

Die „Römischen Briefe vom Konzil“

Eine entstehungsgeschichtliche und quellenkritische Untersuchung
zum Konzilsjournalismus Ignaz v. Döllingers und Lord Actons

Von VICTOR CONZEMIUS

Für Emil Donckel zum 60. Geburtstag

I. Teil:

I. v. Döllinger als Redaktor und Kompilator der Quirinusbriefe

In seiner Geschichte des 1. Vatikanischen Konzils sagt Theodor Granderrath, daß keine Schrift, die zur Zeit des Konzils veröffentlicht wurde, so viel zur „Verwirrung der Geister“ beigetragen habe wie die 69 Briefe, welche seit dem 17. Dezember 1869 bis zum 29. Juli 1870, wie von Rom eingesandt, in der „Augsburger Allgemeinen Zeitung“ erschienen¹. Im September 1870 gab ein Anonymus, „Quirinus“, diese Briefe in einer geschlossenen Sammlung im Verlag Oldenbourg in München heraus.

Die Bedeutung dieser Konzilschronik erhellt daraus, daß sie vor allem während der ersten Monate „die einzige etwas ausführlichere Reportage dessen darstellte, was zwischen den Mauern des Konzils geschah. Wenn auch alle Ereignisse durch ein arg verzerrendes Prisma gesehen wurden, so spürte man doch, daß ihr Informationen aus erster Hand zugrunde lagen.“² Bis vor kurzem war die Verfasserfrage der „Römischen Briefe“ im unklaren. Auf Grund verschiedener Dokumentenfunde ist es neuestens gelungen, dieses Problem zu lösen und die Schreiber der einzelnen Briefe genau zu identifizieren³. Es ergibt sich folgendes Bild: Ignaz v. Döllinger hat die meisten der Quirinusbriefe in München redigiert. 15 davon hat er als programmatische Artikel ohne nennenswerte Verwertung römischer Quellen geschrieben; weitere 38 auf Grund der Informationen seines Freundes Lord Acton und des Grafen Louis Arco (nach dem 10. Juni 1870) zusammengestellt. In diesen letzten Briefen nimmt der Kommentar Döllingers gegenüber

¹ Th. Granderrath: Geschichte des Vatikanischen Konzils, hrsg. von Konrad Kirch. Band 2, Freiburg 1903, S. 578.

² R. Aubert: Le pontificat de Pie IX (1846—1878). Paris 1952, S. 346.

³ Vgl. V. Conzemius: Die Verfasser der „Römischen Briefe vom Konzil“. In: Festschrift Hans Foerster. Fribourg/Schweiz 1964.

dem informatorischen Teil den weitaus größten Raum ein. Der eigentliche Verfasser der „Römischen Briefe“ jedoch, insofern sie in Rom geschrieben wurden, war Lord John Acton. Insgesamt 15 Briefe gehen nachweislich auf ihn als Verfasser zurück; er hat bis zum 10. Juni 1870 die Unterlagen für fast alle andern von Döllinger kompilierten Briefe geliefert. Damit verschiebt sich wesentlich die Vorstellung, die wir bisher von den Inspiratoren der „Römischen Briefe“ hatten: Döllinger und Acton sind als die eigentlichen Verfasser anzusehen, Acton zugleich als der Hauptinformant für die meisten Briefe. In großem Abstand haben der bayerische Gesandtschaftsattaché, Graf Louis Arco, und der bayerische Gesandte, Graf Tauffkirchen, Material zu den Briefen beige-steuert; der letztere gegen seinen Willen. Der Anteil des Döllingerschülers Prof. Johannes Friedrich ist so gering, daß man ihn im Zusammenhang mit den „Römischen Briefen“ nicht mehr erwähnen kann⁴.

Wir sind heute somit in der Lage, die „Römischen Briefe“ von den geistigen Voraussetzungen ihrer Verfasser her neu zu durchleuchten. Dabei werden Fragen ihrer Entstehung, ihrer Quellenunterlagen, ihres Informationswertes, ihres theologischen Gehaltes, ihrer didaktischen Ziele und der Verschiedenheit ihres Aufbaus zu behandeln sein.

1. Die Voraussetzungen zur Entstehung der Briefe

Die „causa remota“ für die Entstehung der „Römischen Briefe“ war die Nichtberufung Ignaz v. Döllingers zu den Vorarbeiten für das Konzil, beziehungsweise seine Weigerung, als privater Berater der Minoritäts-bischöfe nach Rom zu kommen. Unter den verhältnismäßig zahlreichen deutschen Theologen, die an den Vorbereitungsarbeiten für das Konzil teilnahmen, befand sich der „primus doctor Germaniae“⁵ nicht. Am 25. Mai 1868 schlug Kardinal Schwarzenberg von Prag in einem Schreiben an Kardinalstaatssekretär Antonelli vor, Döllinger und Hefele nach Rom einzuladen⁶. Während Hefele eine Einladung erhielt⁷, konnte Schwarzenberg die Berufung des Münchener Kirchenhistorikers nicht durchsetzen. Am 15. Juli 1868 antwortete Antonelli, Döllinger wäre angeschrieben worden, wenn man dem Papst nicht gesagt hätte, er würde die Einladung abschlagen⁸.

Der Prager Erzbischof hat sich nach dem Mißlingen dieser offiziellen Demarche bei der Kurie mit Dupanloup aus freien Stücken dafür eingesetzt, Döllinger als privaten Berater der deutschen Bischöfe für die Zeit des Konzils nach Rom zu ziehen. Er suchte ihn deshalb auf seiner Reise nach Rom am 5. November 1869 in München auf und legte

⁴ Ebd.

⁵ Joh. Janssen an Döllinger am 27. November 1864; J. Friedrich: I. v. Döllinger. Bd. 3, München 1901, S. 374. ⁶ Collectio Lacensis, Bd. 7, Sp. 1046.

⁷ Vg. A. Hagen: Hefele und das Vatikanische Konzil. In: Tübinger Theologische Quartalschrift 123 (1942) S. 223—252; 124 (1943) S. 1—40.

⁸ Coll. Lac., Bd. 7, Sp. 1048.

ihm die Vorteile einer engen Verbindung mit den Bischöfen nahe⁹. Auch Graf Montalembert und Bischof Greith von St. Gallen wirkten in diesem Sinne auf ihren Freund, den Münchener Stiftspropst, ein¹⁰. Doch vergeblich! Nach anfänglichem Zögern¹¹ entschloß sich Döllinger, in München zu bleiben.

Es gibt Belege dafür, daß Pius IX. im Ernst daran gedacht hat, den Münchener Kirchenhistoriker zum Konzil einzuladen¹². Aber Graf Reisach, der ehemalige Erzbischof von München-Freising, der als Kurienkardinal in Rom weilte, hat diese Berufung verhindert¹³. Er redete dem Papst ein, der wissensstolze Professor würde von vornherein ablehnen. Diese Begründung der Nichtberufung ist denn auch in das vorhin erwähnte Schreiben Antonellis an Schwarzenberg eingegangen. Döllinger, der von den Bemühungen des Prager Erzbischofs Kenntnis hatte und auch den Brief Antonellis einsehen konnte, bestritt Schwarzenberg gegenüber, sich jemals in der ihm angelasteten Art und Weise geäußert zu haben: „Es muß hier ein Irrtum obwalten“, sagte er, „wer denselben verschuldet hat, kann ich nicht erraten, wohl aber mir denken, daß man es für zweckmäßig erachtet hat, dem Papst das zu sagen, was man wünscht.“¹⁴ Er hatte recht, indem er die von Antonelli gegebene Erklärung zurückwies; solange er sich nicht deutlich gegen die Reise nach Rom ausgesprochen hatte, lag kein Grund vor, ihn auf eine Vermutung oder ein bloßes Gerücht hin von den Vorbereitungen des Konzils auszuschließen. Ob er die Einladung angenommen hätte, ist allerdings eine andere Frage; denn sein Mißtrauen gegenüber Rom war 1868 bereits so stark, daß er in einer offiziellen Einladung eine Falle witterte, die man ihm stellen wollte¹⁵. Er hätte sich wahrscheinlich wie Newman¹⁶ in höflicher Weise entschuldigen lassen.

⁹ Friedrich: Döllinger, Bd. 3, S. 284; die Literatur über Döllingers Nichtberufung ist zusammengestellt bei Stefan Lösch: Döllinger und Frankreich. Eine geistige Allianz 1823—1871. München 1955, S. 280—288.

¹⁰ Lösch, S. 285.

¹¹ Friedrich: Döllinger, Bd. 3, S. 509.

¹² Vgl. die Audienzen der Bischöfe Greith und Lachat beim Papst. Lösch, S. 286.

¹³ Pius IX. zu Hugo Lämmer anlässlich einer Audienz im Jahre 1871. Vgl. Ludwig v. Pastor: Tagebücher, Briefe, Erinnerungen. Hrsg. von Wilhelm Wühr. Freiburg 1950, S. 361/362.

¹⁴ Döllinger an Schwarzenberg, 4. November 1869. Granderath, Bd. 1, S. 70.

¹⁵ Den von Lösch (vgl. Anm. 9) angeführten Quellen ist folgende Aussage beizufügen. Am 28. Februar 1869 antwortete Döllinger auf eine Anfrage Actons, ob er denn keinen Ruf nach Rom bekommen hätte: „Sie setzen richtig voraus, daß eine Einladung zu den Conciliumsarbeiten nicht an mich ergangen ist, und ebenso richtig, daß ich sie in keinem Falle angenommen haben würde. Alles, was ich geschrieben, gerathen oder abgerathen hätte, wäre nur als Waffe gegen mich gewendet worden“ (I. v. Döllinger — Lord Acton: Briefwechsel, hrsg. v. Victor Konzemius, Bd. 1, 1850—1869. München 1963, S. 550; im folgenden zitiert: DB). Diese Stelle scheint den Auffassungen recht zu geben, daß Döl-

Wenn ihm dennoch einige Zweifel blieben, ob er nicht in privater Eigenschaft nach Rom gehen sollte, wie Dupanloup und Schwarzenberg rieten, so hat sein jüngerer Freund Acton, der seit November 1869 in Rom weilte, ihn in seiner ablehnenden Haltung bestärkt. Acton fürchtete, man würde in Rom den unbequemen Gelehrten seiner anti-infallibilistischen Wirksamkeit berauben. „Eine Berufung ist immer möglich“, schrieb er am 28. November 1869 an Döllinger, „kann aber unter keinen Bedingungen angenommen werden. Dafür sind die Gründe hier so klar und überzeugend, wie etwas sein kann.“¹⁷ Zwei Wochen später heißt es: „Ich kann nicht immer genug wiederholen, daß Sie unter keiner Bedingung hierher kommen sollen, wenn nicht die ganze Lage eine andere geworden ist. Aber Sie können unermesslichen Einfluß aus der Ferne auf das Concil üben.“¹⁸ Döllingers Verbleib in München war damit entschieden; seine Einwirkung auf das Konzil sollte, so hofften Acton und er selber, durch geschickte Fernsteuerung gesichert werden.

Wie konnte man dies erreichen? Es liegen keine Anhaltspunkte vor, die zur Vermutung berechtigen, Döllinger und Acton hätten abgemacht, mit Hilfe der liberalen Presse die Kirchenversammlung publizistisch zu kompromittieren. Actons spontane Absicht, nach Rom zu gehen, reicht bis in den Sommer 1868 zurück¹⁹. Doch eine gewisse Verbindung zwischen Döllinger und der „Allgemeinen Zeitung“ war bereits im Hinblick auf das Konzil vorgegeben. Im März 1869 hatte er in dieser Zeitung die berühmten Artikel über das Konzil und die *Civiltà*²⁰ veröffentlicht, aus denen der „Janus“ herausgewachsen ist; seither hatte er mehrmals in anonymen Aufsätzen zur bevorstehenden Kirchenversammlung Stellung genommen²¹. Andererseits war er in der günstigen Lage, über einige gut placierte Informanten in Rom verfügen zu können. Voran stand natürlich sein langjähriger Schüler und Freund Acton. Dann hielt sich seit Frühling 1869 sein Patenkind Graf Louis Arco als

linger einer päpstlichen Einladung keine Folge geleistet hätte. Aber es scheint eben nur so, denn der abweisende Brief Antonellis ist bereits vom 15. Juli 1868 datiert. Ferner ist zu beachten, daß die vorhin zitierte negative Antwort Döllinger von Kardinal Hohenlohe förmlich in den Mund gelegt wurde. Vgl. dazu Döllingers Brief vom 21. Januar 1869 an Acton: „Cardinal Hohenlohe hat seinem hiesigen Bruder, dem Minister, geschrieben. Man habe beschlossen, mich auch zu den Vorarbeiten nach Rom zu rufen, aber nur um mich zu compromittiren — das soll wohl heißen: um mich zum Aussprechen anstößiger und dort reprobirter Ansichten zu veranlassen, die man dann allenfalls gegen mich gebrauchen könnte.“ Ebd. S. 538.

¹⁶ Coll. Lac. Bd. 7, Sp. 1050 l.

¹⁷ DB, Bd. 2 (1869—1870). München 1964, Nr. 184.

¹⁸ Ebd. Nr. 190.

¹⁹ Vgl. DB, Bd. 1, S. 507, Brief v. 10. Juli 1868.

²⁰ Allg. Zeitung v. 10.—15. März 1869; eine ausführliche Analyse dieser Artikel, die auch zum Konzilsjournalismus Döllingers gehören, bleibt einer Studie über den „Janus“ vorbehalten.

²¹ Vgl. Anm. 46.

Attaché an der bayerischen Gesandtschaft in Rom auf ²². Der Gesandte, Karl Graf Tauffkirchen, war zum Teil auf seinen eigenen Vorschlag hin als zuverlässiger Mann auf diesen Posten ernannt worden²³; er traf allerdings erst Anfang Dezember in der Ewigen Stadt ein.

Döllinger hat sich von Graf Arco vor dem Beginn des Konzils aus Rom berichten lassen und auch andere römische Bekannte, wie Ferdinand Gregorovius, um Vermittlung von Nachrichten ersucht²⁴. So lagen bereits im Herbst 1869 Versuche von seiner Seite vor, das Dunkel, welches das Konzil einhüllte, aufzuhellen. Aber der stärkste Impuls zum privaten Konzilsjournalismus kam von anderer Seite, von der Konzilsleitung selber. Ein negativer Faktor, die rigorose und absolute Vorschrift der Geheimhaltung der Verhandlungen und Debatten, stellte für ihn den stärksten Anreiz dar, den Schleier, der über den Vorgängen in Rom lag, soweit es ihm möglich war, zu lüften.

Am 2. Dezember 1869 wurde die Bulle „Multiplices inter“ veröffentlicht, die den Geschäftsgang des Konzils festlegte. Sie hatte einen eigenen Absatz über die Geheimhaltung. In diesem wurde verfügt, niemand, auch kein Bischof, dürfe „irgend etwas von den Beschlüssen und demjenigen, was zur Prüfung vorgelegt wird, veröffentlichen oder irgendeinem, der außerhalb des Konzils steht, mitteilen“²⁵. Dieses Verbot wurde damit begründet, die Klugheit gebiete es, die Geheimhaltung bei diesem Konzil für seine ganze Tätigkeit vorzuschreiben, wenn sie auch bei früheren Konzilien nur teilweise für besonders wichtige Gegenstände auferlegt worden war. „Denn wenn jemals“, heißt es in der Bulle, „so erscheint in der jetzigen Zeit diese Vorsicht ganz besonders notwendig, in der die Bosheit, mit reichlicheren Mitteln ausgestattet zu schaden, auf jede Gelegenheit lauert, Haß gegen die katholische Kirche und ihre Lehre anzufachen.“²⁶

Daß die Bosheit im neunzehnten Jahrhundert mit reichlicheren Mitteln als zu anderen Zeiten ausgestattet war, mag man bewerten wie man will. Es steht fest, daß die Stillschweigeverordnung in ihrer Zeit auf einer psychologischen Fehleinschätzung beruhte. Außerdem verkannte sie die äußeren Umstände, unter denen das Konzil tagte.

Sie beruhte zunächst auf einer psychologischen Fehleinschätzung; daß heißt, sie ging von der Voraussetzung aus, man müsse, um verfrühtes Durchsickern von Nachrichten zu vermeiden, das Konzil hermetisch von der Außenwelt abschließen. Man wollte nichts an die Weltöffentlichkeit dringen lassen, bevor man diese nicht mit fix und fertigen Beschlüssen überraschen konnte. Nun war aber gerade die Geheimhaltung am meisten dazu angetan, die Neugierde der Außen-

²² Vgl. V. Konzemius: Römische Briefe vom Konzil. In: Tübinger Theologische Quartalschrift 140 (1960) S. 427—462. ²³ Ebd. S. 430 u. DB, Bd. 2.

²⁴ Gregorovius vermerkt unter dem 24. Oktober 1869, daß Döllinger ihn um Mitteilungen über das Geschehen in Rom bat (Röm. Tagebücher. Stuttgart 1892, S. 442). Einen nochmaligen Antrag Döllingers aus München beantwortete er negativ. Ebd., S. 447. Vgl. seine Begründung in Anm. 45.

²⁵ Coll. Lac., Sp. 19 abc.

²⁶ Ebd.; vgl. auch Sp. 16 d und 25 a.

stehenden zu reizen und zu sinnlosen Mutmaßungen und Verdächtigungen Anlaß zu geben²⁷. Die Staatsmänner, vor allem die Nichtkatholiken unter ihnen, hielten die Schweigeverordnung für ein geschickt getarntes „jesuitisches“ Manöver, um die Bischöfe einer gründlichen Gehirnwäsche zu unterziehen²⁸. Das ökumenische Konzil war für den Außenstehenden auf den Raum eines Konklaves reduziert, in dem es keine Kommunikation mit der Außenwelt geben sollte. Neunzehn Bischöfe, darunter Stroßmayer und Kenrick, sahen das Verhängnisvolle dieser Anordnung ein. Als das Konzil begonnen hatte, stellten sie im Hinblick auf die im Dunkel tappenden Journalisten den Antrag, durch vernünftige Lockerung des Konzilsgeheimnisses eine angemessene Informierung der Weltöffentlichkeit zu ermöglichen. Doch ihre Petition wurde mündlich verworfen²⁹.

In den Kreisen um Döllinger bildete sich die Auffassung heraus, die Kurie wolle die Bischöfe bewußt von jeder Verbindung mit der Außenwelt abschneiden, um sie desto bequemer manipulieren zu können³⁰. Döllinger hat denn auch gleich im ersten Quirinusbrief scharf gegen das rigorose Konzilsgeheimnis Stellung genommen: „Ein diesmal neu hervortretender Zug römischer Concilspolitik“, schrieb er, „ist nicht gerade geeignet, Vertrauen und fröhliche Zuversicht auf glückliche Ergebnisse der Synode zu erwecken. Ich meine das ängstliche Geheimtun ... Den Bischöfen selbst wurde nichts mitgeteilt, sie sind in tiefer Unwissenheit über die Dinge, die sie hier votieren sollen, nach Rom gekommen — ein Verfahren, das in der Kirchengeschichte ohne Beispiel ist ... Denn sonst verband man mit der Idee eines Concils den Begriff der vollständigen Publicität, der gemeinsamen Theilnahme aller Gläubigen; die Beratungen wurden bei offenen Türen und mit Zulassung aller, die zuhören wollten, gepflogen; wie denn der Kirche von Anfang an alles Geheimwesen fremd und unnatürlich gewesen, und sie gerade dadurch von dem Heidentum sich unterschied, daß sie keine esoterische Lehre, keine Geheimbünde hatte oder duldete.“³¹ In

²⁷ Vgl. dazu die Besorgnis von Mgr. Foulon, Bischof von Nancy, in: *Les Lettres* 15 (1928) p. 27: „Puis vient la loi du secret. Est-il possible de le garder dans les conditions de publicité de la société actuelle? Est-il même utile d'en faire une loi; puisqu'on a tant de moyens de l'éviter.“

²⁸ Vgl. z. B. die Ausführungen Gortschakoffs in einer Unterredung mit Clarendon am 2. September 1869 DB, Bd. 2 Nr. 224, Anm. 8; die Äußerung Gortschakoffs bezieht sich auf die Vorbereitung des Konzils, trifft aber auch die Geheimhaltung auf dem Konzil selber; vgl. dazu Odo Russells Depesche an Clarendon vom 25. Januar 1870 bei Blakiston (Anm. 37), S. 382, Nr. 34.

