr traurige Stimmung» durch die Nachricht vom «Befinden der Lady Acton»: «Gott gebe, daß Sie zu schwarz sehen! Ich hoffe doch zuversichtlich, daß die erschütterte Gesundheit der lieben Marie, die noch kaum den Höhepunkt des Lebens erreicht hat, sich wieder befestige; sie wird doch gewiß an den Kindern, die Gott ihr gelassen hat, noch viel Trost und Freude erleben.» Daß Tegernsee «dieses Jahr nicht werde zum Sommeraufenthalt [der Familie Acton] dienen», habe ihm Graf Karl Arco schon gesagt, und auch Lady Blennerhassett sei darüber informiert. Aber sollte Actons Tegernsee-Aufenthalt in den August oder September fallen, würde er ihm «gar gerne dort Gesellschaft leisten» und sich freuen, ihn «bald Aug' in Auge begrüßen zu können. Ihr Sie herzlich liebender I. Döllinger»[57].

Vermutlich (oder möglicherweise) folgte auf diesen Brief Döllingers in Erwartung von wenigstens ein paar gemeinsamen Ferientagen jener oben genannte Brief Actons, der deutlich den «Faden» des Briefes Döllingers vom 11. Januar 1881 aufnimmt und in seiner kompromißlosen moralischen Schärfe – und Tiefe! – auf eine geistige Abrechnung mit Döllinger und den sein historisches Urteil «leitenden Prinzipien» hinauslief, aber für Acton zugleich wohl auch so etwas wie eine Selbstrechtfertigung seiner eigenen Beurteilungskriterien, eine Art Rechenschaft vor sich selbst, war (Resümee tage-, vielleicht auch nächtelanger kontroverser Gespräche mit Döllinger, als persönliche Gedächtnisstütze schriftlich festgehalten). Dieser lange Brief[58], nach Ausweis des Originals in einem Zug, ohne irgendwelche Verbesserung, niedergeschrieben, ist inhaltlich von so zentraler Aussagekraft über Actons geradezu apodiktisch moralischen Urteilsstandpunkt und dessen Kriterien oder Prämissen, daß er hier ausführlich mitgeteilt werden muß:

«Erlauben Sie mir die Frage die Sie berühren eingehend zu besprechen, denn sie ist für mich die Lebensfrage selbst. Unsere Controverse besteht in Folgendem: – Sie fanden dass ich historische Charaktere zu streng beurtheile, indem ich auf äussere Einflüsse wenig Rücksicht nehme, ausgenommen in Fällen wo bessere Einsicht unerreichbar war, und glaube, dass das Christliche Gewissen in höherem Grad als es Paulus von den Heiden sagt gegen die Sünde mahnt [vgl. Röm 2,14–16], und dass es nicht ohne Schuld abgeschwächt werden kann, dass, in der christlichen Culturwelt, Handlungen welche die Grundlagen der Gesellschaft [be]drohen verbrecherisch und strafbar bleiben, man mag sie decken wie man will.

Auf die Gegenwart angewendet, bekämpfen Sie meine Anschauung dass der Ultramontanismus nicht Irrthum sondern Sünde ist, dass wir es zu thun haben mit Menschen die ihres Unrechts bewusst sind, die zwar mit guter Absicht, aber durchaus absichtlich Lüge und Verbrechen gutheissen und verwenden, dass böser Wille, nicht falsche Idee der wahre Feind ist. Drittens, was wir weniger berührten, was aber zur Klarheit dient: ich sehe auch in den Gegensätzen des politischen Lebens dieselbe Polarität, und erkenne in den vielfältigen Feinden der Freiheit nicht ehrliche Gegner, sondern Vorkämpfer der Sünde in der Politik, denen des Privatlebens gewissermassen entsprechend. Meine Theorie ist, mit einem Wort, diese: wo ich die Benützung oder Zulassung von schlechten Mitteln für gute Zwecke finde, glaube ich dass ich es zu thun habe nicht mit unwissenden und unklar denkenden Menschen die intellektuelle Belehrung brauchen, sondern mit bewussten Sündern denen mit keinem andern Argument beizukommen ist als mit Furcht vor Henker oder Teufel. Wenn ich den Ausdruck zuspitze, werden Sie mich nicht misverstehen, oder glauben dass ich keinen Sinn habe für Ausnahme, Verschiedenheit und Grad der

56 Seine «Production» im Winter sei nicht «günstig» gewesen, «doch habe ich viel gearbeitet und gesammelt». Er erwähnte «einen kurzen aber sehr wichtigen Besuch bei Gladstone, zu Neujahr», und seine Reise «mit Mamy nach Rom und Florenz, in den schönsten Wintertagen», und unter anderem den Besuch Franz Xaver Kraus' bei ihm auf dessen «Weg nach Rom», der ihm, «in seiner gewandten Zweideutigkeit und berechneten Zurückhaltung recht interessant» gewesen sei. Acton an Döllinger, Cannes, 5. Mai 1882. Döllinger-Acton III 253–256. – In Kraus' Tagebüchern» liest sich das etwas anders: «8. März [1882], Nizza. Heute empfing ich hier den Besuch Lord Acton's, der die Güte hatte, von Cannes herüberzukommen, um mich aufzusuchen. Es freute mich sehr, nach langer Zeit den geistvollen Mann einmal wiederzusehen. Wir besprachen die deutschen und kirchlichen Ereignisse der letzten Jahre, meinen Anteil an den Angelegenheiten des Kulturkampfes, und ich fand mich in wesentlicher Uebereinstimmung mit ihm. […].» Kraus, Tagebücher 444.

57 Döllinger an Acton, München, 9 Mai 1882. Döllinger-Acton III 256 f.

58 Acton an Döllinger [um 1881/82]. Döllinger-Acton III 257–272.

Versündigung. Ich will nur die Realität unseres Gegensatzes möglichst constatiren, und durch keine Halbheit oder Schattirung verdunkeln.

Sie glauben dass der Unterschied der Anschauung zu erklären ist durch zwei Dinge: Durch die Annahme dass er eigentlich in meiner grösseren Strenge des moralischen Urtheils besteht, und durch meinen etwas unreifen Eifer, den Sie selbst früher theilten. Gegen diese vorausgesetzte Definition und diese Erklärung bestehen Gründe, auf die ich Ihre Aufmerksamkeit ganz besonders in Anspruch nehme.

Es ist wirklich nicht gerecht mir im allgemeinen übertriebene Strenge zuzuschreiben. Metaphysische oder rein theologische Lehren sind für mich niemals ein Grund für Vorwurf oder Vorurtheil. Ich habe keinen andern Massstab für Heiden und Juden, Christen und Ungläubige, Jansenisten und Jesuiten, Katholiken und Protestanten. Es war wohl nicht immer so. Allein, einen gewissen stillen unsympathischen Verdacht gegen die Baur'sche Schule[59], den ich vor 20 Jahren in Ihnen merkte, habe ich niemals getheilt. Ich selbst machte Ihnen Vorstellungen über Ihre unbedingte Verwerfung von Voltaire. Die Franzosen im allgemeinen, selbst Rousseau, schätze ich höher als früher, höher als Sie. Für solche leidenschaftliche Beschuldigungen wie die […] des [Thomas] More gegen Luther, des Bossuet gegen Fénelon, des Leibniz gegen Descartes […] habe ich überhaupt keinen Sinn. Ich wüsste einzelne Momente im Leben Gregors VII., IX., Bonifaz VIII., wo ich zu einer milderen Beurtheilung neige als die Ihrige. Mit Männern wie […] Renan, Taine, […] gehe ich um mit ganz ungetrübter Freundschaft, ohne von ihrer Doctrin die nahe liegenden Schlüsse zu ziehen.

Die meisten Menschen aber fällen harte Urtheile über theoretische Irrthümer. Wer das nicht thut, oder es nur unter logischem Zwang, und selten und ungern thut, hat jedenfalls einen grossen Vorsprung über andere in der Richtung der Milde, der Liebe, der Zurückhaltung. Wer keinen, oder keinen engen Zusammenhang sieht zwischen ethischer und dogmatischer Einsicht, mag sehr Unrecht haben, ist aber befreit von einem ganz grossartigen Motiv die Menschen zu verurtheilen. Der dogmatische Irrthum ist offenbar so allgemein, dass nur ein viel kleineres Gebiet übrig bleibt für Verdacht und Verwerfung, wenn sie immer eine moralische, niemals eine blos theoretische, Begründung verlangen. Ich darf weiter sagen dass es schon lang mein Hauptstreben ist die verschiedenen Systeme in ihrer Consequenz, ihrer Kraft, ihrem Zauber für gute Geister, zu erkennen; dass ich mit Freuden begreife wie man ein Legitimist, ein Sozialist, oder sonst Manches seyn kann was von meiner Richtung weit absteht, und Niemanden einen Vorwurf daraus mache. Wird also das Gebiet etwas verengt, so muss mein Unrecht in etwas Spezifischerem bestehen als [in] unliebsame[r] Strenge gegen anders denkende. Nicht Unwahrheit, sondern Unwahrhaftigkeit, nicht das irrende Gewissen, sondern Gewissenlosigkeit sind es, wofür ich, wie Sie sagen, die Leute fallen lasse, oder den Stab über sie breche. Die Anklage lautet also nicht auf zu grosse oder zu allgemeine Strenge; aber eher auf Strenge am unrechten Ort, in zu concentrirter Gestalt. Das ist aber etwas ganz verschiedenes vom eisernen Lineal [siehe Döllingers zitierten Brief vom 11. Januar 1881]. Sie machen mich zum ungerechten Beurtheiler aus mangelhafter Discrimination, nicht aus drakonischer Charakterhärte. Dem Gegner als solchem Böses zu imputiren, Irrthum immer durch Sünde zu erklären, Menschen schaarenweise zu verurtheilen – das ist wohl die Signatur eines unreifen, leidenschaftlichen, noch nicht zur Serenität vorgedrungenen, oder durch Selbstprüfung und Erfahrung geläuterten Geistes. Wäre aber meine Anschauung dass viele äusserlich sonst ehrbare Leute innerlich von der Doctrin angefressen sind, dass der Zweck die Mittel heiligt, eine jugendliche Unüberlegtheit, sie würde ursprünglicher da gewesen seyn als ihr Gegentheil. Ich bin mir aber bewusst, trotz meiner auffallenden Spätreife, zuerst mehr durch einen banalen Enthusiasmus als durch Rücksichtslosigkeit gesündigt zu haben. Ich war lang von ganz

59 Ferdinand Christian Baur (1792–1860), seit 1826 Inhaber des Lehrstuhls für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen; in dieser Funktion las er auch über Symbolik, Kirchenrecht, Religionsgeschichte und Religionsphilosophie sowie über das Neue Testament und publizierte bedeutende theologische Werke, nicht zuletzt zur Begründung einer konsequent historischen Theologie. Auseinandersetzungen mit seinen (von Ellwangen an die Tübinger Universität transferierten) katholischen Kollegen veranlaßten ihn, vergleichende Vorlesungen über die Lehrbildungen des Katholizismus und des Protestantismus zu halten, insbesondere in Auseinandersetzung mit seinem katholischen Universitätskollegen Johann Adam Möhler (1796–1838) und dessen bedeutendem Werk «Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften» (Mainz 1832). Daraus entstand sein Werk «Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe, mit besonderer Rücksicht auf Hrn. D. Möhler's Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften», zuerst 1833 in der «Tübinger Theologischen Zeitschrift», dann 1834 (21836) als Monographie. Die polemischen Auseinandersetzungen mit Ferdinand Christian Baur vergällten Möhler das Leben in Tübingen so sehr, daß er schließlich, von Döllinger «geholt», 1834 nach München überwechselte, wo er allerdings nicht lange danach starb. Ulrich Köpf, Baur, Ferdinand Christian, in: RGG 1 (^{4}1998) 1183–1185; Jan Rohls, Ferdinand Christian Baur. Spekulation und Christentumsgeschichte, in: Neuner-Wenz, Theologen des 19. Jahrhunderts 39–58; Peter Neuner, Möhler, Johann Adam, in: RGG 5 (^{4}2002) 1396 f.; Scheele, Johann Adam Möhler; siehe auch die große Einleitung von Josef Rupert Geiselmann, in: Ders. (Hg.): Johann Adam Möhler, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, Köln-Olten 1958.

heterogenen Autoritäten geblendet, wie Görres, [Johann Adam] Möhler, [Franz von] Baader, Lasaulx, De Maistre, [...] Newman, [...] [Alexandre] Vinet, [Richard] Rothe. Ich weiss noch was es mich kostete den Einfluss von [Edmund] Burke und Macaulay, Johannes und Adam Müller, [Georg Friedrich] Creuzer und [Heinrich] Leo zu überwinden. Ich erreichte Befreiung und Unabhängigkeit nur durch jahrelange Quellenstudien. Langsam und ungern setzte ich diese Herrscher ab, denn die geistreiche Apologetik, die religiös gestimmte Politik, zogen mich stark an. Ich trat mit schwerem Herzen in die Einsamkeit des Selfgovernment. Die Kampfbereitschaft, das Bewusstseyn der eignen Kraft, die Schärfe der gewandten Rede, die Sie schon in meinen Jahren hatten, gingen mir völlig ab. Ich suchte die begabtesten Männer meiner Zeit auf, Gladstone, Montalembert, Newman, [James Robert] Hope[-Scott], [Ferdinand] Eckstein, Gratry, [August Friedrich] Gfrörer, Eichendorff, [Wilhelm] Roscher, um mich zu retten vor der Noth des eignen Denkens und Forschens. Naives Vertrauen vielmehr als Bilderstürmerei hielt mich befangen. Ich habe die Briefe worin mich [Richard] Simpson verhöhnt dass ich noch an Newman glaube. Erst 1863, ich weiss noch den Tag, gab ich Montalembert auf [60].

Wenn Sie von der Gunst meiner Lage sprechen so besteht sie darin dass ich den besten Lehrer [eben Döllinger] hatte. Und die Annahme liegt nahe dass ich von Ihnen wie Sie damals waren, Anfang der 50er Jahre, die Lebensansicht mir aneignete die Sie aufgegeben haben. Sie hatten aber, durch Ihre Stellung und Umgebung eine etwas absprechende Haltung entwickelt gegen Hellenismus, gegen antimonarchische Parteien, gegen Protestantische Theologie, selbst gegen die Anglikanische und Anatolische Kirche, die sich später in [‹]Kirche und Kirchen[, Papstthum und Kirchenstaat. Historisch-politische Betrachtungen›, München 1861] kund gab, in die ich nie oder nicht auf die Dauer einging. Das meinte ich aber von Ihnen gelernt zu haben, dass Katholizismus Wahrheit, und das Kennzeichen des Glaubens jene Sincerität sey die will: the whole truth, and nothing but the truth. Dabei bin ich geblieben; und derjenige der diesen Satz festhält kann für solche die ihn verläugnen weder Vertrauen, noch Achtung, noch Nachsicht haben.

Sie verlangen aber dass ich von dieser Festigkeit etwas nachlasse, und Sie wollen selbst darin, in den letzten Jahren, weicher geworden seyn. Gestatten Sie mir darauf einzugehen, und zu zeigen, warum ich durch diese Bekehrung nicht vollständig überzeugt bin.

Es ist wahr und sehr auffallend: Sie urtheilen mit mehr Schonung über gewisse Klassen von Menschen, und zwar sowohl über Gegner und über Anhänger Roms. Wäre das Erstere mein Fall, ich würde fürchten ob darin nicht eher eine Versuchung als eine Selbstüberwindung läge. Es scheint bedenklich deswegen für Menschen günstiger gestimmt zu seyn weil sie zufällig, momentan theilweise, mit uns die gleiche Richtung haben. Zwei Dinge haben diesen Zweifel in mir gestärkt. Wir sprachen einmal von Kaiser Friedrich II. [1194–1250]. Er war, wie ich sehr gut weiss, ein Tyrann. Er war, wie Sie selbst gefunden haben, ein Mörder. Das sind, in einem politischen Leben, die zwei grössten Verbrechen. Er gehört also, nach meiner Schätzung, zu den schlechtesten Menschen. So bezeichneten Sie ihn auch früher in Büchern und Vorträgen. Wenn ich mich geneigt fühlen würde ihn weniger abscheulich zu finden, ich würde mich gleich fragen ob meine Milde gegen ihn nicht herrührte von Abneigung für seine Feinde, ob nicht die päpstliche Tyrannei mich weniger unerbittlich macht für die Sizilische, ob ich nicht in den Fehler L[ouis]. Blancs verfalle der den Eindruck des Septembermordes abzustumpfen das Capitel betitelt: Souvenez-vous de la Saint Barthélemy[61]!

Diess die Motive warum ich die Theorie vom Lebensalter, und vom mildern Urtheil mir nicht aneignen kann. Erst seit zwei Jahren bin ich mir bewusst wie sehr unsre Wege sich getrennt haben.»

Und nun folgte der oben zitierte, Döllinger wegen seiner Empfehlung des Dupanloup-Beitrags der Lady Blennerhasset anklagende Passus[62].

«Fragen Sie mich wie ich meinerseits einen so tiefen prinzipiellen Gegensatz zwischen uns erkläre, so weiss ich eigentlich nichts zu sagen. Ich habe nur vorüberge-

60 1863 hatte Montalembert auf dem belgischen Katholikenkongreß 1863 in Mecheln seine berühmte Rede über «Freie Kirche im freien Staat» gehalten und war durch sie mit Rom in Konflikt geraten.

61 Louis Blanc (1811–1882), französischer Publizist, Historiker und Politiker, Vorläufer des französischen Sozialismus. In der «Histoire de la Révolution Française VII, Paris 1855, 150, betitelte er das Kapitel über die revolutionären Septembermorde 1792: «Souviens – toi de la Saint-Barthélemy». Döllinger-Acton III 262 (Anm. 9 und 10).

62 Er sei hier um des Zusammenhangs willen nochmals wörtlich zitiert: «[...] Lady Blennerhassett schrieb mir sie habe die Mittheilungen nicht benützen können die ich ihr über Dupanloup machte. So musste der Aufsatz ganz günstig ausfallen. Und zu dieser Lobrede auf einen Vertheidiger der Päpste, des Syllabus, der Jesuiten, der weltlichen Regierung Roms gaben Sie den Schutz Ihres Namens. Damit fiel mir der Boden unter den Füssen weg. Ich musste Ihre leitenden Prinzipien niemals gekannt haben: meine Übereinstimmung beruhte auf Illusion. Seit der Zeit befand ich mich Ihnen gegenüber rathlos. War Dupanloup mit seiner Rechtfertigung des Papstthums ein würdiger, frommer, ernst religiöser Christ, warum nicht auch Hefele mit seinem Ximenes, Falloux mit Pius V., Newman mit Carl Borromeo, oder Martin, De Maistre, Veuillot, Reumont, [Pius] Gams etc? Wir müssten mit diesen Leuten Frieden schliessen, und die gesamte Artillerie gegen Darwin, Renan, [Abraham] Kuenen richten. Das heisst aber ganz unvermeidlich, der höhere kirchliche Zweck rechtfertigt die schlechten Mittel, in favorem fidei hört die Sünde auf zu seyn. [...].» Döllinger-Acton III 262.

hende Vermuthungen. Sie wollen Sich nichts zu Schulden kommen lassen, was wie eine Rache wäre gegen persönliche Gegner. Sie haben seit Jahren weniger Gelegenheit, in gemischter Gesellschaft, die Leute au naturel zu beobachten. Sie kommen fast nur mit guten Köpfen in Contact. Ich kann die idealisirten Jugenderinnerungen nicht aufgeben. Sie stammen aus der Frühlingsstrasse [Nr. 11, wo Döllinger seit 1839 wohnte und der junge Acton mit ihm in Hausgemeinschaft gelebt hatte], und führen zur Strenge. Die Ihrigen gehören in die Schönfeldstrasse [wo Joseph von Görres gewohnt oder besser: residiert hatte, mit dem Döllinger während seiner ultramontanen Phase eng verbunden gewesen war], und führen zur Milde, weil Sie Männer die Sie [damals] hoch achteten nicht gern fallen lassen, sey es aus Pietät, sey es um sich zu decken. Als Laie fehlt mir mehr der Begriff in einer grossen Armee zu dienen, Rad zu seyn in einer grossen Maschine. Der tiefe Hintergrund der Autorität imponirte mir weniger. Die Macht der Erziehung schätzte ich immer weniger hoch als Sie. Sie lebten unter Katholiken, ich unter Protestanten. Die Meinung von [Richard] Rothe [dessen «Theologische Ethik»[63] Acton faszinierte] und [Ferdinand Christian] Baur interessirte mich mehr als die von 500 Bischöfen in einem Concil, vielleicht weil ich weniger dogmatisches Interesse fühlte. Denn Dogma und Moral sind, wie Sonne und Mond, nicht unabhängig von einander; glänzen aber nicht am selben Himmel.

Wenn ich den Versuch mache den Gedankengang zu entwerfen der mich seit Jahren leitet, mich vom Ultramontanismus trennt, und von Ihnen zu trennen droht, so bitte ich, haben Sie Geduld mit dieser meiner endlosen Apologia, oder Confessio Catholica. Ich rede aus innerster Überzeugung, aus innerster Seele heraus.

Das Leben der heutigen Gesellschaft gründet sich darauf dass man voraussetzt die Menschen können sich so weit überwinden, dass sie, ohne an sich und ihr Interesse zu denken, ohne Liebe und Hass, Furcht und Hoffnung, Wahrheit sprechen. Schon immer beim Richteramt. In der vorgeschrittenen Culturwelt bei den Geschworenen. Endlich im Parteileben, bei politischen Gegnern. Bei ungebildeten schwer zu erreichen, ist es die Bedingung der Ehre, des Charakters eines Gentleman. Es ist eine Schöpfung der höheren Bildung. Wo wir diese zu finden glauben, setzen wir jene voraus. Dieses ehrenfeste Gewissen, auch ausserhalb der Religionen, mit menschlichen Motiven zu haben, ist noch mehr zu verlangen, noch gesicherter, im Religiösen. Wenigstens will ich sagen, was zum Charakter eines Ehrenmannes essentiell gehört fällt nicht deswegen weg, weil er auch religiös ist. Die Verwerfung unedler Mittel die im öffentlichen wie im Privatleben gefordert wird, kann nicht durch Religion überflüssig oder unmöglich werden. Wir erwarten nicht mehr vom Weltmann als vom Christen. Die Ethik des Himmels kann nicht tiefer stehen als die Ethik der Welt. Was im Galantuomo schimpflich wäre kann nicht gerade da verzeihlich werden wo man höhere Ansprüche zu erheben berechtigt ist.

Was verlangen wir von uns selbst und andern in der politischen oder litterärischen Controverse? Dass man auf der Hut sey gegen Parteilichkeit und Vorurtheil, dem Charakter des Gegners gerecht sey, seine Sache in ihrer vollen Kraft auffasse, nicht in Schwächen die vielleicht persönlich, gar nicht sachlich sind. Wer das nicht thut kommt uns untergeordnet, nicht spruchfähig vor, oder, wenn das nicht Stich hält, so sagen wir was Sie von [Christian Karl Josias Freiherrn von] Bunsen [1791–1860] sagten, wir könnten soviele Worte für Lüge brauchen wie ein arabischer Dichter für Kamel. Wer eine Logik seit [Francis] Bacon gelesen, wer an Selbstdisciplin gearbeitet, das heisst, wer im Ernst sich mit seiner Seele beschäftigt hat, kennt wohl die vielen entgegengesetzten Gelegenheiten und Pforten des Irrthums, weiss an welchen Stellen er Vorposten aufstellen muss. Wir thun es schon weil wir Recht haben wollen. Wir thun es noch mehr weil wir Recht thun wollen, nicht allein für uns selbst, sondern für Gott und das Gewissen.

Wir erwarten in einem Gelehrten, und zwar mit Gewissheit in einem grossen Gelehrten, oder Politiker, dass er beständig Heerschau und Revision halte über seine Meinungen, dass er bereit sey sie gewaltsam aufzugeben, wie [Sir Robert] Peel, fortgesetzt umzuwandeln, wie Gladstone sich zu retractiren, wie Ranke mit Richelieu, wie [Theodor] Mommsen mit der Inschrift von Ancyra, [Edouard de] Laboulaye mit der von Salpensa gethan. Besonders aber verlangt man es in der Theologie, weil es die Conditio Salutis ist, weil die Gnadenmittel einer Kirche nur für Glaubende wirksam sind. Das Spielen mit der eignen Ueberzeugung, das Streiten mit falschen Waffen, ist ein weit stärkerer Beweis innerer Verdorbenheit in der Religion als ausserhalb. Es vergiftet die Medizin. Bei andern kann man glauben dass ein religiöses Motiv zuletzt erwachen, ein religiöser Einfluss wirken wird. Bei diesen ist keine Appellation möglich. Die Quelle des Heils ist selbst die Quelle des Uebels.

Ich meine also: ich verlange nichts aussergewöhnliches. Ehrlichkeit ist die allgemeine Voraussetzung eines

63 Richard Rothes (1799–1867) Hauptwerk «Theologische Ethik, 3 Bände, Wittenberg 1845–1848, in zweiter Auflage 5 Bände, Wittenberg 1867–1872, «eines der klassischen Werke des deutschen akademischen Kulturprotestantismus» (Friedrich Wilhelm Graf), war für Acton eine der großen, sein ethisch-moralisches Denken prägenden Entdeckungen. Friedrich Wilhelm Graf, Rothe, Richard, in: RGG 7 (⁴2004) 646–649; Christian Albrecht, Richard Rothe. Versöhnung von Christentum und Kultur, in: Neuner-Wenz, Theologen des 19. Jahrhunderts 94–107.

höhern Culturlebens; ist erreichbar selbst im gemeinen Leben; ist nicht aufgegeben im Religiösen – sonst wäre Religion nicht bloss allgemein menschlichen Gefahren ausgesetzt, sondern wäre selbst die grösste Gefahr.

Was sehen wir aber? Dass die Moralität gleich aufgegeben wird, wo Religion im Spiel ist. Ich erwähne ein paar Beispiele die mich sehr frappiren. [Isaak August] Dorner [1809–1884], wohl wissend was Luther von den Bauern, den Juden, der Doppelehe sagte, nennt ihn doch den theuern Gottesmann, als wäre die Rede von Nicolaus v[on]. d[er]. Flüe. [Henri Léonard] Bordier sprach mit mir von [Jean Barthélemy] Galiffe's Angriffen auf Calvin, voll Erbitterung, nicht gegen den Mörder von [Michel] Servetus [1511–1555][64], sondern gegen den Beschuldiger von Calvin. [Josef Alexander Graf] Hübner sagte mir von Philipp dem zweiten: ‹C'est le vrai modèle d'un roi Catholique.› Ich glaube wohl Dorner hätte keinen Schwaben erwürgt; Hübner bringt niemanden um; Bordier zündet keinen Holzstoss an. Warum? Weil die Lage der Welt für solche Dinge nicht günstig ist. Nicht aus Pflichtgefühl. Aber das Verbrechen ihrer Helden lastet dennoch auf ihren Seelen. Die Lobredner stehen mir nicht höher als der Gegenstand ihrer Bewunderung. Denn die Religion, das Beste an ihnen, ist das Motiv ihres Lobs. Wer aus Patriotismus einen Missethäter verherrlicht, wie [Louis Adolphe] Thiers den Napoleon, mag doch auch eine bessere Seite, bessere Momente haben, nach denen man ihn richtet. Aber wenn Hefele [in seinem «Cardinal Ximenes»] und [Pius] Gams [in seiner «Kirchengeschichte von Spanien» I–III, 1862–1879] den zweiten Gründer der Spanischen Inquisition bewundern, so weiss ich dass die Religion selbst ihr Motiv ist. Höher können sie nicht steigen. We see them at their best. Ihre Gottlosigkeit stammt nicht aus niedrigen Motiven, sondern aus den höchsten die ihr Leben kennt. So repräsentiren sie sich wenn sie sich zum Himmel wenden. Das ist die Wirkung in diesen Seelen von Austerität, Gebet und Sakrament.

Manchmal nehmen solche Leute ihren Helden ohne Inventar. Sie machen eine Ausnahme für dieses und jenes, und schlucken das Uebrige. So denkt wohl Dorner nicht daran einem Fürsten zwei Frauen zu gestatten. Und doch, scheint mir, geht Dorner als Bigamist zum Gericht. Denn er hat förmlich erklärt dass dieser Fehler der Eigenschaft Luthers als Heiliger der Kirche keinen Eintrag thut. So hat Newman gesagt, dass er [Alfonso Maria di] Liguori's Ansicht von der Lüge nicht theile[65]. Gleich darauf bittet er den Heiligen um Verzeihung, und hofft dass er deswegen seine Fürbitte nicht verscherzt habe. Das heisst, in diesem Zusammenhang, dass die Lüge mit dem Heil nichts zu thun hat, selbst nicht mit Heiligkeit. Es ist keine ernste Sünde, geschweige denn eine Todsünde. Das ist die Moral des Spruchs: ‹C'est plus qu'un crime, c'est une faute.› Die Menschen sind schlechter, nicht besser als ihr Moralcodex. Es ist nicht unbillig sie zu beurtheilen nach dem Maasstab der Moral den sie auf andere anwenden. Der Vertreter steht auf der Höhe der vertretenen Sache.

Ich mache speziell die Anwendung aufs Katholische. – Es ist doch unbezweifelt, dass absolute Macht die Tendenz hat sich über alle Grenzen hinwegzusetzen. Ihre Vertheidiger neigen ebenso sehr [dazu] das Recht zu vergessen als die übertriebenen Freunde der Freiheit, die Pflicht. Aufgeben des Gewissens ist so gut Bedingung der Willkür als der Revolution.

Nun ist das Streben nach Willkür im päpstlichen System enthalten – ist der Nisus formativus des modernen Papstthums. Wir haben es zu thun mit einer unmoralischen Macht. Sie hat nicht denselben Charakter der Rohheit wie die entgegengesetzte Partei der Revolution, weil sie nicht von unten aus wirkt. Aber sie hat denselben Charakter der Sünde. Sie will das Böse als Mittel zum guten Zweck – zur Herrschaft der Kirche einerseits; der Armen andrerseits.

Wenn Sie [Döllinger] das in Frankfurt [1848] und in Regensburg [1851] noch läugneten, so hängt das damit zusammen dass Sie den Absolutismus noch nicht genau analysirt hatten; und dass damals in Rom die liberalere Richtung blendete. Das könnte zeitweise wieder eintreten. Aber die Gestalt des Augenblicks hat keine Herrschaft über das Gesetz des Werdens. Mit dem Papstthum ging es wie mit jeder Macht die sich selbst beschränken muss. Die Willkür wurde ihr zur zweiten Natur. Ich gehe vom Allgemeinen zum Besonderen.

Sie werden mir gewiss zugeben: es hat in der Kirche eine Richtung gegeben die, im Interesse ihrer Macht verbrecherisch war – eine Richtung die sich bethätigt in der Inquisition, dem Tyrannenmord, der Suppressio veri durch den Index, der Theorie vom Scandal, der extre-

64 Michael Servet (1509/11–1555), spanischer Religionsphilosoph und Arzt, wegen Leugnung christlicher Grunddogmen auf Betreiben Calvins in Genf vor Gericht gestellt, zum Feuertod verurteilt und verbrannt. Jerome Friedman, Michael Servet, in: Greschat, Gestalten VI, 241–253.

65 Alfons Maria de Liguori (1696–1787) stellte in seiner Morallehre einem Moralrigorismus einen gemäßigten Probabilismus (Aequiprobabilismus) entgegen. Er war ein Advokat des Gewissens, auch des schuldlos irrenden Gewissens, und ein Verfechter der Religionsfreiheit. Er lehnte die Meinung ab, das Gute liege nur in der Befolgung von Gesetzen und Normen; Im Konflikt zwischen zweifelhaft bindenden Gesetzen und schöpferischer Freiheit komme letzterer die Entscheidung zu. Ob Newman und Acton Liguoris moralischen Standpunkt richtig interpretierten? Bernhard Häring, Alfons Maria de Liguori, in: LThK 1 (^{3}1993) 387–389; Otto Weiss, Alfons de Liguori und die deutsche Moraltheologie im 19. Jahrhundert, in: Studia Moralia 25 (1987) 123–161; Ders., Zwischen rigoristischer Moral und Barmherzigkeit Gottes. Zur Rezeption des hl. Alfons von Liguori im deutschen Sprachraum, in: ThPQ 144 (1996) 293–302.

men Casuistik, der Ermordung von Häretikern, den Vertilgungskriegen, den Mordanfällen auf Elizabeth, [Wilhelm von] Oranien, beide Heinriche, [Paolo] Sarpi, in den Schriften von [Martin] Becanus, [Juan] Mariana, [Jean] Boucher, [Francisco] Suarez, [Antonio] Diana und in so vielen andern Werken.

Diese Richtung dauerte Jahrhunderte; war ausgebreitet fast durch die ganze Kirche; ist anerkannt in ihrer Gesetzgebung, geheiligt durch Canonizationen, aufgedrungen als articulus stantis vel cadentis Ecclesiae durch zahllose Censuren und Flüche, niemals retractirt, gebessert, oder verworfen. Es ist die Weltanschauung von Gregor XIII., oben; von [François] Ravaillac, unten. Ihre ächten Verfechter sind Verbrecher. Man raisonnirt nicht mit ihnen, man erschlägt sie.

Diese Vertreter, nach oben, waren aber vielfach bedeutende, gelehrte, fromme, liebenswürdige Männer, die ausserhalb dieses Gesichtskreises erbauliche, lobenswerthe Leben führten, äusserlich nicht zu unterscheiden von [Gustav-Xavier de la Croix de] Ravignan [1795–1858, Jesuit und gefeiertem Kanzelredner in Notre-Dame zu Paris] oder [Frederick William] Faber [1814–1863, aszetischem Schriftsteller und Gründer des Oratoriums in London] in unsern Tagen. Ich komme gleich auf diesen wichtigen Punkt zurück.

Man muss diese Weltanschauung gutheissen oder verwerfen. Man kann sie nicht der Schuld der Zeiten zuschreiben. Denn sie erwuchs auf rein Katholischem Boden, in den bessten Jahrhunderten des herrschenden Katholizismus, nicht unter fremdem Einfluss, nicht in der ersten rohen Zeit, unter halbbekehrten, halbgebildeten Völkern. Sie erwuchs aus der Theorie, in den Köpfen von Menschen die wir noch mit intellectueller Belehrung lesen, unter Geistern ersten Ranges. Und sie ist nicht der Zeit anheimgefallen. Sie lebt fort in Gesetzen, in Censuren, in Gebeten die noch Anspruch auf Dauer haben. Ich glaube sie lebt noch in den Herzen der Zeitgenossen die wir – ungenau – Ultramontanen nennen. Denn mit diesem Namen pflege ich zu bezeichnen eben die Anhänger jener Theorie – und nur diese.

Sie werden mir zugeben: wenn es solche gibt, wenn Leute unter uns die Gesinnung theilen die ich mit dem Namen Gregors XIII. kennzeichnete, und oben in ihren verschiedenen Elementen beschrieb, sie sind, unter dem Schein des Katholizismus sehr falsche Katholiken, schlechte Christen, eine Gefahr für die Menschheit, unehrlich, würdig die harten Dinge zu hören die ich von ihnen sage.

Ultramontan heisst gewöhnlich jeder Vorkämpfer und Mehrer des Papstthums. Und er ist gewiss im Verdacht des Ultramontanismus. Allein ich kann mir einen vorstellen der das alles weiss, das alles verabscheut, die Gefahr, den Zusammenhang immer vor Augen hat, und dennoch an die göttliche Stiftung, den praktischen Werth, die Unvermeidlichkeit des Papstthums glaubt. Ich stelle mir vor, [Wilhelm] Martens[66], vielleicht [Friedrich] Maassen[67], ist ein solcher. Es scheint mir unrichtig einen solchen mit dem Namen der Partei zu bezeichnen die zu bekämpfen ist. Nicht papale Richtung allein, sondern Gebrauch der Sünde zum Wohl der papalen Richtung ist die Gefahr. Das andere mag auch eine Gefahr seyn. Aber wenn ich Ravaillac sehe, denke ich nicht an Martens. Je vais au plus pressé. Ich halte himmelweit auseinander die dogmatische Theorie von der Ermordungstheorie. Die wahre Kluft liegt zwischen Martens und Gregor XIII, nicht zwischen diesen Beiden und mir. Es fällt mir nicht ein zu fragen was einer vom Papst denkt, wenn ich weiss dass er jenen Gregorismus verwirft. Ich weiss dass da noch eine Frage zu erledigen ist, aber das ist nicht der Kampf um die christliche Cultur, der Kampf der die Kirche retten soll vor verdienter Unterdrückung. Denn das ist mein Gefühl: Eine vom Geist Gregors XIII getragene Kirche kann nicht schnell genug von Bismarck, Gambetta, Garibaldi unschädlich gemacht werden. Nachdem ich so viele amnestirt habe, komme ich zum Kern der Sache und sage: Ultramontan ist wer schlechte Mittel für die Kirche gutheisst, und das thun alle, die sich nicht ein absolutes Gesetz daraus machen nicht mehr und nicht weniger als die Wahrheit zu sagen. Die einzige Grenze ist die wo die Immoralität beginnt. Der Mensch den ich fallen lasse, ist derjenige der jenseits dieser Grenze steht. Heisst er Ravaillac, oder heisst er Dupanloup – er ist von mir durch dieselbe Kluft getrennt, und dient derselben Macht, die ihm in Gestalt einer Kirche erscheint. Denn diese unsere Zeitgenossen acceptiren die Solidarität der kirchlichen Vergangenheit. Die einen avouiren sie offen; die andern läugnen: keiner verläugnet. Ob einer läugnet oder avouirt macht nichts zur Sache. Der erste tritt durch seine Lüge in dieselbe jenseitige Kategorie wie der andere. Er begeht dieselbe Sünde, und lügt noch dazu. Sie übernehmen die selbe Erbschaft, der eine mit, der andre ohne Katalog. Sie haben dieselbe Kriegsfahne. Sie können nicht verläugnen oder wählen weil sie der Vergangenheit angekettet sind, durch ihre Verehrung für den Papst.

66 Wilhelm Martens (1851–1902), Jurist und Historiker, Konvertit und seit 1860 Priester, zuletzt Hausgeistlicher der Englischen Fräulein in Klosterwald bei Ottobeuren, Verfasser juristischer Werke zur Geschichte des Papsttums, besonders Gregors VII. Döllinger-Acton III 268 (Anm. 22)

67 Friedrich Maassen (1823–1900), österreichischer Kanonist, 1851 konvertiert; Professor an mehreren Universitäten, zuletzt in Wien; er widerrief sein anfängliches Sympathisieren mit der altkatholischen Bewegung, publizierte zahlreiche kanonistische Studien, u.a. «Pseudoisidor-Studien» (I–II, Wien 1885). Döllinger-Acton III 268 (Anm. 23); Johannes Martetschläger, Maassen, Friedrich, in: LThK 6 (^{3}1997) 1159.

Denn er enthält die frühern Päpste und ihr – öffentliches – Wesen. Er ist nicht besser als er war. Was von ihm gilt, gilt von Gregor XIII. Das Vertrauen in ihre Tugend, das Lob ihrer Thaten, die Heilighaltung ihrer Gebote, gehört auch dem geringsten unter ihnen. Dafür wird auch besonders gesorgt. Alles arbeitet daran die Päpste der Geschichte zu einer Stütze zu machen für den Papst der Gegenwart. Der Syllabus behauptet ausdrücklich, sie hätten die Grenze ihres Rechts den Staaten gegenüber niemals überschritten. Die Vertheidiger des Syllabus are committed to the policy of Gregory XIII. Sie wollen ihn mit einer Verehrung umgeben die einem Meuchelmörder nicht gehört. Der Papst verschlingt den Mörder. Wollten diese Männer nicht verantwortlich seyn für jene Theorie, sie müssten sie definiren, verwerfen, und untersuchen wieviel vom Papst bleibt, wenn man den Mörder von ihm getrennt hat. Sie müssten erkennen dass die Verherrlichung der Sünde durch das Papstthum viel bedenklicher ist als die Degradation des Papstthums durch seine Sünde. Das thut keiner, und daran erkenne ich sie. Lieber Bartholomäusnacht, mit Gregors [XIII.] Segen, als ehrliches Leben mit Leos Fluch. Ich sagte dem H. Wilberforce: Die Inquisition habe den Protestantismus in Spanien unterdrückt. – Dann, antwortete er, muss ich gestehen, die Inquisition ist gerechtfertigt.

Man sagt, diese Leute wissen nicht was sie verfechten – wenn sie es wüssten, so würden sie ganz anders auftreten. Ich denke z. B. an Cardinal [Carlo] Acton und Marchese Brignole. Es ist mir ganz gewiss, diese Einrede ist von keinem Belang in der Region höherer Bildung.

Erstens wissen die Leute genug. Theiner verherrlichte Gregor XIII in 3 Folianten, wohl wissend was er war. Er unterdrückte böse Stellen; und verkaufte sie mir. Denken Sie an die Catena der Kirchenväter die sagen die Inquisition hat niemals einen umgebracht: De Maistre, Balmes, Perrone, Newman, Martin etc. Sie selbst gaben mir zu: Wer Urban II's Verordnung rechtfertigt ist nicht aufrichtig. Haben Sie einen Ultramontanen gekannt der diese Verordnung eine mörderische nennt? De Meaux, meinen Aufsatz [über die Bartholomäusnacht] in der Hand, vertheidigt den Französischen Clerus im XVIten Jahrhundert.

Zweitens: Wer das innere Leben, die Briefe, der Prälaten früherer Zeiten kennt, sieht dass der Geist derselbe ist. Bellarmin, [Jacques] Sirmond [1559–1651, französischer Theologe und Jesuit], [Jacques Davy] Duperron [1556–1618, bedeutender Kontroverstheologe gegen den Calvinismus, Kardinal] würden jetzt heissen Newman, De Buck, Perrone. Wir würden sie sehr interessant und angenehm finden. Denken Sie an Carl Borromeo. Pius IV. zwingt die Lucchesen die keine Inquisition hatten, ein Gesetz zu machen, man dürfe einen Protestanten umbringen – habe man auch einen Katholiken umgebracht, so decke das Guthaben auf einer Seite die Schuld auf der andern. Nach einem Jahr schreibt Carl nach Lucca, der Heilige Vater werde ungeduldig, man erfahre nichts von ermordeten Häretikern, es sey höchste Zeit ein Resultat von einem so frommen Gesetz zu erwarten. Das ist der fromme Cardinal des XVIten Jahrhunderts par excellence. Was unterscheidet ihn vom landläufigen heutigen Priester? Die Zeiten. Nicht die Kirche ist besser, sondern der Staat. Die Menschen sind unverändert, aber die Welt ist eine andere. Heute würde Borromeo [Mieczyslaw Halka] Ledochowski oder Ketteler heissen. Umgeben von einer gottlosen Presse, einer Protestantischen Polizei, würde er seine alte Kunst vergessen. Sie glauben gewiss nicht dass Rosaeus, [Juan] Mariana, [Antonius] Santarelli heute schreiben würden wie damals. Sie würden sich accommodiren, sich der Noth der Zeit unterwerfen. Kehren wir die Berechnung um! Die frommen, ruhigen Priester, die wir kennen, die höchstens schimpfen, drohen, lügen, würden vor drei Jahrhunderten nicht besser seyn als damalige Heilige, wie Pius [V.], Carl [Borromeo], Ignaz [Ignatius von Loyola], Franz Borgia. Glauben Sie mir, es ist eine falsche Psychologie das zu bezweifeln. Wie sie jetzt dienen und gehorchen und sündigen für die gute Sache, so würden sie damals die zeitgemässe Sünde begangen haben, der Inquisition gedient, Häresie verfolgt, unterdrückt, gemordet haben, die Kirche, mit näherer Kenntnis ihrer Wirksamkeit verherrlicht haben. [Henri Charles Xavier] Périn [1815–1905, Professor für öffentliches Recht und Nationalökonomie in Löwen], der grösste politische Schriftsteller des Ultramontanismus, und Lucien Brun[68], der feinste, anziehendste Redner in Paris, sagen ausdrücklich die Kirche kann ihre alten Strafrechte nicht opfern, sondern wartet auf bessere Zeiten. Dieselbe Anhänglichkeit an die unmoralische Herrschaft Roms, die heute Lügen hervorruft, würde damals, aus demselben Boden, Bedenklicheres hervorgerufen haben. Einige hätten sich nach Genf geflüchtet, andre hätten in Venedig sich versteckt. Im Ganzen sehe ich keinen tiefen, grundsätzlichen Unterschied zwischen Borromeo, [Cesare] Baronius, Perrone, [Diego] Laynez, [Reginald] Pole, [dem Kardinal von] Lothringen, [Stanislaus] Hosius [1504–1579, u.a. Nuntius in Wien, 1561 Kardinal und päpstlicher Legat auf der letzten Sitzungsperiode des Konzils von Trient], und Lacordaire, Dupanloup, Wiseman, Newman, Hefele. Ich sollte vielleicht aus andern Gründen Lothringen weglassen; allein der Jesuit [Auguste] Carayon weiss ihn nicht genug zu loben; wie [Antonio] Sala [in dessen «Biografia di San Carlo Borro-

68 Lucien Brun (1822–1898), französischer Jurist und Politiker, 1876 Begründer der juristischen Fakultät der katholischen Universität Lyon. Döllinger-Acton III (Anm. 29).

meo …», Milano 1858[69]], ein andrer Zeitgenosse, jenen Brief Borromeos durchaus rechtfertigt. Die Brücke ist geschlagen. Die Leute laufen von selber hinüber, ins XVIte Jahrhundert.

