Abhandlung
der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
München, Neue Folge 144 / Band 2

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

Abhandlung
der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
München, Neue Folge
144 / Band 2

Manfred Weitlauff

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

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

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

Band 2: Anhang und Beilagen

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

und neun Beilagen zur Darstellung in Band 1

Vorgelegt in der Sitzung vom 4. Mai 2018

Bayerische
Akademie der Wissenschaften

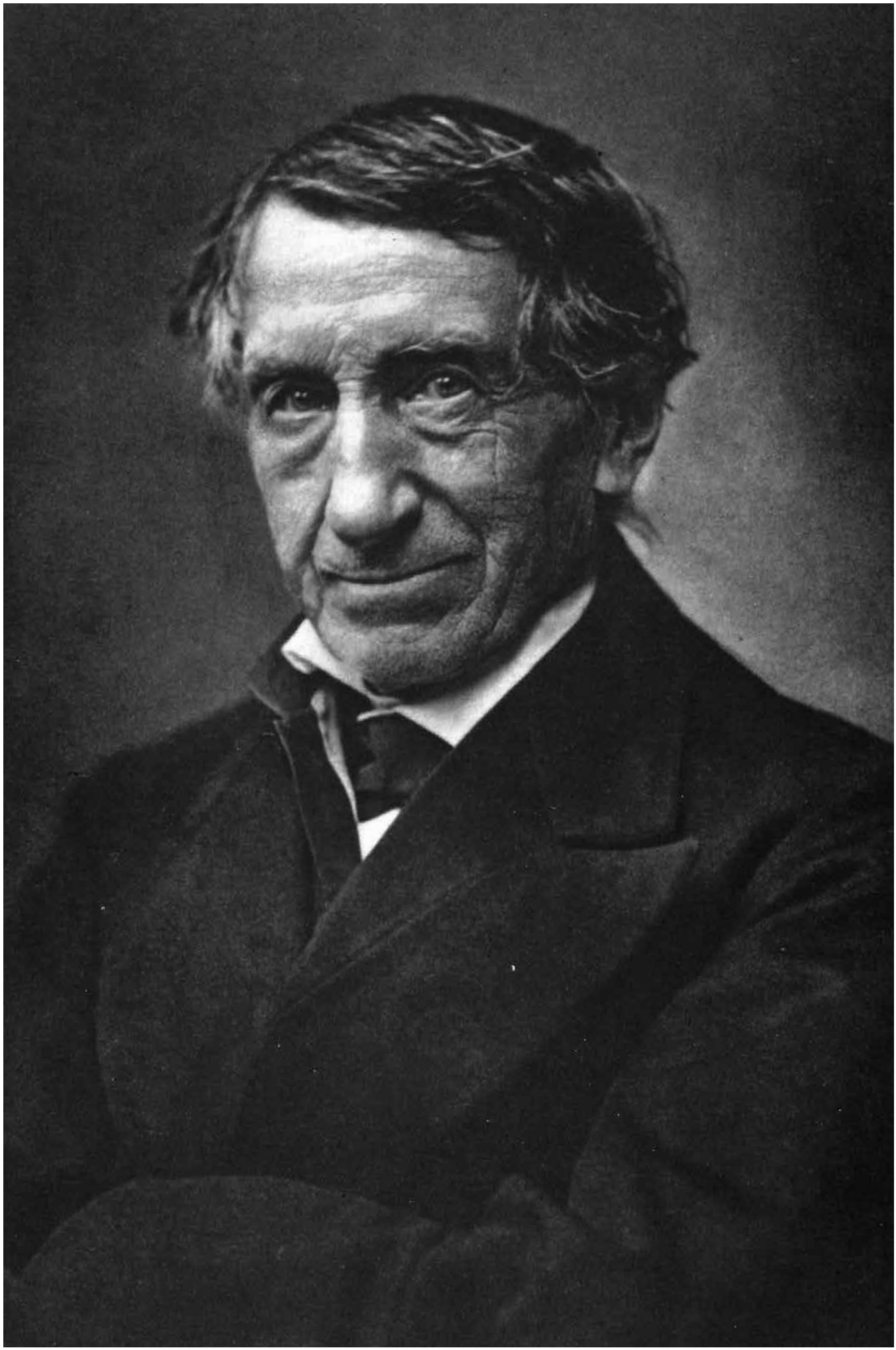
Abbildung rechte Seite:
Ignaz von Döllinger. Photographie
(Original im Stadtmuseum München)

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

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

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 2018
Abhandlung 144/Band 2
Layout und Satz: a.visus, Michael Hempel, München
Druck und Bindung: Pustet, Regensburg
Vertrieb: Verlag C. H. Beck, München
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)
Printed in Germany

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



Inhalt

Band 2 – Zweiter Teil

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

1. Die Doktrin von der Vollgewalt des Papstes: Eine Skizze ihrer Entfaltung bis ins 13. Jahrhundert 10
2. Die päpstlichen Prärogativen in der theologischen Deutung der aufkommenden Ordensschulen und der Unionsversuch mit den Griechen auf dem Zweiten Konzil von Lyon (1274) 33
3. Der Konziliarismus der Konzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414–1418), seine Ursachen und die «creatio» des «Konzils»-Papstes Martin V. 39
4. Das Konzil von Basel, das «Unions»-Konzil von Ferrara-Florenz 1438/39 und die Florentinische Primatsformel 48
5. Der Sieg über den Konziliarismus in der päpstlichen Konkordatspolitik mit dem Heiligen Römischen Reich und mit Frankreich 58

5a. Das Wiener Konkordat von 1448 (mit einem Rückblick auf das Wormser Konkordat von 1122) 58

5b. Von der Pragmatischer Sanktion von Bourges 1438 zum Konkordat mit dem französischen König 1516 – Verdammung der Pragmatischen Sanktion in der Bulle Pastor aeternus (1516) mit Berufung auf die in der Bulle Unam sanctam Bonifaz' VIII. (1302) definierte päpstliche Universalgewalt 67

6. Päpstliche Jurisdiktions- und Lehrgewalt bei den Dominikanertheologen Juan de Torquemada und Thomas de Vio Cajetan 81
7. Der vergebliche Versuch, in der letzten Sitzungsperiode des Konzils von Trient (1562/63), eine dogmatische Definition der päpstlichen Vollgewalt gemäß der Florentinischen Primatsformel herbeizuführen 83
8. Der «Beitrag» der frühneuzeitlichen Reichskirche zur Stärkung des päpstlichen Universalprimats – Die bayerischen Wittelsbacher als «Fallbeispiel» über sechs «Generationen» 88

8a. Erste «Generation» 95
8b. Zweite «Generatio» 96
8c. Dritte «Generation» 98
8d. Vierte «Generation» 99
8e. Fünfte «Generatio» 100
8f. Sechste «Generation» 120

9. Jesuiten als nachkonziliare Verteidiger der römisch-kurialen Primatsauffassung – Rückgriff auf das Opusculum des Cardinals Cajetan 144
10. Episcopalistische Gegentendenzen vor Revolution und Säkularisation – Die römische Konkordatspolitik des frühen 19. Jahrhunderts als «Zäsur» 146
11. Wiedererstarken jesuitischen Einflusses nach der Restitution der Gesellschaft Jesu (1814) 149
12. Pius IX., seine Antrittsenzyklika *Qui pluribus* (1846) und die Definition der *Immaculata Conceptio Mariae* (1854) 150

13. Die Stellung Döllingers und der Münchener Theologischen Fakultät zur Frage der *Immaculata Conceptio Mariae* 155

14. Zunehmende ultramontane Ausrichtung des deutschen Katholizismus nach der Revolution von 1848. 158

15. Provinzialsynoden und Zentenarfeier des Martyriums der Apostel Petrus und Paulus in Rom (1867) 159

16. Die Umsetzung der Primats- und Unfehlbarkeitsdefinition des Ersten Vatikanums im Codex Iuris Canonici (1917) und in seiner revidierten Fassung (1983) nach dem Zweiten Vatikanum 160

XXXI. Beilagen 176–328

Beilage 1: 176

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

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

Beilage 2: 180

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

Beilage 3: 185

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

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

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

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

Beilage 4: 190

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

Beilage 5: 198

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

Beilage 6: 246

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

Beilage 7: 264

Lord Acton, Döllingers historisches Werk [1890].

Beilage 8: 300

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

Beilage 9: 305

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

Gesamtverzeichnis der Quellen und Literatur 329–353

Register der Personennamen im Anhang, Band 2 . . . 354–359

XXX. Anhang

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

Bei den folgenden Darstellungen handelt es sich lediglich um den Versuch, die historische Entwicklung samt äußeren und inneren Einflüssen, die zur Herausbildung des von den Päpsten beanspruchten Universalprimats mit Einschluß der Lehrunfehlbarkeit geführt haben, zu verfolgen. Es geht dabei nicht um dogmatische Deutungen und Aussagen. Diese bleiben der Systematik überlassen, die allerdings bei ihren Deutungen zumeist von den dogmatischen Beschlüssen des Ersten Vatikanums ausgeht und von diesen her, als «Endpunkten» einer Entwicklung, argumentiert, mit gelegentlichen historischen «Rückblendungen».

Vgl. etwa (in dieser Beziehung immer noch lesenswert): Rahner–Ratzinger, Episkopat und Primat; Karl Rahner, Über den Episkopat, in: Ders., Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln–Zürich–Köln 1965, 369–422. – Dieser Versuch, der lediglich im Zusammenhang der Darstellung (vor allem in Kap. XVII) als Orientierung dienen soll und keinerlei Vollständigkeit beansprucht, kann sich im einzelnen auch nicht auf die gesamte Quellenüberlieferung und die ganze Flut der Literatur zum Thema stützen; er muß sich auf die wichtigsten Quellenzeugnisse und eine entsprechende Auswahl der einschlägigen Literatur beschränken.

1.
Die Doktrin von der Vollgewalt des Papstes: Eine Skizze ihrer Entfaltung bis ins 13. Jahrhundert

Die lehramtliche «Festschreibung» der päpstlichen *plenitudo potestatis* mit Einschluß der obersten, unfehlbaren Lehrautorität über alle Kirchen des Erdkreises stand seit dem Scheitern des kurialen Vorstoßes in Trient[1] auf der römischen «Agenda».

Diese ekklesiologische Doktrin gründet auf den bekannten Schriftstellen, die sich auf Petrus beziehen, insbesondere:

Mk 8,29 f.: «[29][...] Antwortend sagt ihm Petros: Du bist der Christos. [30]Und er fuhr sie an, daß sie keinem sagen über ihn [...]»[2]. – Mt 16,16–19: «[...] [16]Antwortend aber sprach Simon Petros: Du bist der Christos, der Sohn des lebendigen Gottes. [17]Antwortend aber sprach Jesus zu ihm: Selig bist du, Simon Barjona, weil nicht Fleisch und Blut dir offenbarten, sondern mein Vater in den Himmeln. [18]Und ich sage dir: Du bist Petros [*Petros*, aram. *Kephas* (leicht gräzisiert von *Kepha*) – der Stein], und auf diesen Felsen [*petra*] werde ich bauen meine Kirche [...]. [19]Geben werde ich dir die Schlüssel des Königtums der Himmel [...][3]. – Lk 22,31–33: «[31]Simon, Simon, siehe, der Satan bat sich aus, euch zu sieben wie den Weizen; [32]ich aber bat für dich, damit nicht aufhöre dein Glaube; und du, einst umgekehrt, richte auf deine Brüder! [33]Der aber sprach zu ihm: Herr, mit dir bin ich bereit, auch ins Gefängnis und in [den] Tod zu gehen! [34]Der aber sprach: Ich sage dir, Petros, nicht wird schreien heute ein Hahn, bis du dreimal verleugnen wirst, mich zu kennen. [...]». – Lk 24,33 f.: «[33]Und aufstehend in eben der Stunde, zurückkehrten sie [die beiden Jünger von Emmaus] nach Jerusalem und fanden versammelt die Elf und die mit ihnen, [34]sagend: Wirklich wurde erweckt der Herr, und er erschien Simon» [nicht als erstem *Auferweckungs*zeugen – denn die «Erweckung» des Gekreuzigten hat niemand gesehen (nur den weggewälzten Stein und das leere Grab, so Mt 28,1–8; Mk 16,1–8,; Lk 24,1–13) –, sondern] als erstem *Erscheinungs*zeugen][4]. – Joh 21,15–19: «[15]Als sie nun [mit dem sich ihnen «am Meer von Tiberias» offenbarenden Auferstandenen] frühstückten, sagt dem Simon Petros Jesus: Simon [des] Johannes, liebst du mich mehr als diese? Er sagt ihm: Ja, Herr, du weißt, daß ich dich liebe. Er sagt ihm: Weide meine Lämmer! [...]»[5]. – 1 Kor 15,3–8: «[...] [3]Denn ich überlieferte euch an erster [Stelle], was ich auch übernahm [nämlich das «Urevangelium»:], daß Christos starb für unsere Sünden nach den Schriften [4]und daß er begraben wurde und daß er auferweckt worden ist am dritten Tag nach den Schriften [5]und daß er erschien Kephas, dann den Zwölf; [6]danach erschien er über fünfhundert Brüdern auf einmal, [...]; [7]danach erschien er Jakobus, dann den Aposteln allen; [8]zuletzt aber von allen, gleichsam wie der Fehlgeburt, erschien er auch mir» (vgl. dazu auch Gal 1,12–16).

Hauptsächlich diese zitierten, Simon Petros betreffenden Aussagen, die in frühesten – jedoch keineswegs in allen! – christlichen («apostolischen») Gemeindebildungen ganz unterschiedlicher Art und «Struktur»[6] in unter-

1 Siehe dazu: Ganzer, Gallikanische und römische Primatsauffassung im Widerstreit.

2 Mk 8,29 f.: «[29]Und er befragte sie: Ihr aber, wer, sagt ihr, daß ich bin? Antwortend sagt ihm Petros: Du bist der Christos. [30]Und er fuhr sie an, daß sie keinem sagen über ihn.» – Vgl. Lk 9, 18–21: «[20][...] Petros aber, antwortend, sprach: der Christos Gottes. [21]Der aber, sie anfahrend, gebot, keinem dies zu sagen. [...].» Die Übersetzung hier und im Folgenden nach: Münchener Neues Testament. Studienübersetzung [erarb. vom «Collegium Biblicum München e.V.», erwachsen aus dem Schülerkreis von Prof. Dr. Otto Kuss, München], Düsseldorf 1988. Diese Übersetzung der Schriften des Neuen Testaments verfolgt nach dem Grundsatz «So griechisch wie möglich, so deutsch wie nötig» möglichste sprachliche Nähe zum griechischen Urtext.

3 Mt 16,15–20: «[15]Er sagt ihnen. Ihr aber, wer, sagt ihr, daß ich bin? [16]Antwortend aber sprach Simon Petros: Du bist der Christos, der Sohn des lebendigen Gottes. [17]Antwortend aber sprach Jesus zu ihm: Selig bist du, Simon Barjona, weil nicht Fleisch und Blut dir offenbarten, sondern mein Vater in den Himmeln. [18]Und ich sage dir: Du bist Petros, und auf diesen Felsen werde ich bauen meine Kirche, und (die) Tore (des) Hades werden sie nicht überwinden. [19]Geben werde ich dir die Schlüssel des Königtums der Himmel, und was immer du bindest auf der Erde, wird gebunden sein in den Himmeln, und was immer du löst auf der Erde, wird gelöst sein in den Himmeln. [20]Dann trug er den Schülern auf, daß sie keinem sagten: Er ist der Christos.».

4 Simon, der *Erst*berufene (vgl. Mt 4,18–22; Mk 1,16–20; Lk 5,1–11) als *Erst*zeuge. Dagegen Joh 1,35–42, hier ist Andreas der Erstberufene, der seinen Bruder Simon Jesus zuführt: «[41][...] Wir haben gefunden den Messias, das ist übersetzt: Christos. [42]Er führte ihn zu Jesus. Sehend ihn, sprach Jesus: Du bist Simon, der Sohn des Johannes, du wirst gerufen werden Kephas, das übersetzt wird: Petros.»

5 Joh 21,15–19: «[15]Als sie nun frühstückten, sagt dem Simon Petros Jesus: Simon (des) Johannes, liebst du mich mehr als diese? Er sagt ihm: Ja, Herr, du weißt, daß ich dich liebe. Er sagt ihm: Weide meine Lämmer! [16]Er sagt ihm wieder ein zweites (Mal). Simon (des) Johannes, liebst du mich. Er sagt ihm: Ja, Herr du weißt, daß ich dich liebe. Er sagt ihm: Hüte meine Schafe! [17]Er sagt ihm das dritte (Mal). Simon (des) Johannes, liebst du mich? Betrübt wurde Petros, weil er sprach zu ihm das dritte (Mal). Liebst du mich? Und er sagt ihm: Herr, alles weißt du, du erkennst, daß ich dich liebe. (Es) sagt ihm [Jesus]. Weide meine Schafe! [...].» – Die dreimalige Wiederholung der Frage des auferweckten Jesus an Simon Petros in «Entsprechung» seiner dreimaligen Verleugnung Jesu (vgl. Joh 13,38, ebenso Mt 26,34, Mk 14,30, Lk 22,34). – Doch Joh. 21 gilt in der exegetischen Forschung als späterer Nachtrag, der nicht vom Evangelisten stammt. Vgl. dazu die einschlägigen Johannes-Kommentare.

6 Die «Verfaßtheiten» oder «Ordnungen» entstehender christlicher Gemeinden, ihre «Dienste» oder «Leitungen», wie sie in den Paulusbriefen, in der Apostelgeschichte, in den Pastoralbriefen sowie bei den sog. «Apostolischen Vätern» usw. aufscheinen,

schiedlicher Version tradiert wurden und in die entstehenden Evangelien-«Kompositionen» eingingen, bildeten (wie diese insgesamt) als *nachösterliche* Deutungen dessen, was die «Zwölf» und der Jüngerkreis *vorösterlich* mit Jesus, seinem Wort und Wirken erlebt hatten, die Quellgrundlage der Glaubenstradition der Kirche über die herausragende Bedeutung des Simon Petros als Erstberufenen, als Sprechers im Kreis der «Zwölf» (im «Apostelkollegium») und als Erstzeugen der Erscheinungen des «Auferweckten». Dabei sollte mit der nicht gewöhnlichen Namensgebung «Petros» an Simon (weil als Rufname in vorchristlicher Zeit nicht nachweisbar) «irgend etwas» zum Ausdruck gebracht werden, was in Mt 16,18 mittels einer weiterführenden Interpretation des Namens «Petros» (Πέτρος = Stein) in «petra» (πέτρα = Fels) «mit der Absicht des Baus der Kirche in Verbindung gebracht» wurde[7].

waren offensichtlich sehr unterschiedlich, bis sich allmählich die Aufteilung der Christen in «Klerus» und «Laien» und die klerikal-hierarchische Ämterstufung in Diakonat, Presbyterat und (Mon-)Episkopat herausbildete und durchsetzte, wie sie in den Ignatius von Antiochien († nach den ältesten Quellen unter Kaiser Trajan 98–117) zugeschriebenen Briefen (singulär) erstmals bezeugt ist (weshalb man die «Ignatianen» erheblich später, in die Zeit um 160/70 ansetzen möchte). Siehe ausführlich anhand der frühesten Quellenüberlieferung: Hübner, Die Anfänge, bes. 51–56 (Ignatius), 58–61 (Addenda et Corrigenda); Ders., Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien. – Joseph A. Fischer (Hg.), Die Apostolischen Väter (Schriften des Urchristentums I), Darmstadt 1981, hier 109–225: Die sieben Ignatius-Briefe, griechisch-deutsch, mit Einleitung.

7 Gnilka, Jesus von Nazaret 191; Ders., «Tu es Petrus» 7. – Die Versuche exegetisch-theologischer Interpretation dieser Aussagen wie überhaupt der in den vier Evangelien enthaltenen Überlieferungen sind überaus zahlreich und, je nach persönlichem, «dogmatischem» Standpunkt, theologischer Sichtweise oder an die Texte herangetragener Fragestellung, in ihren Deutungen und Ergebnissen entsprechend unterschiedlich oder divergent. Diese Versuche bleiben letztlich wohl alle hypothetisch, mit welcher (wissenschaftlichen) Interpretationsmethode immer man an die überlieferten Texte herangeht. Zweifellos kann die unmittelbare Lebensumwelt Jesu (auch mit Hilfe außerbiblischer Quellen) einigermaßen rekonstruiert werden. Die Evangelien lassen Schwerpunkte im irdischen Leben und Wirken Jesu erkennen, wie seine Reich-Gottes-Verkündigung, sein Verständnis von Jüngerschaft und Nachfolge, sein radikales Armutsideal, seine rigorose Ablehnung jeglichen religiösen Leistungsdenkens (religiöser «Werkgerechtigkeit»), wohl auch seine eschatologische Naherwartung; sie erlauben möglicherweise auch eine Rekonstruktion einzelner biographischer Szenen, aber den Rückschritt zum «geschichtlichen» Jesus im Sinne eines «Ergreifens» seiner «irdischen» Biographie oder den Rückschritt zu seiner «ipsissima vox», zu seinen aramäisch gesprochenen «ipsissima verba», vielleicht von einigen wörtlichen Wendungen abgesehen, ermöglichen sie nicht. Die Evangelien verstehen sich nicht als historische Berichte, sondern als nachösterliche Verkündigung (als «Predigt»), als frühchristliche Glaubenszeugnisse (und zwar, wie alle Schriften des Neuen Testaments, aus je einer konkreten Situation heraus- und in je eine konkrete Situation hineingesprochen oder -geschrieben; es sind insofern situationsgebunden apologetische, «tendenziöse» Schriften). Sie setzen gewiß geschichtliche Überlieferung voraus, nämlich die Erlebnisse der «Zwölf» und des Jüngerkreises mit dem irdischen Jesus; diese aber wurden von jenen Zeugen seines irdischen Lebens und «Erstzeugen» der nachösterlichen Erscheinungen – als den «Traditionsquellen» der Evangelien – eben durch das grundstürzend erlebte Osterereignis, gleichsam wie durch ein «Prisma», neu gesehen und gedeutet (so der Münchener Exeget Otto Kuss wiederholt in seinen Vorlesungen; er hat übrigens immer wieder das Studium der älteren exegetischen Werke aus der Zeit um und nach 1900 als besonders lehrreich empfohlen). Die nachmals den einzelnen Verfassern der Evangelien (auf welchen Wegen immer) zugekommenen oder von ihnen gesammelten (mündlichen) «Traditionsmaterialien» wurden von ihnen in ihren Evangelien-«Kompositionen» in je ihre Gemeindesituation hinein «übersetzt», in freier Reproduktion (wie schon in der griechischen Geschichtsschreibung üblich). Dabei diente Mk (wohl kurz vor oder um 70) offensichtlich den beiden anderen «Synoptikern» Mt (wohl zwischen 80 und 100) und Lk (wohl zwischen 70 und 90) als Grundlage, in dessen «Rahmen» sie weiteres «Traditionsmaterial» (Kindheitsgeschichten, Redestoff, zum Teil dem «irdischen» Jesus in den Mund gelegt), das Mk unbekannt geblieben zu sein scheint, in je unterschiedlichem Umfang und je freier (da und dort wohl auch paraphrasierender) Reproduktion eingefügt haben. Joh (wohl gegen 100) unterscheidet sich von den Synoptikern sowohl im chronologischen Rahmen als auch in der Differenz des ihm offenbar zur Verfügung stehenden (insbesondere gänzlich andersgearteten Reden-)Stoffes, mit dem er aber völlig frei interpretierend verfuhr, um aufzuzeigen, *wer Jesus ist*. Es versteht sich von selbst, daß dieser hier kurze Erklärungsversuch die höchst komplizierten Probleme der in den vier «kanonischen» Evangelien enthaltenen und je eigenständig bearbeiteten und ausgedeuteten Überlieferungen nur gerade anzudeuten vermag, ganz abgesehen von der komplizierten handschriftlichen Überlieferung der neutestamentlichen Schriften, die allesamt nicht im Original, sondern nur in Abschriften, Auszügen und Fragmenten erhalten geblieben sind und deren ursprünglicher (griechischer) Text, soweit erreichbar, in mühsamer Kleinarbeit durch die Textkritik wiederhergestellt werden mußte. Siehe dazu etwa: Kuss, Exegese als theologische Aufgabe, bes. 10–14; Ferdinand Hahn, Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in: Karl Kertelge (Hg.), Rückfrage nach Jesus (QD 63), Freiburg-Basel-Wien 1974, 11–77, hier 73–77: Rudolf Schnackenburg, Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien, Freiburg-Basel-Wien 1993, 354; vor allem aber die «Einleitungen», etwa: Adolf Jülicher – Erich Fascher, Einleitung in das Neue Testament, Tübingen ^{7}1931, bes. 271–423; Paul Feine – Johannes Behm – Werner Georg Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg ^{15}1967, bes. 1–44 (zur synoptischen Frage), 376–406 (zur Textgeschichte). – Joachim Gnilka bietet in seinem letzten Buch «Wer waren Jesus und Muhammad?» (2011) einen lehrreichen Überblick über unterschiedliche Positionen der neueren Jesus-Forschung und –Deutung seit Albert Schweitzers «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» (Tübingen 1906, ^{6}1951), Johannes Weiss' «Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes» (Göttingen 1892, ^{2}1900, ^{3}1964) und Rudolf Bultmanns «Jesus» (Tübingen 1926, 1958). Und in seinem eigenen Jesus-Kapitel begibt er sich, im Kontext mit der modernen exegetischen Forschung, auf die Suche nach Spuren der «Lebensgeschichte» Jesu. Zum Schluß schreibt er resümierend: «Für die sich nachösterlich bildende Kirche, die aus Israel hervorgeht (und in ihm verwurzelt bleibt), war wichtiger als die Frage: Wer war Jesus? die andere Frage: Wer ist Jesus? Sie wusste sich durch den Tod Jesu erlöst und mit Israel in einen Neuen Bund gestellt. Sie war von dem Glaubenswissen getragen, dass Jesus zur Rechten Gottes lebt und ihr jetzt zugewandt ist und in sie hineinwirkt. Aus diesem doppelten Frageansatz heraus: Wer war … wer ist Jesus? wurden die Evangelien verfasst. Sie sind als seine Geschichte verfasst, aber als die Geschichte von einem Lebenden (nach einem Wort Edward Schillebeeckx'). Als solche sollen wir sie lesen. Das würde bedeuten, sie im Glauben zu lesen.» Gnilka, Wer waren Jesus und Muhammad? 180–245, hier 245, 319; vgl. dazu das «Österliche Nachwort» in: Gnilka, Jesus von Nazaret 319 f. – Noch deutlicher formulierte dieses grundsätzliche Problem Otto Kuss (in seiner Auslegung des Vaterunsers): «Es gibt für uns keinen unmittelbaren Zugang zu dem Wort des ‹vorösterlichen Jesus› mehr. Überall stößt der For-

Aus dem Bedürfnis nach sicherer Glaubenstradition genossen wohl seit dem späteren zweiten Jahrhundert Ortskirchen, die nach Geschichte oder Überlieferung einen Apostel zum Gründer und ersten «Bischof» hatten (oder gehabt zu haben behaupteten) oder ein Apostelgrab hüteten, besondere Verehrung, in der Annahme, daß diese «apostolischen Sitze» die Lehre der Apostel rein bewahrt hätten und die übrigen Kirchen an ihnen sich orientieren könnten (müßten). Diese «apostolischen Sitze» (Alexandrien, Antiochien, Korinth, Ephesus und einige weitere) befanden sich in Afrika und im Osten, während im Westen allein dem Bischofssitz in Rom dieser herausragende Rang zuerkannt wurde, ausgezeichnet durch den – im Altertum nicht bezweifelten – Aufenthalt, das Martyrium und das Grab des Erstapostels Petrus. Obwohl die Christengemeinde in Rom keine Gründung des Petrus war, sondern ihr Ursprung auf anonyme Verkünder des Evangeliums zurückging und ihre Leitung bis über das erste Jahrhundert hinaus kollegial «verfaßt» war[8], hob doch die tatsächliche Anwesenheit des Petrus in Rom die dortige Christengemeinde in den Rang einer apostolischen «Gründung», und ihre besondere Qualität gegenüber nicht-apostolischen Gemeinden wurde noch verstärkt durch die dortige (zweijährige?) Gefangenschaft (Apg 28,16–31) und das Martyrium des Apostels Paulus[9]. Zweifellos trug zum herausgehobenen Rang der römischen Gemeinde auch der Umstand bei, daß sie eben die Christengemeinde der Hauptstadt des römischen Reiches war.

Wie die Anfänge der römischen Kirche, so liegen auch die Anfänge ihrer Bischofslisten – historisch gesehen – im Dunkel; letztere liegen seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts vor und führen eine ununterbrochene Reihe von Namen auf[10]. Doch das erste gesicherte Datum der «Papstgeschichte» ist der Amtsverzicht des römischen Bischofs Pontianus am 28. September 235[11]. Einen ersten Primatsanspruch lassen die spärlich erhaltenen Quellen erstmals gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, unter Victor I., im Streit um einen einheitlichen Ostertermin, erkennen. Eindeutig erhob diesen Anspruch in der Mitte des dritten Jahrhunderts Stephan I. (254–257) im Ketzertaufstreit mit Cyprian von Karthago († 258) und der afrikanischen Kirche, gestützt auf das ihm von Cyprian zuvor gelieferte Argument, dem römischen Bischof komme als Nachfolger Petri dessen besondere Vollmacht nach Mt 16,18–19 zu[12]. Doch die Entscheidungsbefugnis über strittige Fragen lag zunächst nach allgemeinem kirchlichem Verständnis bei den regionalen Bischofssynoden; sie handelten im Namen und in der Vollmacht des «Bischofskollegiums» der Gesamtkirche. Sofern diese Synoden ihre Beschlüsse dem Bischof von Rom, wie auch anderen Bischöfen, mitteilten, ging es ihnen um Verbreitung ihrer Beschlüsse, keineswegs um deren Bestätigung.

Der christologische Streit um Arius zu Beginn des vierten Jahrhundert wurde dann Anlaß zur Einberufung der ersten ökumenischen Synode von Nicäa (325); doch

schende, wenn er den Dingen wirklich auf den Grund zu kommen sucht, auf die Gemeinde, immer wieder und immer ‹nur› auf die – gewiß – nach Kräften um Verstehen, um Treue, um Nachfolge bemühten ‹Zeugen›, die gesehen haben, gehört haben, erfahren und bewahrt und überliefert haben. […] Die Historie kann, was das Ganze angeht und auch was zahlreiche wesentliche Einzelheiten betrifft, […] bei der verwickelten Quellenlage nicht auf unumstößliche Sicherheit aus sein: Sicherheit gewinnt hier nur der Glaubende, dessen Glaube in diesem Falle Glaube daran ist, daß in der auslegenden Gemeinde der ‹nachösterliche Jesus› das Wort und den Willen des ‹vorösterlichen Jesus› richtig auslegt und auch ergänzt. Das Frühest-Erreichbare ist also immer schon ‹Auslegung› […].» Kuss, Das Vaterunser 291. – Da die nach und nach als «kanonisch» rezipierten vier Evangelien samt den übrigen zum Neuen Testament «zusammmengebundenen» Schriften die Frage: «Wer *ist* Jesus?» offensichtlich gleichwohl nicht «klar» zu beantworten vermochten, blieb sie in der sich formierenden Kirche weiterhin als Frage aktuell, um deren Beantwortung und «Klärung» die entstehenden theologischen Schulen und die altkirchlichen Konzilien in erbitterten Kämpfen und nicht ohne Spaltungen rangen. – Zu Simon Petrus (und zur durchaus umstrittenen Deutung von Mt 16,17–19) siehe: Kuss, Jesus und die Kirche, bes. 38–45 (in Auseinandersetzung mit der Literatur); Ders., Kirchliches Amt und freie geistliche Vollmacht (Rezension von: Hans Freiherr von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1953); überblicksweise: Otto Böcher, Petrus, Apostel. I. Neues Testament, in: TRE 26 (1996) 263–273 (Lit.); Lothar Wehr, Petrus, Apostel, in: LThK 8 (^{3}1999)90–94; Peter Lampe, Petrus. I. Neues Testament, in: RGG 6 (^{4}2003) 1160–1165.

8 Siehe den ersten Clemensbrief, den man in die Zeit um 125 oder um 110/13 oder um 112/15 datieren möchte. Hübner, Die Anfänge 44–51, 61.

9 Siehe den berühmten Hinweis im 1. Clemensbrief (5,4–7), in: Joseph A. Fischer (Hg.), Die apostolischen Väter (Schriften des Urchristentums 1), Darmstadt 1981, hier 24–107 (griechisch-deutsch), die angegebene Stelle 30–33. – Stockmeier, Papsttum und Petrus-Dienst 19–21; Rudolf Pesch, Simon-Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi (PuP 43), Stuttgart 1980; Lothar Wehr, Petrus und Paulus – Kontrahenten und Partner, Münster 1996; Ders., Petrus, Apostel. I. Neues Testament, in: LThK 8 (^{3}1999) 90–94; Joachim Gnilka, Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten, Freiburg 2002; Karlfried Froehlich, Petrus, Apostel. II. Alte Kirche, in: TRE 26 (1996) 273–278 (Lit.). – Otto Kuss, Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche, Regensburg 1971, 72–76; Joachim Gnilka, Paulus von Tarsus. Zeuge und Apostel (HThKNT. Suppl. VI)), Freiburg-Basel-Wien 1996, 299–308.

10 Stockmeier, Papsttum und Petrus-Dienst 22–26.

11 Erich Caspar, Die älteste römische Bischofsliste. Kritische Studien zum Problem des eusebianischen Kanons sowie zur Geschichte der ältesten Bischofslisten und ihrer Entstehung aus apostolischen Sukzessionenreihen (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswissenschaftliche Klasse 2. Jahr/Heft 4), Berlin 1926, 209 f.; Ders., Geschichte I 44. – Dazu und zum Folgenden siehe den ausführlichen Artikel: Schwaiger, Papsttum I; Ders., Papst, Papsttum, in: LMA 6 (1999) 1667–1685.

12 Cyprian, De catholicae ecclesiae unitate 4. Mirbt, Quellen 27 (Nr. 66). – Caspar, Geschichte I 82; Ludwig, Die Primatworte 20–36.

die entscheidende Initiative dazu ging vom noch «heidnischen» Kaiser Konstantin I. aus, der die Synode eröffnete, auch auf deren Beschlüsse durchaus maßgeblich Einfluß nahm und ihnen Gesetzeskraft verlieh[13]. Unter den rund zweihundert Synodalen befanden sich aber aus dem Westen außer Bischof Hosius von Cordoba, Konstantins «federführendem» Vertrauensmann, nur vier Bischöfe. Der Bischof von Rom hatte zwei Presbyter (Victor und Vincentius) entsandt; an der Feststellung der nicänischen Bekenntnisformel, der ersten reichskirchlich verpflichtenden Formel, hatte er so gut wie keinen Anteil. Von einer Bestätigung der nicänischen Beschlüsse durch Papst Silvester I., wie sie nachmals von einer um Revision des geschichtlichen Tatbestands im römischen Sinne bemühten gezielten Fälschung behauptet wurde, konnte keine Rede sein; und doch wurde diese Fälschung alsbald mit den anderwärts erdichteten sog. Symmachianischen Fälschungen (vom Jahr 501) verbunden[14]. Auch auf den nachfolgenden spätantiken ökumenischen Konzilien, die allesamt im Osten stattfanden, waren die Bischöfe von Rom nie persönlich anwesend[15]; sie ließen sich durch Entsendung von Legaten, zumeist Presbytern, vertreten, und Bischöfe des Westens nahmen an diesen Konzilien, schon auf Grund der weiten Entfernung, eher zufällig und stets nur in sehr geringer Zahl teil.

Die nicänischen Beschlüsse betrafen nicht nur die strittige christologische Frage (nicänisches Credo[16]) und die verbindliche Festlegung des Ostertermins nach römisch-alexandrinischem Brauch, sondern unter anderem auch die Bestätigung der inzwischen herausgebildeten «Metropolitanstruktur», wonach die «antiqua consuetudo» zu bewahren sei, daß der Bischof von Alexandrien über Ägypten, Lybien und die Pentapolis dieselbe Oberhoheit besitze, wie es beim Bischof der Stadt Rom (im Westen) gleichmäßiger Brauch («parilis mos») sei, und ähnlich seien die Privilegien von Antiochien und der übrigen Mutterkirchen zu bewahren (can. VI)[17]. Der für Rom bestehende, jedoch nicht näher beschriebene Rechtszustand wurde als Analogie für die Rechte Alexandriens herangezogen. Genaueres wurde nicht ausgesagt[18].

An der christologischen Formel im nicänischen Bekenntnis «Jesus Christus [...] wesensgleich dem Vater (*homoousios to patri*)» aber entzündete sich alsbald heftiger Streit bei den Versuchen ihrer Deutung, und zwar im Kontext der Bibel, d.h. des Alten Testaments und seines Juden und Christen gemeinsam unverändert verbindenden rigoros monotheistischen Glaubens, und der Aussagen in den neutestamentlichen Schriften, die aber nach ihrem Wortlaut nicht einfach zur Deckung zu bringen sind, deshalb der rechten «biblischen» Interpretation bedurften, wozu sich die theologischen Denker der Begifflichkeiten der spätantiken hellenistischen Philosophie als Hilfsmittel bedienten[19]. Diese theologischen Auseinandersetzungen fanden insbesondere in den östlichen Kirchen statt, jedoch nicht am Sitz des Bischofs von Rom und in der westlichen Kirche.

Nach der Verlegung der kaiserlichen Residenz durch Konstantin I. in den Osten wuchs aber den Bischöfen von Alt-Rom (nicht zuletzt infolge der durch die Völkerwanderung und den Einfall germanischer Völker oder Stämme ausgelösten Bedrängnisse) zunehmende politische Bedeutung als Stadtherren von Rom, durch ihre soziale Fürsorge usw., zu, die ihr Ansehen und ihr Selbstbewußtsein stärkte. Der konkurrenzlose Anspruch Roms, die einzige «sedes apostolica» des Westens zu sein, ausgezeichnet durch ihren in der ganzen Kirche unbestritten gebliebenen Doppelursprung in Petrus und Paulus und den Besitz des Grabes des heiligen Petrus, des Erstapostels und Erstzeugen der Auferweckung Jesu (genauer: der Erscheinungen des Auferweckten), wandelte sich dadurch fortschreitend zum Anspruch, die «sedes apostolica» schlechthin zu sein und somit den primatialen Vorrang über alle Kirchen zu besitzen, besonders seit der nunmehr konsequenten Beanspruchung der auf Cyprian zurückgehenden Begriffe der «cathedra Petri» und des «primatus Petri»[20] durch Damasus I. (366–384) und

13 Ortiz de Urbina, Nizäa und Konstantinopel 68–78.

14 Caspar, Geschichte I 119–121.

15 Da weder Gewohnheit noch die Schwierigkeiten der gegenwärtigen Zeitumstände gestatteten, eine Reise zu unternehmen, würden seine Legaten für ihn auf dem Konzil den Vorsitz übernehmen – so Papst Leo I. an das Konzil von Chalkedon. Camelot, Ephesus und Chalcedon 134. – Ludwig, Die Primatworte 84–91.

16 COD 5; Denzinger-Hünermann 62–64 (Nr. 125–126).

17 «*De primatibus episcoporum*: Antiqua consuetudo servetur per Aegyptum, Libyam et Pentapolim, ita ut Alexandrinus episcopus horum omnium habeat potestatem, quia et urbis Romae episcopo parilis mos est. Similiter autem et apud Antiochenam ceterasque provincias sua privilegia serventur ecclesiis.» COD 8 f. – Hans Christof Brennecke, Nicäa, Ökumenische Synoden. I. Ökumenische Synode von 325, in: TRE 24 (1994) 429–441.

18 Caspar, Geschichte I 120 f.; Ortiz de Urbina, Nizäa und Konstantinopel 15–136, hier 115–120. – Siehe auch: Dvornik, Byzanz 32–40.

19 Hübner, Die eine Person und die zwei Naturen, bes. 449–463.

20 «Et quamvis apostolis omnibus parem tribuat potestatem, unam tamen cathedram constituit et unitatis originem atque rationem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri quod fuit Petrus, sed primatus Petro datur (*aber der Vorrang wird dem Petrus gegeben*), et una ecclesia et cathedra una monstratur. [...].» – «Qui cathedram Petri, super quam fundata ecclesia est, deserit, in ecclesia se esse confidit (*Wer den Stuhl Petri, auf dem die Kirche gegründet ist, verläßt, ist der noch überzeugt, innerhalb der Kirche zu sein*)?» Cyprian, De ecclesiae unitate 4. Mirbt, Quellen 28 (Nr. 66); Mirbt-Aland, Quellen 76 (Nr. 159). – Caspar, Geschichte I 72–83. – Lange Zeit als nachträgliche römische Interpolationen verworfen (vgl. Mirbt, Quellen 28 Anm. 4), werden die Aussagen heute «eher» für echt gehalten. Maurice Bévenot, Cyprian von Karthago, in: TRE 8

die nachfolgenden Päpste des fünften Jahrhunderts. «Die exegetische Arbeit der afrikanischen Schule – von Tertullian hin zu Cyprian[21] – an dem Herrenwort ‹Tu es Petrus›, das in Rom selbst, soviel ersichtlich, vorher unbeachtet geblieben war, hat eine ungeahnte, gewaltige Wirkung ausgeübt: Durch den Begriff der römischen Kathedra Petri setzte Cyprian die Verheißung des Matthäusevangeliums in Beziehung zu Rom und löste den Gedanken aus, daß «*der römische Bischof, als der Nachfolger des Petrus auf der Kathedra, Erbe jener Herrenverheißung sei*»[22]. Mit dieser Deutung von Mt 16,16–19 hatte Cyprian dem römischen Stuhl – um es in Anlehnung an Lk 19,13 zu formulieren – ein «Pfund» geliefert, mit dem die Inhaber dieses Stuhles fortan unermüdlich und überaus erfolgreich «wucherten», bis zum Ersten Vatikanum und darüber hinaus.

Aber zur nämlichen Zeit erstand dem Bischof von Alt-Rom (und Patriarchen des Westens) im Bischof (und Patriarchen) der neuen kaiserlichen Residenzstadt Konstantinopel (Neu-Rom) ein gefährlicher Rivale, dem bereits auf dem Konzil von Konstantinopel (381) «außer (nach) dem römischen Bischof (*praeter Romanum episcopum*)» der Ehrenprimat («honoris primatum») zuerkannt wurde, «propterea quod urbs ipsa sit iunior Roma» (can. III)[23]. Diese Zuerkennung hing gewiß mit der politischen Bedeutung Konstantinopels zusammen und brachte dem Inhaber des dortigen Bischofsstuhls, jedenfalls nach dem Wortlaut des Kanons, noch keine jurisdiktionelle Erhöhung. Auch war in diesem Kanon von Patriarch und Patriarchat noch keine Rede. Gleichwohl übersah man in Rom nicht die Gefährlichkeit dieser Zuerkennung und wies sie deshalb zurück bzw. ignorierte sie[24]. Um dieser aufscheinenden Gefahr zu begegnen, reagierte man römischerseits in der Folge mit herrscherlichen Dekretalen – in Rezeption und Nachahmung der antiken römischen Kaiseridee – und mit dem Anspruch, den dekretierten päpstlichen Entscheidungen komme gleiche Rechtskraft zu wie den Canones der Synoden[25]. Schließlich erwirkte Leo I. (440–461)[26], der «im höchsten Sinn der Deuter der Mt-Stelle [Mt 16,18.19]» wurde[27] und auf den die Begriffsprägung des Bischofs von Rom als des «Stellvertreters Petri» («cuius vice fungimur») zurückgeht[28], die staatliche Anerkennung des Jurisdiktionsanspruchs des Bischofs von Rom in geistlichen Dingen über die westliche Kirche durch Reskript (vom 5. Juli 445) des weströmischen Kaisers Valentinian III., und zwar aus eigenem Recht, nicht durch staatliche Verleihung (was einer Sanktion des nachmals so genannten «primatus iurisdictionis» gleichkam)[29].

In den Pontifikat Leos I. «des Großen» fiel auch im Jahr 451 das Konzil von Chalkedon, das ganz im Zeichen der damaligen christologischen Streitigkeiten in den östlichen Patriarchaten und im Zeichen des primatialen Lehranspruchs dieses Papstes stand. Diese christologischen Streitigkeiten hatten sich, wie oben angedeutet, an der nicänischen Bekenntnisformel («Jesus Christus [...] Gott aus Gott [...] wahrer Gott aus wahrem Gott, gezeugt nicht geschaffen, wesensgleich dem Vater [...] um unseres Heiles willen herabgestiegen und Fleisch und

(1981) 246–254, hier 252. – Aber beide Begrifflichkeiten finden sich auch in: Cyprian, ep. 59 an Kornelius von Rom, und ep. 71 an Quintus. Mirbt, Quellen 29 (Nr. 70) und 32 (Nr. 76); Mirbt-Aland, Quellen 79 (Nr. 166) und 91 (Nr. 191).

21 Ludwig, Die Primatworte 11–36.

22 Erich Caspar fährt fort: «Welch weittragende Folgen sich daraus ergeben mußten, darüber ist Cyprian sich selbst nicht klar gewesen; aber dieser Gedanke erwies sich als eine jener Ideen von weltgeschichtlicher Größe, die, einmal ausgesprochen, eine ungeheure Eigenkraft der Entfaltung betätigen. Ihr menschlicher Urheber erscheint fast nur wie das Sprachrohr, dessen sie sich bedienen, um ins Leben zu treten, und wenn sie sich gegen ihn selbst wenden, so gleicht er dem Goetheschen Zauberlehrling, der die Geister, die er rief, nicht mehr los wird. Cyprian hat mit dem Zauberwort ‹Kathedra Petri› die Idee *des römischen Primats über die gesamte Kirche* entfesselt. Er hat auch jene Zauberlehrlingstragik an sich selbst erfahren. Es geschah im Ketzertaufstreit und in dem Konflikt, in welchen er dadurch mit dem römischen Bischof Stephan I. verwickelt wurde.» Caspar, Geschichte I 79.

23 COD 32. – Caspar, Geschichte I 234 f.

24 Ortiz de Urbina, Nizäa und Konstantinopel 244–249.

25 Caspar, Geschichte I 296–308.

26 Seppelt, Geschichte der Päpste I 175–210; Stockmeier, Leo I. der Große; Basil Studer, Leo I., in: TRE 20 (1990) 737–741.

27 «[...] Die Bischofslisten entstanden, und Rom war es, das an die Spitze seiner Liste den Apostel Petrus setzen konnte. Zunächst neben Paulus noch als Apostel. Später aber, als das Bischofsamt an Bedeutung gewann, allein und von Paulus getrennt, als Erst- und Urbischof. Damit aber trat zugleich ganz selbstverständlich auch Mt 16,18.19 für Rom in den Vordergrund. Die Stelle wurde römisches Argument, ihre Exegese ein entscheidendes Kapitel der Theologie. Die Bedeutung lag jedoch keineswegs in der Frage, ob der römische Bischof Nachfolger Petri sei: diese Frage war bereits beantwortet, seitdem die Sukzession als theologisches Prinzip galt. Es handelte sich vielmehr darum, das in den Mt-Versen grundgelegte Lebensgesetz rein und groß zur Auswirkung kommen zu lassen. Exegese und Praxis mußten sich dabei ergänzen. Manchmal aber wird das eine Moment dem anderen vorausgeeilt sein und umgekehrt. Papst Stephan I. hat z. B. offenbar seinen Entscheid im Ketztertaufstreit erst nachträglich mit Mt 16,18 begründet, und Papst Innozenz I. zitiert unseres Wissens kein einziges Mal Mt. 16,18.19, obwohl kein Zweifel besteht, daß sein hohes Primatialbewußtsein nur auf dem Boden dieser Verse erwachsen konnte. Erst Leo I. beugte beides, Exegese und Praxis, unter das gemeinsame Lebensgesetz, wie der Herr es Mt, 16,18.19 verkündet hatte, und wurde so im höchsten Sinn der Deuter der Mt-Stelle. Während also auf diesen Wegen Rom und mit ihm das Abendland – dieses in manchen Teilen zögernd – aus der Mt-Stelle den dreifachen Kronreif der Tiara schmiedete, erschöpfte sich der Orient in fruchtlosem Kreislauf. [...].» Ludwig, Die Primatworte 96.

28 Caspar, Geschichte I 430 f.

29 Mirbt, Quellen 76 f. (Nr. 172); Mirbt-Aland, Quellen 212 f. (Nr. 445). – Caspar, Geschichte I 446 f.; Seppelt, Geschichte der Päpste I 184 f. – Tractatus analyticus de praeeminentia et auctoritate Sanctae Sedis breviter complectens Historiam dogmaticam ejusdem Sanctae Sedis a fundatione usque ad pontificatum sancti Leonis Magni. Migne. PL 127, 938–970.

Mensch geworden [...]») und an der erweiteren (trinitarischen) Bekenntnisformel des ersten Konzils von Konstantinopel (381 – «[...] fleischgeworden vom heiligen Geist aus Maria, der Jungfrau, und [...] Mensch geworden [...]»)[30] sowie an dem daraus folgenden soteriologischen Problem des Erlösungstodes und der Auferstehung Jesu Christi entzündet: Es ging um die Frage, ob der göttliche Logos – der «Fleisch wurde und unter uns zeltete» (Joh 1,14), der «[...] sich selbst entäußerte dadurch, daß er Knechtsgestalt annahm, den Menschen ähnlich und in seinem Äußern wie ein Mensch erfunden wurde [...]» (Phil 2,7) (um nur diese beiden neutestamentlichen Aussagen zu zitieren) – und die menschliche Natur sich in Jesus Christus zu einer Person (*in* oder *aus* «zwei Naturen») vereinigt hätten, oder ob der menschgewordene göttliche Logos nur eine einzige Natur sei und somit nicht einen allen übrigen Menschen konsubstantialen Leib habe. Die Problematik solcher Auffassungen resultierte aus dem (verhängnisvollen?) Umstand, daß die christlichen Theologen seit etwa der Mitte des zweiten Jahrhunderts in ihrem Bemühen um vertiefte theologische Erkenntnis das philosophische Denken ihrer Zeit rezipierten, «von der *ousia/physis* Gottes und von der *ousia/physis* des Menschen» sprachen und mittels dieser und weiterer Begrifflichkeiten die (ursprünglich) metaphorisch zu verstehenden, aber keineswegs «deckungsgleichen» (deswegen interpretationsbedürftigen) Aussagen in den unterschiedlichen neutestamentlichen Schriften interpretierend deuteten oder zu deuten suchten – mit der Folge, daß dadurch etwa «die metaphorische, kategorial nicht faßbare Offenbarungsaussage von Joh 1,14 [«Gott ist im Menschen Jesus Christus offenbar geworden»] in eine ontologische, kategoriale Aussage über ein physisches Geschehen [«ein historisches Ereignis»] verwandelt» wurde. Daß Gottes «Natur» (wenn überhaupt so geredet werden kann) der kontingenten menschlichen Erkenntnis unzugänglich ist und somit eine Aussage wie Joh 1,14 «in exakten begrifflichen Kategorien nicht faßbar ist»[31] – sondern als *mysterium fidei*, als *mysterium stricte dictum* allen Deutungsversuchen sich entzieht –, scheint den damaligen theologischen Denkern und Kontrahenten offensichtlich nicht bewußt geworden zu sein bzw. ihrem (zeitgenössisch-philosophisch «infizierten») theologischen Denken überhaupt ferngelegen zu haben.