²⁹ Mansi, Bd. 50, Sp. 41 ff. Vgl. James Hennesey: *The First Council of the Vatican. The American Experience*. New York 1963, S. 41.

³⁰ Bereits das „absolute Geheimnis“, in das man die Vorarbeiten hüllte, hat in Deutschland schädlich gewirkt und gegen das Konzil voreingenommen. Vgl. A. Thiel: *Meine Auseinandersetzung mit den Janus-Christen*. Leipzig und Braunsberg 1872, S. 6.

³¹ Quirinus, S. 62—63; auch vorher hatte er sich in der Allgemeinen Zei-

ironischer Weise brachte er die Verordnung mit der Vorliebe der Italiener für Geheimbünde in Verbindung: es gäbe in keinem anderen Lande so viele geheime Gesellschaften wie in Italien, und die römische Prälatur habe Anteil an dieser nationalen Schwäche für Geheimbündlerei.

Bereits eine praktische Überlegung hätte die Fragwürdigkeit der Schweigepflicht von Anfang an einsichtig machen können. Denn nicht nur die Bischöfe gingen mit Konzilssachen um, sondern auch ihre Theologen, die vereidigten Konzilsbeamten und Korrektoren. Geheimnisse, die von so vielen Menschen gehütet werden, „müssen unvermeidlich ein Leck finden“³².

Es war daher verhängnisvoll, daß man die ersten mißlichen Erfahrungen — als Einzelheiten der Verhandlungen in entstellender Form ausgeplaudert wurden — nicht dazu nützte, um das Konzilsarkanium auf bestimmte Verhandlungen einzuschränken. Die Übermittlung eines allgemeinen Communiqués an die Presse hätte das Geheimnis auf dem Konzil zu einer sinnvollen Einrichtung gemacht³³. Statt dessen ging man umgekehrt vor und verschärfte am 14. Januar 1870 in schroffer Form die Geheimhaltungspflicht³⁴. Dadurch stieß man die Mißtrauischen noch tiefer in ihr Mißtrauen hinein; die Löcher in der Geheimhaltung vermochte man schon gar nicht damit zu stopfen. Döllinger nannte die Verschärfung eine Versiegelung der Lippen der Bischöfe³⁵. Als weiterhin bruchstückhafte, aus dem Zusammenhang gerissene Neuigkeiten über die Verhandlungen in die Öffentlichkeit drangen und Unruhe stifteten, blieb kein anderer Ausweg, als jeweils mit einem nachträglichen Dementi aufgebrachte und erschrockene Gemüter zu be-

tung vom 20. Juni 1869 über dieses in der ganzen Kirchengeschichte einzigartige Novum der Geheimhaltung entrüstet. Quirinus, S. 13.

³² Abt Cuthbert Butler in Butler-Lang: Das Vatikanische Konzil. Seine Geschichte von innen geschildert in Bischof Ullathornes Briefen. Kempten und München 1933, S. 423.

³³ Vgl. Abt Butler a. a. O.: „So hatte Quirinus offenes Feld und freie Bahn, da er die einzigen umständlichen Schilderungen von dem brachte, was im Konzil und in Rom vorging. Seine Briefe wurden von der Presse und von einer der Kirche feindlich gesinnten großen Welt mit Lachen und Triumphieren aufgenommen; die Katholiken aber waren in die Enge getrieben, zum besten gehalten und umgeworfen, da von den Bischöfen, deren Zunge gebunden war, keine entscheidenden Widerlegungen, sondern nur allgemein gehaltene Ablehnungen und Proteste kamen. Die einzig wirksame Widerlegung wäre gewesen, Woche um Woche die vollständigen Protokolle der Unternehmungen und Debatten der Öffentlichkeit zu übergeben.“

³⁴ Vgl. Coll. Lac. Sp. 718 b und c.

³⁵ Quirinus, S. 220; Spott über das Bestehen irgendeiner Schweigepflicht, wie Butler S. 205 meint, kann ich in den Quirinusbriefen nicht finden; die absolute Form, in der sie verfügt worden war, war ihm anstößig und wohl nicht zu Unrecht.

schwichtigen. Daß diese Dementis und nachträglichen Entbindungen einzelner Bischöfe von der Schweigepflicht³⁶ ihre Wirkung verfehlten, war vorauszusehen. Sie haben die Verwirrung der Geister in der Unfehlbarkeitsfrage noch größer gemacht³⁷.

Die Geheimhaltung der Konzilsverhandlungen setzte Döllinger subjektiv in die Lage, sich auf einen gewissen Notstand zu berufen. In dieser Situation empfand er es wie eine Verpflichtung, die Öffentlichkeit zu informieren. Die Geheimhaltung half ihm außerdem zu einem Monopol der Berichterstattung im deutschen und später auch im angelsächsischen Raume, wie der privilegierteste Korrespondent einer Zeitung es sich nicht günstiger hätte träumen können. Andererseits legte das Konzilsgeheimnis der katholischen Presse eine Zwangsjacke an, da sie nichts über die Verhandlungen ausplaudern durfte. Die Kapläne der Bischöfe, die für ihre Kirchenzeitungen schrieben, stießen sich an den zu engen Bestimmungen des Konzilsgeheimnisses. Döllinger hingegen brauchte diese Rücksichten nicht zu nehmen. Weil die Konzilsleitung eine angemessene Orientierung der Presse gänzlich außer acht gelassen hatte, war dem schroffsten Gegner der Unfehlbarkeitslehre ein uneingeschränkter Einfluß auf die öffentliche Meinungsbildung zugespielt worden.

Der Zusammenhang zwischen dem Konzilsgeheimnis und dem Erfolg der „Römischen Briefe“ ist von Zeitgenossen empfunden und bedauert worden. Der Braunsberger Domherr A. Thiel, der wie viele andere seine Informationen über die Verhandlungen in Rom durch das Medium dieser Briefe bezog, hat im Jahre 1872 eine zutreffende Kritik an der Geheimhaltung geübt: *„An und für sich“*, sagte er, *„war das Geheimniß bei den Verhandlungen des Concils ganz in der Ordnung. Nachdem es aber tatsächlich nicht bewahrt wurde, nicht bewahrt werden konnte, wurde es ein großes Ubel, gleichsam ein Schwert, das zweischneidig verletzte. Die Vorgänge am Concil, ob wahr, ob erdichtet, wurden einzig ein Material und Mittel für die Feinde der Kirche, während den Freunden derselben die Möglichkeit genommen war, denselben irgendwie wirksam entgegenzutreten. Denn in solcher Zeit verlangen, daß man sich einem Weltereignis gegenüber zu einem Augenzeugen einfach passiv oder negativ verhalten solle, hieß wirklich dem denkenden, gebildeten Geiste Übernatürliches zumuthen. Im Gegentheil ist da das Stillschweigen und Geheimniß auf der eigenen Seite so recht der Boden, um in den Fernstehenden allerlei Mißtrauen und Verdacht zu erzeugen und großzuziehen.“*³⁸ Es gibt auch kaum einen Historiker, der nicht das Verhängnisvolle der Vorschrift der absoluten Geheimhaltung eingesehen hätte. Sogar Granderaath, der zwar keine direkte Kritik an

³⁶ Vgl. Aubert: *Le pontificat de Pie IX*, S. 347.

³⁷ N. Blakiston [Ed.]: *The Roman Question. Extracts from the despatches of Odo Russell from Rome 1858—70*. London 1962, S. 370 u. 381; dazu meine Bespr. in *Tübinger Theolog. Quartalschrift* 144 (1964) S. 102—105.

³⁸ Thiel (vgl. Anm. 30), S. 8.

der Bulle „Multiplices inter“ übt, stellt sich hinter Thiel, aus dessen Broschüre er seitenlange Auszüge bringt³⁹.

Diese „causa proxima“ für den privaten Konzilsjournalismus traf bei Döllinger auf eine innere Bereitschaft, die in seinem theologischen Denken wurzelte. Er glaubte an die Berechtigung und die heilsame Wirkung einer öffentlichen Meinung im Raume der Kirche. Auf dem Münchener Theologenkongreß im Jahre 1863 hatte er gesagt: „Die Theologie ist es, welche der rechten 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 dem Prophetentum in der hebräischen Zeit, das neben dem geordneten Priestertume stand, gibt es auch in der Kirche eine außerordentliche Gewalt neben den ordentlichen Gewalten, und dies ist die öffentliche Meinung. Durch sie übt die theologische Wissenschaft die ihr gebührende Macht, welcher in der Länge nichts widersteht. Der Theologe nämlich beurteilt und richtet die Erscheinungen in der Kirche nach den Ideen, während der gedankenlose Haufe umgekehrt verfährt; alle echt reformatorische Tätigkeit aber besteht doch zuletzt darin, daß jede Einrichtung oder Übung in der Kirche ihrer Idee entsprechend gemacht werde.“⁴⁰ Es wäre nichts falscher, als diese Stelle als Ausfluß eines theologischen Demokratismus oder schwärmerischen Prophetismus zu interpretieren. Es war seit jeher katholische Lehre, daß die Laien am Prophetenamt der Kirche Anteil haben und daß ihnen bei der Bewahrung und Entwicklung des Dogmas eine wichtige Rolle zukommt⁴¹. Der Zusammenhang, in dem Döllingers Äußerung über die öffentliche Meinung steht, macht überdies deutlich, daß er darunter eine dynamische Seite des „sensus fidelium“ verstand⁴². Auch

³⁹ Granderath, Bd. 2, S. 595—597; vgl. Aubert, S. 346/347.

⁴⁰ I. v. Döllinger: Kleinere Schriften. Stuttgart 1890, S. 184.

⁴¹ Vgl. die einschlägigen Stellen in Yves Congar: *Der Laie*. Entwurf einer Theologie des Laientums. Stuttgart 1958, S. 432 ff., besonders S. 464.

⁴² Vgl. dazu J. Speigl: *Traditionslehre und Traditionsbeweis in der historischen Theologie Ignaz Döllingers*. Essen, Ludgerus Verlag 1964. Speigl betont, daß Döllinger vor dem Konzil von der öffentlichen Meinung jeweils im Zusammenhang mit der Reform der Kirche spricht. — Die Feststellung A. Hagens, daß Döllinger einem falschen Kirchenbegriff huldigte und an die Stelle der päpstlichen und bischöflichen Autorität „in echt liberaler Weise die öffentliche Meinung und die Wissenschaft, speziell die Universitätswissenschaft setzte“, kann sich nur auf den Döllinger der Konzilszeit beziehen und ist auch hier nur mit Einschränkungen gültig. TThQ 124 (1945) S. 31. Diese unzulängliche Auffassung wird auch vertreten von E. Michael: *Ignaz v. Döllinger*, 21892, S. 80 u. Reg. — In der Tat meint Döllinger das gleiche wie Karl Rahner in seinem Essay: *Das freie Wort in der Kirche*. Einsiedeln 1953. Pius XII. hat die Notwendigkeit einer öffentlichen Meinung in der Kirche betont, deren Fehlen Hirt und Herde zu großem Schaden gereiche. Ansprache an die Teilnehmer des Internationalen Pressekongresses am 17. Februar 1950, AAS 42 (1950) S. 51 ff.; vgl. Utz-Groner: *Soziale Summe Pius' XII.*, 2151/2152.

in der Situation von 1869/70 hätte eine improvisierte, private Unter- richtung der Öffentlichkeit ihre Berechtigung im Rahmen von Döllingers eigenen Prämissen haben können, wenn sie sich an dafür empfängliche Katholiken gewandt hätte. Nun aber war die Allgemeine Zeitung, die er seit 1867 als ausschließliches Sprachrohr seiner Ideen gewählt hatte⁴³, kein katholisches, ja nicht einmal ein neutrales, sondern ein, wenn auch im milden Sinne, katholikenfeindliches Blatt. Nicht nur ging man in dieser Zeitung wenig rücksichtsvoll mit dem Papst um, dem alten Mann im Vatikan; auch die dogmatischen Lehren des Katholizismus wurden mit distanzierter Ironie behandelt. Die Leserschaft der Allgemeinen Zeitung rekrutierte sich weitgehend aus Kreisen des arrivierten Bürgertums und national-liberaler Intellektueller⁴⁴. Die Glaubenswelt des Katholizismus war ihr fremd; der Wahrheitsanspruch dieser Religion mit ihren starken, ritualistisch ausgeprägten Kultformen fand bei den tolerantesten unter ihnen bloß ein mitleidiges Lächeln. Die meisten neigten dazu, aus dem Überwertigkeitsgefühl ihrer nationaldeutschen Kulturerfülltheit den „römischen“ Katholizismus zu verachten. Irgendwelche Sympathien für katholische Belange bestanden bei diesen Kreisen, denen bereits der Fortbestand des Kirchenstaates ein Dorn im Auge war, nicht. Das Konzil hatte katholische Interna zu regeln; wenn es die Katholiken gelüstete, die Unfehlbarkeit des Papstes als Glaubenssatz zu proklamieren, so konnte ein konsequenter Liberaler sie nicht daran hindern. Er mußte sie gewähren lassen, wenn sie selber ihren schwindenden Kredit in der modernen Gesellschaft verringern und den in seinen Augen unaufhaltsamen Verfall ihrer Kirche beschleunigen wollten⁴⁵. Eine ernste Gefahr konnte man also in der bevorstehenden Bischofsversammlung kaum sehen, da man der katholischen Idee selber keine große Lebensdauer mehr zutraute. Ein Anlaß zur Beunruhi-

⁴³ Döllinger, der zumindest bis 1863 in einem sehr kritischen Verhältnis zu diesem Blatte stand und öfter gegen verdrehte, ihm in den Mund gelegte Äußerungen protestieren mußte, wurde wahrscheinlich von Professor J. Huber zur Mitarbeit gewonnen. Huber war seit 1861 Korrespondent der A. Z. in München; seine Beiträge sind anhand des Registers der A. Z. im Cotta-Archiv (Schillersches Nationalmuseum, Marbach) leicht zu ermitteln. Er war an der Redaktion des Janus maßgeblich mitbeteiligt und hat vielleicht auch bei der Ausarbeitung einzelner Röm. Briefe die Hand mit im Spiele gehabt. Sein Einfluß auf Döllinger in beiden Veröffentlichungen mußte auf Grund einer Stilanalyse näher bestimmt werden. Größere Verschiebungen ergeben sich hieraus jedoch nicht, da der Stil und die Ideen eindeutig auf Döllinger selber zurückgehen.

⁴⁴ Zur Geschichte der A. Z. vgl. Heyck: Die Allgemeine Zeitung 1798 bis 1898, München 1898.

⁴⁵ Typisch für diese Einstellung ist z. B. das Urteil von Gregorovius: „Ich habe kein Interesse für diese geistliche Komödie und ihre flachen Absichten.“ Ferd. Gregorovius: Römische Tagebücher, hrsg. v. F. Althaus, Stuttgart 1892, S. 447.

gung war nur dann gegeben, wenn das Konzil mit seinen Ansprüchen auf Gebiete übergreifen sollte, die bürgerliche oder staatliche Interessen berührten. Einen ernsthaften Grund zur Beunruhigung gab es aber auch hier nicht, da der Staat die Zügel fest in der Hand hatte und etwaige Lehren über *res mixtae* als verbale Deklamationen kirchlicher Fanatiker in souveräner Nichtbeachtung übersehen konnte.

An ein solches Publikum richtete sich die Konzilschronik Döllingers. Das mindeste, was man sagen kann, ist, daß die an katholischen Vorgängen weitgehend desinteressierte Leserschaft gänzlich unvorbereitet war, um die Frage der Unfehlbarkeit der Kirche, geschweige denn die der Unfehlbarkeit des Papstes, in ihrer Grundstruktur irgendwie zu erfassen. Was der Durchschnittsleser von dem katholischen Glauben wußte, war ein Klischee, wie es ihm die protestantische Polemik, vergrößert durch aufklärerische und populärwissenschaftliche Publizistik, vermittelt hatte: eine auf magischen Riten und Beschwörungsformeln aufbauende, streng hierarchisch gegliederte Organisation zur Beherrschung primitiver Geister und unterentwickelter Völker und Stämme. Eine Berichterstattung über das Konzil konnte also nur dann Anklang finden, wenn sie 1. in dieses Klischee hineinpaßte und es bestätigte; 2. etwaige Konflikte zwischen Konzilsbeschlüssen und der auf vollständige Emanzipation von der Kirche hinstrebenden modernen Gesellschaft sichtbar machte, somit unbestimmte, latente Befürchtungen in den Zustand akuter Bedrohung überführte.

2. Vom „Janus“ zum „Quirinus“

Döllinger hat dem Empfinden und Bildungsgrad der Leserschaft der Allgemeinen Zeitung nicht nur Rechnung getragen, er hat es auch verstanden, die Klischeevorstellungen ungemein zu bereichern und vage Befürchtungen hart und realistisch zu konkretisieren. Wir haben hier ausführlich seine Einstimmung zum Konzil zu behandeln, die er in fünf Artikeln zwischen dem 20. Mai und dem 19./20. November 1869 in der „Allgemeinen Zeitung“ veröffentlichte. Diese Aufsätze sind Meisterstücke journalistischer Einfühlung in das Fassungsvermögen des Lesers⁴⁶. Gleich im ersten Artikel heißt es: „Mit einem Wort: Die vollständige Herrschaft der Kirche über den Staat wird im nächsten Jahr (nach Verkündigung der Unfehlbarkeit) als Prinzip und katholischer Glaubenssatz in Kraft treten und einen Faktor bilden, mit welchem jedes Gemeinwesen, jeder Staat, der katholische Einwohner hat, wird rechnen müssen. Unter ‚Kirche‘ sind aber in diesem System

⁴⁶ I. v. Döllinger: Aussichten vom Konzil. Allg. Zeitg. v. 20. Mai 1869 (Quirinus, S. 5–6); Zum künftigen Konzil. Allg. Zeitg. v. 11. Juni (Quirinus, S. 6–11); Fürst Hohenlohe und das Konzil. Allg. Zeitg. v. 20. u. 21. Juni (Quirinus, S. 11–22); Zum Konzil. Allg. Zeitg. v. 19. August (Quirinus, S. 22–31); Der Hirtenbrief der deutschen Bischöfe über das Concilium. Allg. Zeitg. v. 25. September (Quirinus, S. 31–35); Die Bischöfe und das Konzil. Allg. Zeitg. v. 19. u. 20. November (Quirinus, S. 35–49).

der Papst und die nach päpstlicher Weisung und Vollmacht handelnden Bischöfe zu verstehen.“⁴⁷ Von dem Augenblick an, in dem die päpstliche Unfehlbarkeit proklamiert werde, ändere sich die Stellung der Regierungen zur Kirche von Grund auf. Die europäischen Staaten gerieten dann in ein ähnliches Verhältnis zum römischen Stuhl wie Italien hinsichtlich der früher zum Kirchenstaat gehörigen Provinzen. Alle Staaten befänden sich somit in einem Zustande permanenter Auflehnung gegen ihre rechtmäßige Obrigkeit, den Papst. Dieser würde manches geschehen lassen, könne aber auch, wenn es ihm zuträglich bedünke, in die staatlichen Dinge eingreifen. „Im Gewissen ist jeder Katholik verpflichtet, sich zuerst in politischen oder sozialen Fragen nach den Weisungen oder dem ihm kundgewordenen Willen seines obersten Herrn und Gebieters, des Papstes, zu richten und selbstredend im Falle eines Konflikts zwischen seiner Regierung und der päpstlichen auf die Seite der letzteren zu treten. Keine Regierung wird also mehr, solange sie nicht der päpstlichen Genehmigung oder Zustimmung zu ihren Maßnahmen und Verwaltungsakten sicher ist, auf die Treue und den Gehorsam ihrer katholischen Untertanen rechnen können.“⁴⁸

Dieser Ausblick auf das Konzil war besorgniserregend. Er ließ aufhorden, auch dort, wo man bisher von den Konzilsvorbereitungen wenig gehalten hatte. Wenn die Voraussetzungen des Verfassers stimmten, dann standen staatliche und bürgerliche Interessen im Spiel, dann hatte der Staat sogar die Pflicht, seine Bürger vor derartigen Übergriffen auf seinen Bereich zu schützen und einer Definition der Unfehlbarkeit entgegenzuarbeiten. Es war dies der Gedankengang, der dem Zirkularschreiben des Fürsten Hohenlohe an die europäischen

⁴⁷ Quirinus, S. 4; Döllinger beruft sich hier auf die *Civiltà Cattolica* v. 3. April 1869, in der die Bulle „Unam Sanctam“ Bonifaz' VIII. besprochen und kommentiert wird, um ihre Dogmatisierung auf dem kommenden Konzil schmackhaft zu machen. Der Artikel „La Chiesa e lo Stato“ (*Civ. Cattolica* VII, 6, 1869, S. 19—35) enthielt in der Tat die schroffste staatskirchliche Doktrin, an der sich die Aufregung Döllingers mit Recht entzünden konnte. Vgl. dazu die Ausführungen des anonymen Verfassers zum dogmatischen Charakter dieser Bulle: „*Alcuni periodici liberaleschi ci rimproverarono, per aver chiamato 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. Lateranische 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. S. 21, Anm. 2.)