Noch eins bitte ich zu bedenken, um richtig zu verstehen was diese Frage für Folgen hat in meiner Lage. Kommt es auf Irrthum an, so könnte ich meinen Sohn in die Schule schicken. Denn der Irrthum lässt sich zu Hause gut machen. Kommt es auf Lüge und Gewissenlosigkeit an, so würde er auf der Schule lernen dass man nicht ein Mann von Ehre zu seyn braucht. Mit meiner Ansicht war die Schulerziehung unmöglich. Das alles sey nur gesagt um den Unterschied der beiden Ansichten festzustellen und begreiflich zu machen wie gänzlich deroutirt ich war als ich fand dass Sie die Religiosität solcher Männer ganz au sérieux zu nehmen bereit sind.

Jeder Gegner konnte mir sagen. Du versetzest die Streitfrage. Du insultirst wo Du bekehren solltest. Der Probst [Döllinger] behandelt uns mit Milde: warum erbitterst Du alles?

Ich hatte dem Gladstone gegenüber geäussert, öffentlich [1874 in seiner Antwort in der «Times» auf Gladstones «Expostulation»]: Der Angriff muss auf Ehre und Gewissen der Ultramontanen seyn, oder es ist gar nichts anzugreifen. Sie sind Lügner und Mörder, oder sie sind unschuldig Irrende. Jedermann konnte antworten: Wenigstens denkt der Probst nicht so; so viel wir wissen, stehst Du allein.

Dann, erst 4 Jahre später musste ich zugeben dass es so ist, dass ich mich in diese Streitigkeiten eingemischt hatte ohne [mir] die Mühe zu nehmen Ihre wirkliche Ansicht zu untersuchen; dass ich in Folge dessen ein Element der Entzweiung, der Schwäche, des Widerspruchs, ganz gelassen, hineingetragen hatte.

Sie sehen, der Vorwurf trifft mich, nicht Sie. Und ich glaube Sie werden jetzt ganz gut erkennen wie jene Vorrede [Döllingers bürgendes Vorwort zum Dupanloup-Beitrag der Lady Blennerhassett] für mich einem Blitz aus heiterem Himmel gleichkam.

Sie werden gewiss auch begreiflich finden dass ich bemüht war zu entdecken worin der Gegensatz bestand der alle unsre Urtheile so unähnlich macht. Wenigstens mir selbst musste ich Rechenschaft geben über meine Isolirung und die Aussichtslosigkeit eines Strebens wo, auf jedem Schritt Sie als Gegenzeuge aufgerufen werden könnten.

Diese Frage, die für Sie ziemlich müssig schien, war für mich voll der wichtigsten praktischen Folgen.»

Die unmittelbare Antwort Döllingers scheint, aus dem Inhalt zu schließen, in seinem Brief vom 2. Juni 1882 vorzuliegen. «Liebster Freund!», schrieb Döllinger, er könne Acton für sein «letztes ausführliches Schreiben […] nur sehr dankbar sein»; Acton habe ihm seinen «Gedankengang vollkommen klar gemacht», und so wisse er «nun ganz genau, worin die Schwierigkeit welche ein vollständiges Einverständniß zwischen uns zu hemmen scheint, besteht». Doch denke er, «wir werden uns einander durch fortgesetzte Besprechung der einzelnen Fragen und Persönlichkeiten, über die wir bisher divergirten, noch viel näher kommen. In den Prinzipien, nach welchen zu urtheilen ist», sehe er, Döllinger, «keine so grosse Differenz».

Und nun wiederholte er, sichtlich um Verständnis und Verständigung werbend: «Der Hauptgrund, warum wir uns über Viele und Vieles früher nicht einigen konnten, liegt doch wohl darin, daß mein Lebensweg ein so ganz andrer gewesen ist als der Ihrige.» Er präzisierte: «Sie haben nie empfunden, und können es nicht ganz fassen, was es heißt, den Bildungsgang eines Priesters und Theologen durchgemacht zu haben, in einem so ganz auf Beherrschung der Geister berechneten System reif geworden zu sein und lange Jahre in dessen Dienst gestanden zu sein. Sie können es nicht so nachempfinden, welcher Seelenzustand, welche geistige Atmosphäre sich bildet, wenn der Mensch Tag für Tag mit der Vorstellung durchtränkt wird, daß *Unterwerfung unter die Autorität* das Eine zum Heil der Welt und für die eigne Seligkeit Nothwendige sei.» Es folgte die einigermaßen bestürzend bildhafte Aussage des inzwischen 83jährigen Theologen: «Wie an einem Blatt Papier die einmal demselben gegebene Falte nie mehr verschwindet, nie vertilgt werden kann, so ist es mit dem pli d'une éducation cléricale, und ich, mit meinen Lebenserfahrungen, kann unmöglich mit Ihnen sagen: just in the best men prejudice is dishonesty. Mein ganzes Leben ist ein successives Abstreifen von Irrthümern gewesen, von Irrthümern, die ich oft mit Zähigkeit festhielt, gewaltsam gegen die mir aufdämmernde bessere Erkenntniß mich stemmend, und doch meine ich sagen zu können, daß ich dabei nicht *dishonest* war. Darf ich andre verurtheilen, in eodem cuto mecum haerentes? Ganz besonders Eines bitte ich Sie noch reiflich zu erwägen: Sie sagen es habe den Männern, die Ihnen schuldig erscheinen, nicht an den erforderlichen oder doch ihnen erreichbaren Kenntnissen gemangelt, oder sie hätten den Mangel leicht ersetzen können – I do not allow for what they might have known – Aber 1. man kann viel wissen, viele Notizen im Kopf haben, ohne das rechte wissenschaftliche Verständniß, ohne den historischen Sinn; dieser ist, wie Sie wohl wissen, gar nicht so häufig, und wo er fehlt, da fehlt auch, scheint mir, die volle Verantwortlichkeit für das Gewusste. Ich denke da-

69 Ein weiteres Werk: Documenti circa la vita et le geste di S. Carlo Borromeo publicati per cura del sacerdote A. Sala I–III, Milano 1857–1861.

bei z. B. an Wiseman, Haneberg, und Sie werden gleich in Gedanken noch eine ganze Namenreihe hinzufügen. Bedenken Sie noch, daß in allen vom Klerus geleiteten Schulen und Bildungs-Anstalten die Geschichte nach Christus fast nur wie ein Magazin von Waffen für religiöse Polemik schon seit Jahrhunderten behandelt und benutzt worden ist. – Wie viel hätte ich noch zu sagen. Ich schlage Ihnen vor, wenn wir wieder mit beiderseitiger Muße zusammenkommen, wollen wir Ihren ganz stoffreichen Brief in aller Ruhe durchsprechen; Sie werden dann finden, daß ich eine weite Strecke mit Ihnen gehe, Vieles als richtig zugebe, und vielleicht gelingt es mir, doch Sie zu überzeugen, daß ich, ‹ὁιοι νυν βροτοι ἐισιν,› und nach dem Maße meiner Schicksale und Erfahrungen, nicht anders kann, als über Andre nachsichtig oder mildernd zu urtheilen. Jedenfalls wird diese Verhandlung das Gute für uns haben, daß ich Manches von Ihnen lerne und Sie hie und da etwas bisher nicht Beachtetes von mir erfahren. In treuer Freundschaft Ihr I. Döllinger.»

Nächster Kritikpunkt Actons war Döllingers Akademie-Vortrag über «Die Politik Ludwigs XIV.» in der Festsitzung vom 28. März 1882[70]. Unter anderem empfahl er Döllinger, «die zwei Mordversuche» (1691 und 1686 am englischen König Wilhelm III. von Oranien, um den Thron für den Stuart Jakob II. zurückzuerobern) «nach[zu]sehen»; der Duke of Berwick, Jakobs II. natürlicher Sohn und französischer Marschall, «erzählt Ludwig habe die [fehlgeschlagene] Ermordung ruhig abgewartet» und «ganz fromme Briefe an Rancé» (Armand Jean Le Bouthillier de Rancé [1626–1699], den Gründer der Trappisten) geschrieben. «Sie werden sagen dass ich überall nur Galgenfutter finde. Ich meine aber nur, man darf nicht einen andern Maasstab haben für den Mörder Ludwig und für den Mörder [Georges Jacques] Danton [in der Französischen Revolution]; und constatire dass fromme, gläubige Menschen nicht immer besser sind als rohes Gesindel»[71].

Döllinger nahm die «gütigen Erinnerungen und Correcturen» Actons mit «Dank, wärmsten Dank» entgegen. Bei «den meisten» habe er «sofort prima facie erkannt», daß Acton «Recht» habe und er «Correctur oder Ergänzung anbringen» müsse, womit er sich «denn auch demnächst beschäftigen werde. Die wenigen Punkte», in denen er «nicht auf der Stelle überzeugt» worden sei, werde er «noch sorgfältig erwägen». Ein «paar Artikel» würde er «gar gerne mündlich» mit Acton besprechen wollen. Doch dann verlor er sich wieder in Argumenten, die Acton partout nicht gelten ließ[72].

70 Döllinger, Die Politik Ludwig's XIV., in: Ders., Akademische Vorträge I 265–325 (überarbeitete Fassung).

71 «[…] Beim Vergleich der absolutistischen Tendenz der Kirche und der Reformation erscheint [in Döllingers Vortrag] die Kirche in etwas ungünstigem Licht, da nicht gesagt wird dass Luthers Theorie die unbedingte Unterwerfung prinzipiell, und nicht zufällig, verlangte, so dass er diese Lehre erst zur Herrschaft brachte, und sie gehört zur Substanz seines Systems.
Der denkende Leser wird diesen Gedankengang verfolgen: Die Tyrannei Ludwigs XIV ist nicht von ihm ausgegangen; sie ist die reife Frucht der Zeitumstände. Eine innere Stimme hat ihn nicht gewarnt – das war das Werk damaliger Religion. Folglich, wenn der Ultramontanismus einerseits seine Fehler hat, so hat auch der Gallicanismus andre, ähnliche. An Literatur und Privatmoral überlegen, ist er doch verfolgungssüchtig, willkürlich, despotisch, wahrheitsscheu. Wo ist denn das tertium quid, das Princip, welches die Kirche vor beiden Gefahren rettet, die Geister unterscheidet, die Seelen schützt, damit die Religion nicht verderblich wirke?
Dieses Problem wird in der sonst so suggestive[n] Rede vermieden. Der Gallicanismus wird nicht direct angeklagt, wenn auch der Ultramontanste Prälat auch als der politisch liberalste erscheint. Die Jesuiten erleiden den Vorwurf, nicht die Gallicanischen Theologen. Der Werth des Gegensatzes unter Innocent XI wird nicht anerkannt. Man fühlt dass Ihnen Bossuet und [Antoine] Arnauld [1612–1694, führender Theologe der Jansenisten in Port-Royal-des-Champs] näher stehen als Baronius und Bellarmin. Aber dann ist die Moral ausgefallen. Verzeihen Sie mir diese Bekrittelung. Es ist eine Quaestio Perpetua zwischen uns.» Acton an Döllinger, St. Martin 10 Juni 1882. Döllinger-Acton III 274–277. – Manfred Weitlauff, Arnauld, in: RGG 1 (⁴1998) 786 f.

72 «So ist mir nicht klar, was Sie eigentlich mit den Worten meinten: ‹Der Werth des Gegensatzes unter Innocenz XI wird nicht anerkannt›. Ich dachte, ich hätte die würdevolle Haltung und persönliche Trefflichkeit dieses Papstes gehörig betont – fast mehr noch, als sich mit der Thatsache verträgt, daß er den gegen die französischen Protestanten geübten Glaubenszwang so demonstrativ billigte und pries, und den König dadurch in seinem unseligen Beharren ermunterte und bestärkte. Ferner! Können Sie es im Ernst rügen, daß, wie Sie sagen, Bossuet und Arnauld mir näher stehen als Baronius und Bellarmin? Diese letzteren waren durch und durch unwahrhaft, bedienten sich nicht selten ordinärer Advocatengriffe. Bossuet war hierin auch nicht ganz rein, war auch zu sehr Hofbischof, nicht ohne leidenschaftliche Verbitterung, aber er steht doch im Ganzen hoch über den zwei Cardinälen. [Antoine] Arnauld stelle ich höher als Bossuet; er war ein reinerer, edlerer Charakter; an seinem Leben, so weit ich es kenne, weiß ich nichts auszusetzen. Den Irrthum, daß er Glaubenszwang für erlaubt hielt, hatte er mit fast allen Katholiken jener Zeit, und einem großen Theil der Protestanten gemein; er sah darin eine wirkliche tausendfach bezeugte, conciliarisch sanctionirte Tradition der Kirche (denken Sie an das Lateran – Concil von 1215!). Kurz, ich bleibe bei dem Glauben, daß wenn Sie sich mit diesem Manne so viel und so eingehend beschäftigt hätten, als ich gethan, Sie ihn auch lieben und ehren würden. Wenn ich solche Männer auf einem Irrthum betreffe, so sage ich mir: Wenn Du damals gelebt, und an seiner Stelle gestanden wärest, hättest du nicht auch den allgemeinen Wahn getheilt, und er, wenn er die dir zu Theil gewordenen Erkenntniß-Mittel besessen, würde er nicht besseren Gebrauch davon gemacht haben, die Wahrheit noch früher erkannt und bekannt haben, als du? (Eben erinnere ich mich, daß ich doch Arnauld's Schmähschrift gegen Wilhelm v. Oranien [Antoine Arnauld, Le Véritable portrait de Guillaume Henri de Nassau, nouvel Absalom, nouvel Hérode, nouveau Cromwel, nouveau Néro … 1689] als eine arge Verirrung des Mannes anerkennen, und also diesen Makel an ihm zugestehen muß). Was das tertium quid, nach welchem, wie Sie sagen, der denkende Leser fragen wird, betrifft – nun davon wollen wir das nächste mal mit einander reden. Man sagt eben in einem Vortrag oder Skizze nicht alles, was dieser oder jener Leser noch allenfalls wissen möchte.» Döllinger an Acton, München 15 Juni 1882. Döllinger-Acton III 277–279.

Zuletzt aber «noch etwas andres»: Döllinger berichtete von Franz von Lenbachs (1836–1904) Einladung in dessen Atelier, «um seine Tizian's [seine berühmten Kopien alter Meister] zu sehen». Der Maler habe ihm Actons Portrait gezeigt, «das ich ganz vortrefflich fand und mit warmen Worten lobte. Darauf – denken Sie sich mein freudiges Erstaunen – schenkt er mir das prächtige Bild, und morgen will er es schicken. Ich spähe schon in meinen Zimmern nach dem besten Platz, wo es hängen wird»[73]. Es klang wie eine leise Bitte, die alte Vertrautheit zu bewahren oder zu ihr zurückzukehren.

Acton ging über Letzteres hinweg. Er fühle sich – wie er schrieb – durch die so gütige Aufnahme seiner «Notizen […] ermuthigt noch einige Worte hinzuzufügen»[74]: «[…] Aus dem was Sie von Arnauld etc. sagen sehe ich ein, dass meine Prinzipien der Beurtheilung historischer Charaktere keine Aussicht haben, von Ihnen gebilligt zu werden. Wenn Sie ihn in eine andere Lage versetzt denken, in die Ihrige, so möchte ich antworten: Versuchen wir dasselbe mit den zwei Cardinälen [Baronius und Bellarmin]. Wäre Baronius ein Genosse R[ichard] Simon's [1658–1712][75] gewesen, wäre Bellarmin unter [Blaise] Pascal's Einfluss gewesen, hätten beide die spätere Entwickelung nicht[-] katholischer Wissenschaft erlebt, kann man sicher sagen, dass nicht auch sie eine andere Wendung genommen hätten? Versetzen wir Arnauld ganz jung ins Collegio Romano oder unter den Einfluss des Philipp Neri [1515–1595, einer der bedeutendsten religiösen Erneuerer seiner Zeit] in den Schatten des Vaticans, zur Zeit der Religionskriege, der rauchenden Inquisition, der imponirenden Päpste – wäre seine Laufbahn ganz gewiss so verschieden gewesen von jenen beiden? Können die Cardinäle nicht auch Argumente brauchen wie jenes welches Sie für Arnauld anführen, Autorität der Concilien, Beispiel der Vorgänger, Strömung unter den Zeitgenossen? Und haben sie etwas geschrieben, was die Wälsche Perfidie grauenhafter verräth, als die Antworten Bossuets und Arnaulds über die erzwungene Communion der Neubekehrten?

Wenn ich die zwei Franzosen im Sonntagsgewand ansehe, so will ich auch die Italiener von der besten Seite kennen. Und wenn ich das moralische Urtheil über die einen, wie billig, nach ihrer schlechtesten Seite richte, so auch bei den Franzosen. Sie leben fast ein Jahrhundert später, in einer ganz andren Welt, wo z. B. die Inquisition ausgelöscht war, die Cultur weit vorgeschritten war – aber zu den eigenthümlichen Verirrungen und Versuchungen ihrer Mitte stehen sie ohngefähr so wie die zwei Italiener.

Nun meinen Sie aber dass es ganz natürlich ist wenn grosse Männer in geistiger Integrität nicht über dem Niveau ihrer Zeit stehen. Ich gebe das zu bei Durchschnittsnaturen, aber nicht bei Heroen. Besonders aber leugne ich dass sie auf dem Niveau ihrer Zeitgenossen standen. Es ist ein Rückschritt, den der Geist der Menschheit in ihren Händen machte. Gewissensfreiheit war längst anerkannt, in Theorie und Literatur, wo nicht vom Pöbel, doch von der geistigen Aristokratie. Bei ganzen Kirchen war es fast Dogma, in ganzen Ländern Gesetz. Ich denke an Sozinianern, Arminianern. Independeten, Quäkers, an Holland, Brandenburg, einige Schweizercantone, an eine ganze Reihe damaliger Englischer Staatsmänner, die die Exclusion-bill verwarfen – an Heinrich IV, Richelieu, Mazarin. Wenn ich heute die Ansicht Bossuet's oder Arnauld's aufstelle, so würde ich eine Menge Zeitgenossen auf meiner Seite citiren können. Sie würden aber sagen: Wie können Sie sich verführen lassen durch [Antonio] Rosmini oder Perrone, oder Schrader, Falloux, Newman, Ravignan, Theiner etc. Urtheilen Sie doch für sich. Wählen Sie sich bessere Autoritäten etc. Ich sage das für Arnauld und Bossuet. Ich klage sie an, nach höherem Maasstab nicht besser zu stehen als Baronius und Bellarmin, weil sie, wie diese, die Sünde als Mittel zum Zweck empfahlen; und nach dem Maasstab ihrer Zeit stehen sie

73 Ebd. 279.

74 Zunächst schrieb Acton: «Mit Innozenz XI. meinte ich eigentlich diess: dass der Vorwurf der den Kern Ihres Vortrags bildet nicht so sehr auf Rom lastet als auf Frankreich. Das Centrum Gravitatis ist nicht da wo es sonst war. Die Hauptsünde wird nicht von der Regierung begangen, sondern von der Opposition, wie damals in Constanz. Und wenn der Papst nicht rein dasteht, so würde ich den Schwerpunkt legen nicht in seine Nachgiebigkeit, sondern in die Schwierigkeit, mit welcher er nachgab. Mir scheint dass er zur Verfolgung nicht trieb, dass die Revocation ohne ihn geschah, dass er sie ungern guthiess, nach langem Widerstreben, unter starkem Druck, so dass er selbst Männern wie [Louis] Legendre [1655–1733, französischer Historiker, Kanoniker von Notre Dame in Paris, 1727 Abt von Clairefontaine (Chartres)] und den Maurinern Anstoss gab. Wenn er das alles mit gemischten Motiven that, so kann man das gute Motiv nicht ganz wegstreichen, schon wegen der bekannten Aeusserungen über die Dragonaden. Er sang sein Te Deum mit saurem Gesicht [in der verspäteten Feier zu Rom zur Aufhebung des Edikts von Nantes am 29. April 1686, u.a. wegen der Befürchtung von Rückschlägen für die Katholiken in England] wie so viele gethan haben, wie man beleuchtet um die Fenster nicht einschlagen zu lassen.
Es ist ein welthistorischer Punkt wo Rom nicht die Initiative nahm in der bösen Richtung, und wo eine Partei die sonst höher steht den Vorrang in der Sünde übernahm.
Solche Punkte kommen nicht oft vor, und sollten betont werden, meine ich wie ich die guten Elemente in der Geschichte des absoluten Königthums oder der Demokratie, nicht nur aus Gerechtigkeit, sondern auch mit Rücksicht auf Kunst, Contrast und Ruhe, eifrig hervorheben möchte.» Acton an Döllinger, St. Martin, 15. Juni 1882. Döllinger-Acton III 279–282, hier 279 f.

75 Richard Simon (1638–1712), Priester und bahnbrechender Exeget, der mit seiner «Histoire critique du Vieux Testament» (Rotterdam 1685), seiner «Histoire critique du texte du Nouveau Testament» (Rotterdam 1689) und mit seinen weiteren bibel-kritischen Forschungen bahnbrechender Vertreter der historisch-kritischen Bibelexegese war, aber von Bischof Bossuet verfolgt und mit vielen seiner Werke indiziert wurde. Henning Graf Reventlow, Richard Simon (1638–1712), in: Fries-Kretschmar, Klassiker II 9–21; Christoph Domen, Simon, Richard, in: LThK 9 (^{3}2000) 606.

mir tiefer als jene, denn die Zeitgenossen der Franzosen waren weiter vorgeschritten als sie, und sie sind nicht getragen durch eine allgemeine Blindheit, dagegen gab es wenig Leute um 1590, die edler dachten als die zwei gelehrten Cardinäle. Sie fanden nicht leicht in ihrer Umgebung die erwünschte Belehrung. Sie brauchten nicht mit Fleiss ihre Augen zu schliessen.

Es ist ein starker Contrast zwischen Arnauld und Bossuet und den besten Köpfen ihrer Zeit, kein solcher Contrast zwischen Baronius und Bellarmin und den edelsten ihrer Zeitgenossen.

Das Argument, das aus Zeit und Umgebung genommen wird, hat nur Werth, wenn es ganz vollgültig ist; das heisst, wenn einer nicht einsah was kein andrer, oder fast kein andrer damals eingesehen hat. Soweit es geht gilt es aber nur zur Entschuldigung der Italiener, nicht der Franzosen.

Ich meine auch nicht, dass es den Italienern viel nützt. Aller wahre Fortschritt beruht darauf, dass es Männer gibt die stark genug sind ihre Füsse aus dem Schlamm der Zeit zu befreien und nicht befangen sind in den Ideen die um sie her gelten. Wer nicht geistig und sittlich auf der Höhe seiner Zeit steht kann das nicht leisten. Wer eminent genug ist es zu leisten und doch nicht leistet, der ist nicht dadurch zu rechtfertigen dass andre es nicht besser thaten oder wussten als er.

Darum sind mir Männer wie Möhler[76], Lacordaire und Newman unendlich mehr zuwider als die Sancta Simplicitas jenes alten Weibes, oder die Künste der namenlosen Ablassprediger. Und wenn ein höchst begabter und gelehrter Zeitgenosse von [William] Penn [1644–1718, Quäker, Gründer von Philadelphia, vertrat den Grundsatz unbedingter Religionsfreiheit] und [Pierre] Bayle [1647–1706, Cartesianer, vertrat die Inkonziliabilität von Glauben und Wissen] und Leibniz Enormitäten begeht wie die zwei Franzosen, so kann ich sie nicht damit entschuldigen dass sie gerade Zeitgenossen jener Männer waren, oder daß sie für die Kirche sündigten. – [...] Sie sehen, ich hätte auch noch Vieles zu sagen! Ihr Acton[77].

Es war eine Radikalkritik an Döllingers «objektiver» historischer Sicht und Beurteilung. Damit jedoch absolute Klarheit über seinen Urteilsstandpunkt und dessen Prämissen herrsche, er sich aber möglicherweise in Deutsch («my habit of talking German») nicht klar genug ausgedrückt habe, warf Acton (so muß man wohl sagen) am folgenden Tag einen zweiten langen Brief aufs Papier, in dem er seine unterschiedliche Sicht und seine dadurch bedingte geistige Distanz gegenüber Döllinger nochmals in allen Einzelheiten in englischer Sprache artikulierte[78]. Dieser (gleichsam mit Herzblut geschriebene), im letzten Teil sehr persönlich werdende Brief, in dem freilich vieles bereits Gesagte wiederholt wird, belegt wie kaum ein anderer, daß es sich für Acton bei seinem Dissens mit Döllinger in der Deutung und Wertung historischer Persönlichkeiten, ihres aktiven Tuns oder ihres Lehrens und Anleitens, nicht um einen akademischen Disput handelte, sondern um ihn existentiell zutiefst aufwühlende, weil von seinem Gewissensurteil diktierte historische Einsichten. Dieser Brief vermittelt aber auch, wie kaum ein anderer, einen ziemlich lebendigen Eindruck von der Heftigkeit, mit der in der Tegernseer Villa Arco die bis in die Nächte hinein sich hinziehenden kontroversen Diskussionen geführt wurden, bei denen Döllinger offensichtlich unentwegt die Rolle des im Wissen überlegenen «Meisters» zu behaupten suchte – und Acton als «Widerpart» seine Gegenthesen zuweilen auf die Spitze trieb. Um nur einige Passagen (aus diesem in Beilage 2 abgedruckten Brief) zu zitieren[79]:

Es bestehe eine allgemeine Neigung, die eigene Sache mit unfairen und unerlaubten Mitteln zu verteidigen. Durch intensive Lektüre historischer Werke sei er auf diesen Fehler aufmerksam geworden und scharfsinnig, ihn aufzudecken. Die eine ihn bewegende Frage sei dabei gewesen: «Ist der jeweilige Verfasser ehrlich oder unehrlich im Gebrauch seines Materials?» Mit unendlicher Vertrauensseligkeit habe er Autoritäten, wo immer in Europa sie zu finden gewesen seien, aufgesucht, um aus ihrer Weisheit Gewinn zu ziehen. Seine Gelegenheiten dabei seien gut gewesen und seine Erfahrungen sehr weit, denn er habe eine ganze Reihe solcher Männer, mehr oder weniger vertraut, kennengelernt, ausgefragt und getestet, von Newman und Montalembert bis zu Passaglia, Dupanloup, Ketteler, Theiner, Veuillot und Windischmann. Als er jedoch (ihre Aussagen) studiert und sich ein eigenes Urteil gebildet habe, sei ihm klar geworden, daß,

76 Acton verübelte Möhler zutiefst, daß er in seinen kirchengeschichtlichen Vorlesungen u.a. im Zusammenhang mit den Morden in der Bartholomäusnacht den Papst von aller Schuld ausgenommen habe. Aber er stützte sich dabei auf die von Pius Bonifatius Gams auf Grund von Münchener Vorlesungsnachschriften, nicht nach dem authentischen Wortlaut Möhlers herausgegebene dreibändige Ausgabe der «Kirchengeschichte von Johann Adam Möhler» (Regensburg 1867/68); es handelte sich also um Paraphrasen der Möhlerschen Vorlesungen, wobei sich Möhler bei der Ausarbeitung und Überarbeitung seiner Manuskripte großenteils auf die protestantische Geschichtsschreibung seiner Zeit stützte. Siehe dazu: Johann Adam Möhler, Vorlesungen über die Kirchengeschichte I–II, herausgegeben von Reinhold Rieger, München 1992, hier I XIX–XXXIV. Die hier zitierte, von Reinhold Rieger herausgegebene Ausgabe basiert zwar auf Möhlerschen Originalmanuskripten, bleibt aber in hohem Grade fragmentarisch.

77 Acton an Döllinger, St. Martin, 15. Juni 1882. Döllinger-Acton III 279–282, hier 280–282.

78 Acton an Döllinger, St. Martin June 16, 1882. Döllinger-Acton III 283–291; siehe Beilage 2.

79 Zu den folgenden Zitaten siehe: Beilage 2.

was sie ihm gesagt, gepredigt und geschrieben, in vieler Hinsicht falsch gewesen sei. Er habe einsehen müssen, daß diese Unart, die er allgemein bei durchschnittlichen Autoren entdeckt habe, bei großen katholischen Nobilitäten üblich gewesen sei. «Sehr langsam und widerstrebend» sei er zu dem Schluß gekommen, «that they were dishonest». Den speziellen Grund für ihre Unehrlichkeit habe er in dem Wunsch herausgefunden, «den Glauben an die Autorität in der Kirche in der Höhe zu halten», und zwar ihre Autorität von heute in Übereinstimmung mit jener in der Vergangenheit, «und so ist es unmöglich, ehrlicherweise einen moralischen Maßstab an die Geschichte (der Kirche) anzulegen, ohne die Kirche in ihrem gesamten Handeln zu diskreditieren». Als er schließlich die Geschichte von den Quellen her, besonders von noch unpublizierten Quellen her, zu verstehen gelernt habe, sei ihm der Grund von all dem einleuchtend geworden. «Es gab da eine Konspiration zum Betrügen, und diese Konspiration war identisch mit dem Verlangen, die Hierarchie hochzuhalten. Respekt vor der Hierarchie konnte aber nicht Bestand haben ohne Respektlosigkeit vor dem Gesetz Gottes. Damit die Leute an den Papst glauben sollten, ist beschlossen worden, sie glauben zu machen, daß Laster Tugend und Lüge Wahrheit seien»[80].

Er habe nicht im mindesten bemerkt, daß diese Schwäche mit Ignoranz oder Mangel an Talent verbunden gewesen sei; er habe sie vielmehr wahrgenommen «bei den tüchtigsten, höchst gelehrten, höchst glaubwürdigen und imponierenden Männer», die er kannte, «beispielsweise bei Theiner, Newman, Hefele, Falloux. Die Frage, die ich bei der Besprechung neuer Bücher zu stellen pflege, kehrte mit verstärkter Kraft bei der Beurteilung bedeutender kirchlicher Persönlichkeiten wieder. Es war nicht eine Frage von geringerem oder größerem literarischen Ruf, sondern von religiösem Gewicht. Erstens, weil es nicht Glauben im wahren Sinn sein kann, was jemand mit unmoralischen Mitteln verteidigt. Zweitens, weil Glauben nicht aufrichtig sein kann, wenn der Gläubige nicht aufrichtig ist. Drittens, weil die Dinge, die entschuldigt oder empfohlen werden, nicht einfach Laxheiten sind, sondern die schlimmsten aller Verbrechen. Leute, die nach außen hin Verteidiger der Religion waren, erschienen mir deshalb in Wirklichkeit als Advokaten des Betrugs und des Mords. In jenen Tagen wurde eine treffende Probe vom letzten Papst dargeboten. Er deckte mit dem weißen Käppchen des Syllabus die offenkundigen Taten seiner Vorgänger zu und forderte die Sanktion der Kirche für sie auf dem Konzil. Für mich war das ein bloßes Detail. Der Hauptpunkt war, daß diese Männer die Dinge rechtfertigten, zu deren Verübung in der Vergangenheit das Papsttum stand. Sie wollten, daß die Leute denken, jene Dinge hätten sich nie ereignet oder seien nützlich gewesen. Sie predigten Betrug und Mord. […]»[81].

«[…] Wenn Sie sagen, daß, wenn ich älter wäre, ich differenzierter urteilen würde, so vergessen Sie, daß ich längst den Torheiten der Jugend entwachsen bin, daß ich mein ganzes Leben diesen Fragen, und zwar mit großem Gewinn, gewidmet habe.» Denn als er Döllingers Schüler war, habe er sein Studium gänzlich absichts- und vorurteilslos begonnen, «ohne irgendeine andere Idee, als daß Religion Moral und Wahrheit ist, absolut ohne irgendwelchen Schwachpunkt». Sein Urteilsstandpunkt sei «nicht eine Wirkung von Jugend und Unerfahrenheit, sondern

80 «There is an inclination, about the world, to defend one's cause by unfair or illicit means. Much reading of histories with the object of reviewing them long ago made me familiar with this vice and keen in detecting it. The one question I came to ask was this: Is the man honest or dishonest in the use of materials? At the same time I took great pains to consult eminent men who, I thought, could guide me to shortcuts and certain conclusions. With definite credulity and trust I frequented such authorities as I could find in the chief contries of Europe, and laid in a store of their wisdom. My opportunities were good and my experience a very wide one. For I knew, more or less intimately, and questioned, and tested such men as – Eckstein, Newman, Montalembert, Ventura, Faber, Cullen, Wiseman, Passaglia, Gratry, Dupanloup, De Luca, De Rossi, Brownson, Russell, De Buck, Maret, Darboy, Mermillod, Ketteler, Theiner, Veuillot, Windischmann.
But when I came to study and judge for myself I found that what they told me and preached and wrote was, on many decisive questions, false. I saw that the vice I commonly detected in average writers was usual among great Catholic notabilities. I came, very slowly and reluctantly indeed to the conclusion that they were dishonest. And I found out a special reason for their dishonesty in the desire to keep up the credit of authority in the Church; as the authority of to-day is solidaire with the same in the past, and so it is impossible honestly to apply a moral standard to history without discrediting the Church in her collective action. When I got to understand history from the sources, especially from unpublished sources, the reason of all this became obvious. There was a conspiracy to deceive, and this conspiracy was identical with the desire to uphold the hierarchy. Respect for the hierarchy could not stand without disrespect for the law of God. That men might believe the Pope it was resolved to make them believe that vice is virtue and falsehood truth. […].»

81 «I did not in the least observe that this infirmity was associated with ignorance or want of talent. I perceived it in the ablest, in the most learned, in the most plausible and imposing men i knew – for instance in Theiner. Newman, Hefele, Falloux. The question I used to ask in reviewing new books came back with increased force in judging the notabilities of the Church. It was a question, not of less or greater literary credit, but of religious merit. First, because it cannot be faith in the true sense, which a man defends by immoral means. Second, because belief is not sincere when the believer is not sincere. Thirdly, because the things to be excused or recommended are not mere laxities, but the worst of all crimes. Therefore, men who were outwardly defenders of religion appeared to me in reality advocates of deceit and murder. In those days a good test was put by the late Pope. He covered with the white skull cap of the Syllabus the overt acts of his predecessors, and invited the sanction of the Church for them at the Council. To me that was a mere detail. The great point was that these men justified the things to which in the past the papacy stood committed. They wished men to think that those things had not happened, or that they were good. They preached falsehood and murder. […].»

von Jahren des Studiums und der Beobachtung – von so viel Studium und Beobachtung, als, wahrscheinlich, je ein Mann meines Standes genossen hat». Er habe angefangen, «exakt im Gegensatz zu denken»; er habe Männer aufgesucht, auf die er «herabzublicken gelernt» habe, und er habe «eine starke Neigung zu Heroenkult und Ehrerbietung» zu überwinden gehabt. Wenn Döllinger sage, er, Acton, spreche ohne Kenntnis, beispielsweise über Arnauld, so könne er darauf schwerlich antworten; aber einiges dazu zu sagen gebe es doch. Es sei oft vorgekommen, daß Döllinger irgendeine seiner Behauptungen so bestimmt abgewiesen habe, daß es für ihn schwierig gewesen sei, den Gegenstand ohne beharrliches Insistieren weiterzuverfolgen, «und so schien ich mehr zu sagen, als ich beweisen konnte. Ich erinnere, beispielsweise, an die Behauptung, daß die Hussiten im Jahr 1429 die Duldsamkeit der Utopia [des Thomas Morus?] vorweggenommen hatten. Als Sie es leugneten, wußte ich wirklich nicht, ob ich die Stelle, auf die ich mich bezog, vorweisen sollte oder nicht. Sie machen geltend, daß ich zu lieblos sei. Aber in Wirklichkeit bin ich in gewissen Dingen streng, während ich in anderen sehe, daß ich freundlicher urteile als Sie. Ich könnte viele Beispiele nennen; doch ich möchte Sie nur versichern, daß es mich nicht danach verlangt, Leute zu verurteilen. Der wahre Unterschied besteht darin, daß Sie entschuldigende Gründe und mildernde Umstände einräumen, wohingegen ich es für wesentlich halte, peinlich genau die gleichen Normen auf alle anzuwenden, um Raum zu lassen für Nachsicht gegenüber Freunden oder für Strenge gegenüber Feinden. Absolute Gewalt ist der einzige Vorwurf, ich erinnere daran, über den wir verschiedener Meinung sind. Es ist wahr, daß Sie Nachsicht üben gegenüber Marc Aurel, Friedrich II., Friedrich dem Großen, Bismarck, was ein dickköpfiger Whig schwerlich zu teilen vermag»[82].

Wenn Döllinger, wie sooft, sage, daß die Leute aus Unwissenheit irrten, so müsse er dem entschieden widersprechen, denn er habe nie festgestellt, «daß Leute aus Ignoranz fehlgingen, sondern aus Mangel an Bewußtsein. Selbst die Ignoranten sind ignorant, weil sie zu sein wünschen – ein Ignorant [!] in schlechtem Glauben.» Döllingers Argument falle gänzlich zu Boden, wenn er es auf die Vergangenheit anwende. Baronius, Bellarmin, Suarez und andere seien keineswegs ignorant gewesen. Nicht das höhere Wissen unterscheide «many of us» von ihnen. «Überdies haben wir alle sehr oft beobachtet, daß Sie die Leute für dümmer halten, als sie sind [...].» Ferner trenne Döllinger Vergangenheit und Gegenwart. Bossuet erscheine ihm weit besser als Bellarmin, Möhler besser als Bossuet. Und dann sage er, wenn er selber damals gelebt hätte, würde er so blind gewesen sein wie diese; würden diese aber heute leben, wären sie vielleicht besser (kenntnisreicher) als er. Darauf könne er, Acton, nur antworten: «Derselbe Geist ist am Werk unter veränderten Bedingungen. Konrad von Marburg würde heutzutage niemanden verbrennen. Er würde nur so weit gehen, wie es die Zeit erlaubt. Er würde verleumden, wo er nicht verbrennen könnte, und würde jene preisen, die verbrannt haben. Das ist der einzige Weg, auf welchem unsere Zeitgenossen folgen und kanonisieren können, und (dadurch) verantwortlich werden für die Fanatiker anderer Jahrhunderte. [...] Da ist kein Kontinuitätsbruch. Da gibt es keinen Unterschied zwischen Lacordaire und [dem Großinquisitor Thomas de] Torquemada außer dem Geist der Zeit um ihn herum. Als er [Lacordaire] Dominikaner wurde, akzeptierte er die Solidarität mit der Vergangenheit seines Ordens, wie ein Mann tun würde, der (heute) ein Jakobiner werden wollte»[83].

82 «When you say that if I was older I should judge differently, you forget that I have long since outgrown the follies of youth, that I have devoted all my life to these questions, and have come to them with a great advantage. For, being your disciple, I started without any evil purpose or prejudice, or any idea at all but that religion is morality and truth, absolutely without any weak point. And this is not an effect of youth and inexperience, but of years of study and observation – as much study and observation, probably, as any man in my position has enjoyed. I began by thinking exactly the contrary. I looked up to men I have learnt to look down upon, and I have had to overcome a strong tendency to hero-worship and reverence. When you say that I speak without knowledge, as of Arnauld, that is hard to answer; but there is something to say. It has so often happened that you have dismissed some statement so positively as to make it difficult to pursue the subject without persistency, and so I have appeared to say more than I could prove. I remember, for instance, stating that the Hussites had in 1429 anticipated the Toleration of the Utopia. When you denied it, I really did not know whether I ought to fetch the passage I alluded to or not.
You urge that I am too uncharitable. But in reality I am severe in certain things; while in others I see that I judge more favourably than you do. I could cite many examples; but I only want to assure you that I do not start with any wish to condemn people. The real distinction is that you admit redeeming qualities and extenuating circumstances whereas I think it essential to be very particular in applying the very same canons to all, so as to leave room for indulgence to friends or severity to foes. Absolute power is the only reproach I remember on which we differ. It is true that you have an indulgence for Marcus Aurelius, Frederic II, Frederic the Great, Bismarck, which a wooden-headed Whig finds it hard to share. [...].»

83 «You often say that people err from ignorance. I do most decidedly disagree with the use you make of that argument. Omissis omittendis, I have never found that people go wrong from ignorance, but from want of conscienciousness. Even the ignorant are ignorant because they wish to be – an ignorant in bad faith. The argument falls to the ground if you apply it in the past. Baronius, Bellarmin, Suarez, Liguori, Pallavicini, Becanus, were not by any means ignorant. It is not by superior knowledge that we, many of us, differ from them. Moreover, we have all of us very often observed that you think people more stupid than they are, and in common conversation interpret what they say by the assumption that it is nonsense. And I have long convinced myself that it is a parti pris by which you avoid uncharitableness.
Then you separate past and present. Bossuet seems to you far better than Bellarmin; Möhler better than Bossuet. And you say, if I had lived then I might have been as blind as they; if they

«Manchmal» werfe Döllinger ein, daß er, Acton, «nicht immer in dieser Weise gesprochen habe. Das ist wohl wahr. Ich habe Männer stets respektiert, bis ich sie ertappt habe. Bis letztes Jahr habe ich immer mit Verehrung von Möhler gesprochen. Ich sollte erwidern, daß ich unterschiedlich gesprochen habe zu der Zeit, als ich unter Ihrem Einfluß gesprochen habe, daß mich aber das, was ich selbst wahrgenommen habe, anders zu sprechen nötigt.» All dies habe ihn mit unwiderstehlicher Macht ergriffen; um so mehr verwundere ihn Döllingers so nachdrücklicher und völlig kompromißloser Widerspruch. «Sie haben keinen Theologen herausgefunden, der Lügen verbreitet, bei Mord Nachsicht übt, Borromäus oder Pius V. preist, Ximenes verteidigt, Philipp II. hochschätzt, die Inquisition, die Revocation, die katholische Reaktion, die katholischen Massaker rechtfertigt, samt dem Syllabus, der diese Dinge verdeckt. Mir (aber) ist nichts anderes begegnet, wo immer ich Katholiken von einiger Bedeutung begegnet bin.» Er sei versucht, einiges zu Döllingers Freundschaft für Möhler anzumerken. Er erinnere sich noch, daß Döllinger Möhlers frühe Schriften nicht habe nachdrucken wollen («obgleich einige nachgedruckte wissenschaftlich ebenso schlecht sind»[84]) und in dessen letzten Tagen über seinen Seelenzustand beunruhigt gewesen sei. «Oder es mögen vielleicht frühe Eindrücke von Ihnen selbst gewesen sein. Aber wenn der heilige Paulus sein eigenes Verhalten in den Tagen seiner Verstockung verurteilte, sollten wir sicherlich in gleicher Weise handeln. Überdies glaube ich nicht, daß Sie versucht haben, das Papsttum zu erhöhen, aber durch das Papsttum sind auch unsere Hände beschmutzt»[85].

