

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 74 (1984)
Heft: 3

Artikel: Döllinger mit Herz : zum Briefwechsel Döllinger - Blennerhasset
Autor: Vogels, Heinz-Jürgen
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404685>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 31.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Döllinger mit Herz

*Zum Briefwechsel Döllinger–Blennerhassett **

Stefan Lösch berichtet, dass Gegner Döllingers wie Louis Veuillot und Edmund Jörg, aber auch sein eigener Vater, von ihm gesagt haben sollen: «Er hat zwei Köpfe, aber kein Herz¹.» Wenn es noch einer Widerlegung bedurft hätte, so ist sie durch die Edition seines Briefwechsels mit Charlotte von Leyden, späterer Lady Blennerhassett, erbracht worden, die nun Victor Conzemius, ebenso wie den Döllinger-Acton-Briefwechsel², als Quellenpublikation der Historischen Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften gut geordnet und mit allen notwendigen Anmerkungen versehen, im Druck vorgelegt hat, übrigens mit Unterstützung des Michaud-Fonds der Christkatholisch-theologischen Fakultät Bern.

Die Briefe machen einen unmittelbar frischen, durchaus nicht antiquierten Eindruck, und da hier Döllinger weder an seinen Schüler Acton noch an seinen Kollegen Reusch schreibt³, fehlt auch jede professorale Steifheit, die den genannten Briefen teilweise anhaftet. Die junge Gräfin von Leyden, die Döllinger über einen Leihschein der Bayerischen Staatsbibliothek 1865 kennen und als wache, überaus wissbegierige und begabte Autodidaktin schätzen gelernt hatte, bescheinigte ihm drei Jahre später, dass er das «Herz am ganz rechten Platz habe, wie wenig Menschen» (S.322).

Tatsächlich war durch die väterlich führende, aber auch männliche beglückte, leise an Franz von Sales und Johanna Frémot von Chantal erinnernde Freundschaft Döllingers mit Charlotte von Leyden eine Saite in ihm zum Klingen gebracht worden, deren Ton erst jetzt, fast hundert Jahre nach seinem Tod, deutlich erkennbar wird, wenn sie auch durch die «Briefe an eine junge Freundin»⁴, seine Verwandte Anna Gramich, schon bekannt war.

* Ignaz von Döllinger, Briefwechsel 1820–1890, bearbeitet von Victor Conzemius, 4. Band: Ignaz von Döllinger – Charlotte Blennerhassett, Briefwechsel 1865–1886. München 1981, XLVIII und 751 Seiten.

¹ Stefan Lösch, Döllinger und Frankreich, eine geistige Allianz, 1823–1871. München 1955, 78 f.

² Ignaz von Döllinger – Lord Acton, Briefwechsel 1850–1890, Bd. 1–3, München 1963–1971.

³ Edition in Vorbereitung durch Ch. Oeyen unter Mitarbeit von H.–J. Vogels und V. Conzemius.

⁴ Ignaz Döllingers Briefe an eine junge Freundin, hrsg. von Heinrich Schrörs, Kempten-München 1914.

1. Döllinger

Eine ganze Skala von Empfindungen spricht sich hier bei ihm aus: «Nur schriftlich (weil er sie nicht sprechen konnte) kann ich Ihnen andeuten, wie warm und tief gefühlt meine Wünsche für Sie sind, so ernst und aus dem Innersten der Seele strömend, dass sie sich stets zu Gebeten, die ich an Gott richte, gestalten» (433, zum Namenstag). Er wird, «wenn morgens ein Brief von Ihnen ankommt, ... den ganzen Tag durch wie in eine festtägliche Stimmung» versetzt (596), hat oft geradezu «Sehnsucht nach einem Brief» und «dass Sie meiner gedenken, gehört zu den besten Gütern, zum Sonnenschein in meinem Lebensabend» (562f.). Später wundert er sich über seine «starke Neigung» zu Charlottes erstem Kind, dem Sohn Arthur (502), «je älter ich werde, desto mehr steigt bei mir die Liebe zu Kindern» (623), für die er viel betet (646). Über Charlottes Gesundheit macht er sich häufig Sorgen und «mit dem armen, unglücklichen Franzosen-Volke», das im Krieg 1870/71 so viele Verluste hatte, «hat sich ein schmerzliches, tiefes Mitleid eingestellt. Beten wir für ein baldiges Ende» (494).

Am ausgeprägtesten ist natürlich seine Sorge für ihre geistig-geistliche Entwicklung. Nicht nur Bücher über Bücher empfiehlt und schenkt er ihr, aber «mit fast ängstlicher Wahrung der individuellen Anlagen» (S. XIII), sondern auch das Buch der Bücher, das, «hat man es zwanzigmal gelesen, doch bei der 21ten Lesung wieder neue, bisher unbeachtete Schönheiten und Wahrheiten» entdecken lässt (S. 7), und die «Nachfolge Christi» (15). Er hilft ihr mehrmals mit seinem «Glauben, dass Gott das, was er angefangen, auch vollenden werde, das heisst, dass er Ihnen noch den Platz anweisen oder in die Lage Sie versetzen werde, in welcher Sie ... ganz von selbst, ohne sonderliche Mühe oder Anstrengung in der Ihrer Natur angemessenen Weise wohlthätig wirken, gleichwie ein Licht seine Bestimmung erfüllt, indem es eben leuchtet» (219). Das alles mit dem Ziel, ihr «den reinsten Genuss» zu verschaffen, «den das geistige Schaffen gewährt» (181). Denn er traut ihr früh eine schriftstellerische Begabung zu (404), von der sie mehr als eine Probe im Briefwechsel gibt, z. B. in der Skizze über Ganganelli (Clemens XIV.), der den Jesuitenorden aufhob und dann zusammenbrach (515). «Vertrauen Sie auf Gottes väterliche Führung. Es kommt immer einmal ein Tag, an dem man sich sagt: Besser, wie Er es mit mir gemacht hat, als wie ich es wollte» (246).