Das Konzil von Chalkedon hatte seine unmittelbare Vorgeschichte in der Differenz der christologischen Position zwischen dem Patriarchen Nestorius von Konstantinopel (428–431, † um 450/51)[32] und dem Patriarchen Kyrill von Alexandrien († wahrscheinlich 444)[33]: in einer Differenz, die ihrerseits ihren Ausgangspunkt in dem heftig diskutierten soteriologischen Problem der Frage hatte, ob Maria *Mutter eines Menschen* (*anthropotokos*) oder *Mutter Gottes* (*theotokos*) sei. Beide konnten sich für je ihre Position auf Vordenker berufen. Nestorius, nach Adolf von Harnack «ein asketischer Antiochener [...] Ein etwas selbstgefälliger Prediger, ein grosssprecherischer Ketzerfeind und ein unvorsichtiger Draufgänger, aber kein unedler Mann»[34], lehnte die Auffassung, Maria habe Gott geboren, ab und lehrte in einer Reihe von Predigten, daß in Jesus Christus zwei Naturen seien, eine göttliche und eine menschliche, weshalb er endlich, als Streit darüber entstand, zum Ausgleich für Maria, nur eine Frau, den Begriff «Christusgebärerin» (*christotokos*) in Vorschlag brachte[35].

Dieser Auffassung widersprach Kyrill, indem er, ausgehend von Joh 1,14, die Auffassung vertrat, der Gott-Logos habe durch die Menschwerdung die ganze Menschennatur sich «einverleibt» und sei doch derselbe geblieben: «das *eine* unzerreissbare Subject, welches sich nur Etwas hinzugefügt hat, um eben dieses Hinzugefügte in seine Natur aufzunehmen. Alles, was der menschliche Leib und die menschliche Seele des Gott-Logos erduldet hat, hat er selbst erduldet, denn sie sind *sein* Leib und *seine* Seele»[36]. Kyrill glaubte sich mit seiner «monophysitischen» Auffassung irrtümlich auf den großen Athanasius von Alexandrien († 373)[37], das Haupt der Orthodoxie des vierten Jahrhunderts, berufen zu können; tatsächlich stützte er sich auf die Schriften des 381 verurteilten Apollinaris von Laodicea († vor 392)[38], die dessen Schüler, um sie zu retten, unter dem Namen unverdächtiger Päpste und geachteter Väter, vor allem des Athanasius, verbreitet hatten. Daß die christologische Kontroverse zwischen Alexandrien und Konstantinopel auch ihre erhebliche politische Komponente hatte, im Widerstand der Patriarchen des apostolischen Sitzes von Alexandrien wie im «Hass gegen den Parvenü, den Bischof von Neu-Rom, des-

30 Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis. Denzinger-Hünermann 82–85 (Nr. 150).

31 Hübner, Die eine Person und die zwei Naturen 462.

32 Lionel R. Wickham, Nestorius/Nestorianischer Streit, in: TRE 24 (1994) 276–286.

33 Edward R. Hardy, Cyrillus von Alexandrien, in: TRE 8 (1981) 254–260.

34 Harnack, Lehrbuch II 355.

35 Brief des Nestorius an Kyrill vom 15. Juli 430. Denzinger-Hünermann 122–125 (Nr. 251a-251e), hier 124 (Nr. 251d); Übersetzung auch in: Camelot, Ephesus 228–232, hier 231; siehe auch: Ebd. 29–39. – Die Briefe des Nestorius und des Kyrill greichisch-lateinisch in: COD 40–61.

36 So die «bald in diese, bald in jene Richtung» weisenden Aussagen Kyrills zusammenfassend: Harnack, Lehrbuch II 350 f. – 2. Brief Kyrills an Nestorius vom Januar/Februar 430 (Auszug). Denzinger-Hünermann 121 f. (Nr. 250–251); in Übersetzung auch in: Camelot, Ephesus 225–228.

37 Martin Tetz, Athanasius von Alexandrien, in: TRE 4 (1979) 333–349.

38 Harnack, Lehrbuch II 324–332; Ekkehard Mühlenberg, Apollinaris von Laodicea, in: TRE 3 (1978) 362–371.

sen aufstrebende Macht sie brechen wollten»[39], steht außer Zweifel.

Beide Patriarchen wandten sich in ihrer Kontroverse auch an den Patriarchen des Westens, den Bischof von Rom, um ihn je für sich zum Bundesgenossen zu gewinnen. Dieser, Papst Cölestin I. (422–432), sah im Bischof der kaiserlichen Residenzstadt am Bosporus noch weit mehr als sein alexandinischer Kollege einen gefährlichen Rivalen. Er erörterte die Frage mit westlichen Bischöfen, und obwohl die Auffassung des Nestorius, wie dieser sie dem Papst schriftlich unterbreitet hatte – nämlich mit der Formel: «utraque natura quae per coniunctionem summam et inconfusam in una persona unigeniti adoratur»[40] –, «*im Wesentlichen die abendländische Formel*» war (beeinflußt u. a. durch Tertullian[41] [† nach 220] und vor allem durch Augustinus [† 430]), «*anders wusste es Cölestin selbst nicht*»[42], pflichtete er der «monophysitischen» Auffassung Kyrills bei; zugleich ermächtigte er diesen, «mit der Autorität unseres apostolischen Stuhls versehen und an unserer Statt handelnd (*nostra vice usus*)»[43] Nestorius für abgesetzt zu erklären, falls er sich nicht binnen zehn Tagen der päpstlichen Entscheidung unterwerfe. Während Kyrill im Einvernehmen mit einer von ihm veranstalteten ägyptischen Synode Nestorius die römische Entscheidung zusammen mit zwölf scharfen Anathematismen übermittelte[44], berief Kaiser Theodosius II. (408–450) auf Betreiben des Nestorius zur Beilegung des Konflikts für Pfingsten 431 eine Synode nach Ephesus ein. Auch Papst Cölestin wurde eingeladen, doch er entsandte die Bischöfe Arcadius und Projectus und den Priester Philippus als seine Legaten mit dem Auftrag, an allen Diskussionen teilzunehmen, darauf bedacht zu sein, daß das Ansehen des apostolischen römischen Stuhles nicht geschmälert würde, im übrigen aber in Übereinstimmung mit Kyrill zu handeln und sich in allem dessen Entscheidungen zu fügen[45].

Die päpstlichen Legaten befanden sich noch auf dem Weg, auch der (wie man wußte) Nestorius' Position zugeneigte Patriarch Johannes von Antiochien (429–448) war mit den syrischen (orientalischen) Bischöfen noch nicht eingetroffen – zudem wurde die Hitze immer unerträglicher, Bischöfe erkrankten, einige starben –, als Kyrill mit seinen ägyptischen Bischöfen (über 40 an der Zahl) und weiteren Anhängern gegen den Einspruch des kaiserlichen Kommissars am 22. Juni in der «Maria genannten» Kirche das Konzil eröffnete und, auch im Namen des römischen Bischofs, den Vorsitz an sich zog. In langer Sitzung wurde Nestorius, der der Ladung nicht gefolgt war, angeklagt; man verlas Kyrills zweiten Brief an Nestorius, dessen Antwort und Kyrills dritten Brief mit den zwölf Anathematismen; schließlich wurde Kyrills Position als mit der Heiligen Schrift und dem Nicänum übereinstimmend gebilligt, die Lehre des Nestorius dagegen geräuschvoll als gotteslästerlich verworfen und der Patriarch selber für abgesetzt erklärt. Vier Tage später traf der Patriarch von Antiochien mit seinen (43) Bischöfen ein, hielt mit diesen und dem kaiserlichen Kommissar auf der Stelle in seinem Quartier ein Gegenkonzil ab, und dieses setzte Kyrill ab und exkommunizierte bis zu ihrer besseren Einsicht die an Kyrills Konzil beteiligten Bischöfe. Zwei rivalisierende Konzilien: die Folge waren Schlägereien und Krawalle, so daß der Kaiser auf Grund des Berichts seines Kommissars (am 29. Juni) das Geschehen vom 22. Juni für null und nichtig erklärte, eine Untersuchung ankündigte und den Bischöfen untersagte, zwischenzeitlich Ephesus zu verlassen[46].

Anfang Juli erschienen in Ephesus endlich auch die päpstlichen Legaten. Daraufhin versammelte sich das Konzil (am 10. Juli) erneut; Papst Cölestins Brief wurde verlesen, zuerst lateinisch, dann in griechischer Übersetzung, «weil viele heilige Bischöfe, unsere Brüder, des Lateins unkundig sind»[47]. Man akklamierte Cölestin, «dem Hüter des Glaubens», der wie das Konzil und wie Kyrill denke, und übergab den Legaten auf deren Bitte die Protokolle der Sitzung vom 22. Juni. Am folgenden Tag (11. Juli) ließen die Legaten das Absetzungsurteil vom 22. Juni über Nestorius[48] nochmals verlesen, billigten es, sprachen ihrerseits feierlich dessen Absetzung aus und bekräftigten durch ihre Unterschrift den Urteilsspruch. Sodann ergriff der Priester Philippus, der tags zuvor schon in seinem Dankeswort daran erinnert hatte, «daß der selige Petrus das Haupt des ganzen Glaubens ist [...]»[49], erneut das Wort, um der Versammlung zu erklären: «Niemand bezweifelt, denn es ist allen Zeiten be-

39 Harnack, Lehrbuch II 368.
40 Ep. II Nestorii ad Coelestinum. Mansi IV 1024. – Siehe dazu ausführlich: Harnack, Lehrbuch II 358–361 (Anm. 3).
41 Vgl. Tertullian, Apologeticum 17,10–14 (lateinisch-deutsch), München ^{2}1961, 130–133.
42 Ausführliche Darlegung dieses Punktes in: Harnack, Lehrbuch II 358–361 (Anm. 3). – Das Urteil Harnacks: Dadurch, daß beide Kontrahenten sich an den Papst wandten, «erhielt der Streit eine universelle Bedeutung. Aber er erhielt auch durch das Eingreifen des römischen Bischofs *zu Gunsten des Cyrill* die unerwartete Wendung; denn es gibt vielleicht kein zweites gleichwichtiges Factum in der Dogmengeschichte, das so sehr als ein Skandalon zu beurtheilen ist und zugleich seinem Urheber so wenig Ehre macht, wie das Eintreten des Papstes für Cyrill.» Ebd. 357.
43 Caspar, Geschichte I 391–397, das Zitat hier 396.
44 In seinem dritten Brief an Nestorius vom November 430. Übersetzung in: Camelot, Ephesus 233–243; COD 50–61; die Anathematismen auch in: Denzinger-Hünermann 125–128 (Nr. 252–263).
45 Camelot, Ephesus 53.
46 Siehe auch: Caspar, Geschichte I 407 f.
47 Camelot, Ephesus 62.
48 Denziner-Hünermann 128 (Nr. 264); Camelot, Ephesus 243.
49 Caspar, Geschichte I 409 f.

kannt, daß der heilige und selige Apostel Petrus, der Fürst und das Haupt der Apostel, die Säule des Glaubens, die Grundfeste der katholischen Kirche, von unserem Herrn Jesus Christus, dem Heiland und Erlöser des Menschengeschlechts, die Schlüssel des Reiches empfing. Und er lebt und richtet bis auf diese Zeit und immerdar in seinen Nachfolgern [...]». Wieder akklamierte die Versammlung: «Dem neuen Paulus Cölestin, dem neuen Paulus Kyrill, dem Wächter des Glaubens Cölestin, dem mit der Synode übereinstimmenden Cölestin, dankt die ganze Synode. *Ein* Cölestin, *ein* Kyrill, *ein* Glaube der Synode, *ein* Glaube des Weltkreises»[50]. Der Ausspruch des Priesters und päpstlichen Abgesandten Philippus aber diente knapp 1500 Jahre später in der dogmatischen Konstitution *Pastor aeternus* des Ersten Vatikanums als früher historischer Beleg für die Anerkennung des päpstlichen Universalprimats.

Ergebnis der angesagten kaiserlichen Untersuchung war (im August) die Absetzung des Nestorius, des Kyrill und des Bischofs Memnon von Ephesus und deren Inhaftierung. Schließlich entließ Kaiser Theodosius II. die Bischöfe in ihre Heimatländer. Ehe auch Kyrill die Abreise erlaubt wurde, hatte dieser bereits Mittel und Wege zur Flucht gefunden. Ende Oktober gelangte er an seinen Sitz in Alexandrien, wo ihn die Stadt im Triumphzug empfing und wo er sich in seinem hohen Amt, durch reichlich an den kaiserlichen Hof fließende Geschenke[51], zu behaupten wußte. Nestorius dagegen wurde nach Antiochien in sein Kloster verbracht, später in die libysche Wüste verbannt. Daß er sich unrecht behandelt fühlte und als Opfer von Kyrills Machenschaften, Verschlagenheit und Bestechungsaktionen, sah, ist seiner bitteren Klage zu entnehmen: Kyrill «selbst war das ganze Gericht, denn was er auch sagte, sagten alle ihm nach. [...] Er hat die, die ihm gefielen, von nah und fern zusammengerufen, und hat sich selbst zum Gericht gemacht. Ich wurde von Kyrill geladen, der das Konzil einberufen hat, von Kyrill, der den Vorsitz führte. Wer war denn Richter? Kyrill. Wer Ankläger? Kyrill. Wer Bischof von Rom? Kyrill. Kyrill war eben alles [...]»[52].

Eine dogmatische Entscheidung in der umstrittenen christologischen Frage, in der aber die Positionen beiderseits nicht unzweideutig scharf unterschieden gegeneinander standen, scheint in den wirren konziliaren Verhältnissen von Ephesus nicht gefallen zu sein. Denn im Frühjahr 433 akzeptierte Kyrill von Alexandrien eine von Johannes von Antiochien als Sprecher der Orientalen vorgeschlagene, beide Auffassungen verbindende Einigungsformel, wonach «eine Vereinigung beider Naturen stattgefunden» habe «und wegen dieser Vereinigung ohne Vermischung [...] die heilige Jungfrau *Theotokos* ist, weil das göttliche Wort Fleisch und Mensch geworden ist»[53]. «Der Himmel freue sich, und die Erde möge jauchzen» (Ps 95,11), entwortete Kyrill, denn «die trennende Scheidewand ist niedergerissen» (Eph 2,14). Er erkannte, wortreich kommentierend, die Formel, die den Begriff *theotokos* billigte und zugleich an einer Vereinigung zweier Naturen in Christus festhielt, als rechtgläubig an, rückte damit (jedenfalls in diesem Brief) von Ausdrücken wie «die eine Natur» oder «physische Vereinigung», d.h. von seiner «monophysitischen» Position, ab und erwähnte auch nicht mehr seine gegen Nestorius gerichteten Anathematismus[54]. Papst Cölestins Nachfolger Xystus III. (432–440) beglückwünschte die beiden Patriarchen, ohne die Unionsformel zu erwähnen; er bemerkte lediglich, nach Nestorius sei Christus nur als Mensch geboren, das Mysterium seiner Menschwerdung sei dabei einfach übergangen[55].

Mit der genannten Einigungsformel waren allerdings die christologischen Streitigkeiten längst nicht bereinigt, im Grunde auf beiden Seiten nicht. Vor allem unter den

50 Ebd. 408–411.

51 Die Geschenke und Geldsummen sind im Direktorium Kyrills für seinen Archidiakon Epiphanius aufgelistet. Edward R. Hardy, Cyrillus von Alexandrien, in: TRE 8 (1981) hier 256; Hübner, Die eine Person und die zwei Naturen 445.

52 Zit. in: Caspar, Geschichte I 408; Camelot, Ephesus 55. – Zu dem «Liber Heraclidis», in dem diese Klage erhoben wird, und dessen zweifelhafter Verfasserschaft siehe: Lionel W. Wickham, Nestorius/Nestorianismus, in: TRE 24 (1994) hier 283 f.

53 «[...] ohne dem Glauben, der von den heiligen Vätern in Nikaia dargelegt wurde, das Geringste hinzuzufügen [...] bekennen wir also, daß unser Herr Jesus Christus, der einziggeborene Sohn Gottes, vollkommener Gott und vollkommener Mensch aus vernunftbegabter Seele und Leib, vor den Zeiten der Gottheit nach aus dem Vater gezeugt wurde, am Ende der Tage aber unsertwegen und um unseres Heiles willen der Menschheit nach aus Maria, der Jungfrau, geboren wurde, daß derselbe *wesensgleich* ist dem Vater der Gottheit nach und *wesensgleich* uns der Menschheit nach. Denn es geschah die Einung zweier Naturen; deshalb bekennen wir [den] einen Christus, [den] einen Sohn, [den] einen Herrn. Entsprechend diesem Verständnis von der *unvermischten Einung* bekennen wir die heilige Jungfrau als *Gottesgebärerin* (*theotokos*), weil Gott, das Wort, Fleisch und Mensch geworden ist und schon von der Empfängnis an den Tempel, den er aus ihr empfing, mit sich geeint hat. Was aber die Aussagen der Evangelien und der Apostel über den Herrn betrifft, so wissen wir, daß von den Theologen die einen unterschiedslos [für beide Naturen] gebraucht werden, weil sie sich auf die *eine* Person (*prosopon*) beziehen, die anderen aber genau unterschieden werden, weil sie von den zwei Naturen sprechen. Dabei gelten diejenigen, die Gott angemessen sind, von der Gottheit Christi, die anderen hingegen, die von seiner Erniedrigung sprechen, von seiner Menschheit.» Johannes an Kyrill, Frühjahr 433. Denzinger-Hünermann 129 f. (Nr. 271–273); COD 69 f.; in Übersetzung auch in: Camelot, Ephesus 244–246.

54 Kyrill an Johannes, Frühjahr 433. COD 70–76; in Übersetzung in: Camelot, Ephesus 246–251. – Harnacks scharfes Urteil (Lehrbuch II 366): «Das Verhalten Cyrills in dem Jahre 432/33 macht ihm wenig Ehre. Ihm lag mehr daran, die Verdammung seines Todfeindes, des Nestorius, in der Kirche durchzusetzen, als seine eigene Dogmatik rein zu erhalten.» Er habe «in einer Frage, die ihm *Glaubens*sache war, einen Compromiss geschlossen, zum Beweise, dass alle Hierarchen mit sich reden lassen, wenn sie in Gefahr stehen, Macht und Einfluss zu verlieren. [...].»

55 Ebd. 80.

Anhängern Kyrills erregte dessen neuerliche Annahme von «zwei Naturen [in Christus] nach der Vereinigung», von denen die eine gelitten, die andere leidensunfähig geblieben sei, entschiedenen Widerspruch: Sein Abweichen von der Lehre von der «einen Natur» führe letztlich zu einer «Spaltung Christi»[56]. Unter denen, die die Lehre oder Auffassung von der «einen Natur» Christi kompromißlos verteidigten, ragte u.a. der Archimandrit Eutyches (370/78 – nach 454) in Konstantinopel hervor, der in engsten Beziehungen zum kaiserlichen Hof, vor allem zu dem dort einflußreichen, den Kaiser dirigierenden Eunuchen Chrysaphius, stand. Es genügt, die wirren Vorgänge der folgenden Jahre nur kurz anzudeuten: 448 wagte der Patriarch Flavian von Konstantinopel (446–449) auf einer von ihm einberufenen «endemischen» Synode, den allgewaltigen Mönch, der hartnäckig am Bekenntnis «einer Natur» in Christus festhielt, zu verurteilen. Da Eutyches sich nicht fügte, sondern an den Papst und an Kyrills Nachfolger Dioskur appellierte und Mitstreiter hatte, berief der Kaiser, der ebenfalls auf Eutyches' Seite stand, für Anfang August 449 eine Reichssynode nach Ephesus ein. Selbstverständlich erging auch eine Einladung an den Papst.

Papst Leo I., zuvor Archidiakon der römischen Kirche, war eine politisch erfahrene, kraftvolle Persönlichkeit, die nach Erich Caspar dastehe «nicht wie ein einsam und plötzlich emporragender Berg, sondern wie die krönende Spitze eines Gebirgsmassivs»[57]. Er war zutiefst von dem Gedanken erfüllt, daß Petrus selbst im Papst rede und handle: daß er als «Stellvertreter Petri (*cuius vice fungimur*)» seines Amtes walte[58]. Leo I. entschuldigte sein Fernbleiben von der Synode mit der Bedrohung Roms durch Attilas Hunnen (und daß im übrigen persönliches Erscheinen der römischen Bischöfe auf östlichen Synoden nicht üblich sei). Er entsandte «ad vicem praesentiae meae» eine Legation mit dem Bischof Julius von Puteoli, dem Priester Renatus (der auf der Hinreise starb), dem römischen Diakon Hilarus und dem Sekretär Dulcitius. Unter den Schreiben, die er aus diesem Anlaß verfaßte, war das wichtigste Schriftstück der Brief an den Patriarchen Flavian, der ihn über den Fall des Eutyches unterrichtet und seine Zustimmung zu dessen Verurteilung erbeten hatte[59].

In diesem Schreiben, dem sog. «Tomus Leonis (I) ad Flavianum», das nach der Legende durch Niederlegen auf das Petrusgrab seine endgültige Form erhalten haben soll[60], bot Leo I. eine ausführliche Darstellung seiner Christologie «und wagte damit als erster Papst in den dogmatischen Streitigkeiten des Ostens theologisch argumentierend Stellung zu beziehen», und dies, obwohl er «kein Griechisch» verstand, «die Diskussion im Osten nicht verfolgt und den eigentlichen Streitpunkt, nämlich die Frage nach der Einheit und Einzigkeit des Erlösers, nicht erfaßt» hatte[61] – eine Feststellung, die ähnlich von seinem Vorvorgänger Cölestin galt[62]. Leo I. bezog sich in diesem seinem Lehrschreiben[63], in dem er mit autoritativem Pathos Eutyches' Bekenntnis zur einzigen Natur Christi nach der Einigung als «absurd, «pervers», als «über die Maßen töricht» und «ebenso blasphemisch» verurteilte, auf das alte römische Taufgelübde und bot, ohne sich auf die subtilen Kontroversen im Osten näher einzulassen, «eine Zusammenfassung der abendländischen Christologie mit Übernahme ihrer Formgebungen von Tertullian und Novatian über Ambrosius bis hin zu Augustin, aber eigenen theologisch-spekulativen Wertes gänzlich ermangelnd; eine Formulierung der Inkarnationslehre [...] insgesamt [...]: eine dogmatische Festsetzung, die dort aufhörte und mit autoritativem Anspruch eine Grenze zog, wo die Theologie, wie sie wenigstens der Grieche verstand, erst anfing, eine Antwort, welche die Fragen nicht löste, sondern abschnitt» – wie Erich Caspar aus dogmengeschichtlicher Sicht urteilt[64]. Doch fügt er sogleich bei: Allerdings sei dieses Lehrschreiben nicht nur unter dogmengeschichtlichem Aspekt zu würdigen: «Kirchenpolitisch war es eine Großtat; denn es legte die römische Doktrin von der Autorität des Stuhls Petri in Lehrfragen zu Beginn des ganzen Eutycheshandels in einem feierlichen Dokument nieder, und es fixierte den päpstlichen Standpunkt, vor allen weiteren Synodalverhandlungen, mit vollendeter Sicherheit und mit dem Anspruch, eine Richtschnur für alle übrigen und für alles

56 Camelot, Ephesus 88 f.
57 Caspar, Geschichte I 423
58 So in seinem Sermo 3 cap. 4. Zit. ebd. 430.
59 Caspar, Geschichte I 474.
60 Stockmeier, Leo I. 63.

61 Hübner, Die eine Person und die zwei Naturen 444.
62 «[...] es lässt sich nicht nachweisen, dass der Papst [Cölestin] im Stand gewesen ist, hinter die Formeln zu blicken [...]. Ja, das Gegentheil lässt sich beweisen. Er hat sich in allen seinen zahlreichen Briefen in dieser Sache wohl gehütet, *seine eigene christologische Meinung auszusprechen*. [...].» Harnack, Lehrbuch II 360.
63 Epistula *Lectis dilectionis tuae* Papae Leonis ad Flavianum ep. Constantinopolitanum de Eutyche (Tomus I Leonis) vom 13. Juni 449. COD 77–82; im Auszug: Denzinger-Hünermann 135–138 (Nr. 290–295). – Camelot, Ephesus 109–117 (Übersetzung: 251–259).
64 Caspar, Geschichte I 478 f.; vgl. das ähnlich lautende Urteil in: Harnack, Lehrbuch II 378–383 oder 389: «In der That mag Leo so naiv gewesen sein, zu meinen, dass in seinem dürftigen Schreiben die Lösung der dogmatischen Wirren des Orients läge; denn dass es ausser dem ‹Richtigen›, dem Doketismus und Paul's von Samosata Lehre noch andere Christologien geben könne, scheint dem Papst nie in den Sinn gekommen zu sein. Für die feinen, freilich zum Theil allmählich komplizirt und unwahr gewordnen Formeln der griechischen Theologen hatte er kein Verständnis; [...].» – Vgl. (dagegen): Seppelt, Geschichte der Päpste I 190.

Folgende zu sein. […]»[65]. Gleichwohl glich die christologische Formel und Ausdrucksweise des Papstes: «[…] Salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam»[66] – zwei Naturen in einer Person – deutlich jener oben zitierten Formel des mit Zustimmung Papst Cölestins verurteilten und abgesetzten Patriarchen Nestorius (von dem als «Ketzer» in dieser «epistola dogmatica» im übrigen keine Rede war). Und dieser, der in der Verbannung den eutychianischen Streit verfolgte, hieß den «Tomus Leonis» gut[67].

Aber auf dem am 8. August 449 (wiederum) in der «Maria genannten» Kirche zu Ephesus eröffneten Konzil wurde das Schreiben des Papstes nicht verlesen. Kaiser Theodosius II. hatte unter dem Einfluß des Eutyches den Vorsitz dem Nachfolger Kyrills, dem Patriarchen Dioskur von Alexandrien (444–451, † 454), übertragen: einem Verbündeten des Eutyches und rigorosen Anhänger der Christologie des Kyrill, in der Absicht, Eutyches rehabilitieren und Flavian zum Angeklagten machen zu lassen. Die wiederholte Bitte der päpstlichen Abgesandten, die zudem des Griechischen nicht mächtig waren, das (lateinische) Schreiben Leos an Flavian zu verlesen, wurde übergangen; Dioskur nahm das Schreiben an sich. Er beherrschte das Konzil, ließ Eutyches für rechtgläubig erklären und bannte den Patriarchen Flavian, der heftig protestierte; als Bischöfe zögerten, seinem Bannspruch zuzustimmen, reagierte Dioskur mit Gewalt, ließ die Kirchentüren öffnen, Soldaten mit gezückten Schwertern und drohende Mönchstrupps aufmarschieren und zwang die Zögernden zur Unterschrift, sofern sie im allgemeinen Tumult nicht die Flucht ergriffen, gleich dem römischen Diakon Hilarus, der noch sein «Contradicitur» in die Versammlung geworfen hatte (und Hals über Kopf und ohne sein Gepäck nach Rom floh)[68]. Dioskur mit seinem Anhang und der kyrillische Monophysitismus wären auf der ganzen Linie Sieger dieser ephesinischen Synode geworden, und diese, von Leo I. später empört als «latrocinium», als «Räuberversammlung», zurückgewiesen[69], würde womöglich die Anerkennung des Westens und somit den Rang als (4.) ökumenisches Konzil erlangt haben, hätte nicht Kaiser Theodosius II. am 28. Juli 450 einen tödlichen Jagdunfall erlitten.

Da Theodosius ohne Nachkommen verstorben war, bestieg seine Schwester Pulcheria den Thron, vermählte sich zum Schein mit dem Offizier Marcian und ließ ihn zum Kaiser proklamieren. Es folgten, mit der Hinrichtung des Eunuchen Chrysaphius, eine Säuberung des Hofes und eine Umwälzung des Regimes. Die Wiederherstellung geordneter Verhältnisse in der orientalischen Kirche und die von Attila drohende außenpolitische Gefahr schienen dem Kaiserpaar ein Konzil notwendig zu machen. Patriarch Flavian war auf dem Weg in die Verbannung gestorben; seinen Nachfolger Anatolius hatte Pulcheria, die der Orthodoxie ihres Vaters Theodosius I. anhing, gezwungen, seinen Promotor Dioskur preiszugeben und «auf den Boden des Lehrschreibens Leos d. Gr. [zu] treten», wodurch dieses «die kaiserliche Sanktion als rechtgläubige Richtschnur» erhielt[70]. Die Wiedereinsetzung der zu Ephesus abgesetzten Bischöfe, teilte Kaiser Marcian dem Papst mit, solle einem Konzil im Orient vorbehalten sein, das Leo womöglich persönlich leiten solle («[…] per celebrandum synodum te auctore maxime pax circa omnes episcopos fidei catholicae fiat»[71]).

Vergeblich hatte der Papst zuvor wiederholt Theodosius II. zur schleunigen Einberufung einer Reichssynode in Italien gedrängt, um die ephesinischen Beschlüsse zu revidieren. Der weströmische Kaiser Valentinian III. und die Kaiserinmutter Galla Placidia (die in Ravenna residierten) hatten bei einem Besuch in Rom sein Ansuchen unterstützt. Schließlich war er durch eine eigene Legation in Konstantinopel vorstellig geworden, aber auf schroffe Ablehnung gestoßen. Ein kaiserliches Reskript hatte den vollkommenen Sieg Dioskurs und die Absetzungsurteile über Flavian und andere, pauschal als «Nestorianer» bezeichnete, Bischöfe bestätigt und das Einsammeln schriftlicher Zustimmungserklärungen aller Bischöfe, im Verweigerungsfall sofortige Absetzung angeordnet[72]. Nunmehr, nach dem unerwarteten Regierungsumschwung in Konstantinopel, wollte sich Leo I. mit dem Bekenntnis des Anatolius zu seinem Lehrschreiben und mit den Reueerklärungen vieler Synodalen der ephesinischen Synode begnügen. Von einem neuen Konzil im Osten befürchtete er eher eine abermalige Erörterung der Streitfragen um Eutyches und Dioskur samt den zu gewärtigenden Weiterungen; denn diese Streitfragen betrachtete er als von ihm entschieden und deshalb – wie er Kaiser Marcian schrieb – keiner «retractatio» mehr fähig[73]. Dennoch berief der Kaiser auf den 1. September 451

65 Caspar, Geschichte I 479.

66 «Die Eigentümlichkeit beider Naturen blieb also unversehrt und vereinigte sich in *einer* Person […] Denn jede der beiden Gestalten wirkt in Gemeinschaft mit der anderen, was ihr eigen ist: Dabei wirkt das Wort nämlich, was des Wortes ist, das Fleisch aber vollbringt, was des Fleisches ist (*Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est: Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est*) […].» COD 78; Denzinger-Hünermann 136 f. (Nr. 293–294).

67 Lionel R. Wickham, Nestorius/Nestorianismus, in: TRE 24 (1994) 281.

68 Ausführliche Schilderungen und Wertungen der Vorgänge in: Caspar, Geschichte I 483–491; Harnack, Lehrbuch II 384–386; Camelot, Ephesus 117–124.

69 Ep. 95 an Kaiserin Pulcheria, 20. Juli 451. PL 54, 943.

70 Caspar, Geschichte I 504.

71 Zit. in: Harnack, Lehrbuch II 388.

72 Mansi VII 495; Caspar, Geschichte I 497.

73 Caspar, Geschichte I 510.

ein Konzil nach Nicäa ein, und der eher widerstehende Papst sah sich genötigt, seine bereits in Konstantinopel weilende Legation (den Bischof Lucentius von Ascoli und den Presbyter Basilius) durch Entsendung der Bischöfe Paschasinus von Lilybaeum [Marsala] auf Sizilien und Julian von Kos und des römischen Presbyters Bonifatius wirksam zu verstärken[74]. Daß Leo I. darüber hinaus besorgt war, ein Konzil im Osten, unter den veränderten politischen Bedingungen, könnte zu einem Wiedererstarken des Bischofs von Konstantinopel führen, den seine Vorgänger im Bund mit Alexandrien gedemütigt hatten, ist seiner Instruktion zu entnehmen[75].

Das Konzil wurde dann nicht in Nicäa, sondern am 8. Oktober 451 in Chalkedon eröffnet und von 19 hohen kaiserlichen Beamten geleitet und überwacht. Mit rund 450 Bischöfen war es «die größte bislang abgehaltene Bischofsversammlung», an der jedoch außer den päpstlichen Legaten nur zwei westliche Bischöfe, Flüchtlinge vor dem Vandaleneinbruch in Nordafrika, teilnahmen[76]. Wieder kam es, bei langwierigen Aktenverlesungen, zu stürmischen Szenen und gegenseitigen Beschimpfungen der Bischöfe. Man stritt darüber, ob Christus «*in* zwei Naturen» oder «*aus* zwei Naturen» bestehe. Aber wie zwei Jahre zuvor in Ephesus war die Entscheidung über den Ausgang von vornherein klar: Absetzung Dioskurs und Eutyches' (von dem aber kaum mehr die Rede war). Sie wurde am Abend des ersten Verhandlungstages beschlossen. Thema der nächsten Sitzung war, wie die kaiserlichen Kommissare verkündeten, «Feststellung des wahren Glaubens, weswegen hauptsächlich die Synode veranstaltet worden ist» – genau das, was Leo I. verhindert wissen wollte. Da sich Opposition regte und das Argument eingeworfen wurde, die Bischöfe seien gelehrt worden, sich an die Bekenntnisse von Nicäa und Ephesus und an die Briefe Kyrills, Cölestins und Leos zu halten, schob man auf Antrag die Verlesung der Bekenntnisse von Nicäa und Ephesus, der Briefe Kyrills an Nestorius und Johannes von Antiochien und des Lehrschreibens Leos I. mit den nachträglich angehängten «testimonia patrum» ein, unterbrochen von lauten Akklamationen: «Das ist der Glaube der Väter, der Glaube der Apostel! Wir alle glauben so, die Orthodoxen glauben so! Anathem dem, der nicht so glaubt! Petrus hat durch Leo so gesprochen! Die Apostel haben so gelehrt! Fromm und wahr hat Leo gelehrt! Kyrill hat so gelehrt! Ewiges Gedenken Kyrill! Leo und Kyrill haben gleich gelehrt, Anathem dem, der nicht so lehrt! Warum ist das nicht in Ephesus verlesen worden? Das hat Dioskur verheimlicht!»[77] Es war nicht vielmehr als eine konziliare Bestätigung der Rechtgläubigkeit Leos – und zugleich ununterschieden jener Kyrills! Gleichwohl für Leo I. «der höchste Triumph [...] in seiner päpstlichen Lehrautorität» (so Erich Caspar)[78] – jedenfalls wurde dies nachmals so interpretiert: «Petrus hat durch Leo gesprochen», welch eine Bestätigung der römischen Petrus-Doktrin![79]

Der nächsten Sitzung blieben die kaiserlichen Kommissare fern; denn es stand die förmliche Absetzung eines Bischofs, nämlich des alexandrinischen Patriarchen Dioskur, an, und an solcher Sitzung durften Laien nicht teilnehmen. Für Bischof Paschasinus ergab sich die Gelegenheit, darauf zu pochen, daß die römische Legation als Vertretung Leos I. von diesem mit dem Vorsitz betraut sei[80]. Die Versammlung nahm dies ohne Widerspruch zur Kenntnis. Nun wurde der anwesende Dioskur in einem Verfahren, das sich betont kanonisch korrekt gab, auf Grund von Verstößen wider die Kirchenverfassung, nicht wider die rechte Lehre, durch Spruch der päpstlichen Legation und den damit übereinstimmenden Sentenzen von 187 Synodalen abgesetzt[81]. Ein kaiserliches Dekret bestätigte das Urteil und verbannte Dioskur (nach Gangra in Paphlagonien).

Die Verurteilung Dioskurs änderte aber nichts daran, daß die Versammlung durch verschiedene Lehrauffassungen in zwei feindliche Lager geteilt war. Es galt somit, einen Kompromiß anzusteuern, und dem diente die Sitzung vom 22. Oktober. In ihr legten die kaiserlichen Kommissare eine (nicht überlieferte) entweder doppeldeutige[82] oder scharf antinestorianische[83] Formel vor,

74 Ebd. 509.

75 Hier heißt es mit Bezug auf den 6. Kanon von Nicäa in seiner römisch erweiterten, man könnte auch sagen: verfälschten Form, nämlich durch den in der lateinischen Fassung vorangestellten Satz: «Ecclesia Romana semper habuit primatum [...]»: «[...] sanctorum patrum constitutionem prolatum nulla patiamini temeritate violari vel imminui [...] ac si forte civitatum suarum splendore confisi aliquid sibi tentaverint usurpare, hoc qua dignum est constantia retundatis.» Mansi VII 443; Harnack, Lehrbuch II 390.

76 Linonel R. Wickham, Chalkedon, in: TRE 7 (1081) 669.

77 Mansi VI 972. – Caspar, Geschichte I 513.

78 Und weiter: «Die mutige Tat, mit der er sich in die Frontlinie der theologischen Diskussion gestellt hat, trug reiche Zinsen. Sein Lehrschreiben gehörte nun zu dem Corpus als rechtgläubig anerkannter dogmatischer Kundgebungen und stand unter diesen als die neueste und von der kaiserlichen Synodalleitung ausdrücklich gebilligte an hervorragender Stelle. [...].» Caspar, Geschichte I 513 f.

79 Ebd. 514. – Harnack, Geschichte II 390–404, beurteilt das Konzil von Chalkedon allerdings anders. – Siehe auch die Darstellung des Konzilsverlaufs in: Camelot, Ephesus.

80 Es erfolgte kein Widerspruch, weil, den Akten zufolge, die griechische Interpretation seiner Worte, etwas weniger bestimmt gefaßt war. Caspar, Geschichte I 514 f. (Anm. 6).

81 Nach der lateinischen Überlieferung hätten das Urteil insgesamt 308 Synodalen unterschrieben. Camelot, Ephesus 145.

82 So die Annahme in: Camelot, Ephesus 148; denn die vorgeschlagene Formel wurde wegen des Protests der römischen Legation nicht in die Akten aufgenommen, ihr Inhalt kann nur aus der Diskussion noch erschlossen werden.

83 So die Annahme in: Caspar, Geschichte I 517.

die eine Kommission unter Patriarch Anatolius ausgearbeitet hatte und die Bischöfe mit lauten Geschrei akzeptierten, mit Ausnahme einiger Orientalen und der römischen Legation. Bischof Paschasinus protestierte und drohte mit sofortiger Abreise der päpstlichen Legation und einem Konzil im Westen, falls der Brief Leos I. nicht angenommen würde. Um einen Bruch der Versammlung zu vermeiden, schlugen die kaiserlichen Kommissare die Bildung einer neuen Kommission mit Einschluß der Orientalen und der römischen Legaten vor. Doch die große Mehrheit forderte lautstark die Annahme der vorgelegten Formel und schrie: «Hinaus mit den Nestorianern! Wir sind alle für diese Formel! [...] Maria ist Gottesgebärerin! Christus ist Gott! [...].» Anatolius ergriff offen Partei für Dioskur, der nicht wegen seines Glaubens, sondern wegen Kontumaz und Anmaßung einer Exkommunikation gegen den Papst abgesetzt worden sei. Wieder bekräftigten die Bischöfe ihr Festhalten an der vorgelegten Formel; sie hätten doch den Lehrbrief Leos angenommen, die Formel bestätige diesen Brief, deshalb keine andere Formel, sie enthalte alles, «sie enthält den Glauben. Leo hat gesprochen wie Kyrill, Cölestin hat das bekräftigt, was Kyrill gesagt hat, und auch Xystus hat das bekräftigt, was Kyrill gesagt hat. *Eine* Taufe, *ein* Herr, *ein* Glaube! Keine Täuschungsversuche in der Definition!»[84]. Es war trotz des Stimmengewirrs ziemlich eindeutig, zu welcher christologischen Auffassung die große Mehrheit dieses Konzils sich bekannte. Da eine innerkonziliare Verständigung aussichtslos war, beschlossen die Kommissare, die Weisung Kaiser Marcians einzuholen. Dieser verfügte die Einsetzung der vorgeschlagenen zweiten Kommission mit Beiziehung der päpstlichen Legation zur Anfertigung einer unzweideutigen Glaubensformel; sollten die Synodalen das ablehnen, verlangte der Kaiser von ihnen die Abgabe der einzelnen Bekenntnisse, und wenn auch dies abgelehnt würde, drohte er mit einem Konzil im Westen. Diese Drohung wirkte; von wenigen Ausnahmen abgesehen lenkte die Versammlung ein oder knickte ein und erklärte sich mit dem Vorschlag der kaiserlichen Kommissare an die Kommission einverstanden, Leos I. Lehre von «zwei Naturen» in Christus in die vorgelegte Formel einzuarbeiten (also nicht unbesehen zu übernehmen). So geschah es. Der geänderte Text begann mit den Bekenntnissen von Nicäa (325) und von Konstantinopel (381), die, miteinander übereinstimmend, eigentlich zur Erkenntnis des rechten Glaubens – wie es hieß – genügen würden; aber wegen der neuerlichen häretischen Abweichungen, des Nestorius einerseits, des Eutyches andererseits, billige die «hier versammelte heilige, große und allgemeine Synode» die Synodalbriefe Kyrills an Nestorius und die Orientalen und füge «aus gutem Grund» auch den Brief des Erzbischofs Leo, «des Vorstehers des großen und alten Rom», an Flavian bei, «da er ja mit dem Bekenntnis des großen Petrus übereinstimmt» (Leo I. als Inhaber der römischen Kathedra Zeuge ihrer apostolischen Tradition und «Dolmetsch des Erstapostels»[85]). Die Synode belegte «die, welche den Mythos von den *zwei* Naturen des Herrn vor der Einigung erzählen und nach der Einigung *eine* erdenken, mit dem Anathem»: das war die Formel, die Eutyches und Dioskur, wohl auch Kyrill, nie aufgegeben hatten. Demgegenüber lehrte die Synode, daß «Jesus Christus [...] wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch [...] der Gottheit nach vor den Zeiten aus dem Vater gezeugt, [...] der Menschheit nach [...] um unseres Heiles willen aus Maria, der Jungfrau [und] Gottesgebärerin geboren wurde; ein und derselbe Christus [...][*in zwei Naturen*[86] unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt [...] wobei [...] die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in *einer* Person und *einer* Hypostase vereinigt [...]»[87].

Dieser Text, der auch das alexandrinische Verständnis zu berücksichtigen suchte, wurde in der Sitzung vom 25. Oktober in Anwesenheit des Kaiserpaares und nach des Kaisers Rede an das Konzil erneut verlesen und von den 452 anwesenden Synodalen durch ihre Unterschrift gebilligt, an erster Stelle durch Paschasinus. Beifall brandete auf, für Marcian, den neuen Konstantin, den neuen David, für die erlauchte Kaiserin Pulcheria, die neue Helena, die beiden Hüter des Glaubens und der Rechtgläubigkeit –, Jubel und Glückwünsche allerseits[88].

Die umgeänderte Formel «war ein Kompromiß, der Unvereinbares in eins zusammenzwang, wie seit jeher die Bekenntnisformeln reichskonziliarer Unionspolitik», die päpstlicher- und kaiserlicherseits stets der gleichen Tendenz folgte, «Glaubenseinigung durch äußere Gleichheit der Bekenntnisformel durchzusetzen»[89]. Immer-

84 Camelot, Ephesus 149 f.

85 Stockmeier, Leo I. 65.

86 Die entscheidende Wendung, die so in der lateinischen Version (in duabus naturis) lautet; dagegen steht in der griechischen Version «aus zwei Naturen», wobei es sich jedoch um eine nachträgliche Interpolation monophysitischer Tendenz handelt. Caspar, Geschichte I 518 (Anm. 1)

87 COD 83–87; Denzinger-Hünermann 141–143 (Nr. 300–303, hier 301–302).

88 Camelot, Ephesus 148–154.

89 Caspar, Geschichte I 517 f.; Camelot, Ephesus 155–169. – Zur Problematik dieser «aporetischen» Formel, die «nur scheinbar klar [ist]», in Wirklichkeit aber «die Probleme, über die jahrzehntelang gestritten wurde, zugedeckt, nicht gelöst [hat]», siehe ausführlich: Hübner, Die eine Person und die zwei Naturen 448 f. – Stockmeier, Leo I. 65, schreibt: «Zwar wurde das Lehrschreiben [Leos I.] von den päpstlichen Gesandten mehrmals als Maß einer neuen Formel ins Spiel gebracht, doch weist die endgültige Definition Elemente auf, die dem alexandrinischen Christusverständnis gerecht zu werden suchten. Dem Konzil gelang es so, in übergreifender Weise divergierende Strömungen zu integrieren, freilich nur für kurze Zeit.»

hin mag den Papst die namentliche und weitestgehend auch inhaltliche Aufnahme seines Briefes an Flavian in eine neue reichskirchliche Bekenntnisformel mit einiger Genugtuung erfüllt haben, wenngleich nicht er, wie von ihm beansprucht, sondern wiederum ein Reichskonzil als rechtlich maßgebende Institution das neue Bekenntnis beschloß, somit in eigenständiger Verantwortung handelte (und einschlußweise des Papstes Rechtgläubigkeit bestätigte).

Doch in einer späteren Sitzung (29. Oktober), an der weder die kaiserlichen Kommissare noch die Legaten Leos teilnahmen – letztere mit der Begründung, keine diesbezüglichen Weisungen zu haben –, erkannten die versammelten Bischöfe in einem 28. Kanon der Kirche von Konstantinopel, «des neuen Rom», dieselben Vorrechte zu, die Alt-Rom besitzt, «denn mit Recht halten sie es für billig, daß die Stadt, die durch die Anwesenheit von Kaiser und Senat geehrt wird und die gleichen Vorrechte genießt wie die alte Kaiserstadt Rom, auch in kirchlichen Dingen gleich dieser erhöht wird, da sie dieser doch auch im Range unmittelbar nachfolgt». Es war eingetreten, was Leo I. mit Grund befürchtet hatte. Und wieder war es der politische Rang Konstantinopels, auf den hier Bezug genommen wurde: ein gefährliches Prinzip, denn wäre der Fall einer Entwicklung Neu-Roms zur einzigen Hauptstadt des römischen Reiches eingetreten (was freilich nicht geschah), würde Alt-Rom seine politische Bedeutung verloren haben und nach diesem Prinzip wohl auch seinen kirchlichen Vorrang. Es folgte der Beschluß, daß die Metropoliten der Diözesen Pontus, Asia und Thracia sowie die Bischöfe der dort von den Barbaren besetzen Gebiete «vom heiligen Stuhl der konstantinopolitanischen Kirche geweiht werden müssen [...]»[90]. Der Kanon erhielt die Unterschrift der Bischöfe von Konstantinopel, Ephesus und Jerusalem und von 182 weiteren Bischöfen[91]. In der Vollsitzung des folgenden Tages, an der die kaiserlichen Kommissare und die päpstlichen Legaten wieder teilnahmen, erhoben letztere scharfen Protest gegen den am Vortag beschlossenen Kanon, mit der Andeutung, dieser könnte erpreßt worden sein, was wiederum den heftigen Protest der Bischöfe provozierte. Als daraufhin die kaiserlichen Kommissare verlangten, jede Partei solle die Canones vorlesen, auf die sie sich stütze, verlas der päpstliche Legat Bischof Paschasinus[92] den Canon VI von Nicäa in lateinischer Fassung, die mit den (ursprünglich in diesem Kanon nicht enthaltenen) Worten begann: «Ecclesia Romana semper habuit primatum [...].» Man hatte diesen Satz zur Bekräftigung der römischen Petrus-Doktrin dem Kanon vorangestellt. Da außer den Canones I–III des Konzils von Konstantinopel (381) unter anderem die griechische Originalfassung dieses nicänischen Kanons ebenfalls verlesen wurde, merkten die versammelten griechischen Bischöfe (jedenfalls soweit sie Latein verstanden) sehr wohl, daß die Lateiner ihm, zur Erhöhung des römischen Ansehens, etwas hinzugefügt hatten. Jedoch blieb Protest aus[93], da die kaiserlichen Kommissare erklärten, der Primat und die außergewöhnlichen Vorrechte des Erzbischofs des alten Rom seien gemäß den Canones unangetastet geblieben; allerdings sei auch klar geworden, daß der Erzbischof der Kaiserstadt Konstantinopel, des neuen Rom, in den Genuß des gleichen Ehrenrangs kommen müsse; dazu solle ihm die Befugnis und Gewalt zukommen, die Metropoliten der Diözesen Asia, Pontus und Thracien zu weihen[94].

Leo I. bestätigte erst nach über einjährigem Zögern, am 21. März 453, die Beschlüsse des Konzils, d. h. er drückte seine volle Übereinstimmung mit den Konzilsentscheidungen aus, jedoch nur bezüglich der Glaubensdinge («in sola fide causa»); den Kanon 28, gegen den er zuvor bereits mehrfach protestiert hatte (den Patriarchen Anatolius scharf des Ehrgeizes bezichtigend)[95], billigte er nicht, sondern überging ihn mit Schweigen[96]. Dieser Kanon findet sich auch in den Akten des Konzils von Chalkedon nicht, geriet aber gleichwohl bei den Kanonisten der östlichen Kirchen nicht in Vergessenheit[97]. Aber auch die christologische Definition von Chalkedon beruhigte keineswegs allseits die Gemüter. Kaum war das Konzil beendet, als sich in Palästina, Alexandrien und Antiochien Widerstand gegen das «den morgenländischen Kirchen aufgezwungene Dekret» regte, der vor allem von Mönchskreisen geschürt wurde. Die Streitigkeiten und Kämpfe zogen sich jahrzehntelang hin und führten zu Schismen und Abspaltungen[98].

90 COD 99 f.; Mirbt, Quellen 80 (Nr. 180); Mirbt-Aland, Quellen 216 f. (Nr. 456). – Caspar, Geschichte I 519–525, hier 522 can. XXVIII in deutscher Übersetzung; in Denzinger-Hünermann ist dieser can. XXVIII nicht abgedruckt.

91 Camelot, Ephesus und Chalcedon 182 f. – Der Synodalbrief an Leo I., in dem vom Beschluß des can. XXVIII nur ganz am Schluß die Rede ist: Mirbt-Aland, Quellen 217–219 (Nr. 457).