Der eigentliche Zielpunkt von Actons langer Darlegung aber war im Kern das Problem seiner Sicht des Ultramontanismus, auf das er zum Schluß (erneut) einging: Döllinger würde einen «Septembriseur», d.h. einen Teilnehmer am Blutgemetzel Anfang September 1792 in Paris, «am Tag seines Verbrechens nicht für im Stand der Gnade halten. Nicht bis er bereut. Solange er denkt, sein Handeln sei rechtens, wird er nicht bereuen. Ich wende dies auf die Bartholomäusnacht an. Die Meuchelmörder waren nicht im Stand der Gnade, ehe sie bereuten. Wenn sie jetzt lebten, würden sie nicht bereut haben [nicht Buße tun] denn sie würden immer Priester finden, die sagen, der Papst hat entschieden, daß es keine Sünde war. Nun versetzen Sie einen Ultramontanen zurück in das Paris jener Tage [der Bartholomäusnacht] Der Papst, der Richter seines Gewissens, entscheidet, daß die Protestanten ermordet werden müssen. Die Inquisitionsbulle fügt hinzu, wer immer jene vor ihrem gerechten Schicksal schützt, solle derselben Strafe verfallen, jetzt und in Zukunft. Wenn er [dieser «Ultramontane»] sagt, daß der Papst ein schlechter Führer in der Moral, daß die Inquisition ein schmutziges Nest von Verbrechern ist, dann ist er kein Ultramontaner. Wenn er aber einer ist, wird

lived now they might be better than I. To this I reply, the same spirit is at work under altered conditions. Conrad of Marburg would now-a-days burn nobody. He would only go as near it as the times allow. He would calumniate where he could not burn; he would praise those who burnt. That is the only way in which our contemporaries can follow and canonize, and become responsible for the fanatics of other days. Newman or De Maistre would have been [Juan] Mariana or [Jacob] Keller, if not [Jacques] Clement or [Balthasar] Gerard. There is no solution of continuity. There is nothing to distinguish Lacordaire from Torquemada but the spirit of the age around him. By becoming a Dominican he accepted the solidarity of the record of his order, as a man would who became a Jacobin. […].» – Jakob Keller SJ (1568–1631), Kontroverstheologe und Professor in Ingolstadt, war Verfasser des Werkes: Tyrannicidium oder Lehr vom Tyrannennmordt an alle Chur- und Reichsfürsten der augspurgischen Confession zugethan. Wider einen namenlosen calvinischen Predicanten, München 1611, in dem er verteidigend darlegte, daß die Jesuiten über den Tyrannenmord nichts anderes lehrten als die bedeutendsten katholischen Theologen vor ihnen und die bedeutendsten protestantischen Theologen ihrer Zeit. – Juan Mariana SJ (1536–1623) brachte durch seine Theorie über die Erlaubtheit des Tyrannenmords seinen Orden unter schweren Verdacht und in Zusammenhang mit den Attentaten auf Heinrich IV. und mit der «Pulververschwörung». – Jacques Clément (um 1566–1589), französischer Dominikaner, erstach 1589 den von seinen Oberen als rasenden Tyrannen hingestellten König Heinrich III. – Balthasar Gérard (um 1557–1584) ermordete 1584 Wilhelm von Oranien.

84 Dr. J. A. Möhler's […] gesammelte Schriften und Aufsätze. Herausgegeben von Dr. Joh. Jos. Ign. Döllinger, 2 Bände, Regensburg (G. Joseph Manz) 1839–1840. Im Vorwort zu Band I schreibt Döllinger: «Die gegenwärtige Sammlung der kleineren Schriften und Aufsätze meines verewigten Freundes macht nicht auf unbedingte Vollständigkeit Anspruch; vielmehr sind ein paar Artikel aus den Jahren 1824 und 1825 absichtlich hier übergangen worden, weil sie, an sich minder bedeutend, einer früheren unreifen Geistesrichtung angehören, die der Verfasser jedoch, durch sein umfassendes Studium des kirchlichen Alterthums und seine tief-religiöse Gesinnung geleitet und erleuchtet, bald und für immer abstreifte. […].» – Mit gewisser Kritik an dieser Herausgabe (wegen zwei von Döllinger stillschweigend gekürzten Briefen): Conzemius, Möhler und Döllinger 65.

85 «Sometimes you object that I have not always spoken in this way. That is most true. I have always respected men until I found them out. Until last year I always spoke with reverence of Möhler. Indeed I might reply that I have spoken differently when I have spoken under your influence, and that what I have seen for myself compels me to speak otherwise. All this has been borne in upon me with a force and a consistency not to be resisted; and the great marvel to me is your vigorous and quite uncompromising contradiction. You have found out no theologian telling lies, conniving at murder, praising Borromeo or Pius V, defending Ximenes, esteeming Philip II, justifying the Inquisition, the Revocation, the Catholic reaction, the Catholic massacres, the Syllabus which covered these things. I have met nothing else wherever I have met Catholics of any distiction.
I have been tempted to attribute something to your friendship for Möhler. Yet I remember that you would not reprint his early writings (though reprinting some which scientifically were quite as bad); and that you were uneasy in his last days about the state of his soul. Or it may be early impressions of your own. But if St Paul condemned his own conduct in his unregenerate days, surely we may do the same. Besides I do not think you tried to exalt the papacy, and it is by the papacy that our hands are soiled. […].»

er der Vorschrift des Heiligen Vater gehorchen, und wird morden. Deshalb definiere ich einen Ultramontanen als jemanden, dessen Überzeugungen ihn einem Meuchelmörder im Jahr 1572 gleichmachen, zu einem Mitschuldigen und Helfershelfer des Meuchelmordes [jetzt] im Jahr 1882. Die beiden sind nicht trennbar. Die Schuld, die Schändlichkeit sind die gleichen. [...] [Antonio] Sala[86], der sagt, daß [Carlo] Borromeo im Recht war, Protestanten morden zu lassen, ist der genuine Typ des Ultramontanen. Der gleiche Geist brachte den Meuchelmöder hervor, den Papst, welcher [Carlo Borromeo] kanonisierte, und den Biographen oder Herausgeber, der ihn billigte»[87].

«Dieser Geist» sei der einzige strittige Punkt zwischen ihnen. Er belästige Döllinger «mit all dieser nutzlosen Erklärung» – so Actons Schluß –, «weil sie» für ihn «eine sehr wesentliche Frage» sei. «Ich finde, daß ich allein dastehe. Ich sehe aber nicht, daß dies entscheidend ist, weil ich keinem Gewissen außer meinem eigenen gehorchen kann.» Aber er könne nicht nur keine Autoritäten auf seiner Seite anführen – er finde, daß er bei seinem Studium, mit dem er (bei Döllinger) begonnen habe, einem Mißverständnis erlegen sei und daß seine Urteilsmaßstäbe («canons») mit denen Döllingers unvereinbar geworden seien. «Vom Dogma abgesehen», fühle er sich zuinnerst näher bei Richard Rothe, Alexandre Vinet, Hans Lassen Martensen oder Heinrich Thiersch «als bei einer Kirche, in der niemand mit mir in der fundamentalen Frage über die Bedingungen der Gnade übereinstimmt. Vertrauensvollst Ihr Acton»[88].

Dennoch verbrachten Acton und Döllinger im August 1882, wie vorgesehen, zumindest einige gemeinsame Tage in der Tegernseer Villa Arco. Zweifellos sprachen sich beide über die Probleme, die sich wechselseitig angestaut hatten, eingehend aus, bis Acton wegen einer offenbaren Krise der Regierung Gladstones kurzfristig nach England reisen mußte. Daß man sich freundschaftlich verabschiedet hatte, dafür spricht zum einen, daß Acton Döllinger aus England einige Bücher zuschickte, und zwar nach Tegernsee, und zum andern, daß Döllinger in der Villa Arco nicht nur weiteren Ferienaufenthalt nahm, dort völlig ungezwungen Actons Bücherschätze in dessen «Wohnzimmer» durchstöberte, dabei «noch viel Bedeutsames, mir Unbekanntes oder bisher Unbeachtetes» entdeckte, sondern im Gegensatz zu früheren Jahren während seines ganzen Aufenthalts im Haus auch voll versorgt wurde.

«Ich lebe hier: comme le bon Dieu en France. Obgleich Jupiter pluvius seine Gaben überreichlich spendet, bleibt doch Raum für schöne und lange Spaziergänge, man wird nicht von zeitraubenden Besuchen belästigt wie in M[ünchen], die herrliche Luft erquickt Körper u. Geist. Aber – ich hatte gerechnet, daß ich wie ich in früheren Jahren gethan, nach Ihrer Abreise mit dem Hausmeister allein bleiben, und nach der Post gehen würde zum Mittagessen. Statt dessen ist nebst Anton die Köchin, eine Meisterin in ihrer Kunst, geblieben, und sorgt trefflich für den Gaumen, so daß ich in sensualistischem Sinne hier besser lebe als in München. Ist das nicht des Guten zu viel, frage ich mich – und dann: wem gebührt der Dank für so große Wohlthaten? Einem? Oder Dreien oder Vieren zu gleichen Theilen?? Möchten Sie mich nicht darüber ein wenig orientiren? [...] In herzlicher Liebe Ihr treuer u. dankbarer I. Doellinger»[89].

Acton ließ ihn wissen, daß ihn seine Frau Marie «ordentlich» habe versorgt sehen wollen und «sehr glücklich» sei «zu hören dass das materielle Leben [in der Villa Arco] nicht zu sehr in Verfall gerathen ist». Er selber hatte sich, wie er berichtete, «nur einen ganzen Tag in London, zwischen Museum, Kammer und Downing Street» auf-

86 Biografia di San Carlo Borromeo scritta dal Professore Antonio Sala. Edita dal Canonico Aristide Sala. Con corredo di dissertazione e note illustrative, Milano 1858; Documenti circa la vita e le gesta di S. Carlo Borromeo publicati per cura del sacerdote Antonio Sala I–III, Milano 1857–1861.

87 «Forgive this long exposition, and do not allow any looseness of expression or any questionable instance to put out of sight the real drift of my statement. I may put it in a nutshell as follows: You would not deem a Septembriseur, on the day of his crime, to be in a state of grace. Not until he repents. So long as he thinks his action right he will not repent. I apply this to St Bartholomew. The assassins were not in a state of grace until they repented. If they were now living, they would not have repented, for they would always find priests to say that the Pope had judged that it was no sin. Now take an Ultramontane back to Paris in those days. The Pope, the judge of his conscience, decides that the Protestants must be killed. The Bulls of the Inquisition add that whoever protects them from their just fate shall incur the same penalty here and hereafter. If he says that the Pope is a bad guide in morals, that the Inquisition is a foul nest of criminals, he is no Ultramontane. If he is one, he will obey the injunction of the Holy Father, and will kill. Therefore I define an Ultramontane one whose opinions make him an assassin in 1572, an accomplice and abettor of assassination in 1882. The two are not separable. The guilt, the infamy, are the same. I cannot separate Möhler from the authority he wished to uphold, or the authority from the things it authorized. Sala, who says that Borromeo was right to get Protestants murdered, is the genuine type of Ultramontane. The same spirit produced the assassin, the Pope that canonized and the biographer or editor who approves him. [...].»

88 «That spirit is the one thing we have to contend with. I trouble you with all this useless explanation because it is for me a very vital question. I find that I am alone. I do not see that this is decisive because I cannot obey any conscience but my own. But I not only cannot cite authorities on my side – I find that I have misunderstood the very teaching from which I start, and that my canons have become inconsistent with yours. Apart from dogma, I should feel myself, at heart, nearer to Rothe or Vinet or [Hans Lassen] Martensen [1808–1884, dänischer Theologe] or [Heinrich] Thiersch [1817–1885, evangelischer Theologe, Irvingianer] than to a Church in which nobody agrees with me in the fundamental question of the conditions of Grace.
Most faithfully yours Acton.»

89 Döllinger an Acton, Tegernsee 27 Aug[ust] 1882. Döllinger-Acton III 292f.

gehalten, seine «plötzliche Abreise» von Tegernsee nachträglich für «eigentlich nutzlos» bezeichnend («da […] die Majorität ihren Anführer im Stich liess und es zu keiner Abstimmung kam»), und war über Calais und Paris («wo niemand zu treffen war») direkt nach St. Martin zurückgekehrt, «wo meine Töchter eben von einer Krankheit geheilt sind die dem warmen Sommer zugeschrieben wird». Im übrigen ging es wieder um politische Fragen, so um den bevorstehenden ägyptischen Krieg Englands (Feldzug gegen den Oberst Arabi Pascha), um die Abneigung der Deutschen gegen England und insbesondere gegen Gladstone, der hier «schon als radikaler Liberaler, was kein höher gebildeter Deutscher ist», verhaßt sei, andererseits aber Deutschland und insbesondere die deutsche Literatur zu wenig kenne und «ohne Sympathie» sei, deshalb auch «für seine Lebensziele, Anglicanismus, und politische und commercielle Freiheit, […] hier wenig Hülfe» finde[90].

Actons Bemerkung, Döllinger werde auffallen, daß in seinem Zimmer «mehrere Bücherreihen doppelt sind» und «im Kasten» in seinem Schlafzimmer weitere Bücher liegen, die aber für Döllinger kaum von Interesse seien, ihm jedoch zeigen könnten, in welch großem Umfang er seinen «Gegenstand», das Thema Freiheit, auffasse[91], verführte Döllinger seinerseits zu der Bemerkung: «Bei der Durchmusterung Ihrer Bücher in T[egernsee] war mir allerdings interessant an den Zeichen und Strichen zu erkennen, wie gewaltig weit Sie bezüglich der Freiheitsgeschichte ausgreifen, und welch ein massenhaftes Material Sie bereits aufgespeichert haben. Aber beim Aufschlagen eines Bandes fiel mir die Äußerung von Royer-Collard über Villemain in die Augen: il a fait, il fait et il fera toujours son Grégoire VII. – Absit omen! – Nun ich weiß, was Sie dabei denken: Non bene vituperas in quo reprehenderis ipse […]»[92].

In Actons folgendem Brief war wieder viel die Rede von Gladstone, dessen Politik und «radikalem Liberalismus im Gegensatz zu Conservativem», was heißen sollte, «dass er, in der Liberalen Partei, sich mehr der Linken, als der Rechten Seite nähert», dem, «zum Theil gerade aus Anglicanismus», die «Staatskirche, als solche, […] zuwider geworden» sei, «weil das Verhältnis zum Staat die Heterodoxie mit einem offiziellen Mantel deckt, ungläubige oder rationalistische Broad churchmen den Gemeinden als Lehrer octroyirt oder […] mit grossem Einfluss bekleidet. Er glaubt dass die unabhängige Kirche der Nation gegenüber reinere Hände haben, dem Volke näher rücken, den Katholischen Elementen treuer sein würde, und eine grössere Hingebung und Activität entwickeln würde»[93].

Bezüglich seiner «Arbeit» begründete Acton die «Langsamkeit» ihrer «Entstehung»: sie sei «wirklich durch die Masse der Materials verursacht». Zudem sei «sehr vieles noch von keinem Vorgänger behandelt», so die politischen Ideen der nach-aristotelischen Philosophen, der Reformation, «selbst der Revolution», was «sehr detaillirte Untersuchungen» erfordere. Doch «nicht das geringste Hindernis» sei «ein drohender, wachsender Zweifel an mir selbst», da er «seit Jahren so viele entscheidende Fragen gefunden» habe, «in denen gerade Sie [Döllinger] meine Ansicht verwerfen, dass ich mir oft die Frage stellte ob nicht ein prinzipieller Fehler in meiner Art liege, und ob nicht irgend ein Hauptmoment mir nie zum Bewusstsein gekommen ist, für die Beurtheilung der Geschichte». Und um den Kern ihres Dissenses zu demonstrieren, führte Acton das Beispiel Martin Luthers an:

«Erlauben Sie dass ich einen besonders charakteristischen Fall erwähne, um mich zu erklären: Sie beurtheilen Luther, abgesehen von seinen Dogmen, sehr günstig. Ich sehe auch vom Dogma ab, und finde Folgendes: Er gab die Monogamie auf, im Interesse von zwei Fürsten, nachdem er sich mit Carlstadt desswegen herumgestritten hatte. Er führt die Freiheit im Munde, und stellt die Lehre vom passiven Gehorsam auf, gibt die Kirche in die Gewalt des Magistrats, und macht die Fürsten absolut – Er will anfänglich Gewissensfreiheit, nachher, Gewissenszwang – Er verlangt dass man die Bauern noch schlimmer behandle als Marat die Reichen. Die Bauern aber scheinen mir im Ganzen Recht gehabt zu haben, mehr jedenfalls als der französische Adel, und so kann ich ihren Verfolger, diesen Absolutisten, diesen brutalen Wütherich, der die Prinzipien dem Interesse, und die Moral der Macht opfert, nur in den aller düstersten Farben malen die ich überhaupt zur Verfügung habe.

Ich läugne damit nicht dass die Reformation, speziell der Ur-Luther, einen grossen Werth für mein Thema hat, aber ich muss ihn beurtheilen nach seinem eignen Leben, nicht nach den Leistungen von [Roger] Williams [um

90 Acton an Döllinger, St. Martin 30 August 1882. Döllinger-Acton III 294–296.
91 Ebd. 295.
92 Döllinger an Acton, München 3 Sept. 1882. Döllinger-Acton III 296–298, hier 297.
93 «[…] Mit anderen Worten, unsere Literatur wird ungläubig, und die von der Literatur getränkte Klasse gibt mehr und mehr den religiösen Glauben auf. Das hat auf ihn einen tiefen Eindruck gemacht. Er traut deswegen den Massen eher als den Gebildeten. Er sucht den gesunden Kern der Nation da wo kein Spectroscop, keine Mammuthzeichnung gedrungen ist. Indem er alles hat was ihm die Politik geben kann, ist seine ganze Seele voll von diesem religiösen Kampf gegen Unkirchlichkeit in der Kirche, gegen Unglauben ausserhalb. […].
Ich darf gewiss sagen, die demokratischen Institutionen mancher Staaten Nordamerikas sagen dem Gladstone eher zu als die der Europäischen Monarchien; und er würde sich heimischer fühlen im Gambettischen Frankreich als im Bismarckischen Preussen. […].» Acton an Döllinger, [St. Martin, Mitte Sept. 1882]. Döllinger-Acton III 298–304, hier 299–303.

1600–1683, einem englisch-amerikanischen Dissenter und bedeutenden Vorkämpfer religiöser Toleranz] oder [William] Penn, die er verworfen haben würde.

Das ist ein welthistorisches Centrum, und es folgen sehr viele andre Fälle, kaum weniger auffallend. Es fragt sich, für wen ich schreibe. Wer mit nationalen oder confessionellen Rücksichten urtheilt wird an mir kein Vergnügen haben. Und auch Sie, der Sie sich von den andren gerade darin unterscheiden, nehmen bei fast jedem Schritt Anstoss, an Resultat oder Methode. Das hat meinen Gang wirklich erschwert, umsomehr da ich den Unterschied der Beurtheilung auf kein Prinzip zurückführen kann. Denn, dass ich religiöse Motive bei der Sünde als etwas aggravantes ansehe und den Einfluss der Zeit nur gezwungen in Anschlag bringe, das heisst, nur da wo die Leute nicht besser wissen konnten, das erklärt nur sehr wenige Fälle die wir besprochen haben. Ich glaube Sie werden es doch natürlich finden dass diese Erfahrungen eine ernste Selbstprüfung veranlassen, und ein Problem aufwerfen das nicht ganz leicht zu lösen ist. […]»[94].

Mit seiner kompromißlosen moralischen Verwerfung Luthers rührte Acton wohl bei Döllinger an einen wunden Punkt nicht nur in dessen Nationalgefühl, sondern auch in dessen gewandelter Beurteilung des Reformators: «Ihr Urtheil über Luther kam mir doch sehr unerwartet» – so Döllinger in seiner Antwort –, «obwohl ich vor 40 Jahren und etwas später noch ziemlich ebenso über den Mann geurteilt hätte. Ist Ihnen dabei klar geworden, daß Sie durch Ihr vernichtendes Verdict über den Reformator zugleich den Stab brechen über die ganze Nation, deren geistiger Führer er unstreitig war? […] Sie meinen doch nicht im Ernste, daß Luther, weil er in einem einzelnen Falle eine Abweichung billigen zu dürfen wähnte, sofort die Polygamie zur förmlichen Doctrin, wie Muhammed, erhoben habe?»

Aber er lenkte sogleich zurück zu Actons Forschungsprojekt: «Ihre Äußerung über den sich noch immer erweiternden Umfang des Freiheits-thema veranlaßt mich doch zu einer unmaßgeblichen Erinnerung. Ich verstand bisher dieses Thema so, daß Ihr Werk eine Geschichte der in der Geschichte der Völker real, lebendig gewordenen Freiheit werden solle, und nicht eine Dogmengeschichte, nicht eine Vorführung aller auf dem Zimmer und am Schreibtisch ersonnenen Meinungen über Freiheit, was allerdings un mer à boire sein würde, und ein Sammelwerk gäbe, in welchem gar zu viel bedeutungs- und werthlos registrirt werden müßte.» Allerdings scheine ihm, Werke, «die wirklich in's Leben eingegriffen haben», müßten in der Darstellung besprochen werden, nicht jedoch «bloße literarische Erzeugnisse […] ohne jede nachhaltige Wirkung»: Montesquieu, Rousseau, Emmanuel Joseph Sieyès beispielsweise in «hervorragende[r] Stellung […], nicht aber die nach-Aristotelischen Philosophen mit ihren harmlosen, überall unbeachtet gebliebenen Speculationen; oder die Jesuiten mit ihren alles Gehalts baaren, dickleibigen Büchern, betitelt de republica, oder Politica. Qui trop embrasse, mal étreint. Ich würde sagen: das Werk soll einer constitutional history […] näher stehen als einer politischen Dogmengeschichte. […] Bedenken Sie das Wort Schillers: ‹In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister!›»[95].

Aber Acton ließ beim Thema «Luther» nicht locker. Bereits am folgenden Tag antwortete er Döllinger in englischer Sprache: Gefragt, ob er sich dessen bewußt sei, daß er mit seinem respektlosen Reden über Luther sich respektlos gegenüber der Nation verhalte, die ihn zu ihrem Führer erkoren habe, so sei seine Antwort «Yes, and No». Nichts schließe er skrupulöser aus als eine Beleidigung der Nation; aber sollte er vor einer Verwerfung Voltaires oder Napoleons zurückschrecken aus Rücksicht vor der großen Nation, die sich mit beiden identifiziert habe, oder sollte er verehrungsvoll von O'Connell oder Cavour um Irlands oder Italiens willen sprechen, oder von John Knox, weil dieser die Presbyterianer hinter sich habe, oder von Carlo Borromeo, weil dieser ein Objekt der Verehrung aller Katholiken sei? Bei Voltaire etwa sei vieles verächtlich und lasterhaft, aber, soweit er sehe, nichts kriminell; er habe immerhin versucht, Menschenleben zu retten und Leiden zu verringern. «Luther aber rechne ich direkte Grausamkeit, Kriminalität und Mißachtung von Menschenleben an. Die Schande seiner Popularität fällt, nach meiner Schätzung, auf Deutschland zurück, wie jene Voltaires auf Frankreich zurückfällt, erstere jedoch in größerem Ausmaß. Aber ich erhebe ebensowenig Anklage gegen ein ganzes Volk wie gegen einen einzelnen Menschen aus Gründen seiner nationalen Zugehörigkeit.» Was würde man über ihn, Acton, denken, wenn er, als guter Whig, auf den Gedanken käme, das Massaker von Glencoe (1692) zu leugnen, oder, als Engländer, Katholik und Liberaler, die brutale Haltung des Sir Thomas More? Er verwahrte sich auch gegen Döllingers Meinung, in vierzig Jahren werde er anders urteilen. «Ihre Position war die eines Polemikers, eines Apologeten, eines Disputanten.» Er, Döllinger, stehe ebenso unter dem Ein-

94 Ebd. 303 f.

95 Zuvor bedankte sich Döllinger für Actons Mitteilung «über den Ideenzusammenhang und die Geistesrichtung bei Gladstone», die ihm «äußerst werthvoll» sei und ihm «durchaus den Eindruck der correctesten Wahrheit» mache. «So erklären sich am besten die mannigfaltigen Incongruenzen, auf die man bei ihm stößt.» Eben habe er von Gladstone einen Brief empfangen, der «kein Sterbenswörtchen von Politik» usw. enthalte, «nur theologica». Für dessen Beantwortung sei ihm Actons Mitteilung aber um so willkommener. Döllinger an Acton, München, 21 Sept. 1882. Döllinger-Acton III 305 f.

fluß von Bellarmin, Bossuet und Möhler wie unter dem aus dem Studium Luthers gezogenen direkten Eindruck. Er könne doch im Ernst nicht denken, daß er, Acton, Luther mit ultramontanen Vorurteilen oder unter dem Einfluß irgendeiner Schule beurteile oder des Kirchenlexikons (für das Döllinger den Artikel über Luther geliefert hatte). Er kenne alles, was Döllinger in all diesen Jahren über dieses Thema geschrieben habe, und er dürfe jedenfalls sicher sein, daß er seine Meinungen nicht von Hergenröther und Ähnlichen beziehe; vielmehr habe sich in den letzten vierzig Jahren auch bei protestantischen Forschern einiges getan, und durch das Studium von deren Werken habe sich seine «Sicht von Luthers Charakter» herausgebildet[96].

«Liebster Freund!» – antwortete Döllinger – «Daß wir über den Reformator uns nicht werden einigen können, sehe ich aus Ihrem Briefe deutlich; we must agree to differ. Aber einige Tropfen Wasser in den feurigen Wein Ihres moralischen Todesurtheils fallen zu lassen, gelingt mir vielleicht doch.» Daß Luther «ein so beharrlicher […] Verfechter der Polygamie» gewesen sei, wüßte er, Döllinger, wirklich nicht. Aber er habe sich «seit 34 Jahren» mit Luther nicht mehr beschäftigt, zehre hier von seinen «um die Zeit 1846–1849» betriebenen Studien und wisse nur, daß Luther behauptet habe, «die Monogamie sei nicht juris divini», weder nach dem Neuen Testament noch nach der älteren kirchlichen Uberlieferung, «(was ja auch ganz richtig ist) und daß sie [die Polygamie] im Alten Testament gewöhnlich gewesen und nie gerügt worden sei». Doch daß Luther sie «förmlich für christliche Völker und Staaten» gefordert habe, dafür möge ihm Acton in Luthers Werken die Stellen nennen. Und was Luthers Brutalität in seiner den zweiten Bauernkrieg betreffenden Schrift anbelange, so sei diese freilich maßlos gewesen, wie denn überhaupt «Uebertreibung (ähnlich wie bei Hieronymus) in seinem Wesen» gelegen habe. Bei einer Beurteilung seien aber dabei der damalige offene Aufruhr der Bauern, ihr Sengen und Morden, zu bedenken und die augenscheinliche Unmöglichkeit, die für Deutschland ungemein gefährlich gewordene Bewegung noch zu einem friedlichen Ende zu führen. Allerdings sei Acton im Recht, wenn er seine, Döllingers, «Berufung auf den Consensus Germanorun per tria saecula» bezüglich Luthers zurückweise; denn «ein nationales Urtheil hat an sich keine Beweiskraft». Die Parallele mit Voltaire, Napoleon etc. lehnte Döllinger aber als unzutreffend ab: Ihrer beider Differenz bezüglich Luthers sei doch «kurz gefaßt, diese: ist in Luther das Böse, Unsittliche oder aber das Gute, Edle überwiegend? Sie behaupten das Erstere, ich das Letztere.» Bei Voltaire und Napoleon dagegen würde «die Mehrzahl der intelligenten Leute aller Länder ohne weiteres die Präponderanz des Bösen bezeugen», während «von den denkenden Deutschen (natürlich die Ultramontanen abgerechnet) kaum ein einziger zugeben» würde, daß dies auch von Luther gelte. Hinsichtlich der von Acton aufgeworfenen «schwere[n] Frage […], wie es mit dem moralischen Bewußtsein und Werth der Deutschen Nation stehe», und den «tiefen Schatten», die Acton namhaft mache «(Pessimismus, Pantheismus etc.)», sei er mit ihm einer Meinung und könne «sogar […] noch einige schlimme Züge hinzufügen»; ja, er sei «zu Zeiten

96 «Lieber Herr Professor, Your letter indicates a difference of principle so wide, and my hope of making some impression is in this particular instance so great, that I will again ask you to read a long letter instead of waiting until we meet.
I see that you are ready to admit motives which I think it wrong to allow myself, or to impute, without overwhelming evidence to others. For you ask whether I am aware that to speak so disrespectfully of Luther is disrespectful to the nation that made him its leader. I answer Yes, and No. No inasmuch as there is no consideration which I should more scrupulously exclude from my mind than this. Otherwise I should have to shrink from condemning Voltaire and Napoleon out of regard for the great nation that was identified with each of them; I should be careful how I spoke of O'Connell or Cavour for he sake of Ireland and Italy. And if it is right to admit that consideration in the case of foreign countries, one may do it for one's own; if it is due to nations, it is lawful for religious, permissible even towards great parties and a disinterested or impartial judgment becomes impossible, I should be bound to spare John Knox, because he has the Presbyterians behind him, and Borromeo, because he is an object of reverence to all the Catholics.
But what would be thought of me if, like a good Whig, I sought to palliate the massacre of Glencoe, or if, as an Englishman, a Catholic, a Liberal, I refrained from admitting the brutal ferocity of Sir Thomas More, the glory of Englishmen, Liberals and Catholics? I may also answer Yes, because I am well aware of the causes of Luther's popularity in Germany and in the words so often quoted – Sein potenzirtes Ich – I do not see a compliment to the nation, but rather: ein Deutsches Mea Culpa. Instead of sparing Voltaire for the sake of France, I would condemn France for the honour bestowed on Voltaire. In Voltaire there is much that is contemptible, and vicious, but nothing, as far as I know, that is criminal. He tried hard to save men's life and to diminish suffering. But to Luther I impute actual cruelty, criminality, and disregard for human life. The disgrace of his popularity does, in my estimation, fall upon Germany as that of Voltaire falls upon France, and in a greater proportion. But I do not draw up an indictment against a nation, any more than I excuse a man by reason of his nationality. […].
Nor can I accept your remark that you thought as I do some forty years ago. Your position was that of a controversalist, an apologist, a disputant. You were as much under the influence of Bellarmine, of Bossuet, of Möhler, as under the direct impression derived from the study of Luther. You cannot seriously think that I judge him with Ultramonane prejudice, or under the influence of the school, or of Janssen, or Jarcke, or the Kirchenlexikon.
I know all that you have written on the subject in all these years, and you may be sure that, if I do not judge for myself in history, I do not get my opinions from Hergenröther or the Variations. Something, too, has been done in forty years, by [Julius Theodor] Köstlin and [Friedrich Julius] Stahl, [Carl Friedrich August] Kahnis and [Theodor] Kölde, [Daniel] Schenkel and [Alexander] Schweizer, and it is from the study of these, if from any disturbing cause, that I come to my view of Luther's character. […].» Acton an Döllinger, St. Martin 22 Sept. 1882. Döllinger-Acton III 307–312, hier 307–309.

sehr geneigt, den Engländern in moralischer Beziehung die Palme vor den Deutschen zuzuerkennen»; vergleiche er die Geschichte der beiden Völker, «so stehen die Deutschen offenbar tiefer». Aber da falle ihm noch ein: «den hero – worship Goethe's» sollte Acton den Deutschen doch nicht «gar so übel nehmen[97]: sie verdanken ihm alle gar zu viel, er ist nicht nur ihr Homer und Shakespeare, er ist – man möchte fast sagen, ihr Universal-Praeceptor, ihre Vorrathskammer, er hat sie mit so vielen Gedanken versorgt, die sie selber nie gedacht hätten.» Freilich: «Als Lebens-Vorbild wird ihn wohl kein Vater seinen Söhnen vorhalten. Nun Gott befohlen […]»[98].

Die Diskussion, unentwegt auf denselben Problemkreis konzentriert, zog sich ergebnislos durch die Korrespondenz beider bis in das Jahr 1884. Die beiderseitigen Argumente, von Acton noch ein zweites Mal in englischer Sprache dargelegt[99], brauchen deshalb im einzelnen nicht wiederholt zu werden. Wie sehr aber Acton darunter litt, daß Döllinger ihn nicht verstehen wollte, seiner grundsätzlichen Argumentation nicht zustimmte, artikulierte er am Ende dieses englischen Briefes: «Ich weiß, wie dreist es ist, in einer Sache, die Sie so gut kennen, so aufdringlich zu sein, aber ich vermag meinen Weg nicht zu sehen, und ich bitte Sie, meine Hartnäckigkeit zu vergeben. Ich schreibe am ersten Jahrestag der drangvollsten Nacht in meinem Leben, und glauben Sie mir, es gibt kaum einen größeren Schmerz, als nach einem lebenslangen Sitzen zu Ihren Füßen zu fühlen, daß ein mysteriöser Abgrund uns trennt und daß ich gezwungen bin, einem Pfad zu folgen, der Ihrem eigenen zuwiderläuft»[100].

In einem wiederum (nur fragmentarisch in Abschrift erhaltenen) langen Brief, der aus inhaltlichen Gründen vermutlich in den August/September 1884 zu datieren sein dürfte, schrieb Acton (man könnte sagen: resigniert), von seiner Schwägerin Leopoldine Arco (1847–1911) erfahren zu haben, daß Döllinger die «Anschauung» seiner «Thesen» nur «zum geringen Theil» billige, «und somit erlischt endlich die letzte schwache Aussicht auf Verständigung»; denn er, Acton, «setze voraus», daß Döllinger sie «ausgelegt» habe «in dem Sinne in dem sie von einem ernsten, erfahrenen und unterrichteten Mann gemeint seyn konnten, als Resultat langjähriger leidenschaftsloser, gewissenhafter Forschungen, und ausgedehnter Beobachtung in der Welt der Kirche; und dass ihre Einheit und Consequenz» Döllinger nicht entgangen sei. Und nun wiederholte er: «Es war vor fünf Jahren, bei Ihrer Befürwortung des Aufsatzes über Dupanloup, dass der Verdacht in mir zuerst erwachte ob ich Sie nicht gründlich missverstanden, eine ganz andre Richtung mit Ihrem Namen gedeckt, und in folgenschwerer Illusion gelebt habe. Dem Aufsatz und der Empfehlung des Aufsatzes lag die Idee zu Grund dass ein hervorragender enthusiastischer Bewunderer und Vertheidiger des – historisch gegebenen, mit Inventar versehenen Papstthums, ein Ehrenmann seyn konnte, zwar im Irrthum befangen, aber persönlich unbescholten […]. Es folgt daraus dass der innerkirchliche Gegensatz ein theologischer ist, nicht ein moralischer, und zwar kaum verschieden von dem Gegensatz zwischen Gallicanimus und Papalismus. Es folgt weiter dass der Kampf gegen Inquisition und Casuistik, gegen Königsmord und Massenmord, gegen Tyrannei und Lüge, gegen Bartholomäusnächte und Pulververschwörungen, gegen Suarez und Liguori, ausgeglichen ist. Entweder dadurch dass diese Gesamtanschauung keine Anhänger mehr hat, oder keine Gegner. Dass sie aber Anhänger hatte das wusste

97 Acton hatte geschrieben: «[…] Although it does not strengthen my case, it occurs to me as an important question to ask whether you really rate highly the judgment of Germans in a question of morals. It seems to me that the deductions to be made before admitting it are very large. I take the strong inclination towards Pantheism as a striking symptom of defective ethical character. Still more the popularity of modern Pessimism. Putting aside, further, the bulk of the Catholics, disqualified by Ultramontanism, and the Socialist parties, the hero worship of Goethe, of Frederic the Second, of the early Romantic school, indicates a weakness of moral sense in one large part of the nation. […].» Acton an Döllinger, St. Martin 22 Sept. 1882. Döllinger-Acton III 307–312, hier 309 f. Döllinger an Acton, München 27 September 1882. Döllinger-Acton III 312–314.

98 Döllinger an Acton, München 27 September 1882. Döllinger-Acton III 312–314.

99 Der zweite folgte wohl Ende September 1882. Döllinger-Acton III 315 f.: «Lieber Herr Professor, You will think me incorrigible: I sincerely believed that you would, on reflection, deem the points which I raised unanswerable, and would join me in condemning Luther altogether.
Unfortunately it is not a question on which one can agree to differ. Historical science does not tolerate such differences. Luther alone, besides Voltaire has written 100 volumes; and if agreement is unattainable where materials are so ample, it is useless to seek it anywhere. And as long as History cannot attain to such certainty as compels the assent of honest men, it is worthless as an arbiter of controversy and a teacher of nations. We beat the air with our researches if we cannot get to something on which all honest men feel alike. The surest way to do that is to take our stand on one of those actions or utterances at which every Christian conscience revolts. If we can penetrate the cloud of indifferent or irrelevant matter, and grasp the fact that a man has been mixed up with lies or murder, the enquire into character is settled, and we know what to think of him. He ceases to be a problem and becomes a fixed quantity. Our judgment cannot then be affected by the second of services, virtues, et talents. To weigh good and evil, as you say, and see which predominates is precisely what in the case of Luther, I cannot do. All the qualities of Kempis and Shakespeare united weigh nothing against a single crime. […].
When you use the word masslos, I am half tempted to think that you may have forgotten the precise language of Luther, and the precise occasion. […].»

100 «[…] I know how presumptuous it is to be so urgent in a matter which you know so well; but I cannot see my way, and I intreat you to forgive my persistency. I am writting on the first anniversary of the most dreadful night in my life, and believe me, it is hardly a less sorrow to feel, after sitting at your feet for a life time, that a mysterious chasm separates us and that I am constrained to follow a path which is opposite to your own.» Acton an Döllinger, [Ende September 1882]. Döllinger-Acton II 315 f., hier 316.

man durch den einzigen Beweis der nunmehr möglich ist: durch Lob der Vergangenheit. Es müssten also die Gegner versöhnt worden seyn. Nun hatte ich die entgegengesetzte Ansicht aufgestellt als ich, zur Begrüssung des [Vatikanischen] Concils [in Actons Aufsatz: «The Massacre of St. Bartholomew» (1869)[101]] den Satz aufstellte: Der Papst billigt die Ermordung der Huguenotten. Das heisst: der moralische Werth des Papstthums, als Gewissensrath der Menschheit, ist soviel als der grösste aller Verbrecher die die Geschichte kennt. Daran knüpfte ich die Folgerung: Wer das Papstthum rechtfertigt, ladet die grösste Schuld auf sich die es seit der Apostolischen Zeit gegeben hat. Wer solche Rechtfertigung und Solidarität verwirft, reduzirt die päpstlichen Ansprüche auf ein sehr bescheidenes Maass. Ich wusste nicht anders als dass ein Ultramontaner, d.h. ein Mehrer des päpstlichen Credits unter den Menschen, ein gewissenloser Verbrecher sey, zu betrachten wie die extremsten Jacobiner und Sozial Demokraten. Zwischen diesem Gesammturtheil und der Betrachtung des Syllabisten Dupanloup[102] als einen christlich gesinnten Mann, der nicht einmal als Ausnahme zu behandeln, oder gegen solche überaus beschimpfende Verdächtigung des Schutzes bedürftig ist, lag die weiteste denkbare Kluft. Die ganze Ansicht der Politik, des Unterrichtswesens, des Verhältnisses von Staat und Kirche, von Katholizismus und Protestantismus, ja, der Erziehung meiner Kinder, musste [eben durch die Thesen des *Syllabus errorum* Pius' IX.] verschieden ausfallen. […] Dass ich jede Gelegenheit seit Jahren energisch ergriff um aus meiner Verwirrung und Rathlosigkeit zu kommen war unvermeidlich. Denn, wird meine Grundanschauung, mein Centralstreben, auch von Ihnen [Döllinger] verworfen, so ist meine Isolirung so gross dass ich die Aussicht auf literärische Wirkung aufgeben muss, und mich nützlicher beschäftigen kann als mit der Arbeit der ich viele Jahre, und vieles andre, opferte. Aus Ihrer im ganzen consequenten Haltung gewann ich allmälig die Ueberzeugung dass ich doch eigentlich allein stehe. Nach einigem Schwanken gelangte ich zum Schluss, dass die weitere Verhandlung aussichtslos, und Ihnen endlich auch lästig geworden war. […][103]. Es wäre für mich ein unermessliches Glück gewesen wenn mich Ihre Gegenbemerkungen erschüttert hätten in meiner Ueberzeugung, dass Kirchliche Verbrechen weder durch den Zweck noch durch die Gesinnung entschuldigt sind, und dass die uralte Schuld noch in voller Kraft besteht, und zwar nicht nur in Rom. Was Sie von dem Einfluss der Zeit gesagt haben, von der Erziehung, der Unwissenheit, der Bornirtheit der Vorurtheile, hat mir die Ansicht nicht näher gebracht, dass Ultramontane, oder ähnliche Leute in der Gnade Gottes leben oder sterben können. Mein Gewissen nöthigt mich zu sagen dass, wenn wir wirklich darin uneinig sind, die Verschiedenheit eine unheilbare ist. Und ich verstehe unter dem Namen Ultramontanen jeden dem die Religionssünden gemildert erscheinen andern Sünden gegenüber. Im Lauf der Unterredungen sind Missverständnisse, durch meinen Gebrauch der fremden Sprache, sehr oft entstanden; aber ich glaube dass das bei den Thesen nicht geschehen konnte, und dass es Ihnen wirklich unmöglich war dem darin enthaltenen Gedankengang einen günstigen Sinn abzugewinnen. […]»[104].

In der folgenden Korrespondenz dominierte wieder Gedankenaustausch über aktuelle politische Ereignisse oder über Reden Döllingers in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, so über sein «elogium» auf Bismarck, am Tag «an welchem München die Feier seines Geburtstags beging» und man «in gehobener Stimmung»

101 Acton, the Massacre of St. Bartholomew, in: The North British Review 51 (Oktober 1869) 30–70; wieder abgedruckt in: Acton, Selected Writings II 198–240.

102 Anspielung auf: Félix Dupanloup, La Convention du 15 septembre et l'Encyclique du 8 décembre. Par Mgr l'évêque d'Orléans (Suivie d'une lettre au journal des Débats), Paris 1865; Felix Dupanloup, Die Convention vom 15. September und Die Encyklika vom 8. Dezember, Augsburg 1865.

103 Weiter: «Habe ich dieses Jahr einen leisen Versuch erneuert, so war ich dazu ermuthigt durch die Damen, denen Sie gesagt haben wir wären doch schliesslich, in der Hauptsache, derselben Meinung. Es kam dazu dass mir Ihre Ansicht nicht immer ganz fest und unveränderlich vorkam. Einige, wie ich glaube, evidente, Beweise schienen einen momentanen Eindruck zu machen. Nicht immer gelang es Sie zu erneuter Prüfung der Thatsachen zu bewegen, wenn ich, wie in den Fällen von Gerson, Luther, Bossuet, sehr Discordantes aufstellte, und einige Gelegenheiten wo eigentlich nur geplänkelt, und die Discussion auf Nebensachen beschränkt wurde, auf schlecht gewählte Formeln oder Beispiele, die ich mir zu Schulden kommen liess, erweckten einen leisen Zweifel ob Sie nicht absichtlich den Kern der Frage vermieden, etwa in der Befürchtung ich hätte nicht die nöthigen Vorstudien, oder ich würde die Resultate schlecht verwenden.
Ein Keim der Hoffnung lag auch in gewissen Thatsachen die mir fest standen. Die Kirchlichen Dinge nahmen immer in Ihrem Gesichtskreis einen sehr bedeutenden Raum ein, Sie hatten eingehendes Verständnis für Worte und Thaten der Theologen, Sie gingen leicht ein auf ihre Motive, und konnten eher entschuldigen was Ihnen näher und deutlicher vorlag als etwa die Handlungen von Revolutionsmännern. Man merkte eine gewisse Sympathie für geistreiche Männer die gleiche Studien mit Ihnen machten, wenigstens bei der Verbindung von tiefem Wissen mit tiefer Religiosität. Eine solche professionnelle Beschränkung schien mir auf die Dauer nicht verträglich mit völliger Gerechtigkeit und Objektivität, mit der Kalokagathie des vollendeten Historikers und Theologen, und durfte vergänglich seyn. Und offenbar urtheilten Sie nicht mehr nach genau denselben Prinzipien wie früher. Sie sagten kürzlich dass Sie vor Jahren nicht weit von meinem Standpunkt sich befanden, und erst später zu grösserer Milde sich neigten. Sollte das nicht zum Theil die Frucht von momentanen Conjuncturen und Zufällen seyn? Und war es nicht denkbar dass ich mit Treue die ächte Anschauungsweise der Zeit bewahrt und entwickelt habe wo ich ideale Methode des Kirchlichen Lebens und Denkens bei Ihnen lernte? Solche Erwägungen müssen mir zur Entschuldigung dienen wenn ich zu sanguinisch oder zu hartnäckig wurde.»

104 Acton an Döllinger [August/September 1884]. Döllinger-Acton III 332–336.

war[105]. Acton hielt mit seinem «schwere[n] Zweifel» nicht zurück: «Achtung und Vertrauen für den R[eichs]Kanzler» seien «nur mehr möglich bei durchaus conservativ denkenden Männern», nicht «bei Liberal-gesinnten[106]; er wisse «nicht recht», ob Döllinger «mit Grund die Gelegenheit» ergreife, «einen so grossen Theil» seiner «Verehrer abzustossen»[107].

Dagegen verteidigte sich Döllinger, mit Dank für Actons «Notata»: Er habe 1. anläßlich der genannten Geburtstagsfeier «als Organ der Akademie, der Ansicht der ganzen Körperschaft Ausdruck geben» wollen, da er «wußte, daß dieß gewünscht werde». Doch 2. halte auch er persönlich «Bismarck für den Staatsmann, der Deutschland die größten Dienste geleistet und den gerechtesten Anspruch auf den Dank der ganzen Nation hat»; gleichwohl werde er die Stelle für den Druck «so modifiziren, daß sie nicht mehr sagt, als was jedermann, auch außerhalb Deutschland[s] zugibt»[108].