Man lernt, dass Döllinger es sich zum Grundsatz gemacht hat, «dass ich nicht Böses mit Bösem vergelte, mich nicht aus der ruhigen

Fassung bringen, mich nicht zu allzu scharfen Äusserungen verleiten lasse. Sie wissen, dass mir dies mitunter begegnet» (464). Generell kann aber Charlotte Leyden Döllingers «mildes, nachsichtiges Urteil über Menschen und Dinge» (235), seine «milde Welt- und Lebensanschauung» (677) und nach 1870 eine «gewohnte heitere Resignation» konstatieren. Sogar Humor entdeckt man bei Döllinger, wenn er berichtet, er habe mit Gladstone «de omnibus rebus et quibusdam aliis» geredet (574, 666), und die mit einer Biographie Montalemberts beschäftigte⁵, aber immer wieder verhinderte Charlotte fragt, ob sie sich nicht vor einer nächtlichen Visite Montalemberts aus dem Jenseits und dem Grusse: Je demande ma vie! fürchte (613).

2. Charlotte Blennerhassett

Charlotte von Leyden ihrerseits reagiert mit einer zarten, tiefen Verehrung und Dankbarkeit, die eigentlich nur verständlich wird, wenn man die stark eingeschränkte Bildungsmöglichkeit für Frauen im vorigen Jahrhundert im Auge hat: Drei Jahre Pensionat, dann Warten auf die Heirat, kein Zugang zur Universität. So bekennt sie, dass «ich ohne Sie vielleicht schon lange geistig verdurstet wäre» (245), nennt Döllingers «Freundschaft eines der kostbarsten Güter, die Gott mir gegeben hat» und empfiehlt sich während der schweren gesundheitlichen und persönlichen Krise im Gefolge ihrer Übersiedlung nach London in Döllingers Gedenken mit der Erinnerung, «dass meine ganze Seele Ihnen gehört» (648).

Sehr früh erkennt sie die Gefahr, in der Döllinger schwebt, und warnt ihn deshalb immer wieder vor der Veröffentlichung einer Papstgeschichte (30, 36, 39, 42, 53, 166, 173, 222, 444, 458) für die Döllinger «mehr als 25 Jahre lang Material gesammelt» hat (53, 417), die aber dann tatsächlich in ziemlich rascher Endredaktion als Antwort auf die Herausforderung durch die Konzilsvorstellungen der *Civiltà cattolica* vom Februar 1869 unter dem Titel «Der Papst und das Konzil, von Janus» im Herbst des Jahres erscheint und in ihrer Konsequenz zu seiner Exkommunikation im April 1871 führt.

Überhaupt ist die Eigenschaft, die Döllinger bewog, sie «Sibylle» zu nennen, nämlich fast prophetisch begabt zu sein, auffallend. Schon

⁵ Man wüsste gerne, was aus dem «fertigen Buch in der Schublade» (650) geworden ist. In der Einleitung (S. XXIII) steht darüber zu wenig. Ist es im Nachlass in Cambridge (S. XXXI)?

1868 beklagt sie es als «ein grosses Unglück, wenn statt einem Kaiserthum Österreich ein Magyarenkönigtum übrig bleiben wird, als einziges machtloses Schattenreich zwischen einem preussischen Königtum ... und einer moskowitischen Barbarei, die vom Westen nichts annehmen wird», eine Vorausschau der Ereignisse von 1918. Oder, zum Konzilsgeschehen: «Den weitesten Ideen gehört das letzte Wort, allein unsere Generation wird wohl darüber zu Grunde gehen» (397), «diesmal wird nur das Ärgste verhütet» (459); denn tatsächlich hat auch für römische Katholiken erst das Vatikanum II den weiteren Kirchenbegriff (*Lumen gentium* 14–16) und die Ergänzung des Primats durch die Kollegialität, der Unfehlbarkeit des Papstes durch die der Bischöfe und der Gesamtkirche (LG 22) gebracht: «Das grösste Opfer wird sein, in Geduld zu warten, bis die Stunde kommt, wo die bessere Einsicht triumphiert» (397, am 10.5.1869, lange vor Beginn des I. Vatikanums), eine Mahnung, an die sie sich ganz und Döllinger insofern gehalten hat, als er später die kirchlichen Strafen ertrug.

Charlotte von Leyden hatte tatsächlich grossen Einfluss auf Döllinger. Deswegen ist es wohl nicht zuviel behauptet, dass er ihretwegen die geplante «*Cattedra Romana*»⁶ so lange zurückhielt. 1865 neckte er sie zwar, man werde einmal als sein grösstes Verdienst bezeichnen, «dass er ein Buch nicht schrieb ... auf die Bitte und den Rat einer jungen Dame, deren Urteil von grossem Gewicht bei ihm war» (40). 1867 jedoch gesteht er: «Wenn Sibylle mich sogar kniefällig bittet *de ne pas brûler mes vaisseaux*, so weiss sie, dass drei Worte von ihr bei mir mehr ausrichten als 300 von Anderen» (278). Dennoch ist er kurz danach «*tirailé tantôt d'un côté tantôt de l'autre*», ob er gegen Rom «auftreten» soll oder nicht (284). Da es sich beim Janus vorwiegend um historische Tatsachen handelt, deren Interpretation im Hinblick auf die daraus zu ziehenden oder nicht zu ziehenden Konsequenzen allerdings schwierig bleibt, wird man ihm die Anerkennung für das Vorlegen des Materials nicht verweigern können – das tat auch Charlotte schliesslich nicht (446). Ähnlich erkannte Newman an, dass Lord Acton durchaus recht daran tat, in seinem zweiten Brief an die Times (24.11.1874) auf Gladstones Herausforderung (vom 8.11.) hin die historischen Tatsachen, die das Papsttum auch vor 1870 belasteten, «ganz und unverhohlen» zu sagen (584).

⁶ So von Döllinger selbst genannt in: Döllinger–Acton I, 508, 521, 524, vgl. Döllinger–Blennerhassett 36, 39.