⁴⁸ Quirinus, S. 6.

Mächte vom 9. April 1869 zugrunde lag⁴⁹. Döllinger führte ihn weiter aus in einem Kommentar zu diesem Rundschreiben in der „Allgemeinen Zeitung“ vom 20. und 21. Juni⁵⁰. Er unterstrich darin erneut die Pflichtenkollision, die sich aus einer Alternative zwischen kirchlichem und staatlichem Gehorsam ergäbe. Indem er Pius IX. in die gleiche Linie wie Gregor VII. einordnete, rief er beim historisch gebildeten Leser dunkle Erinnerungen an die unheilvollen Folgen der Übersteigerung des päpstlichen Machtanspruchs im mittelalterlichen Theokratismus wach⁵¹.

Den Bezug zur Gegenwart aber stellte für ihn der Syllabus von 1864 dar. Dieser galt ihm als Magna Charta des pianisch-neogregorianischen Kampfes „gegen das gemeinsame Bewußtsein und Rechtsgefühl der heutigen Culturvölker und gegen die daraus erwachsenen Institutionen“⁵²; seine Dogmatisierung hielt er für so gut wie beschlossen⁵³.

Einem zur absoluten Kirchenherrschaft entschlossenen Souverän stellte Döllinger eine dem Papst sklavisch ergebene, nur auf die eigene

⁴⁹ Vgl. J. Grisar: Die Circulardepesche des Fürsten Hohenlohe vom 9. April 1869 über das bevorstehende Vatikanische Konzil. In: Bayern. Staat und Kirche, Land, Reich. Forschungen zur bayerischen Geschichte vornehmlich im 19. Jahrhundert. München [1961] S. 216—240; vgl. dazu meine Besprechung in *Revue d'histoire ecclésiastique* 58 (1963) S. 630.

⁵⁰ Quirinus, S. 11—22.

⁵¹ Vgl. Quirinus, S. 4; S. 7; S. 47.

⁵² Vgl. Janus, S. 20.

⁵³ Vgl. dazu die Art und Weise, in der diese Erwähnung geschieht: In der von Kardinal Reisach geleiteten kirchlich-politischen Konzilskommission „wird die positive Fassung des Syllabus festgestellt, um dann dem Konzil zur Sanction unterbreitet zu werden“. Quirinus, S. 15 (wörtl. Anklang an die ominöse Konzilsdepesche in der *Civiltà Cattolica* v. 6. Februar 1869; vgl. DB, Bd. 1, S. 541); „Ein Faktum ist es auch, was hier niemand mehr ernstlich in Abrede stellt, daß bereits eine auf den Wunsch des Papstes selbst von Pater Schrader abgefaßte Redaction des Syllabus vorliegt, in welcher dessen Verdammungsurtheile in ebenso viele positive Thesen umgeändert sind“ (Quirinus, S. 9); „Was aber die Dogmatisierung des Syllabus angeht, so leidet auch diese keine Zweifel, denn römische Prälaten, welche sogar für sehr aufgeklärt gelten wollen, sprechen es nun offen aus, daß die Thesen desselben schon jetzt wie Dogmen betrachtet werden können“ (Quirinus, S. 28). Dann später in den Römischen Briefen die Gleichsetzung von Syllabismus mit Infallibilismus: „Wer für dieses neue Dogma zu stimmen entschlossen ist, [ist] zugleich bereit, alle Artikel des Syllabus und überhaupt jede vom Papst gemachte Vorlage mit seinem Votum zu approbieren“ (Quirinus, S. 70); „das neu-römische System, wie es in Syllabus und Infallibilität sich formuliert“ (ebd. S. 316); „alle päpstlichen Aussprüche von Siriacus (385) bis auf den Syllabus von 1864, die nun durch das Unfehlbarkeitsdogma zu Glaubensartikeln werden sollten“ (Quirinus, S. 598). Auch nach dem Konzil hat Döllinger an dieser Auffassung festgehalten. Vgl. Damian McElrath: *The Syllabus of Pius IX. Some Reactions in England*. Louvain 1964, S. 222, Anm. 4 u. S. 297, Anm.: Der Syllabus ist unzweifelhaft eine Definition ex cathedra“ (Döllinger an Gladstone am 17. Febr. 1875).

Machtsteigerung bedachte Kurie an die Seite. Sie sei darauf aus, das Konzil in Fesseln zu schlagen. „Indem die höchste Lehrautorität der Kirche, das ökumenische Concil, zum Organ einer extremen Partei herabsinkt und Doctrinen sanctioniert, welche mit der Lehre und der Geschichte in Widerspruch stehen, vernichtet sie sich und untergräbt das Fundament, auf dem bisher die Glaubenszuversicht stand.“⁵⁴ Kirche wird für ihn zum Synonym von Partei, Kirche setzt er identisch mit Kurie⁵⁵. Diese extreme „Partei“ waren für ihn neben den eigentlichen Funktionären der Kurie die Jesuiten, die er in eigenartiger Übertreibung kollektiv als die Hintermänner des Infallibilismus bezeichnete⁵⁶. Auch bei Acton begegnet die Bezeichnung der Kurialisten als herrschende Partei in der Kirche sehr oft⁵⁷; er wird sogar eine Begriffsbestimmung der Ideologie dieser Partei versuchen⁵⁸. Es wäre jedoch verfehlt, diesen Antikurialismus Actons und Döllingers auf völkische Gegensätze oder rassische Vorurteile zurückzuführen; es genügt auch nicht, daß man seinen Äußerungen eine mehr oder weniger große Berechtigung zuschreibt. Die Geisteshaltung, die ihnen zugrunde liegt, fordert eine strenge wissenschaftliche Untersuchung, zunächst ihrer allgemeinen historischen Wurzeln und dann des mehr individuell-biographisch gelagerten Kontextes⁵⁹. Für Döllinger und Acton genügt im Rahmen dieses Aufsatzes die Feststellung, daß ihre antirömische Einstellung kein mitgegebenes Erbe war, sondern erst seit den sechziger Jahren

⁵⁴ Quirinus, S. 30.

⁵⁵ Vgl. dazu Janus, S. 35: „Kirche (lies Curie)“; stärker im Artikel der Allg. Zeitg., S. 1094: „Kirche (statt Kirche lies Curie)“.

⁵⁶ Der Antijesuitismus Döllingers der Konzilszeit steht im Gegensatz zu Actons Denkweise, der in dieser globalen Form nicht über die Jesuiten urteilt. Das Urteil war vollkommen ungerecht, da die liberale Richtung des Ordens es sogar durchsetzen konnte, dem General P. Beckx für die ersten Wochen des Konzils einen liberalen Jesuiten, den P. Victor de Buck, als Theologen beizugeben. Auch der italienische Jesuit P. Quarella, von dem Ketteler sich beraten ließ, war alles andere als ein Papalist (vgl. dazu die Hinweise bei Aubert, S. 326, Anm. 2). Acton hatte, wie aus seinen Briefen hervorgeht, viel Umgang mit liberalen Mitgliedern des Ordens; Döllinger hingegen wurde durch die überscharfen Angriffe der Civiltà Cattolica gegen seine Rede auf dem Münchener Gelehrtenstag 1863 (vgl. DB, Bd. 1, S. 376, Anm. 1) in eine mehr und mehr sich verhärtende Jesuitengegnerschaft gedrängt.

⁵⁷ Vgl. z. B. DB, Bd. 2, Brief v. 24. Februar 1870: „die Vaticanische Partei“; auch Brief v. 26./27. Februar; man vgl. damit Newmans Wort von der „aggressive, insolent faction“. Coll. Lac. Sp. 1513 d.

⁵⁸ Vgl. etwas weiter im 2. Teil dieser Abhandlung.

⁵⁹ Man vermißt in größeren theologischen Nachschlagewerken, wie z. B. in der Neuauflage des Lexikons für Theologie und Kirche, die hierfür einschlägigen wichtigen Stichwörter „Kurialismus“ und „Antikurialismus“. Obwohl im Vorfelde der Theologie, werfen diese Geisteshaltungen ihre Schatten auf theologische Entscheidungen. Das Problem selber ist aktuell im kirchlichen Leben der Neuzeit.

in Erscheinung tritt⁶⁰. Diese Unmittelbarkeit verleiht ihrem Antiromanismus eine eigentümliche Härte und Bitterkeit.

Das Kirchenbild in den Artikeln der „Allgemeinen Zeitung“, die auf die Quirinusbriefe einstimmen, ist aufschlußreich für Döllingers geistige Situation dieser Zeit. Man vermißt beim Kirchenhistoriker und Dogmatiklehrer, der er war, den Bezug auf die ekklesiologische und heilsgeschichtliche Funktion der Kirche. Daß das Konzil seine Aufgabe verfehlen könnte und er seiner Besorgnis darüber in sehr bestimmter Form Ausdruck verlieh, war durchaus legitim⁶¹. Befremdend für ihn als katholischen Theologen aber war die Auffassung, die Kirche könne in der Prüfung des Konzils und unter der einseitigen Tyrannis einer Partei der Ewigkeitsverheißungen Christi verlustig gehen. Dieser Zweifel wird in artikulierter Form in Döllingers Konzilsjournalismus nicht dem Worte nach ausgesprochen; er durchzieht aber eindeutig sein ganzes Schrifttum dieser Periode. Dennoch kann man wieder nicht sagen, daß der Münchener Kirchenhistoriker das verleugnete, was er selber in Schrift und Wort über die Kirche gelehrt hatte⁶². Er hatte aber diese gläubige Annahme in seiner Konzilspolemik nach außen ausgeklammert. Ein gewisser Glaube an die Irrtumslosigkeit der Kirche läßt sich sogar jetzt noch bei ihm nachweisen. Er äußerte sich negativ, und zwar in seiner Sorge um die Reinerhaltung der rechten Lehre recht intensiv sogar. Er hüllte sich ein in die Angst, es könne durch falsche Beschlüsse des Konzils der „immer weiter um sich greifenden Negation des Christentums kräftig in die Hände gearbeitet“ werden, der „innerliche Abfall von der Kirche um so größere Dimensionen annehmen“⁶³. Aber auch diesem verhüllten Glauben und der an sich so begründeten Sorge um das Gelingen des Konzils fehlte es am Vertrauen auf das Fortwirken Christi in der Kirche. Döllinger sah 1869 nur noch die äußere Institution. Ihre geschichtliche Kontingenz war ihm seit jeher geläufig; diese verband sich nun mit seinem enttäuschenden Erleben des Pontifikats Pius' IX. und erschütterte seinen Glauben an die Verheißungen, die der Herr ihr gegeben hatte. Seine Angst spaltete die Kirche auf in Parteien; es war keine Gewähr mehr gegeben, daß die Stiftung Christi aus der Umklammerung der kurialen Partei, die er nur an ihren und seinen eigenen Übertreibungen maß, gerettet werden könnte⁶⁴.

⁶⁰ Diese Tatsache wird nicht genügend berücksichtigt in dem Werke von K. Buchheim: *Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert.* München 1963, das unbeschadet sonstiger Vorzüge Döllinger gegenüber eine enge, grundsätzliche Parteilichkeit an den Tag legt.

⁶¹ Vgl. Hans Küng: *Strukturen der Kirche.* Freiburg 1962, S. 71.

⁶² Die Grundtendenz des in Anm. 42 erwähnten Werkes von E. Michael.

⁶³ Quirinus, S. 30.

⁶⁴ A. Hagen, *TThQ* 124 (1943) S. 31, sagt: „In Wirklichkeit wollte Döllinger Sensation machen und Volk und Staat gegen die Kirche aufpeitschen. Zuerst stellte er ein fast unglaubliches Zerrbild der Unfehlbarkeit auf — dann zog er dagegen zu Feld.“ Man wird Döllinger zugute halten können, daß nicht er,

Es leuchtet ein, daß sein Standpunkt in diesen Zeitungsartikeln sich außerhalb jener Voraussetzungen befindet, die seiner verantwortungsvollen Sorge die theologische Berechtigung verliehen. Weil wir uns hier nur insofern mit seiner Position zu befassen haben, als sie das von ihm in der Tagespresse entworfene Kirchenbild beeinflusste, müssen wir uns an dieser Stelle eine Aufhellung des Wachsens seiner Widersprüche mit sich selber und mit seinem kirchlichen Amte versagen. Ein Lichtblick fällt immerhin auf seinen Kommentar des Hirtenbriefs der deutschen Bischöfe in Fulda und ihres geheimen Schreibens an den Papst (4. September 1869), in dem sie von der Proklamation des Dogmas abrieten⁶⁵. Mit diesen Bischöfen fühlt er sich eins. Nicht nur, weil sie eine Lieblingsmeinung des Papstes bekämpfen, die nun zufällig zur Dignität eines Dogmas erhoben werden soll, „ohne daß dieser neue Glaubenssatz irgendwie in einem Bedürfnis des religiös-sittlichen Lebens, wie es die Kirche zu cultiviren hat, begründet“ sei⁶⁶, sondern weil der Ton des bischöflichen Schreibens „jenem Pessimismus entgegentritt, der seit etwa dreißig Jahren die päpstlichen Kundgebungen charakterisiert, und zur Bemerkung Anlaß gegeben hat, daß Pius IX. und sein Vorgänger, sooft sie Latein sprechen, zu weinen pflegen“. Demgegenüber hätten die deutschen Bischöfe hervorgehoben, auf der ganzen Welt wachse das Reich Christi und bringe Frucht. „Eine Anschauung wie diese“, sagt er, „ist besser geeignet, Anhänglichkeit an die Kirche und Vertrauen auf ihre unverwüsthliche Lebenskraft und providentielle Leistung zu erwecken und zu nähren, als jene andere, welche dem Katholiken überall nur Niederlagen seiner Kirche und Triumphe der feindlichen Mächte zeigt.“⁶⁷

Die Klarsicht, die Döllinger bei dieser Kennzeichnung des pessimistischen Kurialstils auszeichnet, verläßt ihn, sobald er seinen eigenen Standpunkt zu kirchlichen Fragen der Gegenwart formuliert. Hier verfällt er, und das ist für ihn folgenschwer, weil es sich um seine Existenz in der Kirche handelt, einer larmoyanten und recht oberflächlichen Kritik am Papst, der Kurie und den Bischöfen dieser Richtung. Seine Stilverirrung ist genau die gleiche wie die, die er vorhin bei den päpstlichen Verlautbarungen der letzten zwei Päpste gerügt hat: Er gerät in ihre weinerlich-verärgerte Tonart, sobald er vom Papst und der Kurie redet. Der Hoffnungsfunke, daß Gott seine Kirche trotz Papst und Kurie dorthin führen könnte, wohin er sie haben wolle, ist bei ihm erloschen.

3. Stimmung und Inhalt der Briefe

Von diesem journalistischen Vorgeplänkel her ist Döllingers Berichtserstattung über das Konzil zu verstehen. Das Bild der Kirche, das sondern die publizistischen Stimmungsmacher des Infallibilismus dieses Zerrbild der Unfehlbarkeit entwarfen und auch an der Konzilsvorbereitung tätige römische Theologen sich maßgeblich daran beteiligten.

⁶⁵ Vgl. Coll. Lac. Bd. 7, Sp. 1196 a; Quirinus, S. 31—35 u. S. 35—49.

⁶⁶ Quirinus, S. 12.

⁶⁷ Quirinus, S. 35.

seinen bisherigen Artikeln in der „Allgemeinen Zeitung“ zugrunde liegt, stand fest; es mußte seine Bestätigung durch die Verhandlungen des Konzils erhalten⁶⁸. Die Berichterstattung war somit auf sein Kirchenbild hingeordnet; diese aber hat jene entscheidend beeinflusst. Es ergibt sich hier eine Wechselwirkung zwischen vorgeprägtem, subjektivistisch verzerrtem Kirchenbild und publizistischer Darstellung der Kirche, die sowohl für die Eigenart seines Konzilsjournalismus als auch für seine Entfremdung von der hierarchischen Spitze höchst bedeutsam ist.

Eine neutrale, nüchterne Darlegung der Ereignisse konnte es nicht sein. Dazu war Döllinger ja allzusehr engagiert in der Kampfesstellung gegen diejenigen, die er als Verderber der Kirche ansah. Es interessierte ihn also nur das, was in sein Schema hineinpaßte, es bestätigte und ergänzte. Eine Auslese der Fakten mußte es sein, und zwar nicht nach dem objektiven, inneren Gewicht der Ereignisse im geistigen Raume, in dem sie standen, sondern nach ihrem subjektiven Gehalte der Zweckdienlichkeit im Kampfe der guten Geister gegen die Kurie. Diese Optik schloß somit von vornherein all das aus, was die Verhandlungen der Gegenseite betraf; wo diese in Erscheinung tritt, ist es nur als Kontrastmittel, als Karikatur, um sie lächerlich und dadurch unschädlich zu machen. Überhaupt spielt die Karikatur in diesen Briefen eine große Rolle; ein Journalist, der einem so trockenen und abstrakten Gegenstand wie subtilen theologischen Konzilsdebatten Interesse abgewinnen wollte, konnte nicht im Stile eines Schultheologen schreiben. Erst recht nicht, wenn er für ein überwiegend liberales Publikum schrieb, dem der Gegenstand, um den es ging, im innersten Wesen fremd war. Von der besonders gelagerten Situation seiner Berichterstattung her war er somit angewiesen, zu vereinfachen, zusammenzuraffen, zu pointieren, zu übertreiben, Bild, Anekdote, Vergleich und profane Parallele in den Vordergrund zu stellen. In der Auswahl der literarischen Stilmittel kam seine reduzierte theologische Position seiner journalistischen Situation entgegen: das Übermaß an Sarkasmus, an forciertem Zuspitzung und giftiger Parodie, wie es die „Römischen Briefe“ kennzeichnet, findet hier seine Erklärung.