Ein anrührender Brief Actons berichtet liebevoll über die letzten Worte und Stunden seiner schwerkranken Schwiegermutter Gräfin Anna Margareta Arco-Valley (geb. Contessa Marescalchi, 1813–1885) die, mit den Sterbesakramenten versehen, in seiner, seiner Gemahlin Marie und seiner Kinder Anwesenheit am 22. Juli 1885 in Tegernsee «im tiefsten Frieden» starb[109].

105 Döllinger an Acton, München, 12 April 1885. Döllinger-Acton III 342.

106 So auch über Döllingers «Denkrede auf Franz August Mignet» (1796–1884, französischer Historiker und Mitglied der Académie Française) in der öffentlichen Akademiesitzung vom 28. März 1885; abgedruckt in: Döllinger, Akademische Vorträge II 310–324. – Acton an Döllinger, Cannes 7 April 1885. Döllinger-Acton III 339–341; Döllinger an Acton, München, 12. April 1885. Ebd. 342.

107 Acton an Döllinger, Cannes 7. April 1885. Döllinger-Acton III 339–341, hier 340.

108 Döllinger an Acton, München 12 April 1885. Döllinger-Acton III 342.

109 Acton an Döllinger, Tegernsee 22 Juli 1885. Döllinger-Acton III 350f. – Döllinger, der in der zweiten Augusthälfte in Tegernsee war, beschäftigte sich mit den Grabinschriften und empfahl für Actons verstorbene Tochter Elizabeth (Lily): «Divinitus data, brevi revocata, ad patriam coelestem, aviam praecidens, evolavit», und für die verewigte Gräfin Anna, «daß etwa gesagt würde: hic sicut alibi benefaciendo pertransiit [vgl. Apg 10]. (Den Ausdruck hat das Evangelium (nach der Vulgata) von Christus). In diesem Ruf, stets gegen jedermann gütig und wohlthätig gewesen zu sein steht die Gräfin hier und in der Umgegend allgemein.» Döllinger an Acton, Villa Arco, Tegernsee 24 August 1885. Döllinger-Acton III 351f.

6. Actons Entdeckung der atheistischen Schriftstellerin George Eliot und ihrer ihn beeindruckenden Ethik

Zur Sprache kam auch die Schriftstellerin George Eliot, die Acton, wie bereits erwähnt, kurz vor ihrem Tod für sich entdeckt hatte, zutiefst beeindruckt von der absoluten geistigen Unabhängigkeit dieser Dichterin, die ohne Religion, ohne religiösen Einfluß, ohne erkennbare Rückbindung an das Christentum, losgelöst von jeder Tradition, in und mit ihren Romanen und Charakterstudien eine hochstehende Ethik entwickelte – für Acton eine ebenso erstaunliche wie bestürzende Erkenntnis. Ihrer Biographie[110] widmete er in «The Nineteenth Century» (März 1885) eine begeisterte Besprechung[111], die Döllinger samt den Reaktionen in England offenbar sogleich zur Kenntnis nahm: «In England ist man, wie mir scheint» – schrieb er Acton spürbar skeptisch –, «noch immer beschäftigt, Ihren essay über George Eliot zu dechiffriren und zu verdauen; c'est une pièce de résistance. Auch mir sind ein paar Stellen dunkel, über die ich Sie befragen werde, wenn wir uns wiedersehen. Sollte es dort wirklich viele Gebildete geben, die damit einverstanden sind, daß Sie die Dame bis zu Shakespeare's Höhe hinaufgerückt haben? – Merkwürdig war mir, daß die hochkirchlichen Blätter, Church Times und Guardian sich günstig geäußert haben über den essay»[112]. Von Acton daraufhin zu einer Beurteilung seiner Review aufgefordert, gestand Döllinger, daß er «für jetzt lieber geschwiegen hätte»; denn um zu urteilen bedürfe er Actons mündlicher Erläuterung «für viele und bedeutsame Stellen», zumal er erst aus dem Essay erkannt habe, wie «incompetent» er sei, «über die Dame selbst mitzureden», von der er – für das literarische Interesse des 86jährigen Döllinger immerhin beachtlich – «nur einige ihrer Productionen und auch diese nur zur Erholung gelesen» habe, «nur dem Faden der Dichtung folgend, und wenig achtend auf die Ansichten der Verfasserin». Er erinnere sich einer Äußerung im Edinburgh Review 1879. «In the world of earnest art, G. Eliot is the first legitimate fruit of our modern atheistic pietism und nun sehe ich, daß [Thomas von] Kempis ihr den Wunsch erregt hat, eine Heilige zu sein für ein paar Monate. […] Wie charakteristisch ist dieses ‹für ein

110 George Eliot's Life as Related in her Letters and Journals, arranged and edited by her husband, J. W. Cross, 3 vols., London and Edinburgh 1885.

111 Acton, J. W. Cross's «Life of George Eliot», in: The Nineteenth Century 17 (March 1885) 464–485; wieder abgedruckt in: Acton, Historical Essays 273–304; Acton, Selected Writings III 460–485; in deutscher Übersetzung von J. Imelmann: George Eliot. Eine biographische Skizze, Berlin 1886.

112 Döllinger an Acton, München, 12 April 1885. Döllinger-Acton III 342.

paar Monate›! Sie ist Atheistin aus Zufall und weiblicher Geistes-Unterwürfigkeit […]»[113]. Doch Actons Essay habe «nun allerdings» seine Meinung von ihr «bedeutend höher und günstiger gestellt. Überhaupt ist dieser Essay in seiner Art ein *Meisterstück*, es wäre kaum möglich, einen größeren Gedankenreichtum auf 20 Seiten zusammenzudrängen. Aber: brevis esse laboro, obscurus fio. Gäbe es doch Jemanden, der Fähigkeit und Lust hätte, einen Commentar dazu zu schreiben!»[114]

In seiner (durch seine «Uebersiedelung nach London» etwas verzögerten) Antwort suchte Acton «die Gründe einer [d.h. wohl: seiner] Anschauung etwas genauer anzugeben», welche sich von der Döllingers «in der günstigen Richtung unterscheidet. […] G. Eliot war nicht nur ungläubig, sie war Atheistin der extremsten Sorte – wenn man von den Materialisten absieht. Trotz des eifrigsten Studiums von Spinoza hat sie auch keine Spur eines Stoischen oder Pantheistischen Gottes zugegeben». Sie habe «Jahre lang mit den höheren ethischen Ansichten vollständig gebrochen. Die moralischen Eindrücke und Motive ihrer Jugend […] waren [für sie] mit den Dogmen gefallen. Die Systeme die sie durchmachte, die Kreise in denen sie lebte, waren in der Ethik hülflos.» Und dennoch habe sie sich «in der denkbar ungünstigsten Umgebung, unter dunkeln Auspizien, eine so hohe ideale Moral» erarbeitet, «dass ihr Einfluss, im Grossen, ein durchaus erhebender, wohlthätiger ist, und der Atheismus, durch sie, mit dem Theismus wetteifert an der Veredelung der Menschheit. […] Zuerst und vor allen anderen, und mächtiger als alle, hat G. Eliot den Unglauben als ebenbürtig auf dem Gebiet der Moral neben dem modernen Christenthum aufgestellt. Und zwar, zu einer Zeit, wo der Bruch zwischen Naturwissenschaft und Religion sich vollendet hat; wo, zum ersten Mal in der neuern Geschichte der Unglaube in den höheren Regionen des Denkens, fast überall vorherrscht und den leitenden Antheil hat an der Arbeit der Cultur. Das ist ihr unendliches Verdienst und stellt sie weit höher für mich […] als alle nicht wissenschaftliche[n] Schriftsteller unserer Sprache mit Ausnahme von Shakespeare. Nicht als dichtendes Genie ist sie mir so gross, sondern als culturhistorische Erscheinung»[115]. Und: «Eben in ihre

113 «[…] Sie ist Atheistin aus Zufall und weiblicher Geistes-Unterwürfigkeit – hätte sie mit theistisch gesinnten Männern zusammengelebt, so wäre sie gottgläubig geblieben, oder es wieder geworden. Daß sie nun eine so reine Moral und hohe Strebziele mit ihrer Negation zu vereinigen verstand, das ist allerdings wunderbar. Nur fragt sich dabei, wie viel hievon der moralischen Atmosphäre der Gesellschaft und des Landes in der sie lebte, beizumessen sei. Ich möchte sagen: Hypatia [Vertreterin der neuplatonischen Philosophenschule in Alexandrien, 415 von Christen ermordet], Mde de Stael und Mde Dudevant [Lucile Aurore Dupin, Baronin Dudevant (1804–1876), unter dem Pseudonym George Sand Schöpferin des idealistischen Romans in Frankreich und Künderin der freien Liebe] seien in ihr verschmolzen.» – Thomas von Kempis († 1471), Vertreter der spätmittelalterlichen «Devotio moderna»; er wurde lange Zeit als Verfasser der weit verbreiteten Meditationsschrift «Imitatio Christi» angesehen, was heute umstritten ist; jedoch dürfte er zumindest ihr Redaktor gewesen sein. Rudolf Th. M. von Dijk, Thomas Hemerken von Kempen, in: LThK 9 (³2000) 1531 f.

114 Weiter: «Bedenken über einzelne Äußerungen hätte ich freilich ziemlich viele zu verzeichnen, aber ich bin auch überzeugt, daß Ihre Erklärungen in nicht wenigen Fällen diese Zweifel beseitigen würden. Ich werde also hier nichts davon erwähnen. Sie deuten an, daß Cardinal Newman Einfluß geübt habe auf die Geistesentwicklung der Dame. Ich zweifle nicht daran. Wenn es in der Apologia heißt p. 198: I came to the conclusion, that there was no medium in true philosophy between Atheism and Catholicity, etc. – so war dieß gerade das rechte Wasser auf die Mühle, die das von [Sarah] Hennell [1812–1899, einer mit Mary Anne Evans = Georg Eliot befreundeten Schriftstellerin, die deren Übersetzung des «Leben Jesu» von David Friedrich Strauss betreute], Strauß und tutti quanti aufgeschüttete Korn zermahlen sollte.
Begierig bin ich, zu sehen, welche Blasen Ihr Essay noch in der Englischen Journalistik emportreiben wird; Viele werden schweigen weil es ihnen geht wie mir: haerent incerti. Wenn Sie nach London kommen, werden Sie fleißig interviewt werden – ich möchte dabei sein, und Ihre Explicationen hören. […].» Döllinger an Acton, München 1 Mai 1885. Döllinger-Acton III 344–346, hier 344 f.

115 Und weiter: «Und das Verdienst scheint mir ein persönliches. Christliche Nachklänge wirkten nicht. Die Motive sind immer consequente Anwendung des eigenen Systems. Gerade die Moral war ihr am Christentum zuwider. Die neuern religiösen Werke las sie nicht. Auch das christliche England mit seiner sozialen Moral, hat sie nicht emporgetrieben. Mit ihm stand sie im offenen Gegensatz. Dazu, vergleiche man ihre Lehre mit der unserer geistigen Heroen – Macauly, Carlyle, Froude, Newman, Mozley, Mill, Darwin.
Und sie steht höher als diese eben durch ihre Unabhängigkeit, weil sie keine Vergangenheit heilig hielt, keine Tradition anerkannte, keiner Autorität gehorchte. Das Interesse einer schlechten Sache zwang sie nicht – to debase the moral currency – um Namen zu schonen.
Das ist nun was Sie [Döllinger] bezweifeln, indem Sie nicht glauben dass sie eine selbst beherrschende Kraft besaß, sondern von der Umgebung fortgerissen wurde. Der Einfluss von [Auguste] Comte [1798–1857] ist unbestreitbar. Er fing sehr früh an, ohne Vermittlung von andrer Seite her, […]. Sie las den Comte wie sie Rousseau, Spinoza, Lessing, Pascal las, indem sie die Ideenwelt durchforschte mit einer Energie und in einem Umfang wie kein Engländer seit Sir W. Hamilton. Und die Absicht war nicht ästhetischer Genuss oder Vertheidigung einer Sache, sondern praktische Belehrung.
Sowenig stand sie unter dem Einfluss nächster Umgebung, dass sie Strauss übersetzte ohne auch im geringsten von ihm angezogen zu seyn; […]. Eine solche Freiheit ist in England ungewöhnlich. Sie hat aus sehr vielen Quellen getrunken.
Auch ihre Verwerfung des Christenthums scheint mir in einem etwas andern Licht. Es ist ja gar nicht auffallend, wenn einer der die Kritik der reinen Vernunft sehr jung liest, und nicht weiter Kant studirt, den Glauben an Gott verliert. […]. Es ist mir gar nicht klar dass christliche Theologen ihr im Jahr 1841 geholfen hätten. Sie sah wenigstens einen solchen, und bekam den Eindruck er sey nicht aufrichtig überzeugt.
Und was kann ein gewöhnlicher Englischer Theologe sagen was Eindruck macht auf jemanden, der die Tübinger Litteratur kennt? Wir hören immer sagen, das erste Jahrhundert war keine dichtende Zeit; das Christenthum rechtfertigt sich durch eine unendlich höhere Moral; der Beweis liegt im Erfolg; nur Gott konnte solches bewirken – Dinge die ich selbst bei Martensen, Gladstone, Goldwin Smith, Liddon, ja beim gründlichen [George] Salmon, gefunden habe. Wie würde der durchdringende Geist der G. Eliot diese und ähnliche Beweise des Glaubens aufgenommen haben? […].» Acton an Döllinger [Ende Mai/Anfang Juni 1885]. Döllinger-Acton III 346–350.

Zeit fiel die Entdeckung der Geschichte des Buddhismus, wodurch drei stehende Argumente der Apologeten» – d.h. «drei klassische Eckpfeiler christlicher Apologetik»[116] – «zum Fall gebracht wurden – die Grösse und Dauer, die wunderbare Entstehung aus dunklen Anfängen, die reinere Moral, die den Zwang ausschliesst»[117].

Das war keine Lossagung Actons von der dogmatischen Lehre seiner Kirche. Nicht die von seiner Kirche aus neutestamentlicher Überlieferung als göttliche Offenbarung verkündete dogmatische Lehre und darauf basierende Moral waren für ihn als überzeugt praktizierenden Katholiken das Problem, um so entschiedener aber der ihm unerträgliche eklatante Widerspruch zwischen Theorie und Praxis: zwischen der Absolutheit beanspruchenden kirchlich-dogmatischen Lehre mit ihrem hohen ethischen Anspruch und den im Namen und zur Verteidigung dieser Lehre im Laufe der Geschichte begangenen Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Dabei bestand für ihn zwischen den eigentlichen Auftraggebern und Tätern gleich welchen kirchlichen Ranges, den zur Tat anstiftenden theologischen Theoretikern (oder «Schreibtischtätern») und den Schriftstellern (oder historischen «Lobrednern»), die um des Dogmas oder des Glaubensinteresses willen begangene Verbrechen, deren Akteure und Inspiratoren, nachträglich rechtfertigten, keinerlei Unterschied; sie alle waren für ihn Verbrecher. Selbst Jean-Baptiste Lacordaire (1802–1861), der gefeierte Prediger von Notre-Dame in Paris, der 1839 in Rom dem Dominikanerorden beigetreten war und trotz größter Schwierigkeiten durch Gründung mehrerer Konvente diesen Orden in Frankreich wiedererrichtet hatte, fiel für ihn – wie oben erwähnt – unter dieses Verdikt; denn durch seinen Eintritt in diesen Orden habe er sich mit dessen (durch die Inquisition etc.) belasteter Vergangenheit solidarisiert und unterscheide sich somit in nichts vom spanischen Inquisitor Thomas de Torquemada OP (1420–1498)[118].

Aber führte Acton mit dieser prinzipiellen «Gleichstellung» seine These, konsequent zu Ende gedacht, nicht ad absurdum? Darf man dann – beispielsweise – überhaupt noch Mitglied der Kirche sein, die im Laufe ihrer Geschichte so viel Schuld auf sich geladen hat? Oder Engländer oder Franzose oder Deutscher – oder Mensch? Doch für Acton stand hier zuallererst die Wahrhaftigkeit von Christentum und Kirche auf dem Prüfstand. Die Begegnung mit der religionslosen George Eliot und mit ihren hohen, von jeglicher religiösen Rückbeziehung freien ethischen Ansprüchen bestärkten ihn in seiner grundsätzlichen Infragestellung des traditionellen ethischen Monopolanspruchs des Christentums, in dessen geschichtlicher Entwicklung, seinen konfessionellen Spaltungen und konfessionellen Kämpfen, den Ketzerverfolgungen und begangenen Unmenschlichkeiten im Namen und zur Verteidigung des «wahren Glaubens» er das Wirken und die Wirkung einer höheren Moral nicht,

116 Conzemius, John Lord Acton 201.

117 Acton an Döllinger [Ende Mai/Anfang Juni 1885]. Döllinger-Acton III 346–350, hier 350 (Schlußsatz). – Ausführlich äußerte sich Acton über George Eliot, mit Bezug auf seinen Artikel, auch in einem Brief an Lady Blennerhassett: «[…] The career of George Eliot was run during the supremacy of atheism and the eclipse of (philosophical) Ethics. All the schools in which she learnt, all the groups with which she was connected, were peculiar for ethical impotence.
And yet her moral teaching is very high. Without any survival of Christian impressions, without aid from the philosophers, and without the least concession to the eighteenth century doctrines of pleasure, she contrived to become a grand moral teacher.
From the depths of atheism, from its worst school, from the midst of the poorest surroundings, a preacher of lofty virtue arose, not at all perfect indeed or absolutely consistent, but far more impressive, more true, more elevated, than any but the very best of Christian writers, and capable of reaching those whom no Christian could possibly touch. To me this is one of the most wonderful facts, of the most wonderful feats, in the history of the human mind. Atheism, at the moment of its becoming a permanent and preponderant force, was rescued and redeemed from the most formidable and most ancient peril and reproach. The new and most puissant morality was even in some ways preferable to that of current religion. It had no weak places, no evil champions, no bad purpose, to screen or to excuse, unlike almost all forms of Christianity. The system of S. Francis was more lofty and heroic; but it proved the most inefficacious and transitory of systems.
Atheism, as a teacher of Life, became, roughly speaking, the equal of Christianity in moral dignity when it became its rival in mental power. And all through this on woman who lived among scoffers, professors of impurity, men ignorant of higher things, philosophers destitute of amoral code – a woman who had never read the books that teach the higher virtues to religious men. For these reasons which seem to me too obvious and too certain to be disputed, I would give all the imaginative literature of England since Shakespeare for George Eliot's writings. She is altogether unique to my mind. For, if Kant is a great moralist, how highly educated one must be to follow him! No doubt, the idea which she used so much, because it goes down so well with British Christians, the certainty of earthly Retribution, is one which no historical-minded person can accept. She herself was aware that virtue is not much happier than crime; and she never filled up this tremendous gap.
But the mass of mankind is not more gifted with historical insight and experience than she was, and so her sermon was more impressive than Plato's account of the just man's fate. But surely, nobody can say that where I describe this doctrine of Retribution I treat it as if I thought it sound; or that I fail to indicate the fault in her Psychology, the confinement to domestic life without heed of the grander specimens of human nature.
What more can I say to make my meaning clear? Probably all this was already clear to every reader, and the difficulty lies in some place I have not guessed. I give it up. […].» Acton an Lady Blennerhassett [July 9th (1885)]. Acton, Selections from the Correspondence 288–292, hier 291f.

118 «[…] There is nothing to distinguish Lacordaire from Torquemada but the spirit of the age around him. By becoming a Dominican he accepted the solidarity of the record of his order, as a man would who became a Jacobin. […].» Acton an Döllinger, St Martin June 16, 1882. Döllinger-Acton III 283–291, hier 290. – Guy Bedouelle, Lacordaire, Henri-Dominique (Taufname Jean-Baptiste), in: LThK 6 (^{3}1997) 582f.

jedenfalls auf weiteste Strecken nicht, zu erkennen vermochte. Ganz bewußt legte er seinen Finger in diese klaffende Wunde des Christentums, seiner eigenen Kirche und ihrer streckenweise erschütternden Geschichte, deren exorbitante Machtansprüche und erschreckende Verstöße gegen die Menschlichkeit zu beschönigen, zu überspielen, zu verdecken oder gar zu rechtfertigen sein moralisches Gewissen zutiefst verletzte.

7. Vergebliche Versuche «Roms», Döllinger zur Umkehr zu bewegen

Döllinger scheint auf Actons Stellungnahme schriftlich nicht reagiert zu haben, und in der weiteren Korrespondenz, soweit erhalten, ist auch von George Eliot keine Rede mehr, obwohl die Thematisierung der Ethik dieser atheistischen Dichterin für Acton sehr wohl direkten Bezug auf das grundsätzliche Problem seiner Kontroverse mit Döllinger hatte. Diese griff er wieder auf, als sein Schwager Anton Emerich Graf Arco (1842–1909, königlich-bayerischer Kämmerer und Oberstleutant) aus Rom von einer Audienz bei Leo XIII. zurückkehrte und auf der Durchreise in Cannes Actons Frau Marie berichtete, der Papst habe von Döllinger gesprochen und den «Wunsch einer Annäherung» geäußert: eine delikate Angelegenheit, die von Acton, den man konsultierte, mit dem Rat beschieden wurde, «den päpstlichen Auftrag als durch diese vorläufige Mittheilung, diese Vorfrage an meine Frau, erledigt zu betrachten». Ohne irgendeine Verpflichtung in der Sache zu übernehmen – wie er unterstrich –, glaubte er aber dann dennoch, Döllinger davon in Kenntnis setzen zu sollen, da er nicht wisse, ob sein Schwager mit ihm «oder mit anderen» darüber reden werde. «Avancen», die zu empfangen Döllinger unerwünscht seien, wünsche er, Acton, von ihm fernzuhalten, und daher wolle er auch durch sein «Dazwischentreten» in keiner Weise auf dessen Absicht einwirken oder ihm gegenüber seine persönliche Ansicht vertreten: «Umsomehr da ich eigentlich nicht weiß was Sie denken.»

Damit war Acton wieder beim «Thema», die päpstliche «Avance» nur äußerer Anlaß dazu. Er fuhr fort:

«Unsere Unterredungen seit 1879 haben mich nur spät und langsam überzeugt, dass ich Sie nach so vielen Jahren gründlich missverstanden hatte und dass der Kern meiner religiöse Anschauung von Ihnen verworfen wird. Als ich dann, in den zwei letzten Jahren, genau festzusetzen suchte an welchem Punkt unsere Wege auseinander gehen, worin der prinzipielle Unterschied bestand ist es nicht ganz gelungen. Sie kennen meinen Ideengang – ich kann fast sagen, die halbe Welt kennt ihn – so gut, dass ich nur wenig davon sagen darf.» Und nun wiederholte er in aller Schärfe:

«Was ich im Katholizismus verwerfe und verabscheue ist die gottlose Unterdrückung der Moral zu Gunsten des Dogmas, das Stützen der Autorität auf schlechte Mittel, das Verderben des Gewissens durch den Glauben. Der Schwerpunkt ist mir nicht dogmatisch sondern ethisch. Der Vorwurf ist nicht Irrthum, sondern Verbrechen. Die Mordfrage absorbirt oder neutralisirt für mich die Machtfrage. Neben dem Massenmord habe ich kein Auge für schlechte Logik, für falsche Kritik. Der schlechte Logiker, der grundlose Kritiker, der die Todeslehre im Herzen verwirft, ist mir ein Genosse, ein eigenthümlicher Glaubensbruder. Dieser Gegensatz fällt durchaus nicht zusammen mit dem von Gallicanismus und Ultramontanismus. Einen besonderen Vorzug hat der erste, in dieser Hinsicht nicht; höchstens einen quantitativen. Vertheidiger des Papstthums, seines Credits und seiner Ehre, befinden sich in beiden Lagern. Und ich meine dass die Masse von Sünde die im Papstthum implicirt ist, in der Inquisition, dem Kanonischen Recht, den Canonisationen, den modernen Concilien, dem Kampf mit der Reformation, der Ordensliteratur, der Apologetik, – das heisst in lauter offenkundigen Dingen, so fürchterlich ist dass eine ehrliche, auf gewissenhafte Prüfung der eigenen Sache, gegründete, Vertheidigung psychologisch undenkbar ist, dass jeder Apologet die Solidarität des Verbrechens übernimmt, ganz genau wie der Vorkämpfer des Terrorismus.

Nun scheint mir ein Bewunderer von Marat oder [Jean Baptiste] Carrier [1756–1794, französischer Revolutionsheld, der Tausende Menschenleben auf dem Gewissen haben soll und nach Robbespierres Sturz guillotiniert wurde] darum nicht so hassenswerth als ein Bewunderer der Päpste, weil jener noch möglicherweise durch die Religion gerettet werden kann – dieser durch seine Religion selbst dem Verderben geweiht wurde.

Ich halte nicht dafür dass Bossuet mit seinen Avertissements, Lacordaire der als erwachsener Mann in den Predigerorden tritt, De Maistre mit seiner Rechtfertigung der Inquisition, Hefele mit seinem Castilischen Grossinquisitor, Newman der Lobredner des Carl Borromeo, Falloux der Lobredner Pius V, Cardejou der Bewunderer des Cardinals von Lothringen, [Augustin] DeBacker der Bewunderer von Suarez – ich meine nicht dass die durch diese oder ähnliche Namen bezeichnete Gruppe, zwar schwache und irrende, aber im Grund wohlmeinende, ernst religiöse Männer sind, wie etwa [der «Irvingianer» Heinrich] Thiersch oder [Robert] Leighton [1611–1684, Erzbischof von Glasgow, ein an Thomas von Kempen und Pascal gebildeter kontemplativer und katholisierender Charakter]. Ihr Talent, ihre Bildung, die absolut unbestrittene Reinheit ihres Privatlebens unterscheiden sie nicht

in meinen Augen von ähnlichen Leuten die anstatt Tödtung aus religiösen Motiven, Tödtung aus politischen Motiven, geübt oder empfohlen haben»[119].

Döllinger ging in seiner Antwort zuerst auf den Wunsch Leos XIII. ein, indem er Acton mitteilte, daß Graf Emerich Arco nicht der einzige sei, dem der Papst «derartige Aufträge» gebe; denn «erst gestern» habe er von einem ähnlichen päpstlichen Auftrag an Alois Rittler, «unser[n] bekannten Parlamentarier», erfahren, dessen Besuch er «zu erwarten hätte» – dem er aber «nur 2 Worte zu erwiedern» habe: «Der Papst ist gebunden, und ich bin es auch – freilich in ganz andrer Weise»[120]. Bei dieser seiner Haltung blieb Döllinger unerschütterlich. Als im Jahr darauf der Nuntius Ruffo Scilla mit dem gleichen Ansinnen an ihn herantrat[121], begründete Döllinger, in einer Art «Apologia pro sua vita», ausführlich seine konsequent ablehnende Haltung und erklärte ihm: «[…] Es ist wahr, daß alle diese Kirchenfürsten [von denen ihm nicht wenige schriftlich oder mündlich eingestanden hätten, daß das Konzil nicht frei gewesen sei, sondern man auf ihm «Drohungen, Einschüchterungen, Verführungen angewendet» habe] sich unterworfen haben; sie alle sagten zu ihrer Entschuldigung: ‹Wir wollen kein Schisma machen.› Auch ich will nicht ein Mitglied einer schismatischen Genossenschaft sein; ich bin isolirt (*je suis isolé*). Ueberzeugt, daß der gegen mich erlassene Urtheilsspruch ungerecht und rechtlich nichtig ist, sehe ich mich fortwährend als Mitglied der großen katholischen Kirche an, und die Kirche selbst sagt mir durch den Mund der heiligen Väter, daß eine solche Excommunication meiner Seele nicht schaden kann. […]»[122].

So berührte Döllinger in seiner Antwort an Acton die Angelegenheit der päpstlichen «Avance» nur am Rande. Um so eingehender seine erneut um Konsens bemühte Erwiderung auf Actons apodiktische «Thesen»: «Ihre Bemerkungen über das Dogma stimmen mit meiner Ansicht ganz überein, ich möchte nur noch hinzufügen, daß auch die Lügenhaftigkeit mit der ein Dogma auf falsche Auslegungen und auf Fictionen und Fälschungen gegründet wird, etwas gemeinschädliches und verderblich wirkendes ist, das man nicht ungesagt hinnehmen darf. Savoir oblige, so gut wie noblesse. Ich bin überhaupt der Ansicht, daß ein Dogma seinen Werth von dem ethischen Gehalt hat, der ihm zukommt; tantum valet, quantum ad corrigendum, purgandum, sanctificandum hominem confert. Nur dazu ist die Religion da, daß der Mensch durch sie besser, Gott ähnlicher werde. Wenn von einer Lehre oder Institution fest steht, daß sie sittlich mehr schadet als fördert, so ist sie schon gerichtet.»

Weitere Zustimmung: Auch darin habe Acton «ganz recht, daß der Gallicanismus kein Praeservativ oder Heilmittel gegen die Irrthümer und Verderbnisse des Papstthums ist, oder nur ein sehr unzureichendes; aber es gab doch immer mehr geschichtliches Verständniß, mehr Wahrheitssinn unter den Gallicanern (besonders im 17ten Jahrh.) als unter ihren Gegnern. Ich denke dabei nicht nur an die hierarchischen Fragen, sondern vorzüglich an die ethischen (Casuistik, Verwaltung des Bussinstituts etc.). […]»[123].

119 Acton an Döllinger [Cannes, Anfang Mai 1886]. Döllinger-Acton III 352–354.

120 Döllinger an Acton, München 7 Mai 1886. Döllinger-Acton III 354–356, hier 354. – Alois Rittler (1839–1890), aus Jedesheim bei Illertissen im Bistum Augsburg, Germaniker (1859/1866) und Studium in München, Dr. theol. et phil., 1865 in Augsburg zum Priester geweiht, 1868 Sekretär des Regensburger Bischofs Ignatius von Senestrey, an mehreren Zeitungen nacheinander journalistisch tätig, seit 1875 Abgeordneter im Bayerischen Landtag, seit 1882 Professor für Philosophie am Lyzeum in Regensburg – eine karrieresüchtige, in jeder Hinsicht schillernde Figur mit eigentümlichem Privatleben (man lese einmal seine im Archiv des Collegium Germanicum in Rom verwahrten Briefe an die dortige Leitung). Schmid, Handbuch IV/1 319–438 (Dieter Albrecht); Johann Valentin Hart, Dr. Alois Rittler. Ein Kämpfer für christliche Sitte, Wahrheit und Recht, Würzburg 1953 (der Titel offenbart bereits die «Richtung» der Schrift); Schmidt, Das Collegium Germanicum 340; Joseph Edmund Jörg an Generalvikar Michael Rampf, Schloß Trausnitz, 26. Oktober 1881 (überaus aufschlußreich), in: Albrecht, Joseph Edmund Jörg 468–470. – Auf Empfehlung Actons schrieb dann Emerich Arco doch persönlich an Döllinger: «Hochverehrter Herr Stiftspropst! Aus dem Süden zurückgekehrt habe ich vor allem die besten Empfehlungen meiner dort weilenden Verwandten Ihnen zum Ausdruck zu bringen. Ausserdem erachte ich mich aber auch für verpflichtet zu Ihrer Kenntnis zu bringen, wie in der Audienz, welche ich am 14. April l[aufenden]. J[ahres]. beim heiligen Vater hatte, vorgekommen ist.
Derselbe sprach auch von Ihnen hochverehrter Herr Stiftspropst und drückte den sehnlichen Wunsch aus, dass eine Vereinigung mit Ihnen wieder zu Stande kommen möge, Ihretwegen, wie er sagte, und der Kirche wegen. Er sagte ferner, dass er jüngst indirekt durch einen Ihrer Schüler [zweifellos Alois Rittler] den Versuch gemacht habe in diesem Sinne auf Sie einzuwirken. Es ist insbesondere letztere Äusserung, welche es mir nothwendig zu machen scheint Ihnen, hochverehrter Herr Stiftspropst von dem Geschehen Kenntniß zu geben. Genehmigen Sie hochverehrter Herr Stiftspropst den Ausdruck meiner ehrfurchtsvollsten und dankbarsten Gesinnungen.
München 14 Mai 1886. Emerich Arco Valley.» Abgedruckt in: Döllinger-Acton III 361 (Anm. 5).

121 Nuntius Scilla an Döllinger, Munich, le 1. Octobre 1887. Döllinger, Briefe und Erklärungen 145 f.

122 «[…] Je sais par quantité de témoins irréprochables, par des aveux échappés, que le concile du Vatican n'était pas libre, qu'on y a employé les menaces, les intimidations, les séductions. Je le sais par des évêques dont je garde les lettres, ou qui me l'ont avoué de vive voix. Le même archevêque de Munich, qui ensuite m'a excommunié, est venu chez moi le lendemain de son retour de Rome et m'a raconté des détails qui ne m'ont laissé aucun doute. Il est vrai que tous ces prélats ont fait leur soumission; tous s'accordaient à dire pour excuse: ‹Nous ne voulons pas faire un schisme.› Moi aussi, je ne veux pas être membre d'une société schismatique; je suis isolé. Persuadé que la sentence lancée contre moi est injuste et nulle de droit, je persiste à me regarder comme membre de la grande église catholique, et c'est l'église elle-même qui, par la bouche des saints pères, me dit, qu'une telle excommunication ne peut pas nuire à mon âme. […].» Döllinger an Nuntius Scilla, 12. Oktober 1887. Döllinger, Briefe und Erklärungen 147–154, das Zitat hier 150 f.

123 «[…] – Ueber Männer wie Renouf und Martens denke ich genau so wie Sie, Sie werden sich noch erinnern, wie ich mich

8. Döllingers spätes Eingeständnis bezüglich seiner Publikationsempfehlung des Dupanloup-Essay der Lady Blennerhassett

Unangenehm berührt und verstimmt zeigte sich Döllinger dagegen, Actons Brief zu seiner «Verwunderung» entnehmen zu müssen, «daß Sie mich jetzt noch beschuldigen, ich hätte das *Lob Dupanloups gutgeheißen* und daß dieß in Ihrem Urtheil über mich den Schwerpunkt bildet». Er verstehe dies nicht; hier müsse «ein Mißverständniß obwalten». Er bitte ihn, folgendes zu bedenken, und nun folgte das längst überfällige peinliche Eingeständnis: «1) Ich weiß von Dupanloup nicht viel; ich habe ihn nur 2mal in meinem Leben gesprochen. Seine Schriften habe ich nicht gelesen, nur in einigen derselben geblättert, weil ich meinte, nichts von Belang daraus lernen zu können. Für die Damen besaß er eine mächtige Anziehungskraft, und ganz besonders war Lady Bl[ennerhassett] eine warme Anhängerin von ihm. 2) Als sie nun mich bat, Ihren Artikel dem Redacteur in London zur Aufnahme zu empfehlen, weil dieser erklärt habe, nur auf meine Empfehlung hin ihn einrücken zu wollen, da war mir die Sache sehr unangenehm; aber Sie wissen ja, wie diese Dame ihren Willen durchzusetzen versteht, und wie schwer es ist, ihr gegenüber, wenn sie recht bittet, in der Negative zu verharren. Ich gab also nach, in der Meinung, das Product werde ein harmloser Erguß weiblicher Bewunderung sein» – ein Urteil oder eine Annahme, womit er dem Essay nicht gerecht wurde! –, «und sie werde manches Interessante aus seiner Lebensgeschichte und Amtsführung darin mittheilen. Gelesen habe ich den Artikel weder vor noch nach dem Druck, und weiß also heute noch nicht was darin steht. Sie selber hat mir auch nichts näheres darüber gesagt. Wenn Sie mir nun vorwerfen wollen, daß ich in dieser Sache schwach, leichtfertig, unvorsichtig gehandelt habe – so muß ich das zugeben. Es ist leider nicht die einzige derartige Schwachheit, deren ich mich in meinem Leben schuldig gemacht habe. Aber von irgendeinem *Prinzip*, das dabei in Frage stünde, kann doch offenbar nicht die Rede sein.»

Rasch wechselte er dann das Thema, indem er seiner Bewunderung für Actons eben in der «English Historical Review» zu deren Eröffnung erschienenen Artikel «German schools of History»[124] Ausdruck gab. In diesem (oben bereits erwähnten) großen Beitrag bot Acton – Ausweis seiner intensiven Beschäftigung mit der Thematik und seiner exzellenten Kenntnisse deutscher Forschungsunternehmen und -produktionen – einen breit angelegten Überblick über die Entwicklung der quellenkritischen Forschung seit der Romantik, ihrer Vertreter und der bahnbrechenden Werke und Editionen in den einzelnen historischen Schulen an deutschen Universitäten, mit Ranke (und einer *captatio* an ihn) an erster Stelle. Döllinger versicherte, er habe sich den Beitrag inzwischen «zum 2tenmal vorgenommen» und «noch nie aus einem Artikel so viel gelernt wie aus diesem», und er «kenne keinen andern, der eine so reiche Stoff- und Gedankenfülle in so gedrängter Form darbietet». Freilich hätte er «hie und da […] ein bescheidenes Fragezeichen zu setzen», doch verstehe er «jetzt auch nach dieser Revelation so manche […] Aeusserungen» Actons, «which were a puzzle to me, besser»[125].

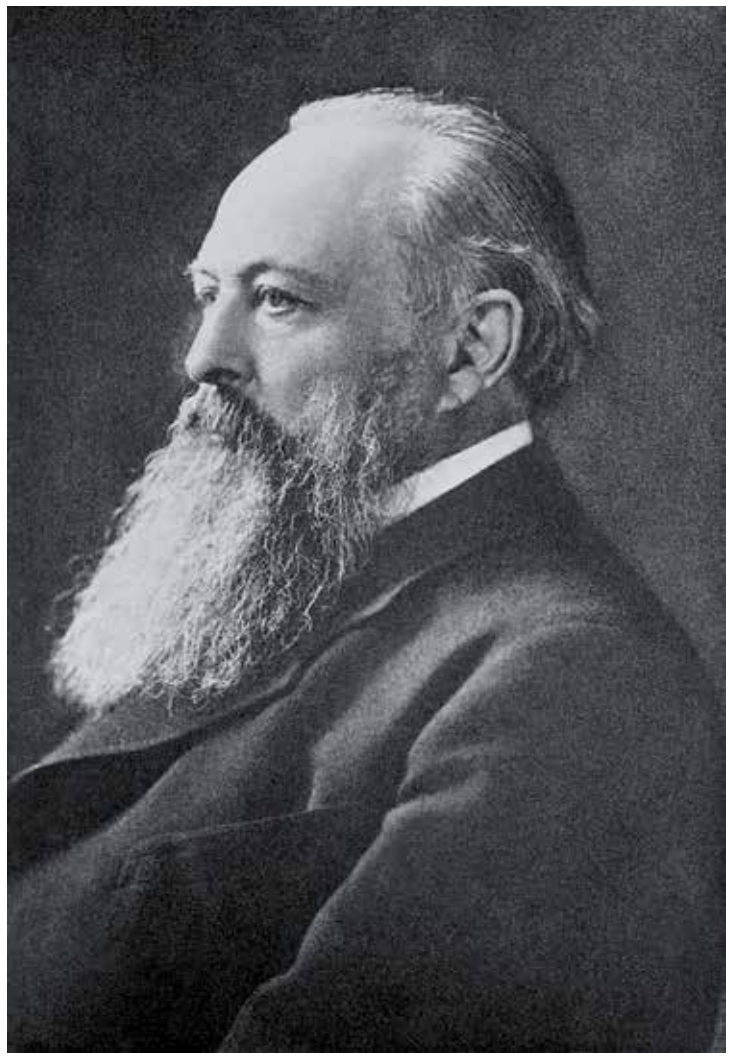
Acton hatte dieses erste Heft der «English Historical Review» mit seinem Beitrag übrigens auch dem damals noch in Gießen lehrenden Adolf Harnack zugeschickt und war damit bei ihm auf bewundernde Resonanz gestoßen: «Sie haben mir durch die Übersendung des 1. Heftes der Engl. Hist. Review, welches Ihren Aufsatz über ‹German Schools of History› enthält, eine große Freude bereitet, und ich sage Ihnen dafür meinen besten Dank. Ihren Aufsatz habe ich mit gesteigerter Freude und höchster Theilnahme gelesen, voll Bewunderung des umfassendsten Wissens und der aufklärenden Beleuchtung, die aus demselben hervorgehen. Möge die neue Zeitschrift, die Ihr Artikel auf eine überragende Höhe gestellt hat, die Superiorität über allem Kleinlichen, Engen und Beschränkten sich bewahren!»[126]

über Haneberg geäußert habe, wie hoch ich solche Männer stelle, wie weit ich entfernt bin, irgend jemand, der sich den Vatican[ischen] Decreten unterworfen hat, deshalb richten zu wollen – so lange es nur immer möglich ist, anzunehmen, daß er dabei *wahrhaft* sei. […].» Döllinger an Acton, München 7 Mai 1886. Döllinger-Acton III 354–356, hier 355.

124 Acton, German schools of History, in: English Historical Review 1 (1886) 7–42; wieder abgedruckt in: Acton, Historical Essays 344–392; Acton, Selected Writings II 325–364. – Lord Acton, Die neuere deutsche Geschichtswissenschaft. Eine Skizze. Autorisierte Übersetzung von J. Imelmann, Berlin 1887.

125 «Wünschen möchte ich noch, Sie hätten auch eine Zusammenstellung von Leistungen der deutschen Hyperkritik und Hypothesen-hascherei als heilsame στηλίτευσις [Stylitismus] angebracht.
Wie wäre es, wenn Sie nun auch in ähnlicher Weise eine Uebersicht der französischen Geschichtsliteratur verfassten? Sie könnten das besser thun als irgend ein lebender Franzose. […].» Döllinger an Acton, München 7 Mai 1886. Döllinger-Acton III 354–356, hier 356.

126 Und weiter: «Indem ich Ihnen nochmals danke, dass Sie einer flüchtigen, aber mir sehr werthvollen Begegnung ein Denkmal durch Ihre gütige Mittheilung gestiftet haben, verbleibe ich Ew. Hochwohlgeboren ergebenster Adolf Harnack.» Harnack an Acton, Giessen, 20. Januar 1886. Cambridge University Library Add 8120 81) 308. Hier Nr. 309–311 drei weitere Schreiben Harnacks an Acton, Berlin, 2. September 1896 (Einladung zu einem Besuch Actons, der gerade in Berlin weilte, in Harnacks Privathaus Fasanenstraße 43), vom 20. September 1896 («Dank für die gütige Zusendung Ihrer inhaltsreichen und in die Tiefe gehenden Vorlesung») und vom 16. Januar 1899 (Harnack konnte Actons Besuch wegen «jenes Familienunglück[s], das sich nun gewandt hat, dann [wegen] eine[r] heftige[n] Erkältung» nicht



John Lord Acton. Photographie wohl vom Anfang der achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts.

Acton ist auf Döllingers oben zitiertes «Selbstbekenntnis» mit keinem Wort eingegangen. In seinem wenige Tage später abgefaßten Brief verbreitete er sich über die England und die Regierung Gladstone in Atem haltende irische Frage. Ganz am Schluß lenkte er auf Döllingers «milde Beurtheilung» seines Aufsatzes über die deutschen historischen Schulen zurück, die «mich in meinen Augen sehr gehoben» habe. Es hätte daraus leicht «ein kleines Buch» werden können und «gerade für Hyperkritik» hätte er «eine hübsche Blumenlese, welche Zeit und Raum ausschliessen». Vielleicht könnte er auch einige Punkte erraten, wo Döllinger mit ihm «nicht einig» sei oder «einen tieferen Blick in meinen Ideengang gethan» habe. «Nur bleibt mir nichts so unklar als meine eigne Unklarheit, kein Räthsel so dunkel als meine Räthselhaftigkeit für Personen die mich kennen. Es ist jedenfalls ein grosser Fehler. […]»[127]. Sollte dies nochmals eine leise Anspielung auf ihre Kontroverse sein? Sie wurde fortan, jedenfalls schriftlich, in Briefen, nicht mehr weitergeführt, was freilich an ihrer gegensätzlichen Position nichts änderte; sie blieb im Grundsätzlichen unüberbrückbar und fand deshalb auch keine Lösung mehr. Aber ihrer beider Dissens endete keineswegs in einem Zerwürfnis. Sie blieben in (wenn auch distanziertem) freundschaftlichem Kontakt, und wie Döllinger mit wachem Interesse Actons Publikationen verfolgte, so Acton «mit grossem Vergnügen und aufrichtigem Dank» Döllingers Vorträge in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften[128].

erwidern. «Entschuldigen Sie mich, bitte ich, ein anderes Mal wird es hoffentlich besser gehen. Es ist mir immer eine besondere Freude, Sie zu sehen, und wie vieles hätte ich mit Ihnen zu besprechen! Verehrungsvoll Ihr A. Harnack.»). Die Abschrift dieser Briefe verdanke ich Herrn Dr. Matthias Bär.