3. Zum Vatikanum I

Und hier liegt genau der neuralgische Punkt, der die Vorgeschichte und Geschichte des 1. Vatikanischen Konzils so problematisch und den jetzt vorgelegten Briefwechsel auch für deren Erforschung interessant macht: Spätestens seit der Gelehrtenversammlung in München vom Herbst 1863⁷ offenbarte sich ein Riss in der Theologenschaft, wenn nicht in der ganzen Kirche, der die an vollständiger historischer Wahrheit Interessierten von den mehr an dogmatisch-scholastischer System-Wahrheit Interessierten trennte. Die Historiker wurden von den Systematikern und zumeist auch der Hierarchie mit Misstrauen betrachtet. Am schärfsten hat das der wie viele spätere Alt-Katholiken aus der Schule A. Günthers hervorgegangene, aber in der römisch-katholischen Kirche verbleibende Gründungsabt von Beuron, Maurus (Rudolf) Wolter bereits 1860 zum Ausdruck gebracht: «Dort (in Köln) wie hier (in Rom) zählen wissenschaftliche Gründe bis jetzt noch zur Kontrebande: der Traditionalismus ist allherrschend» (an Wilhelm Reinkens, Bonn⁸). Dieser Riss offenbart sich auch in den neuen Briefen. Charlotte Leyden betet angesichts der Mitteilung Döllingers von der «bitteren und feindseligen Haltung, welche die römischen Jesuiten gegen mich eingenommen» (80), um «nichts anderes, als dass man Sie kennen lernen könne» und um «Versöhnung und Vereinigung» (81, März 1866). Ein halbes Jahr später drückt Döllinger selbst seine Befürchtung aus: «Wir sollen religiös und kirchlich romanisiert, der protestantischen Wissenschaft und Literatur gegenüber wehrlos gemacht werden» (143). Selbst der englische Spectator konstatierte am 17.11.1866 in Bayern einen “struggle between science and authority, reason and tradition” (194, Anm. 5). Später ist vom «Hass der Ultramontanen» (273), der «Unmöglichkeit der Aussöhnung» (321), von «Parteilidenschaft» (419) die Rede, und die prophetische Charlotte sieht als Grund für Döllingers nahende Exkommunikation längst vor-

⁷ Döllingers Rede auf der Versammlung siehe bei J. Finsterhölzl, Ignaz von Döllinger, Leben und Werk, Textauswahl. Graz 1969.

Vgl. Georg Schwaiger, Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 in den Strömungen der Theologie des 19. Jahrhunderts, in: Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Göttingen 1975, 125–134; K. Stalder, Theologische Wissenschaft, in: Hundert Jahre christkatholische theologische Fakultät der Universität Bern (Beiheft zur IKZ 64, 1974, 194).

⁸ Ed. Winter, Fürstbischof H. Förster von Breslau und der Güntherianismus, nach Briefen an Kardinal Schwarzenberg von Prag, in: Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens 65 (1931), 529–550, hier 550.

aus: «Nachdem ein Teil der katholischen Welt dem wissenschaftlichen Leben entfremdet, ... war es leicht vorauszusehen, dass man vor einigen deutschen Professoren nicht zurückschrecken würde» (709, Tagebuch).

Am krassesten offenbart sich auf Döllingers Seite das Erschrecken über die römische Anschauungsweise, als der spanische Inquisitor Pedro Arbuez, der drei Todesurteile gefällt hatte und dafür umgebracht wurde, 1867 kanonisiert wird: «Das ist der unselige Wahn und Infallibilitäts-Schwindel bei tiefster Unwissenheit, und daran tragen die Jesuiten mehr als irgend jemand Schuld... So geht es den Absoluten und Untrüglichen, die keinen Rat, keine Zustimmung brauchen, keine Schranke ertragen, in autokratischer Selbstherrlichkeit sich selbst genügen; der an der Tiber kanonisiert die Inquisition und exponiert sich damit dem ... Unwillen der ganzen zivilisierten Welt»; dass Döllinger aus seinem Glauben heraus so urteilt, zeigt sein Schlusssatz: «Qui habitat in coelis, irridebit eos» (Ps. 2, 4; S. 254f.). Tatsächlich gilt heute die Inquisition als Irrweg und Pedro Arbuez genießt keine allgemeine Verehrung, ja ist sogar nicht einmal dem Namen nach bekannt.

In dieser Heiligsprechung dürfte der eigentliche Anlass liegen, warum Döllinger aus seiner Reserve gegenüber der Papstgeschichte heraustrat. Aus den Formulierungen über diesen Vorfall geht hervor, dass er schon 1867 all die Argumente gebraucht, die später in der Konzilsdiskussion zur Abschreckung von den Papstdogmen ins Feld geführt werden: «absolut, keine Zustimmung, keine Schranke, autokratisch, sich selbst genügend». Die Möglichkeit einer wohlwollenden Interpretation (Heiligsprechung nur als Märtyrer, nicht als Inquisitor; nicht alle Taten eines Heiligen gelten als heilig, man soll nur «auf das Ende ihres Lebens schauen und ihren Glauben nachahmen» Hebr. 13, 7; Heiligsprechung besagt an sich nur, dass der Kanonisierte sicher im Himmel ist) soll einmal völlig offenbleiben: Die Tatsache, dass das Töten von Menschen um des Glaubens willen durch das feierliche Urteil *de facto* mitkanonisiert wurde – und für die «dogmatische Tatsache» einer Heiligsprechung wurde nach der Schullehre auch die Unfehlbarkeit schon damals in Anspruch genommen –, war für Döllinger, ähnlich wie für Lord Acton in grösserem Zusammenhang⁹, ein unerträglicher Widerspruch, von dem sein tiefstes sittliches Gefühl ge-

⁹ Actons Problem: Die Verwendung von aus heutiger Sicht moralisch verwerflichen Mitteln für religiöse Ziele in der Kirchengeschichte, wird besonders abgehandelt in Döllinger–Acton III, 257–291, vgl. hier (Bd. 4) 687.

troffen war. Das erklärt vielleicht in etwa die Schärfe seiner Sprache in den Quirinusbriefen, die er doch vermeiden wollte¹⁰. Von jetzt an war Döllinger dazu disponiert, die Schonung aufzugeben.