92 Zuvor berief sich der Presbyter Bonifatius auf die ihm diesbezüglich erteilte Anweisung Papst Leos I.: «Ihr dürft es nicht zulassen, daß man sich erkühnt, die Verordnungen der heiligen Väter zu übertreten. Ihr sollt auf jede nur erdenkliche Weise Unsere Würde in eurer Person schützen. Falls einige sich allzu sehr auf den Glanz ihrer Städte verlassen und etwa versuchen, sich irgendein Recht anzumaßen, dann widersetzt euch ihnen mit der ganzen Festigkeit, deren ihr fähig seid.» Der oben zitierte Text in: Mansi VII 443, hier übersetzt in: Camelot, Ephesus 186.

93 Caspar, Geschichte I 523; Dvornik, Byzanz 59.

94 Camelot, Ephesus 187.

95 Siehe ausführlich: Caspar, Geschichte I 525–530; Harnack, Lehrbuch II 398–400; Camelot, Ephesus 192–194.

96 Ebd. 194 f., 182 (Anm. 14); Caspar, Geschichte I 525–533.

97 Camelot, Ephesus 182. – Zum umstrittenen Kanon 28 des Konzils von Chalkedon siehe die modifizierende Deutung in: Dvornik, Byzanz 52–65.

98 Siehe: Harnack, Lehrbuch I 400–436, bes. das Kapitel «Die monophysitischen Streitigkeiten und das 5. Concil»; Caspar, Geschichte I 531–564; Camelot, Ephesus 197–221.

In der Tradition des römischen Primatsanspruchs legte drei Jahrzehnte nach Leo I. Papst Gelasius I. (492–496)[99] in seinem Schreiben an Kaiser Anastasius I. (494) seine Theorie von der *Weltregierung* dar: «Zwei sind es, erhabener Kaiser, durch welche an erster Stelle diese Welt (*mundus hic* [!]) regiert wird: die geheiligte Autorität der Bischöfe (*auctoritas sacrata pontificum*) und die königliche Gewalt (*regalis potestas*). Von diesen beiden (Ämtern) ist das der Priester um so schwerer, weil sie auch für die Könige der Menschen im göttlichen Gericht werden Rechenschaft ablegen müssen. Denn du weißt, allergnädigster Sohn, daß du, obgleich an Würde (*dignitas*) über das Menschengeschlecht gesetzt, dennoch den Oberen (*praesules*) der göttlichen Dinge fromm den Nacken beugst und von ihnen die Mittel deines Heils erwartest; [...]»[100]. Diese «Zweigewaltentheorie» Gelasius' I., in seinem 4. Traktat *Ne forte quod solent*, in dem er in einem letzten Schritt nur noch von den «Ämtern beiderlei Gewalt (*officia potestatis utriusque*)» sprach[101], gewissermaßen vollendet, gewann über ihre spätere Aufnahme in die Pseudo-Isidorischen Dekretalen, in Verbindung mit der Ende des vierten Jahrhunderts auftauchenden Silvesterlegende, ergänzt durch die wohl nach der Mitte des achten Jahrhunderts konzipierte «Konstantinische Schenkung» («Constitutum Constantini»)[102], im Mittelalter weiteste Verbreitung, im Sinne einer Überordnung der geistlich-päpstlichen über die weltlich-königliche Gewalt.

Der Ausbau dieser Doktrin von der Überordnung, dann universalen Geltung des Papsttums wurde unter anderem aber auch gefördert durch die Initiative Gregors I. (590–604) zur Missionierung der Angelsachsen[103], von deren (benediktinisch geprägten) Klostergründungen wiederum im siebten und achten Jahrhundert – gleichsam als «Gegengabe» – die eng an Rom gebundene Missionierung und kirchliche Organisation der germanischen Stämme auf dem Festland ausging. Ihren Höhepunkt erreichte die angelsächsische Mission im umgreifenden Missions- und Organisationswerk des Mönchs, Erzbi-

99 Walter Ullmann, Gelasius I. (492–496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter (PuP 48), Stuttgart 1981; Bernard Morenton, Gelasius I., in: TRE 12 (1984) 273–276.

100 «Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem. Nosti etenim, fili clementissime, quod licet praesideas humano generi dignitate, rerum tamen praesulibus divinarum devotus colla submittis, atque ab eis causas tuae salutis exspectas, inque sumendis coelestibus sacramentis eisque ut competit disponendis, subdi te debere cognoscis religionis ordine potius quam praeesse, itaque inter haec ex illorum te pendere iudicio, non illos ad tuam velle redigi voluntatem. [...].» Mirbt, Quellen 85 (Nr. 187); Mirbt-Aland, Quellen 222 (Nr. 462); Caspar, Geschichte I 63–76, auch 753–755.

101 Mirbt, Quellen 85f. (Nr. 188); Mirbt-Aland, Quellen 223f. (Nr. 463); Caspar, Geschichte I 67f., auch 755–758; Ludwig, Die Primatworte 106f.

102 Mirbt, Quellen 107–112 (Nr. 228); Mirbt-Aland, Quellen 251–256 (Nr. 504). – Im «Constitutum Constantini» ging es um die Verteidigung des «Patrimonium sancti Petri» und um den Anspruch auf weitere exorbitante angebliche Besitzrechte des von den Langobarden bedrängten Bischofs von Rom, der vom politisch (durch Thronwirren, Kriege, Religionsstreitigkeiten und den Ansturm der Araber) erschütterten Byzanz, wie die gesamte westliche Reichshälfte, keinen militärischen Schutz mehr erhalten konnte und sich deshalb hilfesuchend der aufsteigenden Macht der Franken zuwandte. Stephan II. (752–757) brach aus diesem Grund 753/54 zu einer Reise ins Frankenreich auf, um «für die Rechte des heiligen Petrus (*pro iustitiis sancti Petri*)» den Beistand und kriegerischen Schutz des Frankenkönigs Pippin zu erbitten, gleichsam als Dankesgabe an den heiligen Petrus; denn Stephans Vorgänger Papst Zacharias (741–752) hatte dem Hausmeier Pippin dem Jüngeren seine Autorität zum «Staatsstreich» gegen die Merowinger und zur Übernahme der fränkischen Königswürde geliehen. Daß Stephan II. das «Constitutum Constantini» als dokumentarischen Beleg der päpstlichen Besitzrechte und sonstigen Ansprüche bereits ins Frankenreich mitgebracht haben könnte oder es während seines dortigen monatelangen Aufenthalts konzipiert wurde, ist nicht nachweisbar. Immerhin wird seine Entstehung im dritten Viertel des achten Jahrhunderts, also nach 750, angenommen. Nach Aussage dieses fingierten Dokuments habe Kaiser Konstantin (zum Dank für seine Heilung vom Aussatz) den heiligen Aposteln Petrus und Paulus und durch sie auch Papst Silvester I. (314–335), «summo pontifici et universali urbis Romae papae, et omnibus eius successoribus pontificibus, die bis zum Ende der Welt den Stuhl des heiligen Petrus innehaben werden», das kaiserliche Palatium, nämlich den Lateranpalast, die kaiserlichen Hoheitszeichen «quamque Romae urbis et omnes Italiae seu occidentalium regionum provincias, loca et civitates» übertragen; er habe des weiteren kraft seiner kaiserlichen Gewalt entschieden, daß «der heilige Stuhl Petri ruhmvoller erhöht werde als unser Reich und irdischer Thron», und feierlich sanktioniert «(*sancimus*), ut principatum teneat, tam super quattuor praecipuas sedes Antiochenum, Alexandrinum, Constantinopolitanum et Hierosolimitanum, quamque etiam super omnes universo orbe terrarum Dei ecclesias»; denn wie Petrus «in terris vicarius filii Dei esse videtur constitutus, etiam et pontifices, qui ipsius principis apostolorum gerunt vices, principatus potestatem amplius, quam terrena imperialis nostrae serenitatis mansuetudo habere videtur concessam, a nobis nostroque imperio obtineant; eligentes nobis ipsum principem apostolorum vel eius vicarios firmos apud Deum adesse patronos.» Der Papst, in Stellvertretung des Fürsten der Apostel und des «in terris vicarius filii Dei» handelnd, habe die Vollmacht, auf Erden für den Himmel zu binden und zu lösen, und seinem Urteil bezüglich der Sorge für den Gottesdienst und für die Festigkeit des Glaubens der Christen seien alle Priester unterworfen. Seine eigene Residenz aber habe Konstantin in den Osten nach Byzanz verlegt und Rom samt dem ganzen Westen der römischen Kirche überlassen, «quoniam, ubi principatus sacerdotum et christianae religionis caput ab imperatore celeste constitutum est, iustum non est, ut illic imperator terrenus habeat potestatem». Siehe dazu: Ignaz von Döllinger, Die Schenkung Constantin's, in: Ders. Die Papstfabeln des Mittelalters 72–125; Caspar, Pippin 185–189 (sehr zurückhaltende Deutung); Horst Fuhrmann, Constitutum Constantini, in: TRE 8 (1981) 196–202 (QQ und Lit.); Ders., Konstantinische Schenkung, in: LThK 6 (^{3}1997) 302–304. – Florian Hartmann, Hadrian I (772–795). Frühmittelalterliches Adelspapsttum und die Lösung Roms vom byzantinischen Kaiser (PuP 37), Stuttgart 2002.

103 Caspar, Geschichte II 306–514; Haller, Das Papsttum I 294–308; Georg Jenal, Gregor I. der Große, in: Greschat, Gestalten XI 83–99; Rudolf Schieffer, Gregor I. der Große, in: RGG 3 (^{4}2000) 1257f.

schofs und «Legaten der katholischen und apostolischen Römischen Kirche für Germanien» Winfrith-Bonifatius (672/75–754) und seiner engsten Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen[104]. Daraus erwuchs zum einen, durchaus päpstlich inspiriert[105], die besondere Verehrung der Germanen für den «Apostelfürsten» und «Himmelspförtner» Petrus, den man in seinen Nachfolgern gegenwärtig glaubte, weshalb auch diese auf Erden für den Himmel binden und lösen konnten; und zum andern bereitete diese Missionsarbeit den Bund des Papsttums mit den Franken vor, als Vorstufe der folgenschweren Verbindung des Papsttums mit dem abendländischen Kaisertum.

Dennoch blieb der Einfluß des Papsttums selbst in der westlichen (lateinischen) Kirche noch lange sehr beschränkt. Von einer päpstlichen «Oberhoheit» über die östliche (griechische) Kirche konnte (und kann bis heute) überhaupt keine Rede sein, unbeschadet des dort dem Bischof von Rom als Inhaber der Cathedra Petri zuerkannten Ehrenvorrangs; die Kirchen in Ost und West waren sich zudem fremd geworden und entfernten sich mehr und mehr voneinander. Im Westen trat das Papsttum außer bei einigen Rechtsakten (wie der Errichtung von Bistümern, Privilegierung von Kirchen und Klöstern, Pallienverleihung an Metropoliten[106]) kaum in Erscheinung, und bei diesen Rechtsakten, wie auch bei der Annahme von Appellationen, handelte es sich um die Ausübung von Patriarchatsrechten: von kirchlichen Rechten, die dem Bischof von Rom als dem Patriarchen des Westens (wie desgleichen den östlichen Patriarchen in je ihren Gebieten) allmählich zugewachsen waren oder von ihm auf Grund äußerer Umstände in Anspruch genommen und durchgesetzt wurden, deren (geschichtliche) Entstehung oder Entwicklung aber keineswegs «iuris divini» war. Dennoch trugen sie – je mehr Ost und West sich entfremdeten – zum weiteren jurisdiktionellen Ausbau des Primats, des in römischer Sicht universalen Primats, des Bischofs von Alt-Rom bei oder genauer: sie wurden ganz bewußt zielgerichtet dazu genutzt, ebenso wie die Kaiserkrönung von Pippins Sohn Karl dem Großen durch Leo III. zu Weihnachten 800, aus der man (ungeachtet ihrer merkwürdigen Umstände)[107] römischerseits alsbald ein exklusives päpstliches Verleihungsrecht ableitete und für Jahrhunderte zur faktischen Anerkennung brachte.

Doch nach dem Tod Karls des Großen (814) setzte bereits der Niedergang der Karolinger und ihres fränkischen Großreiches ein, infolge ihrer Erbstreitigkeiten, Bruderkriege und Reichsteilungen. Rom und seine Bischöfe, von den Langobarden bedrängt, dann dem Ansturm der Sarazenen, der Normannen, der Ungarn ausgesetzt und infolge des Zerfalls der politischen Ordnungen in der endenden Karolingerzeit wieder ohne wirksame Schutzmacht, versanken in Anarchie. Zwar hatte noch um die Mitte des neunten Jahrhunderts mit Nikolaus I. (858–867) eine machtvolle Herrscherpersönlichkeit von bedeutendem Ansehen und Einfluß den Stuhl Petri inne. Für ihn war die römische Kirche Mutter, Haupt und Lehrerin aller anderen Kirchen, weshalb er sich in seinen Dekreten

104 Dieser angelsächsische Mönch Winfridt-Bonifatius (672/75–754) zog erst nach Rom, um sich vom Papst für die Germanenmission bevollmächtigen zu lassen, und bereitete durch sein missionarisches Wirken den Weg für den Bund des Papsttums mit den Franken; er legte mit seinem missionarisch-organisatorischen Lebenswerk den Grund für die enge Bindung der fränkischen, dann deutschen Kirche an Rom. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I 389–552 (sachlich aus den Quellen gearbeitete Darstellung, immer noch grundlegend); Sankt Bonifatius.– Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag, Fulda [2]1954; Theodor Schieffer, Winfried-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, Darmstadt [2]1972; Lutz E. von Padberg, Bonifatius. Missionar und Reformer (Beck'sche Reihe 2319), München 2003; Joseph Bernhart, Bonifatius (672/75–754), Apostel der Deutschen. Mit kommentierenden Anmerkungen, Anhang und Nachwort neu herausgegeben von Manfred Weitlauff, Weißenhorn 2004 (QQ. und Lit.).

105 Man vergleiche dazu die päpstlichen Briefe und Hilferufe an Pippin den Jüngeren. Haller, Die Quellen zur Entstehung des Kirchenstaates; Codex epistolaris Carolinus 38–207 (Briefe Nr. 3–39).

106 Das Pallium ist eine (bis heute) vom Papst verliehene ringförmige Wollstola (mit je vorn und rückwärts herabhängendem Endstück, geschmückt mit sechs schwarzen Seidenkreuzen, über dem Meßgewand zu tragen), um die als Amtsinsignie die Erzbischöfe seit dem 9. Jahrhundert verpflichtend nachsuchen mußten. Nach der gregorianischen Reform mußten sie diese Amtsinsignie persönlich in Rom abholen, was aber sicher nicht immer erzwungen werden konnte. Von deren Empfang hing ihre rechtmäßige Amtsausübung ab. Ursprünglich gehörte das Pallium, eine Art Schärpe, zur Kleiderordnung kaiserlicher Beamten bei hoheitlichen Tätigkeiten («pallia discoloria») und scheint in spätrömischer Zeit vom Kaiser auch den Päpsten verliehen worden zu sein, die ihrerseits sich solche Verleihungen an Metropoliten ihres Patriarchats reservierten. Louis Duchesne, Les origines du culte chrétien, Paris [3]1925, 404–410; Benedikt Kranemann, Pallium, in: LMA 6 (1999) 1643 f.

107 Leo III. war wegen angeblich schwerster, auch sittlicher, Verstöße in größte Bedrängnis geraten, hatte an den Hof Karls des Großen (in Paderborn) fliehen müssen und bedurfte nach seiner Rückkehr nach Rom dringend des Schutzes Karls des Großen gegen seine Ankläger. Diese für Leo III. mißlichen Umstände bildeten einen entscheidenden Beweggrund für Karls (angeblich) «überfallartige» Kaiserkrönung an Weihnachten 800. Zur Diskussion über diese Kaiserkrönung und ihre Bedeutung aus der Sicht von Byzanz siehe: Caspar, Das Papsttum unter Leo III. und die Begründung des abendländischen Kaisertums, in: Ders., Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft 115–179; Franz Dölger, Europas Gestaltung im Spiegel der fränkisch-byzantinischen Auseiandersetzung des 9. Jahrhunderts [1953], in: Ders., Byzanz 282–369, bes. 297–311; Werner Ohnsorge, Neue Beobachtungen zum Kaisertitel Karls des Großen [1975], in: Ders., Ost-Rom 45–59; Kurt Reindel, Die Kaiserkrönung Karls des Großen (Historische Texte – Mittelalter 4), Germering 1966; Peter Classen, Karl der Große, das Papsttum und Byzanz. Die Begründung des karolingischen Kaisertums. Erweiterte Sonderausgabe aus: Helmut Beumann (Hg.), Karl der Große I, Düsseldorf 1968; Rudolf Schieffer, Die Karolinger (Urban-Taschenbücher 411), Stuttgart [5]2013; Ders., Christianisierung und Reichsbildungen. Europa 700–1200 (beck'sche reihe 1981), München 2013, bes. 79–86. – Erich Caspar, Das Papsttum unter Leo III. und die Begründung des abendländischen Kaisertums, in: Ders. Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft, Darmstadt 1965, 115–179.

und Bullen regelmäßig «Nicolaus Episcopus Servus servorum Dei» nannte und sich damit eines auf Gregor I. zurückgehenden Titels bediente (der aber ursprünglich als Devotionsformel die Dienstfunktion des Papstamtes zum Ausdruck bringen sollte[108]). Gelegentlich nannte er sich nur «Papa» oder «Episcopus», jedoch ganz selten mit der Wendung «sanctae catholicae apostolicae Romanae ecclesiae»[109]. Und um seine oberhoheitlich-jurisdiktionelle Entscheidungskompetenz zu begründen, stützte er sich, soweit nachweisbar, als erster Papst wenigstens einmal (im Kompetenzstreit mit dem Metropoliten Hinkmar von Reims und dessen Provinzbischöfen) auf die nicht lange zuvor im Westfrankenreich konzipierte Fälschung der Pseudo-Isidorischen Dekretalen[110] (siehe dazu ausführlicher Kapitel XVII der Darstellung).

Bald nach Nikolaus I. aber war der Stuhl Petri lange Jahrzehnte rivalisierenden römischen Adelscliquen ausgeliefert. In der Zeit vom endenden neunten bis in die erste Hälfte des elften Jahrhunderts folgten in kurzen Abständen nicht weniger als 45 «Päpste» aufeinander, meist kaum mehr als Marionetten der jeweils dominierenden Clique, oder machten sich den römischen Bischofsstuhl streitig. Nicht weniger als 15 von ihnen wurden abgesetzt oder posthum für abgesetzt erklärt, 14 endeten im Kerker, wurden verstümmelt, dem Hungertod preisgegeben, erwürgt, in den Tiber geworfen oder starben im Exil. Wenigstens sechs Schismen spalteten damals die römische Kirche; sie blieben jedoch auf Rom beschränkt und griffen noch nicht (wie später) auf die ganze westliche Kirche über (waren regional eng begrenzte, *de facto* lediglich «teilkirchliche» Spaltungen): ein signifikanter Tatbestand, durchaus ein Gradmesser für den damaligen Verfall der päpstlichen Autoriät[111]. Die Frage nach der Legitimität mancher dieser «Päpste» und damit nach der Rechtmäßigkeit der römischen Bischofsreihe muß offen bleiben (weshalb man auch bei den neuen amtlichen Papstlisten auf eine laufende Zählung der Pontifikate verzichtet)[112]. Gewiß waren die Zustände in Rom während dieses sogenannten «Saeculum obscurum» kaum dunkler als zur nämlichen Zeit jene in anderen Städten und Territorien Italiens. Aber in Anbetracht der Bedeutung Roms und päpstlicher Ansprüche fallen sie besonders ins Gewicht, wobei die im Schlagwort *Saeculum obscurum* sich artikulierende einseitige Sicht moralischer Verworfenheit dieser Zustände und ihrer Akteure das eigentliche Problem, nämlich die Legitimitätsfrage, eher verdeckt[113]. Manche der überlieferten Quellenzeugnisse sind zweifellos von Parteileidenschaft beeinflußt, und nicht alle diese Päpste trifft das gleiche Urteil[114]. Dennoch bleibt im ganzen die Bilanz, daß der Stuhl Petri damals in Unwissenheit, Geldgier und Korruption, Mord und Sittenverwilderung zu versinken drohte. Die Kluft zwischen Idee und Wirklichkeit des damaligen Papsttums, aber auch des damaligen Kaisertums in ihrer beider Verkümmerung hätte tiefer nicht sein können. Daß dieser Verfall in offenbar weiten Kreisen notorisch war und bitter empfunden wurde, dafür mag wenigsten eine zeitgenössische Stimme Beleg sein. Bischof Liudprand von Cremona (um 920–970/72) schrieb damals: «Wir Langobarden, Sachsen, Franken, Lothringer, Bayern, Schwaben und Burgunder verachten diese [Römer] so sehr, daß wir für unsere Feinde, wenn wir recht zornig sind, kein anderes Scheltwort haben als: Du Römer! Mit diesem einzigen Wort Römer bezeichnen wir alles, was es an Gemeinheit, Feigheit, Habgier, Ausschweifung, Verlogenheit, ja überhaupt an Lastern nur gibt»[115].

Aber dieser kirchliche Niedergang, am grellsten sichtbar in den römischen Mißständen, war nicht allgemein. Zur nämlichen Zeit erwachte in Teilen der abendländischen Christenheit ein kirchliches Reformdenken, das vor allem benediktinische Klöster in Lothringen (Gorze,

108 Caspar, Geschichte II 452–465; Remigius Bäumer, Servus servorum Dei, in: LThK 9 (^{2}1964) 695 f.; Peter Krämer, Päpstliche Titulaturen, in: LThK 7 (^{3}1998) 1343 f., hier 1344.

109 May, Ego N.N. Catholicae Ecclesiae Episcopus 20, 28.

110 In seinem Rundschreiben an die Bischöfe Galliens vom Januar 865. Mirbt, Quellen 128 f. (Nr. 252).

111 Harald Zimmermann, Das dunkle Jahrhundert. Ein historisches Porträt, Graz-Wien-Köln 1971; Ders., Papstabsetzungen des Mittelalters, Graz-Wien-Köln 1968; Georg Schwaiger, Das Papsttum im «Dunklen Jahrhundert», in: Weitlauff, Bischof Ulrich 53–68; Weitlauff, Königtum, Papsttum; Herbers, Geschichte 97–114.

112 Die neuen amtlichen Papstlisten verzichten deshalb auf eine laufende Zählung der Pontifikate, weil bei nicht wenigen mittelalterlichen, auch spätmittelalterlichen Päpsten die Frage ihrer Legitimität oder Illegitimität unlösbar ist. Vgl. etwa die Papstliste in: LThK 7 (^{3}1998) 1347–1350.

113 «Von der späteren Entwicklung her bereitet die Beurteilung der römischen Bischofsliste große Schwierigkeiten, besonders wenn man die Frage nach der Rechtmäßigkeit stellt bei Päpsten, die zwei- oder gar dreimal an die Regierung kamen. Wird sie gemessen an theologisch-kanonistischen Prinzipien, so würde man die Frage besser unterlassen, denn solche Prinzipien sind in den tatsächlichen Vorgängen nicht zu erkennen; so haben neue amtliche Papstlisten auch auf die laufende Numerierung verzichtet. Hier wird einmal besonders deutlich, daß das Papsttum, geschichtlich gesehen, keine dogmatischen Ansprüche erheben sollte.» So das resümierende Urteil Karl August Finks am Ende seiner Charakterisierung des «dunklen Jahrhunderts». Fink, Papsttum 23.

114 Klaus-Jürgen Herrmann, Das Tuskulaner-Papsttum (1012–1046). Benedikt VIII., Johannes XIX., Benedikt IX. (PuP 4), Stuttgart 1973.

115 «[...] quos nos, Langobardi scilicet, Saxones, Franci, Lotharingi, Bagoarii, Suevi, Burgundiones, tanto dedignamur, ut inimicos nostros commoti nil aliud contumeliarum nisi: Romane! dicamus, hoc solo, id est Romanorum nomine, quicquid ignobilitatis, quicquid timiditatis, quicquid avaritiae, quicquid luxuriae, quicquid mendacii, immo quicquid vitiorum est, comprehentes.» Liudprandi legatio ad imperatorem Constantinopolitanum Nicephorum Phocam, in: Bauer-Rau, Quellen 524–589. hier 536 (cap. 12). – Zu Liudprand von Cremona siehe: Ebd. 235–242; Ernst Karpf, Liudprand von Cremona, in: LMA 5 (1999) 2041 f.

Brogne, Verdun) und Burgund (Cluny), von dort auch den deutschen Südwesten (Hirsau) erfaßte[116]. Von dieser «Lothringischen» und «Cluniazensischen» Reform gingen entscheidende Impulse für eine monastische Erneuerung aus. Alte und neue Klöster offneten sich ihr, und ihr Beispiel bewirkte auch im Weltklerus, bei Dom- und Stiftskanonikern und in der Laienwelt religiöse Vertiefung und ein Streben nach «apostolischem Leben».

Nach dem Ende der ostfränkischen Karolinger (König Ludwig das Kind, † 911) und der endgültigen Verselbständigung der *Francia orientalis*, des ostfränkischen (Teil-) Reichs (vom westfränkischen), begann mit der Wahl des Sachsenherzogs Heinrich zum deutschen König (Heinrich I., 919–836) der Wiederaufstieg eines erstarkten Königtums und mit ihm die Wiederherstellung einer zentralen politischen Ordnungsmacht inmitten Europas[117]. Diese erbrachte ihre Bewährungsprobe unter Heinrichs I. Sohn und Nachfolger Otto I. (936–973) im Sieg über die Ungarn – die mit ihren Raubzügen sieben Jahrzehnte lang ganz Europa heimgesucht und erschüttert hatten – in der «Schlacht auf dem Lechfeld» 955, erfochten im Zusammenwirken des Königs und seiner sächsischen Mannen mit einem Heeresaufgebot aus Franken, Schwaben, Bayern und Böhmen[118]. Dieser gemeinsame Sieg trug erheblich zur Einigung der unterschiedlichen Stämme im neuen ottonischen Reich und zu dessen Stabilisierung bei. Der König aber errang durch diesen Sieg eine weit über sein Reich ausstrahlende Autorität, die seinen Anspruch auf die Kaiserkrone festigte. Am Lichtmeßtag 962 wurde er vom dreiundzwanzigjährigen Papst Johannes XII. in St. Peter zum römischen Kaiser gesalbt und gekrönt[119], und fortan blieb diese höchste weltliche Würde fast neun Jahrhunderte (bis 1806) mit dem «Heiligen Römischen Reich deutscher Nation» verbunden.

Doch weder Otto I. noch seine unmittelbaren Nachfolger aus seiner Dynastie vermochten die desolaten römischen Zustände auf Dauer zu ändern[120], so sehr sie von ihrer universalen, Staat und Kirche gleichermaßen umfassenden Verantwortung erfüllt waren, ihr König- und Kaisertum als sakrale Würde betrachteten, selber vom Gedanken der «kirchlichen Reform» durchdrungen und deren treibende Kraft waren. Erst der Salier König Heinrich III. (1039–1056)[121] beendete den Notstand, indem er auf seinem Romzug im Spätjahr 1046 auf den Synoden von Sutri und Rom drei rivalisierende «Päpste» absetzen ließ, genauer: Die Synode in Sutri (20. Dezember 1046), in Anwesenheit des Königs, kam zu dem Urteil, daß einer der Päpste (der nicht anwesende Benedikt IX.) nicht (mehr) Papst sei und später abgeurteilt werden solle; ein zweiter, Silvester (der anwesend war), wurde bestraft; der dritte, Gregor VI., der den Vorsitz führte, geriet durch die Schilderung der Begleitumstände seines Aufstiegs derart unter Kritik und Druck, daß er resignierte und den Weg für eine Papstneuwahl frei machte. Vier Tage später wurde in Rom unter dem Druck des Königs aus dessen Gefolge Bischof Suidger von Bamberg zum Papst (Clemens II.) erhoben[122]. Mit der erblichen Würde eines *Patricius Romanus* ausgestattet, designierte Heinrich III. nacheinander vier deutsche Reichsbischöfe zu Päpsten, d.h. faktisch ernannte er sie (nach Clemens II. [1046/47], der Heinrich III. am Weihnachtsfest 1046 zum Kaiser krönte, Bischof Boppo von Brixen als Damasus II. [1948], Bischof Bruno von Toul als Leo IX. [1049–1054] und Bischof Gebhard von Eichstätt, seinen Ratgeber und Kanzler, als Viktor II. [1055–1057])[123]. Mit ihnen und unter Heinrichs III. nunmehr kaiserlichem Schutz begann der Aufstieg eines erneuerten, vom Gedanken der Reform ergriffenen Papsttums, das sich alsbald (wieder) über Rom erhob.

116 Jedin, Handbuch III/1 365–398 (Friedrich Kempf); Tellenbach, Die westliche Kirche 82–116; Raymund Kottje – Helmut Maurer (Hg.), Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert (VuF 38), Sigmaringen 1989; Helmut Richter (Hg.), Cluny. Beiträge zur Gestalt und Wirkung der cluniazensischen Reform (WdF 241), Darmstadt 1975; Joachim Wollasch, Cluny – «Licht der Welt». Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft, Düsseldorf ^{2}2002; Giles Constable, Cluny und der Investiturstreit, in: Stiegemann-Wemhoff, Canossa 1077 I 143–148; Steffen Patzold, Die monastischen Reformen in Süddeutschland am Beispiel Hirsaus, Schaffhausens und St. Blasiens. Ebd. 199–208.

117 Hellmut Kämpf (Hg.), Die Entstehung des deutschen Reiches (Deutschland um 900) (WdF 1) Darmstadt 1971; Matthias Puhle – Claus-Peter Hasse (Hg.), Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation 962–1806. Von Otto dem Großen bis zum Ausgang des Mittelalters I: Essays, II: Katalog, Dresden 2006.

118 Matthias Springer, 955 als Zeitenwende – Otto I. und die Lechfeldschlacht, in: Puhle, Otto der Große I 199–208; Manfred Weitlauff, Das Lechfeld – Die Entscheidungsschlacht König Ottos I. gegen die Ungarn 955, in: JBVABG 36 (1002) 80–108; Ders., Das Lechfeld. Die Entscheidungsschlacht gegen die Ungarn 955, in: Alois Schmid – Katharina Weigand (Hg.), Schauplätze der Geschichte Bayerns, München 2003, 55–74, 451f.; Walter Pötzl, Zur «Schlacht auf dem Lechfeld»: Wo besiegte König Otto die Ungarn?, in: 31. Jahresbericht 2007/08 des Heimatvereins für den Landkreis Augsburg, Augsburg 2008, 121–130. – Siehe auch: Wolfgang Jahn u. a. (Hg.), Bayern – Ungarn. Tausend Jahre. Katalog zur Bayerischen Landesausstellung 2001 (Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte und Kultur 43/2001), Augsburg 2001, bes. 51–126.

119 Johannes Laudage, Otto der Große (912–973). Eine Biographie, Regensburg 2001, 180–194; Hagen Keller, Die Kaiserkrönung Ottos des Großen – Voraussetzungen, Ereignisse, Folgen, in: Puhle, Otto der Große I 461–480.

120 Harald Zimmermann, Parteiungen und Papstwahlen in Rom zur Zeit Kaiser Ottos des Großen [1966], in: Ders. (Hg.) Otto der Große (WdF 450), Darmstadt 1976; Rudolf Schieffer, Das «Italienerlebnis» Ottos des Großen, in: Puhle, Otto der Große I 446–460, bes. 454–459.

121 Harald Zimmermann, Heinrich III., in: TRE 15 (1996) 3–6.

122 Mirbt, Quellen 137 (Nr. 263); Mirbt-Aland, Quellen 275 (Nr. 533). – Haller, Das Papsttum II 278–286; Rudolf Schieffer, Das Reformpapsttum seit 1046, in: Stiegemann-Wemhoff, Canossa 1077 I 99–110.

123 Seppelt, Geschichte III 9–35.

Leo IX., der während seines über fünfjährigen Pontifikats kaum ein ganzes Jahr in Rom verbrachte, sondern, von seinem primatialen Bewußtsein angetrieben, rastlos Italien, Deutschland und Frankreich bereiste, Kirchen weihte und Reformsynoden abhielt, brachte schließlich die universale Bedeutung des Papsttums im ganzen Abendland zu lebendigem Bewußtsein[124]. Er «dachte die Stellung des Papstes universal» und «seine Befugnisse unbeschränkt[125] und betrachtete, wie er in mehreren Schreiben zum Ausdruck brachte, gleich Nikolaus I. die römische Kirche als Haupt und die Teilkirchen als deren Glieder. So erklärte die von ihm 1059 zu Reims abgehaltene Synode, «quod solus Romanae sedis pontifex universalis ecclesiae primas esset et apostolicus»[126]. Die Doppelfunktion des Petrus als Haupt der römischen Gemeinde und als Hirt der Gesamtkirche kam darin klar zum Ausdruck. «Die Stellung des Papstes als Erster und Petri Nachfolger in der Gesamtkirche wurde durch das Wort solus in ihrer Einzigartigkeit eindrucksoll hervorgehoben»[127].

Unter Leo IX. und seinen vornehmlich aus dem burgundisch-lothringischen Raum stammenden Mitarbeitern begann sich das Kardinalskollegium zu einer an der päpstlichen Regierung beteiligten Körperschaft und die päpstliche Kurie zu einer Zentralbehörde der römischen Kirchenleitung zu formieren. Und nach dem Erlaß des Papstwahldekrets auf der Lateransynode von 1059[128], das zwar zunächst nicht praktiziert werden konnte, wuchs den Kardinälen im Laufe der nächsten Jahrzehnte das alleinige Recht der Papstwahl zu, unter Ausschluß einer Mitwirkung des Kaisers sowie des Klerus und Volks von Rom[129].

Aber bereits im genannten Papstwahldekret artikulierte sich der Widerstand der an der päpstlichen Kurie dominierenden Reformer gegen die massive königlich-kaiserliche Einflußnahme auf die Besetzung des römischen Bischofsstuhls, als ob dieser Teil der Reichskirche wäre[130]. Der Kampf für «Freiheit» und Unabhängigkeit des Papsttums von jeder weltlichen Gewalt – «libertas ecclesiae» – wurde das erklärte Programm der Reformer[131]. Der frühe Tod Heinrichs III. (1056) und das dadurch verursachte Machtvakuum im Reich unter seinem noch unmündigen Sohn und Nachfolger Heinrich IV. (1050–1106)[132] gaben diesen Reformern, unter ihnen Rigoristen wie der Kardinal Humbert von Silva Candida[133], zuvor Mönch von Moyenmoutier, und (der Mönch?) Hildebrand, seit 1059 Archidiakon der römischen Kirche, den «Freiraum», um ihr Programm der Kirchenreform im Sinne ihres Verständnisses vom Papsttum als einer über alle Mächte und Reiche gesetzten Gewalt voranzutreiben, mit dem Ziel der Unterordnung der ganzen Kirche unter Rom und der Ausschaltung jeglicher Laiengewalt von der Vergabe eines Kirchenamtes (nunmehr als «Simonie» gebrandmarkt), womit auch der herkömmlichen Praxis der königlichen Investitur der Reichsbischöfe in ihr Amt der Kampf angesagt wurde[134].

An den Wirren um die Besetzung des (zu Reichsitalien gehörenden) Mailänder Bischofsstuhls, um den sich ein von der Reformpartei der «Pataria»[135] durchgesetzter und päpstlich anerkannter Kandidat und ein königlicher Kandidat stritten (1072), entzündete sich schließlich der offene Konflikt[136]. Als Heinrich IV. durch Ernennung sei-

124 Haller, Das Papsttum II 286–296; Jedin, Handbuch III/1 404–411 (Friedrich Kempf); Franz-Josef Schmale, Die Anfänge des Reformpapsttums unter den deutschen und lothringisch-tuszischen Päpsten – von Clemens II. bis Alexander II, in: Greschat, Gestalten XI, 140–154; Werner Goez, Papst Leo IX, (1049–1054), in: Ders., Lebensbilder 150–167, 507 f. (QQ. U. Lit.); Uta-Renate Blumenthal, Leo IX., in: TRE 20 (1990) 742–744.

125 Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands III 614.

126 «[...] Edictum est sub anathemate authoritatis apostolicae, ut si quis assidentium, quempiam universalis ecclesiae primatem, praeter Romanae sedis antistitem assereret, ibidem publica satisfactione patefaceret. Cumque ad haec universi reticerent, lectis sententiis super hac re olim promulgatis ab orthodoxis patribus, declaratum est, quod solus Romanae sedis pontifex, universalis ecclesiae primas esset et apostolicus.» Mansi 19, 738; May, Ego N.N. Catholicae Ecclesiae Episcopus 35.

127 Ebd. 35.

128 Mirbt, Quellen 140–142 (Nr. 270); Enzyklika Nikolaus' II. über die Beschlüsse der Lateransynode. Ebd. 142 f. (Nr. 271); Mirbt-Aland, Quellen 278–280 (Nr. 540) und 280 f. (Nr. 541). – May, Ego N.N. Catolicae Ecclesiae Episcopus 50–52.

129 Erwin Gatz, Papstwahl, in: TRE 25 (1995) 696–699.

130 Dieter Hägermann, Das Papsttum am Vorabend des Investiturstreits. Stephan IX. (1054–1058), Benedikt X. (1058) und Nikolaus II. (1058–1061) (PuP 39), Stuttgart 2008.

131 Tellenbach, Libertas.

132 Althoff, Heinrich IV., bes. 116–195; Egon Boshof, Heinrich IV., in: TRE 15 (1996) 6–9,; Matthias Becher, Ein Reich in Unordnung. Die Minderjährigkeit Heinrichs IV. und ihre Folgen bis zum Ende des Sachsenaufstandes 1075, in: Stiegemann-Wemhoff, Canossa 1077 I 62–70.

133 Uta-Renate Blumenthal, Humbert von Silva Candida, in: TRE 15 (1996) 682–685.

134 «Nikolaitismus», womit die damals verbreitete Priesterehe gemeint war, und «Simonie», womit in Ausweitung des alten Simoniebegriffs jegliche Mitwirkung von Laien gleich welchen Ranges – auch des von den Reformern zum Laien degradierten Königs und Kaisers – an der Vergabe eines Kirchenamtes gemeint war: das waren die Kampfbegriffe der radikalen Reformer in ihrem Kampf für «Freiheit» und «Reinheit» der Kirche. Und sie scheuten sich nicht, gegen «beweibte» Kleriker und «simonistische» Bischöfe auch Laien aufzuhetzen, wie etwa die Bewegung der «Pataria» um 1060 (Mailänder Wirren) belegt. Hagen Keller – Olaf Zumhagen, Pataria, in: TRE 26 (1996) 83–85. – Die «Libri tres adversus simoniacos» (1057/58) des Kardinals Humbert von Silva Candida († 1061) mit ihrer kompromißlosen Kampfansage gegen die Laieninvestitur einschließlich der königlichen fanden zwar zu seiner Zeit keine große Verbreitung, aber sie zeitigten offensichtlich im «Dictatus papae» Gregors VII. (vorher Hildebrand) Wirkung.

135 Hagen Keller, Pataria und Stadtverfassung. Stadtgemeinde und Reform: Mailand im «Investiturstreit», in: Josef Fleckenstein (Hg.), Investiturstreit und Reichsverfassung (VuF 17), Sigmaringen 1973, 321–351.

136 Johannes Laudage, Am Vorabend von Canossa – Die Eskalation eines Konflikts, in: Stiegemann-Wemhoff, Canossa 1077 I 71–78.

nes Hofkaplans Tedald zum Mailänder Erzbischof die dortigen Wirren in seinem Sinne zu lösen suchte, provozierte er die scharfe Reaktion des 1073 unter nicht ganz durchsichtigen Umständen zum Papst erhobenen Hildebrand[137], der sich Gregor VII. (1073–1085) nannte und an dem von seinem Vorgänger anerkannten Kandidaten festhielt[138]. Daraufhin kündigte auf einem von Heinrich IV. nach Worms einberufenen Hoftag (24. Januar 1076) die Mehrheit der Reichsbischöfe Gregor VII. den Gehorsam auf, und der König forderte Klerus und Volk von Rom auf, «den Mönch Hildebrand» zur Abdankung zu zwingen und «einen nach dem gemeinsamen Rat aller [Kardinal-] Bischöfe und eurem Rat von uns erwählten anderen auf dem apostolischen Stuhl» anzunehmen, indem er «den Mönch Hildebrand» zum «Eindringling in die Kirche, als ihren Bedrücker, als den hinterhältigen Feind des römischen Gemeinwesens und unseres Reiches» erklärte[139]. Zugleich sprach er «Hildebrand [...] jedes Recht am Papsttum, das du bisher zu haben schienst», ab und befahl ihm «auf Grund des [von seinem Vater Heinrich III. ererbten] Patriziats über die Stadt Rom, der mir als von Gott gewährt und infolge der beschworenen Zustimmung der Römer zusteht», vom Thron herabzusteigen[140].

Er warf «Hildebrand, nicht mehr dem Papst, sondern dem falschen Mönch» vor, er sei «durch List – was das Mönchsgelübde verabscheut – zu Geld gekommen, durch Geld zu Gunst, durch Gunst zum Schwert, durch das Schwert zum Sitz des Friedens, und vom Sitz des Friedens aus hast du den Frieden gestört, hast du die Untergebenen gegen die Vorgesetzten bewaffnet [wohl Anspielung auf die Pataria], hast du, der Unberufene, unsere von Gott berufenen Bischöfe zu verachten gelehrt und ihre Amtsgewalt über die Priester den Laien usurpiert, so daß diese jene absetzen oder verurteilen, die ihrerseits die Laien aus der Hand des Herrn durch Handauflegung der Bischöfe empfangen hatten, um sie zu belehren. [...] So steige du denn, der du durch diesen Fluch [nach Gal 1,8] und das Urteil aller unserer Bischöfe und unser eigenes verdammt bist, herab, verlasse den apostolischen Stuhl, den du dir angemaßt hast. Ein anderer besteige den Thron des seligen Petrus, einer, der Gewalttat nicht mit Frömmigkeit bemäntelt, sondern die gesunde Lehre des seligen Petrus lehrt. Ich, Heinrich, durch Gottes Gnade König, sage dir mit allen unseren Bischöfen: Steige herab, steige herab (*Ego H*[enricus]. *dei gratia rex cum omnibus episcopis nostris tibi dicimus: descende, descende*)!»[141]

Diesen feierlichen Verdammungsspruch des (wie sich zeigen sollte) seine Machtposition bei weitem überschätzenden Königs beantwortete Gregor VII. auf der unmittelbar darauf einberufenen Fastensynode 1076 mit einem ebenso feierlichen Bannfluch gegen «König Heinrich, Kaiser Heinrichs Sohn, der sich gegen deine [des Petrus] Kirche mit unerhörtem Hochmut erhoben hat», mit der Entsetzung von der Herrschaft «des ganzen Königreichs der Deutschen und Italiens» und mit der Lösung der Untertanen vom Treueid; denn es gebühre sich, «daß derjenige, der die Ehre deiner [des Petrus] Kirche zu verringern trachtet, selber die Ehre verliert, die er zu besitzen scheint. [...] darum binde ich als dein Stellvertreter (*vice tua*) ihn mit der Fessel des Fluchs [...]»[142]: das Ganze in Form eines Gebets an den «seligen Petrus, den Fürsten der Apostel», um dessentwillen ihm, Gregor, «von Gott Gewalt gegeben ist, zu binden und zu lösen, im Himmel und auf Erden (... *et michi tua gratia est potestas a Deo data ligandi et solvendi in coelo et in terra*) [vgl. Mt 16,19]»[143].

Im Jahr vor der Eskalation dieses Streits und dem bis dahin – im Gegensatz zu Papstabsetzungen – unerhörten Vorgang der Verhängung des Kirchenbanns über den gesalbten und gekrönten deutschen König und geborenen Schutzherrn der Reichskirche, auf der «von einer Menge Erzbischöfe, Bischöfe und Äbte» besuchten Fastensynode vom 24. bis 28. Februar 1075, hatte Gregor VII. den Erzbischof Liemar von Bremen «wegen seines anmaßenden Ungehorsams» exkommuniziert, ebenso die Bischöfe Werner von Straßburg, Heinrich von Speyer und Her-

137 Englberger, Gregor VII. 84–123; Herbers, Geschichte 128 f.; Blumenthal, Gregor VII. 136–138; Dies., Gregor VII., in: TRE 14 (1995) 145–152.

138 Gregor VII. «sendet dem Mailänder Kleriker Tedald Gruß und apostolischen Segen, falls er gehorsam ist» (8. Dezember [1075]). Schmale, Quellen zum Investiturstreit I 190–195. – Gregor VII. an die Bischöfe von Vercelli, Turin und die übrigen Suffragane der Mailänder Kirche (8. Dezember [1075]). Ebd. 194–197. – Gregor VII. an Heinrich IV. «Gruß und Segen, wenn anders er dem apostolischen Stuhl gehorcht, wie es einem christlichen König ziemt» (8. Dezember [1075]). Ebd. 196–205.

139 Heinrich IV. an Klerus und Volk «der heiligen römischen Kirche» (1076). Ebd. 60–63.

140 Heinrich IV. an Hildebrand (1076). Ebd. 62–65.

141 Heinrich IV. «an Hildebrand, nicht mehr den Papst, sondern den falschen Mönch» (1076). Ebd. 64–69.

142 «[...] Hac itaque fiducia fretus, pro ecclesiae tuae honore et defensione, ex parte omnipotentis Dei Patris et Filii et Spiritus sancti, per tuam potestatem et auctoritatem Heinrico regi, filio Heinrici imperatoris, qui contra tuam ecclesiam inaudita superbia insurrexit, totius regni Teutonicorum et Italiae gubernacula contradico et omnes christianos a vinculo iuramenti, quod sibi fecerunt vel facient, absolvo et, ut nullus ei sicut regi serviat, interdico. Dignum est enim, ut, qui studet honorem ecclesiae tuae imminuere, ipse honorem amittat, quem videtur habere. Et quia sicut christianus contempsit oboedire nec ad Deum rediit, quem dimisit, participando excommunicatis et multas iniquitates faciendo meaque monita, quae pro sua salute sibi misi, te teste spernendo seque ab ecclesia tua, temptans eam scindere, separando, vinculo eum anathematis vice tua alligo, et sic eum ex fiducia tua alligo, ut sciant gentes et comprobent, quia tu es Petrus, et super tuam petram filius Dei vivi aedificavit ecclesiam suam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam [vgl. Mt 16,18].» Exkommunikation Heinrichs IV. (1076). Ebd. 288 f.; Mirbt, Quellen 147 (Nr. 279); Mirbt-Aland, Quellen 283 (Nr. 548).

143 Ebd.

mann von Bamberg neben anderen Bischöfen, weil sie seinem Befehl, in Rom zu erscheinen und Genugtuung zu leisten, nicht gefolgt waren[144]. Erzbischof Liemar von Bremen († 16. Mai 1101)[145], ein selbstbewußter Verteidiger der Interessen des Reichsepiskopats gegen die vom Reformpapsttum ausgehenden zentralistischen Tendenzen, hatte zwei päpstliche Legaten, die Kardinalbischöfe Hubert von Präneste und Gerald von Ostia, daran gehindert, ohne vorherige Beratung mit den übrigen Bischöfen eine Synode zur Besserung des Klerus (im Sinne des römischen Reformprogramms: Kampf gegen «Simonie» und «Nikolaitismus») einzuberufen, und deren Anordnung, sich deswegen persönlich in Rom, auf der Herbstsynode vom 30. November 1074, zu verantworten, mißachtet. Gregor VII. hatte ihm deswegen «kraft apostolischer Autorität» erneut befohlen, auf der genannten Fastensynode zu erscheinen, und ihn zwischenzeitlich «kraft der genannten Autorität von jeglicher bischöflichen Amtshandlung» suspendiert[146], schließlich wurde er, weil er wieder nicht dem päpstlichen Befehl Folge geleistet hatte, exkommuniziert[147]. Die Empörung Erzbischof Liemars über das schroffe Verhalten der beiden päpstlichen Legaten, das er als illegitimen Eingriff in seine Metropolitanrechte zurückgewiesen hatte, und über ihr Ansinnen, sich in Rom zu verantworten, falls er ihnen nicht zu Willen sei, belegt sein Brief an Bischof Hezilo von Hildesheim von Anfang Januar 1075: «[…] Der gefährliche Mensch will den Bischöfen wie Gutsverwaltern befehlen, was er will; wenn sie nicht alles getan haben, sollen sie nach Rom kommen oder sie werden ohne Urteil suspendiert»[148]. Nicht zuletzt diese Spannungen zwischen Gregor VII. und dem deutschen Episkopat, verursacht durch ein grundsätzlich unterschiedliches, ja gegensätzliches Verständnis der Stellung von Papst und Bischöfen, hatten die Mehrheit der Reichsbischöfe dazu bestimmt, auf dem Hoftag zu Worms 1076 für den König und gegen den Papst Partei zu ergreifen.

Kurz darauf findet sich im Briefregister[149] Gregors VII., eingeordnet zwischen dem 4. und 5. März 1075, der (in Kapitel XVII der Darstellung bereits erwähnte) «Dictatus papae» mit seinen 27 «Leitsätzen»[150]. Nach diesen sei «die römische Kirche vom Herrn allein gegründet worden» (I) und werde «allein der römische Pontifex mit Recht universal (*universalis*) genannt» (II), ferner könne «er allein Bischöfe absetzen und wieder einsetzen» (III) und «allein die kaiserlichen Herrschaftszeichen verwenden (*uti imperialibus insigniis*)» (VIII); «alle Fürsten küssen allein des Papstes Füße» (IX); ihm sei es «erlaubt, Kaiser abzusetzen» (XII) und «bei dringender Notwendigkeit (*necessitate cogente*) Bischöfe von einem Sitz zum anderen zu versetzen» (XIII); es dürfe «keine Synode ohne sein Geheiß universal genannt werden» (XVI), «kein Rechtssatz und kein Buch ohne seine Autorisation für kanonisch» gelten (XVII) und «sein Urteilsspruch (*sententia*) von niemandem widerrufen werden», während «er selbst als einziger die Urteile aller widerrufen» könne (XVIII); «er selbst» dürfe «von niemandem gerichtet werden» (XIX) und «niemand möge es wagen, den zu verurteilen, der an den apostolischen Stuhl appelliert» (XX), «an den die wichtigen Streitfragen jeder Kirche (*maiores causae cuiuscunque ecclesiae*) übertragen werden» müßten (XXI); «die römische Kirche» sei «niemals in Irrtum verfallen» und werde «nach dem Zeugnis der Schrift niemals irren» (XXII); «der römische Pontifex, wenn er kanonisch eingesetzt ist (*si canonice fuerit ordinatus*)», werde «durch die Verdienste des seligen Petrus unzweifelhaft heilig (*indubitanter efficitur sanctus*) […]» (XXIII); «nicht für katholisch» gelte, «wer sich nicht in Übereinstimmung mit der römischen Kirche befindet (*qui non concordat Romanae ecclesiae*)» (XXVI), und der römische Bischof könne «Untergebene vom Treueid gegenüber Sündern (*a fidelitate iniquorum*) lösen» (XXVII).