Das zur Karikatur tendierende Kirchenbild Döllingers hat aber nicht nur seine Berichterstattung vom Konzil geprägt. Sein Konzilsjournalismus hat auch seine eigene kirchliche Entwicklung mitgeformt. Er hat nämlich vor dem Konzil den Papst, die Kurie und die infallibilistisch denkenden Bischöfe von der Kirche losgelöst und sie ihr als selbst-

⁶⁸ Vgl. dazu den apodiktischen Schlußsatz des Janus, der das Konzil von vornherein für unfrei erklärt: „Das neuestens angesagte Concil wird nicht nur in Italien, sondern in Rom selbst gehalten werden, und schon ist angekündigt worden, daß es sich als das sechste lateranische treu an das fünfte anschließen werde. Damit ist alles gesagt — auch dies gesagt, daß, was auch immer der Gang der Synode sein möge, eine Eigenschaft derselben nie beigelegt werden wird, nämlich die, daß es ein wahrhaft freies Concil gewesen sei.“ Janus, S. 448.

ständige Größen gegenübergestellt. Damit tat er genau das gleiche, was er in der Diskussion um die Unfehlbarkeit den Vertretern der extrem römischen Richtung vorhielt: sie würden durch ihre Hervorkehrung päpstlicher Privilegien und Sonderrechte den Summus Pontifex außerhalb der Kirche stellen, da er in Zukunft Lehre und Glaube nach subjektivem Gutdünken von seiner Person her bestimmen könne.

Als Chefideologe des Antiromanismus mußte er sich auf einen harten Kampf um die Ungültigkeitserklärung etwaiger Konzilsdekrete gefaßt machen und darauf vorbereiten. Sogar dann, wenn das Konzil die kurialistischen Pläne zu Fall bringen sollte, so konnte in der Logik des Kompilators der Quirinusbriefe dieser Kampf nur eine Episode, ein Vorspiel zu einem weit schwierigeren Unternehmen sein: der Emanzipation der Kirche von Kurie und Papsttum. Daher sollten die Briefe auch ein Arsenal von Beweisen gegen die Freiheit und Rechtmäßigkeit des Konzils darstellen. Dieser Blick in eine dräuende Zukunft, die „eschatologische“ Dynamik der Briefe hat gewiß nicht dazu beigetragen, seine Sprache zu mäßigen und die Berichterstattung zu versachlichen.

Es ist nicht möglich und auch nicht notwendig, jeden Römischen Brief einzeln zu behandeln. Aber wir können unter thematischen Gesichtspunkten verschiedene Aspekte der Berichterstattung herausgreifen. Die vorhin erwähnte Tendenz zur Verzeichnung des kirchlichen Amtes im vorkonziliaren Journalismus Döllingers ist in ihnen zur vollausgeführten Karikatur gediehen. Nicht an einer einzigen Stelle wird der Papst ohne abwertendes Beiwort genannt. Jede Rede und Äußerung von ihm wird gegen ihn selber gekehrt, jeder Schritt, den er aus seiner Wohnung heraus tut, ihm als berechnete Parteinahme übelgenommen. Das Bezeichnende an dieser Darstellung ist nicht ihr kritischer Gehalt, sondern ihr grundloser, spöttischer Unterton. Der Papst sei ein theologischer Ignorant, in dem die Jesuiten den Trieb des Dogmen-Schaffens geweckt und großgezogen hätten⁶⁹. Seine Anordnung, für das Konzil zu beten, wird als mariolatrischer Aberglaube lächerlich gemacht⁷⁰. Er glaube, „daß die in seiner Seele erwachenden Gedanken und Wünsche nichts anderes als göttliche Ratschlüsse sind, deren er durch Inspiration sich bewußt wird“⁷¹. Er sei zwar Sünder, „aber die Sünde bleibt in ihm durch ein spezielles göttliches Wunder ohne Einfluß auf seine Vorstellungen, und wenn er seine eigene Unfehlbarkeit fühlt, so wäre es vermessen, dabei etwa an eine Selbstüberhebung oder an eine schmeichelnde Illusion denken zu wollen“⁷². Er sei überzeugt, daß, „sobald das Concil nur seine Früchte tragen wird, sofort alle Verbrechen und Laster aus der menschlichen Gesellschaft verschwinden, und alle Irrenden zur Wahrheit geführt werden“. Bald ist es seine Bildung, die herabgesetzt wird⁷³, bald ist es sein Gottvertrauen⁷⁴ oder seine Marienverehrung⁷⁵, die lächerlich gemacht werden.

⁶⁹ Quirinus, S. 127.

⁷⁰ Ebd. S. 173—174.

⁷¹ Ebd. S. 232.

⁷² Ebd. S. 323.

⁷³ Vgl. S. 400, 407, 408, 409, 415, 450, 452, 455.

⁷⁴ Ebd. S. 512, 522, 528, 534.

⁷⁵ Ebd. S. 334, 344, 357, 365, 387, 388.

Der Papst steht im „Quirinus“ da als der böse Geist, der die Kirche in Unheil und Verderben führt.

Dieser haßerfüllte Antipapalismus — eine gelinde zeitgenössische Parallele dazu etwa bietet die Karikatur Pius' XII. im „Stellvertreter“ von Rolf Hochhuth⁷⁶ — stieß nicht nur die Bischöfe der Minorität ab. Auch nüchtern denkende, nicht infallibilistisch gesinnte Staatsmänner waren von diesem Ton angewidert⁷⁷.

Es nimmt nicht wunder, daß die römische Polizei Jagd machte auf die möglichen Verfasser der Briefe⁷⁸. Eine jede Regierung würde angesichts so massiver Angriffe auf ihren Souverän Nachforschungen anstellen, wenn sie ihren Urheber auf ihrem Territorium vermutete; sie würde auch durch ihre diplomatischen Vertreter Protest einlegen lassen in dem Lande, wo eine solche Verunglimpfung ihres Souveräns gedruckt werden konnte.

Die Berichterstattung über die Bischöfe der Majorität liegt noch unter dem Niveau derjenigen über den Papst. Sie seien fanatisierte Höflinge und Speichellecker des Papstes, durch „völlige geistige Sterilität“ gekennzeichnet⁷⁹. Sie manövrierten mit einer Präzision, wie sie sich ein preußischer General auf dem Exerzierplatz nicht besser hätte wünschen können⁸⁰. Sechshundert bischöfliche Kehlen — auf diese Zahl schätzte Quirinus die Bischöfe der Majorität — seien bereit, den Papst für unfehlbar auszurufen, sobald er das Zeichen dazu gäbe⁸¹. Unter ihnen seien dreihundert päpstliche Kostgänger, die das Lied ihres Brotherrn sängen und mit ihm durch dick und dünn gingen⁸². Von den Missionsbischöfen, die sich mit „Negern, Hottentotten und Neuseeländern“ herumplagten, hält Quirinus überhaupt nichts⁸³.

Das national-rassische Element spielt eine große Rolle in seiner Darstellung. Der Gegensatz zwischen Majorität und Minorität wird auf die Verschiedenheit von Romanen und Nordländern zurückgeführt, wobei die Rechnung aber nicht aufgeht, da sogar acht deutsche Bischöfe es in der Unfehlbarkeitsfrage lieber mit Italienern und Spaniern halten als mit der Mehrzahl ihrer deutschen Kollegen⁸⁴. Als Kardinal Schwarzenberg Ende Dezember zögert, eine Petition der Minorität an den Papst zu unterzeichnen, argwöhnt Quirinus, in Schwarzenberg habe der Kardinal den Deutschen überwunden⁸⁵. Die Italiener, so behauptete er,

⁷⁶ R. Hochhuth: Der Stellvertreter, Hamburg 1963.

⁷⁷ Vgl. dazu den in Anm. 3 zitierten Aufsatz.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Quirinus, S. 249.

⁸⁰ Ebd. S. 119 ff.

⁸¹ Ebd. S. 267.

⁸² Quirinus, S. 157; mit den päpstl. Kostgängern waren diejenigen Bischöfe gemeint, für die der Papst Kost und Logis in Rom bezahlte.

⁸³ Ebd. S. 71.

⁸⁴ Ebd. S. 87.

⁸⁵ Quirinus, S. 97; man vgl. dazu ein Urteil des nationalsozialistischen Historikers E. Schmidt, in Kardinal Schwarzenberg, dem Sproß eines überwältigend empfindenden Adelsgeschlechtes, sei die Stimme des Blutes allzusehr verschüttet gewesen. E. Schmidt: Bismarcks Kampf mit dem politischen Katholizismus. In: Schriften des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands. Hamburg 1942, S. 500.

seien bloß aus Patriotismus so eifrig für die Unfehlbarkeit tätig. „Gehörte das Papsttum einer andern Nation, so würden die Italiener sicher nicht im Traum sich einfallen lassen, sich zum System des päpstlichen Absolutismus und seiner Hauptstütze, der Unfehlbarkeit, zu bekennen.“⁸⁶ Weiter fragt Quirinus: „Kann man ein neues Dogma blos für Spanier, Italiener und Südamerikaner machen? ... Es ist doch bedenklich, den Völkern germanischer Race so deutlich die Kluft zu zeigen, welche zwischen ihren religiösen Bedürfnissen und Gedanken und denen der Romanen besteht, und diese Kluft noch zu erweitern.“⁸⁷ Newman wird eingeführt als der einzige katholische Gelehrte Englands, „welchem man auch in Deutschland das Prädicat eines wahren Theologen erteilen würde“⁸⁸. Die deutsche Theologie wird zu einer absoluten Größe hinaufgelobt, daß sie als die einzige erscheint, welche diesen Namen im theologischen Bemühen ihrer Zeit verdiene⁸⁹.

Der Brustton naiver Überheblichkeit, in dem dieses Panegyrikum des Deutschtums vorgetragen wurde, war mehr als eine Übertreibung. Hier werden jene Kräfte nationaler Selbstüberschätzung und verletzten patriotischen Stolzes⁹⁰ sichtbar, die bei der Entstehung der Altkatholischen Kirche eine so große Rolle gespielt haben. Die Berufung auf den nationalen Gegensatz zwischen Romanen und Deutschen war die einfachste Formel, mit der man dem theologisch nicht gebildeten Laien

⁸⁶ Quirinus, S. 123.

⁸⁷ S. 217.

⁸⁸ S. 274.

⁸⁹ Man könnte bei oberflächlichem Hinzuschauen sagen, daß hier der Samen aufgegangen ist, den Döllinger auf der Münchener Gelehrtenversammlung im Jahre 1863 ausgestreut hat, indem er Deutschland als das Zukunftsland der Theologie bezeichnete. Doch trifft diese Schlußfolgerung nicht zu. Die Rede von 1863, die sich an deutsche Theologen richtete, sollte diese dazu aufmuntern, besonders durch die Hinwendung zur historischen Theologie ihr Schaffen auf eine Überwindung der Kirchenspaltung hin auszurichten. Das klang nicht nur sehr idealistisch, sondern war höchst realistisch gedacht, da kein anderes Land mit katholischer Minorität dieses Problem so eindringlich spürte wie Deutschland und mit Hilfe seiner theologischen Fakultäten praktisch auf jenes Ziel hinarbeiten konnte. In der Rede von 1863 erkennt Döllinger die Leistungen der anderen Länder, der Franzosen, Italiener und Spanier für die einzelnen Jahrhunderte grundsätzlich an. In vielem hat die spätere Entwicklung der katholischen Theologie seiner Darstellung recht gegeben, und einer der stärksten Impulse für die von Döllinger geforderte „ökumenische Theologie“ geht heute von Deutschland aus. Die emphatische Hervorhebung der deutschen Theologie der Quirinusbriefe steht daher in scharfem Gegensatz zur Rede von 1863, weil sie zu einer selbstgefälligen, chauvinistischen Rühmung herabgesunken ist.

⁹⁰ Daß ein einseitiger, vorurteilvoller „Italianismus“ in der römischen Kirchenleitung Quirinus etwas herausgefordert hat, möchte nicht bestritten werden; öfter begegnet in den Briefen die Klage, daß in Rom alle deutschen Katholiken für halbe Protestanten gelten (Quirinus, S. 415, 441). Überhaupt wäre das Problem des „Italianismus“ in der römischen Kirche einer ernsten soziologischen Untersuchung wert. Vgl. dazu Anm. 59.

die Opposition gegen die Unfehlbarkeit verständlich machen konnte, es war auch diejenige, die nach der Schlacht von Sedan den stärksten Widerhall finden sollte⁹¹.

Die Einschaltung national-rassischer Erwägungen in die Diskussion um das Konzil lenkte von den wirklichen Problemen ab. Denn diese lagen nicht auf der nationalen Ebene, sondern auf der theologischen. Insofern es Vorwürfe sind, die sich gegen die Freiheit und Gültigkeit des Konzils richten, hat Cuthbert Butler, der englische Historiker des 1. Vatikanums, sie zusammengefaßt und im allgemeinen (ausgenommen Punkt 4) beweiskräftig widerlegt⁹². Wir können uns deshalb mit einer Anführung dieser Punkte begnügen:

1. Die Konzilsaula sei vom Papst und der Konzilsleitung absichtlich akustisch schlecht eingerichtet worden, um die Diskussion zu unterdrücken und den Bischöfen einen Maulkorb umzuhängen.
2. Die Partei der „Römlinge“ sei durch die vom Papst ausgewählten Titularbischöfe und Apostolischen Vikare über Gebühr verstärkt worden; eine Inflation von Ernennungen von Titularbischöfen vor dem Konzil hätte darauf gezielt, dem Papst gefügiges Stimmvieh zu verschaffen.
3. Der Papst hätte dreihundert Bischöfen bloß deshalb auf eigene Kosten in Rom Unterhalt gewährt, um sie in seine Abhängigkeit zu bringen.
4. Die deutschen Bischöfe seien gegenüber den Italienern in krasser Weise benachteiligt, weil die 12 Millionen deutscher Katholiken bloß durch 14 (in Wirklichkeit waren es 19) Bischöfe vertreten seien, während z. B. auf die 700 000 Einwohner des Kirchenstaates 62 Bischöfe entfielen⁹³.

⁹¹ Vgl. V. Conzemijs: *Aspects ecclésiologiques de Döllinger et du vieux-catholicisme*. In: *L'Écclésiologie au XIX^e siècle* (Unam Sanctam, Bd. 34) Paris 1960, S. 269.

⁹² Butler-Lang, S. 208—212.

⁹³ Butlers Einwand — die Übervorteilung der Deutschen sei historisch begründet durch das Netzwerk frühmittelalterlicher Bistümer in Italien, und nicht bloß Deutschland, sondern auch Belgien sei unverhältnismäßig schwach vertreten gewesen — beantwortet Döllingers Vorwurf nicht. Einmal genügt der Hinweis auf den historisch gewordenen Status quo nicht, um das in diesem Zusammenhang als beengend empfundene italienische Übergewicht zu rechtfertigen. Dann hat Döllinger nicht allein für Deutschland plädiert, sondern auch für Frankreich, dessen Bistümer wie Paris (zwei Millionen Katholiken) und Cambrai (1 500 000) nur durch einen Bischof auf dem Konzil vertreten waren. Gewiß ging es nicht an, wie Döllinger insinuierte, das Votum eines Bischofs im Verhältnis zur Seelenzahl seiner Diözese zu berechnen. Das wäre einer quantitativen Auffassung des Bischofsamtes gleichgekommen, die auch den früheren Konzilien fremd war. Doch gab es andere Möglichkeiten, um dieses Mißverhältnis der nationalen Vertretungen gut zu korrigieren, z. B. eine stärkere und angemessenere Vertretung dieser Diözesen in den Konzilskommissionen; es wurde kein Gebrauch davon gemacht. Die Bischöfe von Paris

5. Es sei versucht worden, durch Lockungen mit päpstlichen Auszeichnungen, Ehrentiteln und Kardinalshüten einen unlauteren Druck auf die Bischöfe auszuüben.

Von diesen Vorwürfen hält keiner einer nüchternen Kritik stand. Nur der 4. enthält ein berechtigtes Element, kann aber nicht gegen die Freiheit oder Ökumenizität des Konzils ausgespielt werden⁹⁴.

4. Unfehlbarkeit

Wir fragen: Gibt es keine anderen Stellen in den Briefen, wo der theologische Einwand gegen das Konzil klar ausgesprochen wird, wo Döllingers Widerspruch nicht mehr in der Parodie, sondern im theologischen Argument greifbar wird? Wir berühren damit sein Verhältnis zur Unfehlbarkeit. War in Rom die Stellungnahme für die Unfehlbarkeitslehre das Schibboleth des wahren Katholizismus⁹⁵, so drehte Döllingers Denken sich im Kreise um die Unfehlbarkeit. Was aber stellt die Unfehlbarkeit für ihn dar? Sie ist eine der gesamten kirchlichen Tradition widerstrebende Lehrmeinung, die als Prärogative dem der Kirche feindlich gegenüberstehenden Papst⁹⁶ zugesprochen werden soll. Der *Civiltà Cattolica* und einem im Jahre 1866 in Wien erschienenen Buche des Jesuiten Schrader entnimmt er, daß der päpstlichen Unfehlbarkeit keine Grenzen gesetzt sind: jeder Akt, jede Verfügung des Papstes sei unfehlbar⁹⁷. Daraus ergibt sich, daß die Folgen der Unfehlbarkeit un-

und Breslau, von denen jeder eine Diözese von über einer Million Gläubigen hatte, waren in keiner Konzilskommission vertreten.

⁹⁴ Vgl. dazu das Zeugnis des engl. Gesandten in DB, Bd. 2, Nr. 215, Anm. 4.

⁹⁵ Vgl. dazu den von L. Lenhart veröffentlichten Brief Bischof Kettelers an Domdekan Heinrich v. 17. März 1870 in: *Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte* 3 (1951) S. 351.

⁹⁶ Vgl. z. B. den „*Tractatus papae*“ im Register des Quirinus, S. 705: „verleitet zum Meineid; hat stets Recht; Herr aller Fürsten; kann den Sinn eines fremden Buches nicht mißverstehen; trägt alle Rechte in seiner Brust; hat oberstes Zwangsrecht; kann mit der Mehrheit Dekrete machen; Christus sein Vikar; kann mit einem Bischof ein ökumenisches Konzil abhalten; kann entgegengesetzte Beschlüsse des Konzils dogmatisieren; richtet die Kirche zugrunde.“

⁹⁷ Die von ihm S. 102 zitierte Stelle bei Schrader: *De Unitate Romana*, Bd. 2, S. 444, lautet: „Alle Maßnahmen der Päpste stützen sich bezüglich ihrer Wahrheit auf die Ordnung des Glaubens oder der Moral oder des Rechtes. Alle Dekrete, welches auch immer ihr Inhalt sein mag, enthalten immer eine Lehre der Wahrheit, sie sei vernünftig oder moralisch, oder juridisch. Nun aber ist der Papst in der Ordnung der Wahrheit und der Lehre unfehlbar, also überhaupt in allen Verordnungen“; Döllinger kommt S. 491 noch einmal auf diese Stelle bei Schrader zurück, der bewiesen habe, „daß die auf göttlicher Leitung und Inspiration beruhende Unfehlbarkeit der Päpste, sobald sie nur einmal kirchlicher Glaubensartikel geworden, mit logischer Notwendigkeit auf alle öffentlichen Anordnungen, Dekrete, Entscheidungen derselben ausgedehnt werden müsse, weil jede mit ihrem untrüglichen Lehramt in unauf-

absehbar sind: Ein unumschränkter Herr und Diktator kann mit Hilfe der Unfehlbarkeit, immer bloß nach seinem Gutdünken, jedes Amt, jede Persönlichkeit, jede Institution sich unterwerfen und vor sein Gericht ziehen, von dem es keine Berufung gibt. Das neue Dogma gibt den ultramontanen Bischöfen die Möglichkeit, die Beziehungen zwischen Staat und Gesellschaft zu verändern, die Selbständigkeit der bürgerlichen Gesellschaft und der Staatsgewalt zu verwerfen und den vollen Supremat des Papstes über das Weltliche durchzusetzen: Im Dogma enthalten liege die Gewalt über das Zeitliche; der Papst könne sie nach Umständen ruhen lassen und darüber schweigen oder sie wie eine unter dem Mantel verborgene Waffe plötzlich hervorziehen und gebrauchen⁹⁸. Ehe, Unterricht und Erziehung, Toleranz oder Unterdrückung Andersgläubiger, Gerichtsstand und Privilegien, Eide und Testamente, kurz das ganze Gebiet, das die Kirche im Mittelalter für sich in Anspruch genommen habe, dazu noch alles, was unter den Begriff des Erlaubten und Unerlaubten fällt, bilde fortan die Domäne des Papstes, in der er als unumschränkter Souverän schaltet und waltet und jeden Widerstand mit seinen Zwangsmitteln und Strafen bricht⁹⁹.