Seine Beteiligung am Konzilsgeschehen – er blieb als «Konzilsjournalist» in München – und diejenige Charlotte von Leydens – sie war drei Monate von Dezember 1869 bis März 1870 in Rom und lernte dort ihren Mann, Rowland Blennerhassett kennen – ist zu bekannt, als dass man längere Ausführungen darüber machen müsste. Neu oder in dieser Deutlichkeit bisher nicht ausgesprochen ist der Wille Döllingers, auf keinen Fall zum Konzil zu gehen: «Ein Geistlicher, der seine eigene Ansicht (wäre es auch nur in ganz untergeordneten Dingen) frei haben und gelegentlich äussern will, wird dort mehr gehasst als ein ganz ungläubiger Laie – weil man ihn mehr fürchtet, und weil er gewissermassen «un monstre dans l’Eglise ist.» Dann folgt die bereits zitierte Bitte Charlottes, seine Schiffe nicht zu verbrennen, über deren Erfüllung sie ganz beruhigt sein könne (277 f., Okt. 1867). Insofern hätte auch die Bitte Schwarzenbergs und Försters an den Papst, ihn zu berufen (355, 436, vgl. Coll. Lac. 7, 1046 ff.), nichts bei ihm selbst gefruchtet und die Antwort Antonellis, er werde wohl ablehnen, entbehrt nicht der inneren Berechtigung. Trotzdem hätte man es versuchen können, wenn man die Wahrheit wirklich nicht fürchtete. Der Verdacht liegt nahe, dass man sich die Arbeit in Rom durch das Fernhalten eines unbequemen Mahners an sperrige historische Realitäten erleichtern wollte. Eine Berufung hätte Döllinger zweifellos geehrt, seine Argumente integriert, vielleicht seinen Widerstand paralysiert, wenn und indem eine weniger unbefriedigende Definition zustande gekommen wäre, als die jetzt vorliegende, die erst durch die nachfolgende, über hundertjährige Rezeption auf ein erträgliches Mass hin interpretiert werden musste¹¹. Diese Arbeit hätte man besser *vor* der Definition geleistet, wenn sie diesen Namen verdienen sollte.

¹⁰ Vgl. o. 1, Döllinger–Blennerhassett 464.

¹¹ «Es ist heute schon fast zum Gemeinplatz geworden, dass sich im nachträglichen Verständnis des Dogmas nicht diejenigen durchgesetzt haben, die damals mit allen Kräften die Dogmatisierung betrieben, sondern die Minorität von damals»: K. Schatz, Das «noch nicht fertige» Dogma, in: Zur Sache. Theologische Streitfragen im «Fall Küng», hrsg. von Ludwig Bertsch u. Medard Kehl, Würzburg 1980, 80–118, hier 99 mit Berufung auf V. Konzemius in: Theologie und Philosophie 45 (1970), 417; A. Franzen, Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn im Streit um das I. Vatikanum, BBK 6, Köln 1974, 331; K. Schatz, Petrus als Sprecher, Mund und Repräsentant der Jünger, in: Petrus und Papst, hrsg. von A. Brandenburg, H. Urban, Münster 1977, 63–83.

Ganz generell besteht ja der Haupt-Vorwurf, den man dem Ersten Vatikanum und seiner Leitung, wenigstens bei der zweiten Konstitution, über die Kirche, machen muss, darin, dass es die Papstdogmen in doch zu grosser Eile durchgesetzt hat. Wenn man bedenkt, dass das Tridentinum und das Vatikanum II sich Jahre Zeit genommen und sogar Unterbrechungen in Kauf genommen haben, so fällt die Hektik auf, mit der man nach verspäteter, von den Bischöfen nicht vorbereiteter Einführung des Unfehlbarkeitsthemas in die Diskussion¹² und Vorziehen dieses Themas vor die organische vorausliegenden Kapitel des Kirchenschemas, eine Entscheidung und eine Formulierung dieser Entscheidung herbeizuführen suchte, die nachher zu den widersprechendsten Interpretationen Anlass bot, eben weil sie nicht ausgereift war, ganz abgesehen von dem Druck, der auf Majorität und Minorität ausgeübt wurde (710)¹³. Auf dieses Verhalten findet das Schriftwort Anwendung: «Wer zu hastig vorgeht, stösst an» (Sprüche 19, 2). Ein eklatantes Beispiel für diese Hast, vielleicht sogar die tiefste Ursache für die Peripetie des Konzilsgeschehens, die in der Aufgabe des Widerstands durch die Minorität bestand, erahnt man aus dem im Tagebuch Lady Blennerhassetts wiedergegebenen Bericht des ungarischen Bischofs Ludwig Haynald, eines Führers der Minorität (Acton, «die Seele der Opposition», war am 9. Juni abgereist¹⁴): «In den letzten Tagen des Konzils waren Dechamps (?) und Mermillod zu Haynald gekommen und hatten ihm, wegen der schrecklichen Julihitze, den Vorschlag gemacht, wenn die Redner der Opposition ihren Plan zu sprechen aufgäben, so würden sie, die Majorität, dasselbe tun. Haynald hatte versprochen, den Vorschlag zu machen und derselbe war angenommen worden. Darauf Dupanlouis gerechter Zorn und sein hartes Wort ('C'est une trahison'), da er recht gut einsah, dass man nicht mehr über Beschränkung der Redefreiheit klagen könne, wenn man selbst auf das Wort verzichtet, weil es zu heiss ist» (713, ähnlich 693).

Aubert¹⁵ stellt die Sache so dar, «dass auch die Opposition die Meinung vertrat, es sei besser, d..en Strömen unnützer Beredsamkeit ein

¹² A. B. Hasler, Pius IX. (1846–1878), Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil (Päpste und Papsttum 12, 1–2), Stuttgart 197, 69; Haneberg an Hefele am 23. 8. 1870, in: J. F. v. Schulte, Altkatholizismus, Giessen 1887,² 1965, 99 Abs. 4: «nicht von vorneherein angekündigt... bedenklich».

¹³ Hasler I, 151; II, 415–447.

¹⁴ Döllinger–Acton II, 420 Anm. 11.

¹⁵ Roger Aubert, Vaticanum I, Mainz 1965, 265.