127 Acton an Döllinger, Cannes 12 Mai 1886. Döllinger-Acton III 356–361, hier 360 f.

128 Siehe etwa: Acton an Döllinger, [Cannes] La Madeleine 6. April 1882. Döllinger-Acton III 364–366, hier 364.

9. Nochmals zu Actons und Döllingers unterschiedlicher Beurteilung Luthers

Nur einmal noch kam Acton kurz auf ihre Kontroverse zurück, als er 1888 ein «Bedenken» bezüglich Martin Luthers zur Sprache zu bringen sich erlaubte, «mit grosser Schüchternheit»: Döllinger habe sich ihm über seine «veränderte Beurtheilung» des Reformators «erklären» wollen; er erinnere sich, ihm «vor einigen Jahren […], von hier [St. Martin] aus, einige Gründe […] für eine strengere Ansicht über ihn» vorgelegt zu haben, die Döllinger damals, wie ihm schien, in der Meinung, er, Acton, hätte sich «in dieser Frage nicht genügend unterrichtet», abgewiesen habe. Sollte er aber «nun einmal dazu kommen», über Luther zu schreiben, wozu ihn die «Contemporary Review» seit Jahren antreibe, so würde er folgende für ihn entscheidenden Punkte hervorheben: «1. Seine Verfolgungssucht. 2. Sein blutiger Absolutismus. 3. Sein falsches Eherecht.» Diese drei Punkte erläuterte er ausführlich[129], in der Hoffnung, seinen Gedankengang so dargestellt zu haben, «dass seine ernste Consequenz leuchtet, dass ich nicht auf Nebenzweige abführe, und keinen Grund zu Missverständnissen gebe»; Luthers Dogmatik greife er «durchaus nicht» an; «aber seine Ethik», wobei er feststellen könne, daß Luthers Anhänger «etwas strenger» geworden seien, «obwohl sie nicht von meinen Prinzipien ausgehen und eine verschiedene Weltanschauung haben»[130].

Döllingers Anwort folgte sofort: Er meinte, über Luther sollten sie beide mündlich verhandeln und es werde sich, wie er glaube, zeigen, daß sie «im wesentlichen übereinstimmen», nur daß er, Döllinger, «zur Milderung des Urtheils über die Person zwei Thatsachen hoch anschlage, nämlich 1) den Druck der damals herrschenden öffentlichen Meinung und 2) die thatsächliche Unmöglichkeit, ohne Zwang ein geordnetes Kirchenwesen neu aufzubauen oder zu erhalten»[131]. Er stimmte Acton zu in dessen Urteil über Luthers Rolle im Bauernkrieg und über sein Verhalten in der Doppelehe des hessischen Landgrafen; darüber hinaus kreidete er Luther seine «falsche Imputationslehre» an, die das sittlich-religiöse Bewußtsein der Menschen zwei Jahrhunderte lang verwirrt

129 «Da er damit anfing für Toleranz zu sprechen, und da er sonst der furchtbarste Erfinder von neuen Ansichten in der ganzen Welt gewesen ist, kann man diesen Fehler nicht auf Rechnung seiner Zeit bringen. Er war von der intoleranten Tradition und ihrer Autorität emancipirt. Kann man von seiner aufrichtigen Religiosität reden, so muss man es aufgeben das Prinzip der blutigen Verfolgung für verbrecherisch zu halten. Damit verschiebt sich die Gesamt-Beurtheilung der Kirchengeschichte.
2. Dieselbe Verläugnung der liberalen Geschichtsphilosophie folgt wenn man seine Erfindung des göttlichen Rechts absoluter Herrschaft entschuldigt, die sich besonders bethätigt in der grausamen Aufforderung die Bauern zu massacriren. Diese hatten vom Gesichtspunkte späterer Geschichte aus ganz Recht – (oder beinahe ganz); und sie gingen aus von seinen eignen Prinzipien – so sehr, dass das Bedenklichste in ihren Artikeln gerade von Luther herrührte. Somit verläugnete er sein eignes Prinzip; und dass er es that aus Politik, um sich zu retten, das sieht man daran, dass er keineswegs unterschied zwischen den gerechten Klagen und den schlechten Handlungen der Bauern. Sie waren ihm gefährlich geworden, so wünschte er sie alle todt.
3. Sobald es darauf ankam wichtige Fürsten nicht abzustossen, gab er die Heiligkeit der Ehe, die Monogamie auf, und zwar wiederholt, und konsequenterweise, zuerst 1529, dann neun oder zehn Jahre später. Wenn Bossuet dem König gerathen hätte die La Vallière [Ludwigs XIV. Matresse 1661–1667, die sich später in einen Karmel zurückzog] insgeheim zu heirathen,, wir müssten seinen guten Ruf als christlichen Theologen ganz und gar aufgeben. So auch bei Luther.
Und es lässt sich seine Reue dagegen nicht anführen. 1. Kam sie zu einer Zeit wo seine Rolle gespielt, sein Charakter entschieden, das Urtheil ausgesprochen war. Der thätige, wichtige Luther ist der Luther der jederzeit die Ehe zu verrathen bereit war, zu Gunsten der Fürsten. […]. 2. Kam die Reue nach der Entdeckung der Sache, und ich glaube sie bezog sich auf den Hessischen Fall allein, nicht auf den Englischen.
Ich citire diesen letzten Fall mehr gegen seinen Ruf als aufrichtigen, ernsten Religionslehrer, gegen seine höhere Tugend und Ehrenhaftigkeit, wie in der Parallel-Hypothese von Bossuet. Und es scheint mir schwer für einen Theologen eine gröbere Blösse zu geben, gerade weil er es auf Fürsten beschränkte. Aber die zwei ersten Punkte bedeuten mehr, und führen ins Gebiet des Verbrechens. Wir können die Verfolger nicht mehr verurtheilen wenn wir Luther entschuldigen, ebensowenig die Tyrannen. Ist aber das Entscheidende das Schlimmste, das heisst, darf man die Charaktere der Geschichte vollständig verdammen nur für die schlechtesten Handlungen, so sind diese bei den Verbrechen, Unterdrückung der öffentlichen und der persönlichen Freiheit, Willkür-Herrschaft und Verfolgung, die letzten Instanzen, nach denen und nach denen allein, grosse Männer dem weltlichen Arm zu überlassen sind, nämlich weil Sünden nicht den Werth von Verbrechen haben für das Urtheil der Geschichte.
Will ich die Gesetze der historischen Moral mit unbeugsamer Aufrichtigkeit erhalten, wodurch allein die Geschichte ethischen und selbst wissenschaftlichen Werth erhält, so muss ich also Luther in jene Mallbolge (?) versetzen, wo die falschen Religionslehrer gehören, die Tyrannen, und die Inquisitoren.
Und da ich wissenschaftlich weder Häresie noch Privatsünde so streng bestrafen kann, so ist sein Platz der allerletzte, sein Ruf der verworfenste, den es überhaupt geben kann. Weil nämlich die Zahlen nicht zählen. [Guy] Fawkes [1570–1606, Protestant, nach seiner Heirat mit einer katholischen Frau zu deren Konfession übergetreten, Mitverschwörer im Gunpowder Plot, danach hingerichtet], der niemand umbrachte, ist nicht besser als Catharina de' Medici die so viele Tausende tödten liess.» Acton an Döllinger, St Martin 30 Juni, 1888. Döllinger-Acton III 370–373, hier 371–373.

130 Ebd. 373.

131 Im einzelnen meinte er dann: «Gegen ihre drei Indictmente hätte ich doch einiges zu erinnern, z. B. auch dieses, daß er über das Ehewesen zwar more suo leichtfertig und vermessen geschrieben, aber doch nicht versucht hat, dergleichen Verirrungen practisch geltend zu machen. Sein Benehmen im Bauernkrieg zu entschuldigen fällt mir nicht ein. Er war nicht selten wie berauscht durch das Bewußtsein der Macht seiner Worte. Meinerseits habe ich noch eine andre schwere Anklage gegen ihn zu erheben, nämlich die, daß er durch seine falsche Imputationslehre das sittlich-religiöse Bewußtsein der Menschen auf 2 Jahrhunderte hinaus verwirrt und corrumpirt hat. Sein Verhalten in der Sache der Doppelehe des Landgrafen muß natürlich als unentschuldbar preisgegeben werden.» Döllinger an Acton, [München] 3 Juli 1888. Döllinger-Acton III 374–376, hier 375.

habe. Doch mit allem Nachdruck bekräftigte er: «Das freilich kann ich nicht fassen, daß Sie Luther geradezu an die tiefste, unterste Stelle der Geschichtshölle versetzen wollen, und die ganze denkende geschichtskundige Welt wird es auch nicht fassen. Ich bitte und beschwöre Sie, besinnen Sie sich dreimal, ehe Sie einen in diesem Sinne verfassten Journal-Artikel schreiben»[132] (was auch nicht geschah[133]).

10. Gegenseitiger Austausch über Vorträge und Rezensionen – Actons Rezension der «History of the Papacy …» Mandell Creightons

In ihrer mit Unterbrechungen fortgesetzten Korrespondenz berichtete Acton Döllinger über die erfreuliche Entwicklung seiner Kinder, besonders seines Sohnes Richard, der bereits seit Herbst 1888 in Oxford studierte und gute Fortschritte machte[134]. Der Akademievortrag über den «Einfluß der griechischen Literatur und Kultur auf die abendländische Welt des Mittelalters», vom inzwischen 88jährigen Döllinger beim Stiftungsfest im März 1887 gehalten und von Acton «mit grossem Vergnügen und aufrichtigem Dank» gelesen[135], wurde kritisch besprochen und Döllinger von Acton mit einem Literaturnachtrag zu seinem Akademievortrag über die Madame Maintenon bedacht[136]. Umgekehrt wurde Actons Rezension von Emmanuel de Broglies Werk über den großen Mauriner-Gelehrten Jean Mabillon (1632–1707) und die Abtei Saint-Germain-des-Prés, ein Zentrum monastischer Forschung und Gelehrsamkeit in Frankreich[137], besprochen, ferner Actons ausgreifende Rezension des 3. und 4. Bandes der «History of the Papacy during the period of the Reformation» des anglikanischen Kirchenhistorikers und nachmaligen Bischofs von London Mandell Creighton (1845–1901)[138] mitsamt der daran zwischen Rezensent und Autor sich anschließenden privat-brieflichen Auseinandersetzung, die im wesentlichen um die gleiche Problematik kreiste wie Actons (abgebrochene) Kontroverse mit Döllinger[139]. Acton bat Döllinger, die «Druckprobe»

132 Ebd. 375.

133 Acton hatte sich aber bereits 1862 mit Luther und den anderen Reformatoren in seinem Beitrag »The protestant theory of persecution» beschäftigt: erschienen in: The Rambler 6 (March 1862) 318–351; wieder abgedruckt in: Acton, The History of Freedom 150–187; Acton, Selected Writings II 98–131.

134 Acton an Döllinger, [St. Martin] 15 Okt. 1886; [Cannes] La Madeleine 6. April 1887; Cannes, 20. November 1888. Döllinger-Acton III 362 f., 364–366, 399 f.

135 Acton an Döllinger, [Cannes] La Madeleine 6. April 1887. Döllinger-Acton 364–366, hier 364 f. – Der Vortrag, beim 128. Stiftungsfest der Bayerischen Akademie der Wissenschaften vom 28. März 1887 als Festrede gehalten, las Acton in der Erstfassung der «Allgemeinen Zeitung»; in vervollständigter Form abgedruckt in: Döllinger, Akademische Vorträge I 163–186.

136 Döllinger, Die einflußreichste Frau der französischen Geschichte (vorgetragen in der Festsitzung der Bayerischen Akadamie der Wissenschaften vom 29. März 1886), in erweiterter Form in: Döllinger, Akademische Vorträge I 326–417. – Dazu: Acton an Döllinger, St. Martin 30 Juni, 1888. Döllinger-Acton III 370–373, hier 370.

137 Acton, Mabillon et la Société de l'Abbaye de Saint-Germain-des-Prés à la fin du XVIIe siècle, par Emanuel de Broglie [Paris 1888], in: The English Historical Review 3 (1888) 585–592; wieder abgedruckt in: Acton, Historical Essays 459–471. – Döllinger an Acton, [München] 3 Juli 1888 (mit einigen kritischen Anmerkungen); Acton an Döllinger, St. Martin 8. Juli [1888]. Döllinger-Acton III 374–376 hier 374) und 377 f. (hier 378). – Weitlauff, Die Mauriner.

138 Acton hatte auf Creightons Ersuchen («in der ehrlichen Meinung, wie er sagte, dass kein anderer ihn auf seine Irrthümer aufmerksam machen würde. Das that ich privatim») 1882 bereits den ersten Band besprochen, in: The Academy 22 (1882) 407–409. – Acton an Döllinger, Cannes 31 Dezember 1882. Döllinger-Acton III 319–322, hier 319 f. – Creighton an Acton, Embleton Vicarage, Chathill Northumberland, Dec. 21st, 1882. Acton, Selections from the Correspondence 306–308.

139 Nur zwei Beispiele aus Actons Brief: »[…] Indeed it is the most conspicuous fact in the history of the mediaeval papacy, just as the later Inquisition, which what followed, is the most conspicuous and characteristic fact in the history and record of the modern papacy. A man is hanged not because he can or cannot prove his claim to virtues, but because it can be proved that he has committed a particular crime. That one action overshadows the rest of his career. It is useless to argue that he is a good husband or a good poet. The one crime swells out of proportion to the rest. We all agree that Calvin was one of the greatest writers, many think him the best religious teacher, in the world. But that one affair of Servetus outweighs the nine folios, and settles, by itself, the reputation he deserves. So with the mediaeval Inquisition and the Popes that founded it and worked it. That is the breaking point, the article of their system by which they stand or fall. […].
The same thing is the case with Sixtus IV and the Spanish Inquisition. What you say has been said by Hefele and Gams and others. They, at least, were in a sort, avowed defenders of the Spanish Inquisition. Hefele speaks of Ximenes as one might speak of Andrewes or Taylor or Leighton. But in what sense is the Pope not responsible for the constitution by which he established the new tribunal? If we passed a law giving Dufferin powers of that sort, when asked for, we should surely be responsible. No doubt, the responsibility in such a case is shared by those who ask for a thing. But if the thing is criminal, if, for instance, it is a license to commit adultery, the person who authorises the act shares the guilt of the person who commits it. Now the Liberals think Persecution a crime of a worse order than adultery, and the acts done by Ximenes considerably worse than the entertainment of Roman courtesans by Alexander VI. The responsibility exists whether the thing permitted be good or bad. If the thing be criminal, then the authority permitting it bears the guilt. Whether Sixtus is infamous or not depends on our view of persecution and absolutism. Whether he is responsible or not depends simply on the ordinary evidence of history. Here, again, what I said is not in any way mysterious or esoteric. It appeals to no hidden code. It aims at no secret moral. It supposes nothing and implies nothing but what is universally current and familiar. It is the common, even the vulgar, code I appeal to. […].» Acton, Review of Creighton's *History of the Papacy during the Period of the Reformation*, vols 3 and 4. *The Italian Princes*, 1464–1518 (London 1887), in: The English Historical Review 2 (1887) 551–581, wieder abgedruckt in: Acton, Historical Essays 426–441, und in: Acton, Selected Writings II 365–377, hier 378–388 (Acton) und 388–391 (Creighton) auch die Acton-Creighton Correspondence; das obige Zitat in: Acton an Creigh-

seiner Rezension zu lesen[140] und bemerkte nach deren Rücksendung «mit Freude», daß Döllinger «in der Sache nichts Bedenkliches» gefunden habe, «weder in der Kritik von Savonarola noch in der Bedeutung, welche ich der Wahlkapitulation Leos X. zuschreibe». Bei der Kritik sei «grösste Schonung nothwendig», weil Creighton selbst ihn um die Rezension gebeten habe und sie in dessen eigener Zeitschrift, der 1886 gegründeten «English Historical Review», erscheinen werde. Dennoch sei «die Versicherung […] geboten», daß er «alles Angreifbare angreife […] um jeden Verdacht von Cameraderie, von Rücksicht auf den Herausgeber auszuschliessen». Man werde «jede Zeile […] gewiss mit der Loupe» untersuchen, «da die Geschichtsphilosophie im Hintergrund des Aufsatzes jedem herzlich zuwider seyn muss der Englisch denkt», und dennoch hoffe er, «dass jeder Englische Leser etwas daraus lernen wird».

Seine eigentliche Kritik am Werk Creightons trug Acton diesem, um ihn öffentlich zu schonen, privat-brieflich vor, gab aber auch Döllinger Einblick in diese seine Korrespondenz, aus der zu ersehen sei, daß «keine Annäherung» stattfinde «trotz einer recht freundlichen Sinnesart [Creightons]»[141]. Döllinger wiederum war von Creightons «Demuth und völligen geistigen Unterordnung» in dessen Brief «merkwürdig» beeindruckt; er werde «also die Kritik wohl schweigend über sich ergehen lassen, ohngeachtet des: qui tacet, consentit», und es werde sich zeigen, wie weit sie in den folgenden Bänden, wenn sie denn erscheinen sollten, bei der Darstellung der Reformationsanfänge «praktische Wirkung» haben werde.

Weit interessanter aber war Döllinger Actons Bemerkung, daß seine «Geschichtsphilosophie in directem Widerspruch mit der allgemein in England herrschenden Anschauungsweise stehe». Darüber hoffe er im Laufe des Sommers oder Herbstes «mündliche Aufklärung» zu erhalten[142]. Aber dazu kam es wohl 1887 nicht, da Acton damals «durch die Geschäfte der Uebersiedlung nach England in Anspruch genommen» war[143].

Im Brief Actons an Creighton aber findet sich der – an Döllingers oben zitiertes Wort[144] erinnernde – berühmt gewordene Ausspruch: *«Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely»*[145] – Quintessenz seiner «Geschichtsphilosophie» (*in negativum*), gezogen nicht zuletzt aus seinem Studium der Geschichte der Päpste.

Als Acton im Sommer 1888, gerade bei seinem Aufbruch von London nach St. Martin, von Mandell Creighton eingeladen oder eher gedrängt wurde, die Geschichte der Inquisition aus der Feder des protestantischen Amerikaners Charles Henry Lea (1825–1909)[146] zu rezensieren, da ihm für seine Zeitschrift «The English Historical Review» «nicht viel Gutes für Oktober» vorliege[147], wandte er sich hilfesuchend an Döllinger: Das Werk sei «der Art, dass man von ihm [Acton] mehr erwarten» werde «als einen blossen Bericht», aber in St. Martin verfüge er über «gar kein Material», um sich einarbeiten zu können. Er bat Döllinger um Übersendung einschlägiger Quellenwerke und Literatur[148]. Döllinger übersandte ihm aus seiner Bibliothek und der Hofbibliothek zwei Bücherkisten und zwischenzeitlich auch das zu rezensierende Werk, weil das Acton zudachte Rezensionsexemplar aus Amerika mit Verspätung in St. Martin eintraf. Er stellte ihm auch, wie bisher sooft, seine Bibliothek zur freien

ton, Cannes, April 5, 1887, zit. hier 381–383.

140 Acton an Döllinger, [Cannes] La Madeleine 6 April 1887. Döllinger-Acton III 364–366, hier 365.

141 Acton an Döllinger, [Cannes] La Madeleine 15 April 1887. Döllinger-Acton III 367. – Es handelt sich um Creightons Antwort (ohne Datum) auf Actons ausführlichen Brief vom 5. April 1887. Beide sind abgedruckt in: Acton, Selected Writings II 378–388 (Acton) und 388–391 (Creighton).

142 Döllinger an Acton, [München] 25 April 1887. Döllinger-Acton III 368.

143 Ebd.

144 «Alle schrankenlose Gewalt und Willkür-Herrschaft verdirbt die Träger derselben.» Döllinger an Acton, M[ünchen], 6ten März 1867. Döllinger-Acton I 477–479, hier 477 f. – Vgl. die oben bereits zitierte Aussage Actons: «Ich mache speziell die Anwendung aufs Katholische. – Es ist doch unbezweifelt, dass absolute Macht die Tendenz hat sich über alle Grenzen hinwegzusetzen. Ihre Vertheidiger neigen ebenso sehr [dazu,] das Recht zu vergessen als die übertriebenen Freunde der Freiheit, die Pflicht. Aufgeben des Gewissens ist so gut Bedingung der Willkür als der Revolution. Nun ist das Streben nach Willkür im päpstlichen System enthalten – ist der Nisus formativus des modernen Papstthums. Wir haben es zu thun mit einer unmoralischen Macht. […].» Acton an Döllinger [um 1881/82]. Döllinger-Acton III 257–272, hier 266 f.

145 Im Zusammenhang gelesen: «[…] I cannot accept your canon that we are to judge Pope and King unlike other men, with a favourable presumption that they did no wrong. If there is any presumption it is the other way against holders of power, increasing as the power increases. Historic responsibility has to make up for the want of legal responsibility. Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely. Great men are almost always bad men, even when they exercise influence and not authority: still more when you superadd the tendency or the certainty of corruption by authority. There is no worse heresy than that the office sanctifies the holder of it. That is the point at which the negation of Catholicism and the negation of Liberalism meet and keep high festival, and the end learns to justify the means. You would hang a man of no position, like Ravaillac; but if what one hears is true, then Elizabeth asked the goaler to murder Mary, and William III ordered his Scots minister to extirpate a clan. Here are the greater names coupled with the greater crimes. You would spare these criminals, for some mysterious reason. I would hang them, higher than Haman, for reasons of quite obvious justice; still more, still higher, for the sake of historical science. […].» Acton an Creighton, Cannes, April 5, 1887, in: Acton, Selected Writings II 378–386, hier 383 f.

146 Henry Charles Lea, A History of the Inquisition of the Middle Ages I–III, New York 1888; in deutscher Übersetzung: Geschichte der Inquisition im Mittelalter I–III, Bonn 1905–1913 [Nördlingen 1987].

147 Acton an Döllinger, St. Martin 14 Juli 1888. Döllinger-Acton III 380 f.

148 Acton an Döllinger, London Freitag 22 Juni 1888. Döllinger-Acton III 368–370, hier 369.

Verfügung. Acton konsultierte sie um den 8. oder 9. August 1888[149]. Falls Döllinger noch in Tegernsee weilte, als Acton mit seinen Töchtern Ende September 1888, wie angekündigt, von St. Martin aus dorthin kam, wäre dies vermutlich ihr letzter gemeinsamer Aufenthalt, wohl nur von wenigen Tagen, in der Villa Arco gewesen[150]. Seine Kinder würden ihn jedenfalls versichern, schrieb er im November 1888, «dass es noch gute Tage in Tegernsee gegeben hat»[151].

Seinen «Aufsatz über Lea» nannte Acton allerdings «soweit ein Fiasco, dass nur die Kritik diesmal erscheint. […] schon 15 Seiten, eng bedruckt»; man wünsche, daß er seine «eigne Geschichte der Inquisition in einem längeren Aufsatz im Januar ausführe»[152]. Seine Kritik erschien pünktlich, wie vorgesehen, in Creightons Zeitschrift[153] und wurde vom Autor «für eine gerechte und erfreuliche erklärt»: dieser habe sie «exceedingly gratifying» genannt, «and I admit the force of much that he says»[154] – wenngleich dieses (reich dokumentierte und bis heute nicht überholte) Werk von Franz Heinrich Reusch «noch günstiger beurtheilt» worden sei[155]. Sein weiterer Aufsatz über dieses Thema, obwohl er sich «streng an das Mittelalter halte, besonders an das Jahrhundert der Gründung», nehme «gewaltige Dimensionen» an[156]; im November und Dezember sei er zweimal in Paris gewesen und habe «fleissig in der Bibliothek» gearbeitet, und in München lasse auf seine Bitte hin der Historiker Sigmund (von) Riezler aufsuchen, «was er [wohl hier in Paris] nicht habe auftreiben können»[157]. Aber dennoch wurde (auch) aus diesem Unternehmen nichts.

Des weiteren berichtete Acton, wie «entzückt» Gladstone von Döllingers im Frühjahr 1888 erschienenen «Akademischen Vorträgen» (Vorwort mit Datum vom 15. März 1888) sei und das Buch übersetzen zu lassen wünsche[158]. «Seit Empfang und Lectüre» des Anfang 1889 erschienenen zweiten Bandes der «Akademischen Vorträge» (Vorwort mit Datum vom 24. Oktober 1888) sei er – so teilte Acton nach mehrmonatiger Unterbrechung der Korrespondenz – Döllinger Ende März 1889 aus Cannes mit – «durch ein unbedeutendes aber hartnäckiges Unwohlseyn am Arbeiten und Schreiben [über Lea und die Inquisition] verhindert worden». Doch «mit um so grösserem Interesse» habe er diesen Band gelesen, da Döllinger darin «eigentlich ein Stück Autobiographie» biete und «viel Licht» auf seine «Denkweise» falle; es sei ihm aber zweifelhaft, wie viel davon in «der Englischen Uebersetzung» verwendet werden könne, da der Band «nicht ganz so viel» wie der erste Band enthalte, «was dem Englischen Leser heimisch und nützlich» sein werde, und man sehe auch nicht recht, «ob die Spuren einer Wendung gegen das Französische und das Liberale berechnet und beabsichtigt, oder mehr unbewusst und zufällig sind»[159] (wobei

149 «[…] Wenn Sie etwa im Laufe des August hieher zu arbeiten kommen, wird [der Münchener Kirchenhistoriker Alois] Knöpfler wahrscheinlich in den Ferien in Schwaben sein, ich werde ihn aber ersuchen, die Bücher, die Sie einzusehen wünschen, für die Zeit seiner Abwesenheit mir zuzustellen, […]. Ich gedenke jedenfalls bis zum 15ten oder 16ten August in M[ünchen] zu bleiben, da ich den hiesigen Büchervorrath nicht wohl früher entbehren kann. […].» Döllinger an Acton, München, 25. Juli 1888. Döllinger-Acton III 389 f. – «[…] Ich werde Ihrem guten Rath folgen, und gegen den 8 oder 9 August auf ein paar Tage nach München kommen. Bis dahin hoffe ich alle meine Lücken erkannt zu haben. […].» Acton an Döllinger, St. Martin, 30. Juli [1888]. Ebd. 390–392, hier 390. – «[…] Sehr gern nehme ich Ihre gütige Einladung, wenigstens für Donnerstag an. Es ist ungewiss, zu welcher Stunde ich am Mittwoch ankomme. Freitag dachte ich nach Tegernsee zu gehen. Jede Stunde in München wird mir sehr werthvoll und inhaltsreich seyn. Gern möchte ich eine Reihe von Fragen an Sie stellen, über das Recht die Leute anzuführen; über das Beichtgeheimniss in der Inquisition; und die Frage, wie man sich das Verhältniss der Inquisitionsstrafen zum Fegfeuer dachte; über Juden und Heiden. Außerdem habe ich in Ihrer Bibliothek zu wühlen. […].» Acton an Döllinger, [Anfang August 1888]. Ebd. 393 f. – «Lieber Herr Professor, Indem ich mich hier daran mache meine Münchner Ausbeute zu verarbeiten, hoffe ich, dass Sie in Tegernsee sich etablirt haben und die gute Bergluft geniessen. […].» Acton an Döllinger, St. Martin 17 August 1888. Ebd. 395 f.

150 «Lieber Herr Professor, Ich hoffe durchaus, dass ich noch das Glück haben werde Sie in Tegernsee zu finden. Meine Töchter freuen sich darauf wieder dort zu sein. Annie [Annie Mary Catherine Georgina Acton, 1868–1917] besonders, die viel liest und denkt und sehr ernst gestimmt ist, hofft mit Ihnen über künftige und vergangene Lektüre reden zu dürfen.
Richard versichert dass er auf das Examen [in Oxford] ganz vorbereitet ist. Er nimmt auch eine ganz tüchtige Bibliothek mit. Meine Frau will sich das Vergnügen nicht nehmen lassen Oxford bei dieser Gelegenheit kennen zu lernen. […].» Acton an Döllinger, [St. Martin] 21 Sept. [1888]. Döllinger-Acton III 398 f.

151 Acton an Döllinger, Cannes, 20 November 1888. Döllinger-Acton III 399 f., hier 399.

152 Acton an Döllinger, [St. Martin] 21 Sept. [1888]. Döllinger-Acton III 398.

153 Acton, Review of Lea's *History of the Inquisition*, in: The English Historical Review 3 (1888) 773–788, wieder abgedruckt in: Acton, The History of Freedom 551–574; Acton, Selected Writings II 392–411.

154 Acton an Döllinger, Cannes, 20 November 1888. Döllinger-Acton III 399 f., hier 400.

155 Acton an Döllinger, Cannes 28 März 1889, Döllinger-Acton III 400–402, hier 401. – Reuschs Rezension erschien in: ThLZ 1888, Nr. 23, 564 f.

156 Acton an Döllinger, Cannes, 20 November 1888. Döllinger-Acton III 399 f., hier 400.

157 Acton an Döllinger, Cannes 28 März 1889, Döllinger-Acton III 400–402, hier 401.

158 Gladstone habe auch bereits «einen Uebersetzer gefunden, freilich eine Uebersetzerin». Acton an Döllinger, London Freitag 22 Juni 1888. Döllinger-Acton III 368–370, hier 369. – Doch eine Übersetzung erschien erst zwei Jahre später: «Studies in European History: being academical addresses delivered by John Ignatius von Döllinger.» Translated at the request of the author by Margarete Warre … John Murray, London 1890 (VI u. 426 S.); sodann: «Adresses on Historical and Literary Subjects in continuation of Studies in European History», London 1894. Zit. ebd. 369 (Anm. 2).

159 Es handelt sich um die beiden oben bereits angeführten Reden «Die Universitäten sonst und jetzt» vom 22. Dezember 1866. Döllinger, Akademische Vorträge II 3–55, und «Festrede zur 400jährigen Stiftungsfeier der Universität München» vom 1. August 1872. Ebd. 56–89.

er wohl vor allem auf die an der Spitze des Bandes abgedruckten beiden Universitätsreden Döllingers als Rector magnificus von 1866 und 1872 anspielte). Unter anderem erwähnte er noch, Gladstone habe ihn auf dem Heimweg von Neapel hier in Cannes «ein paar Tage» besucht und sich nach ihm, Döllinger, erkundigt; da Gladstone «einen starken Zug» habe, «über das A[lte] Testament zu schreiben», gebe er sich «viel Mühe ihm beizubringen dass man sich mit dem beschäftigt, was man besser als andere versteht». Nicht ohne Vaterstolz unterrichtete er Döllinger auch über «ein gutes Examen» seines Sohnes Richard und dessen günstige Entwicklung «im herrlichen Oxforder Leben»; wie er «aus allem» ersehe, habe «die Umgestaltung des Universitätslebens zwar den wissenschaftlichen Geist nicht vertieft […], aber eine grosse Offenheit, Feinheit, Vielseitigkeit eingeführt […]».

Und mittendrin in diesem verspäteten Brief unvermittelt die Feststellung: «Ich sage mir zuweilen dass Sie nicht anders dazu zu bringen seyn werden den Gang Ihres eignen Denkens sich zurechtzulegen, als dadurch dass ich Ihnen eine Reihe von eindringenden und provocirenden Fragen vorlege, zugleich als Etappen dienend. Ich bin nicht ohne Hoffnung im Frühsommer München besuchen zu können»[160]. Sollte das auf ihre langjährige Kontroverse, insbesondere in Bezug auf Luther, zielen und die eigentliche Intention von Actons unentwegt darin vertretener und behaupteter apodiktisch-moralischer Positionierung gegenüber der auf Berücksichtigung der jeweiligen historischen Bedingungen pochenden und deshalb zu milderen Urteilen neigenden Position seines einstigen Lehrers erklären – der eben sein neunzigstes Lebensjahr vollendet hatte?

Döllinger, seit Monaten voll Sehnsucht und Unruhe ein Lebenszeichen von Acton erwartend, zeigte sich über den Empfang dieses Briefes «hoch erfreut»: «Lieber Freund! Ihre Zeilen, deren Anblick ich so sehr entwöhnt war, haben mir einen Stein vom Herzen genommen […]. Ich hatte mich schon allerlei Besorgnissen und Vermuthungen hingegeben über die möglichen Ursachen Ihres Schweigens», und nun nannte er Acton diskret, weshalb ihm dessen Schweigen so besonders nahe ging und ihn traurig stimmte: «besonders seitdem auch das auf den 28ten Februar gehoffte und ersehnte Erinnerungszeichen ausgeblieben war». Döllinger hatte an diesem Tag unter großer Anteilnahme der akademischen Welt des In- und Auslands seinen 90. Geburtstag gefeiert und war bei dieser Gelegenheit in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften gewürdigt worden[161]. Acton aber hatte diesen Tag übergangen oder schlicht übersehen und versäumt, Döllinger zu gratulieren; auch kein Wort nachträglichen Bedauerns in seinem Brief vom 28. März – wie konnte Acton so unaufmerksam sein! Oder war eine Verstimmung vorausgegangen? Doch von Seiten Döllingers nicht der leiseste Vorwurf: «Nun», fuhr er fort, «meine Freude wäre noch größer, wenn mich nicht die Mittheilung über Ihr längeres Unwohlsein mit Sorge erfüllt hätte. Ich meine, Sie sollten sich doch recht sorgfältig prüfen und beobachten, um zu erkennen, was etwa in Ihrer Diät (das Wort im weitesten Sinne genommen) schädlich wirke. Ich habe gar oft gefunden, daß das was ärztliche Rathgeber für harmlos erklären, in Wirklichkeit das Gegentheil ist.» Das war ein diskreter Hinweis auf Actons Vorliebe für Süßigkeiten und guten Wein, die bei ihm eine erhebliche Körperfülle zur Folge gehabt hatte[162] (im Gegensatz zu Döllingers stets asketischer Lebensweise). Gleichwohl sehe er mit «Freude», daß Acton «die so energisch begonnene Arbeit über Lea und Inquisition energisch» fortsetze; dazu nannte er ihm einige einschlägige Titel. Bezüglich der Nachricht über den Fortgang des Studiums seiner Sohnes Richard in Oxford bemerkte er, er würde für ihn wünschen, «daß er sich bei Zeiten ein bevorzugtes Wissensgebiet wähle, das er recht zum Mittelpunkt seiner Studien machte» – anders als einst er selbst und Acton, denn: «Der Weg, den wir beide, Sie und ich, gegangen sind, ist nicht die regia via, wir sind Ausnahmen von der Regel. Sonst gilt es, was die Pythagoräer sagten.» Der letzte Satz eine leicht ironische Replik auf Actons (gegenüber dem alten Gelehrten ziemlich deplazierte) Begründung seines «eingehenden und provocirenden Fragen[s]»: Sollte Acton «wirklich» zu seiner «hohen Freude den Gedanken, einen Ausflug hieher zu machen, ausführen, so können wir mündlich über die Fragen uns verständigen, die Sie bezüglich meiner geistigen Evolution mir zu stellen Lust haben. […] totus tuus I. Döllinger»[163].

Acton besuchte Döllinger letztmals im Oktober 1889 in München. Döllinger sei – schrieb Acton an Gladstone – «gesundheitlich und auch geistig wohlauf, wenn er deutsch sprach und mir gegenübersaß; aber Taubheit und körperliche Schwäche haben während der letzten wenigen Monate ernstlich zugenommen»[164].

160 Acton an Döllinger, Cannes 28. März 1889. Döllinger-Acton III 400–402.
161 Bischof, Theologie und Geschichte 483.
162 Hill II 326.
163 Döllinger an Acton, München 6 April 1889. Döllinger-Acton III 403 f.
164 Er habe Döllinger angetroffen «well in health, and in mind, too, when talking German and at close quarters; but deafness an bodily weakness have increased seriously during the last few months». Acton an Gladstone, 12. Oktober 1889. Zit. in: Hill I 324; Hill II 326.

XXVII.

Döllinger letzter Akademie-Vortrag – Erkrankung und Tod

Am 15. November 1889 hielt Döllinger in der öffentlichen Sitzung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften als deren Präsident seinen Vortrag über den «Untergang des Tempelordens», über ein Thema, das ihn nach eigener Angabe seit 1841 beschäftigte (oder damals beschäftigt hatte; denn er stützte sich auf das damals gesammelte Material). Er habe ungewöhnlich langsam gesprochen, was man als Zeichen körperlicher Ermüdung deutete. Tatsächlich aber war sein Manuskript nicht fertig ausgearbeitet, er mußte streckenweise frei vortragen, was die Langsamkeit seines Sprechens bedingte, aber auch die erstaunliche Geistesfrische des über Neunzigjährigen belegte[1]. Luise von Kobell, die dem Vortrag ergriffen beigewohnt hatte (und ihn noch im Dezember auf einem Mittagsspaziergang nach Schwabing und zurück begleitete), habe Döllinger gesagt: «Wenn Sie schon von dem Vortrag so sehr ergriffen sind, was werden Sie erst fühlen, wenn Sie die Prozeßakten, welche ich getreulich wiedergebe, ohne ein Wort daran zu ändern, hinzuzusetzen oder wegzunehmen, kennen lernen. Sie werden darüber Thränen vergießen, denn auch ich war beim Lesen derselben in meinem tiefsten Innern erschüttert»[2].

Dieser Vortrag war Döllingers letzter öffentlicher Auftritt. Am Neujahrstag 1890 zog er sich eine grippale Erkältung zu und mußte eine Woche das Bett hüten. Doch besserte sich seit dem 4. Januar sein Zustand, und bereits am 8. Januar trieb es ihn wieder für einige Stunden an seinen Schreibtisch. Doch am frühen Abend des folgenden Tages erlitt er unerwartet einen Schlaganfall; er war sofort rechtsseitig gelähmt und verlor die Sprache, wenig später auch das Bewußtsein. Die eilends konsultierten Ärzte konnten seine beiden Nichten Jeannette (Johanna) und Elisabeth Döllinger, die ihm in seinen letzten Jahren den Haushalt führten[3], nur noch auf den Ernst der Lage hinweisen. Ohne nochmals das Bewußtsein erlangt zu haben, starb Döllinger am Abend des 10. Januar 1890. Es war Actons Geburtstag. Der Altkatholik Prof. Dr. Johann Friedrich, Döllingers einstiger Schüler, von den beiden Nichten, die katholischen Priestern den Zutritt zum Krankenbett verwehrt hatten, herbeigerufen, hatte am Morgen dieses Tages dem Bewußtlosen noch die Krankensalbung gespendet. Ob dies dem Willen Döllingers entsprach, der seit seiner Exkommunikation strikt aller priesterlichen Funktionen sich enthalten und nie den Dienst der altkatholischen Kirche in Anspruch genommen hatte, muß wohl ungeklärt bleiben[4].

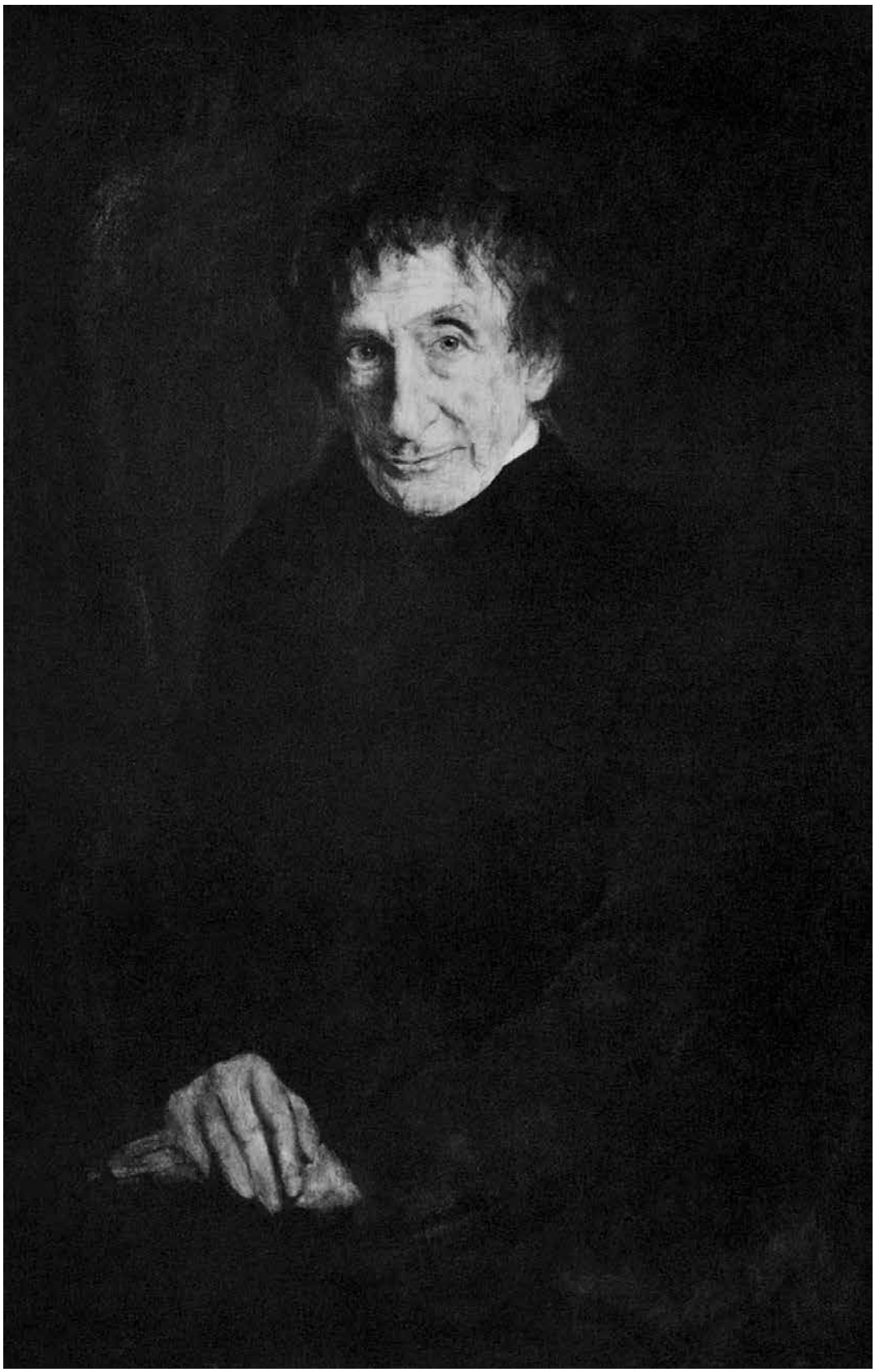
Der Leichnam wurde in einem kleinen Raum neben Döllingers Arbeitszimmer aufgebahrt. Unter den Kondolenzbesuchern, die dem Toten Ihre Reverenz erwiesen, erschien auch der Maler Franz von Lenbach, Döllingers einstiger Porträtist, in Begleitung des Engländers George Henry Cadogen (1840–1915), eines der englischen Freunde Lady Blennerhassetts. Letzterer schilderte der Lady in einem Kondolenzbrief, welche Empfindung ihn an der Totenbahre bewegt habe: «Nicht aus bloßer Neugierde» sei er gekommen, «sondern weil ich wußte, daß sein so spirituelles Gesicht durch die Ruhe des Todes an Erhabenheit nur gewinnen konnte. So friedlich und geradezu anspruchslos lag er da … – seine schönen langen, schmalen Hände ein hölzernes Kruzifix umfangend – die schmächtige kleine Gestalt schien kaum von seinem schwarzen Umhang umhüllt, und sein Hals und seine Brust waren mit den hellen Farbbändern seiner verschiedenen Orden bedeckt. Der Kopf war unaussprechlich

1 Siehe das Vorwort Max Lossens, des Herausgebers des dritten Bandes der «Akademischen Vorträge III–IX, hier V f. – Der Vortrag «Der Untergang des Tempelordens» ist mit «Stücken aus der erweiterten Bearbeitung» abgedruckt: Ebd. 245–273.

2 Kobell, Ignaz von Döllinger 79; der letzte gemeinsame Spaziergang hier 120.

3 Plummer, Conversations 242 f.

4 Siehe dazu: Plummer, Conversations 228–247 (Particulars of his death), hier 237 (nach dem, was die beiden Nichten Döllingers Alfred Plummer berichteten): «[…] The nieces were not at the end of their difficulties when they rejected the spiritual services of Roman Catholic clergy, which would have led to the assertion that Döllinger had recanted on his deathbed. Ought they to send for an Old Catholic, when their uncle had steadfastly kept aloof from all Old Catholic services and ministrations? Would he, if he had been able to express his wishes, have accepted such ministrations now? On the whole, it was thought that to let their uncle die without any Christian office, – ‹like a dog›, as his enemies would say, – would be worst of all, and Friedrich was sent for, who administrated extreme unction. It could do their uncle no harm; would commit him to nothing, as he could not speak; and might make his end more peaceful. To their great relief, the nieces afterwards were told by an intimate friend that Döllinger had said: ‹In my last illness, I should like Friedrich to be sent for.› But it was strange, that, when he was suffering from influenza, he never said anything on the subject to his nieces.» – Siehe dazu die Darstellung aus der Sicht Johann Friedrichs, in: Ders., Ignaz von Döllinger III 682 f.