Warf das Dogma somit seinen Schatten auf die Gegenwart und verüsterte es die Zukunft, so empörte den Historiker wohl am meisten die retroaktive Wirkung, die er damit verbunden sah. Vorausgesetzt, daß, wie Schrader lehrte, die päpstliche Unfehlbarkeit sich auf alle lehrhaften Verfügungen des Papstes ausdehnte, müßten Dogmatik und Moral mit einer ganzen Reihe von neuen Glaubenssätzen vermehrt werden. Anhand einer von J. Friedrich erstellten Liste¹⁰⁰ wies Döllinger auf die rückwirkend in Kraft tretenden neuen Dogmen und Lehren hin und zählte 42 Fälle solcher impliziter Dogmenerhebungen auf, ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben. Diese Lehren umfaßten u. a. den schrankenlosen Herrschaftsanspruch mittelalterlicher Päpste, die Wiedererweckung der Inquisition, die rigorose Ketzerverfolgung, das Verbot, das Meßbuch in eine Volkssprache zu übersetzen, die Verurteilung des Zinsnehmens, kurz eine Reihe individueller Entscheidungen der Päpste, die zum Teil in alten Bullarien schlummerten, aber vor sechs Jahren durch die Lehren des Syllabus eine eindeutige Aufwertung erhalten hatten. In seiner Sicht modelte somit das Dogma der Unfehlbarkeit die Kirchengeschichte um. Der Kirchenhistoriker hatte fortan am

löslicher Verbindung steht, jede, was auch ihr Inhalt sein mag, eine *doctrina veritatis*, sei es eine moralische oder religiöse enthält“. Zu Schraders Tätigkeit auf dem Konzil vgl. H. Schauf: Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Clemens Schrader. Freiburg 1959, S. 21; W. Kasper: Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule. Freiburg 1962. Zur Kritik des „*De Unitate Romana*“ vgl. die von Schauf (S. 31, Anm. 24) zitierte Besprechung von P. Schanz.

⁹⁸ Quirinus, S. 382.

⁹⁹ Quirinus, S. 210.

¹⁰⁰ Quirinus, S. 492—507; als Verfasser kommt nur Friedrich in Frage, da auf ihn der Satz zutrifft, er habe sich schon früher in Rom aufgehalten und diese Frage vorbereitet (S. 491). Friedrich war nämlich im Mai 1870 nach München zurückgekehrt.

Lehrsatz der Unfehlbarkeit die Tatsachen der Kirchengeschichte zu messen und zu interpretieren, d. h., für das Papsttum wurde ein privilegierter Status der Beurteilung geschaffen, der jedes kritische Urteil des Theologen aufhob und unmöglich machte. Andererseits aber drohte eine Unmenge päpstlicher Entscheidungen im Raume der Kirchendisziplin und der weltlichen Politik sich in die kirchliche Verkündigung einzuschleichen und das Gewissen der Katholiken zu tyrannisieren.

Waren die Prämissen, aus denen Döllinger seine Schlußfolgerungen zog, nicht falsch? Von der heutigen Auslegung der Ausdehnung der Unfehlbarkeit gesehen, kann man das leicht beweisen; eine ruhige und besonnene Lektüre der vom Konzil angenommenen Beschlüsse hätte bereits 1870 alle Befürchtungen in die Schranken weisen können. Aber im Klima des Pontifikats Pius' IX. und inmitten der Auseinandersetzungen des 1. Vatikanums war die Sorge um eine unbegrenzte Ausdehnung des Unfehlbarkeitsbereiches nicht übertrieben, sie war direkt geboten. Der vorhin erwähnte P. Clemens Schrader hatte seit 1867 an den Vorarbeiten der dogmatischen Kommission teilgenommen. Die *Civiltà Cattolica* vertrat in der authentischsten Form die römische Lehre. Theologen, die wie W. G. Ward eine uneingeschränkte Unfehlbarkeit lehrten und diese als eine „neue Inspiration“ deuteten¹⁰¹, wurden während des Konzils mit päpstlichen Handschreiben für ihren Eifer um die Sache des Heiligen Stuhles ausgezeichnet¹⁰². Es stand somit zu befürchten, daß die Auffassung einer alle Lehrunterweisungen des Papstes und der Kurie umspannenden Unfehlbarkeit sich nach dem Konzil durchsetzen würde. Von hier aus ist auch Döllingers einseitige Ablehnung jener Vorschläge der Konzilsväter zu verstehen, die auf eine Eingrenzung der Unfehlbarkeit abzielten. Er sah darin nur ein taktisches Mittel, um die Opponenten für den Augenblick zu überlisten, ihnen den bitteren Trank schmackhaft zu machen. Im Januar 1870, als die Petition der Mehrheitsbischöfe für die Unfehlbarkeit in Rom die Runde machte¹⁰³, kommentierte er die darin aufgenommene Bellarminsche Formel der „*immunitas in rebus fidei et morum*“ mit den Worten: „Damit hätte man auf einmal alle aus der Kirchengeschichte der zwölf ersten Jahrhunderte hergenommenen Schwierigkeiten und Einwürfe abgeschnitten, da es bekannt ist, daß kein Papst in dieser ganzen Zeit ein Dekret über Glaubenssachen an die ganze Kirche gerichtet hat.“¹⁰⁴ Mit Entrüstung wies er jeden Vermittlungsvorschlag zurück. Mermillods Formel, der Papst sei unfehlbar, wenn er *tamquam*

¹⁰¹ C. Butler: Das Vatikanische Konzil. München 1933, S. 66.

¹⁰² Vgl. Coll. Lac. 1539 c v. 4. Juli 1870.

¹⁰³ Vgl. Mansi, Bd. 51, S. 644; Coll. Lac. 923 ff.; 1705.

¹⁰⁴ Quirinus, S. 106; vgl. seine Mitteilung an Acton v. 9. Jan. 1870: „Eben lese ich eine Mitteilung, daß man in Rom die Unfehlbarkeit auf Glaubenssachen beschränken wolle, um die Regierungen zu beschwichtigen. Das wäre ein sehr plummes Mittel und eine Täuschung obendrein, denn alles, was der Unfehlbare erklärt, wird *eo ipso de fide*; oder: was *de fide* sei, haben nicht die Regierungen, sondern der Papst zu bestimmen.“ DB, Bd. 2, Brief Nr. 203.

os et organum Ecclesiae spreche, bezeichnete er als grobgesponnenes Netz, mit dem die Bischöfe gefangen werden sollten¹⁰⁵. Die später dem Unfehlbarkeitsdekrete beigefügte Bedingung des „ex cathedra“ hielt er für einen „Ausdruck, den jeder nach eigenen Heften ausdeuten, beliebig weiter oder enger fassen konnte“¹⁰⁶.

Weil ihm das Papsttum nicht mehr glaubwürdig erschien, bot ihm eine Einschränkung der Unfehlbarkeit keine Garantie dafür, daß der Papst sich daran halten würde. Deshalb lehnte er die Lehre als solche auch in ihrer maßvollsten Formulierung kompromißlos ab. In der theoretischen Begründung des Fallibilismus tritt das Element stark zurück, welches, geistesgeschichtlich gesehen, Döllingers Haltung unterschwellig am stärksten beeinflußt hat: der Geschichtspositivismus. In den „Römischen Briefen“ gibt es nur eine Stelle, in der dieser Vorentscheid klar zum Ausdruck kommt: Im 41. Brief vom 27. April 1870 heißt es: „In der großen Frage handelt es sich nicht eigentlich um eine Lehre, welche dem Gebiete des religiösen Glaubens, des Mysteriums angehörte, in welcher man eine freiwillige innere Unterwerfung des denkenden Menschengestes unter eine für höhere Offenbarung zu haltende Verkündigung annehmen könnte, sondern es handelt sich um rein geschichtliche und nur mit den Mitteln der Geschichtswissenschaft festzustellende Thatsachen, um Dinge, über welche jeder einigermaßen gebildete und einer wissenschaftlichen Prüfung fähige Mensch, er sei Katholik oder irgend einem andern Bekenntnisse zugethan, sich ein selbständiges Urteil zu erwerben im Stand ist.“¹⁰⁷ Anschließend stellt er drei Fragen; als Antwort auf eine jede davon legt er dem Leser ein entschiedenes Nein in den Mund. Sie lauten, in einer Frage zusammengefaßt, so: „Ist es wahr, daß die dem Petrus erteilte Mahnung, seine Brüder zu stärken, in der ganzen Kirche von

¹⁰⁵ Quirinus, S. 167.

¹⁰⁶ Quirinus, S. 353; hier beruft er sich auf die von dem Prager Professor S. Mayer O. Cist. verfaßte Schrift: *De summi pontificis infallibilitate personali*. 1870. Vgl. dazu die Bemerkungen zur „ex cathedra“-Lehre in den Märzartikeln der Allg. Zeitg.: „Um die schlimmste und am nächsten liegende Consequenz des Dogma abzuwehren, wurde die der früheren Kirche und Theologie unbekannte Distinction: ex cathedra erfunden; d. h., man unterschied, was die Päpste gemäß ihrer Würde als die allgemeinen Lehrer der christlichen Welt und was sie als Privatdoctoren behaupteten. War eine päpstliche Doctrin unbequem, anstößig, unverträglich mit dem System, so half man sich mit der Annahme: hier habe der Papst nur als Privatperson seine Ansicht geäußert.“ Über die Kriterien, an denen eine ex-cathedra-Entscheidung erkennbar sei, gingen die Meinungen der Theologen auseinander. „Gemäß dem echten Papal-system kommt dem Papst, wie die Theologen dieser Schule sich ausdrücken, die aktive Unfehlbarkeit zu, der Kirche aber nur die passive, d. h. die ganze übrige Welt empfängt ihr Licht nur von dem Papste, daher auch das zahlreichste, vollständigste Concil gegen den Papst nichts vermag, vielmehr jede Autorität und jede Gewißheit seiner Beschlüsse aus ihm schöpft.“ AAZ. v. 13. März 1869, S. 1095.

¹⁰⁷ Quirinus, S. 375—376.

einer allen römischen Bischöfen verheißenen Unfehlbarkeit verstanden und gelehrt wurde?“¹⁰⁸ Gewiß war dies nie in der Kirchengeschichte der Fall gewesen. Man spürt gleich, daß die Frage geschichtspositivistisch gestellt ist; sie ging von einer Leugnung der Möglichkeit einer christlichen Lehrentfaltung aus, die längst durch die Dogmengeschichte und die Konzilien widerlegt worden war. Wir stoßen hier auf einen Geschichtspositivismus, dessen Ausbildung mit Döllingers geschichtlichem Denken zusammenhängt und weiter untersucht werden müßte¹⁰⁹. In der Optik der „Römischen Briefe“ hätte die Antwort bereits deshalb negativ ausfallen müssen, weil der von Döllinger in die Unfehlbarkeit hineininterpretierte Inhalt zu keiner Zeit aus der Verheißung Christi an Petrus (Lk. 22, 32) hergeleitet werden konnte.

5. Verhältnis zu den Bischöfen

Wie weit empfand Döllinger sich als Rufer in der Wüste, oder wie weit fühlte er sich solidarisch mit den Bischöfen der Minorität, die ja in gleicher Weise gegen das Dogma kämpften? Man kann sagen, daß er sich als beides fühlte: als Verbündeter der Bischöfe und zugleich als isolierter Streiter. Daß er sich als Verbündeter fühlte, daran besteht kein Zweifel. Der Ton wechselt, sobald er von den Bischöfen dieser Richtung spricht. Von der Minorität geht fast alles aus, „was auf dem Concil Leben und Gedanken heißen kann“¹¹⁰. Sie hat wegen ihrer internationalen Zusammensetzung einen universellen Charakter¹¹¹. Die besten Redner sind auf ihrer Seite¹¹². Sie hat Vernunft, Bibel und Tradition für sich¹¹³. Sie sind die „erlesenen Bischöfe“¹¹⁴, aber vollständigen Verlaß bieten sie nicht. Sein Mißtrauen ihnen gegenüber ist groß. Sie gleichen einem Schneeball, der durch die gemeinsame Not und Gefahr zusammengeknetet ist, aber beim ersten Luftzuge zu zerschmelzen droht. Mancher würde so gerne kapitulieren, sagt er, wenn ihm nur halbwegs erträgliche Bedingungen gemacht würden. Daher lautet seine bange Frage: Wie weit haben die auflösenden Reagenzien bei ihnen ihr Werk vollbracht?¹¹⁵ Er tadelt die deutschen Bischöfe, weil sie sich Zustimmungsadressen aus Deutschland verbeten hatten¹¹⁶. Wenn das neue Dogma durchginge, so bliebe den opponierenden Prälaten nichts anderes übrig, als „ihre Denkgesetze zu ändern, das als göttlich geoffenbarte Wahrheit anzubeten, was sie bisher als Irrtum zurückgestoßen haben, und die ihnen untergebenen Kleriker und Laien mit Suspension und Exkommunikation zu demselben Aquilibristen-Sprung aus dem Nichtglauben in den festen und unerschütterlichen Glauben zu nötigen“¹¹⁷.

Die Kritik an den Bischöfen scheint in den veröffentlichten „Rö-

¹⁰⁸ Ebd. S. 376.

¹⁰⁹ Einzelne Angaben in dem in Anm. 91 zitierten Aufsatz, S. 262—265.

¹¹⁰ Quirinus, S. 250.

¹¹¹ Ebd. S. 148.

¹¹² S. 151.

¹¹³ S. 401, 416, 417.

¹¹⁴ S. 186.

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ S. 444.

¹¹⁷ S. 178.

mischen Briefen“ weniger durch, als sie tatsächlich in Döllingers und Actons privater Korrespondenz vorhanden war. Aus taktischen Gründen war das nicht möglich. Nach außen hin mußte der Konzilschronist sich bemühen, den Eindruck zu erwecken, als spreche er im Namen der Minorität, als gäbe er nur diejenigen Gedanken wieder, die die Bischöfe in ihren privaten Zusammenkünften oder auf den Konzilssitzungen vortrugen. Außerdem wurde die „Allgemeine Zeitung“ ja auch von den Bischöfen der Minorität in Rom gelesen. Um sie nicht kopfscheu zu machen, mußte er versuchen, alles zu vermeiden, was sie verletzen konnte. Das gelang freilich nicht immer¹¹⁸. Aus diesem doppelten Grunde war er bemüht, die Solidarität mit den Bischöfen stärker hervortreten zu lassen, als sie in Wirklichkeit vorhanden war. Durch Übertreibungen und Verheimlichungen suchte er eine scheinbar gemeinsame Front mit der Minorität vorzutäuschen. Folgender Satz im 18. Quirinusbrief ist z. B. eine solche Täuschung: „Viele (Bischöfe), die zuerst nur Inopportunisten waren, sind durch nähere Betrachtung der Frage entschiedene Gegner der Lehre selbst geworden.“¹¹⁹ Döllinger wußte das nur von einem: dem Erzbischof Connolly von Halifax (Neuschottland)¹²⁰. Wenn er aus diesem einen ganzen Haufen machte, so wollte er mit dieser Übertreibung die Überzeugungskraft seiner Ideen illustrieren. Er wußte genau, daß die meisten Bischöfe der Minorität Inopportunisten waren, d. h. an die Lehre glaubten, aber ihre Veröffentlichung nicht für zweckmäßig hielten. Es gab keinen Bischof in Rom, der in der Unfehlbarkeitsfrage ganz seinen Ideen entsprochen hätte, weder Hefele, Greith¹²¹, Kenrick noch Stroßmayer¹²². Ihre Anschauungen stimmten mit den seinigen in sehr wichtigen Punkten, z. B. dem der Notwendigkeit der Kirchenreform und der Unveräußerlichkeit der bischöflichen Rechte, überein, keiner von ihnen aber hat, wie er, vor dem Konzil den Papst von der Kirche getrennt. Man darf daher Döllinger nicht ohne weiteres in eine Linie mit der Minorität stellen; die Quellen und die Tendenz seiner und der bischöflichen Opposition sind nicht die gleichen. Es wäre in gleicher Weise unzulässig, wollte man die Auffassungen W. G. Wards über die Unfehlbarkeit als das Programm der Konzilsmajorität ausgeben. Trotz äußerer Berührungspunkte liegen hier so grundlegende Divergenzen in der Motivierung der Auffassung und der Ausdehnung der Unfehlbarkeit vor, daß unter dem gleichen Namen etwas ganz anderes gemeint und angestrebt wird.

¹¹⁸ Vgl. hierzu die im Aufsatz in Anm. 3 angeführten Stellen.

¹¹⁹ Quirinus, S. 179.

¹²⁰ DB, Bd. 2, Brief v. 20. März 1870.

¹²¹ Ebd. Brief Nr. 209 v. 18. Januar 1870.

¹²² Für Stroßmayer bleibt das auch wahr, wenn er im Januar 1870 erklärte, er würde fest bleiben, wenn das ganze Konzil gegen ihn und für die Infallibilität stimmte (DB, Bd. 2, Brief Nr. 200). Er war ein Gegner vorwiegend aus pastoralen Motiven. Ihm fehlte, wie Acton sagt, „die tiefere Gelehrsamkeit“, d. h. im Kontext, die Döllinger eigentümliche Betrachtungsweise, das Papsttum zu sehen. Vgl. z. B. die Divergenz Döllingers mit Stroßmayer in Sachen des Florentinums, DB, Bd. 2, Brief v. 14. März 1870.

In ihrer außertheologischen Begründung und Auffassung der Unfehlbarkeit begegnen sich Ward und Döllinger; Majorität und Minorität jedoch arbeiten unter entgegengesetzten Vorzeichen für eine und dieselbe Sache: die der kirchlichen Tradition angemessene Irrtumsfreiheit des Nachfolgers Petri in der Ausübung seines Hirtenamtes.

Zur genaueren Kenntnis von Döllingers „Gemeinsamkeit“ mit den Bischöfen in der Unfehlbarkeitsfrage sind seine Privatbriefe an Acton sehr aufschlußreich. Am 4. März 1870 berichtete Graf Tauffkirchen nach München, viele Franzosen, selbst Dupanloup, seien durch Döllinger und Gratry scheu gemacht, und daher könnte der Versuch, die Minorität durch Trennung der Opportunitätsfrage von der dogmatischen Frage zu sprengen, bei ihnen wohl gelingen¹²³. Döllinger, der die Depeschen des Gesandten las, klagte darauf Acton: „Ich weiß in der Tat 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 hat¹²⁴. ... Wahrscheinlich widerfährt auch dem Aufsatz, den ich Ihnen in mehreren Exemplaren der ‚Allgemeinen Zeitung‘ schicke¹²⁵, dasselbe Schicksal, gerade von den Prälaten, denen ich damit nützen und Material darbieten wollte, wieder geschmäht zu werden.“¹²⁶ Am 22. März heißt es in einem Brief an Acton: „... Es sind gerade die Bischöfe, die mich so gerne zum Sündenbock machen möchten und die sich wieder an irgendeine Stelle meiner Schrift¹²⁷ hängen werden, um mich zu schmähen und den Fanatikern preiszugeben.“¹²⁸ Er verstand von seinen Voraussetzungen her den Standpunkt vieler Bischöfe überhaupt nicht, die, wie Dupanloup¹²⁹ und Ketteler¹³⁰, den inopportunistischen Standpunkt vertraten, der Sache nach aber die Unfehlbarkeit des Papstes annahmen. Seine Beurteilung von Ketteler, den er einen theologischen Seiltänzer nannte¹³¹, beruht auf diesem Mißverständnis und zieht sich durch alle Quirinusbriefe hindurch. Die Bischöfe der Minorität, die anders dachten als er, waren für ihn nur Dilettanten in der Theologie.