Ende zu machen. Die Erschöpfung durch die sommerliche Gluthitze war derart» und erwähnt dann die Verhandlungen darüber vom 1. bis 4. Juli. Dass der Vorschlag dazu aber von der Seite der extremsten Infallibilisten, Mermillod¹⁶ und eventuell Dechamps ausging – Aubert sagt: «auf Anregung von Manning und Spalding» – und dass Dupanloup Haynalds Eingehen darauf als «Verrat» einstuft, lässt die Vermutung aufkommen, der Vorschlag sei nicht ohne die Absicht gemacht worden, die Minorität durch einen taktischen Schachzug zum Schweigen zu bringen, wobei die Hitze als Vorwand diene; sie hätte, wenn das Argument stichhaltig sein sollte, auch das Anhören der langen Relationen der Glaubensdeputation und erst recht das Fällen einer weittragenden Entscheidung unmöglich machen müssen. Der andere Ausweg, wegen der Hitze (der tatsächlich am 13. Juli Bischof Stahl von Würzburg zum Opfer fiel, 694, Anm. 29) das Konzil zu vertagen, war vor dem 28. Juni vom Papst mit dem schecklichen, nun neuerdings verbürgten Wort: «Che crepano» [sic] (694, 693 Anm. 24)¹⁷ versperrt worden. So wirkten Hast, Hitze und offensichtliche Herzlosigkeit zusammen, um ein ruhiges Ausreifen einer konsensfähigen Formulierung zu verhindern.

Auch nach dem Konzil setzte sich das Unterdrücken der Diskussion – war es immer noch Furcht vor der Wissenschaft? – und geistliche Gewaltanwendung fort: «Den Theologen und Priestern hat sie (die inzwischen «abtrünnig» gewordene Minorität) Suspensionen und Exkommunikationen statt Gegen-Gründe ins Gesicht geschleudert» (Tagebuch, 706). Erst Johannes XXIII. hat, hoffentlich für immer, am Beginn des 2. Vatikanischen Konzils erklärt: «Oft hat die Kirche mit grosser Schärfe verurteilt; heute hingegen macht die Braut Christi lieber vom Heilmittel der Barmherzigkeit als von der Strenge Gebrauch ... dadurch, dass sie die Gültigkeit ihrer Lehre aufweist und nicht so sehr Verdammungen ausspricht»¹⁸.

Heute, im Abstand betrachtet, kristallisiert sich nach Meinung des Verfassers, der einige Zeit der alt-katholischen Kirche angehörte, ohne seine Sympathien für die römisch-katholische Konfession zu verleugnen, als Mangel des Vatikanum I nicht so sehr ein dogmati-

¹⁶ Mermillod predigte die dritte Inkarnation Christi im Papst: Hasler, *Wie der Papst unfehlbar wurde*, München–Zürich 1979, 19, nach Aubert, *Le pontificat de Pie IX*, Paris 1952, 302 ff.

¹⁷ Hasler, *Pius IX.*, 139: «Che crepino pure».

¹⁸ Eröffnungsrede, zitiert nach O. Karrer, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, München 1966, 76.

sches – da hat es durch Unschärfe des Ausdrucks gefehlt – als ein moralisches Defizit heraus. Schon Dieringer schrieb zur Rechtfertigung seiner Unterschrift unter eine Zustimmungsadresse an Döllinger nach dessen «Einige Worte zur Unfehlbarkeitsadresse» vom 19.1.1870 in der Kölnischen Zeitung vom 27.2., die Verteidiger der Unfehlbarkeit hätten ihn in dieser Lehransicht (die es damals noch war) «erschüttert durch ihren Zorn, gleich jenem der Donnersöhne (Mk. 3, 17, die Christus zurechtwies! Lk. 9, 55], der ihre Feder dem Geiste der Liebe und Gerechtigkeit entfremdet; durch den Hohn, womit katholische Notabilitäten wie Döllinger, Segesser, Montalembert, Gratry, Dupanloup usw. für ihre Dienste um die Kirche belohnt werden...»¹⁹ Schwester Amalie von Lasaulx beklagt nach dem Konzil die «Hetzjagd», die man auf die Anhänger der vor dem Konzil geduldeten Lehre veranstaltete²⁰, und erlebte als schwerkranke Oberin, die man absetzte und aus dem Haus verwies, «welche Gewalt und welchen Zwang» man zur Durchsetzung des neuen Dogmas anwandte²¹. Prof. Reusch schrieb für sie an ihre Schwester Anna v. Lasaulx: «Eine Lehre, die so viel Verwirrung und Elend hervorbringt, solche Gewissensangst und solches Herzeleid bei den einen, solchen Fanatismus bei den anderen, kann nicht von Gott sein»²². Jedenfalls empfahl sie sich kaum durch diese «Früchte», an denen man sie doch erkennen sollte (Mt. 7, 16); irgend etwas musste an ihr falsch sein, mindestens fehlte die Liebe. Wenn es ein «Charisma» war, das dem Papst als Exponent der Kirche innewohnt²³, warum verkündete man dieses Charisma nicht gewinnend, als Gnade für die Kirche, die zum Dank gegen Gott herausfordert? Musste man das Charisma wie einen Knüppel schwingen, mit dem man die aus Wissens- und Gewissensgründen Zweifelnden aus der Kirche herausschlug? Christus schlug und exkommunizierte niemanden, sondern nahm selbst die Schläge auf sich, die andere verdient hatten: «Durch seine Striemen sind wir geheilt» (1. Petr. 2, 24; Jes. 53, 5). Vielleicht wird das auch einmal von den Schlägen gelten,

¹⁹ Zitiert bei A. Franzen, Fakultät, 336.

²⁰ Chr. Freiin von Hoiningen-Huene, Erinnerungen an Amalie von Lasaulx, Schwester Augustine, Oberin der Barmherzigen Schwestern im St. Johannishospital zu Bonn, Gotha 1878 (4 1891) 291.

²¹ Ebd. 328.

²² Ebd. 358.

²³ Bischof Vinzenz Gasser in seiner 4stündigen Relatio auf dem I. Vatikanum: Mansi 52, 1213, deutsch bei Butler-Lang, Das Vatikanische Konzil, München 1933, 347 f., zitiert in Lumen gentium 25: LThK² Konzil I, 241.

die Döllinger, Reusch, Amalie von Lasaulx und alle um ihres Gewissens²⁴, nicht um böser Taten willen, Exkommunizierten erduldet haben (vgl. 1. Petr. 2, 20; 3, 16).