Ignaz von Döllinger. Gemälde von Franz von Lenbach (aus dem Besitz der altkatholischen Gemeinde in Bonn, heute als Leihgabe im Stadtarchiv Bonn).

TODES-ANZEIGE.

Tief erschüttert geben wir Kunde, dass es Gott dem Allmächtigen gefallen hat, unseren geliebten Oheim, den

Hochwürdigsten Herrn

Dr. Johann Joseph Ignaz von Döllinger,

Stiftspropst des Collegiat-Stifts zum heiligen Cajetan, lebenslänglicher Reichsrath der Krone Bayern, Vorstand der K. Akademie der Wissenschaften, General-Conservator der wissenschaftlichen Sammlungen des Staates, o. ö. Professor der Kirchengeschichte an der K. Ludwig-Maximilians-Universität, Vorsitzender des Capitels des K. Maximilians-Ordens für Wissenschaft und Kunst, Gross-Comthur des Verdienst-Ordens der Bayerischen Krone,

in seinem 91. Lebensjahre gestern Abend 8¾ Uhr nach Empfang der heiligen Ölung durch einen sanften Tod aus diesem Leben abzurufen.

München, den 11. Januar 1890.

Die tieftrauernden Nichten

Jeannette Döllinger,
Elisabeth Döllinger

zugleich im Namen der übrigen Hinterbliebenen.

Die Beerdigung findet **Montag** den **13. Januar** Nachmittags **4** Uhr vom Leichenhause des südlichen Friedhofes aus, der Trauer-Gottesdienst am **Donnerstag** den **16. diess** Vormittags **10** Uhr in der altkatholischen Kirche (Kaulbachstrasse) statt.

Druck der Hübschmann'schen Buchdruckerei (E. Lintner).

Todes-Anzeige Ignaz von Döllingers, München, den 11. Januar 1890.

vornehm, und die noch sanfte Einwirkung des – vor wenigen Stunden eingetretenen – Todes verlieh nur Stirn und Nase schärfere Konturen – insgesamt der edelste Anblick, den ich je gesehen habe.» Und wie anderen fiel auch Cadogen «die große Ähnlichkeit mit Dante» auf und «in Unterlippe und Kinnbacken mit Savonarola – aber ohne dessen beschränkten, fanatischen Ausdruck»[5].

Am Nachmittag des 13. Januar[6] wurde der Verstorbene auf dem alten Münchener Südfriedhof unter großer Anteilnahme der Bevölkerung und der Honoratioren Münchens, an ihrer Spitze der bayerische Ministerpräsident Krafft Freiherr von Crailsheim, ein Protestant, die Deputationen des Senats und der Fakultäten der Universität München – mit Ausnahme der Theologischen Fakultät –, der Technischen Hochschule und der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, zu Grabe geleitet und in der Grabstätte seiner Eltern und Geschwister bestattet. Auch der Präsident des protestantischen Oberkonsistoriums und der Rabbiner der israelitischen Kultusgemeinde erwiesen durch ihre Anwesenheit dem Toten die letzte Ehre.

5 «[...] not out of mere curiosity, but because I knew his face, always so spirituel, could only gain in grandeur by the quiet of death. He was lying, so peacefully and as it were unostentatiously ... – his beautiful long thin hands clasping a wooden crucifix – his frail little body appeared to be just covered by his black cloak, and his neck and breast decked with the brilliant-coloured ribbons of his various orders. The head was inexpressively noble, and the action of death – in these few hours gentle – only threw his forehead and nose into higher relief – altogether the noblest sight I have ever seen.» Like others, Cadogen noted «the great likeness with Dante», and also «in the lower lip and jaw with Savonarola – but without the narrow, fanatical look of the latter». Henry Cadogen an Blennerhassett, 12 January 1890. Zit. in: Hill I 326; Conzemius, Der Tod Ignaz von Döllingers 301.

6 Die Todes-Anzeige, unterzeichnet von den beiden Nichten Jeannette und Elisabeth Döllinger, ist auch abgedruckt in: Plummer, Conversations 227. Ausdrücklich wurde hier bekundet, daß Döllinger «nach Empfang der heiligen Ölung durch einen sanften Tod aus diesem Leben» abberufen worden sei.

Die Einsegnung nahm Johann Friedrich vor. In seiner kurzen Grabrede würdigte er Döllinger als akademischen Lehrer und Gelehrten, erwähnte diskret seinen Konflikt mit der Kirche, vermied jedoch vor allem, den Verstorbenen für den Altkatholizismus zu vereinnahmen: «Er nahm, was über ihn verhängt wurde, als ein unverschuldetes Martyrium hin und trug es mit wahrem Bekennermuthe geduldig bis an sein Ende. Als Kirchenhistoriker wußte er, daß er nicht der Erste sei, der ein solches Martyrium zu tragen habe, daß das gleiche Los auch hellstrahlenden Heiligengestalten widerfuhr, und daß nach der Lehre der alten Väter gewisse menschliche Handlungen wohl vor den Menschen eine Bedeutung haben mögen, nie aber vor Gott. Von den Menschen verstoßen und verlassen, steht man nur um so viel unmittelbarer vor seinem Gott und Herrn, zu dessen Ehre man duldet. Ruhig und gefaßt konnte er daher auch dem Tode entgegensehen, ohne Wanken und Schwanken, ein Beispiel hinterlassend, würdig der Kirchenväter der alten Zeit und der hohen theologischen Stellung, die er einnahm»[7].

Prinzregent Luitpold von Bayern (1821–1912), Staatsminister Johann von Lutz, die Gemahlin des 1888 verstorbenen deutschen Kaisers Friedrich III. («Kaiserin Friedrich») ließen am Grab Kränze niederlegen. Prinz Rupprecht von Bayern (1869–1955) ließ sich durch seinen persönlichen Adjutanten vertreten, was nach dem Bericht des Nuntius «la più penosa impressione nei cattolici» verursacht habe[8]. Am 16. Januar fand in der altkatholischen Kirche Münchens (Kaulbachstraße) ein Trauergottesdienst statt.

Dagegen fehlte der katholische Klerus bei den Trauerfeierlichkeiten gänzlich; der Münchener Kapitularvikar Michael Rampf (Erzbischof Steichele war am 9. Oktober 1889 verstorben) hatte – entsprechend den geltenden kirchenrechtlichen Bestimmungen bezüglich eines Exkommunizierten – jede auch nur private Teilnahme eines katholischen Priesters an den Trauerfeierlichkeiten streng untersagt. Dabei wurde eine Entschließung Erzbischof Steicheles ausgefertigt, die dieser auf Weisung des Kardinalstaatssekretärs Lorenzo Nina vom 31. März 1879 bereits am 18. November 1880 für den Fall, daß Döllingers ohne Aussöhnung mit der Kirche sterben sollte, vorbereitet hatte. In ihr wurde – sollte dieser Fall eintreten – den Mitgliedern des Kollegiatkapitels von St. Kajetan und der Hofgeistlichkeit verboten, sich an Trauerfeierlichkeiten für Döllinger (der bis zum Lebensende offiziell Stiftspropst von St. Kajetan war) zu beteiligen. «Hierbei ist im Gedächtnisse zu behalten und zu erwägen, daß der Priester, um den es sich handelt, als namentlich und öffentlich Exkommunizierter ohne Aussöhnung mit der Kirche gestorben ist, daß es darum Pflicht jedes Katholiken ist, diese rechtmäßige kirchliche Sentenz zu respektieren, daß aber speziell Angehörige des Stiftes zu St. Kajetan oder andere Hofgeistliche großes Ärgernis geben würden, wenn sie der dem Verstorbenen aus welchem Titel immer zu zollenden Pietät ihre offenbare kirchliche Pflicht zum Opfer brächten»[9]. Und natürlich berichtete der Münchener Nuntius Antonio Agliardi weisungsgemäß seiner römischen Behörde über die Vorgänge bei Tod und Beerdigung Döllingers und über die vergeblichen Bemühungen dreier Priester, ihn zur Umkehr zu bewegen[10].

Ausführliche Würdigungen erfuhr der Verstorbene in der Presse des In- und Auslandes, und je nach Couleur der einzelnen Zeitungen fielen diese Nachrufe unterschiedlich aus. In England gedachte unter anderem Gladstone in der dortigen Parlamentszeitschrift «Speaker» seiner 45 Jahre währenden Freundschaft mit Döllinger und der geistigen Bande, die den Verstorbenen mit Pusey und Newman (der, zuletzt noch zum Kardinal erhoben, im August des gleichen Jahres starb) verbunden hätten. Er erinnerte an seinen letzten Besuch 1886 bei ihm und wie er damals mit dem Siebenundachtzigjährigen von Tegernsee aus eine Bergwanderung («across the hill») von sieben Meilen bis ins Nachbardorf unternommen habe. Des weiteren wußte er zu berichten, daß Döllinger in schlaflosen Nächten sich damit beschäftigt habe, die ersten drei Bücher der «Odyssee» auswendig zu lernen[11].

Franz Xaver Kraus, selber an einer fiebrigen Influenza erkrankt, erhielt am 10. Januar die Todesnachricht, nachdem er zwei Tage zuvor von Jannette Döllinger noch die Mitteilung empfangen hatte, «daß der gute Oheim genesen sei: heute liegt er als Leiche da. Eine größere Leiche liegt neben ihm: das ist unsere katholische Theologie» – so die Notiz in seinem Tagebuch[12], am Vorabend der

7 Friedrichs Grabrede wurde im «Deutschen Merkur» vom 18. Januar 1890 (Nr. 3, S. 17f.) abgedruckt; eine englische Übersetzung erschien in «The Guardian» vom 22. Januar 1890. – Zit. in: Bischof, Theologe und Geschichte 487.

8 «Il Pricipe Rupprecht figlio del Principe Ludovico erede della Corona fu il solo dei Principi che mandasse il suo adjutante di campo per rappresentarlo, e prodesse la più penosa impressione nei cattolici; perchè le corone potevano interpretarsi come un segno di condoglianza verso la famiglia, ma l'assistenza d'un Principe non poteva prendersi che come un attestato d'onore verso il defunto.» Bericht des Nuntius Antonio Agliardi, München, 15. Januar 1890, zit. in: Bischof, Theologe und Geschichte 488.

9 Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 489. – Zu den Umständen des Todes und der Beisetzung Döllingers siehe ausführlich: Ebd. 484–492.

10 Bericht des Nuntius Agliardi, München, 15. Januar 1890. Zit. in: Bischof, Theologie und Geschichte 486.

11 W. E. Gladstone, The Right Reverend Dr. Von Döllinger, in: Speaker, 18. Januar 1890, 57–60, und: Ders., Dr. Döllinger's Posthumous Remains [Rezension von Döllingers Akademischen Vorträgen I], in: Speaker, 30. August 1890, 231–233; zit. in: Hill I 325, 482; Hill II 328, 436.

12 Kraus, Tagebücher 562 (Eintrag vom 10. Januar 1890).

«Modernismus»-Krise. Und Lady Blennerhassett schrieb er: «Da liegt er nun, als Leiche, aber wie viel mehr scheint da zu liegen, gleichermaßen vernichtet und zerstört! Und mit diesem ein weiteres Stück der Welt des 19. Jahrhunderts in der Gestalt ihrer ersten und besseren Hälfte! Wie tief ich fühle, was dieser Verlust für Sie bedeutet»[13].

Am 28. März gedachte die Bayerische Akademie der Wissenschaft in einem feierlichen Trauerakt im Festsaal der Akademie ihres verstorbenen Präsidenten. Die Gedenkrede hielt der Sekretär der historischen Classe, Professor Carl Adolf von Cornelius (1819–1905)[14].

In seinem letzten Brief vom 1. Januar 1890 hatte Acton Döllinger nochmals an seinen vorausgegangenen Besuch bei ihm erinnert und daß er danach «die ganze Zeit [...] wegen Geschäften», unter anderem wegen der Gründung eines «neuen politisch-literärischen Wochenblatts» und wegen einiger Artikel, in London festgehalten worden sei, was indes «einige Ausflüge nach Oxford, Cambridge und Hawarden» nicht verhindert habe[15]. Aber ob Döllinger diesen Brief mit den Neujahrs-Glückwünschen Actons und seiner Frau und der Ankündigung, den nächsten Sommer familiär wieder in Tegernsee verbringen zu wollen, noch empfangen hatte? Als Döllinger verschied, war Acton in Rom und angeblich eben im Begriffe, dort aufzubrechen, um nach seinem alten Lehrer zu sehen, als ihn die Todesnachricht erreichte[16]. In seinem Kondolenzbrief an Döllingers Nichte Jeannette vom 11. Januar aus Rom schrieb er, der Verstorbene sei «der beste, wunderbarste und geduldigste aller Freunde» gewesen. Am meisten betrübe ihn, daran zu denken, wie er ihn verloren habe, mit all dem Ärger, den er dem Professor zuletzt mit seinen breit ausgetragenen Diskussionen bereitet habe; am Ende habe Döllinger diese aufreibenden Streitereien aufgegeben. «Ich werde stets bedauern, nicht bei ihm gewesen zu sein».

Am selben Tag schrieb er an seine Tochter Mary Elizabeth: «[...] Und so, an meinem Geburtstag, kam das Ende einer Freundschaft, die ohne Bruch vierzig Jahre lang gedauert hat. Und es war mehr als das. Denn von all den Priestern und Prälaten, die ich in vielen Ländern kennengelernt habe, war der Professor, der jetzt tot in den Zimmern liegt, in denen ich meine Ausbildung erfuhr, derjenige, der die tiefste und ernsteste Sicht der Religion besaß. Er war in vielen Dingen anderer Meinung als ich und manchmal war er ärgerlich mit mir, aber mit ihm zu sprechen war ganz anders als über solche Dinge mit irgendjemand anderem zu reden. Für mich ist jetzt eine große Leere gekommen, denn ich wußte immer, daß er mehr wußte als ich [...]. Was mich jetzt mit Trauer erfüllt ist nicht sein Tod, in einem so hohen Alter und mit so viel geleisteter Arbeit, sondern das Gefühl, daß er mich und meine Art eigentlich nie wirklich verstanden hat, wenngleich er mich einst mehr mochte als irgendjemand sonst. Von daher war er nicht immer ein guter Berater, und manchmal fühlte er unangenehm, daß da ein Graben zwischen uns lag»[17].

Gladstone gegenüber erklärte Acton (am 17. Januar 1890), als er nach Italien aufgebrochen sei und aus den Zeitungen von Döllingers Erkrankung erfahren habe, sei er zunächst nur bis Genua gereist und erst auf Grund der telegraphischen Nachricht von Döllingers Nichten, der Professor scheine außer Gefahr zu sein, in Richtung Süden weitergefahren; und dadurch habe er zu seinem tiefsten Bedauern Döllingers letzte Stunden versäumt[18]. Er war sich sehr bewußt, einen großen Fehler begangen zu haben.

Was die Spendung der Sterbesakramente betraf, meinte Acton gegenüber seiner Frau, Döllinger würde sich vielleicht, wenn man ihn noch hätte fragen können, nicht geweigert haben, diese von einem katholischen Priester zu empfangen, wenngleich sich durch seine Studien und Meditationen in den letzten Jahren seine Trennung von der Kirche vertieft habe; aber vermutlich würde er die Kommunion auch von einem griechisch-orthodoxen Priester oder selbst von einem Anglikaner angenommen haben; ein Zivilbegräbnis hätte er sicher nicht gebilligt[19].

13 Kraus an Lady Blennerhassett, 12. Januar 1890. Zit. in: Conzemius, Der Tod Ignaz von Döllingers 303 f.

14 C[arl Adolf von] Cornelius, Gedächtnisrede auf J. von Döllinger gehalten in der öffentlichen Sitzung der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München am 28. März 1890, München 1890.

15 Acton an Döllinger, La Madeleine Cannes 1. Januar 1890. Döllinger-Acton III 405 f.

16 So nach den Aufzeichnungen der Anna von Helmholtz, die um diese Zeit bei den Actons in Cannes weilte. Am 4. Februar 1890 schrieb sie an Freunde. «Sie [die Actons] sind alle tiefergriffen vom Tode Döllingers. Lord Acton war in Rom und auf dem Wege, nach seinem alten Freunde Döllinger zu sehen, erhielt er die Nachricht vom Tode des alten Herrn. Ellen von Siemens-Helmholtz, Anna von Helmholtz. Ein Lebensbild in Briefen I–II, Berlin 1929, hier II 23, zit. in: Döllinger-Acton III 406 (Anm. 8). – Siehe auch: Conzemius, Der Tod Ignaz von Döllingers.

17 «[...] And so, on my birthday, came the end of our forty years unbroken friedship. And it has been more than that; for of all the many priests and prelates I have known in many countries the Professor, now lying dead in the rooms where I was educated, was the one who took the deepest and the most earnest view of Religion. He did not agree with me in many things, and sometimes he was angry with me; but to talk to him was altogether different from talk on such matters with any other man. The void, for me, is a very great one; for I always knew that he knew more than I. [...] What makes me sorry now is not his death, at such an age and with such work done, but the sense that he never really understood me and my ways, though I am sure he liked me better, at one time, than anyone else. On that account he was not always a good adviser, and he felt sometimes unpleasantly, that there was a gap between us.» Zit. in: Hill I 324; Hill II 327 f.

18 Das Kondolenzschreiben Actons an Johanna Döllinger und das Schreiben an Gladstone sind zitiert in: Hill I 324 f.; Hill II 327 f.

19 Hill I 328 f.; Hill II 331.

XXVIII.

Acton Nachruf auf Döllinger: «Döllinger's Historical Work»

Unmittelbar nach Döllinger Tod und Begräbnis wurde unter seinen Münchener Freunden der Wunsch laut, dem Verstorbenen zum Gedächtnis eine Biographie zu widmen. Döllingers Nichte Jeannette nahm, wie sie Alfred Plummer schrieb, den Gedanken auf und fragte Acton, ob er sie nicht schreiben wolle; denn nach ihrer Meinung sei dazu niemand kompetenter als er: Er habe ihren Onkel an die vierzig Jahre gekannt, jedes Jahr einige Zeit mit ihm verbracht, ihn auf seinen Reisen begleitet und kenne alle seine auswärtigen Verbindungen. Doch zu ihrem großen Schmerz habe Acton ihr viele Gründe genannt, warum er ihrer Bitte nicht entsprechen könne. Es würde schwer sein, seufzte sie, jemanden wirklich Fähigen zu finden, dem man die extensive und bedeutende Korrespondenz Döllingers anvertrauen könne[1].

Dennoch versprach Acton, einen Nachruf auf Döllinger als Historiker zu verfassen. Da jedoch – wie er Alfred Plummer schrieb – alle frühen Briefe Döllingers an ihn verloren oder verlegt waren, Plummer aber, als einer der vertrauten englischen Freunde Döllingers, im «Expositor» eine Artikelreihe über den Verstorbenen begonnen hatte[2], bat er diesen, ihm Notizen und Briefe, soweit er solche besitze, kurzzeitig zur Verfügung zu stellen[3]; und Plummer entsprach sofort dieser Bitte[4]. Acton hielt sich damals offenbar vom Frühjahr bis in den Spätherbst 1890 mit seinen beiden ältesten Töchtern in der Villa Arco zu Tegernsee auf, unterbrochen, Mitte Juni, durch eine ein- oder zweiwöchige Reise nach England[5] und sicherlich

1 Johanna Döllinger an Plummer, 13. Februar 1890. Plummer, Conversations 230 f. – Nur am Rande sei erwähnt, daß Jeannette Döllinger in ihren Briefen an Alfred Plummer auch über das Schicksal der großen und bedeutenden Privatbibliothek ihres verstorbenen Onkels berichtete. Diese sollte nach der testamentarischen Verfügung Döllingers versteigert werden, und mit ihrem Erlös samt weiteren 10.000 M sollte die Döllinger-Stiftung errichtet werden. Doch zunächst mußte die Bibliothek für die beabsichtigte Auktion erst mühsam katalogisiert werden; außerdem mußten Buchbestände, die Döllinger der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek sowie der Universitätsbibliothek entliehen hatte, ausgeschieden und zurückgegeben werden. Die Bibliothek umfaßte einen Bestand von etwa 30.000 Bänden und wurde zunächst auf einen Wert von mindestens 5.000 Pfund veranschlagt. Ein oder zwei Anfragen seien aus Amerika gekommen. Keine Münchener Bibliothek oder Gesellschaft könne die Mittel aufbringen, um sie zu erwerben, zumal viele der Bücher in Münchener Bibliotheken bereits vorhanden seien. So Alfred Plummer, der am 26. Juli 1890 in München eingetroffen war. Plummer, Conversations 236 f., 241. Der Auktions-Katalog der «Bibliotheca Döllingeriana» (671 Seiten) erschien 1893 in der Kommission der J. Lindauer'schen Buchhandlung München; doch kam es zu keiner Auktion, da die Universitätsbibliothek München die dem Wert der Bücher entsprechende Summe zugunsten der Döllinger-Stiftung aufzubringen und die Bibliothek anzukaufen vermochte. Sie wurde 1895 der Universitätsbibliothek München übergeben und blieb in ihr bis heute ohne größere Verluste erhalten (fast 900 laufende Regalmeter). Zu ihrem Schicksal, ihrem weiten thematischen Inhalt und ihrem singulären bibliothekarischen Wert siehe: Müller, Döllingers Privatbibliothek. – Ebenso berichtete Jeannette Döllinger über den dreiwöchigen Besuch Franz Heinrich Reuschs, der aus dem literarischen Nachlaß Döllingers, über den der Verstorbene keine Verfügung hinterlassen hatte, die darin vorfindlichen druckfertigen oder fast druckfertigen Manuskripte und einige Briefe zu sich nahm, um sie zu veröffentlichen oder zunächst für die Veröffentlichung zu redigieren. Es zeigte sich, daß Döllinger nur wenige druckfertige Manuskripte hinterlassen hatte. «Der liebe Onkel hatte den größeren Teil seiner Notizen und Exzerpte in seinem eigenen Kopf zu einem kompletten Ganzen ausgearbeitet, aber die Ausarbeitung auf dem Papier wurde kaum begonnen. Und selbst das aufgehäufte Material entsprach nur seinen eigenen außerordentlichen Gedächtniskräften.» Johanna Döllinger an Plummer, 13. April 1890 (wie alle ihre Briefe an Plummer von diesem in englischer Übersetzung publiziert). Plummer, Conversations 231 f. – Reusch publizierte die aufgefundenen Manuskripte (teils von ihm redigiert) und Briefe in den beiden von ihm herausgegebenen Sammelschriften: Döllinger, Kleinere Schriften, gedruckte und ungedruckte, Stuttgart 1890, und: Döllinger, Briefe und Erklärungen über die Vatikanischen Dekrete, 1869 bis 1887, München 1890 [unveränd. Nachdr. Darmstadt 1968]. Den dritten Band der «Akademischen Vorträge» besorgte posthum Max Lossen (München 1891). – Der handschriftliche Nachlaß Döllingers wurde zunächst von Johann Friedrich verwaltet, nach dessen Tod 1917 von Döllingers Nichte Elisabeth Uhl und nach deren Tod von der alt-katholischen Gemeinde München übernommen, ehe er 1941 zum überwiegenden Teil an die Bayerische Staatsbibliothek gelangte. Zu seinem Schicksal siehe: Kessler, Die Döllingeriana.

2 «I [Plummer] had in the course of 1890 written five articles on Döllinger in the ‹Expositor›. In March, on the Vatican Council; in April, on Roman Difficulties; in June on English Topics; in August on Continental Topics; in December on Biographical Topics. […].» In diesem letzten Artikel berichtete Plummer nach Angabe von Jeannette Döllinger: »During the last nine or ten years of his life his nieces [!] devoted herself to taking care of him, and during the last six years a second niece joined her sister in this willing and constant devotion. A translation of a letter from Dr. Friedrich has been published, in which he is made to imply that there had been a time in which the nieces had not been on good terms with their uncle, and had not done their duty towards him. What Professor Friedrich actually wrote I do not know, but I have good means of knowing that the translator must have given a meaning to the original which it neither expressed nor implied.» Plummer, Conversations 242 f.

3 Acton an Plummer, Tegernsee, 30. Mai 1890. Ebd. 244 f., 247.

4 Acton an Plummer, Tegernsee, 7. Juni 1890. Ebd. 245 f.

5 Acton an Plummer, Tegersee, 14. Juni 1890. Ebd. 246.

auch durch wiederholte Abstecher nach München. Im Oktober lud er Jeannette Döllinger nach Tegernsee in die Villa Arco ein, wo sie fast fünf Wochen verbrachte und in der Gesellschaft der «beiden reizenden Mädchen» glückliche und erfüllende Tage verlebte, trotz vieler trauriger Erinnerungen[6].

Den Nachruf, in der Hauptsache wohl in Tegernsee, ziemlich unter Druck, niedergeschrieben, leitete Acton unter dem Titel «Döllinger's Historical Work» Mandell Creighton zu, der ihn in der Oktober-Ausgabe 1890 seiner «English Historical Review» (5, 1890, 700–744) publizierte (was den damaligen Bekanntheitsgrad Döllingers in England belegt). Das Creighton übersandte «paper on the professor's ‹Historische Leistung›» werde Plummer wohl als «very inadequate» einschätzen, schrieb Acton an diesen; schließlich sei Plummer «the best judge of it»; wenn er aber «a good word» in den «Guardian» einrücken könnte, würde er ihm einen guten Dienst erweisen. «Oxenham und Liddon sind dahingegangen, and nobody knew Doellinger as well as you do»[7].

Jeannette Döllinger, die den publizierten Essay noch während ihres Aufenthalts in Tegernsee gelesen hatte, war begeistert. «Haben Sie Lord Actons Artikel in der ‹Historical Review› gelesen? Welch kolossales Wissen wird in ihm dargeboten!», schrieb sie an Plummer. «Wie dankbar würden ihm alle Freunde und Bewunderer des Onkels sein, wenn er seine Absicht ausführte und ein größeres Werk über ihn veröffentlichte. Ich hatte viel Unterhaltung mit ihm über das Thema und bin zu der Überzeugung gelangt, daß dazu niemand fähiger wäre als er. Ich denke, Onkel hatte kaum einen einzigen Freund, den Lord Acton nicht auch persönlich kennt. Er kann das ganze Leben des Mannes, der vierzig Jahre sein Freund war, überblicken, und er kann das mit so viel Intelligenz. Mit jedem Umstand, jedem Ereignis ist er voll vertraut»[8].

Wie weit Döllingers Nichte des Englischen mächtig war, um diesen englisch und für ein spezielles englisches Lesepublikum geschriebenen Essay in seiner Gänze verstehen zu können, bleibe dahingestellt. Tatsächlich handelt es sich um eine Döllingers wissenschaftlich-historisches Lebenswerk und Döllingers Persönlichkeit als (Kirchen-)Historiker durchaus kritisch würdigende Darstellung, in der Acton mit der Aufzählung einer Fülle von Namen «brilliert», die mit Döllinger in irgendeiner Beziehung gestanden hatten oder die er mit Döllinger in irgendeine Beziehung setzte. Im übrigen sind Spuren der Abfassung unter Zeitdruck[9], auch eine gewisse Unausgewogenheit in den Urteilen, nicht zu verkennen, und in einigen Passagen meint man eher ein Spiegelbild Actons zu erkennen. Da der ganze Essay, ins Deutsche übersetzt, in Beilage 7 nachzulesen ist, hier nur ein paar «Splitter» daraus:

Acton schildert Döllinger, der außer in den Alten Sprachen sich frühzeitig auch gute Kenntnisse in modernen Fremdsprachen erworben hatte (wenngleich er sie mehr schriftlich als mündlich beherrscht habe), als einen Autodidakten in seinem Fachgebiet Kirchengeschichte, weil sich ihm in der Zeit seines Studiums und als jungem Münchener Professor – in einer Zeit erneuter konfessioneller Abschottung nach dem «Tauwetter» der Aufklärung – «kein Wegweiser, kein Lehrmeister und kein Vorbild» angeboten habe. Er gehörte deshalb auch keiner theologischen Schule an und wahrte diese geistige Unabhängigkeit lebenslang. Den Ursprung von «Döllingers spezifischem Ultramontanismus» in dessen erster Lebenshälfte führt Acton auf den Einfluß des «alten Mystikers» Franz von Baader zurück, der ihm die Wichtigkeit der Bücher De Maistre's über den Papst und über den Gallikanismus eingeschärft und ihn versichert habe, «daß der Geist, der in ihnen weht, der echte Katholizismus sei». Was in Döllingers Denken an «Unhistorischem oder Spekulativem» geblieben sei, könne man diesem Einfluß zuschreiben, und dies habe ihn auch von Johann Adam Möhler getrennt, den er als den begabtesten theologischen Denker, den er je kennengelernt, verehrt habe. Ihn holte Döllinger (nach dessen Kontroverse um seine «Symbolik» [1832] vor allem mit seinem Tübinger evangelischen Kollegen Ferdinand Christian Baur[10]) nach München und trat ihm auf dessen Wunsch zwischenzeitlich, bis zu dessen frühem Tod (1838), das Fach Kirchengeschichte ab (während er selber, Möhler zuliebe, Systematik übernahm[11]). Daß aber Döllinger selber, «dessen

6 «The day before yesterday I came back from Tegernsee […]. Lord Acton will stay two or three more days here in order to work in this house, and then will go on with his two eldest daughters to Cannes. I was nearly five weeks with them at Tegernsee, and they were very happy and satisfying days for me, for I am enthusiastically found of the two charming girls. But I must confess that my stay there had also many sad memories for me. Especially painful to me was the return to our desolate, sad, and forsaken dwelling, where I shall not be able to remain much longer. […].» Johanna Döllinger an Plummer, München, 17. November 1890. Ebd. 241f.

7 Acton an Plummer, Tegernsee, 3. Oktober 1890. Ebd. 247.

8 Johanna Döllinger an Plummer, München, 17. November 1890. Ebd. 241f., hier 242.

9 Acton, Döllinger's Historical Work, in: English Historical Review 5 (1890) 700–744; wieder abgedruckt in: Acton, Selected Writings II 412–461. – In deutscher Übersetzung siehe Beilage 7.

10 Scheele, Johann Adam Möhler 91–95.

11 Conzemius, Möhler und Döllinger 61–65. – Dieser zwischenzeitliche Fachwechsel Döllingers zugunsten Möhlers war sicher ein großes Entgegenkommen, aber als solcher damals keineswegs ungewöhnlich. Möhler selber hatte in Tübingen Kirchenrecht, Kirchengeschichte, Apologetik und neutestamentliche Exegese gelehrt, seine eigentliche Stärke lag jedoch in der Kontroverstheologie (heute würde man ökumenische Theologie sagen). Hier entstanden seine beiden klassischen und oftmals aufgelegten Werke «Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus …» (1825) und «Symbolik oder Darstellung

Lebenszweck die Religion war», zu dem Schluß kam, «die edlere Aufgabe, der spirituellere Dienst sei die historische Lehre» und «seine Aufgabe die Geschichtsschreibung», war nach Acton insbesondere durch die damalige schwache Stellung der Kirchengeschichte innerhalb der katholischen Theologie und durch die wachsende Stärke der deutschen Protestanten auf dem Gebiet dieser Disziplin motiviert: «Es handelte sich daher um die Frontlinie (*the post of danger*), und sie ermöglichte einem Theologen großen Einfluß auf eine Öffentlichkeit von Laien», zumal das Wiedererstarken der Geschichte mit dem Untergang der Metaphysik einherging und die bedeutendsten Philosophen jener Zeit Philosophie und Religion historisch zu behandeln begannen, während die systematische Theologie an den Universitäten durch den Einfluß Roms, «wo der Scholastizismus unberührt von der romantischen Umwandlung weitergepflegt wurde», erhalten blieb. Döllinger dagegen habe, ernster als andere, das Christentum «prinzipiell als Geschichte» betrachtet und stark «die Verwandtschaft zwischen katholischem und historischem Denken betont». Dabei wußte er zu differenzieren. Systematisieren war ihm, als Historiker, «der das Leben und Ereignisse für wichtiger hielt als die Theorie», fremd. «Systeme waren für ihn beinahe das, was für [Friedrich Karl von] Savigny Gesetzbücher (*codes*) waren, als dieser seine Zeitgenossen ermahnte, ihr Recht nicht zu vereinheitlichen, damit sie nicht mit ihrer Weisheit und ihrem Wissen ihre Irrtümer und ihr Unwissen mit einbrächten und für den Staat usurpierten, was dem Volk gehöre»[12]. In Bezug auf (angeblich) übernatürliche Erscheinungen wie Visionen, Prophetien, Wunderzeichen wahrte Döllinger Zurückhaltung. «Historiker, sagte er, sollten nach natürlichen Ursachen suchen, für die Vorsehung wird noch genug übrig bleiben, was wir nicht durchdringen können»[13]. Das Material für seine Untersuchungen habe er, ein frühzeitig in der internationalen Literatur, zumal in der italienischen und französischen (gallikanischen), bewanderter und mit ihr sich auseinandersetzender Gelehrter, den Ergebnissen der allgemeinen Geschichtsschreibung entnommen, etwa für sein zwischen 1833 und 1838 erschienenes Kompendium der Kirchengeschichte, geschrieben, als Lehrbuch, «hauptsächlich für den Horizont von Priesterseminaren». Trotz seiner vier Bände endete dieses Werk aber kurz vor der Reformation. Döllinger, «der die ganze Geschichte als sein Gebiet ansah», jedoch «seine eigenen Grenzen und die unermeßliche Welt der Bücher kannte», sei durch diese Erfahrung gelehrt worden, «daß er nicht dafür geschaffen war, ein Kompendium zu schreiben»[14].

Auf seinen Englandreisen 1851 und 1858 habe er sich auch der «englischen Theologie» geöffnet, sich eine «komplette Sammlung» englischer Theologen geschaffen und darunter der Literatur der englischen Katholiken «in seiner Vorstellungswelt einen Platz» eingeräumt, «den sie niemals in den Augen irgendeines anderen Gelehrten einnahm, gleich ob Engländer oder Ausländer». Je mehr freilich Deutschland in den Disziplinen, «denen er sein Leben widmete», führend wurde (insbesondere in der kritischen Erforschung und Edition mittelalterlicher Quellen) und für eine Orientierung an der ausländischen Forschung «keine Notwendigkeit mehr bestand», habe sich seine kosmopolitisch geprägte Ausrichtung vermindert; «er wurde mehr (und mehr) in Anspruch genommen vom nationalen Gedanken und Werk und wehrte sich nicht dagegen, als der deutscheste der Deutschen bezeichnet zu werden»[15].

«Früh gelangte Döllinger zu der Überzeugung, daß Geschichtsschreibung unpersönlich sein sollte, daß der Historiker gut daran tue, sich selbst herauszuhalten, bescheiden und zurückhaltend zu sein, eine heilige Pflicht daraus zu machen, jedes Eindringen von allem zu vermeiden, was seine eigene Position und sein eigenes Wesen, seine Hoffnungen und Wünsche preisgäbe. Ohne die ruhige Indifferenz Rankes anzustreben, war es ihm bewußt, daß er in jungen Jahren zu selbstsicher war und zu stark darauf aus zu überzeugen»[16]. Unparteilichkeit sei ihm ein wichtiges Anliegen gewesen; er habe gespürt, daß «aufrichtige Geschichtsschreibung (*sincere history*) der Königsweg zur religiösen Einheit» sei, und er habe «insbesondere jene geschätzt, die beide Seiten sahen (*and he specially cultivated those who saw both sides*)».

Während er die Bände durcharbeitete, mit denen sich die Historiker ein Jahrhundert lang beschäftigten, veränderte sich die Welt und mit ihr jeder Bereich seines Faches, «mit Ausnahme der Kirchenväter». Die Archive,

der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften» (1832). Harald Wagner, Möhler, Johann Adam, in: TRE 23 (1994) 140–143. – Johann Adam Möhler, Nachgelassene Schriften I–II. Herausgegeben von Rudolf Reinhardt (KKTS 52/53), Paderborn 1989/90.

12 Acton, Döllinger's Historical Work, in: Ders., Selected Writings II 416.

13 Ebd. 420.

14 Ebd. 419.

15 «[…] As his own people advanced, and dominated in the branches of learning to which his life was given, in everything except literary history and epigraphics, and there was no more need to look abroad, Döllinger's cosmopolitan characteristic diminished, he was more absorbed in the national thought and work, and did not object to be called the most German of the Germans. […].» Ebd. 423 f.

16 «[…] Döllinger came early to the belief that history ought to be impersonal, that the historian does well zu keep out of the way, to be humble and self-denying, making it a religious duty to prevent the intrusion of all that betrays his own position and quality, his hopes and wishes. Without aspiring to the calm indifference of Ranke, he was conscious that, in early life, he had been too positive, and too eager to persuade. […].» Ebd. 424.

bislang «mit sieben Siegeln verschlossen», wurden zugänglich; unbearbeitetes Material in riesigem Umfang stand zur Verfügung, mit der Folge, daß für den ernsthaften Forscher Archivrecherchen nunmehr so wichtig wurden wie die Benützung der Bibliotheken. «Niemand hatte härter an seiner Wissenschaft und an sich selbst gearbeitet als Döllinger; und der Wandel um ihn herum war nicht größer als der Wandel in ihm selbst.» Am Beginn seiner Laufbahn sei er vor Werken, «die nicht das Siegel des rechten Glaubens trugen», zurückgeschreckt. Es habe lange gedauert, bis er Paolo Sarpi, Pascals *Lettres Provinciales* oder Rankes *Päpste* gelesen habe, die erschienen, als er 35 Jahre alt war. Aus der Rückschau habe er beklagt, zehn verlorene Jahre – nach Acton «Lehrjahre ohne Meister» – mit der Abfassung seiner Kirchengeschichte verbracht zu haben; sie hatte für ihn nur noch «prähistorischen Wert». Als er 1865 um eine Neuauflage gebeten wurde, verweigerte er einen Nachdruck; denn es gäbe kaum einen Satz darin, der nicht verändert werden müßte[17].

Die mangelnde Ausbildung habe sich immer wieder gezeigt: Tausende seiner Schüler hätten durch ihn einen Überblick über den Weg der Religion durch die Jahrhunderte vermittelt bekommen, und die intelligenten unter ihnen «eine gewisse Vorstellung von der Bedeutung der Geschichte; niemand aber hat je von ihm den Mechanismus (die Methode) gelernt, mit welchem sie geschrieben wird»[18].

Von Döllingers dreibändiger Geschichte der Reformation[19] nannte Acton den 1848 erschienenen dritten Band «das solideste seiner Werke». München habe ihm dafür so viel Material geboten, «daß seine Sammlungen jeglichen Rahmen sprengten». Er habe jedoch nur den Teil seines Plans umgesetzt, «der das Luthertum und das 16. Jahrhundert betraf», und dabei aber «nicht seine Ressourcen, […] sondern die Möglichkeit des Zusammenfassens und Verdichtens überschätzt». Das Werk blieb Fragment, als er seine Forschungen «für die Barrikaden von Frankfurt (*for the Frankfort barricades*)» habe aufgeben müssen. Dennoch sei es die Eigentümlichkeit seiner Behandlung des Themas, daß er die Reformation in eine Geschichte der Rechtfertigungslehre eingebettet habe, in der Erkenntnis, daß «dies und dies allein der wesentliche Punkt in Luthers Absicht» (*in Luther's mind*) gewesen sei, «die Basis seines Arguments, das Motiv seiner Abspaltung, die Wurzel und das Prinzip seiner Religion». Diesen Kernpunkt habe er denn auch angegriffen, wenn er gegen den Protestantismus ankämpfte; alle anderen Aspekte habe er für vergleichsweise nachrangig und für nicht unveränderlich gehalten. Andererseits habe er vieles im Protestantismus bewundert, viele seiner Ergebnisse oder Folgen dankbar akzeptiert, und er habe sorgfältig die Religion der Reformatoren von der Religion der Protestanten (die sich von den lutherischen Bekenntnisschriften entfernt hatten) unterschieden. Mit Blick auf die genannte Hauptursache, «diesen einzigen und letzten Grund der Spaltung (*the main cause, the sole ultimate cause, of disunion*)», den allerdings «viele der besten Autoren» nicht annähmen oder uminterpretierten, habe es Döllinger «für logischerweise nicht unmöglich» gehalten, «eine vernünftige Gesprächsbasis zu finden». Daher habe ihm Versöhnung immer vor Augen gestanden, «und selbst seine *Reformation* war eine Studie über die Bedingungen einer Wiedervereinigung». Lange Zeit habe er beabsichtigt, sie im engeren Rahmen fortzusetzen «als eine Geschichte jener zentralen Doktrin, mit welcher Luther seine Kirche stehen oder fallen sah, der Reaktion gegen sie und ihres Niedergangs»[20].

Andererseits habe Döllinger «durch fortwährendes Forschen und Nachdenken» viele seiner Urteile revidiert und auch über den religiösen Einfluß der Reformation milder geurteilt. Sein zunehmender Glaube an eine versöhnlichere (konfessionelle) Annäherung habe «viel mit seiner Position zu kirchlichen Fragen nach 1860 zu tun» gehabt. Und wenn «Leute» – Acton meinte sich selbst – gegen Luther dessen Eheratschläge gegenüber Heinrich VIII. und Philipp von Hessen und dessen Vorschlag, die aufständischen Bauern auszurotten, «seinen Wandel von einem Vertreter der Toleranz zu einem Lehrer der Intoleranz», ins Feld geführt hätten, habe Döllinger es nicht ertragen, «daß jemand einen der kraftvollsten religiösen Führer, den das Christentum in achtzehn Jahrhunderten hervorgebracht habe, wegen zweier Seiten in hundert Bänden verurteilte». Doch wenn er auch «den Test des schwächsten Glieds» verweigert habe, in der Beurteilung «des Mannes insgesamt, in Bezug auf seine theologische

17 Vgl. Friedrich, Zur Charakteristik 157: «Die Aeußerung, daß von seinem Lehrbuch keine Zeile stehen bleiben dürfte, fällt – ich glaube mich nicht zu irren – ins Jahr 1865, so daß also die Beobachtung Ew. Lordschaft ziemlich genau zutrifft. Ich zweifle auch gar nicht daran und habe es auch [Adolf von] Cornelius ausgesprochen, daß seine rapide Entwicklung mit dem Erscheinen und Studium des Pseudo-Isidor zusammenhängt, also seit 1863. […].»

18 «[…] Thousands of his pupils have acquired connected views of religion passing through the ages, and gathered, if tey were intelligent, some notion of history; but nobody ever learnt from him the mechanism by which it is written. […].» Ebd. 427.

19 I[gnaz] Döllinger, Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses I–III, Regensburg 1846–1848 (2. Aufl. Arnheim 1853/54).

20 «[…] Therefore conciliation was always in his thoughts; even his *Reformation* was a treatise on the conditions of reunion. He long purposed to continue it, in narrower limits, as a history of that central doctrine by which Luther meant his church to stand and fall, of the reaction against it, and of its decline. […].» Acton, Döllinger's Historical Work, in: Ders., Selected Writings II 428.

Ethik [«seine falsche Imputationslehre»] war er nicht weniger streng»[21].

Acton streift sodann Döllingers Eintritt in das «aktive öffentliche Leben» nach der Revolution von 1848, «was ihm eigentlich nicht entsprach, ihn aber mit der Möglichkeit ausstattete, der Welt seine Sicht der Verfassung und der Politik der Kirche mitzuteilen». In der Paulskirche habe er Rom gegen den «Vorwurf der Unterdrückung» verteidigt und dargelegt, «daß die Gesellschaft durch die Emanzipation der Kirche, die keinerlei Hoheit über den Staat fordert, nur gewinnen kann und daß Gallikaner wie Jesuiten nicht auf der Höhe der Zeit sind». Auf der Würzburger «geheimen Sitzung» der deutschen Bischöfe habe er diese ermahnt, von der neuen, ihm besser erscheinenden staatlichen Ordnung vollen Gebrauch zu machen, aber keine Bekenntnisse unbedingter Loyalität abzulegen. Des weiteren habe er ihnen erklärt, «daß Freiheit der Atem katholischen Lebens ist, daß sie durch göttliches Recht zur Kirche Gottes gehört» und daß, was immer die Bischöfe (für die Kirche) forderten, auch für andere gefordert werden müsse. Aus solchem Gedankengut habe sich für Döllinger unaufhaltsam eine Entwicklung zum Liberalismus angebahnt. Es sei ganz natürlich gewesen, daß er mit Männern wie Antonio Rosmini, Gioachino Ventura und Vincenzo Gioberti in Verbindung gebracht wurde, die das frühe Versprechen eines Reformpapstes [Pius' IX. zu Beginn seiner Pontifkats] inspiriert habe, die Sache freier Gesellschaften mit dem Papsttum zu identifizieren. Man habe ihn für einen zuverlässigen Repräsentaten dieser Idee gehalten, bis er in den folgenden Jahren zum Kämpfer für eine verschwundene Sache (*champion of a vanished cause*) geworden sei, «und der Syllabus die Illusion zerstörte und sein Ideal hinwegfegte».