Die Unterschiede zwischen Döllinger und der Minorität treten auch in den Schreiben zutage, welche verschiedene Bischöfe gegen ihn ver-

¹²³ DB, Bd. 2, Brief Nr. 251, Anm. 6.

¹²⁴ L. Ch. H. Maret: *Du concile général et de la paix religieuse*. 2 Bde., Paris 1868.

¹²⁵ I. v. Döllinger: Die neue Geschäftsordnung des Konzils und ihre theologische Bedeutung; zuerst in *Allg. Zeitg.* v. 11. März 1870; wieder in I. v. Döllinger: *Briefe und Erklärungen über die Vaticanischen Decrete*. München 1890, S. 40—57. ¹²⁶ DB, Bd. 2, Brief Nr. 251.

¹²⁷ Vgl. Kapitel 6 dieses Aufsatzes.

¹²⁸ DB, Bd. 2, Brief Nr. 257.

¹²⁹ Vgl. R. Aubert in: *DHGE*, Bd. 14, Sp. 1082—1085.

¹³⁰ Vgl. V. Conzemius: Acton, Döllinger und Ketteler. Zum Verständnis des Kettelerbildes in den Quirinusbriefen und zur Kritik von F. Vigeners Darstellung von Ketteler auf dem Vatikanum I. In: *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 14 (1962) S. 194—238.

¹³¹ Quirinus, S. 569, S. 578.

öffentlichten: Melchers von Köln am 9. Februar 1870¹³², Ketteler von Mainz am 8. Februar und 5. Juni¹³³, Krementz von Ermland am 19. Februar 1870¹³⁴ und Rudigier von Linz im gleichen Monat¹³⁵. Am meisten hat aber sein Verhältnis zu den Minoritätsbischöfen die Tatsache belastet, daß er mit keinem von ihnen in regelmäßiger brieflicher Verbindung stand. Es liegen einige Einzelbriefe von Bischöfen aus Rom für die Konzilszeit vor: von Hefele¹³⁶, Maret¹³⁷ und San Marzano¹³⁸. Bischof Stroßmayer, der den antiinfallibilistischen Standpunkt wohl am konsequentesten unter den Konzilsvätern vertrat, da er offiziell erst im Jahre 1872 die Beschlüsse des 1. Vatikanums anerkannte¹³⁹, hat Döllinger erst nach dem Konzil kennengelernt und stand vorher nicht in brieflicher Verbindung mit ihm¹⁴⁰. Die Korrespondenz des Münchener Kirchengeschichtlers mit Dupanloup ist während des Konzils abgerissen¹⁴¹; eine direkte Verbindung zwischen ihnen hat während dieser Zeit nicht bestanden, obwohl Manning das entschieden behauptet hat¹⁴². Die Kommunikation Döllingers mit den Bischöfen, welche seiner Gesinnung am nächsten standen, vollzog sich fast ausschließlich über Freunde und Mittelsmänner. Ihr haftet das Schwankende und Unzuverlässige an, das in einer solchen indirekten Verbindung liegt. Deshalb erhebt sich die Frage: Wieweit war Döllinger ausreichend über die Verhandlungen der Minorität informiert? Eine Antwort darauf kann man erst geben, wenn die Sitzungsprotokolle der verschiedenen Gruppen der Minorität, soweit sie erhalten sind, der Forschung zugänglich gemacht worden sind. Nach dem vorhin Gesagten zu schließen, dürfte sie im wesentlichen negativ ausfallen.

Die Divergenz zwischen Döllinger und den Bischöfen erhellt auch aus seiner Berichterstattung über die Schriften, welche einzelne Minoritätsbischöfe verfaßt (Rauscher und Hefele) oder als Ausdruck ihrer Ideen verteilt hatten (Ketteler und Schwarzenberg); seine referierende

¹³² Coll. Lac., Sp. 1491.

¹³³ Coll. Lac. Sp. 1485, 1496.

¹³⁴ Coll. Lac., Sp. 1489.

¹³⁵ Bischof Rudigier hatte noch am 14. September 1869 in einem Briefe an Döllinger die „lieblosen“ Angriffe auf den gefeierten katholischen Gelehrten bedauert. Friedrich: I. v. Döllinger. Bd. 3, S. 493.

¹³⁶ 2. April 1870; F. v. Schulte: Der Altkatholicismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland. Gießen 1887, S. 217.

¹³⁷ 4. März 1870; St. Lösch: Döllinger und Frankreich. Eine geistige Allianz. 1823—1871. München 1955, S. 482.

¹³⁸ Vgl. DB, Bd. 2, Brief Nr. 286 v. 15. April 1870; San Marzano war früher Nuntius in München gewesen und bot Döllinger seine Vermittlung beim Papste an.

¹³⁹ Vgl. Granderath, Bd. 3, S. 584.

¹⁴⁰ Belege in DB, Bd. 2, Brief Nr. 317 v. 10. Juni 1870.

¹⁴¹ Die Abschrift der Briefe Dupanlouns liegen mir vor; sie werden in der französischen Korrespondenz Döllingers veröffentlicht.

¹⁴² Vgl. E. S. Purcell: Life of Cardinal Manning. Bd. 2, London 1895. S. 429.

Zusammenfassung dieser Schriften ist auch in Anbetracht, daß er für eine liberale Zeitung und nicht für ein theologisches Journal schrieb, flüchtig und oberflächlich¹⁴³. Er hatte Stärkeres als die Bischöfe gesagt; es gab daher kaum etwas in ihren Broschüren, das seine Ideen ergänzen konnte. Lediglich der Schrift von Erzbischof Kenrick, der „concio habenda et non habita“¹⁴⁴, schenkte er ausführlichere Beachtung¹⁴⁵, weil sie „bei allem Maßhalten einen Fortschritt der konziliaren Opposition zu größerem Freimut und unumwundener Rede“ enthielt¹⁴⁶.

Das an sich bereits komplexe Verhältnis Döllingers zur Minorität wird noch schwieriger in der zweiten Konzilshälfte, als die eigentliche Unfehlbarkeitsdebatte begann. Bisher hatten zahlreiche Fragen auf der Tagesordnung des Konzils gestanden — das Schema über den katholischen Glauben, Fragen der Kirchengzucht und des Kirchenrechtes —, der eigentliche Gegenstand, um dessentwillen das Konzil einberufen war¹⁴⁷, war noch nicht vorgelegt worden. Wie ein Partisan hatte Quirinus dem Gegner auflauern müssen; jetzt konnte er ihm in offener Feldschlacht entgegentreten. Das bringt eine Versachlichung der „Römischen Briefe“ mit. Sie werden wohl nicht objektiver — bei Döllingers Auffassung der Unfehlbarkeit war dies nicht möglich —, zwingen ihn aber ungewollt zu größerer Konzentration. Alles Gerede über die Ausdehnung, die Folgen, die historische Unbeweisbarkeit der Lehre war jetzt überflüssig; es ging nicht mehr um die Lehre selber, als vielmehr um die Natur der Unfehlbarkeit, die Stellung des Papstes in der Kirche und sein Verhältnis zu den Bischöfen in der Ausübung seines Lehramtes. In der Diskussion um die Rechte der Bischöfe ist Döllinger während des Konzils dem Geiste der Oppositionsbischöfe nähergestellt als in irgendeiner anderen Frage. Hier ist zunächst seine scharfe Kritik des dritten Kapitels des Schemas *de Romano Pontifice* zu erwähnen. „Die Bischöfe sollen mit diesem Kapitel bekennen, daß alle Menschen direkt und unmittelbar dem Papst unterworfen sind, das heißt, das sogenannte Papalsystem statt des alten episkopalen soll in der Kirche zum alleinherrschenden gemacht werden. In diesem System ist für den Episkopat als altkirchliche Institution kein Raum mehr; es gibt noch Bischöfe als päpstliche Commissäre, welche so viel Gewalt besitzen, als der Papst ihnen zu überlassen für gut findet, und welche da gebieten und ordnen, wo der Papst nicht direkt einwirkt; aber es gibt keinen Episkopat mehr; eine Stufe der Hierarchie wird damit weggeräumt. Die Personen, welche den Titel Bischöfe führen, sind dann von den alten wirklichen Bischöfen völlig verschieden; wie sie nichts mehr mit dem höheren Lehramt (*magisterium*) zu thun haben; so haben sie auch keine eigene Gewalt, keinen Wirkungskreis mehr, sondern nur Funktionen und Vollmachten, in die der Papst oder jeder von ihm Delegierte nach

¹⁴³ Vgl. den von Lord Acton angeregten Bericht über diese Schriften, Quirinus, S. 344—353. ¹⁴⁴ Neapel 1870; auch in Mansi, Bd. 52, Sp. 453—481.

¹⁴⁵ Quirinus, S. 548—554.

¹⁴⁶ Ebd. S. 549.

¹⁴⁷ Quirinus, S. 429; Döllinger beruft sich hier auf die Rede des Erzbischofs Darbois v. 20. Mai 1870. Mansi, Bd. 52, Sp. 156.

Gutdünken eingreifen darf.¹⁴⁸ Das Schema wurde allerdings nicht in der ursprünglichen Form angenommen, sondern durch einen bescheidenen dritten Paragraphen über die göttliche Einsetzung des Episkopats ergänzt. Letzteren hat man unlängst als die größte Konzession an die Minorität bezeichnet¹⁴⁹. Diese wichtige Ergänzung ist für eine theologisch-systematische Beurteilung des Schemas unerlässlich; Döllingers Entwicklung hielt sie nicht auf, da sie erst in extremis dem Schema beigefügt wurde und nur dem bewaffneten Auge des analysierenden Theologen auffällt. Die Originalfassung des Schemas bot ihm den willkommenen Anlaß, einen weiteren Ansturm gegen die papalistische Richtung zu nehmen. Nicht ohne Berechtigung konnte er dem Schema eine Verdunklung des bischöflichen Amtes in der Kirche vorwerfen. Der päpstlichen Autorität hingegen wurden keine Grenzen in der Ausübung ihrer Jurisdiktion gesetzt. Nun sollte der Papst auch noch durch die Prärogative der „Unfehlbarkeit“ von der Gemeinschaft der Bischöfe getrennt und ihm eine unmittelbare, quasiinspiratorische Lehrvollmacht ausgestellt werden, die jeden parallelgehenden Lehrauftrag der Bischöfe aufhob, weil sie ihn überflüssig machte. Die an sich recht dürftige theologische Polemik Döllingers gegen die Unfehlbarkeit erhielt somit in den letzten Konzilswochen neuen Antrieb und neue Argumente. Die Ereignisse dieser Wochen auf dem Konzil haben ihn daher in seiner globalen Ablehnung der Lehre bestärkt.

¹⁴⁸ Quirinus, S. 519—520. Vgl. Döllingers Stellungnahme zum emendierten Kanon der *Constitutio Pastor Aeternus*. Quirinus, Brief Nr. 67 v. 16. Juli (S. 613). „Der dritte Kanon des dritten Kapitels [De vi et ratione Primatus Romani Pontificis] war nämlich so erweitert und verändert vorgelesen worden, daß im Grunde darin die Abschaffung des ganzen Episkopats als eines integrierenden Bestandteils der christlichen Kirche lag und der päpstliche Totatus (wie die Theologen des 17. Jahrhunderts sagten) an die Stelle gesetzt war, d. h. die Theorie, daß es in der ganzen Kirche einen einzigen Menschen gebe, welcher im ausschließenden Besitz aller Machtfülle und jeden kirchlichen Rechts sich befinde.“ Die Worte *immediata et ordinaria potestas* legte Döllinger so aus: „Sie bedeuten, daß alle Christen, Laien so gut als Kleriker, persönlich, geistig und leiblich, die Unterthanen ihres Herrn und Gebieters, des Papstes sind, daß dieser ohne jede Schranke ihnen befehlen oder gebieten kann, was ihm gutdünkt. Neben dem unmittelbar — und in Kraft seines Universal-Episkopats befehlenden Papste gibt es dann noch in den einzelnen Diöcesen päpstliche Commissäre, welche sich Bischöfe nennen lassen und von der römischen Kanzlei so genannt werden. Sie üben die von dem einzig wahren Bischöfe, dem Universal-Bischof ihnen übertragenen Vollmachten und vollstrecken die besonderen Befehle, welche von Rom aus ihnen erteilt werden. Nach dieser Auffassung hat die ganze Kirche eigentlich gar kein Recht, kein Gesetz, keine Ordnung als das Gutdünken des jeweiligen Papstes. Es ist dies der vollendetste Absolutismus, der wohl je in eines Menschen Gehirn erdacht worden ist.“

¹⁴⁹ W. Dewan: *The Power and Nature of the Primacy of the Roman Pontiff and the Vatican Council*. Unveröffentl. Diss., Löwen 1957, S. 329, zitiert nach R. Aubert, in: *Le Concile et les Conciles*, Paris 1960, S. 274.

Da war die berühmte Rede des Kardinals Guidi, am 18. Juni, welche Döllinger mit gewissen Einschränkungen im Grunde positiv beurteilte¹⁵⁰. Guidi schlug vor, nicht mehr von der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes zu sprechen, sondern von der Unfehlbarkeit seiner Lehrentscheidungen; der diesbezügliche Beistand des Heiligen Geistes sei nämlich ein vorübergehender göttlicher Akt, keine bleibende Qualität. Es sollte ferner im Dekret klargemacht werden, daß der Papst eine Definition nicht allein erläßt, sondern mit Zustimmung der Bischöfe, kraft seiner von Christus verliehenen Autorität. Er beantragte einen Kanon: „Wenn irgendeiner behauptet, der Römische Papst handle, wenn er dogmatische Dekrete oder Konstitutionen erläßt, aus Eigenwillen (*ex arbitrio*) und eigener Machtvollkommenheit, unabhängig von der Kirche, das heißt getrennt von ihr, und nicht auf Grund des Rates der Bischöfe, welche die Tradition ihrer Kirchen bekunden, so sei er im Banne.“¹⁵¹

Diese Rede hätte viele Mißverständnisse um das zukünftige Dogma ausgeräumt — der Kardinal war Infallibilist —, und auch die Minorität hätte sich mit dieser Auslegung zurechtgefunden¹⁵². Aber dem Kardinal ist sein Versöhnungsvorschlag, der auf der thomistischen Lehre über die Unfehlbarkeit beruhte¹⁵³, schlecht bekommen. Bischof

¹⁵⁰ Quirinus, S. 521—528, 554—558. Der Brief ist zwar nicht von Döllinger geschrieben, sondern von Graf Arco; D. hat ihn lediglich kommentiert. Arco behauptet irrtümlich, Guidi habe gesagt, die im emendierten Schema ausgesprochene, getrennte und persönliche Unfehlbarkeit des Papstes sei bis zum 14. Jahrhundert unbekannt gewesen. Zur Richtigstellung vgl. TThZ 140 (1960) S. 442, Anm. 62. Daß Döllinger den Immediatbericht Arcos in dieser Ausführlichkeit mit positivem Kommentar aufnahm, spricht für die Bedeutung, die er dieser Rede beimaß.

¹⁵¹ Mansi, Bd. 52, Sp. 740—748; Butler-Lang, S. 345.

¹⁵² Vgl. Aubert, S. 353.

¹⁵³ Es ist bemerkenswert, wie sehr die Gestalt des Thomas von Aquin durch diese Rede Guidis in der Perspektive Döllingers eine Aufwertung erhielt. Im 22. Quirinusbrief (S. 216) heißt es von den Dominikanern: „Sie sind alle entschiedene Infallibilisten, und zwar wegen ihres großen Ordenstheologen, des Thomas von Aquin. Daß Thomas selbst nur durch die Fälschungen im Gratian und noch durch einen ihm eigens gespielten Betrug mit erdichteten Väterstellen in diesen Wahn verwickelt worden sei, wissen sie nicht und wollen es nicht glauben, wenn man es ihnen sagt. Sie hätten einmal, sagten sie, auf die Lehre des Thomas geschworen, und müßten also, um nicht meineidig zu werden, auch an der von ihm in die Schulen eingeführten Unfehlbarkeitsdoktrin festhalten.“ (Diese Berufung auf Fälschungen stützt sich, außer ihrem allgemeinen Zusammenhang mit Döllingers Fälschungshypothese, auf Ausführungen von Gratry — seinerseits von „Janus“ abhängig, vgl. Quirinus, S. 194 u. 268; s. dazu den Janus, S. 101 ff.; für Thomas S. 286 ff. Aus taktischen Gründen wollte Döllinger vermutlich nicht sich selber zitieren.) Nach Guidis Rede aber sagte er, der Kardinal habe in gemeinsamer Beratung mit anderen Dominikanerbischöfen in der Minerva herausgefunden, „daß die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes eine neue, erst spät ersonnene und selbst dem großen

D'Avanzo von Calvi, ein Mitglied der Glaubensdeputation, fertigte ihn dahin ab, er sei gallikanischer als die Gallikaner geworden¹⁵⁴. Der Kardinal wurde noch am Abend seiner Rede im Konzil zum Papste gerufen, der ihm Vorstellungen darüber machte und ihm erklärte, er selber würde bestimmen, was zur Tradition gehörte. Dabei entschlüpfte Pius IX. das Wort: „La tradizione sono io.“ Es wurde alsbald in Rom kolportiert und von Döllinger im nächsten Quirinusbrief der Weltöffentlichkeit bekanntgemacht¹⁵⁵. Für ihn selber war dieser Ausspruch aus päpstlichem Munde die eindeutigste, authentischste Begriffsbestimmung der infallibilitas personalis ac separata; den reinen persönlichen Subjektivismus erhob der Papst zur Quelle des Dogmas¹⁵⁶.

Die vielen Reden der Minorität, die nach theologischen Sicherungen für ein willkürliches Definieren des Papstes verlangten, die Reden Kettlers¹⁵⁷ und Davids¹⁵⁸ verhallten ergebnislos. Und auch die Deputation der führenden Minoritätsbischöfe Simor, Ginoulhiac, Scherr, Kettler und Rivet bei Pius IX.¹⁵⁹ hatte keinen Erfolg. Das Dogma wurde in der denkbar schroffsten Form definiert: dem „Romani pontificis decisiones esse ex sese irreformabiles“ wurde der Zusatz beigefügt: „non autem ex consensu Ecclesiae“¹⁶⁰. In der Annahme, es seien spanische Bischöfe gewesen, welche diese Formulierung beantragt hätten, kommentierte Quirinus: „So ist denn das Unfehlbarkeitsdekret, wie es jetzt von der katholischen Menschheit angenommen werden muß, ein eminent spanisches Erzeugniß, wie sich das auch geziemt für eine Lehre, die unter dem Schatten der Inquisition geboren und großgezogen wurde.“¹⁶¹

Was Döllinger so oft und oft vom Über-der-Kirche-Sein des Papstes gesagt hatte, schien nun, dem Wortlaut der Dekrete nach zu urteilen, eingefügt ins Lehrsystem katholischer Dogmatik. Für ein Mitglied dieser Kirche, das Quirinus gelesen, seinen Katalog der Papstirrtümer in sich aufgenommen, sich über die Behandlung der Minorität in Rom empört und vor allem die Quirinische Deutung des Konzils auf sich hatte wirken lassen, war, theologisch gesehen, die ultima ratio gegeben, die Verbindung mit einer vom Papsttum aufgesogenen Kirche aufzulösen.