Charlotte Blennerhassett nennt, wiederum fast prophetisch, einen der Sachgründe, die das Dogma so wenig akzeptabel für viele Wissenschaftler und Theologen machten und eine Ergänzung durch das 2. Vatikanische Konzil herausforderten: «Der wunderbare Dualismus der Kirche (zwischen Primat und Episkopat), wie ihn Jesus Christus gewollt, ist von Grund auf zerstört, der Absolutismus an seine Stelle getreten» (698, Tagebuch)²⁵. Erst das 2. Vatikanum hat neben dem Primat die Kollegialität der Bischöfe wieder betont und neben der «vollen und höchsten und universalen Gewalt» des Papstes die «gleichfalls höchste und volle Gewalt» der Bischöfe über die ganze Kirche deutlich ausgesprochen (Lumen gentium 22), vor der Unfehlbarkeit des Papstes die der Kirche und der Bischöfe (LG 25). Damit ist das Gleichgewicht wiederhergestellt und Ausschläge der Waage zum einen Extrem: Konstanzer Konzil von 1417 als Ausdruck der höchsten Autorität über die Kirche, auch über Päpste, wenn sie unfähig sind, die Kirche zu regieren; und zum andern Extrem: Päpstliche Definitionen «im Notfall» ohne Konzil²⁶, sind deutlich als Grenzfälle gekennzeichnet. Die Tugend liegt nach Aristoteles und der gesamten scholastischen Tradition «in der Mitte», im brüderlichen Zusammenwirken beider: «Einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder» (Mt. 23, 8).

4. Alt-katholische Kirche

Auch für die Geschichte der alt-katholischen Kirche, die sich ja vorwiegend um Döllingers geistigen Protest sammelte und organisierte, enthält der Briefwechsel wichtige Angaben. Schon im Oktober 1869 weist Döllinger auf die «alte Kirche» hin, im Unterschied zum Zentra-

²⁴ V. Conzemius, Katholizismus ohne Rom. Zürich-Köln 1969, 56: «Gewissensaporie», vgl. 63; Franzen, Fakultät, 327: «Motive nicht im bösen Willen... Sorge um das Wohl der Kirche»; Münchener Pfingsterklärung 1871 in: A. Küry, Die alt-katholische Kirche, Stuttgart²³ 1982, 449: «Ungerechte Exkommunikation... schädigt Bannenden, unschuldig Misshandelten Quelle des Segens, ist gemeinsame Lehre der Väter».

²⁵ Vgl. Hermann-Josef Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts (Tübingen Theologische Studien 5), Mainz 1975, 402 f.

²⁶ Pottmeyer 60; 427 f.

lisationsstreben der Römischen Kurie: Damals wurden viele Dinge, entsprechend dem Subsidiaritätsprinzip, wie man heute sagen würde, der Verantwortung der Ortskirche überlassen (428). Charlotte Leyden greift das im März 1870 auf: Döllingers Kritik an der Geschäftsordnung des Konzils bringe «die Sprache der alten Kirche» dem Episkopat zum Bewusstsein (473). Sie selbst rechnet sich noch im Juni 1871, nach Döllingers Exkommunikation, innerlich zu den Opponenten der neuen Dogmen: «Auch ich bin einer von ihnen» (504), wenn sie sich auch, wie die Familie Acton (vgl. die erregende Kontroverse um Actons Brief an die Times, 578–585) nie aus der römisch-katholischen Kirche herausdrängen liess und in ihrem Testament bekennt, dass deren «Gnadenmittel sie im Leben begleitet und in seinen Prüfungen aufrecht erhalten haben» (721). Döllinger konstatiert ihr gegenüber mit Befriedigung im November 1871: «Die kirchliche Bewegung greift um sich – in der Breite wie in der Tiefe» (512), nachdem bereits die Gemeindebildung im September auf dem Münchener Kongress beschlossen worden war; insofern wird ihr eigenes Urteil im Tagebuch von 1871, Döllingers «Zustimmung zur Errichtung der Gemeinden wurde erzwungen» (717), durch den Briefwechsel relativiert. Im Dezember 1871 fällt zum erstenmal das Wort aus Döllingers Mund: «alt-katholische Bewegung», die das Gute habe, dass viele Abständige sich neu «für Kirche und Religion interessieren» (516f.), eine Erscheinung, die auch heute wieder zu beobachten ist. Lady Blennerhassett bedient sich schon 1870 selbst einmal des Ausdrucks «altkatholischer Glaube», den Haneberg wohl als erster geprägt hat (an Heffele am 23. 8. 1870)²⁷.

Interessant ist ferner für die Wertung der Unionskonferenz von 1874 im Ausland, dass sie in England den Eindruck gemacht haben soll, «in Bonn scheint von manchen ein ausschliesslich germanischer Katholizismus gepredigt worden zu sein» (575), was Döllinger mit Grund bestreiten kann (577). Über die zweite Konferenz von 1875 ist Döllinger unmittelbar hinterher «höchlich befriedigt» (605), ahnt also nichts von einer Unterbrechung der Konferenzen²⁸, muss aber schon im Februar 1876 feststellen, dass «der gute Pusey in Oxford...tut, was er kann, unsre kirchlichen Friedens- und Verständigungspläne, deren

²⁷ Bei Schulte, Altkatholizismus, 99.

²⁸ P. Neuner, Döllinger als Theologe der Ökumene (Beiträge zur ökumenischen Theologie 19) Paderborn 1979, 218.

Tragweite er freilich nicht versteht, zu durchkreuzen» (613); von J. J. Overbecks Anteil daran weiss oder sagt er (noch) nichts²⁹.