Was den Rang der Werke Döllingers anlangte, so markierte nach Actons Urteil seine 1853 erschienene Studie «Hippolytus und Kallistus»[22] «den Höhepunkt (*the high-water mark*) seines öffentlichen Ansehens und der ihm entgegengebrachten Zustimmung. Mit seinem nächsten Buch begann der Niedergang (*His next book showed the ebb*)» – wie immer diese Aussage zu verstehen ist. Ursprünglich der romantischen Schule entstammend, deren Geschichtsschreibung mit Phantasie und Schlußfolgerung verwoben gewesen sei, hätten sich bei Döllinger mit wachsendem Wissen auch die ihn (selbst-)beschränkende Vorsicht und Klugheit verstärkt, deutlich erkennbar in seinem «Heidenthum und Judenthum. Vorhalle zur Geschichte des Christenthums» (1857)[23]. In diesem Werk sei der kritische Scharfsinn nicht größer als im zuvor genannten Werk, doch, anders als dort «für einen gut befundenen Zweck», habe Döllinger ihn hier «unparteiisch» eingesetzt. Es sei «das sachlichste und den Autor am meisten zurücknehmende seiner Geschichtswerke (*the most positive and self-denying of histories*) und beruht nirgendwo auf Phantasie». Das hindert Acton nicht, Kritikpunkte anzumerken. Und ähnlich verfährt er mit Döllingers «Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung» (1860, [2]1868), einem Werk – so Döllingers Vorwort –, das die ersten siebzig Jahre einer «fast zweitausendjährige[n] Geschichte des Christenthums» beleuchten wolle – einer Geschichte, die «unser[n] Blick» instand setze, «den mit innerer Nothwendigkeit und Folgerichtigkeit sich vollziehenden Entfaltungsprozeß [nicht «Entwicklungs»-Prozeß!], diese stete Fortführung und Ausgestaltung zu umfassen und zu ermessen, welche nie über die anfängliche innere Wesensfülle, wohl aber, und weit, über die einfachen Umrisse, die primitiven Formen und Lebensäußerungen des apostolischen Zeitalters hinausgeht»[24]. Das Werk gedieh zwar nie über den ersten Band hinaus. Doch habe Newman über es so viel Positives gehört, daß er es, weil er des Deutschen nicht mächtig war, im Oratorium habe übersetzen lassen – «Newman, der manchmal mit Döllinger im Buchstaben, aber selten im Geist übereinstimmte und ihm als einem Mann mißtraute, in dem der Theologe von der Gnade des Wissenschaftlers abhing und die Last überflüssigen Wissens die Spitze und Schärfe seines Geistes abstumpfte»[25]. Döllinger dagegen, damals «fast der einzige Deutsche, der Newman gut kannte und der dessen Vornehmheit und Klugheit bewunderte»[26], habe dessen «brillantes Buch» («An Essay on the Development of Christian Doctrine», 1845) «im Detail für unsolide» gehalten. Er, der kaum eine Ansicht um ihrer selbst willen, ohne ihre Bestätigung durch genaue geschichtliche Fakten, angenommen hätte, habe jedoch zu hoch gegriffen, wenn er in diesem seinem Buch über die Urkirche wie in seinen frühen Vorlesungen «die

21 «[…] But when he had refused the test of the weakest link, judging the man by his totals, he was not less severe on his theologigal ethics.» Und Acton zitiert Döllinger: «Meinerseits habe ich noch eine andre schwere Anklage gegen ihn [Luther] zu erheben, nämlich die, dass er durch seine falsche Imputationslehre das sittlich-religiöse Bewußtseyn der Menschen auf zwei Jahrhunderte hinaus verwirrt und corrumpirt hat (3rd July 1888). […].» Ebd. 429 f.

22 J. Döllinger, Hippolytus und Kallistus oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Mit Rücksicht auf die Schriften und Abhandlungen der HH. Bunsen, Wordsworth, Baur und Gieseler, Regensburg 1853.

23 J. Döllinger, Heidenthum und Judenthum. Vorhalle zur Geschichte des Christenthums, Regenburg 1857.

24 Joh. Jos. Jgn. von Döllinger, Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung, Regensburg [2]1868, IV.

25 «[…] Newman, who sometimes agreed with Döllinger in the letter, but seldom in the spirit, and who distrusted him as a man in whom the divine lived at the mercy of the scholar, and whose burden of superfluous learning blunted the point and the edge of his mind, so much liked what he heard of this book that, being unable to read it, he had it translated at the Oratory. […].» Acton, Döllinger's Historical Work, in: Ders., Selected Writings II 437 f.

26 Ebd. 446.

niemals nachlassende Treue des Katholizismus zu seinem Ursprung behauptete»[27].

Ohne seinen Namen ins Spiel zu bringen, thematisiert Acton in seiner Kritik seine eigene Kontroverse, seinen Dissens mit Döllinger wegen ihrer unterschiedlichen Geschichtsbetrachtung bzw. Beurteilung geschichtlicher Persönlichkeiten und Fakten. Döllinger, so meint er, habe dazu geneigt, «die Regeln und Beobachtungen aus dem häuslichen Leben auf die öffentlichen Angelegenheiten zu übertragen und das Maß des Heldischen und Erhabenen zu reduzieren; und die Geschichte, in seinen Händen, verlor etwas an Schrecken und an Großartigkeit.» Diese «Kunstfertigkeit» habe er sich in dem langen Studium über frühere Zeiten erworben, für die sich nur dürftiges Material erhalten habe. Was man über Caesar oder Karl den Großen oder Gregor VII., über Sokrates, Cicero oder Augustinus wissen könne, würde in ein Dutzend Bände passen; dagegen würde für alles Bekannte über Karl V. oder Ludwig XIV. eine ganze Bibliothek nicht ausreichen. In der jüngeren Vergangenheit, etwa seit Petrarca, begegneten uns mindestens zweitausend Akteure auf der öffentlichen Bühne, dank ihrer erhaltenen privaten Korrespondenzen, geheimen Tagebücher, Autobiographien, den Erinnerungen von Freunden oder Prozeßprotokollen, gleich ob es sich dabei um Verfahren gegen Verbrecher oder um Belege für eine Beatifikation handle. Man bewege sich hier auf anderem Boden als in der geschichtlichen Frühzeit und wende, je nach Quellenlage, unterschiedliche Techniken oder Methoden an, sei es um Charaktere zu entschlüsseln oder zu anderen Erkenntnissen vorzustoßen. Dabei müsse dem Zweifel immer Vorrang eingeräumt und bei Urteilen Zurückhaltung geübt werden. «Die Wissenschaft vom Charakter trifft sich mit der modernen Geschichtsforschung.» Döllinger aber habe zu lange in Zeiten gelebt, in denen die Menschen meist nur in Silhouetten (*in outline*) gesehen worden seien, und nie historische Psychologie angewandt, «unterschieden von jener privater Erfahrung». Doch bei großen Männern handle es sich um etwas anderes als um vergrößerte Wiederholungen durchschnittlicher und bekannter Typen, und Arbeitsweise und Motiv ihrer Absichten seien in vieler Hinsicht das genaue Gegenteil des Verhaltens gewöhnlicher Menschen, «die in ihrem Leben Beschränkungen durch Gefahr, Schmerz und Opfer und die Anstrengung ständigen Denkens und vorausschauender Vorsicht zu vermeiden suchen». Cromwell, Shaftesbury und andere könne man nicht an Hand von Studien verstehen, die man in der «näheren Umgebung» gemacht habe. Aber differenziertes und subtiles Charakterstudium habe Döllinger für gewöhnlich nicht betrieben, und das Ergebnis sei eine extreme Furcht vor «unnötiger Verurteilung» gewesen. «Es war ihm unangenehm, wenn jemand sagte, Ferdinand I. und II., Heinrich III. und Ludwig XIII. seien, in den rohen Begriffen des täglichen Lebens ausgedrückt, Mörder gewesen. […] Wenn er auf Männer traf, die weniger stark zur Milde neigten als er selbst, nannte er diese gnadenlose Richter mit einem Malthusianischen Hang, das Bevölkerungswachstum zu beschränken.» Diese «unendliche Großzügigkeit» habe sich auch nicht geändert, «als sich im Laufe des großen Wandels in seiner Haltung zur Kirche, zwischen 1861 und 1867, seine Sicht der Geschichte tiefgehend veränderte»[28].

«Döllinger pflegte seines Rombesuchs von 1857 als einer Zeit der Emanzipation zu gedenken.» Als er, Acton, aber damals (mit ihm zusammen) Rom besuchte, sei Döllinger dort höflich empfangen worden und habe «seine Tage nützlich, ertragreich, zwischen der Minerva und dem Vatikan» verbracht, ohne mit der «finsteren Seite» der dortigen Zustände in Berührung gekommen zu sein, und dies, obwohl er in Rom gelegentlich denunziert worden sei und mit Männern Kontakt gehabt habe, «die Rom zu dieser Zeit kannten und deren Einblicke sie zu Empörung und Verzweiflung trieben». So «überzeugte ihn [Augustin] Theiners ‹Leben Clemens' XIV.› nicht, und dessen Anklage gegen die Jesuiten hörte er ungläubig an». Als dann der Kriegsausbruch von 1859 die weltliche Macht des Papsttums aufs höchste gefährdete, habe er «still und unsicher» beobachtet, welchen Gebrauch Frankreich von seiner durch Österreichs Niederlage erstarkten Autorität machen würde, während die Bischöfe die päpstliche Souveränität unterstützten, und dank freiwilligen Beiträgen binnen weniger Jahre «Zigmillionen» in die Kassen von St. Peter geflossen seien – und während Carlo Passaglia, «der gefeiertste zeitgenössische Jesuit, ein vertrauter Berater des Papstes sowohl in Fragen des Dogmas als auch bei der Vorbereitung des Syllabus, […] die Gesellschaft verließ und aus Rom flüchtete, die Inquisition im Besitz seiner Unterlagen lassend, in welchen er den Gebrauch der Theologie zur Verteidigung der weltlichen Macht [des Papsttums] bekämpfte. Viertausend Priester, sagte

27 «[…] Döllinger would have feared to adopt a view for its own sake, without knowing how it would be borne out by the minute facts of history. His own theory of development had not the same ingenious simplicity, and he thought Newman's brilliant book unsound in detail. But he took high ground in asserting the undeviating fidelity of Catholicism to its principle. In this, his last book on the Primitive Church, as in his early lectures, he claims the unswerving unity of faith as a divine prerogative. […].» Ebd. 439.

28 «[…] When he met men less mercifully given than himself, he said that they were hangig judges with a Malthusian propensity to repress the growth of population. This indefinite generosity did not disappear when he had long outgrown its early cause. It was revived, and his view of history was deeply modified, in the course of the great chance in his attitude in the Church which took place between the years 1861 and 1867. […].» Ebd. 440 f.

er, teilten öffentlich oder privat seine Überzeugung, und die Diplomaten berichteten die Namen von neun Kardinälen, die bereit wären, mit der italienischen Einigung ihren Frieden zu schließen, von der der Papst selbst sagte: ‹Ce serait un beau rêve.›».

Um so schärferer Kritik unterzog Acton Döllingers Odeon-Vortrag über die Römische Frage (1861) und dessen «noch umfassendere Stellungnahme» in «Kirche und Kirchen», Döllingers «bekanntestem Buch» vom selben Jahr[29]. Die darin – nach Acton – vertretene «Politik einer Erhöhung der geistlichen Autorität [des Papstes] auf Kosten der weltlichen, die Zurückhaltung in der Aufzählung der Schwächen, die Seitenhiebe auf die Protestanten, die mehr als die Hälfte des Bandes füllen, haben für einen Moment die Entrüstung des empörten Rom verhindert», und nach Theiners Bericht habe Pius IX. geäußert, das Buch könne Nutzen bringen. Einem englischen Minister (Gladstone) habe Döllinger geschrieben, es könne nicht «Ziel unserer Politik sein, das Oberhaupt der katholischen Kirche zum Untertan eines ausländischen Potentaten zu machen», vielmehr erhoffe er, wie er in seinem Buch dargelegt habe, das Gegenteil, da er «an die Dauerhaftigkeit eines ganz Italien umfassenden Piemontesisch-Italiänischen Reiches nicht glaube und sich inzwischen mit dem Gedanken tröste, daß in Rom zuletzt doch vexatio dabit intellectum und dann noch alles gut werde». Dem hielt dieser Minister entgegen: «Sie haben den allmählichen Niedergang der Regierung im Kirchenstaat von allen jenen Bedingungen her, die ihn für die klare menschliche Vernunft tolerabel machen würden, aufgezeigt und haben, ich denke, im Prinzip, wenn nicht sogar in jedem einzelnen Schritt, das Vorgehen jener vollkommen gerechtfertigt, die beschlossen haben, ihn abzuschaffen»[30].

Und doch sieht Acton hier zugleich die eigentliche Zäsur: Döllingers «Diagnose am Krankenbett» sei keineswegs das Ergebnis eines Beobachters gewesen, «dem vor Bewunderung schwindelte oder der vor Liebe blind war. Es war ein Schritt, ein zunächst unbewußter, ungeplanter Schritt im Prozeß einer Ablösung. Der Historiker begann hier über den Theologen die Oberhand zu gewinnen und kirchliche Angelegenheiten nach einem Gesetz zu beurteilen, das nicht vom Altar stammt. Es war das Hervortreten eines Geistes, der von Anfang an in ihm gewesen ist»[31]. Und Acton liefert dazu einige für sich sprechende Belege.

«Nach dem beunruhigenden Zwischenspiel der Römischen Frage» habe Döllinger die Arbeit an einer Geschichte des Christentums nicht mehr aufgenommen. Mit zunehmenden Jahren habe er die bekannten, von Spezialisten besetzten Bahnen, auf denen er nichts Eigenes vorzubringen habe, verlassen, um dort zu arbeiten, «wo er bahnbrechend sein konnte». Probleme der Kirchenleitung im Blick, eingegrenzt auf die Geschichte des Papsttums, habe er damit begonnen, die Grundlagen abzusichern und Legenden auszuscheiden. In Anbetracht der entdeckten Menge unterschiedlichen legendarischen Materials habe er sich immer mehr auf jene Teile konzentriert, die «das Werk bewußter Gestaltung (*the work of design*)» gewesen seien. Als er die «Papstfabeln des Mittelalters» (1863)[32] zusammenstellte, «erhob sich in ihm die Frage, inwieweit die beständige Produktion gefälschten Materials permanent die eigentliche Verfassung und Theologie der Kirche beeinflußt habe. Er deutete das Problem an, ohne es zu diskutieren. Das Thema des Bandes war grundsätzlich neutral, aber seine bedrohliche Wirkung wurde wahrgenommen, und einundzwanzig feindlich gesinnte Kritiker (*hostile critics*) schickten Rezensionen des Bandes an eine einzige theologische Zeitschrift»[33].

Das Werk habe die kritische Forschung «ein wenig» vorangetrieben. Döllinger habe das Thema weiterverfolgt; über die Konstantinische Schenkung und die damals in sorgfältiger Edition erschienenen gefälschten Pseudo-isidorischen Dekretalen sei er in den «langen Zug hierarchischer Fiktionen, die Männer wie Gregor VII., St. Thomas von Aquin und Kardinal Bellarmin getäuscht hatten», hineingezogen worden. «Diese Studien wurden zur wichtigsten Tätigkeit seines Lebens; sie führten zu seiner Exkommunikation im Jahr 1871 und trieben ihn von seinem früheren System hinweg. Hierfür brauchte es weder den Syllabus noch ein ökumenisches Konzil; weder Verbrechen noch Skandale waren der tiefere Grund. Die Geschichte der Kirchenleitung war der Einfluß, der seine Haltung so grundsätzlich veränderte. Einige Spu-

29 Joh. Jos. Ign. v. Döllinger, Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat, München [2]1861.

30 «[…] To those grateful vaticinations his correspondent replied: ‹You have exhibited the gradual departure of the government in the state of the church from all those conditions which made it tolerable to the sense and reason of mankind, and have, I think, completely justified, in principle if not in all the facts, the conduct of those who have determined to do away with it. […].›» Acton, Döllinger's Historical Work, in: Ders., Selected Writings II 444 f.

31 «[…] The cold analysis, the diagnosis by the bedside of the sufferer, was not the work of an observer dazzled by admiration or blinded by affection. It was a step, a first unconscious, unpremeditated step, in the process of detachment. The historian here began to prevail over the divine, and to judge Church matters by a law which was not given from the altar. It was the outcome of a spirit which had been in him from the beginning. […].» Ebd. 445.

32 Ign. v. Döllinger, Die Papstfabeln des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte, München 1863 (reprogr. Nachdr. Darmstadt 1970).

33 Acton, Döllinger's Historical Work, in: Ders., Selected Writings II 447.

ren seiner Forschungen, in einer frühen Phase ihrer Entwickung, scheinen in dem auf, was er bei Gelegenheit des Vatikanischen Konzils schrieb, speziell in dem Fragment einer kirchlichen Pathologie, das unter dem Namen Janus veröffentlicht wurde[34]. Aber die Geschichte selber [nämlich seine geplante und wiederholt angekündigte Geschichte der Cathedra Petri], die das hauptsächliche und charakteristische Werk seines Lebens war und [von ihm] bis zum Ende verfolgt wurde, wurde nie publiziert oder abgeschlossen. Er starb, ohne bekannt zu machen, in welchem Ausmaß, innerhalb welcher Grenze, sich die Ideen, mit denen er sich so lange identifiziert hatte, durch seine späteren Studien veränderten, und welch ein breiter Graben sich zwischen seinem früheren und seinem späteren Leben aufgetan hatte. Zwanzig Jahre seiner historischen Arbeit sind für die Geschichtsschreibung verloren»[35].

Aber Acton deutet unmißverständlich an, daß da noch ein anderer Punkt ausschlaggebend war: Es war «die Revolution in der Methode (*the revolution in method*)», die, seit Döllinger zu schreiben begann, «teils im besseren Gebrauch der alten Autoritäten [der bis dahin greifbaren Quellen], teils in der Erschließung neuer» bestand. Döllinger habe sich dem einen seit 1863 gewidmet, zum andern sei er 1864 übergegangen. Immer wieder habe er zu bestimmten Zwecken Handschriften konsultiert, Theiner habe ihm «Dokumente» (natürlich in Form von Kopien) aus dem Vatikanischen Archiv geschickt, Freunde hätten ihn mit Material aus Trient und Bergamo beliefert und «Fremde» seien seinem Verlangen durch Übersendung «großer Mengen an Transkripten aus vielen Ländern» nachgekommen. Doch er habe den Ertrag eingelagert und für seine Arbeiten kaum herangezogen (ähnlich Acton, der es ihm mit seiner immensen Sammlung archivalischen Materials aus aller Herren Länder hierin durchaus gleichtat!) In Bezug auf Benützung und Kenntnis unpublizierten Quellenmaterials sei Döllinger eben immer noch ein Angehöriger der alten Schule geblieben. Zwar gab er in späteren Jahren sechs oder sieben Bände *Inedita* heraus, ohne als Editor gleich Angelo Mai oder Augustin Theiner hervorzustechen. Aber «seine Sicht der letzten sechs Jahrhunderte» habe sich aus (solch) «geheimer Information aus dreißig europäischen Bibliotheken und Archiven herausgebildet. In dem Maße, in dem viele vom gängigen Wissensstand abweichende Informationen zuverlässig wurden, «ist er selbstsicherer, unabhängiger und isolierter geworden. Die Kirchengeschichte seiner Jugend zerbrach angesichts der neuen Kritik von 1863 und der 1864 in großem Maßstab einsetzenden Enthüllung des Unbekannten»[36]. Gleichwohl habe er sich nie vollständig von den Apologeten distanziert. «Der Wandel in seinen eigenen Meinungen stand immer vor seinen Augen. Obwohl davon überzeugt, daß viele seiner Vorstellungen und viel von seinem ursprünglichen Wissens falsch waren, war er ebenso davon überzeugt, daß er 1835 so aufrichtig und prinzipientreu gewesen war wie 1865»[37]. Und für die ihm bekannten Schriftsteller, die unbeugsame Verteidiger des Sanctum Officium (der römischen Inquisition) waren wie George Phillips und Pius Gams oder Augustin Theiner, «der abweichende Passagen (*devious passages*) aus seiner frühen Jugend, neben anderen Bußwerken, mit dicken Bänden zu Ehren Gregors XIII. abbüßte», habe er immer die gleiche Rechtfertigung bemüht: «Mir begegnet es noch jede Woche, dass ich irgend einem Irrthum, mitunter einem lange gepflegten, entsage, ihn mir gleichsam aus der Brust herausreissen muss. Da sollte man freilich höchst duldsam und nachsichtig gegen fremde Irrthümer werden.»

Und mit diesem Zitat aus einem Brief Döllingers vom 5. Oktober 1866[38], dem er weitere Zitate ähnlicher Aussage anschließt, war Acton wieder bei seinem nie überwundenen Dissens mit Döllinger angelangt. Mit zunehmendem Alter habe Döllinger «die Härte und Heftigkeit früherer Tage bereut und die gleiche unentschiedene Schlußfolgerung aus seiner eigenen Erfahrung auf die

34 Der Papst und das Concil von Janus. Eine weiter ausgeführte und mit den Quellennachweisen versehene Neubearbeitung der in der Augsburger Allgemeinen Zeitung erschienenen Artikel: Das Concil und die Civiltà, Leipzig 1869.

35 «[…] Döllinger began to be absorbed in the long train of hierarchical fictions, which had deceived men like Gregor VII, St. Thomas Aquinas, and Cardinal Bellarmin, which he traced up to the false Areopagite, and down to the Laminae Granatenses [Bleitafeln von Granada oder Bleibücher von Sacromonte]. These studies became the chief occupation of his life, they led to his excommunication in 1871, and carried him away from his early system. For this, neither syllabus nor oecumenical council was needed; neither crimes nor scandals were its distant cause. The history of Church government was the influence which so profoundly altered his position. Some trace of his researches, at an early period of their progress, appears in what he wrote on the occasion of the Vatican Council, especially in the fragment of an ecclesiastical pathology, which was published under the name of Janus. But the history itself, which was the main and characteristic work of his life, and was pursued until the end, was never published or completed. He died without making it known to what extent, within what limit, the ideas with which he had been so long identified were changed by his later studies, and how wide a trench had opened between his earlier and his later life. Twenty years of his historical work are lost for history. […].» Acton, Döllinger's Historical Work, in: Ders., Selected Writings II 449.

36 «[…] Conventional history faded away; the studies of a lifetime suddenly underwent transformation; and his view of the last six centuries was made up from secret information gathered in thirty European libraries and archives. As many things remote from current knowledge grew to be certainties, he became more confident, more independent, and more isolated. The ecclesiastical history of his youth went to pieces against the new criticism of 1863, and the revelation of the unknown which began on a very large scale in 1864. […].» Ebd. 450.

37 Ebd. 454 f.

38 Ebd. 456.

Vergangenheit angewandt. [...] Er pflegte zu sagen, daß Wissen eine Last und keine Leuchte sei, daß die Fähigkeit, gegenüber der Vergangenheit Gerechtigkeit walten zu lassen, eine der seltensten moralischen und intellektuellen Gaben sei»[39].

Sein eigenes publizistisches Werk habe Döllinger wenig geschätzt. «Er wünschte als ein Mann im Gedächtnis zu bleiben, der gewisse Bücher geschrieben hatte, aber viele weitere nicht. Seine Sammlungen trieben beständig zu neuen und anspruchsvollen Plänen, aber sein Weg war gesäumt mit uneingelöstem Versprechen, aufgegeben wegen Mangels an Konzentration. Er wollte nicht mit unvollständigen Materialien schreiben, und die Materialien waren für ihn immer unvollständig. Unentwegt damit beschäftigt, sein eigenes Leben zu überprüfen und seine Schlußfolgerungen nochmals zu überdenken, bedrückte ihn unabgeschlossene Arbeit nicht. [...] Ohne zwingenden Grund oder ohne die Hilfe tatkräftiger Assistenten schrieb er nur selten ein Buch.» Die Beiträge über mittelalterliche Sekten, 1890 erschienen[40], hätten ein halbes Jahrhundert auf Halde gelegen, und die Rede über die Templer bei seinem letzten öffentlichen Auftreten habe ihm seit einem Gespräch mit Jules Michelet um 1841 vorgeschwebt. «56 Jahre liegen zwischen seinem Text zum *Paradiso* von [Peter von] Cornelius und seiner letzten Rückkehr zu Dante»[41].

In Döllingers Werk über die Ethik des 17. Jahrhunderts[42], «which is his farthest» – Frucht seiner Beschäftigung mit dem alten Gallikanismus –, trage «die moralische Perspektive den Sieg über alles andere davon, und Gewissen nimmt den Platz von Theologie, kanonischem Recht und Gelehrsamkeit ein. Dies war sein Tribut an eine neue Phase der Literatur, die letzte, die er noch erlebte, die damit begann, ethisches Wissen über Metaphysik und Politik zu stellen, als den zentralen Bereich menschlichen Fortschritts. Moralität, Wahrhaftigkeit, die angemessene Atmosphäre idealer Geschichtsschreibung, wurden von höchstem Interesse»[43]. (Aber genau dies entsprach doch Actons Haltung in seinem Dissens mit Döllinger – wo war da noch ein Unterschied der historischen oder «geschichtsphilosophischen» Sichtweise zwischen beiden, sofern Acton hier zutreffend berichtet? Oder will er unausgesprochen andeuten, er habe Döllinger schließlich zu seiner Sichtweise bekehrt?) Auch sei Döllinger in seinem hohen Alter «immer deutscher» geworden und in seinem «idiomatischen Französisch und Englisch» immer weniger beeindruckend als in seiner eigenen Sprache. Während Klagen von Männern, denen er ein gutes Urteil zutraute, seine Bewunderung für das Land Bernhards von Clairvaux und Bossuets «etwas verwässerten (*diluted somewhat*)», habe sich «sein Gefühl für den englischen Charakter, für die moralische Qualität der englischen Literatur, nie verändert». Seinen eigenen Landsleuten aber «sagte er, daß ihre Fehler in der Tat nicht nur sehr nahe bei ihren Tugenden sind, sondern für den Beobachter manchmal auch offenkundiger zu Tage treten. Der Glaube an die Festigkeit und den Einfluß des nationalen Typs [...] bestimmte weiterhin seine Urteile»[44].

Und doch habe jedermann das Gefühl gehabt – so zum Schluß Actons Resümee –, daß Döllingers «Talent (*his power*) in keinem Verhältnis zu seinem Werk stand,

39 «[...] He regretted as he grew old the hardness and severity of early days, and applied the same inconclusive deduction from his own experience to the past. [...] He would say that knowledge may be a burden and not a light, that the faculty of doing justice to the past is among the rarest of moral und intellectual gifts. [...].» Ebd. 456 f.

40 Ignaz von Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. Erster Teil: Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten im früheren Mittelalter; Zweiter Teil: Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer, München 1890 (reprogr. Nachdr. Darmstadt 1968).

41 «[...] His estimate of his own work was low. He wished to be remembered as a man who had written certain books, but who had not written many more. His collections constantly prompted new and attractive schemes, but his way was strewn with promise unperformed, and abandoned from want of concentration. He would not write with imperfect materials, and to him the materials were always imperfect. Perpetually engaged in going over his own life and reconsidering his conclusions, he was not depressed by unfinished work. [...] He seldom wrote a book without compulsion, or the aid of energetic assistants. The account of mediaeval sects, dated 1890, was on the stocks for half a century. The discourse on the Templars, delivered at his last appearance in public, had been always before him since a conversation with Michelet about the year 1841. Fifty-six years lay between his text to the *Paradiso* of Cornelius and his last return to Dante. [...].» Acton, Döllinger's Historical Work, in: Ders., Selected Writings II 458 f. – Ignaz von Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters mit einem Quellenband I–II, München 1890 [unveränd. Nachdr. Darmstadt 1968]; Ders., Der Untergang des Tempelordens (15. November 1889), in: Ders., Akademische Vorträge III 245–273. – Peter von Cornelius, Umrisse zu Dantes Paradiso. Mit erläuterndem Texte von Dr. J. Döllinger [...], Leipzig o. J. (1830); Döllinger, Dante als Prophet (15. November 1887), in: Ders., Akademische Vorträge I 78–117.

42 Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem 16. Jahrhundert mit Beiträgen zur Geschichte und Charakteristik des Jesuitenordens. Auf Grund ungedruckter Aktenstücke bearbeitet und herausgegeben von Johann Joseph Ignaz von Döllinger und Franz Heinrich Reusch. I: Darstellung, II: Aktenstücke, Nördlingen 1889 [unveränd. Nachdr. Aalen 1984].

43 «[...] In the work on seventeenth-century ethics, which is his farthest, the moral point of view prevails over every other, and conscience usurps the place of theology, canon law, and scholarship. This was his tribute to a new phase of literature, the last he was to see, which was beginning to put ethical knowledge above metaphysics and politics, as the central range of human progress. Morality, veracity, the proper atmosphere of ideal history, became the paramount interest. [...].» Acton, Döllinger's Historical Work, in: Ders., Selected Writings II 459.

44 «[...] and he told his own people that their faults are not only very near indeed to their virtues, but are sometimes more apparent to the observer. The belief in the fixity and influence of national type [...] continued to determine his judgments. [...].» Ebd. 460.

und er zu viel wußte, um zu schreiben. Es war so viel besser, ihm zuzuhören, als alle seine Bücher zu lesen, so daß die Erinnerung daran, was er (wirklich) war, mit den Kindern, denen seine Liebe galt, dahingehen wird.» Carl Joseph Hefele, der von ihm am meisten geschätzte Bischof, habe ihn den ersten Theologen in Deutschland genannt. Konstantin Höfler (1811–1897), fünfzig Jahre sein Freund und «der letzte Überlebende jener Gruppe, die München einst zur Hauptstadt des citramontanen Katholizismus gemacht haben», habe gesagt, er übertreffe alle anderen in der Kenntnis der historischen Literatur. Hans Lassen Martensen (1808–1884), «der brillanteste unter den [dänisch-]episkopalischen Theologen», beschreibe ihn als jemanden, der über jede Epoche mit gleichem Wissen und gleicher Sicherheit gesprochen und alle Charaktere, alle Situationen verstanden habe, als wenn er inmitten von ihnen gelebt hätte. Und Harnack, der beste noch lebende Kirchenhistoriker und berufenste Richter über den verstorbenen großen Kirchenhistoriker, habe zwar Gründe aufgezeigt, die seine Größe als Schriftsteller, vielleicht sogar als Denker, begrenzen; doch habe er erklärt, daß niemand über «ein gleich großes Wissen und Verständnis der Geschichte ganz allgemein und der Religionsgeschichte als deren wesentlichstes Element» verfüge wie Döllinger; und er habe versichert, was einige bezweifelten, daß er «die seltene Fähigkeit besaß, sich in fremdes Denken einzufühlen». Acton bekräftigte: «Keiner von denen, die Professor Döllinger sehr gut kannten, ihn kannten im dritten Viertel des Jahrhunderts, dem er in der vollen Blüte seiner Schaffenskräfte und in der Vollständigkeit seines Wissens angehörte, wird diese Urteile je abschwächen»[45]. Man müsse hinzufügen, daß trotz seiner grenzenlosen Belesenheit sein Gehirn nicht mit Gerümpel (*no lumber*) angefüllt gewesen sei und trotz seiner klassischen Bildung nicht mit nutzloser Dekoration (*little ornament*). Unter den Männern, deren in diesem Nachruf gedacht werde, stehe er einzig da. Seinen Weg durch die unermeßliche Distanz habe er durchschritten «gegen seine Absicht, kein Ziel verfolgend, keiner Theorie gehorchend, sondern allein angezogen von historischem Forschen. Es war ihm gegeben, seine Philosophie der Geschichte in der weitesten Einweisung, die je einem Menschen zuteil wurde, zu entwickeln, und während er mehr der Theologie verdankte als je ein anderer Historiker, verdankte er auch mehr der Geschichte als je ein anderer Theologe»[46].

Lady Blennerhassett dagegen wartete zehn Jahre, ehe sie zum hundertsten Geburtstag Döllingers für die «Deutsche Rundschau» (25, 1899, 459–463) ein ihrem väterlichen Freund gewidmetes, sehr einfühlsames Erinnerungsblatt verfaßte: Dokument ihrer Verehrung, Bewunderung und Dankbarkeit[47].

45 «[…] The best ecclesiastical historian now living is the fittest judge of the great ecclesiastical historian who is dead. Harnack has assigned causes which limited his greatness as a writer, perhaps even as a thinker, but he has declared that no man had the same knowledge and intelligence of history in general, and of religious history which is its most essential element, and he affirms, what some have doubted, that he possessed the rare faculty of entering into alien thought. None of those who knew Professor Döllinger best, who knew him in the third quarter of the century, to which he belonged by the full fruition of his powers and the completeness of his knowledge, will ever qualify these judgments. […].» Ebd. 460 f.

46 «[…] Throughout the measureless distance which he traversed, his movement was against his wishes, in pursuit of no purpose, in obedience to no theory, under no attraction but historical research alone. It was given to him to form his philosophy of history on the largest induction ever available to man; and whilst he owed more to divinity than any other historian, he owed more to history than any other divine.» Ebd. 461.

47 [Charlotte] Lady Blennerhassett, In Memoriam. J. von Döllinger – 28. Februar 1799 – 10. Januar 1890, in: Deutsche Rundschau 25 (1899) 459–463. – Siehe Beilage 8.

XXIX.
Epilog

Lord Acton, 1872 auf Vorschlag Döllingers zum Ehrendoktor der Philosophischen Fakultät der Universität München erhoben, wurde – nach zwischenzeitlichen Erwägungen, ihn als britischen Gesandten an den Münchener Hof zu senden – im Jahr 1895 61jährig als erster Katholik Englands zum Regius Professor für moderne Geschichte an der Universität Cambridge ernannt. Diese ehrenvolle Berufung verdankte er nicht seinem Freund Premierminister William Evert Gladstone, der im Frühjahr 1894 gesundheitlich geschwächt zurückgetreten war, aber auch bei aller persönlichen Freundschaft und Wertschätzung einen Katholiken niemals für diese Position in Vorschlag gebracht hätte, sondern dessen nur kurz regierendem Nachfolger Archibald Philip Primrose Lord Rosebery (1847–1929, im Amt 1894/95). Die Ernennung bedurfte der Zustimmung der Königin Viktoria; sie erteilte sie zögernd, aus Sorge, Acton könnte «als guter und treuer, wenngleich liberal gesinnter Katholik sich selbst und der Universität Ungelegenheiten bereiten»; denn: «Die Universitäten sind im Allgemeinen streng in ihren rechtgläubigen Ansichten, was es für Lord Acton schwer machen wird, wenngleich hinsichtlich seiner Eignung keinerlei Bedenken bestehen»[1]. Derlei Sorge vermochte Acton zu beschwichtigen: «Meine Antwort auf die religiösen Einwände wäre, daß mich [Mandell] Creighton, nachdem er [anglikanischer] Bischof von Peterborough geworden ist, zu seinem Nachfolger als *Dixi Professor* für Kirchengeschichte vorgeschlagen hat, obwohl oder gerade weil ich sein Buch in seiner eigenen Zeitschrift verrissen habe»[2]. Acton hatte damals abgelehnt, weil er glaubte, «die Erfordernisse eines Lehrers für protestantische Theologie nicht erfüllen» zu können. In der Tat aber gab Bischof Creighton bezüglich Actons Berufung nach Cambridge seiner Überzeugung Ausdruck, daß er dort «would be best received – as perhaps the most learned Englishman»[3].

Acton selber schrieb seiner Tochter Mamy, als er den Lehrstuhl an der Universität Cambridge innehatte: England halle von seiner Ernennung wider, es sei «der höchste einem Literaten offen stehende Posten [...] und eine großartige, einflußreiche Plattform»; Macaulay sei sie nach dem Erscheinen seiner «Geschichte Englands» als «geeignete Anerkennung seiner einzigartigen Stellung» angeboten worden. Da aber von ihm, Acton, keine Geschichte erschienen sei, «werde ich für mein Schweigen belohnt wie andere für ihr Schreiben». Der letzte Katholik, der dieses Amt bekleidet hatte, habe unter Jakob II., also nach 1685, gelebt; um so mehr sei dieser Lehrstuhl für ihn, der nicht einmal in Cambridge studiert habe, eine beispiellose Ehre. «Ich muß jetzt die Ernte eines Lebens voller Privatstudien einfahren» (10. Februar 1895)[4].

Unter die zahlreichen Gratulanten reihte sich auch Kardinal Herbert Alfred Vaughan (1832–1903)[5], der Nachfolger Kardinal Mannings, ein; Acton und Vaughan hatten sich schon als Kinder gekannt. Der neue Erzbischof von Westminster (seit 1892) und Kardinal, damals gerade in Rom, schrieb Acton (27. Februar 1895), indem er sich von einem Angriff des «Irish Catholic» distanzierte, der durch Actons Berufung zum Regius Professor provoziert war: «Ich freue mich über Ihre Ernennung in dieses ehrenvolle Amt und habe großes Vertrauen in Ihre Tugend und Kirchentreue. Ich weiß und verstehe etwas von den schrecklichen Prüfungen, die Ihnen in den vergangenen Jahren auferlegt worden sind, und kann Gott nur danken, daß Sie, wovon ich überzeugt bin, Gott und seiner Kirche zuverlässig ergeben sind, wenngleich vielleicht, auf Grund Ihrer großen Gelehrsamkeit und Ihres Wissens vom Menschlichen in dieser unserer Kirche, mehr als andere auf eine harte Probe gestellt»[6]. Acton emp-

1 Would Acton as «a good and firm, though very liberal-minded Catholic [...] not cause some difficulty to himself and the University? The universities are generally strong in their orthodox views and might render it difficult for Lord Acton, of whose efficiency there can be no doubt.» Zit. In: Hill I 367; Hill II 354.

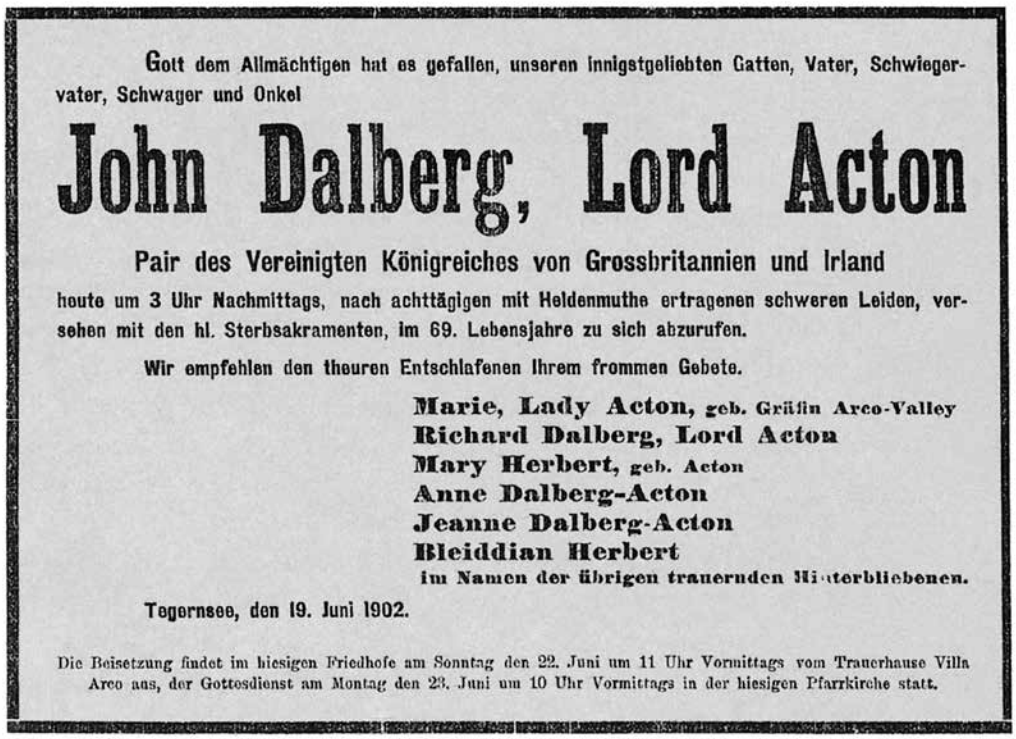
2 »My reply to the religious scruple would then have been that, when Creighton became Bishop of Peterborough, he wished me to succeed him as Dixi Professor of Ecclesiastical History, although, or because, I had cut his book to pieces in his own Review.» Zit. In: Hill I 368; Hill II 354.

3 Zit. in: Hill I 367.

4 Zit. In: Hill I 370; Hill II 355 f.

5 Günter Biemer, Vaughan, Herbert Alfred, in: LThK 10 (³2001) 570.

6 «I rejoice in your nomination to the distinguished post, and how confident I feel in your goodness and fidelity to the Church, I know and understand something of the awful trials you must have gone through the years past, and I cannot but thank God that you are what I believe you to be – faithful and loyal to God



Gott dem Allmächtigen hat es gefallen, unseren innigstgeliebten Gatten, Vater, Schwiegervater, Schwager und Onkel

John Dalberg, Lord Acton

Pair des Vereinigten Königreiches von Grossbritannien und Irland

heute um 3 Uhr Nachmittags, nach achttägigen mit Heldenmuthe ertragenen schweren Leiden, versehen mit den hl. Sterbsakramenten, im 69. Lebensjahre zu sich abzurufen.

Wir empfehlen den theuren Entschlafenen Ihrem frommen Gebete.

Marie, Lady Acton, geb. Gräfin Arco-Valley
Richard Dalberg, Lord Acton
Mary Herbert, geb. Acton
Anne Dalberg-Acton
Jeanne Dalberg-Acton
Bleiddian Herbert
im Namen der übrigen trauernden Hinterbliebenen.

Tegernsee, den 19. Juni 1902.

Die Beisetzung findet im hiesigen Friedhofe am Sonntag den 22. Juni um 11 Uhr Vormittags vom Trauerhause Villa Arco aus, der Gottesdienst am Montag den 23. Juni um 10 Uhr Vormittags in der hiesigen Pfarrkirche statt.

Todesanzeige John Lord Actons vom 19. Juni 1902 im Tegernseer Lokalblatt

fand dieses Gratulationsschreiben – wie er dem Kardinal antwortete (30. April 1895) – «als den freundlichsten und berührendsten Brief, den zu besitzen er je das Glück gehabt hat (*the kindest and most touching letter that it has ever been my happy fortune to possess*)». Und als Kardinal Vaughan ihn noch im selben Jahr als einen führenden katholischen Laien zur Grundsteinlegung der neuen Londoner Kathedrale von Westminster (im Juli 1895) einlud, besiegelte diese Geste Actons Aussöhnung mit der kirchlichen Hierarchie seiner Heimat[7].

Für Acton, der natürlich diesen renommierten Lehrstuhl keineswegs für sein Schweigen erhalten hatte, wurden die Jahre – die wenigen Jahre – seines akademischen Wirkens in Cambridge sicherlich Erfüllung seines beruflichen Lebens. In seiner vielbeachteten Antrittsvorlesung «The Study of History»[8], die er am 11. Juni 1895 – bekleidet mit dem kostbaren seidenen Magistertalar, den er sich hatte schneidern lassen – im überfüllten Vortragssaal der Theologischen Bibliothek hielt, sprach er über Entwicklung der Freiheit als Grundthema der neuzeitlichen Geschichte, nicht ohne einleitend daran zu erinnern, daß er einst von drei Colleges zurückgewiesen worden war, sich aber nun, «zu einer glücklicheren Stunde», seine Hoffnungen «nach 54 Jahren» endlich doch erfüllt hätten. Seine Botschaft war, daß kritisches historisches Denken, nicht bloßes historisches Wissen, der Leitstern moderner Weltanschauung sein solle, und es waren keineswegs nur die Schattenseiten in der Geschichte seiner Kirche, die er dabei schonungslos anprangerte, sondern ebenso auch jene einer liberalen Fortschrittsideologie wie Heroenkult, Nationalismus und Anbetung des Erfolgs[9]. In diesem Sinne ist sein an die Cambridger «Fellow Students» gerichtetes Wort seiner Antrittsvorlesung zu verstehen: «Unsere Zielsetzung, die Hauptsache, die es zu erlernen gilt, ist nicht die Kunst, Material aufzuhäufen, sondern die sublimere Kunst, es zu durchforschen, Wahrheit von Lüge und Sicherheit von Zweifel zu unterscheiden. Das Studium der Geschichte kräftigt durch Gründlichkeit der Kritik mehr als durch Fülle der Gelehrsamkeit den Geist, klärt ihn auf und weitet ihn. Und die Machtergreifung des kritischen Denkers anstelle des unermüdlichen Kompilators, des Artisten in schöngefärbtem Erzählen, des geschickten Charakterzeichners, des überredenden Anwalts guter, oder anderer, Sache, bedeutet so viel wie die Übertragung der Regierungsgewalt, wie der Wechsel einer Dynastie, im historischen Reich»[10].

and to his Church, though perhaps, by your great learning and knowledge of the human in this same Church, tried beyond other men.» Zit. in: Hill I 373; Hill II 358.