Gewiß lassen sich für fast jeden dieser Affirmativsätze in der kanonistischen Tradition oder päpstlichen Judikation Belege oder entsprechende Deutungsmöglichkeiten finden[151], so daß man sagen mag, der «Dictatus papae» enthalte nichts Neues, sei also inhaltlich keine Erfindung Gregors VII., sondern schöpfe lediglich aus der «Tradi-

144 Bericht über die römische Fastensynode 1075 (28. Februar [1075]). Schmale, Quellen zum Investiturstreit I 146–149.

145 Tilman Struve, Liemar, Erzbischof von Hamburg-Bremen, in: LMA 5 (1999) 1975 f. – Erzbischof Liemar begleitete Heinrich IV. auf seinem Bußgang nach Canossa und wurde dort von der Exkommunikation losgesprochen.

146 «[…] Ad hęc igitur et quam plura alia corrigenda ad proximum synodum, quę proximae quadragesimę prima ebdomada Deo annuente celebrabitur, apostolica auctoritate tibi venire precipimus et invitamus. Predictis etiam delictis nobis persuadentibus ab omni episcopali officio predicta auctoritate, donec ad nos venias, te suspendimus.» Gregor VII. an Erzbischof Liemar, 12. Dezember (1074). Schmale, Quellen zum Investiturstreit I 116–119.

147 Die genannten anderen Bischöfen waren zusammen mit ihrem Mainzer Metropoliten Siegfried zur Teilnahme an der Fastensynode 1075 oder zumindest zur Entsendung eines entsprechend instruierten Boten dorthin aufgefordert worden, mit dem Befehl an den Metropoliten, ihren Amtsantritt und ihre Lebensführung genau zu untersuchen und darüber dem Papst Rechenschaft abzulegen. Gregor VII. an Erzbischof Siegfried, 4. Oktober (1074). Ebd. 118–121.

148 […] Nunc domnus papa multum iratus pro furore legatorum illorum et incerta suggestione me Romam ad hanc proximam synodum, quę in prima septimana XLme celebrabitur, vocat [et] ab officio episcopali suspendit, dum veniam ad ipsum. Quod fieri debere ulli episcoporum nisi iudicio fratrum in plena synodo non putabam. Periculosus homo vult iubere, quę vult, episcopis ut villicis suis; quę si non fecerunt omnia, Romam venient aut sine iudicio suspenduntur. […].» Liemar an Bischof Hezilo, Anfang Januar 1075. MG. Briefe der deutschen Kaiserzeit V, 33 f., hier 34. – Tellenbach, Die westliche Kirche 175.

149 Othmar Hageneder, Papstregister, in: LMA 6 (1999) 1687 f.

150 Dictatus papae. Schmale, Quellen zum Investiturstreit I 148–151; Mirbt, Quellen 146 (Nr. 278); Mirbt-Aland, Quellen 282 (Nr. 547).

151 So Franz-Josef Schmale mit entsprechenden Literaturhinweisen, in: Ders. Quellen zum Investiturstreit I 148 f. (Anm. 1).

tion» bis zurück zu den am Römischen Stuhl unvergessen gebliebenen pseudoisidorischen Fälschungen[152], dem darin überlieferten «Constitutum Constantini» und den Symmachianischen Fälschungen[153] oder aus der darauf beruhenden zeitgenössischen Kanonistik. Immerhin galten diese «Traditionsstücke» am päpstlichen Stuhl für «echt». Und wenn man auch über Absicht und Zweck dieser unsystematisch aneinandergereihten Sätze im «Dictatus papae» nur mutmaßen kann[154], so sind sie gleichwohl in ihrer knappen und schroff zugespitzten Form Ausdruck und Zusammenfassung der kirchenpolitischen Überzeugung und der radikal entschlossenen Machtansprüche Gregors VII., gipfelnd in der kategorischen Behauptung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats über die gesamte Kirche. «Es ist die Konzeption eines absolutistisch verstandenen Primates in extremer Formulierung. Der Papst ist hier zu einer Art Gott-Kaiser auf Erden geworden, der alles und jedes im geistlichen und weltlichen Bereich richten kann, selber aber keiner irdischen Instanz Rechenschaft schuldet und, wenn er nur rechtmäßig gewählt ist, Erbheiligkeit besitzt»[155]. Dieser Anspruch wie überhaupt das ganze Handeln Gregors VII. ist (gleichsam entschuldigend deutend) auf dessen «Petrusmystik» als den «eigentlichen Kern der Primatsidee Gregors VII.» zurückgeführt worden. Dieser Papst habe geglaubt, in einer mystischen Einheit mit Petrus zu stehen, der in ihm handle, denke, spreche; der Papst sei «der auf Erden gegenwärtige Petrus», seine Autorität «daher auch unmittelbar die Autorität Petri», der absoluter Gehorsam zu leisten sei: Papstgehorsam ist gleich Petrusgehorsam und dieser gilt fortan als «*der* Inbegriff der Kirchlichkeit»[156]. Zahlreiche Aussagen in den Briefen Gregors VII. sind Beleg dafür; diese seit Jahrhunderten am oder für den Römischen Stuhl zu dessen exklusiver Erhöhung entwickelte und gepflegte «Petrusmystik», mit der sich Gregor VII. als Papst gleichsam identifizierte, erklärt sein schroff-autoritatives Handeln – aber wird es dadurch auch ohne weiteres legitimiert?

Daß die «Leitsätze» des «Dictatus papae» im Briefregister Gregors VII. chronologisch in die Zeit zwischen den Fastensynoden von 1075 und 1076 eingeordnet sind, als der Konflikt um die Besetzung der Mailänder Kathedra bereits schwelte, besagt für sich allein noch nichts über den Zeitpunkt ihrer Kompilation und über den unmittelbar beabsichtigten Zweck, und ihre geringe handschriftliche Verbreitung besagt für sich allein ebenfalls wenig über ihre ideologische Wirkung. Daß Gregor VII. und mit ihm seine engsten Mitstreiter von ihrem Geist zutiefst durchdrungen waren, belegen, wie gesagt, allein schon der herrische Befehlston seiner Briefe und Weisungen an diverse Bischöfe und Fürsten sowie sein kompromißloser Anspruch auf die alleinige (römisch-zentrale) Entscheidungskompetenz in nahezu allen kirchlichen Fragen; der Begriff der «causae maiores» (bei Pseudo-Isidor [erstmals?] auftauchend und von Nikolaus I. in Anspruch genommen), die fortan immer wieder pauschal als zum Reservat päpstlicher Entscheidungskompetenz gehörend erklärt wurden, war sehr dehnbar und wurde, je nach «Bedarf», sehr dehnbar in Anspruch genommen[157].

Die sogenannte «Gregorianische Reform» mit dem Investiturstreit[158] als ihrem Teilaspekt, durch die allgemeine kirchliche Reformbewegung vorbereitet, seit den fünfziger Jahren des 11. Jahrhunderts zunehmend römisch ausgerichtet und in Person und Regierungsstil Gregors VII. exzessiv in Erscheinung tretend, bewirkte die Umkehr im Verhältnis der «beiden Gewalten», der weltlichen und der geistlichen. Die demütigende Szene mit dem büßenden König (und Nachfolger Kaiser Heinrichs III., der dem Stuhl Petri wieder zur Weltgeltung verholfen hatte) vor der Burg Canossa im Januar 1077 war dafür der sinnenfälligste Ausdruck[159]. Zwar endete Gregor VII. in äußerer Niederlage[160] und geriet die gregorianische Partei in eine schwere Krise, aber die gregorianischen Ideen wirkten am Sitz des Papsttums trotz zahlreicher Widerstände und Rückschläge weiter. Diese Ideen wurden durch die nachfolgenden Juristenpäpste des 12. und 13. Jahrhunderts weiter ausgebaut, d.h. in rechtliche Normen umgesetzt (päpstliches Dekretalenwesen), mit dem erklärten Ziel einer Umgestaltung des überkommenen kirchlichen

152 Der Kanonist Georg May stellt wie selbstverständlich fest: «Der Universalprimat Roms war eines der Haupthemen des Pontifikates Gregors VII. Der Papst, und er allein, besitzt die höchste Gewalt der Jurisdiktion über die gesamte Kirche. Der Anspruch auf den päpstlichen Jurisdiktionsprimat wurde sowohl auf Texte Gelasius' I. als auch der pseudoisidorischen Päpste gestützt.» May, Ego N.N. Catolicae Ecclesiae Episcopus 62.

153 Mirbt, Quellen 88 f. (Nr. 193, 194); Mirbt-Aland, Quellen 229 f. – Caspar, Geschichte I 107–110; Georg Schwaiger, Symmachus, Papst (498–514) – Symmachanische Fälschungen, in: LThK 9 (^{3}2000) 1166 f. –

154 Horst Fuhrmann, «Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanae ecclesiae». Randbemerkungen zum Dictatus papae (1977), in: Ders., Papst Gregor VII. und das Zeitalter der Reform 59–89; Ders., Papst Gregor VII. und das Kirchenrecht. Zum Problem des Dictatus papae (1989). Ebd. 90–119.

155 Schwaiger, Papsttum I 565.

156 Schatz, Der päpstliche Primat 113.

157 Erich Caspar, Gregor VII. in seinen Briefen, in: HZ 34 (1924) 1–30; Blumenthal, Gregor VII. 227–233. – Siehe auch: May, Ego N.N. Catholicae Ecclesiae Episcopus 182 f.

158 Werner Goez, Investiturstreit, in: TRE 16 (1987) 237–247; Uta-Renate Blumenthal, Der Investiturstreit (Urban Taschenbuch 335), Stuttgart 1982;

159 Hellmut Kämpf (Hg.), Canossa als Wende. Ausgewählte Aufsätze zur neueren Forschung (WdF 12), Darmstadt 1963; Stefan Weinfurter, Canossa. Die Entzauberung der Welt, München 22006, 9–26. – Siehe auch: Werner Goez, Markgräfin Mathilde von Canossa (* 1046 † 1115), in: Ders., Lebensbilder 233–254, bes. 240–247; vor allem auch: Stiegemann-Wemhoff, Canossa 1077 I–II

160 Blumenthal, Gregor VII. 327–331.

Rechts nach Maßgabe der römischen Primatsdoktrin von der unbeschränkten, nur Gott verantwortlichen päpstlichen Gewaltenfülle (*plenitudo potestatis*), die man gegen die kirchlichen Teilgewalten der Metropoliten, Bischöfe und Partikularsynoden und gegen die politischen Gewalten durchzusetzen suchte und, wann und wo immer möglich, Schritt für Schritt zur Geltung brachte, ungeachtet der dadurch ausgelösten innerkirchlichen Kämpfe, Spaltungen in zahlreichen Bistümern und mehrfachen Schismen, während sich die politischen Mächte, allerdings ebenfalls in schweren Auseinandersetzungen und Kämpfen, nach und nach von den päpstlichen Machtansprüchen emanzipierten.

Den Höhepunkt geistlich-weltlicher Autorität erklomm das mittelalterliche Papsttum – für eine kurze Weile – unter Innozenz III. (1198–1216)[161], einer Herrscherpersönlichkeit von außergewöhnlicher intellektueller Begabung und Tatkraft auf dem Stuhl Petri. Er wurde, kaum (am 8. Januar 1198) zum Papst gewählt, von der Kaiserin Konstanze, der Witwe Kaiser Heinrichs VI. († 28. September 1197) und Regentin Siziliens, kurz vor ihrem Tod († 28. November 1198) testamentarisch zum Regenten des sizilischen Reiches und Vormund ihres (1196) in Frankfurt bereits zum König gewählten, aber noch unmündigen Sohnes Friedrich (1194–1250), des nachmaligen Stauferkaisers Friedrich II., eingesetzt[162]. Innozenz III. (Lothar Graf von Segni) übte im Bewußtsein göttlicher Berufung sein Amt nicht mehr als *Vicarius Petri*, sondern dezidiert als *Vicarius Christi* aus, als Stellvertreter des Priesterkönigs Christus zwischen Gott und den Menschen stehend, alle richtend, selber aber nur von Gott gerichtet, wie er in seinem *Sermo II In consecratione Pontificis Maximi*, von vielen «passenden» Zitaten aus dem Neuen und aus dem Alten Testament umrankt, darlegte[163] und in nicht wenigen seiner zahlreichen Briefe, Weisungen, Befehle, Konfirmationen zur Bekräftigung seiner ihm von Gott verliehenden «suprema auctoritas» wiederholte oder anklingen ließ[164]. Und der im Reformpapsttum um die Mitte des 12. Jahrhunderts aufgekommene, den bisherigen Titel *Vicarius Petri* exzessiv übersteigernde Titel *Vicarius Christi* wurde fortan fester Bestandteil der päpstlichen Titulatur[165], bis heute.

Gewiß hatten manche Theologen (so Petrus Damiani) diesen Titel den Päpsten zugedacht[166]. Bernhard von Clairvaux (1090–1153) zitierte ihn in seinem an Papst Eugen III. (1145–1153), seinen Schüler, gerichteten (nachmals weit verbreiteten) Reformtraktat «De consideratione» (zwischen 1148 und 1152 entstanden), in dem er ebenso klar wie kritisch zum Ausdruck brachte, daß der Bischof von Rom als Papst längst nicht mehr den schlichten «Erstapostel» Petrus als vielmehr den («gottgleichen») altrömischen Kaiser und dessen prunkvolles Hofzeremoniell nachahmte: «[…] Hier in diesem Punkt schone ich dich nicht, damit Gott dich schont! Weigere dich entweder eindeutig, Hirte für dieses Volk zu sein, oder erweise dich als solcher! Weigern wirst du dich aber nicht, damit der, dessen Platz du innehast, sich nicht weigert, dich als Erben anzunehmen. Ich meine Petrus, von dem nicht bekannt ist, daß er einst im Schmuck von Edelsteinen und Seidenstoffen einhergezogen ist, mit Gold bedeckt auf einem Schimmel ritt, daß eine Leibgarde ihn umgab oder lärmende Diener ihn umringten. Ohne all das glaubte er dennoch, seinen Heilsauftrag ausreichend erfüllen zu können: ‹Wenn du mich liebst, dann weide meine Schafe› [Joh. 21,15]. In den genannten Punkten bist du nicht Petrus, sondern Konstantin nachgefolgt. […] Wenn du auch in Purpur und Gold einherschreitest, darfst du dennoch die Mühe und Sorge eines Hirten, das Erbe des Guten Hirten, nicht von dir weisen, du darfst dich des Evangeliums nicht schämen»[167]. – «[…] Besinne dich im übrigen darauf, daß du ein Vorbild der Gerechtigkeit sein mußt, ein Spiegel der Heiligkeit, ein Muster der Gottesfurcht […] das Salz der Erde, das Licht der Welt, der Priester des Höchsten, der

161 Haller, Das Papsttum III 296–480; Seppelt, Geschichte der Päpste III 319–389; Jedin, Handbuch III/2 168–236 (Hans Wolter); Klaus Schatz, Papsttum und partikularkirchliche Gewalt bei Innozenz III., in: AHP 8 (1970) 61–111; Wilhelm Imkamp, Das Kirchenbild Innocenz' III. (1198–1216) (PuP 22); Stuttgart 1983; Friedrich Kempf, Innozenz III., in: Greschat, Gestalten XI 196–207; Werner Goez, Papst Innozenz III. (1198–1215), in: Ders., Lebensbilder 375–388; Georg Schwaiger, Innocenz III., in: TRE 16 (1987) 175–182; Michele Maccarrone, Nuovi studi su Innocenzo III, Roma 1995; Herbers, Geschichte 172–195; Werner Maleczek, Innozenz III., in: RGG 4 (⁴2001) 160 f.

162 Seppelt, Geschichte der Päpste III 327.

163 «Jam ergo videtis quis iste servus, qui super familiam constituitur, profecto vicarius Jesu Christi, successor Petri, Christus Domini, Deus Pharaonis: inter Deum et hominem medius constitutus, citra Deum, sed ultra hominem: minor Dei, sed major homine: qui de omnibus judicat, et a nemine judicatur: Apostoli voce pronuntias ‹qui me judicet, Dominus est› (I Cor. IV). […].» Sermo II In consecratione Pontificis Maximi. Migne, PL 217, 654–659, hier 658.

164 Siehe: Innocentii III […] Opera omnia. Migne, PL 214–217; Die Register Innozenz' III., bearbeitet von Othmar Hageneder und anderen, bisher I–VI (1.–6. Pontifikatsjahr), Wien 1964–1995.

165 Maccarrone, Vicarius Christi; May, Ego N.N. Catholicae Ecclesiae Episcopus 180.

166 Maccarrone, Vicarius Christi 86–91.

167 «[…] Hi, hic, non parco tibi, ut parcat Deus. Pastorem te populo huic certe aut nega, aut exhibe. Non negabis, ne cuius sedem tenes, te neget heredem. Petrus hic est, qui nescitur processisse aliquando vel gemmis ornatus, vel sericis, non tectus auro, non vectus equo albo, nec stipatus milite, nec cirumstrepentibus saeptus ministris. Absque hic tamen credidit satis posse impleri salutare mandatum. Si amas me, pasce oves meas. In his succedisti, non Petro, sed Constantino. […] Etsi purpuratus, etsi deauratus incedens, non est tamen quod horreas operam curamve pastoralem, Pastoris heres: non est quod erubescas Evangelium. […].» Bernhard, De consideratione ad Eugenium papam Liber IV cap. III 6. Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke I 612–773, hier 746–748; vgl. Liber II cap. VIII 15–16 (ebd. 686–689); Liber IV (ebd.): cap. VII 23. hier 772 f.

Stellvertreter Christi, der Gesalbte des Herrn (*sacerdotem Altissimi, vicarium Christi, christum Domini*) und schließlich der Gott des Pharao (*postremo deum Pharaonis*) [im Anklang an Ex 7,1f.]. Begreife, was ich sage – der Herr wird dir das rechte Verständnis geben. [...]»[168].

Doch gefruchtet hat diese Mahnung am päpstlichen Stuhl nicht. Und kein Konzil hat den Päpsten den Titel «vicarius Christi» zugesprochen; sie haben ihn *motu proprio* angenommen und für sich behauptet, «quia postestas nostra non est ex homine, sed ex Deo»[169]. Wie der Schöpfer des Universums – so Innozenz III. – am Firmament des Himmels zwei Leuchten geschaffen habe, eine stärkere für den Tag, eine geringere für die Nacht, so habe er zum Firmament der universalen Kirche zwei große Würden eingerichtet: die «pontificalis auctoritas» und die «regalis potestas». Wie aber der Mond sein Licht von der Sonne empfange, das somit in Wahrheit an Quantität wie an Qualität geringer sei als jenes, so empfange die «regalis potestas ab auctoritate pontificali suae [...] dignitatis splendorem [...]»[170]. Und an anderer Stelle: «Licet pontificalis auctoritas et imperialis potestas diversae sint dignitates et officia regni et sacerdotii sint disticta, quia tamen Romanus Pontifex illius agit vices in terris, qui est rex regum in terris et dominus dominantium, sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech, non solum in spiritualibus habet summum, verum etiam in temporalibus magnam ab ipso Domino potestatem»[171]. Dazu das Wort: «Singuli [principes] singulas habent provincias et singuli reges singula regna; sed Petrus, sicut plenitudine, sic et latitudine praeeminet universis, quia vicarius est ejus, cujus est terra et plenitudo ejus etc. (Ps. 23,1)»; und unmittelbar zuvor: «Principibus datur potestas in terris, sacerdotibus autem potestas tribuitur et in coelis»[172]. Nach Innozenz III. überragt somit die päpstliche Gewalt an Fülle wie an Ausdehnung himmelhoch jede weltliche Gewalt; sie erstreckt sich über alle christlichen Länder und reicht bis in den Himmel. «Jeder einzelne Christ untersteht dem Papst ohne Zwischeninstanzen»[173]. Innozenz' III. Bewußtsein, die Fülle der Gewalt zu besitzen, ist aber nach neuerer Forschung (oder abmildernder Meinung) nicht ineins zu setzen mit einem Streben nach Weltherrschaft, vielmehr habe dieser Papst seine «plenitudo postestatis» (auf die zu berufen er sich allerdings nicht genugtun konnte) nicht als eine alle geistliche und weltliche Gewalt in sich begreifende Fülle, sondern eher im Sinne dessen verstanden, was heute der päpstlich-universale Jurisdiktionsprimat (Universalepiskopat) bedeutet, jedoch ohne ein (subsidiäres) Übergreifen dieser Papstgewalt in den Bereich weltlicher Rechtsverhältnisse auszuschließen[174].

Äußerer Höhepunkt des Pontifikats Innozenz' III. war das Vierte Laterankonzil vom November 1215, auf dem dieser Papst an die 70 Patriarchen und Erzbischöfe, über 400 Bischöfe und 800 Äbte und Ordensobere, Abgesandte mehrerer Könige und König Friedrich II., den erwählten Kaiser, persönlich um sich versammelte: eine glanzvolle Synode, die dem Willen des Papstes gänzlich ergeben war und so zu einer Zurschaustellung seiner primatialen Gewaltenfülle wurde. Das Ergebnis der Verhandlungen schlug sich («sacro approbante Concilio» oder «sacro suadente Concilio») in 70 Constitutionen nieder, von denen die meisten (59) in das allgemeine Recht der lateinischen Kirche eingingen[175]. Doch schon wenige Monate später, am 16. Juli 1216, ereilte den erst 56jährigen rastlosen Papst in Perugia der Tod. «Von allen verlassen und völlig nackt, von den eigenen Dienern ausgeraubt, sah man am Abend des 16. Juli 1216 seinen Leichnam im Dom zu Perugia daliegen wie eine bildhafte Bestätigung dessen, was er einst in jungen Jahren über das Elend des Menschenloses geschrieben hatte»[176].

168 «De cetero oportere te esse considera formam iustitiae, sanctimoniae speculum, pietatis exemplar, [...] sal terrae, orbis lumen, sacerdotem altissimi, vicarium Christi, christum Domini, postremo deum Pharaonis. Intellige quae dico: dabit tibi Dominus intellectum. [...].» Bernhard, De consideratione Liber IV cap. VII 23. Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke I 466f. – Peter Dinzelbacher, Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance), Darmstadt 1998, 339–356.

169 Innozenz III., Decretale *Novit*, 1204. Mirbt, Quellen 177f. (Nr. 325).

170 «Sicut universitatis conditor Deus duo magna luminaria ín firmamento coeli constituit, luminare maius, ut praeesset diei, et luminare minus, ut nocti praeesset, sic ad firmamentum universalis ecclesiae, quae coeli nomine nuncupatur, duas magnas instituit dignitates, maiorem, quae quasi diebus animabus praeesset, et minorem, quae quasi noctibus praeesset corporibus: quae sunt pontificalis auctoritas et regalis potestas. Porro sicut luna lumen suum a sole sortitur, quae re vera minor est illo quantitate simul et qualitate, situ pariter et effectu, sic regalis potestas ab auctoritate pontificali suae sortitur dignitatis splendorem, cuius conspectui quanto magis inhaeret, tanto minore lumine decoratur et quo plus ab eius elongatur aspectu, ei plus proficit in splendore.» Innozenz III. an Acerbus, 30. Oktober 1198. Migne, PL 214, 377; Mirbt, Quellen 178 (Nr. 326); Mirbt-Aland, Quellen 311 (Nr. 599).

171 Innoc. III. L. VIII ep. 190 p. 767; zit. in: Hergenröther, Katholische Kirche 418.

172 Zit. in: Hergenröther, Katholische Kirche 419.

173 So nach: May, Ego N.N. Catholicae Ecclesiae Episcopus 181f., entsprechend dem hier zitierten Wort Innozenz' III. aus dem Jahr 1200: «Cum sedes apostolica caput omnium ecclesiarum exsistat, et Romanus Pontifex iudex sit ordinarius singulorum.»

174 Jedin, Handbuch III/2 174 mit Literaturhinweisen (Hans Wolter). – Michele Maccarone, Chiesa e Stato nella dottrina del papa Innocenzo III, Rom 1941.

175 Hermann Josef Sieben, Lateransynoden I–IV, in: TRE 20 (1990) 481–489, bes. 482f.; Jedin, Handbuch III/2 206–213 (Hans Wolter). – Die wichtigsten Konstitutionen, darunter auch die Verurteilung des Werkes «De unitate Trinitatis» des Joachim von Fiore (gegen Petrus Lombardus) und des «perversissimum dogma impii Amalrici [Amalrich von Bena]), in: Denzinger-Hünermann 357–367 (Nr. 800–820, hier 803–808).

176 Haller, Das Papsttum III 470, in Anspielung auf den Traktat «De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae libri tres» des jungen Lothar von Segni und nachmaligen Papstes. Abgedruckt in: Migne, PL 217, 702–746.

2.
Die päpstlichen Prärogativen in der theologischen Deutung der aufkommenden Ordensschulen und der Unionsversuch mit den Griechen auf dem Zweiten Konzil von Lyon (1274)

Andererseits fand das Papsttum vornehmlich in den mit der Universität – als (geradezu revolutionär) neuer Forschungs- und Lehrinstitution[177] – entstehenden Schulen der päpstlich bestätigten oder legitimierten neuen, zentralistisch konzipierten spätmittelalterlichen Bettelorden, insbesondere der Franziskaner und Dominikaner, die bedeutendsten theologischen Verteidiger und Entfalter seiner, nunmehr auch Irrtumslosigkeit, Lehrunfehlbarkeit umfassenden, Universalansprüche, im Anschluß an ihre «Vordenker» wie Bonaventura und Thomas von Aquin. Das schloß keineswegs aus, daß diese unterschiedlichen Ordensschulen dabei im einzelnen unterschiedliche Positionen vertraten, sich gegenseitig den Rang streitig machten und einander zuweilen derart heftig befehdeten, daß die Päpste sich veranlaßt sahen, autoritativ einzugreifen.

Bonaventura (um 1217–1274) und Thomas von Aquin (1225–1274) haben dem Papst als Nachfolger Petri und «Vicarius Christi», wenn auch in unterschiedlicher Stärke, die Fülle der Rechtsgewalt zuerkannt, als «Quelle und Ursprung» aller übrigen kirchlichen Amtsträger und ihrer je partikularen Leitungsgewalt. Bonaventura setzte mit seiner Argumentation bei der päpstlichen Approbation der Regeln der beiden ganz neuartigen Orden der Predigerbrüder und der Minderen Brüder[178] und bei der päpstlichen Kanonisation ihrer Stifter an, bei deren Vollzug Irrtum des Papstes auszuschließen sei, da man sonst folgern müßte, Gott hätte zugelassen, daß die «ganze universale Kirche» dem Irrtum und der Täuschung verfallen wäre, «quod est horribilissimum et incredibilissimum». Thomas folgerte aus den bekannten, auf Petrus bezüglichen Schriftstellen die Autorität der stets von allen häretischen Irrungen und Täuschungen unversehrt gebliebenen «Ecclesia Apostolica Petri», die sich eben dadurch von allen übrigen Primatssitzen unterscheide. In der Kanonisation der Heiligen (als einem inzwischen ausschließlich dem Papst reservierten Vorrecht, einer «causa maior») konkretisierte sich für den Aquinaten – einen Schritt weitergehend – die universale Kirche im Papst, dem das «determinare de fide» und das «iudicium proferre» obliege[179]. Indem er den päpstlichen Entscheid mit der «Prophezeiung» des Kaiphas (Joh 11,49–51) verglich, brachte er «das Oberhaupt mit einem gewissen Charisma der Wahrheit in Verbindung [...], das solche Urteile innerlich leistet»[180].

Schließlich verteidigte er im *Opusculum contra errores Graecorum ad Urbanum IV*, in einer (1263 entstandenen) Abhandlung, die der Aquinate auf Geheiß dieses Papstes («secundum vestram iussionem») verfaßte, an Hand angeblicher griechischer Vätertexte kompromißlos die westlich-kirchliche Tradition samt dem Primat des Bischofs von Rom über die Gesamtkirche und dessen alleinige Entscheidungskompetenz in Glaubensdingen, so daß man am Thron der römischen Bischöfe den rechten Glauben zu erfragen habe.

Doch gerade dieses Opusculum, mit dem Thomas zweifellos Erwartungen seines päpstlichen Auftraggebers Urban IV. (1261–1264) erfüllte, wirft, nicht zuletzt wegen seiner Nachwirkung, gravierende Fragen auf. Gegenstand der Untersuchung war ein «Büchlein über den Hervorgang des Heiligen Geistes und über den Glauben an den dreieinigen Gott wider die Irrtümer der Griechen (*Libellus de processione Spiritus Sancti et de fide trinitatis contra errores Graecorum*)», das ihm der Papst zur Begutachtung vorgelegt hatte. Dieser Libellus, ursprünglich griechisch geschrieben und dem Papst in lateinischer Übersetzung zugeleitet, enthielt eine Sammlung von Texten, die den Autoritäten unter den griechischen Kirchenvätern wie Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus und Cyrillus zugeschrieben wurden und belegen sollten, daß diese Griechen die Lehre der Lateiner über das *filioque*, den Primat des Pap-

177 Herbert Grundmann, Vom Ursprung der Universität im Mittelalter, Darmstadt [2]1964; Hartmut Boockmann, Wissen und Widerstand. Geschichte der deutschen Universität, Berlin 1999, 29–73; Eike Wolgast, Universität, in: TRE 34 (2002) 354–380, hier 354–358; Herbers, Geschichte 201–204.

178 Diese Ordensregeln (bei den Dominikanern in Übernahme der Augustinerregel) sind in deutscher Übersetzung am bequemsten greifbar in: Balthasar, Die großen Ordensregeln 135–171, 261–321.

179 «[...] Dico ergo, quod judicium eorum qui praesunt Ecclesiae, potest errare in quibuslibet, si personae eorum tantum respiciantur. Si vero consideretur divina providentia, quae Ecclesiam suam Spiritu sancto dirigit ut non erret, sicut ipse promisit, Joan XIV, quod Spiritus adveniens doceret omnem veritatem, de necessariis scilicet ad salutem; certum est quod judicium Ecclesiae universalis errare in his quae ad fidem pertinent, impossibile est. Unde magis est standum sententiae Papae, ad quem pertinet determinare de fide, quam in judicio profert, quam quorumlibet sapientum hominum in Scripturis opinioni; cum Caiphas, quamvis nequam, tamen quia Pontifex, legatur etiam inscius prophetasse, Joan. XI. [...].» S. Thomae Aquinatis Quodlibet IX art. XVI.

180 Horst, Unfehlbarkeit und Geschichte 216 (mit Bezug auf die eben zitierte Stelle). – Zum Ganzen siehe: Ebd. 214–254 (mit weiteren wichtigen Literaturhinweisen), hier auch die Zitate. – Ders., Papst–Konzil; Ders., Päpstliche Unfehlbarkeit (mit wichtigen Einzelstudien zum Thema); Bernard Botte – Hilaire Marot u. a., Das Konzil und die Konzile. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzilslebens der Kirche, Stuttgart 1962; Schatz, Der päpstliche Primat.

stes, den Gebrauch ungesäuerten Brotes bei der Eucharistie und über das Fegefeuer vertreten hätten. Als Autor dieses Libellus wurde inzwischen der zwar griechischstämmige, aber westkirchlich orientierte Nikolaus von Durazzo, Bischof von Crotone in Süditalien und Vertrauter des byzantinischen Kaiser Michael VIII. Palaiologos (1224/25–1281), identifiziert. Dieser Kaiser aber suchte, vornehmlich aus politischen Gründen, die Verbindung mit Rom. Im Vorfeld dieser Kontaktnahme entstanden der genannte Libellus und seine Übersetzung ins Lateinische, jedoch ohne daß ein ursächlicher Zusammenhang zwischen beidem zu belegen wäre. Die Textdokumentation allerdings «strotzt von Fälschungen (unechten Zuschreibungen, Zitaterweiterungen usw.)», mit denen zweifellos eine ganz bestimmte Absicht verfolgt wurde. Es muß offen bleiben, ob Nikolaus von Durazzo diesen Fälschungen (die jedoch als solche jeder gute griechische Theologe hätte entdecken können) aufgesessen ist oder sie selber hergestellt hat. Fälschungen freilich waren im Mittelalter als Beweismittel, wenn andere nicht zur Verfügung standen, an der Tagesordnung, gelegentlich auch bei dogmatischen Beweisführungen. Thomas seinerseits konnte kein Griechisch; er hätte somit, jedenfalls selber, die übersetzt zitierten Texte dieses Libellus an den griechischen Original-Quellen nicht überprüfen können, «und von den 205 Zitaten waren ganze 5 den lateinischen Theologen des 13. Jahrhunderts bekannt». Der Aquinate handelte – so wird man annehmen dürfen (oder auch nicht?) – «bona fide», wenn er in der Praefatio seines Opusculum schreibt: Er habe das ihm von Papst Urban vorgelegte Libellum «sorgfältig gelesen» und in ihm «möglichst viel Nützliches und Ausdrückliches zur Behauptung unseres Glaubens [d.h. der westkirchlichen Glaubenstradition] gefunden»[181]. Das Opusculum besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil werden die im Libellus enthaltenen zweifelhaften Erklärungen der griechischen Väter überprüft; im zweiten Teil wird aufgezeigt, wie bei aller gebotenen Vorsicht im Umgang mit den Texten andere Erklärungen dieser Autoritäten zur Lehre und Verteidigung des «wahren Glaubens» dienen können, in erster Linie bezüglich des «filioque», der Lehre vom Hervorgang des Heiligen Geistes in der Dreifaltigkeit (II cap. 1–20) und der Lehre vom päpstlichen Universalprimat (II cap. 21–27)[182]. Abschließend heißt es in cap. 27: «Es wird [in diesen Texten] auch gezeigt, daß es heilsnotwenig sei, dem römischen Pontifex unterworfen zu sein (*Ostenditur etiam, quod subesse Romano pontifici sit de necessitate salutis*)»[183], und zum Beleg dafür werden zwei angebliche Beweisstellen beigegeben. Thomas hat in diesem Opusculum zuhanden des Papstes die im Libellus angeführten Texte lediglich exzerpiert, ohne sie durch eigene Kenntnisse der Kirchenväter oder des Konzils von Chalkedon zu ergänzen. Der Libellus fiel rasch der Vergessenheit anheim; dagegen wurde das Opusculum des Aquinaten alsbald «als ein förmliches Arsenal von Argumenten» gegen die «irrenden» Griechen benützt[184], um sie mit ihren «eigenen Waffen» zu schlagen. Und in der umstrittenen Bulle *Unam sanctam* Bonifaz' VIII. (1302) kehrte die zitierte These aus Pars II cap. 27 als feierlich definierte dogmatische Lehre wieder (in welchem Zusammenhang, ist an späterer Stelle noch aufzuzeigen).

181 «*Prooemium*. Libellum ab excellentia vestra mihi exhibitum, sanctissime pater Urbane papa, diligenter perlegi, in quo inveni quamplurima ad nostrae fidei assertionem utilia et expressa.»

182 Sodann bezieht sich noch je ein Kapitel auf das ungesäuerte Brot bei der Eucharistie (II cap. 28) und auf das Fegefeuer (II cap. 29). – Zu dieser Auftragsarbeit «contra errores Graecorum» siehe: Pesch, Thomas von Aquin 98 f. (hier die Zitate); Weisheipl, Thomas von Aquin 159–161. – II cap. 21: «*Quod pontifex Romanus est primus et maximus inter omnes episcopos*. [...] Ostendendum est ergo ex auctoritatibus Graecorum doctorum praedictum Christi vicarium in totam Ecclesiam Christi potestatis plenitudinem obtinere. Quod enim Romanus pontifex, successor Petri et Christi vicarius, sit primus et maximus omnium episcoporum, canon concilii expresse ostendit, sic dicens: ‹Veneramur secundum scripturas et canonum definitiones sanctissimum antiquae Romae episcopum primum esse et maximum omnium episcoporum.›» II cap. 22: «*Quod idem pontifex in totam Ecclesiam Christi universalem praelationem habet*. Ostendit etiam, quod praedictus Christi vicarius in totam ecclesiam universalem praelationem obtineat. Legitur enim in Chalcedonensi concilio, quod tota synodus clamavit Leoni papae: ‹Leo sanctissimus apostolicus et oecumenicus› i. e. universalis ‹patriarcha per multos annos vivat.›» II cap. 23: «*Quod idem habet in Ecclesia potestatis plenitudinem*. Habetur etiam ex praedictorum doctorum auctoritatibus, quod Romanus pontifex habeat in ecclesia plenitudinem potestatis. [...].» II cap. 24: »*Quod in eadem est potestate quae collata est Petro a Christo*. Ostenditur etiam quod Petrus sit Christi vicarius, et Romanus pontifex, Petri successor in eadem potestate ei a Christo collata. [...].» II cap. 25: «*Quod ad eum pertinet determinare quae sunt fidei*. Ostenditur etiam quod ad dictum pontificem pertineat quae fidei sunt determinare. Dicit enim Cyrillus [Pseudo-Cyrill] in libro *Thesaurorum*: ‹Ut membra maneamus in capite nostro apostolico throno Romanorum pontificum, a quo nostrum est quaerere quid tenere debemus.› Item Maximus in *Epistola Orientalibus* directa dicit: ‹Omnes fines orbis qui Dominum sincere receperunt, et ubique terrarum catholici veram fidem confitentes, in Ecclesiam Romanam tanquam in solem respiciunt, et ipse lumen catholicae et apostolicae fidei recipiunt; nec immerito, nam Petrus legitur primo perfectam fidem esse confessus, Domino relevante, cum dicit› Matth. XVI: *Tu es Christus Filius Dei vivi*. Unde et eidem Dominus dicit: *Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua*.» II cap. 26: «*Quod Romanus pontifex est praelatus aliorum*. [...].»

183 II cap. 27: «*Quod Romano pontifici subesse sit de necessitate salutis*. Ostenditur etiam, quod subesse Romano pontifici sit de necessitate salutis. Dicit enim Cyrillus [Pseudo-Cyrill] in libro *Thesaurorum*: ‹Itaque, fratres, sic Christus imitamur, ut ipsius oves vocem eius audiamus, manentes in Ecclesia Petri, et non inflemur vento superbiae, ne forte tortuosus serpens propter nostram contentionem nos eiiciat, ut Evam olim de paradiso.› Et Maximus in *Epistola Orientalibus* directa dicit: ‹Coadunatam et fundatam super petram confessionis Petri dicimus universalem ecclesiam secundum definitionem salvatoris, in qua necessario salutis animarum nostrarum est remanere et ei est obedire, suam servantes fidem et confessionem.›» – II cap. 30: *Conclusio*: Haec sunt, pater sanctissime, quae ex auctoritatibus doctorum Graecorum secundum vestram iussionem excepi exponenda et ad confirmationem verae fidei inducenda. [...].» S. Thomae Aquinatis Opusculum contra errores Graecorum ad Urbanum IV.

184 Weisheipl, Thomas von Aquin 161.

In seinem Traktat *De potentia* verglich Thomas die päpstliche Lehrgewalt mit jener der Synoden und meinte – übrigens ohne jeden geschichtlichen Bezug, d.h. in gänzlich «geschichtsloser» Argumentation –, der Papst vermöge auf Grund seines Einberufungsrechtes Konzilsentscheide ebenso zu interpretieren wie ein Konzil selbst (*ita etiam Romanus Pontifex hoc sua auctoritate potest*); und da der tiefste Grund für die Einheit der Kirche der allen gemeinsame Glaube sei, Verschiedenheit der Meinungen aber die Kirche spalte, wenn nicht ein einzelner diese Einheit durch verbindlichen Entscheid gewährleiste, könne dies nur durch den *einen* Vorsteher der Gesamtkirche bewirkt werden (so in der *Summa contra gentiles* IV cap. 76[185], in Adaptierung des monarchischen Prinzips auf die Kirche). In der *Summa theologica* (II/II qu. 1 art. 10) sodann der zukunftsträchtigste Artikel: «Utrum ad Summum Pontificem pertineat fidei symbolum ordinare»: Danach könne die «editio symboli» nicht einer Synode obliegen, da diese sich nur auf die Autorität des Papstes hin zu versammeln vermöge. Diese «editio» stehe folglich nur dem zu, der die Gewalt habe «finaliter determinare ea quae sunt fidei», was wiederum für alle die Verpflichtung nach sie ziehe, einen so gefällten («determinierten») Spruch «inconcussa fide» anzunehmen. Das Recht zu solch letztverbindlicher Entscheidung komme allein dem Papst zu, da ihm nach dem kanonischen Recht («ut dicitur in Decretalibus, extra de baptismo, cap. *Majores*») die «maiores et difficiliores Ecclesiae quaestiones» zur Entscheidung vorzulegen seien (vgl. das von Nikolaus I. behauptete päpstliche Entscheidungreservat bezüglich der «maiora negotia» nach Maßgabe der «sacra statuta et veneranda decreta»[186] [d.h nach Pseudo-Isidor] und *Dictatus papae* XXI). Die Lehrautorität in Fragen des Glaubens der Gesamtkirche ruhe prinzipiell im Papst als letzter und eigentlicher Instanz: «Et ideo ad solam auctoritatem Summi Pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia quae pertinent ad totam Ecclesiam, ut congregare synodum generalem, et alia huiusmodi»[187].

Freilich lehrte Thomas (noch) nicht, daß der Papst kraft eines ihm verliehenen Privilegs oder Charismas der Unfehlbarkeit urteile. «Der Begriff der *infallibilitas* ist bei ihm allein Gott vorbehalten oder dem objektiven Inhalt der Glaubensregel. Er gebraucht noch nicht die Formel *papa non potest errare* [...].» Doch er sprach dem Papst eine einheitsstiftende und einheitsbewahrende Funktion zu und der «sententia papae» letztgültige Verbindlichkeit, ohne daß bei ihm irgendwo auch davon die Rede wäre, daß der Papst den Rat der Bischöfe oder Theologen zu konsultieren hätte oder daß er für seine definitiven Entscheidungen unabdingbar eines Konzils bedürfe. Möglicherweise setzte Thomas dies als selbstverständlich voraus (oder auch nicht!); jedenfalls: «Eine gewisse Tendenz zur Trennung und zur Verlagerung auf ihn [den Papst] allein» ist unverkennbar[188]. Sie zielt in Richtung Unfehlbarkeit. Die Thesen des Aquinaten, zumal seine im Zusammenhang mit der Problematik der Heiligsprechung als eines päpstlichen Reservats entwickelten Lösungen, boten «unter sachlichen und terminologischen Aspekten Gelegenheit, die These von der päpstlichen *plenitudo potestatis* in Richtung auf ein gleichermaßen bedingungslos zu konzipierendes *summum magisterium* hin zu entwickeln»[189], wie die Nachgeschichte zeigte.

Nach Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), einem «aufgeklärten» Verächter der geschichtslosen mittelalterlichen Scholastik oder «Schuldialektik», wie er sie nannte, habe Thomas von Aquin selbst Petrus Lombardus «an Begriffe spaltendem Scharfsinn» überboten. «Der größte Nachtheil, welcher die spekulative Richtung dieser Scholastiker den religiösen Studien zufügte» – so sein 1840 niedergeschriebens Urteil –, «war die Vernach-

185 «*In episcopali dignitate, et quod in ea unus sit summus*. [...] Ad unitatem ecclesiae requiritur quod omnes fideles in fide conveniant. Circa vero ea quae fidei sunt, contingit quaestiones moveri; per diversitatem autem sententiarum divideretur ecclesia, nisi in unitate per unius sententiam conservaretur. Exigitur ergo, ad unitatem ecclesiae conservandam quod sit unus qui toti Ecclesiae praesit. [...] Optimum autem regimen multitudinis est ut regatur per unum: quod patet ex fine regiminis, qui est pax; pax enim et unitas subditorum est finis regentis; unitatis autem congruentior causa est unus quam multi. Manifestum est igitur regimen Ecclesiae sic esse dispositum ut unus toti Ecclesiae praesit.» S. Thomae Aquinatis Summa contra gentiles IV cap. 76.

186 «Numquam omnino praeter scientiam nostram deponi debuerit, quin sacra statuta et veneranda decreta episcoporum causas utpote maiora negotia nostrae diffiniendas censurae mandarunt.» Nikolaus I. an die westfränkischen Bischöfe (im Fall der Absetzung des Bischofs Rathad von Soissons durch eine Bischofssynode [siehe Darstellung in Kapitel XVII]), Januar 865. MG Ep. VI 393.

187 Siehe auch den vorausgehenden Art. 9: S. Thomae Aquinatis Summa theologia II/II qu. 1 art. 9: «[...] Respondeo dicendum quod, sicut Apostolus dicit ad Hebr. 11,6, *accedentem ad Deum oportet credere*. Credere autem non potest aliquis, nisi ei veritas quam credat, proponatur. Et ideo necessarium fuit fidei veritatem in unum colligi, ut facilius posset omnibus proponi, ne aliquis per ignorantiam fidei a veritate deficeret. Et ab hujusmodi sententiarum fidei collectione nomen *symboli* est acceptum. *Ad primum* ergo dicendum quod veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur, et variis modis, et in quibusdam obscure; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scriptura requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem: quorum plerique aliis negotiis occupati studio vacare non possunt. Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacrae Scripturae aliquid manifestum summarie colligeret, quod proponeretur omnibus ad credendum; quod quidem non est additum sacrae Scripturae, sed potius ex sacra Scriptura sumptum. [...].»

188 Horst, Unfehlbarkeit und Geschichte 218; Ders., Juan de Torquemada 27–36.

189 Horst, Die Lehrautorität des Papstes nach Augustinus von Ancona 26.

lässigung der genauen und richtigen Erforschung der Quellen. Das Ansehen vollständiger und tiefer, alles ergründender theologischer Weisheit, welches die Lehrbücher der Scholastiker sich anmaaßten, drängte das gründliche Studium der heil. Schriften weit in den Hintergrund zurück. Während aber die Scholastik alle Fragen zu lösen vorgab, löste sie keine, und besäte das Feld der Glaubens mit Zweifeln[,] und ihr Versuch über alles, was den Glauben berührt, verständige Klarheit zu verbreiten, artete in die feinste und endloseste Ausspinnung von Begriffen aus»[190]. Der vormalige Konstanzer Generalvikar des Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg und Bistumsverweser war gewiß kein Fachtheologe im Sinne heutiger Spezialisierung, aber gleichwohl ein theologisch und historisch versierter kritischer Denker, der mit seinem 1840 publizierten vierbändigen Werk «Die großen Kirchenversammlungen des 15ten und 16ten Jahrhunderts» samt «einleitender Übersicht der frühern Kirchengeschichte» im ersten Band eine weithin aus den Quellen geschöpfte bemerkenswerte wissenschaftliche Leistung vorgelegt hat. Sein oben zitiertes Urteil (das ihm vielleicht auch aus einer gewissen «Vermengung» von mittelalterlicher Scholastik mit der im 19. Jahrhundert aufsteigenden jesuitischen Neuscholastik erwuchs), entspricht sicher nicht heutigem *systematischem* Forschungsstand; aber hat er nicht doch einen wesentlichen, für die theologische Entwicklung verhängnisvollen Aspekt (aus historischer Sicht) klar erkannt?

Da ergab sich für die Päpste eine willkommene Gelegenheit, ihren Universalanspruch in Richtung Osten zu proklamieren. Die Verbindung zwischen Konstantinopel und Rom war trotz des Schismas von 1054, trotz wachsender gegenseitiger Entfremdung und Feindlichkeit, nie ganz unterbrochen, auch nicht nach der Umleitung des noch von Innozenz III. initiierten vierten Kreuzzugs 1203/04 auf venetianischen Schiffen nach Konstantinopel: als die Kaiserstadt am Goldenen Horn von den Kreuzfahrern, angeführt vom siebenundneuzigjährigen Dogen Enrico Dandolo (1107–1205)[191], erstürmt, brutal geplündert, von wertvollsten Kunstwerken ausgeraubt und zerstört worden war, und man schließlich ein lateinisches Kaiserreich von Konstantinopel errichtet hatte[192]. Diese lateinische Herrschaft – samt der vorangegangenen Zerstörung Konstantinopels für die Griechen eine unauslöschliche Schmach – endete bereits 1261 mit der Rückeroberung Konstantinopels und der Wiederherstellung des byzantinischen Kaiserreichs durch Michael VIII. Palaiologos[193]. Politisch-militärische Motive und Handelsinteressen, nicht zuletzt aber auch Abwehr der auf den Osten, auf Konstantinopel und Jerusalem, gerichteten imperialistischen Pläne Karls von Anjou (1226–1285) bewogen diesen byzantinischen Kaiser, einen geschickten Taktiker, sich mit Unionsversprechungen an den Papst zu wenden, um diesen auf seine Seite zu ziehen und dessen Allianz mit Karl von Anjou zu unterlaufen[194].

190 Er fährt fort: «Die einseitige Verstandesrichtung mußte die Aufgaben auf die äußerste Spitze stellen und die grellsten Gegensätze der Uebertreibung hervorrufen. Auch hat die Scholastik bei der Untersuchung der dogmatischen Lehren seit dem eilften Jahrhundert den Synoden die Festhaltung des Gesichtspunkts der überlieferten Auslegung der Bibel weit mehr erschwert, als erleichtert.» Doch er gesteht: «Indessen muß man der *Scholastik*, trotz ihrer verkehrten Richtung auf unfruchtbares Grübeln, trotz aller ihrer Abgeschmacktheiten das Verdienst zuerkennen, daß sie zuerst es war, die mitten in der Finsterniß barbarischer Zeiten das Beispiel einer freien geistigen Forschung aufstellte, welche sich weder durch bloße, wenn gleich achtbare Autoritäten, noch durch Machtsprüche und Drohungen der Gewalt stören oder entmuthigen ließ. Die Scholastik erhob sich so als Gegensatz des blinden Glaubens zu einer Macht, indem sie dem Gedanken einen Spielraum erwarb, wo er sich unabhängig entfalten und üben, und wo er allmählig auf weitere Kreise des gesellschaftlichen Lebens einwirken konnte. […].» Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen I 381–383.

191 Antonio Carile, Dandolo, Enrico, in: LMA 3 (1999) 491f.

192 Jedin, Handbuch III/2 191–196 (Hans Wolter); Ostrogorsky, Geschichte 355–389; Hans Eberhard Mayer, Geschichte der Kreuzzüge (Urban-Taschenbuch 86), Stuttgart-Berlin-Köln ^{7}1989, 172–188, bes. 179–181; Gerhard Rösch, Venedig. Geschichte einer Seerepublik, Stuttgart 2000, 65–72.