Die wichtigsten Äusserungen zur Sache, die noch dazu bisher völlig unbekannt waren, sind jedoch zweifellos die Bemerkung Döllingers zu Loyson, Michaud und Lady Blennerhassett bei Tisch nach dem Münchener Kongress 1871, am 26. September: «Ich will nicht, dass die Bewegung sich an meinen Namen knüpfe, sie muss ohne mich lebensfähig sein und selbständig bestehen» (717), und die andere des päpstlichen Staatssekretärs Antonelli gegenüber dem Bayerischen Botschafter Tauffkirchen aus der gleichen Zeit, «er wünsche nichts sehnlicher als die Konstituierung der Altkatholiken in eine eigene Religionsgesellschaft: Dann werden sie eine Sekte werden und nicht mehr gefährlich sein» (716), 528). Die eine begründet offensichtlich die andere, Vermittler war Kultusminister Lutz³⁰. Die letzte erklärt Döllingers Stellungnahme auf dem Kongress, dass Sekten keinen Einfluss auf das Geschehen in der Grosskirche hätten, wenn sie auch auf eigenen Studien fusste, die er seit 1843 gemacht, aber erst 1890 mit Reusch veröffentlicht hat. Beide Äusserungen erklären zugleich auch Döllingers beide «Konfessionen» umgreifen-wollende, zu beiden gleich «kritische»³¹, am Schluss «isolierte»³² Stellung zwischen den oder besser an der Naht- und Bruchstelle beider Gemeinschaften, von welcher er sich weder nach der einen noch nach der anderen Seite hin wegbeugte, ein unbequemer Mahner nach beiden Richtungen. Weder durch Zelebration noch durch Sakramentenempfang – ausser in der Todesstunde, das war für beide Kirchen legitim – liess er sich zur aktiven Übertretung der Strafsanktionen des Erzbischofs Scherr von München bewegen, das hätte für ihn offenbar die Aufgabe der Mitgliedschaft in der «grossen Kirche»³³ bedeutet; andererseits war er nicht nur in «kritischer Solidarität»³⁴ mit den Altkatholiken verbunden, sondern wurde bis zum Tode im amtlichen Verzeichnis der alt-katholi-

²⁹ Chr. Oeyen, *Westliche Orthodoxie. Ein Buch über Julian Joseph Overbeck* (von Wilhelm Kahle, Leiden-Köln 1968), in: *IKZ* 60 (1970), 35–47, bes. 47.

³⁰ Vgl. Döllingers Stellungnahme auf dem Kongress bei Schulte 346, wo schon Schulte auf Lutz als mögliche Quelle verweist.

³¹ V. Conzemius, Art. Döllinger, in: *Theologische Realenzyklopädie* 9 (Berlin 1982) 20–26, hier 24,2.

³² Ebd. Zeile 7, Butler-Lang 385.

³³ *Stenographischer Bericht über die Verhandlungen des Katholiken-Congresses vom 22. bis 24. September 1871 in München*, München 1871, 131.

³⁴ Conzemius in: *TRE* 9, S. 24, 2.

schen Geistlichen geführt, ohne dass er je Widerspruch erhoben hätte³⁵, «rechnete» sich also auch hier als Mitglied, wie er es selbst an Pfr. Widmann im Jahre 1874, sowohl mit der Bezeichnung «Gemeinschaft» wie «Kirche», schrieb³⁶. J. Finsterhölzl wird also wohl recht haben, wenn er sagt, dass die Frage der Kirchenzugehörigkeit Döllingers «nicht vom konfessionalistischen Denken aus zu beantworten ist»³⁷, und P. Neuner bringt die Antwort auf die konsensfähige Formel: «Es ist zweifelsfrei, dass Döllinger Altkatholik war *und* in der katholischen Kirche bleiben wollte»³⁸. Wiederum haben Johannes XXIII und das 2. Vatikanum die sachliche Lösung vorbereitet: Es bekannte sich zu einem differenzierten Kirchenbegriff, indem es anderen Gemeinschaften den Namen «Kirchen» zubilligte und sie alle auf die eine Kirche Christi, in konzentrischen Kreisen geordnet, bis zu den gewissenhaften Ungläubigen ausgreifend, hinordnete (LG 14–16). Döllinger dürfte hier selbst Prophet durch eine prophetische Handlung, wie «Sibylle» durch Worte, gewesen sein.

5. Bavarica

Ruper Hacker hätte für sein Buch: Ludwig II. von Bayern in Augenzeugenberichten³⁹, auch aus diesem Briefwechsel noch einige interessante Zeugnisse entnehmen können, wenn er schon bekannt gewesen wäre. Döllinger schüttelt über Ludwig II. zunächst nur den Kopf, nimmt ihn aber später ernster. Er bezeichnet den jungen König von Anfang (1865) an als "dreamy and incalculable» (18), nennt Wagner, unter dessen Einfluss Ludwig steht (18, 40), einen «dämonischen Menschen», der ihn zu einer «Traum-Existenz» verführe (174), registriert früh Ludwigs Hang zur Zurückgezogenheit (52), vermutet beim König Krankheit (450). Nachdem aber Ludwig II. Döllingers, seines Reichsrats (seit 1868), Haltung während des Konzils deutlich vor derjenigen seines Erzbischofs Gregor Scherr, bevorzugt hatte («Sie mein Bossuet, er mein Fénelon», so in seinen Briefen an Döllinger 1870/71)⁴⁰, fällt Döllinger mehr sachlich gefärbte Urteile: «Oben

³⁵ Neuner 127.

³⁶ Friedrich, Döllinger III, 617 f.; Neuner 127 f.

³⁷ Finsterhölzl, Döllinger, 31; bei Neuner 129.

³⁸ Ebd. 129.

³⁹ Düsseldorf 1966.

⁴⁰ Schulte 337; E. Kessler, Johann Friedrich (1836–1917), ein Beitrag zur Geschichte des Altkatholizismus (MBM 55), München 1975, 327 f.

möchte man Partikularismus (gegenüber Preussen und dem Reich) ohne Ultramontanismus, aber diese Dinge lassen sich bei uns nicht scheiden, scheint es» (539, September 1872). 1874 nennt er ihn zum erstenmal «der König» (554), als dieser sich zu den Zivilbegräbnissen kritisch äusserte; dann wieder, als er Wagner 1877 mit dessen Geldforderungen abwies (631). Aus der späteren Zeit, besonders dem kritischen Todesjahr 1886, liegen Äusserungen nur im Döllinger-Reusch-Briefwechsel vor⁴¹.