Als die deutschen Bischöfe der Minderheit nicht gleich die Hand zur Errichtung einer deutschen Nationalkirche boten, setzte man das Schlagwort ihres „Umfallens“ in Umlauf¹⁶². Doch hätte ein aufmerk-

Thomas und der Thomistenschule noch fremde, im Grunde doch hauptsächlich nur von den Jesuiten aufgebrachte Lehre sei“, Quirinus, S. 588. Auch spielte er die Dominikaner gegen die Jesuiten aus (S. 566).

¹⁵⁴ Granderath, Bd. 3, S. 394—395.

¹⁵⁵ Quirinus, S. 555. Quelle für Döllinger war Graf Arco; zur histor. Glaubwürdigkeit des Ausspruchs vgl. TThQ 140 (1960) S. 446, Anm. 81.

¹⁵⁶ Quirinus, S. 558: die Umarbeitung des vierten Kapitels „bleibe auch in dieser Form die persönliche kirchlich bedingungslose Unfehlbarkeit“; vgl. S. 621. ¹⁵⁷ Quirinus, S. 578. ¹⁵⁸ Ebd. S. 594.

¹⁵⁹ Quirinus, S. 624; vgl. Aubert, S. 358.

¹⁶⁰ Mansi, Bd. 52, Sp. 1317.

¹⁶¹ Quirinus, S. 628.

¹⁶² Quirinus, S. 558.

samer Leser der „Römischen Briefe“ herausfinden können, daß die Voraussetzungen für ein solches Unternehmen bei den Bischöfen fehlten. Quirinus-Döllinger war in den letzten Wochen vor der Proklamation des Dogmas sehr besorgt gewesen, es könnte eine Versöhnung zwischen den Anhängern und den Gegnern der Lehre stattfinden. So meinte er, man habe sich zu früh über Guidis Rede gefreut. Die zwei von Guidi vorgeschlagenen Canones würden allzu geringe Bürgschaft darbieten „für eine Teilnahme des Episkopats am kirchlichen Lehramt, wie sie zur Integrität der Kirche gehörte“. In ironischer Weise gab er zu verstehen, daß man konsequenterweise gegen die Lehre selber sein müßte, für die der Papst offen und nachdrücklich Partei ergriffen habe. „Und dann leidet im ersten Kanon der Ausdruck, daß zu einer untrüglichen päpstlichen Entscheidung das übereinstimmende Consilium ecclesiae erforderlich sei, an derselben Bestimmungslosigkeit und könnte ebenso leicht umgangen und in die reine Willkür des Papstes aufgelöst werden. Zuletzt würde es immer in dem Belieben des Papstes stehen, ex certa scientia das Einverständnis des Consilium Ecclesiae mit seiner Meinung zu behaupten.“¹⁶³ Am Vortage der entscheidenden Sitzung des 13. Juli 1870 schlugen Ketteler, Melchers und Landriot in einer Zusammenkunft der Minorität vor, man solle im Konzil ein placet iuxta modum mit einer entschiedenen Motivierung des Vorbehaltes abgeben. Der scharfe Tadel, den Döllinger gegen diesen Vorschlag ausspricht¹⁶⁴, und die spöttische Bemerkung, daß viele Bischöfe bereit seien, sich halb ziehen zu lassen und halb hinzusinken, lassen durchblicken, daß er an einem Vermittlungsvorschlag gar nicht interessiert war¹⁶⁵. So tritt auch in den letzten Konzilswochen, trotz des Anwachsens der inneren Verbundenheit Döllingers mit der Minorität, ihre fundamentale Verschiedenheit scharf hervor. Denn die Verhandlungen der letzten Konzilstage zeigen zur Genüge, daß die opponierenden Bischöfe sich mit jeder Formel abgefunden hätten, welche die Verbindung des Papstes als Träger der Unfehlbarkeit mit den Bischöfen und der gesamten Kirche in der Formulierung des Dogmas in Evidenz gestellt hätte¹⁶⁶. Für diese Bischöfe ging es darum, zu verhüten, daß die Lehre „der Papst ist die Kirche“¹⁶⁷ Dogmenkraft erhalte; für den Döllinger der Quirinusbrieve jedoch darum, das Papsttum als erwiesenen Übelstand aus der Kirche herauszunehmen.

¹⁶³ Vgl. Quirinus, S. 602: „Damit wäre im Grunde der vollständige Sieg der Mehrheit und der Curie entschieden gewesen. Man hätte selbstredend allgemein geschlossen: Euer Ja kann, wenn auch mit einigen Clauseln behangen, doch nur den Sinn haben, daß ihr in der Hauptsache mit dem Schema einverstanden seid; die Hauptsache aber, das sind die zwei großen über die Zukunft der Kirche entscheidenden und zusammengehörigen neuen Glaubensartikel; der Universal-Episkopat des Papstes (Cap. 3) und seine Unfehlbarkeit (Cap. 4).“

¹⁶⁴ Ebd. S. 602.

¹⁶⁵ Ebd. S. 605.

¹⁶⁶ Vgl. den Brief Rauschers an Darboy v. 12. Juni 1870. Aubert: Pie IX, S. 354.

¹⁶⁷ Vgl. Aubert, S. 356.

Von einem Hinhören auf den Gegner war jetzt noch viel weniger als früher bei ihm die Rede. Das vierstündige Exposé des Bischofs Gasser von Brixen vom 11. Juli 1870 über die Modifikationen der Schemata und Dekrete und das richtige Verständnis der Unfehlbarkeit — es gilt allgemein als der autoritative Kommentar der Constitutio Pater Aeternus¹⁶⁸ — faßt er in folgender Weise zusammen: „Gasser, als Redner se ipse amans sine rivali¹⁶⁹, wie Cicero von Pompejus sagt, hielt wieder eine endlos lange Rede bis zur äußersten Ermüdung der gezwungenen Zuhörer; doch nicht ohne einiges diesem Auskehricht untermischtes Gold. Zu dem letzteren rechne ich seine Erklärung: Concilien seien bisher nur notwendig gewesen für Leute von verdorbenem Glauben, die dem Papste für sich nicht glauben wollten, während jeder gute Christ stets dem Papst ohne weiteres geglaubt habe. Jetzt indes, quid credendum sit unice ab arbitrio Pontificis in posterum dependebit.“¹⁷⁰ Die Diskussion um die Unfehlbarkeit ist für ihn gegenstandslos geworden. Der Papst hat seine Eigenschaft als Stellvertreter Christi verwirkt, er hat dem sterbenden Weltmonarchen Augustus gleich am Tage der Dogmenproklamation zum Zeichen der trefflich zu Ende gespielten Rolle mit den Händen zu klatschen befohlen: „Das absolute Papsttum feiert seinen ... mühelos errungenen Triumph über die Kirche, die nun wehrlos zu den Füßen der Italiener liegt.“¹⁷¹

In diesem Schlußsatz kristallisiert sich noch einmal die Quintessenz von Döllingers Konzilsopposition. Es war sein Antiromanismus, sein Widerspruch zum Papsttum seiner Zeit, der ihn bei seiner antivatikanischen Polemik zutiefst inspirierte. Die Verächtlichmachung des Papsttums, der Antikurialismus großen Stils sind die Signatur seiner Konzilsberichterstattung. Die Infallibilitätskrise in der Kirche war für ihn Sympton eines tiefer liegenden Übels. Hinter seinem Antiinfallibilismus stand als treibende Kraft sein Antikurialismus. Dieser blieb aber nicht auf die Kräfte des Gefühls und des Affektes beschränkt, er berührte unmittelbar sein theologisches Denken. Wahllos griff er zu Argumenten, um Waffen gegen den Papst und die Kurie zu schmieden; die apodiktischen Sentenzen, die er in dieser Erregung herausstieß, entbehrten historischer und theologisch-kritischer Durchdringung. Für den Journalisten Döllinger hatte dieser theologische Impressionismus keine anderen Folgen als die, daß seine Konzilschronik einen sich gleichbleibenden hohen Grad der Lesbarkeit und Aktualität behielt. Für den Theologen aber, der er primär war, wurde der Konzilsjournalismus zum Verhängnis. Der Journalist verdrängte den Theologen, und dieser ließ sich theologische Wertungen und Urteile von der Polemik des Tages diktieren.

¹⁶⁸ Vgl. Mansi, Bd. 52, Sp. 1204—30. Gasser war Sekretär der dogmatischen Kommission.

¹⁶⁹ Quirinus, S. 628; Quelle für diese Bewertung war Graf Arco, dessen Bericht Döllinger mit einigen kleinen Änderungen übernommen hat. Vgl. TThQ 140 (1960) S. 461.

¹⁷⁰ Quirinus, S. 628.

¹⁷¹ Quirinus, S. 637.

6. Verwechslung von Konzilsjournalismus mit Konzilstheologie

Den Beweis für diese Entwicklung liefert das Schicksal einer kleinen theologischen Broschüre, an der Döllinger seit November 1869 arbeitete. Aus dem Material des Janus hatte er als Handreichung für den infallibilistischen Tagesgebrauch eine anonyme kleine Schrift zusammengestellt: „Erwägungen für die Bischöfe des Conciliums über die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit“¹⁷². Diese Schrift, die, nebenbei gesagt, die Infallibilität zur Karikatur verzerrte¹⁷³, hatte einen großen Mangel. Die eigentliche Beweisführung in ihr war mager und die Widerlegung der Unfehlbarkeit mehr ex absurditate consequentiae als von der Sache selber her geführt. Dupanloup war über den schroffen Ton der „Erwägungen“ ungehalten und wünschte größere Milde in der Form. Viele Bischöfe und Theologen der Minorität fanden, daß sie zu kurz seien; erst mit vollständigen Belegen könne sie ihre Wirkung erreichen¹⁷⁴.

Döllinger hat das Ungenügen dieses rasch dahingeworfenen Pamphlets selbst empfunden; er versprach, Abhilfe zu schaffen. In einer neuen Abhandlung wollte er die unwiderleglichen wissenschaftlichen Beweise für die theologische Unmöglichkeit der Unfehlbarkeit bringen. Bischof Dupanloup gegenüber schilderte er diese Schrift als vollständiges und beweiskräftiges Arsenal zu diesem Gegenstand¹⁷⁵. Von Dupanloup gedrängt, Döllinger an sein Versprechen zu erinnern, wies Acton in fast jedem seiner Briefe der ersten Konzilsmonate an den Münchener Stiftspropst auf die Notwendigkeit einer solchen Schrift hin¹⁷⁶. Die Schrift erschien ihm als „das Wichtigste [was Döllinger] für das Concil“ tun könnte. Er hoffte, daß die Schrift vor dem 6. Januar in Rom ankommen würde¹⁷⁷. „Viele [Bischöfe] wissen von Ihrem Vor-

¹⁷² H. Manz, München 1869; erschien auch französisch.

¹⁷³ „Nicht der Kirche, sondern einer einzigen Person, dem Papste, ist die Unfehlbarkeit verliehen, ohne ihn würde sie dem Irrtum preisgegeben sein; er nur empfängt, sooft er über Glaubenssachen lehrend sich ausspricht, eine besondere göttliche Erleuchtung, welche ihn vor jedem Irrtum bewahrt, und von ihm erst erhält die Kirche soviel Licht und Wahrheit, als er ihr mitteilt.“ Erwägungen, S. 4.

¹⁷⁴ Acton an Döllinger, 7. Dezember 1869. DB, Bd. 2.

¹⁷⁵ Döllinger an Dupanloup am 29. November 1869: „... je m'occupe à vous fournir bientôt un petit arsenal, assez complet dans son genre. Je rassemble dans l'étroit espace d'une brochure modique tous les faits, les témoignages, les explications nécessaires pour décider définitivement la question de l'infaillibilité. Mes citations des éditions, volumes, pages, seront si exactes, si scrupuleuses que chacun pourra vérifier tout de suite en allant à une bibliothèque, les faits et les témoins que je laisse parler. Je n'y mettrai du mien que ce qui sera absolument indispensable pour être compris.“ (Abschrift im Besitz des Verf.) Teilweise zitiert von Fernand Mourret: *Le Concile du Vatican d'après des documents inédits*. Paris 1919, S. 78.

¹⁷⁶ DB, Bd. 2, Brief v. 28. November 1869; ebd. Brief v. 10. Dezember 1869.

¹⁷⁷ DB, Bd. 2, Brief Nr. 195 v. 18. u. 19. Dezember 1869.

haben (nicht durch mich, sondern weil man ihnen sagt, das alles wird bald aufgedeckt werden, vous verrez etc.), und man erwartet von Ihnen die Entscheidung. Da es nicht appellirt an die allgemeine Meinung, sondern von Bischöfen benützt werden soll, wäre unnötige Pointe eine Gefahr ... Die außerordentliche Bedeutung dieser Arbeit darf ja nicht unterschätzt werden.“¹⁷⁸ Auch ließ Dupanloup Döllinger durch Gräfin Leyden um Beschleunigung der Schrift angehen¹⁷⁹. Als Döllinger mitteilte, er könne die Schrift nicht bis zu dem von Acton gewünschten Termin fertigstellen¹⁸⁰, ermunterte dieser ihn, er solle weniger Wert auf die Ausführlichkeit als auf die Qualität der Arbeit legen¹⁸¹.

Acton selber maß ihr eine entscheidende Funktion bei für den Zusammenhalt der Oppositionsbischöfe und die Diskussion auf dem Konzil. „Glauben Sie, die Zeit ist gekommen, wo sie [die Schrift] am meisten nützen kann“, heißt es am 22. Januar 1870. „Sind nur keine Härten darin, können selbst schwächere sie nützen, 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 bedaure gar nicht, daß wir bisher warten mußten, aber ich möchte nicht länger warten. Können Sie mir nicht einige Bogen schicken? um die Herzen aufzurichten?“¹⁸² Einige Tage später schreibt er: „Alles verlangt nun die andere Arbeit. Heute [30. 1. 1870] bei Dupanloup aß ich mit Darboy, Meignan, Stroßmayer und drei anderen französischen Bischöfen. Alle die Genannten baten mich, Ihnen gleich in den stärksten Worten zu sagen, wie sehr ihre Hoffnungen in Sie gesetzt sind ... Es würde jetzt nach diesen Erwartungen sehr bedenklich seyn, wenn man noch länger warten müßte. Man hat schon aus Paris geschrieben, Sie hätten es aufgegeben.“¹⁸³ Am Tage nachher (!): „Schicken Sie ja recht bald Ihre Arbeit. Glauben Sie, es ist gefährlich, zu lange damit zu

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ Ebd. Brief Nr. 196 v. 21. Dezember 1869.

¹⁸⁰ Ebd. Brief Nr. 197 v. 22. Dezember 1869.

¹⁸¹ Ebd. Brief Nr. 200 v. 4. Januar 1870: „Aus dem allem [Fehlen wissenschaftlicher Bildung bei den Bischöfen] sehen Sie, daß die neue Schrift sehr nothwendig ist, aber auch so unangreifbar wie möglich seyn sollte. Verlieren Sie keine Zeit, bedenken Sie die unausgesetzte Gefahr, vermeiden Sie unnöthige Ausführlichkeit, aber geben Sie Ihr Bestes ... Daß die Schrift dem Papst unangenehm seyn muß, versteht sich. Ich lege so großes Gewicht auf anziehende Form, weil die schwankenden sonst abgeschreckt werden, und solche die durch persönliche Gefälligkeit, wie Dupanloup, Freunde gewinnen, die Arbeit sonst nicht benützen oder nicht ohne Reserven zitieren werden.“

¹⁸² DB, Bd. 2, Brief Nr. 210.

¹⁸³ Ebd. Brief Nr. 218. Am 27. Januar heißt es: „Man braucht Ihre Arbeit jetzt im höchsten Grad. Der Moment ist wirklich gekommen. Lieber etwas kürzer, aber etwas schneller.“ DB, Bd. 2, Nr. 216.

warten.“¹⁸⁴ In beschwörendem Tone kommt er Anfang Februar auf das große Anliegen dieser Schrift zu sprechen: „Die Verspätung wirkt täglich nachteiliger und kann zu sehr schlimmen Folgen Anlaß geben. Ich behaupte es jetzt als eine der Hauptschwierigkeiten der Lage, daß meine Bemühungen in dieser Hinsicht erfolglos geblieben sind. Es ist mehr als eine Schwierigkeit, es ist eine Gefahr.“¹⁸⁵ Er telegraphierte, daß die Arbeit nicht unterbrochen werden dürfe: „Ihre Verspätung ist für uns eine gefährliche Sache, und ich möchte alles tun, um sie bald zu Stande zu bringen . . . Glauben Sie, daß keine andere Arbeit diese wert ist . . .“¹⁸⁶ Er ließ nicht locker, als Döllinger ihm antwortete, er wisse nicht, wie er über die Unfehlbarkeit schreiben solle, ohne bei den Bischöfen anzustoßen¹⁸⁷, und sich auch mit dem Hinweis auf seine Vielbeschäftigkeit dem lästig gewordenen Versprechen entziehen wollte. Er stellte ihm die sehnlichst gewünschte Arbeit noch einmal eindringlich vor Augen als eine „rein wissenschaftliche Auseinandersetzung

¹⁸⁴ Ebd. Brief Nr. 220 v. 1./2. Februar 1870.

¹⁸⁵ Acton an Döllinger, 5. Februar 1870, ebd. Brief Nr. 222.

¹⁸⁶ Brief Nr. 231 v. 13. Februar 1870. Vgl. dazu Actons Brief v. 9. März 1870: „Now is the acceptable time für Ihre Schrift. Möge nur alles was diesen Winter geschah, keine Härte hineingebracht haben. Sie sollte nicht angekündigt seyn, bis die Exemplare in meinen Händen sind, und lassen Sie kein Exemplar ausgehen, bis Sie wissen, daß ich die für die Bischöfe habe.“ Im gleichen Brief stellte Acton die Liste der Bischöfe auf, an die ein Widmungsexemplar geschickt werden sollte.

¹⁸⁷ „Ich weiß in der Tat 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 was 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? — Sie werden 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 zustande bringen kann . . . Was ist da zu thun? Schweigen? Ich werde manchmal ungewiß. Aber ich ermuthige mich 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. Schreibe ich mit Rücksicht auf die Bischöfe oder für sie zu ihrem Gebrauch, so wäre Graf Tauffkirchen imstande, hierher zu berichten und auch das würde denn auch dem Könige vorgelegt werden.“ DB, Bd. 2, Brief vom 14. März 1870. Das hier gestellte Dilemma war falsch. Die Bischöfe saßen auf dem Konzil, nicht der bayerische König. Erst in weitem Abstand hatte ein Theologe in dieser Sache auf den König Rücksicht zu nehmen. Er durfte weder Staatslakai noch Bischofsknecht sein: Döllingers Antwort wirkt um so befremdlicher, weil er davon Kenntnis hatte, daß Graf Tauffkirchen ganz und gar nicht von Döllingers anonymer Publizistentätigkeit erbaut war und öfter am hemmungslosen Sarkasmus von dessen Konzilschronik Kritik übte. Vgl. dazu Festschrift Foerster (Anm. 3).

der Tradition über die Infallibilität, wie alles, was dafür angeführt wird, entweder erdichtet oder falsch gebraucht wird und wie die Kirchenväter eigentlich ganz andere dieser Lehre widersprechende Dinge lehrten ... So würde sie nicht Anstoß geben, denn sie brauchen nicht Dogmatik, sondern Geschichte zu treiben, und sagen nie mehr als die von ihnen citierten Stellen ... Das Opfer, das diese Schrift von Ihnen verlangt, müßten Sie bringen ... Ich würde sagen, lieber auszutreten aus der Fakultät als jetzt versäumen, Ihre Schrift herauszugeben mit aller möglichen Vollendung. Aber ist die Schrift gehalten, wie ich meine, mit der Ruhe des Tons und Vollständigkeit des Apparats, so sehe ich keinen Grund auszutreten.“¹⁸⁸ Auf drei Seiten seines Briefes sprach Acton ihm zu und versicherte, daß es doch nicht so schwierig sei: „Sie können, glaube ich, eine kluge Konzession machen. Sie können die Frage als eine historische mehr wie als eine theologische behandeln. Sie können weniger die Wahrheit der Lehre als die Schwierigkeiten der Tradition besprechen. Das wäre die Definierbarkeit leugnen, und das ist ein bequemer Standpunkt der beiden Gruppen [Inopportunisten und grundsätzliche Gegner der Unfehlbarkeit] vereinigt. Der Inhalt bliebe dann unverändert; am Ende käme das Resultat: eine Lehre, die eine solche Vergangenheit hat, kann nie zu einem Dogma erhoben werden. Sie würden dann wohl weniger die Sünden der Päpste anführen, doch würden die Parallelfälle zum Honorius hineingehören.“¹⁸⁹

Man wird Döllinger zugute halten, daß er es wirklich nicht leicht hatte, in diesen aufregenden Konzilsmonaten an einem solchen Werke zu arbeiten. Aber was man von ihm erwartete, was ihm selber vorschwebte und er versprochen hatte¹⁹⁰, war kein „ouvrage de longue

¹⁸⁸ Ebd. Brief Nr. 253 v. 18. März 1870.