193 Ostrogorsky, Geschichte 389–405.

194 Den politischen Hintergrund bildete der staufisch-römische Gegensatz, der den Papst zum Bündnis mit Karl von Anjou trieb. Der Staufer Manfred (1232–1266), Sohn Kaiser Friedrichs II. und Regent Siziliens für seinen Halbbruder, den deutschen König Konrad IV. (1228–1254), ließ sich 1258, obwohl nicht legitimer Thronerbe, zum König von Sizilien und Apulien krönen, woraufhin er vom Papst als Oberlehensherr Siziliens gebannt wurde. Seine Bemühungen, mit Papst Urban IV. sich zu verständigen, blieben erfolglos. Stattdessen rief Papst Urbans Nachfolger Clemens IV. (1265–1268) Karl von Anjou (1226–1285), den jüngsten Sohn König Ludwigs VIII. von Frankreich und Blancas von Kastilien, nach Italien, belehnte ihn 1265 auf Grund umfangreicher Abmachungen und gegen hohe finanzielle Leistungen erbmäßig mit dem Königreich Sizilien, dem staufischen Erbe, und ließ ihn 1266 in Rom zum König von Sizilien krönen. Noch im selben Jahr besiegte Karl von Anjou in der Schlacht bei Benevent König Manfred, der dabei den Tod fand. Seine Leiche ließ Karl auf kirchlichem Boden unter einem Steinhaufen mit Kreuz begraben; doch der Bischof von Cosenza ließ sie (nach dem Bericht Dantes), weil die Leiche eines Ketzers auf geweihtem Boden keinen Platz habe, im Auftrag des Papstes an einen anderen Ort verbringen, «wo die Gebeine des liebenswürdigsten und geliebtesten, des schönsten und nicht des schlechtesten der Staufer und Könige von Sizilien Wind und Wetter preisgegeben vermoderten. […] Ritterliche Großmut gegen den Unterlegenen ist im allgemeinen nicht Sache herrschsüchtiger Priester und war am wenigsten die eines Clemens; er sprach vom toten Manfred

Papst Clemens IV. (1265–1268), der Nachfolger Urbans IV., ging auf das Angebot ein, forderte aber als Vorbedingung für weitere Verhandlungen die Annahme eines Glaubensbekenntnisses, das er dem byzantinischen Kaiser zur Unterzeichnung übersandte. Es beinhaltete eine der östlichen Glaubenstradition widersprechende Bekenntnisformel, mit dem bei den Griechen zutiefst umstrittenen *filioque* in der lateinischen Trinitätslehre[195] und dem päpstlichen Universalprimat, wie er im Westen seit Gregor VII. von den Päpsten und ihren theologischen Theoretikern als Anspruch herausgebildet worden war (und weiterhin wurde). Doch dann trat der Tod des Papstes dazwischen.

Erst als nach dreijähriger Sedisvakanz im Herbst 1271 eine Papstwahl zustande kam und Thedald Visconti, Archidiakon der Lütticher Kirche, als Gregor X. (1271–1276) die römische Kathedra bestieg[196], wurden die Verhandlungen wieder aufgenommen. Der Papst kündigte dem byzantinischen Kaiser ein Konzil an, auf dem unter anderem die Hilfe für das Heilige Land gesichert und die Union mit den Griechen geschlossen werden solle; doch zuvor müsse der Kaiser mit seinen Bischöfen die von Clemens IV. übersandte *Professio fidei* annehmen und feierlich beschwören. Sodann würde er mit seinem Episkopat zum Konzil eingeladen werden, auf dem nur noch die durch Beschwörung und Unterzeichnung der *Professio fidei* bereits geschlossene Union öffentlich bekräftigt werden solle. Danach könne man über den Frieden, über die Verhinderung einer Invasion durch Karl von Anjou, verhandeln, mit anderen Worten: erst bedingungslose Unterwerfung unter die römische Obedienz, dann weitere Verhandlungen.

Tatsächlich wurde der Unionsakt im Februar 1274 in Konstantinopel mit Zustimmung von 44 Metropoliten und Bischöfen vom byzantinischen Kaiser in Anwesenheit päpstlicher Legaten offiziell vollzogen, nach byzantinischem Brauch durch kaiserliche Unterschrift mit roter Tinte. Jedoch ließ der Kaiser keinen Zweifel daran, daß man zwar mit dem Primat im alten Sinn und mit der Appellation an den Papst einverstanden sei, auch dem lateinischen Credo mit dem *filioque* zustimme, ohne aber an der eigenen Ekklesiologie noch am konkreten Kirchenbrauch etwas zu ändern oder gar der griechischen Form des Symbolum etwas hinzuzufügen[197].

Anfang Mai 1274 eröffnete Gregor X. in Lyon das von ihm einberufene Konzil, zu dem auch Bonaventura und Thomas von Aquin, die theologischen Protagonisten der päpstlichen Vollgewalt, eingeladen wurden. Thomas wurde vom Papst gebeten, sein «Opusculum contra errores Graecorum» mitzubringen[198]; doch Thomas starb auf dem Weg nach Lyon († 7. März 1274). Bonaventura, der den Vorsitz im Konzil einnahm und als dessen Inspirator im Hintergrund wirkte, starb während des Konzils († 15. Juli 1274). Ende Juni trafen die griechischen Gesandten ein. In der feierlichen Papstmesse vom 29. Juni wurde in Gegenwart der Griechen das nicaeno-constantinopolitanische Glaubensbekenntnis lateinisch und griechisch gesungen und dabei – gleich einer triumphalen «Fermate» – die Stelle *qui ex Patre Filioque procedit* dreimal auf Griechisch wiederholt. In der vierten Sessio vom 6. Juli erklärte der Papst, die Griechen seien entgegen anderer Behauptung völlig freiwillig gekommen, um der Römischen Kirche durch das Bekenntnis ihres Glauben und

als von ‹dem stinkenden Leichnam des verpesteten Menschen›» (Johannes Haller). Im Jahr darauf, 1268, schlug Karl von Anjou in der Schlacht bei Tagliacozzo auch Konradin (1252–1268), den jugendlichen Sohn König Konrads IV. und letzten Staufer, der (von Friedberg bei Augsburg aus) mit einem kleinen Heer aufgebrochen war, um sich, gestützt auf den von seiner Großmutter Jolanthe ererbten Titel eines Königs von Sizilien und Jerusalem, die Herrschaft Siziliens zu erkämpfen. Karl ließ ihn gefangen nehmen und nach einem zweifelhaften Prozeß in Neapel enthaupten (29. Oktober 1268). Clemens IV. hatte dem jungen Staufer verboten, nach Italien zu kommen, hatte ihn, weil er das Verbot mißachtete, gebannt, gegen ihn das Kreuz predigen lassen und in seinem Haß gegen die Staufer keinen Finger gerührt, um seine Hinrichtung zu verhindern; einen Monat später starb auch er. Es folgte ein dreijähriges Konklave, das Karl von Anjou nützte, um seine Machtposition in Italien auszubauen. Aber seine Ziele reichten längst viel weiter. Clemens IV. hatte noch zum Kreuzzug aufrufen lassen und mit Karl Vereinbarungen zum Aufbruch getroffen, und dieser plante seine Machtsphäre bis nach Byzanz und Jerusalem auszuweiten. Um dieser Bedrohung durch Karl von Anjou zu begegnen, «fand Michael VIII. [Palaiologos] den Weg nach Rom, und durch Unionsversprechungen – das beliebte Lockmittel der byzantinischen Rompolitik – vermochte er beim Papst einen Stimmungswechsel herbeizuführen» (Georg Ostrogorsky). Jedin, Handbuch III/2 251–257 (Hans Wolter); Haller, Das Papsttum IV 242–373 [das Zitat hier 332 f.); Ostrogorsky, Geschichte 383–405 (das Zitat hier 391); Franco Cardini, Manfred, König von Sizilien, in: LMA 6 (1999) 192; Tilman Struve, Karl IV., deutscher König, in: LMA 5 (1999) 1340 f.; Peter Herde, Karl I. von Anjou. Ebd. 983–985; Ders., Konradin. Ebd. 1368. – Karl Hampe, Geschichte Konradins von Hohenstaufen. Mit einem Anhang von Hellmut Kämpf, Leipzig 1942.

195 Bei diesem letztlich zwischen Ost und West unüberwindlichen Problem ging es um die erweiterte, trinitarische Lehrformel vom Hervorgang des Heiligen Geistes aus dem Vater *und dem Sohn* (... *qui ex patre filioque procedit*), die in Teilen der westlichen Kirche, besonders seit Augustinus, frühzeitig allmählich rezipiert, unter dem Einfluß Karls des Großen forciert, vom Patriarchen Photius von Konstantinopel († 897) dagegen scharf abgelehnt («aus dem Vater allein»), aber zu Beginn des 11. Jahrhunderts auf Druck Kaiser Heinrichs II. von Benedikt VIII. verbindlich in das Symbolum der westlichen Kirche eingefügt wurde. Die Griechen dagegen beriefen sich auf die Bestimmung des dritten Konzils von Ephesus, wonach das nizänische Glaubensbekenntnis nicht durch Zusätze verändert werden dürfe. COD 65; Denzinger-Hünermann 128 (Nr. 265). – Alberigo, Geschichte der Konzilien 317 f. (Umberto Proch); Wolf-Dieter Hauschild, Geist/Heiliger Geist: IV. Dogmengeschichtlich, in: TRE 12 (1984) 196–217, bes. 201–204; Bernd Jochen Hilberath – Wacław Hryniewicz, Filioque, in: LThK 3 (^{3}1995) 1279–1281; Karl Christian Felmy – Bernd Oberdorfer, Filioque, in: RGG 3 (^{4}2000) 119–121.

196 Haller, Das Papsttum V 23 f.

197 Alberigo, Geschichte der Konzilien 297–301 (Umberto Proch).

198 Weisheipl, Thomas von Aquin 161.

die Anerkennung ihres Primats Obedienz zu leisten. Darauf wiederholte ein Angehöriger der Gesandtschaft die Obedienzakte und das von Clemens IV. verfaßte, vom byzantinischen Kaiser unterschriebene Glaubensbekenntnis, worauf nochmals ein zweimaliges *filioque* intoniert wurde.

Das darin eingeschlossene Bekenntnis zum päpstlichen Primat lautete:

«Eben diese heilige Römische Kirche hat auch den höchsten und vollen Primat (*summum et plenum primatum*) und die Herrschaft (*principatum*) über die gesamte katholische Kirche inne», die sie, wie ihr «in Wahrheit und Demut bewußt» sei, «vom Herrn selbst im seligen Petrus, dem Fürsten bzw. Haupt der Apostel (*Apostolorum principe sive vertice*), dessen Nachfolger der Römische Pontifex ist, zusammen mit der Fülle der Macht empfangen» habe; und «wie sie vor den anderen gehalten» sei, «die Wahrheit des Glaubens zu verteidigen», so müßten auch «eventuell auftauchende Fragen bezüglich des Glaubens durch ihr Urteil entschieden werden (*suo debent iudicio definiri*)». An sie könne «jeder beliebige (*quilibet*)» mit einer Beschwerde in Angelegenheiten der kirchlichen Gerichtsbarkeit «appellieren (*appellare*)», und in allen der kirchlichen Prüfung unterliegenden Rechtsfragen könne «ihr Urteil eingeholt werden (*ad ipsius potest iudicium recurri*)». «Ihr sind alle Kirchen unterworfen (*subiectae*), ihre Vorsteher erweisen ihr Gehorsam und Ehrfurcht (*oboedientiam et reverentiam*).» Aber diese «Fülle der Macht (*potestatis plenitudo*)» stehe ihr so zu, daß sie «die anderen Kirchen an ihrer Sorge teilhaben läßt (*ad sollicitudinis partem admittit*)[199]; viele von ihnen, vor allem Patriarchalkirchen», habe dieselbe Römische Kirche «mit verschiedenen Privilegien geehrt, jedoch unter stets unversehrter Wahrung ihres Vorranges sowohl in den allgemeinen Konzilien als auch in einigen anderen Dingen (*sua tamen observata praerogativa tum in generalibus conciliis, tum in aliquibus aliis semper salva*)»[200].

Von einer Akzeptanz, geschweige von einem Fortbestand der Union, die auf griechischer Seite «auf eine bedingungslose Kapitulation»[201] hinausgelaufen wäre, konnte jedoch keine Rede sein. Zwar mußte Karl von Anjou unter päpstlichem Druck von seinem geplanten Eroberungszug gegen Konstantinopel Abstand nehmen und einen befristeten Waffenstillstand eingehen. Aber das byzantinische Volk und die Mehrheit des dortigen Klerus sowie vor allem das fanatisch orthodoxe Mönchtum leisteten gegen die Union erbitterten Widerstand; auch der Patriarch Joseph von Konstantantinopel war zur Annahme der Union nicht bereit und wurde deshalb durch den theologisch wendigeren Johannes Bekkos (1225–1297, 1275–1282 Patriarch, danach bis zu seinem Tod im Gefängnis) ersetzt[202].

Als 1281 mit Martin IV. (1281–1285) eine Kreatur Karls von Anjou die päpstliche Kathedra bestieg, scheiterte der zu Lyon proklamierte Unionsversuch endgültig; denn noch im selben Jahr schloß Karl von Anjou mit Venedig ein Angriffsbündnis gegen Konstantinopel «zur Wiederherstellung des von dem Palaiologen usurpierten römischen Imperiums», und der neue Papst, der zu diesem Bündnis zweifellos seine Hand gereicht hatte, verurteilte und bannte den byzantinischen Kaiser, der sich, allen Widerständen in Konstantionopel zum Trotz, nach wie vor zur Union bekannte, wegen Begünstigung hartnäckiger Spaltung als Schismatiker. Der Weg für den Kreuzzug gegen den «Abtrünnigen» schien frei, und die Rüstungen waren bereits in vollem Gange. Da brach in Palermo aus Erbitterung gegen Karls bedrückende Regierungsweise und Steuerpolitik, gegen die Willkür der Beamten und der französischen Truppen ein blutiger Aufstand aus, der sofort ganz Sizilien erfaßte. Die «Sizilianische Vesper», zu der nicht zuletzt auch byzantinische Geldzuflüsse beigetragen hatten, beendete Karls Herrschaft in Sizilien; nur mit Mühe konnte er seinen Besitz auf dem italienischen Festland noch retten; Anfang 1285 starb er. Die Kreuzzugsvorbereitungen wurden sistiert; die Machtverhältnisse im Mittelmeerraum veränderten sich, und das ohnehin beschädigte Ansehen des in die damaligen politischen und militärischen Konflikte und Machtkämpfe verwickelten Papsttums sank weiter[203].

199 Vgl. Leo I. an Bischof Anastasius von Thessalonich: «Vices enim nostras ita tuae credidimus caritati, ut in partem sis vocatus sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis.» Mirbt, Quellen 76 (Nr. 171).

200 «Ipsa quoque sancta Romana Ecclesia summum et plenum primatum et principatum super universam Ecclesiam catholicam obtinet; quem se ab ipso Domino in beato Petro Apostolorum principe sive vertice, cuius Romanus Pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recipisse veraciter et humiliter recognoscit. Et sicut prae ceteris tenetur fidei veritatem defendere: sic et si quae de fide subortae fuerint quaestiones, suo debent iudicio definiri. Ad quam potest gravatus quilibet super negotiis ad ecclesiasticum forum pertinentibus appellare: et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus ad ipsius potest iudicium recurri: et eidem omnes ecclesiae sunt subiectae, ipsarum praelati oboedientiam et reverentiam sibi dant. Ad hanc autem sic potestatis plenitudo consistit, quod ecclesias ceteras ad sollicitudinis partem admittit; quarum multas et patriarchales praecipue diversis privilegiis eadem Romana Ecclesia honoravit, sua tamen observata praerogativa tum in generalibus conciliis, tum in aliquibus aliis semper salva.» Denzinger-Hünermann 379–383 (Nr. 851–861). – In diesem Brief Clemens' IV. werden die Griechen des weiteren zur Anerkennung der Lehre über das Fegfeuer und das besondere Gericht über jene, die in Todsünde oder Ursünde sterben, der Siebenzahl der Sakramente, der Eucharistie mit ungesäuertem Brot sowie der Ehe mit nur einem Partner verpflichtet.

201 Alberigo, Geschichte der Konzilien 224 (Alberto Melloni).

202 Albert Failler, Bekkos, Johannes, in: LThK 2 (^{3}1994) 184 f.

203 Haller, Das Papsttum V 46–71; Ostrogorsky, Geschichte 400–405, das Zitat hier 403.

3. Der Konziliarismus der Konzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414–1418), seine Ursachen und die «creatio» des «Konzils»-Papstes Martin V.

Wenngleich die vom byzantinischen Kaiser Michael VIII. Palaiologos unterzeichnete und auf dem zweiten Konzil von Lyon bekräftigte Primatsformel unverkennbar von der papal- oder papalistisch-ekklesiologischen Sicht Bonaventuras und des Aquinaten beeinflußt war, blieb doch, was im Anschluß an sie die bedeutendsten Vertreter der theologischen Schulen der Franziskaner, Dominikaner und anderer neuerer Ordensgemeinschaften in scholastischen Distinktionen über die Päpste und ihre exklusive Rechtsstellung und Lehrautorität in oder über der Kirche, in oder über dem allgemeinen Konzil, in Abhängigkeit oder Unabhängigkeit vom «consensus ecclesiae» lehrten, zunächst immer noch Doktrin je ihrer Orden[204]. Erst nach der mühsamen schrittweisen konziliaren Beendigung des 1378 mit der Doppelpapstwahl Urbans VI. (1378–1389, Rom) und Clemens VII. (1378–1394, Avignon) ausgebrochenen großen abendländischen Schismas[205] auf den Konzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414–1418) gewann die papale oder papalistische Doktrin in der theologischen Tradition dieser Orden, vom Römischen Stuhl als genuine Lehre rezipiert und forciert, in der allgemeinen Kirche mehr und mehr an Boden, so daß sie *de facto* über den Status bloßer Schuldoktrin hinauswuchs.

Unmittelbare Ursache war der Kampf der Päpste gegen den Konziliarismus, d.h. gegen die ekklesiologische Lehre oder Position, nach der die höchste Gewalt in der Kirche dem rechtmäßig versammelten allgemeinen Konzil zukommt, dem auch der Papst unterworfen ist. Nicht um eine Bestreitung der «plenitudo potestatis» des Papstes ging es dabei, vielmehr kam sie ihm nach dieser Auffassung bei der Regierung der sichtbaren Kirche als «potestas actualis» zu; die größere und höhere Gewalt jedoch lag danach als «potestas habitualis» bei der Gesamtkirche: Deren «potestas» werde in Zeiten der Not und Anfechtung, bei Gefahr eines Schismas oder einer Häresie, aktualisiert und trete dann an die Stelle der päpstlichen Gewalt. Die Gesamtkirche aber werde in solchem Fall aus praktischen Gründen durch ein Allgemeines Konzil repräsentiert, auf dem die Kirchen «in der Zerstreuung» oder doch Teile der Gesamtkirche durch ihre Vorsteher vertreten seien. Es lag nur in der Konsequenz dieser Auffassung, im Allgemeinen Konzil mit seiner größeren und höheren Gewalt auch einen Weg zu sehen, um den Papst und seine Kurie zu kontrollieren und notfalls zu korrigieren; denn der Papst steht nicht *über*, sondern *in* der Kirche.

Die «konziliare Theorie» war im Spätmittelalter, angestoßen durch akute Fälle wie Absetzung von Päpsten, Verfolgung von Häresien, Überwindung von Schismen usw., insbesondere aber im unmittelbaren Vorfeld des Konzils von Pisa und im Zusammenhang mit ihm und mit dem Konzil von Konstanz in einer Reihe von Traktaten (durch Konrad von Gelnhausen und Heinrich von Langenstein, Johannes Gerson, Pierre d'Ailly, Franciscus Zabarella, Dietrich von Niem und anderen) als Doktrin unterschiedlich akzentuiert entwickelt (jedoch nie streng systematisiert) worden[206], um einen legitimen Ausweg aus der damaligen schismatischen Notsituation zu finden oder aufzuzeigen, und zwar in Anwendung des römischen Rechtssatzes «Quod omnes tangit, ab omnibus iudicetur», in Anknüpfung an die konziliare Tradition der Alten Kirche, in kanonistischer Interpretation von D. 40c. 6 des «Decretum Gratiani»: «[Papa] a nemine est iudicandus, nisi deprehendatur a fide devius», und durch Einfluß weiterer Elemente[207].

Als das große abendländische Schisma fortdauerte und sich keinerlei Verständigung zwischen den beiden Obedienzen, der römischen und der avignonesischen, geschweige denn eine Rücktrittsbereitschaft der beiden rivalisierenden Päpste zu Rom (Gregor XII.) und zu Avignon (Benedikt XIII.) abzeichnete, auch über die Legitimität des einen und des anderen der beiden Päpste keine Sicherheit mehr bestand, hatte sich im Grunde als letzte Lösungsmöglichkeit die Absetzung beider durch Urteil

204 Zu den Dominikanertheologen siehe überblicksweise: Horst, Juan de Torquemada 37–50.

205 Jedin, Handbuch III/2 490–516 (Karl August Fink); Karl August Fink, Zur Beurteilung des großen abendländischen Schismas, in: ZKG 73 (1962) 335–343; Gill, Konstanz und Basel 11–33; Joachim Köhler, Die Päpste des Großen Abendländischen Schismas, in: Greschat, Gestalten XII 7–26 – Heribert Müller, Abendländisches Schisma, in: LThK 1 (^{3}1993) 24–30; Ders., Ein Weg aus der Krise, bes. 198–204.

206 Einige solcher Reformtraktate sind abgedruckt in: Miethke-Weinrich, Quellen I., u.a. des Heidelberger Universitätstheologen Matthäus von Krakau, eines engen Ratgebers des Römischen Königs Rupert von der Pfalz, «Über den Sumpf der Römischen Kurie» (1403; hier 60–165), von Dietrich von Niem (Herbst 1414 und Ende 1414; hier 246–293 und 296–305) und von Pierre d'Ailly (Oktober 1416; hier 338–377). – Müller, Die kirchliche Krise 12–19, 68–77, 136–138; Ders., Ein Weg aus der Krise 202.

207 Heribert Smolinsky, Konziliarismus, in: TRE 19 (1990) 579–586; Johannes Hollnsteiner, Die konziliare Idee [1940], in: Bäumer, Die Entwicklung des Konziliarismus 59–74; August Franzen, Konziliarismus [1969]. Ebd. 75–81; Helmut G. Walther, Konziliarismus als politische Theorie? Konzilsvorstellungen im 15. Jahrhundert zwischen Notlösungen und Kirchenmodellen, in: Müller-Helmrath, Die Konzilien von Pisa 31–60; Schatz, Der päpstliche Primat 129–132; Jürgen Miethke, Konziliarismus, in: Braun-Herweg, Das Konstanzer Konzil I 77–87.

eines im Sinne der «konziliaren Theorie» bevollmächtigten Allgemeinen Konzils aufgedrängt. Das Konzil von Pisa war schließlich auf Betreiben von Kardinälen beider Obedienzen zustande gekommen[208]. Es vereinte 24 Kardinäle, 4 Patriarchen, 200 Bischöfe, 287 Äbte und Ordensgeneräle, Vertreter von etwa 100 Domkapiteln und 13 Universitäten mit rund 700 Magistern der Theologie und des kanonischen Rechts, dazu Vertreter der meisten Höfe Europas und repräsentierte somit sicherlich die Mehrheit des christlichen Abendlandes[209]. Doch die Pisaner Synode erzielte, weil die beiden Päpste sich ihrem Absetzungsurteil nicht unterwarfen, nicht die erhoffte Lösung, sondern brachte durch Wahl der Kardinäle beider Obedienzen einen dritten Papst hervor, und da dieser (Alexander V., 1409–1410, vorher Petros Philargis, Erzbischof von Mailand und Kardinal) bereits nach Jahresfrist starb, wählten die Kardinäle, nunmehr der Pisaner Obedienz, unter dem Einfluß Ludwigs von Anjou einen Nachfolger in der Person des Kardinals Baldassare Cossa[210], Sproß einer verarmten neapolitanischen Adelsfamilie, der seine Laufbahn angeblich als Seeräuber und Abenteurer begonnen habe und sich Johannes XXIII. (1410–1415) nannte, so daß jetzt mit diesem Pontifex, einem versierten Politiker und geschäftstüchtigen Finanzier, jedenfalls einem «Mann weiten Gewissens»[211], drei Päpste konkurrierend den Anspruch erhoben, rechtmäßige Nachfolger Petri zu sein. Dennoch wies das kardinalizisch-konziliaristisch bestimmte Pisaner Konzil, weil erstmals in Umsetzung des Prinzips der «konziliaren Theorie» zustande gekommen, als eine Art Vorstufe für das weitere Vorgehen den Weg[212]. Daß aber dieser Weg beschritten wurde und wenige Jahre nach der Pisaner Synode sich in Konstanz ein neues Konzil versammelte – formell einberufen und eröffnet vom Pisaner Papst Johannes XXIII. –, war der Initiative und tatkräftigen Unterstützung des römisch-deutschen Königs Sigismund (1410/11–1437)[213] zu verdanken, der aus der Verantwortung seines «Amtes» als *advocatus ecclesiae* und Protector des Konzils handelte und durch seinen Einsatz ganz entscheidend zur endlichen Überwindung des höchst gefährlichen abendländischen Schismas beitrug[214].

Die «Konstanzer Synode» versammelte nach und nach 29 Kardinäle dreier Obedienzen, 3 Patriarchen, 33 Erzbischöfe und über 300 Bischöfe, Hunderte von Professoren und Doktoren der Theologie und des kanonischen Rechts – d.h eine zahlenmäßig immense Vertretung der «dritten Großmacht» des Abendlandes, der spätmittelalterlichen Universitäten, des «magisterium ordinarium»[215] –, Vertreter der Dom- und Stiftskapitel, Gesandte der Herrscherhäuser Europas, besonders der deutschen Fürstenhöfe, allesamt mit stattlichem Gefolge[216]. «Auf seinem Höhepunkt zählte das Konzil gut und gern 100.000 Teilnehmer. Jede Persönlichkeit von

208 Dieter Girgensohn, Von der konziliaren Idee des späteren Mittelalters zur Praxis: Pisa 1409, in: Müller-Helmrath, Die Konzilien von Pisa 61–94; Gill, Konstanz und Basel 33–46; Miethke-Weinrich, Quellen zur Kirchenreform I (Einleitung) 19–25

209 Franzen, Das Konzil der Einheit 73.

210 Baldassare Cossa (um 1360–1419), nach dem Studium in Bologna 1386 Kanoniker der Kathedrale, 1396 Archidiakon von Bologna, 1402 Kardinaldiakon von St. Eustachius, 1403 Kardinallegat für die Romagna; nach dem Tod Alexanders V. innerhalb von drei Tagen am 17. Mai 1410 von den anwesenden 17 Kardinälen zum Papst gewählt, weil man ihm am ehesten eine Stabilisierung des Kirchenstaats zutraute; am 24. Mai. wurde er geweiht. Heribert Müller, Johannes XXIII., in: LThK 5 (^{3}1996) 951f.; Ansgar Frenkien, Johannes XXIII., in: Braun-Herweg, Das Konstanzer Konzil I 47–51.

211 Seppelt, Geschichte IV 242f. – Allein die Wahl dieses Mannes mit höchst zweifelhaftem Vorleben, dem «mit vollem Recht» Verschlagenheit, Skrupellosigkeit, Habgier, Grausamkeit, Simonie und Sittenlosigkeit vorgeworfen wurde (ebd. 243), veranschaulicht zur Genüge, wie es um das Anliegen der Kirchenreform und um den Willen zur Herstellung der kirchlichen Einheit bestellt war. – Vorsichtiger im Urteil: Ansgar Frenken, Johannes XXIII., in: Braun-Herweg, Das Konstanzer Konzil I 47–51, hier 51: «Ein vorläufiges Urteil. [...] Mit Sicherheit lässt sich aber sagen, dass er sich den weltlichen Angelegenheiten weit mehr gewidmet hatte, als es für einen Inhaber höchster geistlicher Ämter und Würden angemessen gewesen wäre. Daher darf man wohl davon sprechen, dass Cossa eine Fehlbesetzung auf der *cathedra Petri* gewesen war.»

212 August Franzen, Zur Vorgeschichte des Konstanzer Konzils. Vom Ausbruch des Schismas bis zum Pisanum, in: Franzen-Müller, Das Konzil von Konstanz 3–35.

213 Heinrich Koller, Sigismund (1410–1437), in: Beumann, Kaisergestalten 277–300; Martin Kintzinger, Sigmund (1410/11–1437). Mit Jobst von Mähren (1410–1411), in: Schneidmüller-Weinfurter, Die deutschen Herrscher 462–485. – Joachim Schneider, Eberhard Windeck, König Sigismund und das Konstanzer Konzil, in: Braun-Herweg, Das Konstanzer Konzil I 52–57.

214 Josef Lenzenweger, Von Pisa nach Konstanz, in: Franzen-Müller, Das Konzil von Konstanz 36–54. – Zum Konzil von Konstanz und zu den Bedingungen seines Handeln und seiner Beschlüsse siehe: Gill, Konstanz und Basel; August Franzen – Wolfgang Müller (Hg.), Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie, Freiburg-Basel-Wien 1964; Remigius Bäumer (Hg.), Die Entwicklung des Konziliarismus. Werden und Nachwirken der konziliaren Idee (WdF 279), Darmstadt 1978; Jedin, Handbuch III/2 539–588 (Karl August Fink); Alberigo, Geschichte der Konzilien 235–290 (Josef Wohlmuth); Georg Kreuzer, Die konziliare Idee, in: RoJBKG 11 (1992) 29–40; Ansgar Frenken – Heribert Smolinsky, Konstanz: Konzil, Konstanzer Dekrete, in: LThK 6 (^{3}1997) 319–322; Miethke-Weinrich, Quellen zur Kirchenreform I (Einleitung) 25–47; Thomas Martin Buck – Herbert Kraume, Das Konstanzer Konzil (1414–1418). Kirchenpolitik – Weltgeschehen – Alltagsleben, Ostfildern 2013; Gabriela Signori – Birgit Studt (Hg.), Das Konstanzer Konzil als europäisches Ereignis. Begegnungen, Medien und Rituale (VuF 79), Ostfildern 2014; Frenken, Das Konstanzer Konzil; Braun-Herweg, Das Konstanzer Konzil I–II. – Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen II 3–267.

215 Ansgar Frenken, Gelehrte auf dem Konzil. Fallstudien zur Bedeutung und Wirksamkeit der Universitätsangehörigen auf dem Konstanzer Konzil, in: Müller-Helmrath, Die Konzilien von Pisa 107–147.

216 Franzen, Das Konzil der Einheit 80f.; Jedin, Handbuch III/2 550f. (Karl August Fink); Gill, Konstanz und Basel 49–142.

Rang kam in Begleitung einer ganzen Schar von Sekretären, Dienern und Soldaten. Allein Johannes XXIII. verfügte über eine Eskorte von 600 Reitern»[217]. Wie bereits in Pisa waren auch in Konstanz Laien in starker Zahl vertreten; die europäische Politik und ihre wechselnden Konstellationen oder Koalitionen übten auf den Verlauf des Konzils großen Einfluß aus. Die Verhandlungen und das unmittelbare Geschehen im Konzil und im Umkreis des Konzils waren, wie in Anbetracht der komplizierten Situation leicht vorstellbar, von vielen Turbulenzen, Kontroversen und Unwägbarkeiten begleitet.

Um in der damaligen tiefen Kirchenkrise verbindliche Entscheidungen treffen zu können, deklarierte die Synode nach vorausgegangenen Beratungen in der V. Sessio vom 6. April 1415 durch feierliches öffentliches Dekret (*Haec sancta*): «Diese heilige Konstanzer Synode […] verfügt, definiert, beschließt und erklärt (*ordinat, diffinit, decernit et declarat*) wie folgt. Sie erklärt erstens, daß sie, im Heiligen Geist rechtmäßig versammelt, ein allgemeines, die streitende katholische Kirche repräsentierendes, von Christus unmittelbar bevollmächtigtes Konzil bildet, dem jeder gleich welchen Standes und welcher Würde, auch wenn die päpstliche existiert, Gehorsam zu leisten hat in allem, was sich auf den Glauben, auf die Ausrottung des Schismas und die allgemeine Reformation der Kirche Gottes an Haupt und Gliedern bezieht. […]»[218]. Mit dieser Aussage umriß das Konzil programmatisch das große dreifache Vorhaben, zu dem es sich einberufen wußte und das zu bewältigen es entschlossen war; die *causa unionis*, die *causa fidei* und die *causa reformationis*.

Diese Deklaration der unmittelbar von Christus ausgehenden Bevollmächtigung des Konzils, die in ihrer konziliar verabschiedeten Form eindeutig ist, hat in der theologischen Diskussion je nach Standpunkt und Sichtweise zu unterschiedlichen Interpretationen und Deutungen geführt[219], vor allem bezüglich der Frage, ob sie als «Selbstautorisierung» des Konzils zur legitimen Bewältigung der aktuellen außerordentlichen kirchlichen Krise oder als verbindliche Proklamation konziliarer Oberhoheit zu verstehen war (und für alle Zukunft zu gelten habe – die einschlägigen Konzilsdarstellungen und Spezialuntersuchungen geben hier, aus je unterschiedlicher Sicht, zuweilen auch, ziemlich unhistorisch, im «Rückschluß» von den papalistischen Beschlüssen des Ersten Vatikanums, nähere Aufschlüsse). Doch nach dem Wortlaut des Dekrets, dem, weil konziliar verabschiedet, allein verbindliche Geltung zukommt (unabhängig von seiner Entstehungsgeschichte, den kontroversen Diskussionen im Vorfeld und der ablehnenden Haltung der 14 zu diesem Zeitpunkt in Konstanz anwesenden Kardinäle), bezieht sich der hier ausnahmslos von allen Gliedern der Kirche geforderte Gehorsam auf alles, was den Glauben betrifft, nicht nur hinsichtlich der Wiederherstellung und Wahrung der kirchlichen Einheit und der Reformmaßnahmen an Haupt und Gliedern. Letztere mögen zeitbedingte Aufgaben sein und waren damals höchst aktuelle Herausforderungen; der Glaube aber ist und bleibt ein immer zu wahrendes und zu schützendes Gut. Deshalb wurde im zweiten Paragraphen des eben zitierten Dekrets (*Haec sancta*) ausdrücklich, und mit Strafsanktion bekräftigt, präzisiert, daß sich die Zuständigkeit «dieses und jedes anderen rechtmäßig versammelten allgemeinen Konzils (*huius sacrae synodi et cuiuscumque alterius concilii generalis legitime congregati*)» auf Glaube, Einheit der Kirche und Reform und auf alle damit zusammenhängenden Fragen («seu ad ea pertinentibus, factis, vel faciendis») beziehe und folglich den von einem allgemeinen Konzil erlassenen Mandaten und Vorschriften alle, der Papst eingeschlossen, Gehorsam zu leisten hätten, bei Strafe im Weigerungsfalle, «auch, wenn nötig, mit Rekurs auf andere Rechtsmittel (*etiam ad alia iuris*

217 Gill, Konstanz und Basel 49.

218 So im Dekret *Haec sancta*. Conc. Constant. sess. V, 6. April 1415. COD 409. «[…] Haec sancta synodus Constantiensis generale concilium faciens, pro exstirpatione praesentis schismatis, et unione ac reformatione ecclesiae Dei in capite et in membris fienda, ad laudem omnipotentis Dei in Spiritu sancto legitime congregata, ad consequendum facilius, securius, uberius et liberius unionem ac reformationem ecclesiae Dei ordinat, diffinit, statuit, decernit, et declarat, ut sequitur.
Et primo declarat, quod ipsa synodus in Spiritu sancto legitime congregata, generale concilium faciens, et ecclesiam catholicam militantem repraesentans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cuiuscumque status vel dignitatis, etiam si papalis exsistat, obedire tenetur in his quae pertinent ad fidem et exstirpationem dicti schismatis, ac generalem reformationem dictae ecclesiae Dei in capite et in membris. […].» COD 409. – De Vooght, Der Konziliarismus 174–176; Joseph Gill, Die fünfte Sitzung des Konzils von Konstanz [1964], in: Bäumer, Das Konstanzer Konzil 229–247 (mit sehr zurückhaltender Wertung); August Franzen, Das Konstanzer Konzil. Probleme, Aufgaben und Stand der Konzilsforschung. [1965]. Ebd. 165–207, bes. 195–197 («für die meisten nichts anderes als eine neue Fassung der alten Ausnahmeregelung […]»); Alberigo, Geschichte der Konzilien 238 (Josef Wohlmuth); Jedin, Handbuch III/2 551 f. (Karl August Fink).

219 Schatz, Der päpstliche Primat 139–142 (Lit.); Müller, Ein Weg aus der Krise 208 f. (Lit.); Ders., Die kirchliche Krise des Spätmittelalters 27; Karl-Heinz Braun, Die Konstanzer Dekrete *Haec sancta* und *Frequens*, in: Braun-Herweg, Das Konstanzer Konzil I 82–86, bes.85. – May, Ego N.N. Catholicae Ecclesiae Episcopus 311–318. Nach des Kanonisten Georg May Meinung war «genau genommen […] die Zusammenkunft der Kirchenvertreter in Konstanz – abgesehen von dem Intermezzo seit der Einberufung durch Gregor XII. bis zu dessen Abdankung – bis zur Wahl Martins V. eine Versammlung von Bischöfen und anderen kirchlichen Würdenträgern und nicht ein (Allgemeines) Konzil. Zum Konzil fehlte ihr das Haupt, nämlich der rechtmäßige Papst. […].» Ebd. 313.

subsidia, si opus fuerit, recurrendo)»[220]. Konkret hieß das: mit Rekurs an den weltlichen Arm.

Natürlich ging es zunächst um die Schaffung einer Rechtsgrundlage für die Deposition der drei konkurrierenden Päpste und sodann um die Modalitäten für die Wahl eines allgemein anerkannten neuen Papstes. So wurde der geflüchtete und als Gefangener zurückgeführte Pisaner Papst Johannes XXIII. (Baldassare Cossa), der durch seine Flucht das Konzil hatte sprengen wollen, nach einem überstürzten und juristisch kaum ganz einwandfreien Prozeß in der 12. feierlichen Sessio vom 29. Mai 1415 wegen unwürdigen Lebenswandels, notorischer Simonie, schlechter Kirchenleitung, Förderung des Schismas und vieler anderer Ärgernisse als unwürdiger, jedoch nicht als unrechtmäßiger Papst abgesetzt[221]; er unterwarf sich dem Spruch des Konzils.

Der Papst der inzwischen sehr kleinen römischen Obedienz, Gregor XII. (Angelo Correr), erklärte (wohl um einem Prozeß zu entgehen) von sich aus seine Bereitschaft zum Rücktritt, jedoch unter der Bedingung erneuter Einberufung des Konzils durch ihn. Als man ihm dies gestattete[222], ließ er in der 14. Sessio vom 4. Juli 1415 durch seinen Kardinal Johannes Dominici das Konzil formell einberufen und durch Carlo Malatesta als seinen Prokurator seinen Rücktritt erklären, den «die im Heiligen Geist rechtmäßig versammelte und die universale katholische Kirche repräsentierende Konstanzer Generalsynode» admittierte, approbierte und belobigte[223].

In dieser 14. Sessio faßte und verkündigte die Synode, um für «die heilige Kirche Gottes» um so bessere und sicherere Vorsorge zu treffen, auch den Beschluß («statuit, pronunciat, ordinat, et decernit»), daß die anstehende Wahl eines künftigen römischen Pontifex nach «Modus, Form, Ort, Zeit und Materie (*modo, forma, loco, tempore et materia*)» durch das «heilige Konzil» angeordnet werde und dieses nicht aufgelöst werden dürfe, ehe diese Wahl vollzogen sei. Zugleich wurde König Sigismund aufgefordert, «tamquam pius ecclesiae advocatus, et sacri concilii defensor et protector» jedwede wirksame Hilfe zu diesem Werk zu gewähren[224]. Mit diesem Beschluß dokumentierte das Konzil, daß es in der Wahl eines unbezweifelbar legitimen und allgemeine Anerkennung findenden neuen Papstes seine eigentliche, entscheidende Aufgabe sah. Diese konnte aber erst in Angriff genommen werden nach der Beseitigung auch des dritten Papstes, der äußersten Widerstand leistete.

Die Verhandlungen mit Benedikt XIII. (1394–1417/23, Pedro Martinez de Luna)[225], dessen avignonesische Obedienz sich auf die iberischen Königreiche (Aragón, Kastilien und Navarra) und Schottland erstreckte, gestalteten sich äußerst schwierig und verliefen letztlich ergebnislos. Er weigerte sich konstant, der Ladung des Konzils zu folgen, und vertrat außer anderen Bedingungen hartnäckig den Standpunkt, daß im Falle seiner Abdankung ihm als dem einzigen rechtmäßigen, weil noch vor Ausbruch des Schismas (1375 von Gregor XI.) ernannten Kardinal allein das Recht der Papstwahl zukomme[226]. Doch gelang es König Sigismund im Vertrag von Narbonne (13. Dezember 1415), die Könige der iberischen Halbinsel für das Konzil und dessen Beschickung zu gewinnen. Allerdings vergingen noch fast zwei Jahre, ehe die Spanier als fünfte Nation auf dem Konzil vertreten waren und Benedikt XIII. den größten Teil seiner Obedienz verlor. Erst in der 37. Sessio vom 26. Juli 1417, nach einem im November 1416 konziliar eröffneten Prozeßverfahren mit 90 Anklagepunkten[227], konnte dieser Papst als Verletzer des Glaubensartikels von der «una sancta catholica ecclesia», somit als vom Glauben abgewichener Häretiker seines Amtes entsetzt, genauer: als von Gott bereits abgesetzt («a Deo eiectum et praecisum») erklärt werden[228]. Gleichwohl betrach-

220 «Item, declarat, quod quicumque cuiuscumque conditionis, status, dignitatis, etiam si papalis exsistat, qui mandatis, statutis seu ordinationibus, aut praeceptis huius sacrae synodi et cuiuscumque alterius concilii generalis legitime congregati, super praemissis, seu ad ea pertinentibus, factis, vel faciendis, obedire contumaciter contempserit,. Nisi resipuerit, condignae poenitentiae subiiciatur, et debite puniatur, etiam ad alia iuris subsidia, si opus fuerit, recurrendo.» COD 409.

221 [Sententia depositionis Ioannis papae XXIII]. Conc. Const. sess. XII, 29. Mai 1415. COD 416–418. – Fink, Das Konzil von Konstanz 152; Gill, Konstanz und Basel 57–67.

222 COD 420.

223 «Sacrosancta generalis synodus Constantiensis [...] cessionem, renunciationem et resignationem pro parte illius domini, qui in sua oboedientia dicebatur Gregorius XII [...] admittit, approbat et collaudat in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.» [Concilium approbat resignationem per Gregorium XII factam]. Conc. Constant. sess. XIV, 4. Juli 1415. COD 421. – Gill, Konstanz und Basel 67–69.

224 [Decretum, quod electio Romani pontificis fiat modo et forma per sacrum Concilium ordinandis, et quod concilium non dissolvatur, donec electio futuri Romani pontificis facta sit]. COD 420.

225 Gill, Konstanz und Basel 69–79, – Joachim Köhler, Benedikt XIII., in: Greschat, Gestalten XII 14–17.

226 Dieter Girgensohn, Benedikt XIII., in: LThK 2 (^{3}1994) 208; Ders., Ein Schisma ist nicht zu beenden ohne die Zustimmung der konkurrierenden Päpste, in: AHP 27 (1989) 197–247.

227 COD 435f.

228 «[...] eadem sancta generalis synodus [...] in dicta inquisitionis causa pro tribunali sedens, pronunciat, decernit et declarat per hanc definitivam sententiam in his scriptis, eumdem Petrum de Luna, Benedictum XIII, ut praemittitur nuncupatum, fuisse et esse periurum, universalis ecclesiae scandalizatorem, fautorem et nutritorem inveterati schismatis, inveteratae scissurae et divisionis ecclesiae sanctae Dei, pacis et unionis eiusdem ecclesiae impeditorem, et turbatorem schismaticum, et haereticum, a fide devium, et articuli fidei *Unam sanctam catholicam ecclesiam* violatorem pertinacem, cum scandalo ecclesiae Dei incorrigibilem, notorium et manifestum, atque omni titulo, gradu, honore et dignitate se reddidisse indignum, a Deo eiectum et praecisum, et omni iure eidem in papatu, et Romano pontifici ac Romanae ecclesiae quomodolibet competente, ipso iure privatum et ab ecclesia catholica tamquam membrum ari-

tete er sich als den einzig rechtmäßigen Nachfolger Petri, verbrachte seine letzten Jahre unter aragonesischem Schutz in der Festung Peñiscola an der spanischen Mittelmeerküste, schleuderte in alle Himmelsrichtungen seine Bannflüche, ernannte weiterhin Kardinäle und erhielt nach seinem Tod noch zwei Nachfolger, so daß das Schisma während des ganzen Pontifikats Martins V., wenn auch territorial sehr begrenzt, fortdauerte[229]. Beide Prozeßverfahren gegen Johannes XXIII. und Benedikt XIII. mit offensichtlich teilweise «zielgerichtet» konstruierten Anklagen werfen allerdings erhebliche Fragen auf. Johannes XXIII. beschloß sein Leben als Kardinalbischof von Tusculum († 1419)[230], der «freiwillig» zurückgetretene Gregor XII. als Kardinalbischof von Porto und Legat der Mark Ancona († 1417)[231].

Daß aber das Konstanzer Konzil seine im Dekret *Haec sancta* der 5. Sessio vom 6. April 1415 definierte Oberhoheit keineswegs nur als eine zur Bewältigung der augenblicklichen Notsituation getroffene «Selbstautorisation» verstand, belegt des weiteren der konziliare Erlaß des Dekrets *Frequens* in der 38. Sessio vom 28. Juli 1417, unmittelbar nach der Deposition Benedikts XIII. und drei Monate vor der Entscheidung über das Procedere bei der neuen Papstwahl. Um künftig Häresien, Irrtümer und Schismen auszurotten, Auswüchse zu korrigieren und Deformiertes («deformata») zu reformieren, erschien den Vätern die regelmäßig häufige Feier allgemeiner Konzilien als wirksamstes Mittel. Aus diesem Grund setzten sie durch das Dekret *Frequens* feierlich fest und ordneten sie «edicto perpetuo» an, daß regelmäßig allgemeine Konzilien abzuhalten seien («Propter hoc edicto perpetuo sancimus, statuimus, decernimus atque ordinamus, ut amodo concilia generalia celebrentur»), und zwar das erste fünf Jahre nach Abschluß des gegenwärtigen, das zweite nach weiteren sieben Jahren und sodann alle zehn Jahre[232]. Im Römischen Pontifex aber, der «über die höchste Gewalt unter den Sterblichen (*eminentiori inter mortales fungitur potestate*)» verfüge, müsse «vom Beginn seiner Kreation an (*in suae creationis primordiis*)» die «plena fides» in einzigartigem Glanz leuchten. Deshalb ordnete das Konzil in derselben 38. Sessio des weiteren an («statuimus et ordinamus»), daß jeder neugewählte Papst, ehe seine Wahl publiziert werde, vor seinen Wählern öffentlich die «confessio et professio» abzulegen und mit eigener Hand zu unterschreiben habe, nämlich daß er die «fides catholica» gemäß den Traditionen der Apostel, der allgemeinen Konzilien und anderer heiliger Väter, insbesondere gemäß den acht allgemeinen Konzilien von Nicäa bis Vienne, standhaft glaube und unverbrüchlich bewahren, verteidigen und verkünden und ebenso den «Ritus» der Sakramente, die der Kirche übergeben seien, genauestens (»omnimodo») vollziehen und beobachten werde[233].

Das Konzil von Konstanz band den Papst als Inhaber des höchsten kirchlichen Amtes *in* die Kirche und ihre «plena fides» ein, in die gleicherweise auch das Konzil als oberste Repräsentation der Gesamtkirche sich eingebunden wußte. Doch wenn das Konzil das Problem einer Korrektur oder gar Absetzung des Papstes als eine zu lösende Reformmaßnahme anmahnte und zudem «edicto perpetuo» die regelmäßige Abhaltung von allgemeinen Konzilien – «als die vorzüglichste Pflege des Ackers des Herrn (*agri dominici praecipua cultura*)» – definitiv anordnete, so ist daraus wohl zu schließen, daß es in der Institution des allgemeinen Konzils eben auch eine «Kontrollinstanz» über den Papst sah, gewiß in subsidiärem Verständnis und in äußerstem Notfall, bei Versagen, Häresie oder Schisma des Papstes, aber doch als eine letztlich ihm über- oder vorgeordnete Instanz[234].

Ehe das Konzil nach all diesen «Präliminarien» in der 40. Sessio vom 30. Oktober 1417 daranging, den Modus

dum praecisum. […].» [Sententia definitiva qua Petrus de Luna, Benedictus XIII papa, papatu exutus est et de fide deiectus]. Cons. Constant. sess. XXXVII, 26. Juli 1417. COD 437 f.

229 Harald Zimmermann, Die Absetzung der Päpste auf dem Konstanzer Konzil, in: Franzen-Müller, Das Konzil von Konstanz 113–137, hier 129–137.

230 Heribert Müller, Johannes XXIII., in: LThK 5 (³1996) 951 f. – Hans W. Hubert, Papstgrabmäler während der Zeit von Schisma und Konzil, in: Braun-Herweg, Das Konstanzer Konzil I 210–218, hier 215 das Grabmal Johannes' XXIII. im Baptisterium von Florenz mit der Inschrift: «JOANNES QUODAM PAPA XXIII […].»

231 Ansgar Frenken, Gregor XII., in: LMA 4 (1999) 1674 f.

232 «Frequens generalium conciliorum celebratio, agri dominici praecipua cultura est, quae vepres, spinas et tribulos haeresium, errorum et schismatum exstirpat, excessus corrigit, deformata reformat, et vineam Domini ad frugem uberrimae fertilitatis adducit, illorum vero neglectus praemissa disseminat atque fovet. Haec praeteritorum temporum recordatio et consideratio praesentium ante oculos nostros ponunt.Propter hoc edicto perpetuo sancimus, statuimus, decernimus atque ordinamus, ut amodo concilia generalia celebrentur: ita quod primum a fine huius concilii in quinquennium immediate sequens, secundum vero a fine illius immediate sequentis concilii in septennium, et deinceps de decennio in decennium perpetuo celebrentur, […].» Dekret *Frequens*. Conc. Constant. sess. XXXIX, 9. Oktober 1417. COD 438–442, hier 439.

233 [De professione facienda per papam]. COD 442.