Auch sonst sind die politischen Äusserungen Döllingers und Charlotte von Leydens, die beide europäisch dachten und – sie durch ihren Mann – auch in politischen Gremien tätig waren, von Bedeutung. Man gab Preussens Überlegenheit zu (175), trotz starker Abneigung (257), ahnte schon 1867 den deutsch-französischen Krieg voraus (258–60), urteilte kritisch über den Kulturkampf (557), und Lady Blennerhassett war sich nach 20jähriger Bekanntschaft über den Rang Döllingers im kulturell-politischen Gesamtrahmen durchaus im klaren: «Sie sind und bleiben eine der grossen konservativen Kräfte im Kampf, den unsere Zeit... gegen die destruktiven Mächte zu bestehen hat» (670), was auch den innerkirchlichen «Liberalismus» Döllingers charakterisiert und im tiefsten erklärt: «In diesem Sinne habe ich mir auch stets Ihre Stellung zum Papsttum, wie sie seit 1870 unter dem Druck der Verhältnisse sich gestaltet hat, erklärt. Was Sie so zu handeln veranlasste, war die Überzeugung, dass auch von dort aus zerstörend vorgegangen wurde... Ich habe es stets als einen grossen Irrtum und als ein schweres Unrecht gegen Sie empfunden und ... gerügt, wenn man die Proteste Ihres christlichen und historischen Gewissens mit dem Wunsch verwechselte, die Autorität anzugreifen und zu diskreditieren» (671). Döllinger hat dem nicht widersprochen.

6. Zur Edition

Die Präsentation des Textes ist durchaus ansprechend, eine längere Einleitung ordnet die Korrespondenz in die zeitgeschichtlichen Zusammenhänge ein, wobei ein Teil der Lady Blennerhassett betreffenden biographischen Angaben separat in der Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte erschienen ist⁴², ein ausführliches Register schlüsselt die Namen auf und erleichtert so die Benutzung.

⁴¹ S. Anm. 3.

⁴² ZBLG 44 (1981), 723–788.

Die Anmerkungen sind knapper gehalten als in den drei ersten Bänden, vermutlich auch deshalb, damit der ohnehin starke Band nicht noch mehr anschwillt. Angesichts der für die Vor-, Haupt- und Nachgeschichte des I. Vatikanum so wichtigen Inhalte bleiben die Desiderate an Form und Apparat von geringer Bedeutung.

Über den Todestag von Lady Blennerhassett besteht eine Diskrepanz zwischen S. XXIX und S. XLVII: 11. oder 10. 2. 1917? Brief 250 und 251 müssen wohl umgestellt werden, weil Charlotte von Leyden sich in 251 für Caritasgeld («Blau», wohl ein Hundertmarkschein) bedankt, das mit 249 gegeben wurde, und Döllinger mit 250 die in 251 erbetenen Korrekturen schickt. Druckfehler sind nur sinnstörend in wenigen Fällen: Es muss heißen *nullum Credo* (137), im April, statt im Apoll (397, vielleicht Lesefehler), sich statt *sic* (569 Z. 8 v. u.), evtl. *neulich* statt *nämlich* (259 Z. 7 v. u.).

Vielleicht hat der Editor den Lesern ohne weiteres das Erkennen impliziter Zitate zugetraut, dennoch wäre man für manche Fundstellenangabe dankbar gewesen. Bibelfeste Leser werden zweifellos den «echten (Israelit), an dem kein Falsch ist» (368) in Joh. 1, 47 entdecken, die «Zeit zu reden, Zeit zu schweigen» (463) in Koh. 3, 7, wie auch «die Tage, von denen es heisst: Sie gefallen mir nicht» in Koh. 12, 1 (376, 641). Auch weiss er, dass es Jesus ist, der Petrus «das Schwert in die Scheide stecken» heisst (444, Mt. 26, 52), so dass der «Jemand», der Döllinger mahnt, dasselbe zu tun, im Munde Charlotte von Leydens der Herr ist. Man kennt den «dürren und grünen» Baum (472) aus Lk. 23, 31 und das «*Dixi et salvavi animam meam*» aus Ez. 3, 19. Ob einer aber die «Trompete, die einen unklaren Ton gibt» (586, 1. Kor. 14, 8, auch als Sprichwort in England)⁴³ erkennt? Fraglich ist das auch für folgende Zitate:

Sint ut sunt, aut non sint (32) stammt nach Büchmann⁴⁴ von Papst Clemens XIII., der damit eine Änderung des Statuts der Jesuiten ablehnte, als der französische Gesandte sie 1761, 12 Jahre vor der Aufhebung, von ihm verlangte.

Andere, viel bekanntere Worte lassen sich leicht im Büchmann finden, doch erwartet man eigentlich von einer wissenschaftlichen Edition, dass sie sämtliche impliziten Zitate nachweist.

⁴³ *The Home Book of Proverbs, Maxims and Familiar Phrases*, by Burton Stevenson, New York 1948, 2381.

⁴⁴ Georg Büchmann, *Geflügelte Worte und Zitatenschatz*, Frankfurt³³ 1981, 319 (Welche Auflage der Editor S. 695 Anm. 34 zitiert, ist nicht ersichtlich; im Lit.-Verzeichnis nicht enthalten).

Erzbischof Hatto (302) (850–913) soll in den *Binger Mäuseturm* geflohen sein⁴⁵.

Vieles muss dem Leser überlassen bleiben, zu entdecken, so die schönen Urteile Döllingers über Newman: «Genie, tiefreligiös» (597, vgl. 561, 584–86, 591 f.) und Gladstones Urteil über Döllinger: “He is wonderful and simple as a child” (572 f.). Ganz sicher aber wird er selber das Urteil über Döllinger und Lady Blennerhassett fällen, dass es Menschen waren, die ihrer Zeit weit vorausdachten, weil ihre Briefe nicht ins vorige, sondern in unser Jahrhundert zu gehören scheinen.

Bonn

Heinz-Jürgen Vogels

⁴⁵ LThK² 5, 28.