¹⁸⁹ Ebd. Der letzte Satz ist typisch für Actons ethisch motivierten Antiinfallibilismus.

¹⁹⁰ Vgl. etwas weiter vorher S. 221. Döllingers Haltung ist widersprüchlich. Zunächst meint er, der ihm gestellte Termin sei schrecklich kurz: „Können denn nicht durch gemeinschaftliche Bemühungen die Dinge in die Länge und die Discussion hinausgeschoben werden? Zeit gewonnen, alles gewonnen“ (Brief Nr. 191 v. 13. Dezember 1869). Er stand unter dem Eindruck, das Konzil würde nur wenige Wochen dauern, und er müsse die Denkschrift unbedingt bis zur ersten Arbeitssitzung fertig haben. „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 ... Wenn noch etwas längere Zeit gewonnen werden kann, so will ich thun, was irgendwie möglich ist“ (Brief Nr. 192 v. 14. Dezember 1869). Am Tage darauf erfuhr er, daß Konzilssekretär Fessler gesagt hatte, wenn der Antrag auf Dogmatisierung der Unfehlbarkeit gestellt würde, so werde er zugelassen werden, aber bis zur Schlußfolgerung würden Monate vergehen. „Hienach wäre es also doch noch möglich, daß eine Denkschrift, die mehr Zeit noch erforderte, als zwölf Tage, nützlich werden könnte, und so will ich denn fortarbeiten“ (Brief Nr. 193 v. 15. Dezember). Den von Acton gestellten Termin — 6. Januar 1870 — könne er unmöglich einhalten. „Wenn Sie mein hiesiges Leben, und wie täglich die

haleine“¹⁹¹, sonder eine kurze, schlüssige und unanfechtbare Zusammenstellung der wichtigsten Gründe gegen die Definibilität der Unfehlbarkeit.

Seit Anfang November 1869 hatte er von dieser Schrift gesprochen und daran gearbeitet. Acton unternahm einen letzten Vorstoß, um den Vorwand des Zeitmangels zu entkräften. Er erinnerte ihn daran, daß die Bischöfe ihm ihre Abfassung nicht zugemutet, sondern er selber sich angeboten hatte (Dupanloup!). Man habe das dahin verstanden, daß die Arbeit bereits angefangen sei. Auch Erzbischof Scherr habe eine dahin lautende Ankündigung erhalten. Jetzt stehe ein ganzer Monat zur Verfügung. „Die Besseren erwarten [die Schrift] mit Ungeduld, und ich weiß nicht mehr, was ich ihnen sagen soll. Können Sie sich denn nicht auf einen engeren 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 mit den Beweisen versehen wären. Ich muß wiederholen, was ich früher schrieb: Das Ausbleiben Ihrer Arbeit hat wirklichen Schaden angerichtet.“¹⁹²

besten Stunden mir weggenommen werden, mitansehen würden, hätten Sie Mitleid mit mir. Ich will thun, was ich kann, und jedenfalls die Schrift nicht eher dem Buchhandel überlassen, als bis sie bei den Bischöfen ihre Dienste geleistet hat“ (Brief Nr. 197 v. 22. Dezember 1869). Am 9. Januar 1870 schrieb er: „Bezüglich der Denkschrift für die Bischöfe will ich thun, was ich kann, aber ich bin fast entmuthigt, weil ich erstens stark besorge, zu spät zu kommen, und weil zweitens das Damokles-Schwert über meinem eigenen Haupte hängt“ (Nr. 205). — Seit Januar besaß Döllinger reichlich Zeit, da die Unfehlbarkeit gar nicht auf der Traktandenliste stand; er hatte aber auch eine neue Entschuldigung parat. Psychologisch ist dies in einem gewissen Sinne verständlich. Aber er hätte sich unbedingt die Zeit dafür nehmen müssen, wenn er nicht die Kompilation der Quirinusbrieve in der „Allgemeinen Zeitung“ für wichtiger gehalten hätte.

¹⁹¹ „Man kann wohl (oder richtiger: ich kann) in solcher Stimmung einen kurzen Artikel für die Zeitung schreiben, aber ein ouvrage de longue haleine — ja wüßte ich doch nur, daß ich die Zeit zur Vollendung hätte, daß es nicht vor der Geburt schon erdrosselt werden würde.“ Auch empfand er es unerträglich, daß die Bischöfe ihn gerne zum Sündenbock machen möchten, „und sich wieder an irgendeine Stelle in meiner Schrift hängen werden, um mich zu schmähen und den Fanatikern preiszugeben“. Wenn er mehr Zeit habe, wolle er es dennoch versuchen. „Wenn und sobald sich einige Gewißheit erlangen läßt über die Zeit, die noch bis zur Entscheidung der Unfehlbarkeitsfrage disponibel ist, und wenn die Frist nicht allzu kurz ist — dann kann ich 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. Das letztere könnte immer noch ertragen werden, wenn nur die heillose und trostlose Ungewißheit oder die Wahrscheinlichkeit des zuspätkommens nicht wäre.“ Döllinger an Acton am 22. März 1870, ebd. Brief Nr. 257.

¹⁹² Acton an Döllinger am 1. April 1870; DB, Bd. 2, Brief Nr. 270.

Die Frage drängt sich auf, warum kam es Döllinger nicht in den Sinn, seine journalistische Tätigkeit an den Römischen Briefen einzuschränken?¹⁹³ Wenn Acton die Bedeutung der theologiegeschichtlichen Abhandlung für so wichtig hielt, daß er von ihm das Opfer seines Austritts aus der Fakultät verlangen konnte, um Zeit für ihre Abfassung zu gewinnen, war es dann nicht an erster Stelle angebracht, ihn auf seinen unangemessenen Zeitaufwand für ephemeren Konzilsjournalismus aufmerksam zu machen? Acton hat das Widersprüchliche¹⁹⁴ in der Handlungsweise seines verehrten Lehrers gespürt und diskret versucht, ihn darauf aufmerksam zu machen. „Ich glaube nicht, daß es gut sein wird“, schrieb er am 12. April 1870, „viel anonym zu schreiben, und besonders fürchte ich jetzt, was ich schon früher fürchtete, [Quirinus] Briefe, die mehr den gelehrten als den lokalen römischen Stempel tragen. Wir müssen aber nicht vergessen, daß jetzt die große Krise, die rechte Prüfung der Kirche stattfindet. Es wird für spätere Zeiten von großem Werth seyn, auf das sich berufen zu können, was zur Zeit des Concils gesprochen wurde. Und man soll eben auch den Leuten, die guten Willen haben¹⁹⁵, alles mögliche geben, was sie zur Einsicht bringen, sie kräftigen kann in dem schweren Kampf.“¹⁹⁶ Hatte er vorher bereits vorgeschlagen, die Unkosten für die Drucklegung der Schrift

¹⁹³ Theodor v. Sickel, der sich damals in München aufhielt und bei Döllinger Akten des Konzils von Trient bearbeitete, berichtet, wie es damals bei diesem zugeht. Die wichtigeren Papiere, welche Döllinger von Rom erhielt, wurden von Lord Acton und Graf Arco nach Florenz geschickt, von wo sie dann nach München weiterbefördert wurden. „So kam eine römische Courirsendung, wie wir sie nannten, jeden Samstag früh in München an. Es pflegten sofort verschiedene Gesandten bei Döllinger zu erscheinen, um die neuesten Nachrichten in Empfang zu nehmen. Regelmäßig wurde auch ich in das Arbeitszimmer berufen und erhielt dann von Zeit zu Zeit auch den Auftrag, an der Weiterverbreitung der Nachrichten Teil zu nehmen. Gewöhnlich handelte es sich um kurze Notizen, die ich nach Döllingers Wunsch zu redigieren und etwa auch an die angegebenen Zeitungen zu befördern hatte.“ Theodor v. Sickel: Römische Erinnerungen, hrsg. v. L. Santifaller. Wien 1947, S. 184. Daraus geht hervor, daß Döllinger auch noch andere Zeitungen mit Informationen über das Konzil belieferte.

¹⁹⁴ Bezeichnend für diese Widersprüchlichkeit war die Antwort Döllingers v. 3. April 1870: „Wenn es gälte, den Protest der Minorität gegen die Ökumenizität des Konzils durch eine Denkschrift zu rechtfertigen, da wollt' ich mit Freuden an die Arbeit gehen“ (DB, Bd. 2, Nr. 272). Offensichtlich war die Unfehlbarkeitsfrage für ihn so weit erledigt, daß er nur noch der Mühe werthhielt, dagegen zu polemisieren.

¹⁹⁵ Die Bischöfe der Minorität sind gemeint.
¹⁹⁶ Acton an Döllinger am 12. April 1870. DB, Bd. 2, Brief Nr. 282. Sehr reserviert war Acton auch gegenüber der Maßlosigkeit von Döllingers Sprache. „Es fehlt Ihnen in München etwas sehr Wesentliches, ein Freund, der die gewöhnlichen Empfindungen der Katholiken hat, die Regungen des ordinären Menschen, die Sympathie mit der halbgebildeten Menge, an dem Sie die Probe machen können, wie Ihre Schriften den andern vorkommen, was der erste Ein-

zu übernehmen¹⁹⁷, so erbot er sich nun, auf Grund von Döllingers Material die Abhandlung selber herauszugeben, falls dieser ihm seine Notizen überlassen wollte. Weil der Theologe Döllinger seine Warnungen vor einem Abgleiten in den Konzilsjournalismus in den Wind schlägt, sieht der Journalist Acton sich genötigt, selber in die Bresche zu springen. Wir begegnen hier einer Rollenvertauschung, die eine Verwechslung der Aufgabenbereiche ist. Sie war um so folgenschwerer, weil sie beide, Acton und Döllinger, in einen Dilettantismus hineinführte, der sie von den ihnen gemäßen Aufgaben fernhielt. Döllinger trägt die Verantwortung dafür, weil er sich mit einem oberflächlichen Publikumserfolge begnügte, anstatt sich der weniger angenehmen Aufgabe zu stellen, den Bischöfen ein angemessenes Beweismaterial für ihre Diskussion auf dem Konzil zur Verfügung zu stellen.

Es war ihm äußerst peinlich, in dieser Eindringlichkeit an die versprochene Schrift erinnert zu werden. Er hatte die Arbeit innerlich zugunsten des Konzilsjournalismus abgeschrieben. Wie an einen rettenden Anker klammerte er sich daher an einen Brief Bischof Hefeles vom 2. April 1870, der ihm einen ehrenvollen äußeren Rückzug ermöglichte. Es hieß darin: „Soviel ich höre, wird dem Erzbischof von München sehr zugesetzt, einen Schritt gegen Sie zu thun ... Es ist darum die vereinigte Bitte mehrerer hiesiger Freunde, Sie möchten jetzt keine weitere Veröffentlichung in dieser Sache mehr machen, damit nicht aufs Neue Oel ins Feuer gegossen werde.“¹⁹⁸ Den lästigen Mahner Acton konnte er nun unter Berufung auf Hefeles und die Bischöfe abschütteln. Bezeichnend für die widersprüchliche geistige Situation, in der er sich befand, war der Kommentar, den er der Mitteilung Hefeles beifügte: „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. Ich kann in Folge neu angestellter Forschungen und Studien die Grundlosigkeit der Infallibilität bis zur absoluten Demonstration nachweisen, aber es ist ganz unvermeidlich, daß die guten Prälaten wieder Anstoß daran nehmen und mich dann als Sündenbock preisgeben. Für jetzt ist es gewiß besser, dem Rat Hefeles zu folgen. Ich läugne nicht, daß ein Vorgehen des Erzbischofs von München gegen mich doch sehr peinlich mich berühren würde. Von dem eigenen Bischof censuriert und eklatant reprobirt zu sein, ist für einen Priester immer ein Unglück, und ich meine, es vermeiden zu

druck sein wird. Ist keiner unter Ihren Collegen, mit dem Sie diesen Versuch machen können? Haneberg zum Beispiel oder Reischl? Mit einem jüngeren würde immer das neue imponieren, aufregen, den unbefangenen Eindruck stören.“ DB, Bd. 2, Brief Nr. 254 v. 18. März 1870. Vgl. auch Brief Nr. 224 v. 8. Februar 1870. ¹⁹⁷ Ebd. Brief Nr. 190 u. 282.

¹⁹⁸ Döllinger an Acton am 8. April 1870. DB, Bd. 2, Brief Nr. 276. Hefeles Brief ist gedruckt bei J. F. v. Schulte: *Altkatholizismus*, S. 217.

sollen, so lange es, ohne Verrath an der Wahrheit zu begehen, geschehen kann.“¹⁹⁹

Diese Antwort verdeutlicht ein Zweifaches: Döllinger scheint nicht einmal die Bischöfe der Minorität — nur sie sind hier gemeint — für urteilsfähig in Fragen der historisch-kritischen Theologie gehalten zu haben. Dem großen Publikum der „Allgemeinen Zeitung“ aber traute er diese Fähigkeit ohne weiteres zu. Weiter bleibt unerfindlich, warum er, wenn er so unwiderlegliche Beweise gegen die Lehre hatte, sie der Opposition dennoch vorenthielt. Es schien doch geraten, seine Einsichten den Gesinnungsfreunden wie Acton und den ihm nahestehenden Minoritätsbischöfen — zumindest privat — mitzuteilen. Acton bot ihm ja an, das Material selber zu redigieren; seinem besten Freunde versagte er seine Notizen und die Verwertung seiner Ergebnisse. Auf jenes Angebot kam nur die dürre Mitteilung aus München, er sei trotz allem entschlossen, die Arbeit fortzusetzen. Eigenartigerweise meinte er jetzt, die Arbeit könne auch nach gefallener Entscheidung anonym erscheinen, ja sie wäre dann um so notwendiger²⁰⁰. Damit aber war das Schicksal der theologisch ungemein wichtigen Arbeit besiegelt; sie blieb unfertig in der Schublade des Kirchenhistorikers liegen.

Können wir den Hinweis Döllingers gelten lassen, die Furcht vor der Exkommunikation habe ihn von der Fertigstellung und Veröffentlichung seiner Arbeit zurückgehalten? Wer sich mit dieser Erklärung zufriedengibt, muß sich an der Tatsache stoßen, daß Döllinger trotz Hefeles Rat mit unvermindertem Eifer seinen anonymen Konzilsjournalismus weiterbetrieb. Freilich konnte man ihm hierin nicht so leicht auf die Finger schauen, aber Hefeles hatte ihm ja geraten, sich vorläufig vom Kampfplatz zurückzuziehen, womit sinngemäß auch sein aufregender und aufreibender Frondienst für die „Allgemeine Zeitung“ gemeint war.

Die Ursachen für das Nichtzustandekommen jener Schrift liegen aber noch tiefer. Döllinger war zur Zeit des Konzils bereits nicht mehr in der Lage, eine solche Abhandlung zu schreiben. Seine Distanz zu den Bischöfen der Minorität war so groß geworden, daß er gespürt hat, eine Veröffentlichung von ihm würde nicht mehr bei ihnen ankommen. Anonymen Konzilsjournalismus in der Form einer erbitterten Hetze gegen das Papsttum konnte er noch zuwege bringen: für eine Darstellung der Entwicklung des kirchlichen Lehramtes oder der Lehre von der Tradition fehlten ihm in der aufgewühlten Zeit des Konzils die geistigen Voraussetzungen. Das Papsttum hatte in seinen Augen den Bezug zur Kirche verwirkt, sich außerhalb der Kirche gestellt. Mit diesem Papsttum konnte er keinen Kompromiß mehr schließen! Wie aber konnte er dies den Bischöfen beibringen, von denen keiner auf seine kirchenzerstörenden Absichten vorbereitet war?

Wir sind ausführlich auf diese unausgeführte Schrift eingegangen, weil ihr Mißlingen die Fragwürdigkeit von Döllingers Konzilsjourna-

¹⁹⁹ DB, Bd. 2, Brief Nr. 276.

²⁰⁰ Ebd. Brief Nr. 286.

lismus in ein besonderes Licht stellt. Friedrich, Döllingers Biograph, erwähnt sie, aber nur ganz am Rande²⁰¹. Er ist sich über die Tragweite seiner Bemerkung nicht bewußt, daß die Redaktion der „Römischen Briefe“ Döllinger so viel Zeit weggenommen habe, daß er nur langsam vorwärtskam und die in Angriff genommene Arbeit schließlich ganz aufgab. Es ist ihm dabei entgangen, daß es die Aufgabe eines katholischen Theologen nicht sein konnte, die öffentliche Meinung außerhalb des Konzils aufzupeitschen, sondern den Bischöfen beweiskräftige Argumente für die theologische Diskussion auf dem Konzil zu liefern. Erst sein Briefwechsel mit Lord Acton hat uns Klarheit verschafft über das Ausmaß des Versagens Döllingers, sein Nicht-mehr-sehen-Können der eigenen Aufgabe. Den Schaden, der, theologisch gesehen, der Konzilsopposition daraus entstand, kann man leicht ermessen. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß in den Quirinusbriefen die Grundlosigkeit des nach dem Konzil gegen die Bischöfe erhobenen Vorwurfs des „Umfallens“ durchschimmert²⁰². Diese Beschuldigung, die grundlos ist, weil sie den Bischöfen ein Kirchenverständnis unterstellt, das sie nie gehabt haben, kann mit umgekehrtem Vorzeichen allerdings zu Recht gegen Döllinger erhoben werden: Er hat die Bischöfe auf dem Konzil im Stich gelassen. Das Schlagwort vom „Verrat der Bischöfe“²⁰³ fällt damit zusammen; es ist vielmehr der „Verrat an den Bischöfen“ während des Konzils, und zwar durch den Chefideologen des Antiinfallibilismus selber, der der Haltung der Bischöfe nach dem Konzil vorausgeht.

²⁰¹ Der Titel der Schrift sollte — nach Friedrich — lauten: „Das Zeugnis der Tradition über die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit.“ Friedrich: Döllinger, Bd. 3, S. 520. ²⁰² Vgl. S. 218/219.

²⁰³ Der Verrat der Bischöfe wurde zu einer altkatholischen Sprachregelung, die in alle Broschüren und Artikel dieser Zeit eingegangen ist. Vgl. z. B. die Darstellung der Bischofsversammlung in Fulda 1870 bei Friedrich: Döllinger, Bd. 3, S. 356.

Fortsetzung folgt.