234 Der vom Konzil gewählte Wortlaut in den gannten Dekreten *Haec sancta* und *Frequens* erscheint keineswegs als so uneindeutig, daß man mit August Franzen so einfach daraus schließen könnte: «Weder in *Haec sancta* noch in *Frequens* handelte es sich um eindeutige Glaubensdefinitionen des Konzils, sondern lediglich um praktische Anweisungen, die von den einzelnen Konzilsvätern ganz verschieden gedeutet, in keinem Falle aber dogmatisch verstanden worden sind.» Franzen, Das Konzil der Einheit 111. Daß es sich um keine unfehlbaren Glaubensdefinitionen handelte, stimmt sicherlich, ändert aber doch nichts an der im gewählten Wortlaut klar zum Ausdruck kommenden (rechtlichen) Verbindlichkeit der konziliaren Entscheidungen. – Siehe dazu auch: Algerigo, Geschichte der Konzilien 247–251 (Josef Wohlmuth). – de Vooght, Der Konziliarismus 165–187; Küng, Strukturen 259–262.

der künftigen Papstwahl festzusetzen, verabschiedete es zuvor noch eine Liste von 18 überfälligen Reformmaßnahmen, mehrheitlich zur Abstellung mißbräuchlicher Praktiken, auf deren Durchführung – zusammen mit dem Konzil oder mit Konzilsdeputierten – der zu wählende Papst im voraus verpflichtet wurde: Diese Maßnahmen betrafen unter anderem die Zahl, Qualität und nationale Zusammensetzung der Kardinäle (I), den Dschungel der päpstlichen Stellenbesetzungs-, Dispens-, Indulgenz- und Finanzpraxis mitsamt der Ausrottung der Simonie (XIV), die Frage, welche «causae» der Römischen Kurie zur Entscheidung vorbehalten seien und welche nicht (V), die Frage der Appellationen an die Römische Kurie (VI), schließlich die Frage, «propter quae et quomodo papa possit corrigi vel deponi» (XIII)[235].

Nach der Feststellung, daß die Kardinäle der Obedienz Benedikts XIII., obwohl gemäß der zu Narbonne getroffenen Vereinbarung zum Konzil zugelassen und erwartet, innerhalb dreier Monate nach dessen Deposition («post notoriam eiectionem dicti Petri de Luna») nicht eingetroffen waren, schritt das Konzil, ungeachtet ihrer Abwesenheit, «eiusdem synodi auctoritate» zur Vorbereitung der Papstwahl. Man hielt diesen Kardinälen aber die Teilnahme offen, falls sie noch vor Abschluß des Wahlverfahrens ankommen und dem Konzil beitreten sollten[236].

Im erbitterten Ringen um einen legitim begründeten Modus der Papstwahl auf einer alle Teile der *Ecclesia catholica* repräsentierenden Wählerbasis zur Wiedergewinnung der Kircheneinheit und zu deren allgemeiner Anerkennung hatte sich schließlich gegen den Widerstand vor allem von Seiten der Kardinäle ein französischer Vorschlag durchsetzen können. Unter Berücksichtigung des Umstands, daß das zum Zeitpunkt der Wahl in Konstanz versammelte, 23 Mitglieder zählende Kardinalskollegium drei Obedienzen entstammte und sich aus 15 Italienern, 7 Franzosen und 1 Spanier zusammensetzte, sah dieser Vorschlag vor, daß zur Gewährleistung einer gesamtkirchlichen Repräsentation aus allen fünf im Konzil versammelten «Nationen» (der deutschen, französischen, englischen, italienischen und spanischen als der zuletzt beim Konzil angekommenen «Nation») je sechs Vertreter zusammen mit dem Kardinalskollegium (gleichsam als der ersten «Nation») den neuen Papst wählen sollten, und zwar mit Zweidrittelmehrheit der Stimmen in *jeder* der sechs Gruppen. Dieser Modus einer Papstwahl durch ein Kardinalskollegium, dessen Mitglieder von rivalisierenden Päpsten kreiert worden waren, und – man könnte sagen – durch fünf vom Konzil gleichberechtigt bevollmächtigte «nationale Ausschüsse» war ein absolutes Novum, legitimiert allein durch das im Heiligen Geist rechtmäßig versammelte, die universale katholische Kirche repräsentierende, über sie und alle ihre Glieder Oberhoheit beanspruchende Allgemeine Konzil. Mit diesem Wahlmodus, bei dem einerseits das Wahlrecht des Kardinalskollegiums mit der (seit can. 1: *Licet de evitanda* des Dritten Laterankonzils 1179[237]) für die Gültigkeit einer Papstwahl vorgeschriebene Zweidrittelmehrheit der Kardinalsvoten[238] gewahrt blieb, aber andererseits allein drei Deputierte einer einzigen «Nation» die Wahl blockieren konnten, hoffte das Konzil nach den Erfahrungen von Pisa, die bevorstehende Wahl gegen jeden Einspruch absichern zu können. In dem darüber in der 40. Sessio verabschiedeten Dekret (*Ad laudem*) erklärte «die heilige allgemeine Konstanzer Synode» ausdrücklich, daß es sich bei dieser in Repräsentation der gesamten Kirche zu vollziehenden Wahl «de creatione agitur vicarii Jesu Christi, successoris beati Petri, universalis ecclesiae rectoris, gregis dominici directoris»[239] – daß es sich bei ihr mit anderen Worten um eine aus der Repräsentation der Gesamtkirche hervorgehende «Neuschöpfung», um die «Neubegründung» eines legitimen Papsttums handle. Es war eine sehr sorgfältig vorbereitete, dennoch mit hohem Risiko verbundene Wahl, an der die Wiedergewinnung und somit das Schicksal der Kircheneinheit hing.

Das gesamte Wahlgremium setzte sich aus 23 Kardinälen und 30 Deputierten der fünf «Nationen», aus insgesamt 53 Wählern zusammen. Für das Konklave wurden im Konstanzer «Kaufhaus am See» – in den beiden Geschossen über dem großen Warenlager – 56 Zellen hergerichtet (darunter drei in Reserve für die eventuell noch anreisenden spanischen Kardinäle Benedikts XIII.). Am 8. November 1417 zogen die Wähler nach feierlichem Gottesdienst im Konstanzer Münster in das

235 [Reformationes fiendae per papam una cum concilio antequam dissolvatur]. COD 444. – Daß sich das Konstanzer Konzil intensiv mit Fragen der Kirchenreform beschäftigt und dazu drei Kommissionen, neben kleineren Ausschüssen, eingesetzt hat, unterstreicht Karl August Fink. Jedin, Handbuch III/2 561–565; Gill, Konstanz und Basel 114–130.

236 [Quod procedatur ad electionem Romani pontificis, absentia cardinalium Petri de Luna non obstante]. COD 444 f.

237 «Licet de evitanda discordia in electione summi pontificis manifesta satis a nostris praedecessoribus constituta manaverint, tamen quia saepe post illa per improbae ambitionis audaciam gravem passa est ecclesia scissuram, nos etiam ad malum hoc evitandum, de consilio fratrum nostrorum et sacri approbatione concilii aliquid decrevimus adiungendum. Statuimus igitur ut si forte, inimico homine superseminante zizania [Mt 13,25], inter cardinales de substituendo pontifice non potuerit concordia plena esse, et duabus partibus concordantibus tertia pars noluerit concordare aut sibi alium praesumpserit ordinare, ille Romanus pontifex habeatur, qui a duabus patribus fuerit electus et receptus. […].» COD 211; Mirbt-Aland, Quellen 305 (Nr. 590).

238 Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte 281 f.

239 Dekret *Ad laudem* [De modo et forma eligendi papam]. Conc. Constant. sess. XL, 30. Oktober 1417. COD 445 f., hier 446.

Konklave ein und wurden dort vom König als oberstem Schutzherrn und Wächter vereidigt. Daß die Wahl nach nur dreitägigem Konklave glückte und am 11. November 1417 Kardinal Oddo Colonna, ein Römer, (durch Akzeß der zur Zweidrittelmehrheit noch fehlenden Voten) aus ihr als Papst hervorging[240], war die große und entscheidende Leistung des Konstanzer Konzils und des zusammen mit dem Kardinalskollegium aus den fünf «Nationen» gebildeten Wahlgremiums[241]. Der Erwählte, der sich nach dem Tagesheiligen (Martin von Tours) Martin V. nannte, mußte erst noch zum Priester und Bischof geweiht werden, ehe er zum Papst gekrönt werden konnte[242]. «Mit der Kircheneinheit rettete das Konzil zugleich auch die hierarchische Struktur der Kirche und gab ihr in dem geläuterten Papsttum Martins V. die einheitliche primatiale Spitze zurück. Es klingt paradox, daß dieses Papsttum durch nichts anderes als eben durch die papale Theorie aufs höchste in Gefahr geraten war und allein durch die konziliare Theorie gerettet werden konnte»[243].

Das Konzil stand fortan unter der Leitung des neu gewählten Konzilspapstes, und in der Tat wurden unter seinem Namen noch sieben Reformdekrete «conciliariter» verabschiedet[244], ohne daß sie in der Folge spürbare Wirkung zeigten; denn ihre Umsetzung in die kirchliche Praxis hätte zu allererst die reformerische Entschluß- und Durchsetzungskraft des neuen Papstes und seiner Nachfolger und nicht zuletzt der Letzteren Beobachtung des Dekrets *Frequens* vorausgesetzt, dessen Bestimmungen sie sich jedoch ziemlich rasch entzogen[245]. Immerhin gingen vom Konstanzer Konzil Impulse für Ordensreformen (in Bezug auf die Feier des Gottesdienstes und des Chorgebets, auf die Beobachtung der monastischen «vita communis» und der Klausur) aus[246]. In der vorletzten Sessio vom 19. April 1418 erfolgte gemäß dem Dekret *Frequens* durch Martin V. (notgedrungen) noch die Einberufung des nächsten Konzils nach Pavia[247].

Mit der Wahl Martins V. (1417–1431) und der (fast) gänzlichen Überwindung des Schismas hatte das Konzil von Konstanz seine wichtigste Aufgabe, die *causa unionis*, annähernd gelöst, allerdings, wie das Erscheinungsbild des Papsttums bis weit in das 16. Jahrhundert herein zeigt, längst nicht auch im Sinne einer wirklichen «reformatio in capite».

In der *causa fidei* hatte sich das Konzil dagegen in der Hauptsache auf die Verurteilung von 45 Artikeln samt 260 früher schon verurteilten Artikeln aus den Schriften John Wyclifs († 1384)[248] und von 30 Artikeln aus dem Werk des böhmischen Reformers Jan Hus[249] beschränkt, ferner auf die Verurteilung der These «Quilibet tyrannus» des Magisters Jean Petit über die Erlaubtheit des Tyrannenmords[250] und auf die Verurteilung des Hieronymus von Prag, des Schülers und Verteidigers von Jan Hus[251]. Hus und nach ihm auch (der auf dem Weg in seine Heimat aufgegriffene und nach Konstanz zurückgeführte) Hieronymus von Prag wurden in Konstanz als renitente Ketzer zum Tod verurteilt, gemäß der Bestimmung im Dekret *Haec sancta* vom 6. April 1415 (§ 2) dem weltlichen Arm übergeben und vor der Stadt auf dem Scheiterhaufen verbrannt (Hus am 6. Juli 1415, Hieronymus am 30. Mai 1416). Man mag das Schicksal beider, vor allem das Schicksal Jan Hus' als «tragisches Geschick» bezeichnen, weil es Folge des Zusammenpralls zweier verschiedener ekklesiologischer Auffassungen war: «in Hus ein mehr ethisch-spirituelles, stark augu-

240 Fink, Die Wahl Martins V. 144 f.; Ders., Das Konzil von Konstanz 158 f.; Birgit Studt, Martin V. Überwindung des Schismas und Kirchenreform, in: Braun-Herweg, Das Konstanzer Konzil I 126–131. – Birgit Studt, Papst Martin V. (1417–1431) und die Kirchenreform in Deutschland (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters 23), Köln–Weimar–Wien 2004.

241 Fink, Die Wahl Martins V., hier 144 die allerdings stark beschädigte Liste über die Zusammensetzung der Deputierten der fünf «Nationen».

242 Oddo Colonna empfing wenige Tag nach seiner Wahl die Priesterweihe, so daß sich am 21. November 1417 die Bischofskonsekration und die Papstkrönung anschließen konnten. Alberigo, Geschichte der Konzilien 245–247 (Josef Wohlmuth); Ders., Papsttum 55–59; Rudolf Reinhardt, Martin V. und Eugen IV., in: Greschat, Gestalten XII 27–38, hier 27–32; Arnold Esch, Martin V., in: LThK 6 (^{3}1997) 1426 f.; Jedin, Handbuch III/2 567–572 (Karl August Fink); Gill, Konstanz und Basel 79–82.

243 Franzen, Das Konzil der Einheit 69.

244 [De reformatione ecclesiae quaedam statuta promulgata]. Conc. Const. sess. XLIII, 21. März 1418. COD 447–450; Miethke-Weinrich, Quellen I 506–515.

245 «Dieses so wichtige und einschneidende Dekret wurde nur von Martin V. befolgt. Seitdem stand es in allen Wahlkapitulationen des 15. Jahrhunderts immer an hervorragender Stelle, alle Teilnehmer der Konklaven wurden darauf vereidigt, und gehalten hat es keiner der Erwählten, obwohl einige Päpste des 15. Jahrhunderts sich der Pflicht zur Abhaltung periodischer Generalkonzilien bewußt waren. Noch unter dem autokratischen Julius II. verteidigte sein Datar die Konstanzer Dekrete als grundlegend für die Kirchenverfassung. ‹Frequens› war der neue große Ansatz, um zu einer mehr synodalen Verfassung zurückzukehren; daß es keine Nachachtung fand, bedeutet das Scheitern der Reform der Kirche. […].» Fink, Zur Geschichte der Kirchenverfassung 533.

246 Birgit Studt, Das Konstanzer Konzil und die Ordensreformen, in: Braun-Herweg, Das Konstanzer Konzil I 132–136.

247 Dekret *Cupientes* vom 19. April 1418. COD 450.

248 COD 421–426. – Edith C. Tatnall, Die Verurteilung John Wyclifs auf dem Konzil zu Konstanz [1971], in: Bäumer, Das Konstanzer Konzil 284–294; Jedin, Handbuch III/2 539–543 (Karl August Fink); Gill, Konstanz und Basel 83–92.

249 COD 426–431. – Amedeo Molnár, Die Antworten von Johann Hus auf die fünfundvierzig Artikel, mit Anhang: Responsiones ad quadraginta quinque conclusiones Wiclef [1964], in: Bäumer, Das Konstanzer Konzil 275–283 und 404–415; Jedin, Handbuch III/2 543–545 (Karl August Fink); Gill, Konstanz und Basel 92–107.

250 COD 432. – Gill, Konstanz und Basel 110–113; Sophie Vallery-Radot, Die Causa Jean Petit und das Problem des Tyrannenmordes, in: Braun-Herweg, Das Konstanzer Konzil I 111–115.

251 COD 433 f. – Gill, Konstanz und Basel 107–110.

stinisch geprägtes Verständnis der Kirche, während bei den Konzilsvätern das juristisch-institutionelle Element überwog»[252]. Letztere aber verfügten über die Macht; ihnen waren diese unbequemen religiösen «Querdenker» völlig ausgeliefert. Lastet auf dem Konstanzer Konzil wegen dieses vernichtenden Vorgehens gegen diese, auch unter Berücksichtigung aller zeit- und personenbedingten Aspekte, nicht doch unauslöschliche Schuld?[253] Hus' Hinrichtung löste in Böhmen eine Solidarisierung unterschiedlichster gesellschaftlicher Gruppen mit revolutionärer Sprengkraft aus: eine kämpferische Reformbewegung, die im Laienkelch ihr einigendes Symbol und Feldzeichen sah, Predigtfreiheit, Armut der Geistlichen und Bestrafung der Todsünder forderte und auf Abkehr von der römischen Kirche drang[254]. Doch das Konzil, mit dem man von böhmischer Seite Verhandlungen suchte, zeigte keine Bereitschaft zu irgendwelchem Einlenken. Am 22. Februar 1418 bestätigte Martin V. in der gegen die Anhänger Wyclifs und Hus' gerichteten Bulle *Inter cunctas* die Rechtmäßigkeit der Verurteilung beider mit erneuter Aufzählung ihrer vom Konzil verdammten Artikel[255].

Gleichwohl ist das Konzil von Konstanz von seinen politischen und geistigen Voraussetzungen her als Allgemeines Konzil zu betrachten und seinen Dekreten allgemein-verbindlicher Charakter zuzuerkennen[256], zumal davon zweifellos auch die Legitimität der konziliar getroffenen Urteile über die drei konkurrierenden Päpste und die Legitimität der Wahl Papst Martins V. und ihres konziliar beschlossenen Modus abhingen. Dabei blieb, wie oben erwähnt, das Papstwahlrecht der Kardinäle mit vorgeschriebener Zweidrittelmehrheit «grundsätzlich anerkannt»[257]. Aber die Kardinäle auf dem Konstanzer Konzil waren «Kreaturen» rivalisierender Päpste, deren aller Legitimität zweifelhaft war; infolgedessen war auch die Rechtmäßigkeit der von diesen Päpsten kreierten Kardinäle zweifelhaft, und dieser Defekt wurde durch deren Akzeß zum Konzil keineswegs geheilt. Ebendeshalb bedurfte es in der damaligen Notsituation gerade für die Gewährleistung der Legitimität dieser Papstwahl, dieser «creatio vicarii Jesu Christi, successoris beati Petri […]», der legitimierenden Autorität des «im Heiligen Geist rechtmäßig versammelten, die katholische Kirche repräsentierenden, unmittelbar von Christus bevollmächtigten allgemeinen Konzils».

Kaum war das Konstanzer Konzil mit seiner tumultartig verlaufenen letzten Sitzung vom 23. April 1418 beendet worden[258], als Martin V. am 10. Mai 1418 in einem öffentlichen Konsistorium ein Verbot der Konzilsappellation, d.h. einer Appellation vom Papst an ein allgemeines Konzil, verlesen ließ[259], dessen offizielle Veröffentlichung zwar nicht nachweisbar ist, dessen Existenz aber, wie es scheint, durch einen Brief Martin V. an den polnischen König Wladislaus II. Jagiello vom 13. Dezember 1425 und

252 Jedin, Handbuch III/2 556–558 (Karl August Fink).

253 Paul De Vooght, Jean Huss et ses juges, in: Franzen-Müller, Das Konzil von Konstanz 152–173; Franz Machilek, Hus/Hussiten, in: TRE 15 (1986) 710–735; Winfried Eberhard, Jan Hus, in: LThK 5 (^{3}1996) 340 f. – Siehe auch: Petr Elbel, Die Delegation der Prager Kirchenprovinz und die böhmischen Gegner des Jan Hus in Konstanz, in: Braun-Herweg, Das Konstanzer Konzil I 64–69; Peter Hilsch, Die Theologie des Jan Hus. Ebd. 87–91; Pavel Soukup, Die Maßnahmen des Konzils gegen die Hussiten. Ebd. 92–94; und weitere einschlägige Beiträge in diesem Sammelband.

254 Winfried Eberhard, Hussiten, in: LThK 5 (^{3}1996) 341–343.

255 COD 447.

256 Allgemein-verbindlicher Charakter muß keineswegs mit «dogmatischem» Charakter gleichgesetzt werden. Aber daß das Konstanzer Konzil mit den Dekreten *Haec sancta* und *Frequens* nur Ad-hoc-Entscheidungen getroffen habe, um aktuell eine der schwersten Krisensituationen der Kirche bewältigen zu können, ist dem Wortlaut dieser Dekrete gerade nicht zu entnehmen. Dem steht nicht entgegen, daß sie nur nach langen kontroversen Diskussionen und gegen Widerstände zustande gekommen sind und verabschiedet werden konnten, auch nicht die Tatsache, daß die im Dekret *Frequens* vorgeschriebene turnusmäßige Einberufung allgemeiner Konzilien auf Dauer nicht hätte realisiert werden können. Paul De Vooght, Les Pouvoirs du concile et l'autorité du pape au concile de Constance, Paris 1965; Karl August Fink, Die weltgeschichtliche Bedeutung des Konstanzer Konzils, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 82, Kanonist. Abt. 51 (1965) 1–23; Walter Brandmüller, Konstanz, Konzil von, in: TRE 19 (1990) 529–535. – Franzen, Das Konzil der Einheit 87–111 (nach ihm hat «Niemand […] in Konstanz daran gedacht, mit dem Dekret *Haec sancta* eine unfehlbare, alle Christen verpflichtende Glaubensdefinition über die Struktur der Kirche zu erlassen. Man hat nach einem praktischen Ausweg aus der Sackgasse des Papalismus gesucht, nicht aber den ‹Konziliarismus› als solchen definieren wollen» (hier 103). Und mit Bezug auf «Aillys Vorstellungswelt» sieht er sich «berechtigt, das Dekret *Frequens* im gemäßigt konservativen Sinne auszulegen» (hier S. 109). Ähnlich argumentiert Walter Brandmüller in seinem Beitrag: «Besitzt das Konstanzer Dekret «Haec sancta» dogmatische Verbindlichkeit?» [1969], in: Bäumer, Die Entwicklung des Konziliarismus 247–271. – Remigius Bäumer, Die Konstanzer Dekrete «Haec sancta» und «Frequens» im Urteil katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts, in: Ders., Von Konstanz nach Trient 547–574. – Zur Diskussion über den ökumenischen Charakter des Konzils von Konstanz siehe auch: Gill, Konstanz und Basel 136–142 (Lit.); Fink, Das Konstanzer Konzil. Umstrittene Rezeptionen; dazu die oben bereits zitierte Meinung: May, Ego N.N. Catholicae Ecclesiae Episcopus 313.

257 Walter Brandmüller, Konstanz, Konzil von, in: TRE 19 (1990) 529–535, hier 532.

258 Alberigo, Geschichte der Konzilien 250 f. (Josef Wohlmuth).

259 Anlaß war die «Satyra» des preußischen Dominikaners Johannes Falkenberg, der darin die Erlaubtheit und Verdienstlichkeit der Ermordung des Königs von Polen und aller Polen vertrat, weil diese alle Götzendiener und hassenswerte Häretiker seien. Dagegen appellierten (am 1. Mai 1418) die polnischen Konzilsteilnehmer an ein künftiges allgemeines Konzil. Auslöser der «Satyra» war der politische Konflikt zwischen dem Deutschordensstaat Preußen und Polen. Bäumer, Das Verbot der Konzilsappellation 189–196; Müller, Die kirchliche Krise des Spätmittelalters 95; Jürgen Miethke, Die Polen auf dem Konstanzer Konzil. Der Konflikt um den Dominikaner Johannes Falkenberg, in: Braun-Herweg, Das Konstanzer Konzil I 106–110, bes. 108 f.

durch den gegen dieses Verbot polemisierenden «Tractatus quomodo et an liceat in causis fidei a Summo Pontifice appellare seu ejus judicium declinare» Johannes Gersons bestätigt wird[260]. Dieses Verbot aber, wenn es denn erlassen wurde, richtete sich gegen die Superiorität des Konzils als höchster richterlicher Instanz. Und wenn sich auch Martin V. äußerlich korrekt an das Dekret *Frequens* hielt, so suchte er es gleichzeitig taktisch zu unterlaufen, indem er durch vorbereitetes Auflösungsdekret dafür sorgte, daß das noch nach Pavia einberufene und alsbald nach Siena verlegte, im übrigen schwach besuchte Konzil (1423/24), ehe es in Diskussionen über eine Reform der römischen Kurie eintrat und darüber Beschlüsse faßte, jederzeit beendet werden konnte. Dies geschah während des Sieneser Karnevals, als die von ihm bestellten Konzilspräsidenten abreisten und am Domportal das auf den 26. Februar 1424 datierte Auflösungsdekret anschlagen ließen[261].

Dieser Konzilsabbruch hatte aber auch mit der schwierigen politischen Lage in Italien zu tun. Im Kirchenstaat, der während des Schismas in eine schwere Krise geraten war, mußte erst die päpstliche Hoheit wiederhergestellt werden. Rom war von neapolitanischen Truppen besetzt; der Söldnerführer Braccio von Montone beherrschte mit seinen Truppen Perugia und Umbrien und hatte dem Papst den Weg nach Rom versperrt, so daß Martin V., nach Konzilsschluß seit Mitte Mai 1418 auf dem Weg, mit seiner Kurie nach mühsamen Verhandlungen und weitgehenden Zugeständnissen erst Ende September 1420 in Rom hatte einziehen können. Mit Diplomatie und militärischer Gewalt setzte Martin V. nach und nach seine Herrschaft durch, und mit Einsatz seiner weitverzweigten Familie ordnete er die Verwaltung des zerrütteten Kirchenstaats. Die widrigen politischen Voraussetzungen und die finanziellen Herausforderungen, beispielsweise hinsichtlich der unabdingbaren Sanierung der verwahrlosten Stadt Rom und ihrer Umgebung, schlossen für ihn, der persönlich einen sehr anspruchslosen Lebensstil pflegte, von vornherein konziliare Beschlüsse über eine Minderung kurialer Einkünfte aus. Sobald und soweit es ihm möglich wurde, kehrte er, bei aller Sorge um eine geordnete Verwaltung, zum überkommenen päpstlich-kurialen Reservations- und Provisionswesen zurück. Sein Bemühen galt der Wahrung oder Wiedergewinnung der vom Papsttum im 13. und 14. Jahrhundert errungenen Stellung, und dementsprechend verfolgte er mit viel Geschick eine restaurative Politik[262].

260 Bäumer, Das Verbot der Konzilsappellation 187–213, der Brief an den polnischen König hier 210f., 212f.; zum genannten Traktat Johannes Gersons siehe hier 200–205. – Nach Paul De Vooght und Karl August Fink wurde zwar der Entwurf einer Verbotsbulle im Konsistorium verlesen, aber die Bulle nicht publiziert. Jedin, Handbuch III/2 566 (Karl August Fink).

261 Jedin, Handbuch III/2 571 (Karl August Fink); Alberigo, Geschichte der Konzilien 252 (Josef Wohlmuth); Gill, Konstanz und Basel 147–150; Müller, Die kirchliche Krise des Spätmittelalters 38f. – Walter Brandmüller, Das Konzil von Pavia-Siena 1423–1424 (Konziliengeschichte A), Paderborn 2001.

262 Siehe dazu: Pastor, Geschichte der Päpste I 237–294; Jedin, Handbuch III/2 563–572 (Karl August Fink); Arnold Nesselrath, Martin V. Restaurator Urbis. Konstanz und die Folgen für die Ewige Stadt, in: Braun-Herweg, Das Konstanzer Konzil I 219–223.

4. Das Konzil von Basel, das «Unions»-Konzil von Ferrara-Florenz 1438/39 und die Florentinische Primatsformel

Mit der Überwindung des Schismas in der westlichen Kirche durch das Konzil von Konstanz und die Wahl Martins V. als nunmehr wieder allgemein anerkannten Papstes erwachte auch wieder der Gedanke an eine Überwindung des Ost-West-Schismas. Der Einigungsversuch auf dem zweiten Konzil von Lyon war zwar gescheitert. Aber die griechische Kirche hatte auf Einladung König Sigismunds Vertreter nach Konstanz entsandt, und diese berichteten von der Bereitschaft Konstantinopels zu Verhandlungen über eine Union. Die Kaiserstadt am Bosporus befand sich durch den Ansturm der Osmanen in schwerer Bedrängnis und in finanziell katastrophaler Lage; der griechische Kaiser und das Patriarchat von Konstantinopel benötigten und erhofften dringend militärische Hilfe aus dem Westen[263]. Die politische Notlage war der eigentliche Grund ihrer Unionsbereitschaft. Entsprechend der alten Forderung der Griechen setzte die Beilegung des Schismas dennoch ein Allgemeines Konzil voraus. Martin V., obwohl kein Konzilsfreund, sondern darauf bedacht, die päpstliche Rechtsposition vor dem eben überwundenen abendländischen Schisma zurückzugewinnen, öffnete sich dieser Idee; denn er war der Meinung, es würde sich bei diesem Konzil eher um eine formale Angelegenheit handeln. Er ernannte sogar bereits einen Legaten (genauer zwei, weil der Ersternannte starb) für ein in Konstantinopel abzuhaltendes Konzil, dessen Abreise jedoch infolge einer neuen Belagerung Konstantinopels durch die Osmanen verhindert wurde. Als Martin V. jedoch von Seiten des byzantinischen Kaisers und des Patriarchen von Konstantinopel unter anderem klargemacht wurde, daß die Griechen eine Union von einer ernsthaften konziliaren Diskussion mit den Lateinern, nicht zuletzt auch über deren dogmatische «Neuerungen» (zuvörderst über die Einfügung des *filioque* in das Symbolum), abhängig machten[264], legte sich sein anfänglicher Optimismus. Er änderte seine Disposition und schlug den Griechen die Abhaltung eines Unionskonzils in Italien vor. Diese nahmen den Vorschlag an, sofern der Westen für die anfallenden Kosten aufkomme, bestanden aber auf der Bedingung völliger Freiheit, sich zu Wort zu melden oder auch jederzeit abzureisen. Da indes Martin V. noch während der Vorbereitungsphase starb († 20. Februar 1431), fiel seinem bereits am 3. März 1431 gewählten Nachfolger Eugen IV. die Aufgabe zu, das Begonnene fortzusetzen.

Eugen IV. (1431–1447, vorher Gabriele Condulmer, seit 1407 Bischof von Siena, 1408 Kardinal), gebürtiger Venezianer und Neffe Gregors XII., war ursprünglich Augustinereremit[265]. Der autoritäre Regierungsstil Martins V. und seine Verwandtschaftsbegünstigung hatten die Kardinäle veranlaßt, eine Wahlkapitulation zu beschließen, die jeder von ihnen vor der Papstwahl unterschrieb. Sie sollte den künftigen Papst u.a. zur Durchführung der Erlasse des Konstanzer Konzils: zur Reform der Kurie an Haupt und Gliedern, zur allgemeinen Reform der Kirche auf dem Generalkonzil und bezüglich der Ernennung von Kardinälen, verpflichten. Darüber hinaus enthielt sie eine Reihe von Bestimmungen, durch die sich das Kardinalskollegium seinen Einfluß auf die Regierung der Kirche und des Kirchenstaats sowie auf die Hälfte aller Einkünfte der römischen Kirche gemäß der Verfügung Nikolaus' IV. bestätigte und zu sichern suchte. Auch sollte der künftige Papst gehalten sein, beim Erlaß von Dekreten mit der üblichen Formel «de fratrum nostrorum consilio» die zustimmenden Kardinäle namentlich aufzuführen. Eugen IV. beschwor nach seiner Wahl diese von ihm vor seiner Wahl bereits unterschriebene Wahlkapitulation und bestätigte sie durch apostolische Konstitution[266].

Nun hatte aber Martin V. gemäß dem konstanzischen Dekret *Frequens* termingerecht noch ein Konzil nach Basel einberufen und den Kardinallegaten in Deutschland Giuliano Cesarini (1398–1444)[267] zu seinem Konzilslegaten ernannt, ausgestattet mit allen Vollmachten, das Konzil jederzeit aufzulösen, sobald eine Diskussion um eine Neuverteilung der obersten Hirtengewalt beginnen sollte. Eugen IV. bestätigte den Kardinal als seinen Konzilslegaten. Da dieser zur nämlichen Zeit noch an den Kämpfen gegen die aufständischen Hussiten teilnahm, wurde das anfangs nur mäßig besuchte Konzil am 23. Juli 1431 von seinen beiden Stellvertretern (einer war der Konziliarist Johannes von Ragusa OP) formell eröffnet[268].

263 Über das Schicksal Konstantinopels und den Untergang des byzantinischen Kaisertums siehe: Babinger, Mehmed der Eroberer; Ostrogorsky, Geschichte 406–503;

264 Leidl, Die Verhandlungen 251–253.

265 Pastor, Geschichte I 295–368; Ludwig Vones, Eugen IV., in: LThK 3 (^{3}1995) 981 f.; Reinhardt, Martin V. 32–38.

266 Pastor, Geschichte I 294 f.; Walter Brandmüller, Der Übergang vom Pontifikat Martins V. zu Eugen IV., in: QFIAB 47 (1967) 596–629. – Walter Ullmann, The legal validity of the papal electoral pacts, in: Ephemerides Iuris Canonici 12 (1956) 246–278.

267 Erich Meuthen, Cesarini, Giuliano, in: LMA 2 (1999) 1639 f.

268 Gill, Konstanz und Basel 160 f.; Joseph Wohlmuth, Die Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449), in: Alberigo, Geschichte der Konzilien 235–290, hier 252–271; Müller, Die kirchliche Krise des Spätmittelalters 40–548, 99–115. – Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen II 269–583.

Nach der verspäteten Ankunft Kardinal Cesarinis in Basel (am 9. September) fand am 14. Dezember 1431 die erste Sessio statt. Gleich zu deren Beginn proklamierte das Konzil feierlich, daß die vom Legaten des Apostolischen Stuhls Kardinal Cesarini präsidierte «heilige Basler Synode» die «universale Kirche» repräsentiere und «im Heiligen Geist rechtmäßig versammelt» sei, und bekräftigte dies durch Verlesung des Dekrets *Frequens*[269]. Doch Eugen IV., noch weit weniger ein Konzilsfreund als Martin V. – mit dessen Familie, den Colonna, er sich zudem überworfen hatte, so daß er aus Rom flüchten mußte – agierte gegenüber dem Konzil nach dessen Beispiel, indem er einen Monat zuvor, durch die Bulle *Quoniam alto* vom 12. November 1431, das Konzil auflöste oder für aufgelöst erklärte und eine neue Synode nach Bologna im Kirchenstaat berief, die dort 18 Monate später zusammentreten sollte. Als der Sondergesandte Eugens IV. mit dieser Bulle am 23. Dezember in Basel eintraf, entstand im Konzil ein so heftiger Aufruhr, daß er nicht wagte, sie zu verlesen. Die anwesenden Väter weigerten sich empört, die Bulle zur Kenntnis zu nehmen. Schriftlich erklärten sie dem Papst, daß die Auflösungsbulle gegen die Bestimmungen des Konstanzer Konzils gerichtet sei und man Basel nicht verlassen werde, ehe das Konzil seine Reformziele erreicht habe. Dies wurde in der zweiten Sessio vom 15. Februar 1432 durch Dekret bekräftigt: Durch nichts und niemanden gleich welcher Autorität, auch wenn sie durch päpstliche Würde hervorleuchte, dürfe und könne die im Heiligen Geist rechtmäßig versammelte Synode aufgelöst, an einen anderen Ort transferiert oder auf eine andere Zeit prorogiert werden ohne Beratung und Zustimmung ebendieser Basler Synode[270]. In der folgenden Sessio vom 29. April 1432 bat («supplicat») das Konzil den Papst mit Berufung auf das Dekret *Haec sancta* der 5. Sessio der Konstanzer Synode «cum omni reverentia et instantia», seine Auflösungsbulle in aller Form zu widerrufen; zugleich erklärten die Väter, für den Fall seiner Ablehnung, «was vom Vicarius Christi keineswegs zu hoffen sei», werde die «heilige Synode», wie es recht sei und der Heilige Geist vorschreibe, in ihrer Sorge für das Wohl der Kirche entsprechend dem göttlichen und menschlichen Recht verfahren[271]. Da die Mehrheit der Kardinäle (15 von 21) und nahezu alle weltlichen Fürsten zum Konzil standen (nur Venedig und Florenz zum Papst) und dessen Teilnehmerzahl, wie bereits in Konstanz, vor allem durch den nun einsetzenden Zuzug vieler Theologen und Kanonisten, Professoren und Doktoren der Universitäten – zumal der Universität Paris als der in Theologie tonangebenen Hochschule –, inzwischen stark anschwoll, sah sich Eugen IV. in eine schwierige Lage gedrängt. Sie zwang ihn, nach langen vergeblichen Verhandlungen, schließlich, seine Auflösungsbulle zurückzunehmen und anzuerkennen und zu erklären («decernimus et declaramus»), daß das «generale concilium Basiliense» seit seiner Eröffnung legitim fortgesetzt worden sei[272]. Die Niederlage des Papstes war vollständig; aber Eugen IV. beugte sich nicht.

Das Konzil, auf dem Deutschland und Frankreich am stärksten vertreten waren, blieb in Basel. Es änderte angesichts der großen, aber «national» unterschiedlich starken Teilnehmerzahl den Verfahrenskodex, indem es vier Deputationen – für Glaube, Friede, Reformation und allgemeine Angelegenheiten – einrichtete und jeder der vertretenen «Nationen» die gleiche Anzahl von Deputierten, ohne Rangunterschied zwischen Bischöfen und Priestern (Theologen), zuordnete (10. Oktober 1432)[273]. Trotz des Widerstands, zwischenzeitlichen Schwankens und aller Versuche Eugens IV., das Konzil zu unterlaufen, tagte die Versammlung jahrelang weiter, und wieder spielte, wie schon in Pisa und Konstanz, die Einflußnahme wechselnder politischer Interessen der Königs- und Fürstenhöfe eine große Rolle. Das Konzil bekräftigte die fortgeltende Verbindlichkeit des Prinzips von der Überordnung des «im Heiligen Geist rechtmäßig versammelten, die universale Kirche repräsentierenden heiligen allgemeinen Konzils» (auch) über den Papst[274]. Es beanspruchte nicht

269 COD 455.

270 «[...] Praemissis igitur et nonullis aliis Constantiensis concilii, praesertim capituli quod incipit, *Frequens*, in priori huius sacrae synodi Basileensis sessione recitati, decretis attentis, praelibata synodus Basileensis decernit et declarat, quod ipsa pro haeresum exstirpatione ac morum generali reformatione ecclesiae in capite et in membris, nec non pace inter christianos procuranda, ut praemittitur, in Spiritu sancto legitime congregata, per nullum quavis auctoritate, etiamsi papali dignitate praefulgeat, dissolvi aut ad alium locum transferri, seu ad aliud tempus prorogari debuit, aut potuit, debet, aut potest, debebit, aut poterit in fururum, absque eiusdem synodi Basileensis deliberatione et consensu.» [Decretum, quod concilium Basileense est legitime inchoatum]. COD 457.

271 «[...] Alioquin si haec sanctitas sua facere neglexerit, quod de Christi vicario non est aliqualiter sperandum, sancta synodus, prout iustum fuerit et Spiritus sanctus dictaverit, necessitatibus ecclesiae providere curabit, et procedet secundum quod iuris fuerit divini pariter humani. [...].» COD 457–460, hier 458. – Gill, Konstanz und Basel 162–165.

272 «[...] decernimus et declaramus praefatum generale concilium Basiliense a tempore praedictae inchoationis suae legitime continuatum fuisse et esse [...].» Bulle *Dudum sacrum* vom 15. Dezember 1433. Abgedruckt in: De Vooght, Der Konziliarismus 194. – Gill, Konstanz und Basel 165–169, 177–184; Text der Bulle *Dudum sacrum* in Übersetzung hier 404–406.

273 Dies führte zu einem erheblichen Übergewicht einfacher Priester, so daß 1435/36 unter rund 500 bis 600 Konzilsteilnehmern gerade noch 20 Bischöfe anwesend waren. De Vooght, Der Konziliarismus 195f.

274 Conc. Basil. sess. XVIII (26. Juni 1434). COD 477: «Sacrosancta Basileensis, generalis synodus in Spiritu sancto legitime congregata, universalem ecclesiam repraesentans, ad perpetuam rei memoriam. Ad magnam ecclesiae catholicae utilitatem pertinere dignoscitur, ut ipsius auctoritas, cui omnes subesse tenentur, in sacro olim Constantiensi concilio declarata, saepius manifestetur, et ad omnium notitiam perducatur. [...]».

nur theoretisch die oberste Kirchengewalt, sondern zog auch die Ausübung aller Rechte an sich, die sonst der Römischen Kurie reserviert waren (wie Verleihung von Benefizien, Erteilung von Ablässen, Bestellung von Legaten usw.). Es regelte das Verfahren der Papstwahl und verpflichtete den Gewählten bei Annahme der Wahl u.a. zu dem eidlichen Versprechen, in der Einberufung von allgemeinen Konzilien gemäß den Dekreten des Basler Konzils fortzufahren und dieses Versprechen im ersten öffentlichen Konsistorium feierlich zu wiederholen; und es beschränkte die Zahl der Kardinäle auf 24, die bei ihrer Ernennung wenigstens 30 Jahre alt und Magister, Doktoren oder Lizentiaten des kanonischen oder weltlichen Rechts sein und somit einen gewissen Bildungsstand vorweisen müßten und weder Nepoten des Papstes oder eines lebenden Kardinals sein dürften[275]. Schließlich deklarierte das Konzil das Prinzip seiner Oberhoheit in seiner 33. Sessio vom 16. Mai 1439, allerdings in Anwesenheit von nur noch einer Handvoll Bischöfe, zu einer «veritas fidei catholicae»: Wer sie «pertinaciter» leugne, sei für einen Häretiker zu halten[276].

Die Basler faßten zahlreiche weitere Reformbeschlüsse[277]. So ordneten sie das Verfahren der Bischofs- und Abtswahlen nach Maßgabe des alten Rechts, d.h. durch freie Wahl der zuständigen Gremien (Domkapitel und Konvent) als Regelfall; bei einem Abweichen des Papstes von dieser Regel, in Ausnahmefällen und allein «aus einem wichtigen vernünftigen und offensichtlichen Grund», sollte er dies schriftlich begründen müssen, und «bei all dem, was er bei seiner Amtsübernahme schwört, soll er auch noch schwören, er wolle dieses Dekret unverbrüchlich beobachten»[278]. Die damit verbundene Absicht des Konzils ist klar: Es wollte von Seiten der päpstlichen Kurie massiv eingerissene Mißbräuche bei der Besetzung von Bistümern und Abteien abstellen und den Papst auf die strikte Beobachtung der alten Regeln einschwören. Ferner schrieb das Konzil die regelmäßige Abhaltung von Provinzial- und Diözesansynoden vor[279] und erließ ein scharfes Strafdekret gegen klerikale Konkubinarier «cuiuscumque status, conditionis, religionis, dignitatis, etiamsi pontificalis vel alterius praeeminentiae» mit Androhung der Suspension und des Pfründeverlust, wenn die Konkubine nicht innerhalb kürzester Frist entlassen würde[280]. Es verbot, für die Konfirmation von Bischofswahlen wie überhaupt für die Verleihung eines Kirchenamtes gleich welchen Ranges irgendwelche Abgaben zu fordern. Es hob damit insbesondere alle Annaten, Servitien, Palliengelder, Taxen und sonstige Besteuerungen auf[281], die wichtige Einnahmequellen der Apostolischen Kammer darstellten, ohne dem Papst und seiner Kurie einen Ersatz einzuräumen; aber auch Bischöfe und Laien, alle, die an der Verleihung eines Kirchenamtes finanziell «partizipierten», waren von diesem Verbot betroffen oder sollten es sein. Das Konzil suchte auch die Feier des Gottesdienstes und vor allem das Chorgebet an Dom- und Kollegiatkirchen zu ordnen[282]. Bei allen diesen Reformdekreten handelte es sich um verbindliche konziliare Bestimmungen, doch bis zu ihrer Umsetzung in die kirchliche Realität war es ein weiter Weg, und die meisten kamen dort, und vor allem in Rom, nie an. Die von den spätmittelalterlichen Reformsynoden in erster Linie immer wieder geforderte «reformatio capitis et curiae Romanae» als des eigentlichen Hindernisses kirchlicher Reformen blieb aus. Ohne ernsthafte Reform «des Hauptes» und «am Haupt», dessen ausuferndes Stellenbesetzungs- und Finanzsystem tief in das Gefüge der «Kirchen in der Zerstreuung» und damit in das Leben der westlichen Kirche insgesamt eingriff, mußten jedoch noch so dringend erlassene konziliare Reformdekrete wirkungslos bleiben; aber natürlich waren die Päpste, mögen sie auch persönlich bescheiden, integer, reformwillig gewesen sein, immer auch Gefangene ihres «Systems»: eben ihrer Kurie und der Probleme ihres Kirchenstaats. «So blieb das großartige Reformprogramm von Konstanz und Basel weitgehend Theorie, weil es politisch kaum

275 Conc. Basil. sess. XXIII, 26. März 1436. COD 494–501 [De electione summi pontificis etc.], 501–504 [De numero et qualitate cardinalium.]; Miethke-Weinrich, Quellen II 364–375 (Nr. XX). – Gill, Konstanz und Basel 233–256, einzelne Reformdekrete (über die Annaten, die Papstwahl und die Kardinäle) hier 408–412.

276 Conc. Basil. sess. XXXIII, 16. Mai 1439. Mirbt, Quellen 233 (Nr. 399); Mirbt-Aland, Quellen 487 (Nr. 776); Miethke-Weinrich, Quellen II 396 f. (Nr. XXVIII): «[...] Veritas de potestate concilii generalis universalem ecclesiam repraesentantis supra papam et quemlibet alterum, declarata per Constantiense et hoc Basileense generalia concilia, est veritas fidei catholicae.
Veritas haec, quod papa concilium generale universalem ecclesiam repraesentans, actu legitime congregatum super declaratis in praefata veritate, aut aliquo eorum, sine eius consensu nullatenus auctoritative potest dissolvere, aut ad aliud tempus prorogare, aut de loco ad locum transferre, est veritas fidei catolicae.
Veritatibus duabus praedictis pertinaciter repugnans est censendus haereticus.»

277 Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen II 467–500.

278 «[...] Decernitque hec sancta synodus racioni fore consentaneum et reipublice accommodum, ut contra hoc salutare decretum Romanus pontifex nichil attemptet nisi ex magna racionabili ac evidenti causa in litteris apostolicis nominatim exprimenda. Et ut eo firmius hoc salubre decretum custodiatur, vult eadem sancta synodus, ut inter alia, que Romanus pontifex inn sua assumpcione profitebitur, iuret decretum hoc inviolabiliter observare. [...].» Conc. Basil. sess. XII, 13. Juli 1433. COD 469–472; Miethke-Weinrich, Quellen II 318–325 (Nr. XV).

279 Conc. Basil. sess. XV, 26. November 1433. COD 473–476.

280 Conc. Basil. sess. XX, 22. Januar 1435. COD 485–487.

281 Conc.Basil.sess.XXI,9. Juni1435.COD488 f.[Deannatis];Miethke-Weinrich, Quellen II 352 f. (Nr.. XIX).

282 Conc. Basil. sess. XXI, 9. Juni 1435. COD 489 [Quomodo divinum officium in ecclesia celebrandum sit], 490 f. [Quo tempore quisque debet esse in choro. – Qualiter horae canonicae extra chorum dicendae sint].

mehr erzwingbar war. Die praktische Reform ging unter im neuen Fürstenhof der Renaissancepäpste. Das Scheitern der Reform ist ein entscheidender Einschnitt, und deshalb kann man von der Kirchengeschichte her die Grenze zwischen Mittelalter und Neuzeit in der Mitte des 15. Jahrhunderts sehen. Mit dem Renaissancepapst und der beginnenden Reformation war die Reform des späten Mittelalters begraben»[283]. Und war nicht der unmittelbare Auslöser des lawinenartigen Dammbruchs der Reformation, unmittelbar nach einem jahrelang sich hinziehenden, wiederum wirkungslosen Konzil (dem fünften Laterankonzil 1511–1517[284]), der exobitante Ablaßhandel der Römischen Kurie mit dem Magdeburger und Mainzer Erzbischof Albrecht von Brandenburg? Insofern ist Karl August Finks viel zitierte, aber auch problematisierte Feststellung durchaus zutreffend: «Rom hat die Reform verhindert und dafür wenig später die Reformation erhalten»[285].

Das Basler Konzil trat auch in Verbindung mit den Hussiten und mit den Griechen. Die Niederlagen der Kreuzheere gegen die Hussiten, zuletzt in der Schlacht bei Taus im August 1431, veranlaßten das Konzil schon kurz nach seiner Eröffnung auf Betreiben des um Befriedung Böhmens bemühten Königs Sigismund, die Führer der hussitischen Gruppen nach Basel einzuladen. Nachdem man ihnen in langen Vorverhandlungen freies Geleit und freie Diskussion zugesichert hatte, erschien Anfang Januar 1433 eine offizielle Gesandtschaft von etwa 300 Personen. Die mit ihnen geführten Disputationen wurden nach ihrer Abreise im April in Prag fortgesetzt und führten zu einer Übereinkunft über die vier Prager Artikel (bezüglich Laienkelch, Freiheit der Predigt, Bestrafung der Todsünder und weitgehenden Verzicht auf kirchlichen Besitz). Diese sogenannten Prager Kompaktaten[286], im Beisein des inzwischen (am 13. Mai 1433) zum Kaiser gekrönten Sigismund im Juli 1436 in Böhmen verkündet, wurden am 15. Januar 1437 vom Basler Konzil ratifiziert, blieben jedoch von der päpstlichen Kurie unbestätigt und wurden von Pius II. 1462 annulliert, allerdings ohne ihre Geltung als Landesgesetz Böhmens zu verlieren und ohne eine Restitution inzwischen säkularisierter Kirchengüter zu bewirken[287]. Dennoch war diese Übereinkunft für das Konzil ein großer Erfolg; denn mit ihr, vor allem dank dem Entgegenkommen in der Kelchfrage (zu dem man sich wohl in Konstanz schon hätte durchringen können, statt nur zu verurteilen) waren die Böhmen mit der Kirche wiedervereint.

Die Verhandlungen und Beschlüsse des Basler Konzils, das nach und nach zu einem Kirchenparlament degenerierte und den «Konziliarismus» des Konstanzer Konzils letztlich *ad absurdum* führte, sowie die vergeblichen Vermittlungsversuche König und Kaiser Sigismunds, Papst und Konzil zu gegenseitigem Einlenken zu bewegen, und die vergeblichen Versuche Eugens IV., das Konzil sich unterzuordnen, brauchen in diesem Zusammenhang im einzelnen nicht verfolgt zu werden[288]. Die Zäsur im von Anfang an gestörten Verhältnis zwischen Papst und Konzil bildete schließlich die Frage der Union mit den Griechen.

Da eine Einigung zwischen Papst und Konzil nicht zustande kam, wurde für Eugen IV. die Lösung der Unionsfrage mit den Griechen in Konkurrenz mit den Baslern zur entscheidenden Frage der Behauptung seiner päpstlichen Autorität; er war sich dessen bewußt, daß ein Verhandlungserfolg mit den bedrängte Griechen ihm «als siegreiche Waffe in seinem Kampf gegen den Konziliarismus des Konzils von Basel dienen könne»[289].

Seit 1433 führten Papst und Konzil durch getrennte Gesandtschaften in Konstantinopel wieder mit den Griechen Unionsverhandlungen, empfingen deren Abgesandte und vereinbarten feierlich, ein Unionskonzil im Westen und auf Kosten der Lateiner abzuhalten[290]. Bei der Frage, welchen Konzilsort man für die Fortsetzung dieser Verhandlungen im Westen wählen solle, kam es in der 25. Sessio vom 7. Mai 1437 im Basler Münster «unter wüsten Szenen» zu einem Doppelbeschluß, der das Kon-

283 Fink, Zur Geschichte der Kirchenverfassung 533.

284 Nelson H. Minnich, Lateranense V, in: LThK 6 (^{3}1997) 670f.: Resümee dieses Artikels: «Die Durchführung der Konzilsdekrete geschah so halbherzig, daß ihre Gültigkeit schon bald in Frage gestellt war.»