7 Hill I 373; Hill II 258.

8 Acton, The Study of History, in: Acton, Selected Writings II 504–552.

9 Hill I 365–391; Hill II 353–372.

10 »For our purpose, the main thing to learn is not the art of accumulating material, but the sublimer art of investigating it, of discerning truth from falsehood and certainty from doubt. It is by solidity of criticism more than by the plenitude of erudition, that the study of history strengthens, and straightens, and

Im Zeitalter nationaler Selbstverherrlichung, des Imperialismus und Kolonialismus waren dies mutige Worte «gegen den Strich», für die es freilich damals und auch später kaum Sensibilisierung gab.

Die «Times», der «Spectator» und andere Blätter berichteten ausführlich und überwiegend mit Lob über diese tiefgründige und überaus materialreiche, manche Hörer – nach Actons eigenem Eindruck – gewiß überfordernde Antrittsvorlesung, die «in der Geschichte der Regius Professoren nach wie vor als eine der besten und geschliffensten» gelte[11]. Dem inzwischen zurückgetretenen Premierminister Lord Rosebery wurde alsbald berichtet: «Es wird Sie vielleicht interessieren zu hören, was Sie wohl auch von anderer Seite erfahren haben, nämlich was für ein ungeheurer Erfolg Acton in Cambridge ist. Wenigstens 200 Personen kamen zu seinem ersten Vortrag und fast ebenso viele zu seinen weiteren seither; wogegen, wie ich höre, sich selbst ein berühmter Regius Professor glücklich schätzt, wenn er einen Studenten des ersten Semesters und drei oder vier junge Frauen unter seiner Hörerschaft hat. Aber nicht nur Studenten beiderlei Geschlechts, sondern die klügsten und anspruchsvollsten der jungen historischen Spezialisten, die selbst schon Vorlesungen halten und schreiben, sind stets anwesend. Er gilt definitiv als großer Mann, und die jüngeren Leute zollen ihm das ungewöhnliche Kompliment, ihn für weitaus jünger zu halten als er ist. Es herrscht die Meinung vor, daß es sich bei seinen Vorlesungen um Literatur von sehr hohem Rang handle. Insgesamt ist es ein ziemlicher Volltreffer»[12].

Die Universität Cambridge machte ihn zum Magister of Arts und Mitglied des Senats und zeichnete ihn mit dem Ehrendoktorat der Rechtswissenschaften aus. Dieselbe Ehrung erfuhr er 1896 von der Universität Princetown in Übersee und im Jahr darauf von der Universität St. Andrews in Schottland[13]. Die wenigen Jahre seiner akademischen Tätigkeit, die Lord Acton verblieben, zeigten in seinen ausgefeilten, von seinen Hörern konzentrierte Aufmerksamkeit fordernden Vorlesungen, was er wissenschaftlich würde geleistet haben, wenn er bereits in früheren Jahren in das akademische Lehramt berufen worden wäre. Acton begann im Herbst 1895 mit einem 32–teiligen Vorlesungszyklus über die Französische Revolution, der sich über zwei Jahre erstreckte. Ihm folgte in den Jahren 1899–1901 eine 19–teilige Vortragsreihe über die Geschichte Europas, in der er unter anderem den Beginn des modernen Staates, die Renaissance, Martin Luther und die Gegenreformation («The Counter-Reformation»), Calvin und Heinrich VIII., Philipp II., Maria Stuart und Elisabeth I., Heinrich IV. und Richelieu, den Dreißigjährigen Krieg, den Aufstieg der Whigs und die Englische Revolution, Ludwig XIV. und den Spanischen Erbfolgekrieg, «Peter the Great» und «Frederic the Great», schließlich die Amerikanische Revolution thematisierte[14].

Im März 1896 wurde Acton vom Universitätsverlag in Cambridge eingeladen, einen detaillierten Plan für eine moderne Weltgeschichte zu entwerfen und die Leitung des Projekts zu übernehmen. Acton legte im Oktober 1896 den Entwurf zu einer mit der Renaissance beginnenden, auf zwölf Bände angelegten «Cambridge Modern History»[15] vor und übernahm die Herausgeberschaft dieses Großprojekts, «das sein Leben verkürzte und ihn daran hinderte, etwas anderes zu schreiben»[16]. Als zwei Bände im Druck waren, versagte ihm die Lebenskraft, ohne daß er die ihm reservierten Kapitel noch hatte abliefern können[17]. Und auch sein geplantes großes Lebenswerk einer «History of Freedom», für das er seit vielen Jahren Material gesammelt hatte, blieb ungeschrieben.

1901 warf ihn ein Schlaganfall nieder, von dem er sich nicht mehr erholte. Im Jahr darauf, am 19. Juni 1902, starb er während seines Aufenthalts in Tegernsee, versehen

extends the mind. And the accession of the critic in the place of the indefatigable compiler, of the artist in coloured narrative, the skilled limner of character, the persuasive advocate of good, or other, causes, amounts to a transfer of government, to a change of dynasty, in the historic realm.» Acton, The Study of History, in: Acton, Selected Writings II 528.

11 So Hill II 363.

12 «You may care to know, what perhaps you may have heard from other quarters, what an immense success Acton is at Cambridge. At least two hundred people came to his first lecture, and quite as many attend every one of them since: whereas I am told that even a famous Regius Professor thinks himself happy if he can draw one freshman, and three or four young women. It is not only undergraduates of both sexes: but the cleverest and most fastidious of the young historical specialists, who themselves are lecturing and writing, are always there. He is regarded distinctly as a great man, and the younger people pay him the unusual compliment of thinking him a great deal younger than he is. The feeling is that the lectures which he is delivering are literature of a very high order. Altogether, it has been a tremendous hit.» Schreiber dieses Briefes vom November 1895 war George Otto Trevelyan (1838–1928), der sich dabei wohl auf die Berichte seines Sohnes George Macauly Trevelyan (1876–1962) stützte; letzterer übernahm später den Vorstand des Trinity College in Cambridge und wurde selber Regius Professor für Moderne Geschichte. Zit. in: Hill I 382; Hill II 364 f.

13 Hill II 360, 367.

14 John Emerich Edward Dalberg-Acton, Lectures of Modern History. Edited with an introduction by John Neville Figgis and Réginald Vere Laurence, London 1906 (1930); Acton, Lectures on the French Revolution (herausgegeben von denselben), London 1910. – Beide Ausgaben ohne Anmerkungen, zu deren Ausarbeitung Acton nicht mehr kam.

15 Acton, The Cambridge Modern History, Oktober 1896. Seleced Writings III 675–686.

16 Hill I 392 f.; Hill II 373.

17 Hill I 395–397; Hill II 374–377. – Der erste Band der «Cambridge Modern History» erschien im September 1902; das Unternehmen lief weiter, viele Mitarbeiter waren daran beteiligt und lieferten naturgemäß qualitativ unterschiedliche Leistungen. Ob es Actons hohen wissenschaftlichen Erwartungen entsprochen hätte, ist zu bezweifeln.

mit den Sakramenten seiner Kirche; am 22. Juni wurde er im Beisein seiner Familie und eines großen Freundeskreises auf dem Tegernseer Friedhof an der Seite seiner früh verstorbenen Tochter Elisabeth bestattet.

Seine Gruft besteht noch, ist aber eingeebnet, das einfache marmorne Grabkreuz mit der Aufschrift «Ave Crux Spes Unica» hat man entfernt. Immerhin erinnert seit der 100. Wiederkehr seines Todesjahres im Tegernseer Friedhof (auf meine Anregung hin) eine kleine Gedenktafel an ihn und sein Grab[18].

Seine an die 100.000 Bände umfassende Gelehrtenbibliothek sowie sein literarischer Nachlaß und die Zettelkästen mit den in die Tausende gehenden Notizen von seiner Hand sind heute (wie oben bereits erwähnt) wertvoller Teil der Universitätsbibliothek Cambridge.

Gewiß, für seriöse moderne Geschichtsbetrachtung und Geschichtsschreibung gilt als Maxime möglichste Objektivität. Moderne Geschichtsforschung ist sorgsam bestrebt, historische Persönlichkeiten, Ereignisse, Entwicklungen in ihrer jeweiligen Zeit zu sehen und aus dieser Zeit und deren Begrenzungen heraus zu verstehen. Bei der Interpretation der überlieferten Quellen bedient sie sich eines immerzu verfeinerten methodischen Instrumentariums und vermeidet im Bewußtsein der Relativität historischen Erkenntnisvermögens tunlichst wertende Urteile (von moralischen Urteilen ganz zu schweigen). Denn mag auch die Forschung dank günstiger Quellenüberlieferung zuweilen nahe an die Wirklichkeit inneren und äußeren historischen Geschehens, «wie es eigentlich gewesen»[19], herankommen, so bleibt sie dennoch – um aus Joseph Bernharts «Sinn der Geschichte» von 1931 zu zitieren[20] – «in tausend Fällen [...] auf Berichte angewiesen, die keine letzte Gewißheit ergeben, sei es, daß sie als einzige ohne Bestätigung bleiben, daß sie im Widerspruch mit andern aus gleicher Nähe der Beteiligung stehen oder daß die Selbstbezeugung der Absicht des Färbens und Trügens auf Zwecke hin verdächtig ist. Überdies, wie wenig erzählt uns die Geschichte von ihrem Ganzen, und wie leicht erliegen wir der Täuschung, als wäre das Erzählte und Bekannte die ganze Geschichte! Sie ist und bleibt für unser Wissen Stückwerk nach der Breite des Stoffes wie auch nach der Tiefe des Gehaltes und der Bedeutung».

Andererseits scheinen heute Öffentlichkeit und Politik für das von Lord Acton – allerdings unter völlig anderen Umständen und in völlig anderer Zielrichtung – vertretene moralische Urteil über die Vergangenheit, aus welchen Motiven auch immer, in außergewöhnlichem Maße empfänglich zu sein, und auch die Kirchen partizipieren an dieser Tendenz[21]. Die Frage ist nur, was auf Dauer von dieser zur Schau getragenen Bußgesinnung mit Blick auf die Vergangenheit bleibt – und zu welchen Konsequenzen sie (wenn überhaupt) für die Gegenwart führt. Worin immer man den Sinn und den Aktualitätsbezug der Beschäftigung mit der Geschichte sehen mag, und hier könnte man Jacob Burckhardt, Adolf von Harnack und andere große Geister, übrigens auch Thomas von Aquin in Anschluß an Aristoteles, zitieren: Für Lord Acton ging es dabei um historische Wahrhaftigkeit, letztlich aber um die Freiheit des Gewissens und damit um die Verteidigung der Würde und Unverletzlichkeit des Menschen gleich welcher Rasse, Farbe, Religion oder Weltanschauung. Unter diesem Aspekt aber hat seine Botschaft an Aktualität nichts verloren.

18 Anläßlich des 100. Todestages Lord Actons veranstaltete die Katholische Akademie in Bayern am 14./15. Juni 2002 in München eine Tagung «Bleibende Spannung? Liberalismus und Katholizismus. 100 Jahre nach Lord Acton (1834–1902)», deren Vorträge nachmals auch in: Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 32 (2002) Heft 4, 1–9, dokumentiert wurden. Am 100. Todestag selbst, 19. Juni 2002, durfte ich in Tegernsee einen Gedenkgottesdienst feiern, dem auch Roland Hill, der Autor der Acton-Biographie, und Angehörige der Familie Arco-Valley beiwohnten. Siehe die Notiz in: Hill II 442 (Anm. 31). Meine Ansprache, eine verkürzte Version meines (nicht publizierten) Vortrags in der phil.-historischen Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften vom Januar 2002, ist abgedruckt in: MThZ 54 (2003) 79–87.

19 «Man hat der Historie das Amt, die Vergangenheit zu richten, die Mitwelt zum Nutzen zukünftiger Jahre zu belehren, beigemessen: so hoher Ämter unterwindet sich gegenwärtiger Versuch nicht: er will blos zeigen, wie es eigentlich gewesen.» Leopold von Ranke, Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514 (Leopold von Ranke's Sämmtliche Werke 33–34), Leipzig 21874, VII («Vorrede der ersten Ausgabe. October 1824»).

20 Joseph Bernhart, Sinn der Geschichte. Mit Vorträgen und Aufsätzen zum Thema aus den Jahren 1918–1961. Herausgegeben von Manfred Weitlauff, Weißenhorn 1994. Das Werk «Sinn der Geschichte» (ursprünglich in: Geschichte der führenden Völker. Herausgegeben von Heinrich Fincke, Hermann Junker und Gustav Schnürer. Band I, Freiburg i. Br. 1931, 1–143, 339–342) hier 1–215, das Zitat 5f. – Siehe auch: Johannes Fried, Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik, München 2004.

21 Conzemius, Historie und Schuld. Johannes Paul II. auf den Spuren von Lord Acton? (Anm. 10).

Register der Personennamen
in Band 1

A

Aberle, Moritz 216
Acton, Charles Januarius 20, 441
Acton, Edward 20
Acton, Elizabeth (Lily) 407, 434f.
Acton, Ferdinand Richard Edward (Vater John Actons) 20, 22
Acton, Francis Edward 20
Acton, Marie Anne 65, 69, 222, 396, 399–401, 407–410, 413, 422, 455, 458
Acton, Mary Elizabeth (Mamy) 416, 471, 482
Acton, Richard Maximilian 224, 410
Arco-Valley, Anna Margareta Maria von 22, 128, 415, 455
Arco-Valley, Anton Emmerich von 458f.
Arco-Valley, Johann Maximilian von 22, 29, 128, 410
Arco-Valley, Karl von 435
Arco-Valley. Leopoldine von 453
Arco-Valley, Louis von 162, 168f., 230, 232, 239, 247
Arco-Valley, Maria Anna von 128, 372
Aegidius Romanus 238
Agliardi, Antonio 470
Alexander III. 174
Alexander IV. 165
Albertus Magnus 339f.
Albrecht V. Herzog von Bayern 348
Allioli, Joseph Franz von 46
Alzog, Johann Baptist 99
Alzons, Emmanuel d' 212
Anastasius Bibliothecarius 144
Angelis, Filippo 201
Anselm von Canterbury 100
Antonelli, Giacomo 65, 86–88, 112, 137, 162, 187, 191f., 277, 293f., 298, 303, 327
Aquaviva, Claudio 349
Arabi, Pascha 450
Arbués, Pedro de 138
Aretin, Karl Maria von 334
Aristoteles 339, 485
Arnauld, Antoine 412, 444
Arnim-Suckow, Harry von 155, 192, 222, 417f.
Asmussen, Hans 382
Athenagoras I. Patriarch von Konstantinopel 382
Aubé, Benjamin 415
Audo, Joseph 229
Augustinus, hl. 57, 73, 477
Aventin (Johannes Turmair) 340, 385

B

Baader, Franz von 27, 55, 341, 437, 473
Backer, Augustin de 458
Bacon, Francis 438
Bacon, Roger 340
Badoero, Federico 365
Balde, Jakob (SJ) 350
Balmes, Jaime L. 441
Barlow, Henry C. 375
Baronio, Cesare 96, 105, 441, 444f.
Bartholomaios I. Patriarch von Konstantinopel 382
Baur, Ferdinand Christian 436, 438, 473
Bautin, Louis-Eugène-Marie 106
Bayle, Pierre 445
Becanus, Martin 440
Beck, Louise 34
Beck, Oskar 387
Beckmann, Johannes Heinrich 268
Beckx, Pierre-Jean 161
Bellarmin, Roberto (SJ) 74, 200, 236, 375, 441, 444f., 447, 452, 478
Benedikt XV. 421
Berchtold, Joseph 311, 315f., 318f.
Bernhart, Joseph 485
Berwick, James Fitz-James Duke of 443
Beust, Friedrich Ferdinand von 20
Bezold, Carl 432
Bilio, Luigi 246f.
Bishop, Edmund 119f., 123–125
Bismarck, Otto von 413, 417f., 420f.
Blanc, Louis 437
Bleichröder, G. 417
Blennerhassett, Charlotte Lady (geb. von Leyden) 56, 288, 296, 301, 306, 326f., 334f., 344f., 371, 392, 399–402, 405f., 408–410, 415, 424, 426, 428, 430, 437, 442, 460, 467, 470, 481
Blennerhassett, Sir Rowland 314–316, 345, 407, 424
Blondel, David 143, 146
Blum, Peter Joseph 35, 45, 418
Bocquain, Félix 415

Boeckh, August 62
Bonifaz VIII. 154, 216, 233, 292, 363, 385, 436
Bopp, Franz 61
Bordier, Henri Léonard 439
Borgia, Francesco 441
Borromeo, Carlo 130, 166, 184, 225, 427, 432, 441, 448f., 451, 458
Bossuet, Jacques-Bénigne 52, 73, 282, 354, 413, 436, 444, 447, 452, 462
Boucher, Jean 440
Bourdaloue, Louis 52
Bray-Steinberg, Otto von 293, 298
Brentano, Clemens 431
Brentano, Franz 312
Brewer, John Sherren 411
Brignole-Sale, Antonio 20, 57, 441
Brignole-Sale, Maria Pellina 20, 22
Braun, Otto 169
Broglie, Emmanuel de 463
Broglie, Jacques Victor Albert Duc de 415
Brown, Edward Harold 374
Brown, James 64, 396, 401, 404, 409
Brown, Thomas Joseph 284f.
Brownson, Orestes A. 57
Brun, Lucien 441
Buck, Victor de 161f., 441
Bunsen, Christian Karl Josias 438
Burckhardt, Jakob 134, 485
Burke, Edmund 21, 57, 437
Burns, James 89
Butler, Charles 400

C

Cadogen, George Henry 467
Caesar, Julius 477
Calvin, Jean 439, 484
Campion, Edmund 89
Cano, Melchior 282
Cantù, Cesare 130
Carayon, Auguste 441
Cardejou 458
Cardoni, Giuseppe 271, 289
Capes, John Moore 72f.
Carl Theodor, Herzog von Bayern 344
Carlstadt (eigentl. Bodenstein), Andreas 450
Carlyle, Thomas 77
Carrier, Jean Baptiste 458
Caspar, Erich 146
Cassander, Georg 366
Cavour, Camillo 90
Celtes, Conrad 340
Chigi, Flavio 82, 140, 151
Cicero 477
Clarendon, Earl of 192
Clemens I. 142
Clemens VII. 411
Clemens XI. 57
Clemens XIV. 68, 477
Clemens, Franz Jakob 131
Clifford, William Joseph Hugh 184, 195, 214, 222, 248, 275, 284f., 409
Connolly, Thomas 200, 275
Constantin I., Kaiser 95
Contarini, Gasparo 365
Cornelius, Carl Adolf von 297, 311, 471
Cornelius, Peter von 480
Cornthwaite, Robert 93
Crailsheim, Krafft von 469
Creighton, Mandell 77, 463–465, 473, 482
Creuzer, Georg Friedrich 437
Cullen, Paul 76
Curci, Carlo Maria 87, 117f., 352
Cyrill Patriarch von Alexandrien 261

D

Dalberg, Carl Theodor von 20, 22, 37f.
Dalberg, Emmerich Joseph von 22
Dalberg(-Acton), Marie Louise Pelline von (Mutter John Actons, in 2. Ehe Lady Granville) 20, 22f., 52, 55
Damasus I. 142
Dante Alighieri 386, 434, 469
Darboy, Georges 140, 169, 176, 214, 217f., 222, 234, 246f., 274f.
Darwin, Charles 427
Davenport, Christopher 282
Dechamps, Victor-Auguste 178, 188, 239
Deinlein, Michael von 102, 268, 309f.
Delitzsch, Friedrich 432
Denzinger, Heinrich 68, 96, 98, 119
Descartes, René 57, 436
Deutinger, Martin 81, 341
Diana, Antonio 440
Diepenbrock, Melchior von 29
Dinkel, Pankratius von 102, 159, 175, 182, 200, 220, 269, 274
Döllinger, Elisabeth 467
Döllinger, Johanna (Jeannette) 467, 471–473
Döllinger, Ignaz Christian 25
Döllinger, Therese (geb. Schuster) 25
Doenniges, Wilhelm 60
Dorner, Isaak August 439
Droysen, Johann Gustav 413
Dupanloup, Félix 21, 106, 137, 139f., 167, 171–173, 176, 179f., 183, 191, 193, 198, 214, 220, 233, 248, 275, 280, 288, 392, 426–429, 441, 445, 453f., 460
Duperron, Jacques Davy 441

E

Eberhard, Matthias 158
Eck, Johann 340, 347
Eckstein, Ferdinand von 437
Eduard IV. König von England 361
Eichendorff, Joseph von 62, 437
Eliot, George (= Marie Ann Evans) 431, 455f.
Elisabeth I. Königin von England 89, 361, 378, 440, 484
Erasmus von Rotterdam 105, 366, 433
Erhard, Karl 205
Ernst, Joseph 117
Eugen IV. 375
Ewald, Heinrich Georg August 390

F

Faber, Frederick William 440
Fabri, Johann 365
Fallmerayer, Jakob Philipp 341
Falloux, Alfred de 225, 427, 444, 446, 458
Febronius, Justinus (= Johann Nikolaus von Hontheim) 37, 140
Félix, Joseph 106
Fénelon, François de Salignac de la Mothe 21, 52, 284, 436
Ferdinand I., Kaiser 477
Ferdinand II., Kaiser 477
Fessler, Joseph 173, 183
Feuerbach, Anselm 341
Fitzalan-Howard, Edward George 167
Floß, Heinrich Joseph 116
Förster, Heinrich 158, 177, 222, 266, 268
Fornari, Raffaele 51
Forwerk, Ludwig 268
Franzelin, Johann Baptist (SJ) 157, 196, 205, 213
Franziskus von Assisi 416
Franziskus I. 382
Freeman, Edward Augustus 390
Friedrich, Johann 70, 147, 159, 169, 175, 190, 193f., 212, 242, 247, 251f., 264, 268f., 296, 299, 306, 311, 316f., 324, 326, 329, 336, 374, 381, 389, 413, 467, 469
Friedrich II., Kaiser 437, 447
Friedrich II. König von Preußen 77, 447, 484
Friedrich, Kronprinz von Preußen 417
Friedrich Wilhelm IV. König von Preußen 31, 44, 367
Frohschammer, Jakob 96, 99f., 103
Fuchs, Bernhard 341
Fürstenberg, Friedrich Egon von 214

G

Galiffe, Jean-Barthélemy 439
Gams, Pius 78, 120, 427, 439, 479
Garnier, Jean (SJ) 106
Gasser, Vinzenz 242–245, 248, 307
Geissel, Johannes von 32–35, 39–42, 44
Gelasius I. 145
Gerbet, Philippe-Olympe 106
Gerson, Johannes 104
Gfrörer, August Friedrich 437
Ghirardi, Giovanni 289
Giesebrecht, Friedrich Wilhelm 338, 344, 416
Ginoulhiac, Jacques-Marie-Achille 139, 248
Gintersberger, Alois 269
Gioberti, Vicenzo 106, 476
Gladstone, Herbert 429
Gladstone, Mary 62, 64, 429f., 432
Gladstone, William Ewart 22, 76, 167, 187, 191, 194, 209, 223, 371f., 396–399, 407, 409, 426, 429f., 432, 437, 442, 450, 461, 465f., 470f., 478, 482
Gneist, Rudolf von 413
Gönner, Nikolaus Thaddäus 341
Görres, Joseph von 341, 437
Goethe, Johann Wolfgang von 20, 453
Gonella, Matteo Eustachio 102, 112, 118
Gramich, Anna 156
Granville, George Leveson-Gower Lord (John Actons Stiefvater) 20–22, 52, 54f., 58, 71, 75, 192, 223
Gratry, Auguste-Joseph-Alphonse 106, 163, 178, 226, 291, 437
Gravez, Théodore-Joseph 159
Green, Thomas Louis 404
Gregor der Große 215, 290
Gregor von Nazianz 197
Gregor VII. 145f., 174, 436, 450, 477f.
Gregor IX. 436
Gregor XIII. 78f., 224, 440f., 479
Gregor XIV. 20, 43, 74
Gregor VI., Patriarch von Konstantinopel 371
Gresser, Franz von 160
Gretser, Jakob 350
Guidi, Filippo Maria 182, 230–240
Guizot,François Pierre 416

H

Hadrian IV. 365
Hadrian VI. 409
Haffner, Paul Leopold 111, 115
Haller, Johannes 143f.
Haneberg, Daniel Bonifaz 81, 101, 193, 111, 115, 162, 205, 264, 296, 304, 330, 344, 409, 432, 443
Hardouin, Jean 106

Harnack, Adolf (von) 305, 388f., 460, 485
Hase, Karl von 388
Haynald, Lajos 148, 155, 171, 415
Hefele, Carl Joseph von 28, 48, 64, 101, 131, 142, 147, 158, 167, 176, 180, 182, 194, 197, 204, 211, 214, 216, 222, 228, 242, 248, 267, 275, 284. 287f., 301–304, 392, 418, 427, 432, 441, 446, 481
Heiler, Friedrich 382
Heinrich, Johann Baptist 110f.
Heinrich II., Kaiser 47
Heinrich III. König von Frankreich 477
Heinrich IV. König von Frankreich 444, 484
Heinrich VIII. König von England 77, 89, 361, 411, 414, 475, 484
Helmholtz, Anna von 471
Herder, Benjamin 99
Hergenröther, Joseph 68, 97, 100–192, 111, 115f. 118, 131, 169, 259, 303, 452
Hermes, Georg 43, 96–98, 180
Hettinger, Franz Seraph 68, 102, 111, 303
Heyl, Cornelius Wilhelm 426
Hinschius, Paul 147
Hirscher, Johann Baptist 27, 45f., 96f.
Hinkmar von Reims 143f.
Höfler, Konstantin 481
Hofstätter, Heinrich 39
Hohenlohe-Schillingsfürst, Chlodwig von 148, 155, 171, 415
Hohenlohe-Schillingsfürst, Gustav Adolf von 111, 159, 175, 190, 193, 215, 413, 415
Homer 453
Hontheim, Johann Nikolaus von (= Febronius) 146
Hôpital, Michel de l' 433
Honorius I. 215, 249
Hortig, Johann Baptist 27, 45f., 96f.
Hosius, Stanislaus 441
Huber, Franz Xaver (SJ) 99f., 115, 118
Huber, Johann Nepomuk 156, 270, 296, 315, 319–321, 324
Hübner, Joseph Alexander 439
Hügel, Friedrich von 17
Hug, Johann Leonhard 27
Huttler, Max 200

I

Ignatius von Loyola 336, 338, 347, 441
Ilg, Karl 302
Innozenz VIII. 196

J

Jacob II. König von England 443, 482
Jacobus Pontanus (SJ – Jakob Spanmüller) 349
Jahn, Martin Johann 205
Jansen, Cornelius 73
Janssen, Johannes 114
Jaumann, Ignaz von 28
Jörg. Joseph Edmund 42, 67, 85, 97–99, 343
Johannes Damascenus 378
Johannes Gerson 104
Johannes Paul II. 227
Jolly, Philipp 330
Julius II. 196
Jussef, Gregor II. 229f.
Justinian, Kaiser 205

K

Kagerer, Paul 169, 182, 212, 271
Khanis, Carl Friedrich August 452
Kalteisen, Heinrich 146
Karl der Große 142f., 477
Karl V., Kaiser 95, 433, 477
Karl IX. König von Frankreich 78
Keller, Johann Baptist von 28
Kenrick, Peter Richard 184, 202, 214, 220, 222, 274f., 285, 392, 405
Kerfoot, John B. 374
Ketteler, Wilhelm Emmanuel von 25f., 29, 49, 167, 176, 182, 184, 186, 189f., 197, 203, 217–219, 222, 240f., 247, 249, 263, 265, 275, 277–281, 308, 441, 445
Klee, Heinrich 341
Kleist, Heinrich von 300
Kleutgen, Joseph (SJ) 68, 97, 99, 112f., 196, 205, 213
Knoodt, Franz Peter 311f.
Knox, John 451
Kobell, Louise von 288, 467
König, Johann Nepomuk 296
Kölde, Theodor 452
Köstlin, Julius Theodor 452
Konrad von Marburg 447
Kraus, Franz Xaver 103, 300, 352, 410, 423f., 426f., 435, 470
Krementz, Philipp 195, 203, 214, 267, 273
Kübel, Lothar von 291
Kuenen, Abraham 427
Kuhn, Johann Ev. 28, 96, 99, 103, 188, 303
Kunigunde, Kaiserin 47
Kyrill, hl. 304

L

Labbé, Philippe (SJ) 106
Laboulaye, Édouard de 438
Lacordaire, Jean-Baptiste 106, 447, 457f.
Lamennais, Félicité de 74, 121
Landriot, Jean-François 184
Langen, Joseph 311
Lasaulx, Peter Ernst von 55, 59, 98, 341, 437
La Vallière, Françoise Louise de la Baume La Blanc Duchesse de 462
Laynez, Diego 441
Lea, Henry Charles 77, 464
Ledóchowski, Mieczyslaw Halka von 417, 429, 441
Leibniz, Gottfried Wilhelm von 354, 436
Leighton, Robert 458
Lenbach, Franz von 444, 467
Leo I. 145
Leo X. 82, 154
Leo XIII. 304, 415, 417, 421,, 424, 434, 458f.
Leo, Heinrich 437
Leonrod, Franz Leopold von 159, 265, 295
Liddon, Henry Parry 317, 373, 376, 380
Liebig, Justus von 383–385
Liguori, Alfons Maria von 31, 289, 291, 439
Linden, Joseph von 302
Lipp, Joseph von 28
Locher, Jakob 340
Lonard, Henry Richard 124
Loos, Heinrich 327
Lorinser, Franz 25
Lortz, Joseph 27
Lossen, Max 336, 387, 390
Lothringen, (Charles de Guise) Kardinal von 441, 458
Loys, Anne Cathérine 20
Luca, Antonio de 66, 101, 174f.
Ludwig der Bayer, Kaiser 313
Ludwig der Reiche Herzog von Bayern-Landshut 343
Ludwig I. König von Bayern 27, 29, 34, 40, 343
Ludwig II. König von Bayern 228, 249, 286f., 293, 297f., 305f., 333f., 344f., 383f., 386
Ludwig III. König von Bayern 344
Ludwig XIII. König von Frankreich 477
Ludwig XIV. König von Frankreich 89, 233, 386, 443, 462, 477, 484
Ludwig XV. König von Frankreich 423
Ludwig XVI. König von Frankreich 422
Ludwig XVIII. König von Frankreich 20
Luitpold Prinzregent von Bayern 470
Luther, Martin 340, 364, 450, 462, 465, 475f.
Lutz, Johann von 263, 327, 336, 470
Lykurgos, Alexandros 371f., 377
Lyons, Richard Bickerton Pemell Lord 82, 85

M

Maassen, Friedrich 440
Mabillion, Jean 57, 463
Macauly, Thomas Babington 21, 413, 416, 437
Mai, Angelo 479
Maier, Willibald Apollinaris 213, 303
Maistre, Joseph-Marie de 93, 427, 437, 441, 458, 473
Maintenon, Françoise d'Aubigné Madame de 386,463
Manning, Henry Edward 88f., 91, 129, 157, 172, 183, 188, 210, 220, 223, 239, 399–405, 498, 482
Marat, Jean Paul 450, 458
Marc Aurel 447
Marescalchi, Carlo Alfonso 22
Marescalchi, Catherina (geb. Brignole-Sale) 22
Maret, Henry Louis Charles 106, 139f., 184
Margotti, Giacomo 226
Maria I. Königin von England 361
Maria Stuart, Königin von Schottland 484
Mariana, Juan 440f.
Martens, Wilhelm 440
Martensen, Hans Lassen 449, 481
Martin, Konrad 159, 250, 420, 441
Masella, Gaetano Aloisi 303
Massillon, Jean-Baptiste 52
Mast, Joseph 28, 205
Mathieu, Jacques 189, 233, 246
Mathilde, Kaiserin 47
Matzner, Franz Xaver 354
Max II. König von Bayern 29, 47, 49f., 60f., 69, 100
Max III. Joseph Kurfürst von Bayern 385
Max IV. Joseph (König Max I. von Bayern) 343
Mazarin, Jules (Kardinal) 444
Meglia, Pier Francesco 211, 262, 268, 272, 276, 293f.
Meignan, Guillaume-René 83, 189, 199
Melanchthon, Philipp 159, 366
Melchers, Paul 249, 263, 267, 270, 273, 306, 308f., 418
Merkle, Sebastian 27
Mérode, Xavier de 86f., 137, 183
Meßmer, Joseph Anton 316
Methodius, hl. 304
Metzger, Max Joseph 382
Michaud, Eugène-Philibert 160
Michelet, Jules 480
Michelis, Friedrich 273f., 319, 322, 374
Möhler, Johann Adam 28, 64, 78, 119, 147, 164, 166, 341, 437, 445, 447f., 452, 473
Mommsen, Theodor 390, 438
Montalembert, Charles-René 57, 86, 123, 426, 437, 445
Montfaucon, Bernard de 57

More, Thomas 91, 409, 436, 447, 451
Moufang, Franz Christoph Ignaz 46, 98, 111, 114f., 118
Müller, Adam 437
Müller, Johannes 437
Muth, Carl 127

N

Namszanowski, Franz Adolf 190
Napoleon I. 20, 439, 452
Napoleon III. 191
Nazari, Luigi Giuseppe 246
Neri, Philipp 440
Nestorius, Patriarch von Konstantinopel 261
Newman, John Henry 17, 72, 74, 89, 92, 161, 164, 194, 226, 260, 402, 405–407, 424, 427, 432, 437, 441, 445f., 456, 470, 476
Nikolaus I. 143–145
Nikolaus von der Flüe 439
Nikolaus von Kues 95, 104, 146
Nina, Lorenzo 470
Nitzsch, Immanuel 61
Noack, Ulrich 18, 135
Norfolk, Herzog cvon 406

O

Obstraet, Jean 282
Occam (Ockham), Wilhelm von 313
O'Connell, Daniel 451
Oettingen-Spielberg, Otto von 305
O'Ferrall, Richard More 86
Oranien, Wilhelm von 440
Otto von Wittelsbach 385
Otto Truchseß von Waldburg 348
Overbeck, Julian Joseph 380
Oxenham, Henry Nutcombe 160, 163, 373f., 376

P

Pacca, Bartolomeo 69
Pallavicino, Pietro Sforza 130, 162
Palmerston, Henry John Lord 75f.
Pappalettere, Simplicio 137
Parker, Matthew 375, 378
Pascal, Blaise 444, 475
Paschasius Radbertus 142
Passaglia, Carlo (SJ) 68, 86, 98, 117, 118, 352, 445, 477
Paul I. 96
Paul III. 89, 347, 365, 400
Paul IV. 382
Paul, Herbert 64
Peel, Robert 438
Penn, William 445, 451
Périn, Henri Charles Xavier 441
Perrone, Giovanni (SJ) 157, 200, 236, 289, 441, 444
Perthes (Verleger) 416
Pertz, Georg Heinrich 390
Peter I. Zar von Rußland 484
Petrus Canisius (SJ) 347
Pfaffenberger, Joseph 296, 316
Philipp von Hessen 475
Philipp II. König von Spanien 95, 448, 484
Phillips, George 26f., 111, 479
Piccirillo, Carlo 153, 157, 178
Pierce, Franklin 57
Pius IV. 139, 185, 441
Pius V. 89, 130, 225, 400, 408f., 427, 432, 448, 458
Pius VII. 38
Pius X. 227, 421
Pius XI. 82
Pius XII. 140, 227
Place, Charles-Philippe 182, 405, 424
Plummer, Alfred 260, 304, 328, 338, 340, 373f., 376, 378, 381, 386, 467, 472 f.
Pole, Reginald 441
Prand, Joseph von 295, 298
Prantl, Carl von 336, 349f.
Puecher-Passavalli, Luigi 251
Purcell, Edmund Sheridan 88, 275
Pusey, Edward Bouverie 22, 260, 362, 368, 372, 380, 470

R

Raby, Richard 22f.
Radowitz, Joseph Maria von 29f., 87
Ramadier, Étienne 226
Rancé, Armand Jean Le Bouthillier de 443
Ranke, Leopold (von) 51, 59f., 63, 67, 79f., 129, 131–134, 388, 391, 413, 416, 474
Rampf, Michael 270f., 294, 470
Raumer, Friedrich von 61
Rauscher, Joseph Othmar von 176, 189, 193, 197, 214, 221, 230, 246, 248f., 262, 275
Ratzinger, Georg 425
Ravaillac, François 440
Ravignan, Gustav Xavier de la Croix de 106, 440, 444
Rechberg-Rothlöwen, Albert von 28
Reger, Max 296
Reichensperger, August von 29, 62
Reichensperger Peter Franz von 29
Reindl, Georg Karl von 298, 381
Reisach, Karl August von 34, 39–41, 49, 51, 69, 112, 114, 121, 205, 351
Reinkens, Joseph Hubert 174, 311, 321, 354, 379
Reinkens, Wilhelm 174, 311. 354
Reischl, Wilhelm Karl 264, 282f., 318, 330
Reithmayr, Franz Xaver 269, 330, 341

Renan, Ernest 415, 427, 436
Renftle, Joseph 327
Renouf, Sir Peter Le Page 405
Reuchlin, Johannes 340
Reumont, Alfred von 427
Reusch, Franz Heinrich 118, 303, 311, 374, 385
Rheinberger, Joseph 128
Richelieu, Jean Armand Kardinal 444, 484
Riehl, Wilhelm Heinrich 59
Ringseis, Johann Nepomuk 343
Ritter, Carl 61
Ritschl, Albrecht Benjamin 372
Rittler, Alois 425, 459
Rivet, François Victor 246, 248
Romstöck, Franz Sales 350
Roncetti, Cesare 425
Ronge, Johannes 43
Roscher, Wilhelm 437
Roseberg, Archibald Philip Primrose Lord 482, 484
Rosenberg, Adalbert von 303
Rosmini-Serbati, Antonio 96f., 106, 444, 476
Rossi, Giovanni Battista 67
Rothaan, Philipp (SJ) 351
Rothad (Bischof von Soissons) 143–145
Rothe, Richard 437f., 449
Rousseau, Jean Jacques 436
Royer-Collard, Pierre Paul 450
Rudigier, Franz Joseph 195
Rupprecht (Kronprinz) von Bayern 470
Russell, John Lord 54
Russell, Odo William Leopold 86, 162, 176, 180, 223

S

Sacconi, Carlo 34, 40f., 49, 51
Sailer, Johann Michael 61, 161, 341, 381
Sala, Antonio 441, 449
Salviati, Antonio Maria 79
Santacelli, Antonius 441
Sarpi, Paolo 130, 148, 162, 440, 475
Savigny, Friedrich Karl von 61, 341, 474
Savonarola, Hieronymo 469
Say, Léon 415
Schaezler, Konstantin von 111, 115
Scheeben, Matthias Joseph 111, 115, 197
Scheiner, Christoph 350
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 341
Schenkel, Daniel 452
Scherr, Gregor von 50, 100f., 112, 182, 198, 211f., 222, 246f., 261–268, 270–272, 284–299, 306, 332, 415
Schiller, Friedrich von 20
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 372
Schmid, Alois von 305, 330, 344
Schmid, Heinrich 191
Schnitzer, Joseph 305
Schrader, Clemens (SJ) 68, 86, 154, 157, 194, 196, 213, 230, 233, 444
Schulte, Johann Friedrich von 116, 303f., 322f., 325, 329, 374
Schwarzenberg, Friedrich von 35, 40, 42, 47, 176, 202f., 208, 214, 246, 248, 263, 267, 275, 303f.
Schweizer, Alexander 452
Schwetz, Johann Baptist 289
Scialoja, Antonio 137f.
Scilla, Ruffo 301, 459
Senestrey, Ignatius von 157, 159, 188, 196, 205f., 211, 213, 239, 245, 269, 295
Sepp, Johann Nepomuk 329
Servet, Michel 439
Shakespeare, William 453
Sigl, Johann Baptist 297
Silbernagl, Isidor 330, 344, 346
Silvester I. 95
Simon, Richard 444
Simor, Janos 246, 248, 393
Simpson, Richard 72, 77, 89, 92, 403f., 437
Sirmon, Jacques 106, 441
Sixtus V. 74
Smith, Goldwin 77
Socrates 477
Soglia-Ceroni, Giovanni 35
Spaccapietra, Vincenzo (SJ) 231
Speidel, Ludwig 387
Stadelbaur, Max von 341
Stählin, Wilhelm 382
Stahl, Friedrich Julius 341, 452
Stahl, Georg Anton von 115, 123, 159
Stattler, Benedikt (SJ) 350
Staudenmaier, Franz Anton 27
Steichele, Antonius von 415, 424, 470
Stolberg, Friedrich Leopold von 55
Strauss, David Friedrich 456
Stroßmayer, Josip Juraj 169f., 174–177, 183, 186, 189, 192, 201–204, 207f., 214, 222, 239, 248, 258, 274f., 282, 287, 304, 326, 394, 396, 402, 410, 424
Stubbs, William 124, 390
Suarez Francisco (SJ) 58, 440, 458
Süßmaier, Nikomedes 320
Sybel, Heinrich von 88, 338
Symmachus (Papst) 149

T

Taine, Hippolyt 436
Talbot, George 69, 72
Tauffkirchen-Guttenburg, Karl von 169, 189, 197f., 212, 228, 249, 294, 327
Taxil, Leo (= Gabriel-Antoine Jogand-Pagès) 239

Thalhofer, Valentin 200, 330, 336, 344
Theiner, Augustin 67, 84, 86, 441, 444–446, 477–479
Thiers, Louis Adolphe 439
Thiersch, Friedrich Wilhelm 341
Thiersch, Heinrich 299, 449, 458
Thomas Becket 73
Thomas von Aquin 57, 171, 187, 200, 234, 238, 291, 478, 485
Thomas von Kempis 453, 456, 458
Tizzari, Vicenzo 221, 234, 237
Tkalac, Imbro I. 231
Torquemada, Thomas de 447
Tournely, Honoré 185
Treitschke, Heinrich von 386
Trevelyan, George Macauly 484
Trevelyan, George Otto 484
Turgot, Anne Robert 422

U

Ulber, Georg 191, 200, 216, 242
Ullathorne, William Bernard 91, 194, 260, 403, 405
Ullmann, Walter 145
Urban II. 301, 441

V

Valerga, Giuseppe 231
Valla, Lorenzo 95
Vaughan, Herbert Alfred 482
Ventura, Gioachino 106, 476
Veuillot, Louis 226, 427, 445
Viale-Prelà, Michele 32
Vicari, Hermann von 45
Victoria I. Königin von England 54, 167, 482
Vigener, Fritz 149
Vigilius, Papst 215
Villemain, Abel François 450
Vinet, Alexandre 437, 449
Vinzenz von Lérins 185, 291
Völk, Joseph 324
Völk, Wilhelm von 384
Voltaire (eigentl. François-Marie Arouet) 436, 451f.
Vorzak, Nikolaus 169, 175

W

Wackernagel, Wilhelm 383
Wada, Petrus de 165
Wala (Abt von Corbie) 142
Walburga, hl. 306
Ward, William George 195
Weber, Beda 28
Wegele, Franz Xaver 59
Weis, Nikolaus 39, 123, 159
Weitz, Georg 413
Welte, Benedikt 28
Weninger, Franz Xaver 233
Werner, Carl 126
Wessenberg, Ignaz Heinrich von 28, 30, 37f., 146, 148, 350, 360
Westermayer, Anton 269
Wetherell, Thomas F. 129f., 163, 399
Widmann, Lorenz 296
Wiedemann, Max 228
Wilhelm IV. Herzog von Bayern 347
Wilhelm V. Herzog von Bayern 348
Wilhelm III. König von England 416, 443
Williams, Roger 450
Windischmann, Friedrich 27, 34, 50, 52, 341, 445
Wiseman, Nicholas 21, 54, 57, 72–75, 88, 91, 136, 441, 443
Woker, Philipp 411f.
Wolf (Oberstaatsanwalt) 321
Wolsey, Thomas 411, 414

X

Ximenes (Francisco Jiménez de Cisneros) 228, 427, 439, 448

Z

Zenger, Franz Xaver 316
Zinelli, Federico Maria 242