285 Jedin, Handbuch III/2 588. – «Suggestiv-griffig auf den Punkt gebracht, doch bei näherem Zusehen m.E. problematisch» – so Heribert Müller in seiner Rezension der von Joachim Köhler herausgegebenen Aufsatzsammlung: Fink, Das Konstanzer Konzil. Umstrittene Rezeptionen, in: ZKG 129 (2018) 108–110, hier 110, und zuvor schon ausführlich in seinem Beitrag: Ein Weg aus der Krise der spätmittelalterlichen Kirche […]? (ZKG 126, 2015, 197–223), beide Male mit Literaturhinweisen zur Diskussion. – Zum Tübinger Kirchenhistoriker Karl August Fink (1904–1983) siehe den aufschlußreichen Beitrag: Burkard, Revisionistische oder kritische Kirchengeschichtsschreibung? Der Tübinger Theologe Karl August Fink; ferner auch: Rudolf Reinhardt, Dr. Karl August Fink †, in: ZKG 94 (1983) 251–255.

286 Text der Prager Kompaktaten in: Gill, Konstanz und Basel 400–404.

287 Gill, Konstanz und Basel 201–233; Franz Machilek, Hus/Hussiten, in: TRE 15 (1986) 710–735, hier 728f.

288 Zum Verlauf des Basler Konzils, zu seinen Verhandlungen und Beschlüssen siehe: COD 453–513; Jedin, Handbuch III/2 574–580, 584–588 (Karl August Fink); Johannes Helmrath, Das Basler Konzil. Forschungsstand und Probleme (KHAb 32), Köln 1987; Gill, Konstanz und Basel; De Vooght, Der Konziliarismus 187–210; Alberigo, Geschichte der Konzilien 252–307 (Josef Wohlmuth und Umberto Proch); Bäumer, Von Konstanz nach Trient.

289 Alberigo, Geschichte der Konzilien 310 (Umberto Proch).

290 Conc. Basil. sess. XIX, 2. September 1434. COD 478–482. [De compactatis inter concilium et Graecos pro unione]; sess. XXIV, 14. April 1436. COD 506–509. – De Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens 67; ausführlich dazu: Leidl, Die Verhandlungen 256–266; Gill, Konstanz und Basel 185–200.

zil spaltete[291]. Die Mehrheit unter Führung Frankreichs beharrte aus grundsätzlichen Erwägungen auf Basel und zeigte am ehesten noch Bereitschaft, Avignon oder eine Stadt in Savoyen zu akzeptieren[292]; die Minderheit folgte der Forderung der päpstlichen Legaten und plädierte für Florenz oder Udine[293]. Daraufhin approbierte Eugen IV. den Minderheitsbeschluß, der seinem Willen entsprach und seiner Politik entgegenkam, und verlegte durch die Konstitution *Doctoris gentium* vom 18. September 1437 das Konzil nach Ferrara[294]. Dort wurde es vom päpstlichen Konzilspräsidenten Kardinal Niccoló d'Albergati (um 1375–1443)[295] am 8. Januar 1438 formell eröffnet[296]. Zwei Tage später erklärte es sich als die allein rechtmäßige Fortsetzung des Konzils von Basel, und am 15. Februar drohte es den in Basel verbleibenden Konzilsteilnehmern und den Basler Bürgern, falls sie jene nicht aus ihrer Stadt vertreiben sollten, Exkommunikation, Suspension und Interdikt an[297]. Die Spaltung des Konzils war nunmehr offenkundig.

Im Februar 1438 langten die Griechen, geleitet von Nikolaus von Kues (1401–1464)[298], Mitglied der päpstlichen Gesandtschaft in Konstantinopel, in Venedig an, mit dem byzantinischen Kaiser Johannes VIII. Palaiologos (1425–1448) und dem unionswilligen Patriarchen Joseph II. von Konstantinopel (1416–1439) an ihrer Spitze. Daß beide persönlich diese weite Reise auf sich nahmen, zusammen mit Abgesandten der Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem und rund zweihundert orthodoxen Würdenträgern, machte die bedrängte politische und miltärische Lage, in der sie sich befanden, vor aller Augen deutlich. Obwohl ihnen die dezidiert konziliaristische Position der unverändert in Basel weitertagenden Konzilsmajorität näher lag, entschieden sie sich auf Rat des Dogen von Venedig endgültig für Ferrara. Es war ein erster Prestigegewinn der päpstlichen Politik. In Gang kam das Konzil aber erst mit dem Eintreffen des Papstes (im März) und der von Basel abgereisten Konzilsminderheit unter Führung des Kardinals Giuliano Cesarini[299]. Dieser Minderheit gehörte u.a. auch der gelehrte, bislang «konziliaristisch» denkende Nikolaus von Kues als Vertreter des Trierer Erzbischofs an (er «bekehrte» sich zu ihr). Die Griechen (genauer: die «Ostchristen»), mit ihrer Begleitung, im ganzen rund siebenhundert Personen, zögerten ihre Ankunft in Erwartung der abendländischen Fürsten oder ihrer Abgesandten, von denen sie (mit dem Papst) militärische Hilfe erhofften, noch hinaus, so daß sie erst im April am Konzilsort eintrafen. In der 4. Sessio vom 9. April 1438 erklärte Eugen IV. in griechisch und lateinisch gefaßter Bulle *Magnas omnipotenti Deo* nochmals mit Zustimmung des byzantinischen Kaisers und aller anwesenden Patriarchen feierlich die Legitimität und Ökumenizität der zu Ferrara versammelten Synode, in welcher ohne Leidenschaft und Hartnäckigkeit, vielmehr mit aller Liebe das Anliegen der Union verhandelt und mit Gottes Erbarmen hoffentlich glücklich beschlossen werde[300].

Trotz der ziemlich schwach und fast nur durch Italiener vertretenen lateinischen Kirche[301] handelte es sich bei dem in Ferrara versammelten Konzil, eben auf Grund der Präsenz der Kirchen in Ost und West, das heißt der fünf Patriarchen bzw. ihrer Prokuratoren, um eine «ökumenische Synode», jedenfalls aus Sicht der Griechen; denn diese erklärten des öfteren, daß sie nur eine Synode in dieser Vertretung der Pentarchie als «ökumenisch» anerkennen würden, was jedoch bei den abendländischen Konzilien des Mittelalters (und nachfolgend bei den neuzeitlichen) nicht der Fall war[302]. Wegen einer angeblichen Pestepidemie, hauptsächlich aber wegen

291 Pastor, Geschichte I320 f.; Gill, Konstanz und Basel 195–200.
292 Beschluß der Mehrheit. COD 519–512.
293 Beschluß der Minderheit. COD 512 f.
294 Denzinger-Hünermann 449. – Müller, Die kirchliche Krise des Spätmittelalters 48–51. – Zum Konzil von Ferrara-Florenz siehe die Einschätzung Georg Mays: May, Ego N.N. Catholicae Ecclesiae Episcopus 324–328.
295 Johannes Helmrath, Niccoló d'Albergati, in: LThK 7 (³1998) 801 f.
296 [Declaratio Nicolai Albergati cardinalis, praesidentis concilii]. COD 513 f.
297 Die Dekrete der beiden Sessiones vom 10. Januar und 15. Februar 1438: COD 514–520.
298 Hans Gerhard Senger, Nikolaus von Kues, in: TRE 24 (1994) 554–564; Erich Meuthen, Nikolaus von Kues 1401–1464. Skizze einer Biographie, Münster 71992.
299 Dekret vom 10. Januar 1438. COD 514–517. – Zum Verlauf der Konzils von Ferrara-Florenz siehe: Johannes Helmrath, Basel. 4) Konzil, in: LThK 2 (³1994) 53–57, hier 53 f.; Jedin, Handbuch III/2 580–582 (Karl August Fink); Alberigo, Geschichte der Konzilien 308–329 (Umberto Proch); De Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens 67–73; August Leidl, Die Primatsverhandlungen auf dem Konzil von Florenz als Antwort auf den westlichen Konziliarismus und die östliche Pentarchietheorie, in: AHC 7 (1975) 272–289.
300 «[...] Omni igitur modo et forma, quibus melius possumus, decernimus et declaramus, accedente consensu dictorum imperatoris et patriarche omniumque in praesenti existentium synodo, sacram esse universalem seu ycumenicam synodum in hac Ferrariensi civitate omnibus libera et secura, sicque dictam synodum ab omnibus reputari et appellari debere, in qua sine ulla rixosa contentione et pertinacia atque cum omni caritate sacrum hoc unionis negotium tractandum et Deo propitio, ut speramus, felici fine claudendum est unacum sanctis operibus reliquis, ad que peragenda synodus ista noscitur instituta.» [Eugenius IV et synodales Ferrarienses declarant concilium Ferrariense esse legitimum et oecumenicum]. COD 520–522, hier 522. – Text der Bulle *Magnas omnipotenti Deo* in Übersetzung in: Gill, Konstanz uns Basel 413 f.
301 Johannes Helmrath, Die lateinischen Teilnehmer des Konzils von Ferrara/Florenz, in: AHC 22 (1990) 146–198. – Es waren fast nur Italiener; die wenigen Bischöfe aus dem französischen Raum waren teilweise auch Italiener, oder sie waren nicht im Besitz ihrer Bistümer («electi»); dazu kamen lediglich noch drei Spanier, zwei Irländer und je ein Portugiese und ein Pole. Jedin, Handbuch III/2 582 (Karl August Fink).
302 Leidl, Die Verhandlungen 272–274.

fehlenden Geldes in der päpstlichen Kasse, zu deren Lasten die ganzen Konzilskosten gingen, und mangelnder politischer Sicherheit transferierte Eugen IV. das Konzil mit Zustimmung des byzantinischen Kaisers und des Patriarchen von Konstantinopel, «approbante concilio» durch Dekret vom 10. Januar 1439 nach Florenz[303]. Anfang März wurden dort die Verhandlungen wieder aufgenommen.

In den monatelangen Verhandlungen mit den Griechen zu Ferrara und Florenz herrschte, wie vereinbart, volle Diskussionsfreiheit, mit der Folge ebenso intensiver wie auch scharfer Erörterungen der kontroversen Probleme. Diese wurden hauptsächlich in Kommissionsberatungen geführt, beiderseits auf theologisch hohem Niveau: über das *filioque* im Credo der Lateiner, für die Griechen ein zentrales und deswegen auch am längsten und am erbittertsten diskutiertes Glaubensproblem; über das Fegfeuer, eine Vorstellung der Lateiner, die die Griechen ablehnten, weil sie weder durch die Schrift noch durch die Kirchenväter begründet werden konnte; über den Gebrauch ungesäuerten Brotes und die Epiklese in der Eucharistie der Lateiner, über Fragen des Ritus usw.; endlich über die Frage des päpstlichen Jurisdiktionsprimats, dessen möglichst umfassende Umschreibung und Definition für Eugen IV. zweifellos Ziel- und Angelpunkt dieser Unionsverhandlungen und des ganzen damit verbundenen konziliaren Aufwands war. Allzu deutlich traten in den Diskussionen die tiefen Gegensätze zwischen Ost und West und die Differenzen in der Art und Weise theologischen Denkens und Redens zwischen den scholastisch-konklusiv argumentierenden Lateinern und den auf Schrift und Kirchenväter als einzige Quellen sich beziehenden Griechen zutage. Wiederholt mußte der byzantinische Kaiser eingreifen, kam es zu Aussprachen zwischen Kaiser und Papst, und wiederholt drohten die Griechen auch mit ihrer sofortigen Abreise. Da aber beide Seiten unter erheblichem politischem Druck standen, der Papst um der Behauptung seiner Autorität willen einen erfolgreichen Verhandlungsabschluß benötigte, die Griechen dringend der militärischen Hilfe des Westens bedurften, mußte man in den strittigen Punkten eine Einigung erzielen, wenn auch nur auf der Basis vermittelnder, keineswegs klärender Formeln. Allerdings haben sich über dieses Konzil, aus welchen Ursachen immer, keine Originalakten erhalten, jedoch Berichte eher privaten Charakters, die aus unterschiedlichen Blickwinkeln den Konzilsverlauf beleuchten[304].

303 Translationsdekret *Decet ycumenici concilii locum* vom 10. Januar 1439. COD 523.

304 Gill, Die griechisch-lateinische Einigung; Ders., Konstanz und Basel 259–292; Alberigo, Geschichte der Konzilien 308 f. (Umberto Proch). – Zum «Hintergrund» siehe auch: Runciman, Die Eroberung von Konstantinopel 1–23.

Das Ergebnis der Verhandlungen über die einzelnen strittigen Punkte fand seinen Niederschlag im Dekret über die Union mit den Griechen *L(a)etentur caeli*, das am 28. Juni 1439 abgefaßt, am 5. Juli unterschrieben und in der 6. Sessio am folgenden Tag in griechischer und lateinischer Sprache feierlich verkündet wurde[305]: «Die Himmel mögen sich freuen, die Erde möge jauchzen. Niedergelegt ist nämlich in ihrer Mitte die Mauer, die die westliche und östliche Kirche getrennt hat, Friede und Eintracht sind zurückgekehrt [...]. Auch freue sich die Mutter Kirche (*Gaudet et mater ecclesia* [nach dem Osterhymnus *Exultet*]), die nun sieht, daß ihre bis jetzt getrennten Söhne zu Einheit und Frieden zurückgefunden haben, die Kirche, die zuvor über ihre Trennung bitterlich geweint hat und nun für ihre so wunderbare Eintracht mit unaussprechlicher Freude dem allmächtigen Gott dankt. [...].» Mit diesen hochtönenden Worten begann das Dekret, das einleitend die Schwierigkeiten, Mühen und Längen der Verhandlungen nicht verhehlte, aus denen «doch endlich durch die Güte des Heiligen Geistes diese so sehr erwünschte und geheiligte Union erwachsen ist»[306].

Nachdem man bereits über die Frage der Rechtgläubigkeit des *filioque* (im März) lange und intensiv debattiert hatte, ohne eine wirkliche Lösung, immerhin am Ende aber wenigstens zu einer beiderseitigen (aber keineswegs, wie die Zukunft zeigen sollte, dauerhaften) Verständigung zu finden[307], war der Annahme der in *Letentur caeli* ganz am Schluß definierten Unionsformel über den Primat in der zweiten Junihälfte ebenfalls eine meh-

305 Dekret *Laetentur caeli*, 6. Juli 1439 (griechisch und lateinisch) mit der Intitulatio: «Eugenius episcopus, servus servorum Dei, ad perpetuam rei memoriam. Consentiente ad infrascripta carissimo filio nostro Iohanne Paleologo Romeorum imperatore illustri et locatenentibus venerabilium fratrum nostrorum patriarcharum et ceteris orientalem ecclesiam repraesentantibus.» COD 523–528; Denziger-Hünermann 450–452 (Nr. 1300–1303); Gill, Konstanz und Basel 417–420.

306 «*Letentur caeli et exultet terra* [Ps 95,11]. Sublatus est enim de medio paries, qui occidentalem orientalemque dividebat ecclesiam et pax atque concordia rediit [...]. Gaudeat et mater ecclesia [aus dem *Exultet* der damaligen Karsamstagsliturgie], que filios suos hactenus invicem dissidentes iam videt in unitatem pacemque rediisse; et que antea in eorum separatione amarissime flebat, ex ipsorum modo mira concordia cum ineffabili gaudio omnipotenti Deo gratias referat. [...]. Post longam enim laboriosamque indaginem, tandem Spiritus sancti clementia ipsam optatissimam sanctissimamque unionem consecuti sunt. [...].» COD 524.

307 Das Ergebnis dieser Diskussion über das «filioque» fand natürlich im Dekret *Letentur caeli* seinen Niederschlag mit der darauf folgenden Definition: «In nomine igitur sancte Trinitatis, Patris, Filii et Spiritus sancti, hoc sacro universali approbante Florentino concilio, diffinimus ut hec fidei veritas ab omnibus christianis credatur et suscipiatur, sicque omnes profiteantur, quod Spiritus sanctus ex Patre et Filio eternaliter est, et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio, et ex utroque eternaliter tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit, [...].» COD 526.

rere Tage dauernde mühsame Diskussion vorausgegangen. Wie zu erwarten, stießen auch hier zwei unterschiedliche ekklesiologische Standpunkte hart aufeinander; sie konnten nicht zur Deckung gebracht oder miteinander verschmolzen werden. Schließlich beugten sich die griechischen Väter unter dem Druck ihres Kaisers der Unionsformel über den Primat. Die Formel lautet(e):

«Ebenso bestimmen wir (*diffinimus*), daß der heilige Apostolische Stuhl und der Römische Bischof den Primat über den gesamten Erdkreis innehaben und der Römische Bischof selbst der Nachfolger des seligen Apostelfürsten Petrus und der wahre Stellvertreter Christi, das Haupt der gesamten Kirche (*verum Christi vicarium totiusque ecclesie caput*) und der Vater und Lehrer aller Christen ist; und ihm ist von unserem Herrn Jesus Christus im seligen Petrus die volle Gewalt (*plenam potestatem*) übertragen worden, die gesamte Kirche (*universalem Ecclesiam*) zu weiden, zu leiten und zu lenken, wie es auch (*quemadmodum etiam*) in den Akten der ökumenischen Konzilien und in den heiligen Canones festgehalten wird»[308].

Dieser Definition folgt(e) unmittelbar die Bekräftigung der unveränderten Geltung der Pentarchie samt deren unterschiedlichen Rechtstraditionen:

«Wir erneuern überdies die in den Canones überlieferte Rangordnung der übrigen ehrwürdigen Patriarchen, daß (nämlich) der Patriarch von Konstantinopel der zweite ist nach dem heiligen Römischen Bischof, der dritte aber der von Alexandrien, der vierte aber der von Antiochien und der fünfte der von Jerusalem, selbstverständlich unter Wahrung aller ihrer Privilegien und Rechte»[309].

In ihrer Zweiteilung war diese Primatsdefinition im Grunde eine interpretationsoffene Formel, vielleicht könnte man auch von einer Kompromißformel sprechen. Der von den Baslern bedrängte Papst setzte im ersten Teil die Bestätigung seiner Oberhoheit gegen deren konziliaristischen Anspruch durch; die Griechen bekräftigten im zweiten Teil die Autonomie der östlichen Patriarchate[310]. Der Papst und sein Anhang verstanden die Formel – eben in lehramtlicher Adaptierung der vor allem in der thomistischen Schultradition weiterentwickelten Primatsidee – papalistisch-zentralistisch und spielten sie alsbald als Triumph gegen das Basler Konzil aus, das (wie oben erwähnt) am 16. Mai 1439 die Oberhoheit des Konzils zu einer «veritas fidei catholicae» deklariert und am 24. Juni 1439 Eugen IV. für abgesetzt erklärt hatte. Eugen IV. seinerseits erklärte «sacro approbante concilio [Florentino]» in der Bulle *Moyses vir Dei* vom 4. September 1439 (4. Sessio) «illud Basiliense latrocinum» für teuflisch und häretisch. Er verwarf und verurteilte – «sacro approbante concilio» – die von den Baslern zu einer «veritas catholica» erklärten «propositiones» über die Oberhoheit des Konzils «supra papam et quemlibet alterum» als «dem gesunden Sinn der heiligen Schrift, der heiligen Väter und des Konzils von Konstanz entgegengesetzt», als «gottlos, skandalös und zur offensichtlichen Spaltung der Kirche Gottes und zur Konfusion jeglicher kirchlichen Ordnung und christlichen Herrschaft treibend»; er bedrohte dessen Anhänger mit der Exkommunikation und proklamierte die Superiorität des Papstes über das Konzil[311]. Als Antwort darauf wählte das Basler Konzil am

308 «[...] Item diffinimus sanctam apostolicam sedem et Romanum pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum pontificem Romanum successorem esse beati Petri principis apostolorum, et verum Christi vicarium totiusque ecclesie caput et omnium christianorum patrem ac doctorem existere, et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem ecclesiam a domino nostro Iesu Christo plenam potestatem traditam esse, quemadmodum etiam in gestis ycumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur.» COD 528 (hier in griechischer und lateinischer Fassung); Denzinger-Hünermann 449–452 (Nr. 1300–1308), hier 451 (Nr. 1307).

309 «Renovantes insuper ordinem traditum in canonibus ceterorum venerabilium patriarcharum, ut patriarcha Constantinopolitanus secundus sit post sanctissimum Romanum Pontificem, tertius vero Alexandrinus, quartus autem Antiochenus, et quintus Hierosolymitanus, salvis videlicet privilegiis omnibus et iuribus eorum.» COD 528 (hier lateinisch und griechisch); Denzinger-Hünermann 451 f. (Nr. 1307–1308); der vollständige Text des Dekrets *Letentur caeli* in seiner griechischen und lateinischen Ausfertigung in: COD 523–528. – Gill, Konstanz und Basel 293–319. Wenn Joseph Gill hier 317 feststellt: «Die Bulle *Laetentur coeli*, die das Unionsdekret wiedergibt, war das einzige unfehlbare Dokument, das vom Konzil von Florenz geschaffen worden ist» – so mag die Formel «diffinimus» diese Wertung nahe legen. Tatsächlich aber ist das Dekret nicht allgemein anerkannt worden, und in der dritten Sitzungsperiode des Konzils von Trient rief es den entschiedenen Widerspruch der französischen Konzilsväter unter Führung des theologisch versierten Kardinals Charles de Guise von Lothringen hervor. Das Konzil von Florenz und mit ihm die Florentinische Primatsformel fand in Frankreich auch nach Trient bis zum Ende des Ancien régime keine Anerkennung.

310 Leidl, Die Primatsverhandlungen bes. 287.

311 Diese «propositiones» des Konzils von Basel werden in der Bulle wörtlich zitiert; dann heißt es: «In hoc perniciosissimi, dum suam malignitatem sub veritatis fidei fuco colorant, Constanciense concilium in malum ac reprobum sensum et a sua doctrina penitus alienum pertrahunt, ceterorum schismaticorum et haereticorum doctrinam sequentes, qui confictos errores et impia dogmata ex divinis scripturis et sanctis patribus perverse intellectis, semper sibi astruere moliuntur. [...] ipsasque propositiones superius descriptas iuxta pravum ipsorum Basiliensium intellectum, quem facto demonstrant, veluti sano sacre scripture et sanctorum patrum et ipsius Constanciensis concilii sensui contrarium, necnon prefatam assertam declarationis seu privationis sententiam cum omnibus inde secutis et que in futurum sequi possent, tanquam impias et scandalosas, necnon in manifestam Dei ecclesie scissuram, ac omnis ecclesiastici ordinis et christiani principatus confusionem tendentes, ipso sacro approbante concilio damnamus et reprobamus, ac damnatas et reprobatas nunciamus, Decernimus etiam et declaramus omnes et singulos predictos fuisse et esse schismaticos et hereticos, [...].» Bulle *Moyses vir Dei* Eugens IV. vom 4. September 1439. COD 529–534, hier 532 f.; Denziner-Hünermann 452 (Nr. 1309); Übersetzung in: Gill, Konstanz und Basel 421–426.

5. November 1439 Amadeus VIII. von Savoyen zum Papst (Felix V.); aber nach und nach geriet dieses Konzil ins Abseits und wurde 1449 zur Selbstauflösung gebracht[312].

Doch die genannte päpstliche Bulle *Moyses vir Dei* mit ihrer Superioritätsproklamation stieß in Florenz keineswegs auf ungeteilten Beifall; denn unter den Vätern, die sich vom Basler Konzil ab- und dem Konzil des Papstes zugewandt hatten, befanden sich gleichwohl gemäßigte Konziliaristen, unter ihnen Kardinal Cesarini. Der Sprecher des Papstes jedoch, der spanische Dominikanertheologe Juan de Torquemada (1388–1468), der bereits auf den Konzilien von Konstanz und von Basel in scholastisch-gelehrter Argumentation und in Gegenposition zu seinem aus Schrift und patristischer Tradition «konziliaristisch» argumentierenden Ordensmitbrüder Johannes von Ragusa (Dubrovnik [1390/95–1443]) den päpstlich-primatialen Standpunkt vertreten hatte[313], verteidigte in seiner «Oratio synodalis de primatu» die Superiorität des Papstes und somit die Rechtmäßigkeit des Anspruchs und Handelns Eugens IV. – entsprechend seiner Hauptthese, daß es wie «una ecclesia», so auch «una fontalis origo totius potestatis ecclesiasticae» gebe. Er wußte jedoch klar zu unterscheiden: Der Papst stand für ihn nicht über jedem Gesetz, vielmehr könne in bestimmten Fällen, vor allem im Fall der Häresie, die Kirche gegen ihn im Recht sein, und – so seine Meinung in dieser «Oratio» – sollte der Fall eintreten, daß alle auf einem allgemeinen Konzil versammelten Väter über eine Glaubensdefinition einig wären, der Papst aber gegen sie stünde, so müßte die Ansicht des Konzils und nicht die des Papstes befolgt werden; in diesem Extremfall würde seiner Ansicht nach das Konzil über dem Papst stehen, auf Grund der Autorität des diskriminatorischen Urteils; denn Bernhard (von Clairvaux) sage: «Kein größerer Hochmut, als daß ein einzelner Mensch sein Urteil dem einer ganzen Versammlung vorziehe, als ob er allein den Geist Gottes besitze»[314].

Nach des Papstes universalem Primatsverständnis waren aber auch die überkommenen «Privilegien und Rechte», deren selbstverständliche Wahrung die Griechen im Dekret *Letentur caeli* bekräftigten, päpstliche Verleihungen und somit jederzeit revozierbar. Dieser seiner Auffassung gab Eugen IV. noch während des Konzils, beispielsweise, in einer zugunsten des griechischen Metropoliten Nathanael von Rhodos ausgefertigten Bulle klar Ausdruck: Zum einen verlieh er diesem Metropoliten zum Dank für dessen Verdienste um das Zustandekommen der Union die Kirche von Nisyria «in commendam», d.h. zur bloßen Nutznießung ohne irgendwelche Verpflichtungen – entsprechend einer ziemlich mißbräuchlichen Verleihungsgewohnheit im Westen: für die Griechen ein inakzeptabler Vorgang. Zum andern reservierte er sich bei diesem Anlaß gleich auch die Besetzung aller vakanten und künftig vakant werdenden Kathedral- und Metropolitankirchen im Osten[315], d.h. er dehnte schlicht den Anspruch der «plenitudo administrationis», den Urban V. im Jahr 1363 dekretiert hatte, auf die gesamte Ostkirche aus, und zwar im Sinne einer jurisdiktionellen «plenitudo potestatis», gemäß dem Wortlaut der eben «definierten» Primatsformel. Die Gelegenheiten, seine Jurisdiktion im Osten zu praktizieren, hielten sich zwar, wenn überhaupt, sehr in Grenzen; aber der Anspruch («decrevimus») war erhoben und blieb «Programm» päpstlicher Politik.

Die Griechen dagegen interpretierten den in der Unionsformel «definierten» Primat «des heiligen apostolischen Stuhles und des Römischen Bischofs» keineswegs im Sinne eines *Jurisdiktions*primats, einer «plenitudo potestatis», sondern im Sinne einer gesamtkirchlichen Appellationsinstanz. Für sie galt unverändert als oberste Instanz in der Kirchenverfassung die Pentarchie der fünf traditionellen Patriarchate von Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. Sie ordneten den Patriarchen von Altrom als «primus inter pares»

312 Felix V. trat 1449 zurück, behielt aber in seinem Territorium die päpstlichen Rechte; die von ihm ernannten Kardinäle wurden teilweise in das römische Kardinalskollegium übernommen – Maßnahmen, die zeigen, zu welchen Konzessionen man römischerseits bereit sein mußte, um die Kirchenkrise zu überwinden. Jedin, Handbuch III/2 586 (Karl August Fink); Gill, Konstanz und Basel 320–357.

313 Zur bemerkenswert unterschiedlichen Argumentationsweise dieser beiden fast gleichaltrigen Dominikaner, die beide der thomistischen Tradition ihres Ordens verpflichtet waren, in Paris studiert hatten und dort auch promoviert worden waren, Ragusa 1421, Torquemada 1424, siehe: Prügl, Modelle 260–268; Johannes Laudage, Johannes Stojković von Ragusa, in: LThK 5 (^{3}1996) 960; Thomas Prügl, Johannes de Torquemada. Ebd. 973f. – Beide wurden Kardinäle, der Papalist Juan de Torquemada 1439 durch Eugen IV., Johannes von Ragusa, der als Konziliarist in Basel blieb, 1442 durch den Gegenpapst Felix V.

314 «[...] et tunc synodus est maior papa, quod intelligendum est maioritate discretivi iudicii secundum quod non dubium quin regulariter concilium sit maius Rom. pon. Nam Bernardus dicit: ‹quod maior superbia quam quod unus homo toti congregationi iudicium suum praeferat tamquam ipse solus habet spiritum Dei›.[...].» Zit. in: De Vooght, Der Konziliarismus 204f., hier auch der lateinische Text; Juan de Torquemada, Oratio synodalis de primatu, ed. Emmanuel Candal (Concilium Florentinum. Documenta et scriptores B, vol. IV fasc. 2), Rom 1964; Ders. (Ed.), Apparatur super decretum Florentinum unionis Graecorum, Rom 1942. – Johann Friedrich (Ed.), Joannis de Turrecremata de potestate papae et concilii generalis. Tractatus notabilis, Innsbruck 1871. – Alberigo, Geschichte der Konzilien 322f.; Prügl, Modelle 285f.; Horst, Juan de Torquemada 74f.

315 «Dudum siquidem provisiones ecclesiarum cathedralium et metropolitanarum omnium tunc vacantium et in antea vacaturarum disposicioni et ordinacioni nostre reservantes decrevimus ex tunc irritum et inane, si secus super hiis a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attemptari.» Eugen IV. an den Metropoliten Nathanael von Rhodos, 13. August 1439. Georg Hofmann (Hg.), Epistolae Pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes, Rom 1944, 92f., hier 92.

in die Kirche und *in die Gruppe der Patriarchen* ein und gestanden ihm nur die Privilegien zu, die er vor Ausbruch des Schismas von 1054 genossen hatte, soweit sie eben auf die ökumenischen Konzilien vor dem Schisma zurückgeführt werden konnten. Und im Gegensatz zur Sichtweise Eugens IV. und der Lateiner bedeutete für sie die Union keine «Rückkehr» zur Römischen Kirche, sondern eine paritätisch zustande gekommene Wiedervereinigung der christlichen Völker im Osten und Westen[316].

Schon auf der Rückreise begannen sich nicht wenige der griechischen Konzilsväter von der so feierlich verkündeten Kirchenunion wieder zu distanzieren. Kaum waren sie heimgekehrt, als sie von den Mönchen und von dem gegen die Lateiner – in Erinnerung an die brutale Plünderung und Zerstörung Konstantinopels während des vierten Kreuzzugs 1204[317] – aufgewiegelten Volk angeklagt wurden, den angestammten Glauben verraten zu haben. Daraufhin zog mehr als die Hälfte der Metropoliten ihre Unterschrift unter «Letentur caeli» wieder zurück. Dennoch wurde das Unionsdekret am 12. Dezember 1452 in der Hagia Sophia promulgiert, als «letzte[r] Preis […], den die Griechen für Hilfe gegen die Türken zahlten»[318], ohne wirksame Hilfe zu erhalten und das Schicksal Konstantinopels aufzuhalten.

Gewiß hatte Eugen IV. die christlichen Herrscher zum Heiligen Krieg gegen die Türken aufgerufen und Anfang 1442 in einem Rundschreiben von allen Kirchen, Klöstern und Pfründen die Entrichtung eines Türkenzehnten gefordert und zugleich seine Absicht bekundet, zur Ausrüstung von Heer und Flotte ein Fünftel aller Einkünfte der Apostolischen Kammer beisteuern zu wollen. Doch das Echo seines Hilferufs war so gering wie zuvor das Echo auf seine an die Fürsten gerichtete Konzilseinladung, der nur Burgund und die Anjou durch Abordnung offizieller Gesandtschaften gefolgt waren[319]. Lediglich Polen und die Walachei bildeten eine Ausnahme und ordneten Reiterei und Fußvolk ab, jedoch nur mit einem auf ein halbes Jahr bemessenen Sold. Der Kriegszug, dem auch Serben angehörten, kam unter Führung König Wladislaws von Polen und Ungarn, dem siebenbürgischen Wojwoden Johannes Hunyadi[320] und dem Kardinal Giuliano Cesarini zustande, endete aber im November 1444 mit der gänzlichen Niederlage des Christenheeres gegen die überlegene türkische Streitmacht in der Schlacht bei Varna am Schwarzen Meer. Der König fand den Tod, der Kardinal, bis zum Ende durchhaltend, suchte sich, wie die Reste des Heeres, fliehend zu retten, ward aber niemehr gesehen; nur Hunyadi erreichte die Walachei. Aber auch der Blutzoll auf türkischer Seite war sehr hoch. Daß Christen, um des Gewinnes willen, das türkische Heer durch Bereitstellung von Schiffen und sonstige Dienstleistungen unterstützt hatten, so daß solches Vergehen von Eugen IV. noch im Oktober mit dem Bann geahndet worden war, gehört zur bitteren Denkwürdigkeit dieser Niederlage[321]. Schließlich fiel nach wochenlanger Belagerung am 29. Mai 1453 Konstantinopel, der letzte Rest des byzantinischen Kaiserreichs; der letzte byzantinische Kaiser Konstantin XI. Palaiologos (1440–1453), bis zuletzt im Kampf, fand unter den Schwertstreichen zweier Türken den Tod, den er suchte. Sultan Mehmed II., der Eroberer, zog hoch zu Roß in die Stadt ein, betrat die Hagia Sophia und ließ von der Kanzel das muslimische Glaubenbekenntnis sprechen[322].

Die Kirchenunion von Florenz aber blieb Papier (oder Pergament); sie scheiterte, wie schon zuvor der Unionsversuch von Lyon (1274). Die griechische Kirche, nach dem Fall Konstantinopels gezwungen, unter der Herrschaft der Türken einen *modus vivendi* zu finden, und deshalb notgedrungen lange mit sich beschäftigt, verwarf 1484 offiziell das Konzil von Florenz und mit ihm die Union[323].

Nur wenige kleinere östliche Teilkirchen, wie die Armenier und die Kopten, nahmen die Verbindung mit Rom auf[324]. Im Dekret für die unionswilligen Armenier belehrte Eugen IV. diese über die sieben Sakramente, indem er sich nahezu wörtlich auf ein Opusculum des Thomas von Aquin stützte und (in scholastischer Terminologie) als die «Materie» des Sakraments der Priesterweihe die Darreichung des Kelches mit Wein und der Patene mit Brot bezeichnete, während doch in der Kirche des Westens bis zum 9. Jahrhundert, in der Kirche des Ostens wohl zu allen Zeiten die Handauflegung (nach dem Zeugnis in 2 Tim 1,6 und 1 Tim 4,14, wohl auch nach Apg 6,9 und 13,1–3) gebräuchlich war; im übrigen zählte er zum Weihe*sakrament* nicht nur den Diakonat, sondern auch

316 Alberigo, Geschichte der Konzilien 318 f. (Umberto Proch). – Ephrem Boularand, La primauté du pape au concile de Florence, in: Bulletin de littérature ecclésiastique 61 (1960) 161–203; Umberto Proch, Tenere primatum. Il senso del primato del vescovo di Roma nelle discussioni fra Greci e Latini al Concilio di Ferrara-Firenze 1438–1439. Excerpta ex dissertatione ad doctoratum in Facultate Theologiae Pont. Univ. Gregorianae, Trient 1986, 196–215.

317 Jedin, Handbuch III/2 191–196 (Hans Wolter); Hans Eberhard Mayer, Geschichte der Kreuzzüge (Urban-Taschenbuch 86), Stuttgart-Berlin-Köln ^{7}1989, 172–188, bes. 179–181.

318 De Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens 72. – Gill, Konstanz und Basel 342–345.

319 Jedin, Handbuch III/2 582 (Karl August Fink).

320 Camil Murtesanu, Hunyadi, Johannes, in: LThK 5 (^{3}1996) 338.

321 Babinger, Mehmed der Eroberer 19–41.

322 Ebd. 85–107; Runciman, Die Eroberung von Konstantinopel 138–150, hier 145: «Konstantin selbst wußte jetzt, daß das Kaiserreich verloren war, und hegte keinen Wunsch, es zu überleben. Er warf seine kaiserlichen Hoheitszeichen von sich […]. Er ward nie wieder gesehen.» (Dazu 228 Anm. 2).

323 De Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens 71.

324 Jedin, Handbuch III/2 580–588 (Karl August Fink), 598–600 (Hans-Georg Beck).

den Subdiakonat und die «anderen» (Niederen Weihen), deren Materie «die Zuweisung der Dinge [seien], die zu ihren Diensten gehören». Von einer Bischofsweihe ist keine Rede, wohl aber, daß der Bischof der «ordentliche Spender (*ordinarius minister*)» dieses Sakraments sei[325]. (Auf dem Ersten Vatikanum diente der Minorität diese, nach ihrem Urteil irrige, päpstliche «Lehrentscheidung» als eines der Argumente gegen die Unfehlbarkeit.)

Die Florentinische Primatsformel blieb dagegen für das Papsttum als konziliare Definition ein unverrückbarer Meilenstein auf dem Weg zum Ersten Vatikanum. Daß sie nur hatte durchgesetzt oder die Zustimmung zu ihr den «Ostchristen» nur hatte abgerungen werden können auf Grund von Bedingungen und Erwartungen, die man ihnen in ihrer Bedrängtheit weitestgehend schuldig blieb, fiel nachfolgend nicht mehr ins Gewicht, gehört aber gleichwohl als erheblicher Aspekt zur Geschichte ihrer Entstehung.

Wenn das Konzil von Basel die «gebührenpflichtige» Verleihung von Kirchenämtern aller Ränge als schweren Mißbrauch geißelte und durch das oben zitierte Reformdekret (*In nomine Spiritus sancti*) der 21. Sessio vom 9. Juni 1435 strikt abzustellen suchte, so stand im Brennpunkt der konziliaren Kritik insbesondere das im Spätmittelalter «konstruierte» ausufernde römische Stellenbesetzungs- und Fiskalsystem. In den «Kirchen der Zerstreuung» war es üblich geworden, den päpstlichen Stuhl, nicht zuletzt mit Blick auf seine allgemein-kirchlichen Aufgaben, durch freiwillige Gaben (*subsidia caritativa*) finanziell zu unterstützen. Infolge des Ausbaues der päpstlichen Kurie im Sinne eines Fürstenhofs mit repräsentativ-großer Hofhaltung, zahlreichen behördlichen Ämtern und entsprechend aufgeblähtem Beamtenapparat (vergleichsweise im Stil der Verhältnisse am französischen Königshof) wuchs auch ganz erheblich der päpstliche Finanzbedarf, an dem das (damals noch auf die Kurie beschränkte, etwa zwanzig Mitglieder umfassende) Kardinalskollegium als Organ der Mitregierung der Kirche partizipierte. Um diesen Bedarf zu decken, schritt man dazu, die ursprünglich freiwilligen Reichnisse allmählich in verpflichtende Abgaben umzuwandeln und (je nach Pründengröße und –einkommen) zu taxieren, und gerade in der Zeit ihres «avignonesischen Exils» entwickelten die Päpste daraus ein phantasiereich ausgeklügeltes exorbitantes Finanzsystem mit einer Fülle von Reservationen, Provisionen und Exspektationen, die schließlich in dem Anspruch gipfelten, daß die Besetzung aller Patriarchal- und Bischofssitze. Männer- und Frauenklöster von einer bestimmten Einkommenshöhe an (mehr als 200 Gulden jährlich) dem Heiligen Stuhl vorbehalten sei (Urban V. im Jahr 1363), dem dann auch bei jeder Neubesetzung die an der jeweiligen Einkommenshöhe zu bemessenden Abgaben zu entrichten seien, insbesondere die sog. Annaten, deren Höhe sich in der Regel auf die Hälfte des Jahreseinkommens der jeweiligen Pfründe (Erzbistum, Bistum, Abtei usw.) belief, dazu die diversen Taxen, Sporteln und sonstigen Gebühren wie die Zehnten, die Subsidien und Spolien (dies alles verbunden mit dem «rücksichtslosen Einsatz der kirchlichen Strafmittel für sehr irdische Dinge»[326]). Natürlich konnte solcher Anspruch zunächst nur nach und nach durchgesetzt werden; aber in der Theorie war die nahezu volle Ämterhoheit der päpstlichen Kurie, die «plenitudo administrationis» der Gesamtkirche, dekretiert, und man hielt an ihr fortan unverbrüchlich fest. Die Apostolische Kammer, die die politische Korrespondenz besorgte und vor allem die päpstlichen Finanzen verwaltete, wurde die wichtigste kuriale Behörde, und natürlich spielte beim Ausbau der universal-jurisdiktionellen päpstlichen Primatsansprüche der finanzielle Aspekt, der nicht nur theoretisch

325 «Sextum est sacramentum *ordinis*, cuius *materia* est illud, per cuius traditionem confertur ordo. Sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino et patene cum pane porrectionem. Diaconatus vero per libri evangeliorum dationem. Subdiaconatus vero per calicis vacui cum patena vacua superposita traditionem. Et similiter de aliis per rerum ad ministeria sua pertinentium assignationem. Forma sacerdotii est talis: Accipe pote-statem offerendi sacrificium in ecclesia pro vivis et mortuis, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Et sic de aliorum ordinum formis, prout in pontificali Romano late continetur. Ordinarius minister huius sacramenti est episcopus. Effectus est augmentum gratie, ut quis sit ydoneus christi minister.» Conc. Flor. Sessio VIII, 22. November 1439: [Bulla unionis Armenorum]. COD 534–559, hier 549 f.; Denzinger-Hünermann 453–460, hier 459 (Nr. 1326); Mirbt, Quellen 234–237 (Nr. 401), hier 237; Mirbt-Aland, Quellen 484–487 8Nr. 774), hier 486.
Im benützten Opusculum des Thomas von Aquin «De articulis fidei et sacramentis ecclesiae» heißt es: «Sextum est sacramentum ordinis. Sunt autem septem ordines, scilicet presbyteratus, diaconatus, subdiaconatus, acolytatus, exorcistae, lectoris, et ostiarii, clericatus autem non est ordo, sed quaedam professio vitae dantium se divino mysterio. Episcopatus autem magis est dignitas, quam ordo. Materia autem hujus sacramenti est illud materiale, per cujus traditionem confertur ordo. Sicut presbyteratus traditur per collationem calicis, et quilibet ordo traditur per collationem illius rei quae praecipue pertinet ad ministerium illius ordinis. Forma autem hujus sacramenti est talis: ‹Accipe potestatem offerendi sacrificium in Ecclesia pro vivis et mortuis›: et idem est dicendum in consimilibus ordinibus. Minister hujus sacramenti est episcopus qui confert ordines, effectus autem hujus sacramenti est augmentum gratiae ad hoc, quod aliquis sit idoneus minister Christi : contra hoc sacramentum fuit error Arii, qui dicebat presbyterum ab episcopo non debere discerni.» S. Thomae Aquinatis Opuscula omnia. Ed. Petrus Mandonnet, III, Parisiis 1927, 1–18 (Opusculum XV), hier 17 f. – Die Bewertung des Episkopats – mehr oder eher eine Würde als ein Ordo – durch den Dominikaner Thomas von Aquin war möglicherweise von dem Tatbestand mit beeinflußt, daß zwischen den zentralistisch geleiteten, kraft päpstlichen Rechts exemten neuen Mendikantenorden, die sich vornehmlich in den Städten, auch Bischofsstädten, ansiedelten, und den Ortsbischöfe, deren Jurisdiktion sie entzogen waren, häufig erhebliche Spannungen vorherrschten.

326 Fink, Zur Geschichte der Kirchenverfassung 532.

«konstruierte» Zugriff auf das Vermögen der Gesamtkirche, quasi als einer einzigen «päpstlichen Welt-Diözese», eine nicht unerhebliche Rolle. Dieses exorbitante System der spätmittelalterlichen Papstfinanz mit der Tendenz der finanziellen Ausbeutung der partikularen Kirchen, dazu die Ausbildung des ebenfalls gebührenpflichtigen päpstlichen Ablaß- und Dispenswesens riefen allenthalben lebhaften Unmut und entsprechend scharfe Kritik hervor, die beispielsweise in den zahlreichen Gravamina der «deutschen Nation» auf Reichstagen unaufhörlich wiederholt wurde und wesentlicher Teil der spätmittelalterlichen Reformforderungen war[327], nicht nur der Konzilien von Konstanz und Basel. Sie blieben jedoch bei den Päpsten – mögen diese auch persönlich oft sehr anspruchslos gelebt haben – und ihrer Kurie ohne spürbare Resonanz[328], bis es dann im 16. Jahrhundert zur innerkirchlichen Revolution und Katastrophe kam.

5.
Der Sieg über den Konziliarismus in der päpstlichen Konkordatspolitik mit dem Heiligen Römischen Reich und mit Frankreich

5a.
Das Wiener Konkordat von 1448 (mit einem Rückblick auf das Wormser Konkordat von 1122)

Bereits am Ende des Konzils von Konstanz, am 21. März 1418, hatte der eben gewählte Papst Martin V., um den Reformforderungen, über die konziliar nicht mehr verhandelt werden konnte, zu genügen, mit den einzelnen Konzilsnationen Konkordate abgeschlossen: mit der deutschen Konzilsnation (zu der auch Polen, Ungarn und die nordischen Reiche zählten), mit der französischen und mit der englischen Konzilsnation (zu der Irland und Wales zählten)[329]. Die Verträge mit der deutschen und französischen Konzilsnation waren auf fünf Jahre, bis zu dem in Aussicht genommenen nächsten Konzil, befristet und enthielten Bestimmungen über Zahl und Qualifikation der Kardinäle, Verfügungen zur Einschränkung des päpstlichen Stellenbesetzungs- und Besteuerungsrechts, der kurialen Gerichtsbarkeit sowie des Dispens-, Kommenden- und Ablaßwesens. Der Vertrag mit der englischen Konzilsnation war unbefristet und, da dort päpstliche Pfründenverleihungen und Abgaben an die Kurie bereits abgestellt waren, entsprechend kürzer gefaßt. Jedoch gewann Martin V. bei seinen Bestrebungen, die überkommene Rechtsstellung des Papsttums wiederherzustellen, da und dort einige Reservationsrechte und den Zugriff auf die Annaten zurück, allerdings nicht in England[330].

Nach der endgültigen Trennung Eugens IV. vom Konzil von Basel und dessen Verwerfung stellte sich ihm und seinem Nachfolger als vordringlichste Aufgabe, die Nationen, die bis zum Schluß an diesem Konzil sich beteiligten oder sich neutral verhielten, aber dessen Beschlüsse anerkannten und rezipierten, wieder an den Römischen Stuhl zu binden und offene oder latente konziliaristische Tendenzen in ihnen zu unterdrücken. Mit dem König von Aragon (Alfonso) konnte sich noch Eugen IV. zum Preis der Belehnung des Königs mit Neapel(-Sizilien) und weiterer Zugeständnisse vertraglich verständigen. Dieser berief

327 Eine höchst anschauliche Kritik der Papstfinanz und ihrer Auswüchse lieferte, wohl aus eigener unmittelbarer Erfahrung, 1403 der Heidelberger Theologe, enge Berater König Ruperts von der Pfalz und nachmalige Bischof von Worms Matthäus von Krakau unter dem für sich sprechenden Titel «Über den Sumpf der Römischen Kurie (*De squaloribus curie Romane*)». Abgedruckt in: Miethke-Weinrich, Quellen I 60–165.

328 Zur Papstfinanz, zu ihrer Entstehung, ihren Ausbau seit Innozenz III. und ihrer Auswirkung, mit entsprechenden Zahlenangaben (QQ u. Lit.), siehe: Pastor, Geschichte I 67–73; Jedin, Handbuch III/2 413–425 (Karl August Fink); Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte 300–310; Johannes Haller, Papsttum und Kirchenreform: Vier Kapitel zur Geschichte des ausgehenden Mittelalters I, Berlin 1903; Clemens Bauer, Die Epochen der Papstfinanz, in: HZ 138 (1928) 457–503, wieder abgedruckt in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Freiburg 1965, 112–147. – Neuestens: Werner Maleczek (Hg.), Die römische Kurie und das Geld. Von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zum frühen 14. Jahrhundert (VuF 85), Sigmaringen 2018.

329 Die Konkordate sind abgedruckt (lateinisch und deutsch) in: Miethke-Weinrich, Quellen I 516–545 (Nr. XVI); siehe auch hier 47–49 (Einleitung). – Gill, Konstanz und Basel 130–136.

330 Seppelt, Geschichte IV 262–263.

daraufhin seine Untertanen von Basel ab und erkannte Eugen IV. als allein rechtmäßigen Papst an. Dank dem Rückhalt an ihm konnte auch der Condottiere Francesco Sforza aus dem Kirchenstaat gedrängt werden und Eugen IV. nach Rom zurückkehren (September 1443)[331].

Als nach dem Tod Kaiser Sigismunds († 9. Dezember 1437) die Kurfürsten des Reiches sich zur Neuwahl des Reichsoberhaupts in Frankfurt versammelten und bei dieser Gelegenheit sowohl von einem Abgesandten Eugens IV. als auch von einer Abordnung des Basler Konzils um ihre Stellungnahme zugunsten ihrer Auftraggeber umworben wurden, beschlossen sie, neutral zu bleiben und nach der Wahl des neuen Königs mit diesem eine Entscheidung zu treffen[332]. Die Wahl fiel einmütig auf den Habsburger Albrecht II. (18. März 1438; vorher Albrecht V. von Österreich), der sich der kurfürstlichen Neutralität anschloß. Im Jahr darauf erklärte sich aber der Mainzer Reichstag (März 1439) zur Annahme einer Reihe von Basler Reformdekreten bereit (über regelmäßige Abhaltung allgemeiner Konzilien gemäß dem Dekret *Frequens*, über starke Einschränkung der päpstlichen Ernennungen, der Appellationen nach Rom und der Verhängung von Zensuren, über die Abschaffung der Annaten, über Zahl und Qualifikation der Kardinäle usw.) und äußerte zugleich die Erwartung weiterer konziliarer Reformen, jedoch ohne der Suspension Eugens IV. durch das Basler Konzil und dessen erneuertem Superioritätsbeschluß zuzustimmen. Diese «Mainzer Akzeptation»[333], mit der der Reichstag praktisch von der Neutralität abwich, sollte allerdings nur mit Zustimmung des Konzils vollzogen werden und blieb tatsächlich Entwurf, anders als in Frankreich die Pragmatische Sanktion von Bourges (1438), an der man sich inhaltlich teilweise orientiert hatte. Nach der Wahl des Basler Gegenpapstes Felix V. schlossen sich einige Reichsfürsten diesem an; im allgemeinen aber hielt man im Reich an der Neutralität fest. Der Nachfolger des nach kurzer Regierungszeit verstorbenen Albrecht II. im Königtum, der Habsburger Friedrich III., Haupt seines (Erz-)Hauses (vorher Friedrich V. von Österreich, zum König gewählt am 2. Februar 1440, reg. 1440–1493), vermied dagegen, sich ausdrücklich zur Neutralität zu bekennen. Er begab sich 1442 nach Basel, um dort für die kirchliche Einheit zu werben. Zu einer Verständigung mit Felix V., der ihm seine verwitwete Tochter Margarete von Anjou zur Heirat anbot, gelangte er dabei nicht, aber er gewann den in des Gegenpapstes Diensten stehenden Enea Silvio Piccolomini (1405–1464) für seine Reichskanzlei, und dieser, der nachmalige Papst Pius II. (1458–1464), setzte sich nunmehr zusammen mit dem königlichen Kanzler Kaspar Schlick für Verhandlungen mit Eugen IV. ein. So kam es im September 1445 zur Verständigung zwischen König und Papst. Friedrich III., zeitlebens ein gewiegter Diplomat, der in seiner langen Regierungszeit beharrlich und zäh im Hintergrund die «politischen Fäden» zu ziehen und «zusammenzuspinnen» verstand[334], erkannte Eugen IV. als rechtmäßigen Papst an und erhielt von ihm dafür als Gegenleistung auf Lebenszeit das Ernennungsrecht auf die Bischofsstühle in seinen Erblanden samt dem Verleihungsrecht für über hundert dortige Pfründen und dem Vorschlagsrecht für Visitatoren der Klöster in Österreich zuerkannt, ein vom Papst verliehenes Privileg, das auch Friedrichs III. Nachfolger in den habsburgischen Erblanden nicht mehr aus der Hand gaben. Es war aber ein Privileg, durch das kraft päpstlich beanspruchter «Obergewalt» althergebrachte Rechte (von Domkapiteln, Bischöfen, Patronatsherren) zugunsten der landesherrlichen bzw. landeskirchlichen Gewalt, des Ausbaus der Landesherrschaft Friedrichs III. als Erzherzogs von Österreich (und seiner Nachfolger) mit einem Federstrich außer Kraft gesetzt wurden oder eine landesherrlichen Praxis legitimiert wurde, ohne daß die Betroffenen gefragt wurden oder sich zur Wehr setzen konnten – mittelbar *de facto* eine königliche Anerkennung der päpstlichen Vollgewalt. Außerdem stellte ihm der Papst die Kaiserkrone und eine erhebliche finanzielle Beisteuer (100.000 Gulden) für die Krönungsfahrt in Aussicht[335].

Doch die Obedienzerklärung des Königs schloß keineswegs das Reich ein, dessen geistliche und weltliche Fürsten inzwischen allesamt den reichsrechtlichen Status von fürstlichen Territorialherren errungen hatten. Die Kurfürsten verlängerten auf dem Frankfurter Reichstag desselben Jahres 1445 die Neutralität und beschlossen für das kommende Jahr ein deutsches Nationalkonzil, dem ein Allgemeines Konzil folgen sollte. Gestützt auf die Obedienzerklärung des Königs, aber in Überschätzung seiner Position, reagierte daraufhin Eugen IV. mit Absetzung und Bann der Kurfürsten und Erzbischöfe von Köln und Tier. Daß dieses päpstliche Verdikt nicht

331 Seppelt, Geschichte IV 299 f.

332 Kurfürstliche Neutralitätserklärung, Frankfurt, 17. März 1438. Weinrich, Quellen (1250–1500) 481–485 (Nr. 123).

333 Mainzer Akzeptation, 26. März 1439. Miethke-Weinrich, Quellen II 442–449 (Nr. XXVII).

334 «Friedrich III. hat, wo immer es ging, versucht, sein eigenes politisches Interesse nicht selbst militärisch durchzusetzen, sondern es von anderen vertreten zu lassen. Seine Stärke war das beharrliche und geduldige Spinnen politischer Fäden, die, immer wieder zerrissen und doch immer wieder von neuem geknüpft, schließlich ein Netz ergaben, in dem sich mancher Gegner fing und das zugleich doch Friedrich selbst trug und vor dem Ansturz ins Nichts rettete. […].» Wandruszka, Das Haus Habsburg 78 f. – Roderich Schmidt, Friedrich III. (1440–1493), in: Beumann, Kaisergestalten 301–331; Paul-Joachim Heinig, Friedrich III. (1440–1493), in: Schneidmüller-Weinfurter, Die deutschen Herrscher 495–517.

335 Siehe dazu: Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen II 439–443, 454–467.

zum vollständigen Bruch mit dem Reich führte, war nicht zuletzt der diplomatischen Gewandtheit Enea Piccolominis und der päpstlichen Abgesandten (der Bischöfe Tommaso Parentucelli von Bologna und Johann von Lüttich, des römischen Auditors Juan de Carvajal und des Nikolaus von Kues) auf dem Frankfurter Reichstag 1446 zuzurechnen. Ihnen gelang es, den Kurfürstenbund zu sprengen, Mainz und Brandenburg zu einer verhandlungsbereiten Haltung in der Kirchenfrage zu bewegen und einen Reichstagsabschied herbeizuführen, der den Fürsten in der Obedienzfrage Freiheit einräumte. Auch am nächsten Schritt war Piccolomini initiativ beteiligt: An der Einleitung von Verhandlungen zwischen Vertretern des Königs und einiger Reichsstände mit dem Papst und seiner Kurie in Rom, deren Ergebnisse, nach Überwindung von Widerständen im Kardinalskollegium, in einem päpstlichen Breve und drei päpstlichen Bullen (vom 5. und 7. Februar 1447), den sogenannten Fürstenkonkordaten, niedergelegt wurden[336]. Es handelte sich dabei nicht um zweiseitige Verträge, sondern, kurialem Brauch entsprechend, um einseitige päpstliche Zusicherungen. Eugen IV., damals bereits gefährlich erkrankt, nahm darin Absetzung und Bann der beiden Erzbischöfe zurück; er stellte innerhalb von zehn Monaten die Einberufung eines neuen Allgemeinen Konzils an einem der von der Deutschen Nation genannten Orte (Konstanz, Straßburg, Mainz, Worms oder Trier) oder, falls die übrigen Könige und Fürsten dorthin nicht gebracht werden könnten, an einem für die Verhandlungen geeigneten anderen Ort in Aussicht und erklärte, daß er «das Allgemeine Konzil von Konstanz, das Dekret *Frequens* und seine anderen Dekrete wie alle übrigen die streitende katholische Kirche repräsentierenden Konzilien, deren Gewalt, Autorität, Ehre und Hoheit er wie seine Vorgänger, von deren Spur er keineswegs abzuweichen gedenke, annehme, hochhalte und verehre»[337]. Ferner entschied er («decernimus»), daß die in Basel verkündeten und vom Römischen König Albrecht (II.) seligen Gedenkens [in der Mainzer Akzeptation] anerkannten Dekrete, «aus deren Beobachtung, wie es heißt, die Deutsche Nation von vielen Gravamina befreit wird, [...] samt und sonders», mit den Abänderungen der Mainzer Akzeptation «mit allem, was daraus folgt, rechtsgültig, rechtskräftig und unverbrüchlich bestehen bleiben (*cum omnibus inde secutis rata, firma et inviolabilia persistant nec imposterum a quoquam quavis auctoritate cassari vel annullari aut in irritum quovis modo valeant revocari*)»[338]. Für diese Zugeständnisse, die an die erzwungene Zurücknahme seiner an das Basler Konzil gerichteten Auflösungsbulle von 1431 erinnern, empfing er als Gegenleistung die Obedienzerklärungen des Königs für seine Stammlande und der an den Verhandlungen beteiligten Reichsstände. Allerdings waren die genannten Bullen so verklausuliert formuliert, daß aus ihnen schwerlich ein päpstliches Bekenntnis zur Superiorität des Konzils herausgelesen werden konnte. Doch Eugen IV. unterzeichnete gleichzeitig noch eine weitere geheime Salvationsbulle, in der er mit Berufung auf seine schwere Erkrankung alle seine Zuständnisse, falls sie die Lehre der Väter oder die Vorrechte und Autorität des apostolischen Stuhls verletzten sollten, widerrief[339]. Es handelte sich im Grunde um eine weitgehende Annullierung der offiziellen vier Bullen. Wenige Tage später starb er († 23. Februar 1447)[340].

Noch war freilich nicht das ganze Heilige Römische Reich zur römischen Obedienz zurückgekehrt. Friedrich III. berief deshalb im Juli 1447 die Fürsten, die zur Sprengung des Kurfürstenbundes mit beigetragen hatten, zu einem Fürstentag nach Aschaffenburg, der wiederum von päpstlichen Abgesandten (dem inzwischen zum Kardinal erhobenen Juan de Carvajal und Nikolaus von Kues) beschickt war. Der Fürstentag beschloß, den bereits am 6. März 1447 zum neuen Papst gewählten Tommaso Parentucelli, der sich Nikolaus V. (1447–1455) nannte, als rechtmäßig anzuerkennen, sofern er die mit seinem Vorgänger abgeschlossenen Fürstenkonkordate bestätigte. Dies geschah durch Bulle vom 31. Juli 1447, in der Nikolaus V. auch die Zusage der Kaiserkrönung Friedrichs III. bestätigte. Nunmehr forderte der König das Basler Restkonzil auf, sich aufzulösen, und kündigte das bisher geltende königliche Geleit; schließlich befahl er durch Edikt vom 21. August 1447 die Anerkennung Nikolaus' V. als wahren Papstes im ganzen Reich. Nachdem weitere Reichsfürsten ihre Opposition aufgegeben hatten, darunter die Kurfürsten von Köln, Trier, Sachsen und der Pfalz sowie die wittelsbachischen Herzöge von Bayern, und auch der heftige Widerstand der Universität Wien gegen die Anerkennung Nikolaus' V. gebrochen war, vermochte Friedrich III. als Reichsoberhaupt auf der Grundlage der Aschaffenburger Beschlüsse über ein auf das ganze Reich bezogenes Konkordat zu verhandeln. Das angestrebte Vertragswerk bezog sich mit anderen Worten auf alle zum damaligen Zeitpunkt zum Reich bzw. zur Reichskirche gehörenden Metropolitan- und Bischofssitze und

336 Fürstenkonkordat, 5. Februar 1447. Miethke-Weinrich, Quellen II 462–467 (Nr. XXX).

337 «[...] Concilium autem generale Constanciense, decretum *Frequens* ac alia eius decreta, sicut cetera alia concilia catholicam militantem ecclesiam representantia, ipsorum potestatem, autoritatem, honorem et eminenciam sicut et ceteri antecessores nostri, a quorum vestigiis deviare nequaquam intendimus, suscipimus, amplectimur et veneramur.» Ebd. 464.

338 Ebd.

339 Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen II 462–465 samt Anm. 2.

340 Zum ganzen Verlauf siehe: Pastor, Geschichte I 335–356; Seppelt, Geschichte IV 300–306.

reichischen Stifte einschließlich der in der Schweizerischen Eidgenossenschaft gelegenen. Nicht in das Vertragswerk einbezogen waren die in den habsburgischen Erblanden gelegenen Bischofssitze und Klöster, für die alle das Friedrich III. auf Lebenszeit verliehene Privileg landesherrlicher Nomination galt (und, wie erwähnt, über die folgenden Jahrhunderte hin unverändert behauptet wurde). Die Verhandlungen wurden in Wien geführt und am 17. Februar 1448 abgeschlossen.

Ergebnis war das «Wiener Konkordat»[341] zwischen Papst Nikolaus V. und dem Apostolischen Stuhl sowie der «natio Alamanica», erstmals in Form einer gemeinsamen Vertragsurkunde am 17. Februar 1448 «geschlossen, gelobt und angenommen (*conclusa laudata et acceptata*)» durch den «ad nationem Germanicam» entsandten, «von dieser [päpstlichen] Seite mit aller Vollmacht ausgestatteten (*plena in ea parte auctoritate et potestate munitum*)» Kardinallegaten Juan de Carvajal und «pro ipsa natione Alamanica» durch den Römischen König Friedrich mit Zustimmung der meisten Kurfürsten des Heiligen Römischen Reiches und sonstiger geistlicher und weltlicher Fürsten «eiusdem nationis» – so die Einleitung.

Durch geschickte Verhandlungstaktik gelang es dem Kardinallegaten, in Art. 1 nach Maßgabe und in Anwendung der Reservationen «des geschriebenen Rechts und der Konstitutionen *Execrabilis* [vom 1. Dezember 1317] und *Ad regimen* [vom 11. Januar 1335]»[342] im Sinne einer Generalvorbehaltsklausel die Besetzung aller Kathedral- und Klosterkirchen, Kanonikate, Präbenden, kirchlichen Pfründen etc. gleich welchen Ranges – gemäß den päpstlichen Reservationen und Provisionen des unverändert praktizierten kurialen Stellenbesetzungs- und Fiskalsystems[343] – «samt und sonders nach einer mit Unseren Brüdern (Kardinälen) durchgeführten Beratung und nach reiflicher Erwägung auf Rat dieser Brüder kraft apostolischer Autorität Unserer [des Papstes] Verfügung, Entscheidung und Einsetzung» zu reservieren und zugleich «ab sofort für null und nichtig» zu erklären, was gegen das oben Bestimmte von wem auch immer, auf Grund irgendwelcher Autorität, «wissentlich oder unwissentlich», versucht werden sollte[344]. Kraft dieser Generalklausel waren implizit alle konziliaren Errungenschaften im Bereich kirchlicher Stellenbesetzung (jedenfalls theoretisch) annulliert und alle folgenden konkordatären Vereinbarungen nicht als Anerkenntnis oder Bestätigung traditioneller Reichsrechte, sondern als vom Papst gewährte Zugeständnisse ausgewiesen. Man war bei diesem gemeinsamen Vertragswerk zwar von der traditionellen Privilegienform (wie beispielsweise beim Wormser Konkordat vom 23. September 1122[345]) abgewichen; daß man aber dennoch römischerseits die gewährten «Zugeständnisse» als jederzeit widerrufbare Privilegienverleihungen verstehen wollte, bekräftigte bereits Nikolaus' V. Nachfolger Calixt III. (1455–1458), der die Ansicht vertrat, Konkordate würden nur die Nationen binden, nicht Papst und Kurie als Verleiher von Privilegien[346].

Art. 2: Zur Besetzung der Metropolitan- und Kathedralkirchen im Reich, «auch wenn sie dem Apostolischen Stuhl nicht unmittelbar unterstehen», und der dem Apostolischen Stuhl unmittelbar unterstehenden Klöster (gemeint waren vor allem die Reichsabteien) «sollen kanonische Wahlen stattfinden», die nach deren Vollzug innerhalb dreier Monate (gemäß der Konstitution *Cupientes* Nikolaus' III. vom 13. Dezember 1278) dem Apostolischen Stuhl angezeigt werden müssen. Wenn diese Wahlen (samt den Gewählten) nicht (fristgerecht) oder «nicht genügend kanonisch» präsentiert werden, «möge der Papst providieren (*quo facto si non fuerint presentate vel si presentate minus canonice, papa provideat*)», d.h. über die Stellen frei verfügen; wenn die Wahlen kanonisch vollzogen worden sind, d.h. wenn die Wahlen und die Gewählten alle kanonischen Voraussetzungen erfüllen, «möge der Papst sie konfirmieren, sofern er nicht aus einem rechtlichen und offenbaren Grund und auf Anraten der Brüder (Kardinäle) einer würdigeren und brauchbareren Person die Provision zuwenden zu sollen glaubt (*papa eos confirmet, nisi ex causa rationabili et evidenti et de fratrum consilio de digniori et utiliori persona duxerit providendum*)». Es blieb, zumindest dem Wortlaut nach, alles offen; der Papst behielt sich grundsätzlich freie Hand vor. Aber es sei dafür zu sorgen, «daß die vom Papst Konfirmierten oder Providierten jedenfalls den Metropoliten und den anderen die schuldigen Eide und das Sonstige leisten, wozu sie rechtens gehalten sind (*proviso,*

341 Wiener Konkordat, 17. Februar 1448. Zeumer, Quellensammlung 266–268 (Nr. 168); Mirbt, Quellen 238–240 (Nr. 403); Weinrich, Quellen (1250–1500) 498–507 (Nr. 127).

342 Zu diesen beiden Konstitutionen Johannes XXII. und Benedikts XII. siehe: Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte 302–304; Jedin, Handbuch III/2 417 (Karl August Fink).

343 D. h. bei Vakanzen durch den Tod des Inhabers «in curia Romana», im Umkreis von zwei Tagesreisen oder 20 Meilen von Rom, oder sonst «apud sedem apostolicam», bei Erledigung von Benefizien durch päpstliche Absetzung, Versetzung, Ablehnung einer Wahlbestätigung, durch Verzicht an den Heiligen Stuhl oder durch den Tod eines Kardinals.

344 «[...] plena super premissis omnibus et singulis cum fratribus nostris collatione prehabita et matura deliberatione secuta ordinacioni, disposicioni ac provisioni nostre de ipsorum fratrum consilio auctoritate apostolica reservamus, decernentes exnunc irritum et inane, si secus super premissis et quolibet eorum per quoscunque quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attemptari.»

345 Das Wormser Konkordat zwischen Papst Calixt II. (1119–1124) und Kaiser Heinrich V. (1106–1125, seit 1111 Kaiser) setzt sich aus zwei Urkunden zusammen: einem kaiserlichen Privileg für den Papst und einem päpstlichen Privileg für den Kaiser. Mirbt-Aland, Quellen 296 f. (Nr. 571).

346 Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte 428 (Anm. 15).

quod confirmati et provisi per papam nichilominus metropolitanis et aliis prestent debita iuramenta et alia, ad que de iure tenentur)».

Art. 3: «Hinsichtlich der übrigen vakant werdenden Dignitäten und Benefizien, weltlichen und regulierten (*De ceteris dignitatibus et beneficiis quibuscunque secularibus et regularibus vacaturis*)» – gemeint waren die Dignitäten und Kanonikate der Domkapitel und Kollegiatstifte –, werde der Papst «über die schon genannten Reservationen hinaus [...] nicht hindern (*sanctissimus dominus noster per quamcunque aliam reservacionem* [...] *non impediet*)», daß über diese bei Vakanzeintritt in den Monaten Februar, April, Juni, August, Oktober oder Dezember (in den «geraden» Monaten) «durch die, denen Kollation, Provision, Präsentation, Wahl oder eine sonstige Disposition zusteht, frei verfügt wird (*libere disponatur*)». Bei Vakanzen in den übrigen («ungeraden» oder «päpstlichen») Monaten bleibt die Besetzung der Kanonikate dem Apostolischen Stuhl vorbehalten; bei Überschreiten der Dreimonatsfrist, «jedoch nicht früher (*extunc et non antea*)» möge der Ortsbischof oder jener, dem die Disposition zusteht, «frei darüber verfügen (*de illo libere disponat*)».

Art. 4: Bezüglich der Annaten wurde festgelegt, daß alle Kathedralkirchen und Männerklöster bei Neubesetzung für die Erträge des ersten Jahres vom Tag der Vakanz an die in den Büchern der Apostolischen Kammer jeweils taxierten Geldbeträge als allgemeine Servitien (der Apostolischen Kammer) zu erlegen hätten, und zwar verteilt auf zwei Jahre, wobei exzessive Taxierung gerechter angesetzt und besondere Rücksicht auf Notstandsgebiete genommen werden sollte. Bei Eintritt von zwei oder mehr Vakanzen innerhalb eines Jahres sollten die Annaten nur einmal gezahlt werden; Benefizien, die einen Wert von 24 Kammergulden nicht überstiegen, sollten abgabenfrei bleiben.

Im übrigen aber sei (Art. 5) an dem, was durch Eugen IV. der Deutschen Nation bis zur Zeit eines Allgemeinen Konzils «gestattet, gewährt, eingeräumt und verordnet worden war (*permissa, concessa, indulta atque decreta*)» und durch Nikolaus V. «bestätigt wurde, soweit es gegenwärtigem Konkordat nicht widerspricht, hierbei nichts geändert worden (*confirmata fuere, in quantum illa concordie presenti non obviant, ista vice nihil extitit immutatum*)».

Zum Schluß wurde noch angemerkt, daß auf Wunsch des Kardinallegaten den Metropoliten «predicte nationis» auf deren Ersuchen von diesem Konkordat mit Siegeln versehene, gerichtlich verwendbare «Transumpte» gewährt werden mögen, wobei die im Konkordat verwendete Bezeichnung einer «Alamania specialis [...] natio» nicht so verstanden werden dürfe, als ob diese «a Germanica nacione» getrennt oder abgesondert sei.

Das Wiener Konkordat wurde von Nikolaus V. durch Bulle vom 19. März 1448 ratifiziert und als Privileg verkündet[347] und am 19. März 1452 durch die feierliche Krönung Friedrichs III. zum Römischen Kaiser besiegelt; es war die letzte in Rom vollzogene Kaiserkrönung[348]. Das konkordatäre Vertragswerk gelangte auf dem Weg über Sonderverhandlungen mit einzelnen Reichsbischöfen für je ihre Territorien und durch deren Akzeß in den nächsten Jahren zur allgemeinen Anerkennung im Reich und blieb, obwohl nie formell als Reichsgesetz verkündet, bis zur Säkularisation (1802/03) am Ende des Alten Reiches Grundlage reichskirchenrechtlicher Praxis. Die zuvor übernommenen Basler Dekrete und die Mainzer Akzeptation gerieten darüber in Vergessenheit. Die geistlichen Kurfürsten und der Salzburger Erzbischof wurden, um ihnen die Akzeptanz des Konkordats zu erleichtern, erst auf Lebenszeit, später durch Indult für jeweils fünf (verlängerbare) Jahre ermächtigt, die in den päpstlichen Monaten erledigten Kanonikate und sonstigen Benefizien frei zu besetzen[349]; später, d. h. nach der Reformation, wurde auch Bischöfen aus katholisch gebliebenen Fürstenhäusern solcher Vorzug gewährt. Die päpstlichen Reservationen und Provisionen, Bistums- und Abteibesetzungen «ad nutum papae», griffen in der Folge nur in seltenen Fällen. Andererseits wurden die im Wiener Konkordat anerkannten päpstlichen Rechte oder Vorrechte, die sich nach dem Wortlaut auf die Überprüfung und Bestätigung der kanonischen Rechtmäßigkeit der Wahlen und – vor allem – auf die Sicherung der dem päpstlichen Stuhl jeweils zu entrichtenden Annaten bezogen, im Laufe der Zeit Schritt für Schritt weiter ausgebaut, aber nicht auf der Grundlage konkordatärer Verhandlungen und Vereinbarungen, sondern auf dem Weg praktischer Geltendmachung und Durchsetzung römisch-primatialer Rechtsansprüche, soweit diese im Reich (zumeist stillschweigende) Akzeptanz fanden.

Das in der Reichskirche wie ein «Kleinod» gehütete Recht freier kanonischer Bischofs- (oder Abts- und Propst-)wahl der Dom- und Stiftskapitel war *de facto* nicht verhandelbar; denn über dieses Recht zu verfügen oder es gar an sich zu ziehen, war dem König (und Kaiser) als Oberhaupt des Heiligen Römischen Reiches (deutscher Nation) als einer verfassungsmäßigen Wahlmonarchie, als oberstem Garanten der Reichsverfassung und geborenem «advocatus ecclesiae» gar nicht möglich. Er mußte insbesondere auf die geistlichen Reichsfür-

347 Pastor, Geschichte I 399; Seppelt, Geschichte IV 309.
348 Pastor, Geschichte I 494–512 (mit ausführlicher Schilderung des Romzugs und des Zeremoniells der Kaiserkrönung, nach der dem Papst die Mitra vom Haupt gefallen sei, wie der sienesische Gesandte in seiner Depeche vom 20. März berichtet [hier 509 f. Anm. 3]).
349 Pastor, Geschichte I 401 f.

sten und zumal auf die drei geistlichen Kurfürsten (von Mainz, Köln und Trier) als Mitglieder des (siebenköpfigen) Königswahlgremiums Rücksicht nehmen, die allesamt wiederum ihren Domkapiteln, denen sie ihre Wahl verdankten, verpflichtet waren. Zudem mußten diese geistlichen Fürsten zum Teil erst für die Annahme des Konkordats gewonnen werden; allein schon aus diesem Grund stand das Bischofs- und Abtswahlrecht im Reich nicht zur Disposition Friedrichs III., anders als in seinen habsburgischen Erblanden.

Das Recht, den Bischof zu wählen, lag ursprünglich bei «Klerus und Volk»; in den Abteien wählte der Mönchskonvent aus seiner Mitte den Abt (oder Propst). Im Hochmittelalter aber wurde die Besetzung der Bischofsstühle und Großabteien im Reich von den Königen und Kaisern (den Ottonen und Saliern) aus naheliegenden reichspolitischen Gründen als exklusives Herrscherrecht beansprucht und unter Berücksichtigung der örtlichen Gewalten, im Einvernehmen mit ihnen, (durchaus verantwortungsvoll) ausgeübt, mag dann auch immer noch eine Art Zustimmung «von Klerus und Volk» dazugekommen sein. Die Vita Bischof Ulrichs von Augsburg (um 890–973, seit 923 Bischof), nicht lange nach dessen Tod von einem wohl gut informierten Zeitgenossen (Dompropst Gerhard) verfaßt, bietet hierfür und für weitere Aspekte bischöflicher Amtsführung (wie kaum eine andere Bischofsvita jener Zeit) ein anschauliches Beispiel[350].

Seit Gregor VII. und der sogenannten «Gregorianischen Reform» bekämpften aber die «Gregorianer» die königliche Bischofsernennung und –einsetzung als Übergriff der weltlichen Gewalt in ureigenes kirchliches Recht und propagierten stattdessen die Rückkehr zum alten Recht der «Wahl von Klerus und Volk», zweifellos mit der Tendenz, dem Papst und seiner Kurie dabei ein Mitspracherecht zu sichern; am Mitwirken des «Volkes» war den gregorianischen Parteigängern dagegen wenig gelegen. Welcher Personenkreis genau mit «Klerus und Volk» gemeint war und wie die Wahlen zu vollziehen seien, wurde nicht näher umschrieben. Nach den heftigen Auseinandersetzungen im «Investiturstreit» zwischen Kaiser und Papst schlossen Kaiser Heinrich V. (1106–1125), der Sohn und Nachfolger Heinrichs IV., und Papst Calixt II. (1119–1124) am 23. September 1122 in der Investiturfrage den Kompromiß des «Wormser Konkordats», niedergelegt in zwei Urkunden.

In der kaiserlicher Urkunde, ausgefertigt «mit Zustimmung und Rat der Fürsten», erklärte Heinrich V.: «Ich, Heinrich, von Gottes Gnaden erhabener Römischer Kaiser, überlasse (*dimitto*) aus Liebe zu Gott, zur Römischen Kirche und zum Herrn Papst Calixt und zum Heil meiner Seele Gott, Gottes heiligen Aposteln Petrus und Paulus und der heiligen katholischen Kirche jegliche Investitur mit Ring und Stab und gestehe zu (*concedo*), daß in allen Kirchen, die es in meinem König- und Kaiserreich gibt, kanonische Wahl und freie Konsekration stattfinden»[351].

In der päpstlichen Urkunde erklärte Calixt II.: «Ich, Bischof Calixt, Knecht der Knechte Gottes, gestehe Dir, dem geliebten Sohn Heinrich, von Gottes Gnaden erhabenem Römischen Kaiser, Mehrer des Reiches, zu (*concedo*), daß die Wahlen der Bischöfe und Äbte des Deutschen Reiches, die dem Reich zugehören (*qui ad regnum pertinent*), in Deiner Gegenwart (*in presentia tua*) stattfinden, ohne Simonie und irgendwelche Gewalt; wenn etwa zwischen

350 Vita Sancti Uodalrici I cap. 1: «Als nach fünfzehn Jahren Bischof Hiltine starb [923], wurde er [Uodalrich] auf Betreiben (*machinatione*) seines Neffen Herzog Burchard und seiner anderen Verwandten König Heinrich vorgestellt (*prasentatus*) [...] und es wurde gebeten, daß dem genannten Herrn Uodalrich die bischöfliche Gewalt von ihm zugestanden werde (*episcopalis potestas ab eo concederetur*). Da der König nun seine herrschaftliche Gestalt sah (*intuens herilitatem staturae illius*) und von seinem hohen Bildungsstand erfuhr (*comperiens doctrinae suae scientiam*), stimmte er ihrer Bitte zu, nahm ihm nach königlichem Brauch das Handgelöbnis ab (*regio more in manus eum accepit*) und zeichnete ihn mit dem Bischofsamt aus (*munereque pontificatus honoravit*). Als dies so geschehen war, kehrten sie heiteren Sinnes (*hilari animo*) vom König zurück und kamen nach Augsburg und vollzogen gemäß dem Erlaß des Königs mit bevollmächtigter Hand an ihm die Investitur mit dem Bischofsamt (*secundum regis edictum potestiva manu vestituram episcopatus sibi praefecerunt*). In der folgenden Zeit der Geburt des Herrn aber wurde am Festtag der Unschuldigen Kinder [28. Dezember 923] nach üblichem Ritus seine Weihe vollzogen (*consuetudinario ritu ordinatio eius peracta est*).» Um was für eine «ordinatio» es sich handelte, um Priesterweihe oder Bischofskonsekration, wird nicht näher erklärt; ebensowenig wird dieser «übliche Ritus» beschrieben, noch wird gesagt, von wem diese «ordinatio» vollzogen wurde; auch ist der Vita nicht zu entnehmen, ob Ulrich bei seiner Erhebung zum Bischof bereits Priester war. – Daß er wiederholt die Klöster St. Gallen (die Stätte seiner Erziehung) und Einsiedeln besucht habe, wird in cap. 14 berichtet. Aber daß er in Einsiedeln den Mönch Wolfgang, der ihn nachmals als neu ernannter Bischof von Regensburg bei St. Afra bestatten sollte, zum Priester geweiht habe, wird nur in der Wolfgangs-Vita (Othloni Vita sancti Wolfkangi episcopi XI) berichtet; in der Ulrichs-Vita ist nirgendwo die Rede davon, daß der Bischof Priester geweiht habe. Gerhard von Augsburg, Vita Sancti Uodalrici. Die älteste Lebensbeschreibung des heiligen Ulrich lateinisch-deutsch. Einleitung, kritische Edition und Übersetzung besorgt von Walter Berschin und Angelika Häse (Editiones Heidelbergenses XXIV), Heidelberg 1993, 96–99. – Weitlauff, Bischof Ulrich von Augsburg.

351 «[...] Ego Heinricus Dei gratia Romanorum Imperator augustus, pro amore Dei et sanctae Romanae aecclesiae et domini papae Calixti et pro remedio animae meae dimitto Deo et sanctis Dei apostolis Petro et Paulo sanctaeque catholicae aecclesiae omnem investituram per anulum et baculum, et concedo in omnibus aecclesiis, quae in regno vel imperio meo sunt, canonicam fieri electionem et liberam consecrationem. [...] Haec omnia acta sunt consensu et consilio principum quorum nomina subscripta sunt.» Es folgen 18 Namen geistlicher und weltlicher Fürsten. – Der Kaiser verzichtete mit anderen Worten auf die Investitur der Bischöfe mit Ring und Stab, den geistlichen Hoheitszeichen, und nahm stattdessen fortan die Investitur mit den Regalien, d.h. mit den an den Bischofs- und Abtsstühlen hängenden Territorialbesitzungen und damit verbundenen Herrschaftsrechten, mit dem Szepter vor.

den Parteien Streit entstehen sollte, so mögest Du nach Rat und Urteil des Metropoliten und der Komprovinzialen dem gesünderen Teil (*saniori parti*) Zustimmung und Hilfe gewähren. Der Erwählte (*electus*) aber soll die Regalien (*regalia*) durch das Szepter von Dir erhalten, und er soll leisten, was er Dir auf Grund dessen rechtens schuldet»[352] – nämlich das Gehorsams- und Treuegelöbnis (Homagium), das der Reichsbischof oder Reichsabt in die Hände des Königs als Lehnsherrn für die Investitur mit den weltlichen Herrschaftsrechten, die mit seinem zum Reich gehörigen Bischofs- oder Abtsstuhl verbunden waren, abzulegen hatte (wobei der Begriff «regalia» in dieser Zeit erstmals urkundlich erscheint).

Über die rechte Auslegung des «Wormser Konkordats» gab es an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert kontroverse wissenschaftliche Diskussionen[353]. Doch wurde mit diesem Kompromiß – so die heute allgemein anerkannte Deutung – nicht eigentlich neues Recht geschaffen, «sondern nur ein altes Grundrecht des Staates von der [päpstlichen] Gegenseite für vereinbar mit ihren Grundsätzen erklärt»[354], nachdem Heinrich V. für sich und seine Nachfolger die freie kanonische Wahl anerkannt, nicht jedoch auf die Investitur als solche, sondern lediglich auf ihren uneingeschränkten Vollzug mit Ring und Stab, den Zeichen des geistlichen Amtes, verzichtet hatte; denn die Investitur, bei der man ursprünglich nicht zwischen geistlichem Amt und weltlichem Besitz samt den damit verbundenen Rechten unterschieden hatte, war durch jahrhundertelange Übung geschaffenes oder gewachsenes Reichsrecht im Verhalten des Königtums gegenüber der Reichskirche, nicht etwa erst päpstliche Verleihung von 1122. Nunmehr aber wurde (entsprechend dem «Programm» der Gregorianer) die Trennung zwischen geistlichem Amt und weltlichem Besitz festgelegt. Der König beschränkte sich auf die Investitur der Regalien, und statt seinem bisher beanspruchten und geübten Recht, ohne vorausgehende Wahl Bischöfe und Äbte ernennen zu können, gestand er deren freie kanonische Wahl zu. Da er und die weltlichen Fürsten jedoch auf die weitere Mitwirkung der Reichsgewalt bei der Bestellung der Bischöfe und Äbte größten Wert legten, bestanden sie auf dem Recht der «Gegenwart des Königs bei den Wahlen», in der «die Möglichkeit» lag, «die Stellung der Kirche ebenso abhängig zu erhalten, wie sie zur Zeit der uneingeschränkten königlichen Investitur gewesen war»[355]. Über die Art und Weise der «praesentia regis», ob in Form der *Bei*wohnung oder nur der *An*wohnung, wurde in der päpstlichen Urkunde nichts Näheres bestimmt, auch nicht über den Zeitpunkt der Regalieninvestitur. Dagegen hatte das Königtum während des Investiturstreits in Reichsitalien und Burgund den (zumindest unmittelbaren) Einfluß auf die Bischofswahlen verloren, «und damit ist in der Tat die Axt an die Wurzeln der [dortigen] deutschen Herrschaft gelegt worden»[356]. Hier blieb dem Königtum nur noch die Szepterinvestitur des bereits konsekrierten Bischofs («consecratus») samt der Entgegennahme des Homagium innerhalb von sechs Monaten nach dessen Weiheempfang. Daraus aber ist zu schließen, daß die Reichsbischöfe (und Reichsäbte), bei deren Wahl päpstlicherseits die «praesentia regis» zugestanden wurde, vor ihrer Konsekration (bzw. Benediktion) die Regalieninvestitur empfangen mußten. Dies galt fortan als verpflichtende Regel, durch die dem König grundsätzlich auch die Möglichkeit vorbehalten blieb, die Investitur zu verweigern.

Der Friedensschluß zwischen Papst und Kaiser wurde auch auf dem Ersten Laterankonzil des folgenden Jahres 1123 behandelt; beide Urkunden wurden vorgelegt und verlesen. Aber das Konzil erklärte (in can. 3) nur ganz allgemein: «Nullus in episcopum nisi canonice electum consecret»[357]. Nach Propst Gerhoh von Reichersberg (1092/93–1169), einem kirchlichen (gregorianischen) Reformer, der als Ohren- und Augenzeuge berichtet, sei der Verzicht des Kaisers auf die Investitur mit Ring und Stab vom Konzil mit lautem Beifall gebilligt worden («multo assensu totius concilii fuisset approbata»), während man die päpstliche Urkunde (wegen der «Zugeständnisse» an den Kaiser) um des Friedens willen mit Mühe nur zu dulden, nicht zu billigen sich entschlossen habe («quod propter pacem reformandam talia essent non approbanda, sed toleranda»). Ihre rechtliche Bedeutung stellte er deswegen nicht in Frage, so sehr er dafür plädierte, die Verflechtung von Staat und Kirche zu beseitigen[358].

Wenn auch der Urkunde Calixts II., da für Heinrich V. persönlich ausgestellt[359], über dessen Tod hinaus keine

352 «Ego Calixtus episcopus servus servorum Dei tibi dilecto filio Heinrico Dei gratia Romanorum imperatori augusto concedo electiones episcoporum et abbatum Teutonici regni, qui ad regnum pertinent, in praesentia tua fieri absque simonia et aliqua violentia; ut si qua inter partes discordia emerserit, metropolitani et comprovincialium consilio vel iudicio saniori parti assensum et auxilium praebeas. Electus autem regalia per sceptrum a te recipiat et quae ex his iure tibi debet faciat. Ex aliis vero partibus imperii consecratus infra sex menses regalia per sceptrum a te recipiat et quae ex his iure tibi debet faciat; exceptis omnibus quae ad Romanam ecclesiam pertinere noscuntur [[...].» Mirbt, Quellen 161 f. (Nr. 305); Zeumer, Quellensammlung 4 (Nr. 5); Mirbt-Aland, Quellen 296 f. (Nr. 371). – Zur spektakulären Vorgeschichte des Wormser Konkordats siehe: Jedin, Handbuch III/1 442–461 (Friedrich Kempf); Gerd Althoff, Heinrich V. (1106–1125), in: Schneidmüller-Weinfurter, Die deutschen Herrscher 181–200, hier 188–199.

353 Siehe dazu: Hofmeister, Das Wormser Konkordat (nach wie vor grundlegend); Ganzer, Die Beschränkung der Bischofswahl.

354 Hofmeister, Das Wormser Konkordat 31.

355 Ebd. 24 f.

356 Ebd. 27.

357 COD 190.

358 Zit. in: Hofmeister, Das Wormser Konkordat 38 f.

359 Ebd. 38–43. – Hubertus Seibert, Gerhoh, Propst von Reichersberg, in: LThK 4 (^{3}1995) 513 f.

Rechtskraft zukam, so wurden dennoch ihre wichtigsten Bestimmungen in der Folge geltendes Recht und Grundlage weiterer rechtlicher Ausgestaltung. In der päpstlichen Urkunde ist jedoch weder davon die Rede, welchem Personenkreis das Wahlrecht zukommen solle, noch davon, ob die Wahlen innerhalb eines bestimmten Zeitraums durchzuführen seien, an welchem Ort und nach welchem Mehrheitsverhältnis zu wählen sei und wie sich die «praesentia regis» zu gestalten habe, zumal dem König bei zwiespältiger Wahl eine Art Schiedsspruch zukommen sollte, nach Beratschlagung mit dem Metropoliten und den Bischöfen der Provinz, die offensichtlich nicht zum Wahlgremium gehörten. Und es wird vom Papst – als dem Patriarchen der westlichen Kirche – keinerlei Anspruch auf irgendeine päpstliche Mitwirkung bei der Bestellung der Reichsbischöfe, etwa in Form einer vorauszugehenden päpstlichen Bestätigung ihrer Wahl oder gar in Form einer mit solcher Bestätigung verbundenen päpstlichen Bevollmächtigung erhoben, geschweige denn, daß von einer Verleihung jurisdiktioneller Gewalt als Ausfluß päpstlich-jurisdiktioneller Universalgewalt auch nur andeutend eine Rede ist.

Was die «praesentia regis» betrifft, so scheint sie eher selten geübt worden zu sein, es sei denn, eine Wahl wurde an den jeweiligen Aufenthaltsort des Königs gezogen oder während eines Reichstags durchgeführt[360]. Um so wichtiger wurde das Festhalten am königlichen Recht der Regalienverleihung. König Lothar III. (von Süpplingenburg, 1075–1137, reg. seit 1125), der Nachfolger Heinrichs V., erlangte am Tag seiner Kaiserkrönung (8. Juni 1133) von Papst Innozenz II. (1130–1143) die Bestätigung dieses Rechts, genauer ein Verbot für die «electi», ohne königliche Verleihung und geleistetes Homagium in die Regalien einzutreten[361]. Möglicherweise gab es solche Fälle.

Was den Personenkreis betrifft, dem das Recht der Bischofswahl zukam, so sicherten sich im 12. und 13. Jahrhundert nach und nach die Domkapitel in zähem Ringen das ausschließliche Wahlrecht, unter völliger Zurückdrängung der Laien (Ministerialen?) und der Mönche. Diese aus dem Dom- und Stadtklerus an den bischöflichen Kathedralkirchen noch vor der Jahrtausendwende entstandenden oder entstehenden Korporationen mit autonomer kollegialer Verfassung und eigener Besitzausstattung hatten sich zu obersten Beratergremien der Bischöfe in Verwaltungsangelegenheiten entwickelt (man könnte sagen: gleich dem sich formierenden Kardinalskollegium an der päpstlichen Kurie). Mit ihrem endlichen Sieg im Kampf um die Reservierung des aktiven und passiven Bischofswahlrechts, der von den Päpsten nicht eigentlich gefördert, aber akzeptiert wurde, wuchs ganz entscheidend ihre Machtposition als «Mitregenten» innerhalb des Bistums und gegenüber dem Bischof, auch ihre Unabhängigkeit vom Bischof. Die Domkapitel gewannen dadurch in der Folge für den Reichsadel aller Ränge zunehmend an Attraktivität; denn der Erwerb eines Kanonikats im Domkapitel als Bischofswahlgremium war fortan in aller Regel Grundvoraussetzung für einen Aufstieg in das Bischofsamt. Über ein Familienmitglied mit Sitz und Stimme im Domkapitel gewannen Familie oder Sippe aber auch vermehrten Einfluß in der jeweiligen Region und nicht zuletzt auf die Bischofswahlen als solche. Und da Kanonikatsbesitz außer der »prima tonsura» nicht an Weiheempfang gebunden war, konnte man, je nach familiärer Disposition (oder dynastischer Notwendigkeit), jederzeit sein Kanonikat auch wieder resignieren und womöglich familien- oder sippenintern «weiterreichen»; nicht selten entstanden förmliche «Familienkanonikate»[362].

Im übrigen blieb in der feudalen Gesellschaftsordnung des Mittelalters und der Frühen Neuzeit jedenfalls das mit weltlichen Herrschaftsrechten ausgestattete Bischofsamt in aller Regel dem Adel (allenfalls noch Ministerialen), d.h. der gesellschaftlichen Elite, vorbehalten, weil zum einen das Bischofsamt auch im Dienst der königlichen Reichs- und Ordnungspolitik stand und zum andern es nach dem Empfinden der Zeit für einen Edelgeborenen unvorstellbar gewesen wäre, sich in geistlichen oder weltlichen Angelegenheiten der Autorität eines nichtadeligen Bischofs unterzuordnen. Dasselbe galt in aller Regel auch für einen Reichsabt; es gab im Reich der alten Zeit zudem auch rein adelige Mönchskonvente.

Das Vierte Laterankonzil von 1215 belegt, durchaus im Rahmen der päpstlichen Dekretalengesetzgebung,

360 Beispiele in: Hofmeister, Das Wormser Konkordat 29 f.

361 238 «Interdicimus autem ne quisquam eorum, quos in Teut[onico] regno ad pontificatus hororem vel abbatiae regimen evocari contigerit, regalia usurpare vel invadere audeat, nisi eadem prius a tua [potes]tate deposcat, quod ex his, quae iure debet tibi, tuae magnificentiae faciat.» Zit. in: Hofmeister, Das Wormser Konkordat 46. – Von einer vorausgehenden Wahl ist keine Rede; im übrigen wurde Lothar III. die «plenitudo» der kaiserlichen Würde vom Papst verliehen («Nos igitur, maiestatem imperii nolentes minuere sed augere, imperatoriae dignitati[s plenitu]dinem tibi concedimus et debitas et canonicas consuetudines presentis scripti pagina confirmamus.» Zit. ebd.): Er wurde, nach Adolf Hofmeister, mit dem Kaisertum förmlich investiert, mit denselben Ausdrücken, mit denen der Papst als Lehnsherr ihn in Anwesenheit geistlicher und weltlichen Reichsfürsten mit den (dem hl. Petrus vererbten) Mathildischen Gütern belehnte, und zwar mit einem Ring, was Gerd Althoff als ein in seinem Symbolgehalt nicht leicht zu entschlüsselndes «Unikum» bezeichnet. Gerd Althoff, Lothar III (1125–1137), in: Schneidmüller-Weinfurter, Die deutschen Herrscher 201–216, hier 212; Goez, Markgräfin Mathilde von Canossa, in: Ders., Lebensbilder 233–254.

362 Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte 334–345; Rudolf Schieffer, Die Entstehung von Domkapiteln in Deutschland (Bonner historische Forschungen 439, Bonn 1976; Guy P. Marschal, Domkapitel, in: TRE 9 (1982) 136–140.

die Entwicklung seit 1122: Das Konzil legte fest, daß eine «cathedralis vel regularis ecclesia» nicht länger als drei Monate vakant sein dürfe; werde innerhalb dieser Zeit die Wahl von den dazu Berechtigten nicht vollzogen, so devolviere die «eligendi potestas» an den nächst höheren Obern («qui proximo praeesse dignoscitur»)[363], im Falle einer Bischofswahl somit an den Metropoliten. Auch die Wahlform wurde vorgeschrieben: Es seien drei vertrauenswürdige Skrutatoren «de collegio» zu bestimmen; diese sollen die Voten «secreto et singulatim» entgegennehmen, schriftlich niederlegen und «mox [...] in communi» bekanntgeben; gewählt sei, «in quem omnes vel maior vel sanior pars capituli consentit»[364]. Als Kreis der Wahlberechtigten erscheint hier das jeweilige «Kapitel».

In Art. 2 des Wiener Konkordat wurden wohl deshalb die Dom- und Stiftskapitel als *Wahlgremien* und die Einhaltung einer Wahlfrist von drei Monaten, weil konziliar verbindlich vorgeschrieben, nicht mehr eigens erwähnt, sondern als solche vorausgesetzt. Dagegen wurde – wie oben erwähnt – für die Zukunft verbindlich festgesetzt, daß nach einer vollzogenen Reichsprälatenwahl innerhalb dreier Monate um deren päpstliche Bestätigung nachgesucht werden müsse. Erst wenn diese ergangen sei, dürfe der «electus» von Bistum und Hochstift (oder Reichsabtei) Besitz ergreifen und sich zum Bischof konsekrieren (oder zum Abt benedizieren) lassen. Mit dieser päpstlichen Wahlbestätigung oder -konfirmation war die Überprüfung des Wahlverfahrens und der kanonischen Voraussetzungen des Gewählten verbunden. Im Falle einem Wahlverfahren irgendwelche kanonischen Defekte anhafteten, reservierte sich der Papst die anstehende Besetzung. Noch zu Beginn des 13. Jahrhunderts (unter Bonifaz VIII.) waren nach altem Recht vom Papst nur die Erzbischöfe oder Metropoliten, die auch das Pallium als Zeichen ihrer Amtswürde und –gewalt von ihm empfangen mußten sowie die Bischöfe der römischen Kirchenprovinz und Inhaber exemter Bistümer und Abteien bestätigt worden. Ansonsten waren Prüfung und Bestätigung solcher kanonischer Wahlen samt der Weihe der Bischofskandidaten den zuständigen Metropoliten vorbehalten (natürlich auch gegen entsprechende Gebühren). In Ausnahmefällen, etwa bei Widerspruch gegen eine Wahl oder bei Unsicherheit ihrer Gültigkeit, war um solche Bestätigungen wohl des öfteren aber auch beim Papst – als der den Metropoliten übergeordneten patriarchalen Instanz – nachgesucht worden; dessen Urteilsspruch setzte Überprüfung des jeweiligen Wahlverfahrens voraus. Daraus hatte sich (oder hatte man) ein päpstliches Reservatrecht (unter Ausschluß der Metropoliten) entwickelt, das im Laufe des 14. Jahrhunderts durchgesetzt wurde, und in Verbindung damit konnte auch die Allgemeinverbindlichkeit der Servitienzahlung an die Apostolische Kammer gesichert werden[365]. Auf dem Weg über das Wiener Konkordat wurde das päpstliche Überprüfungs- und Konfirmationsrecht für Bischofs- und Abts- oder Propstwahlen schließlich definitiv zur reichsrechtlichen Anerkennung gebracht.

Die dem Papst fortan reservierte Bestätigung oder Konfirmation einer Bischofs*wahl* (und des Erwählten) in der Reichskirche war aber, jedenfalls nach dem Wortlaut und Verständnis des Wiener Konkordats, keine päpstliche Bischof*sernennung*, geschweige denn eine päpstliche Verleihung der mit dem Bischofsamt verbundenen Rechte an den Erwählten; eine päpstliche Provision, wenn sie denn vollzogen wurde, war allerdings gleichbedeutend mit einer Ernennung. Von der Bischofsweihe war im Konkordat keine Rede, nur davon, daß die «confirmati et provisi per papam» den je zuständigen Metropoliten «et aliis» von Rechts wegen die «debita iuramenta et alia» zu leisten hätten. Doch es war unbestritten, daß der kanonisch gewählte und päpstlich bestätigte oder päpstlich providierte Bischof erst kraft seiner (in der Regel dem Metropoliten als Hauptkonsekrator vorbehaltenen) Konsekration[366] zum Bischof die für sein pastorales Wirken erforderliche bischöfliche Weihe- und Jurisdiktionsgewalt («potestas ordinis et iurisdictionis») empfing,

363 Conc. Lat. can. 23: «[...] statuimus ut ultra tres menses cathedralis vel regularis ecclesia praelato non vacet, infra quos iusto impedimento cessante, si electio celebrata non fuerit, qui eligere debuerant, eligendi potestate careant ea vice ac ipsa eligendi potestas ad eum, qui proximo praeesse dignoscitur, devolvatur. [...].» COD 246.

364 Conc. Lat. can. 24: «[...] statuimus ut cum electio fuerit celebrata, praesentibus omnibus qui debent et volunt et possunt commode interesse, assumantur tres de collegio fide digni, qui secreto et singulatim voces cunctorum diligenter exquirant, et in scriptis redacta, mox publicent in communi, nullo prorsus appellationis obstaculo interiecto, ut is collatione adhibita eligatur, in quem omnes vel maior vel sanior pars capituli consentit; [...].» Entsprechend der päpstlichen Dekretalengesetzgebung wurden des weiteren drei Wahlarten für zulässig erklärt: «per scrutinium», «per compromissum» und «quasi per inspirationem divinam». COD 246 f.

365 Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands V 603–617; hier 609 auch Angaben über die Höhe der Servitien, so für Köln und Salzburg von Anfang an je 10.000 Gulden, für Mainz und Trier 5.000 und 7.000 Gulden, dann ebenfalls auf 10.000 Gulden erhöht, für Magdeburg 2.500 Gulden, für Lüttich. Metz und Passau 7.200, 6.000 und 5.000 Gulden. Diese Servitien wurden bei jeder Neubesetzung entrichtet, während von den Äbten und Pröpsten nur ein kleiner Teil servitienpflichtig war. – Zur Taxierung der Servitien für die einzelnen Bischofssitze und Bistumer (bis 1799) siehe die Angaben in: Eubel, Hierarchia Catholica.

366 Gemäß can. IV des Konzils von Nicäa (325) oblag die «ordinatio» eines neuen Bischofs allen Bischöfen der Provinz; wo dies (etwa aus Gründen weiter Entfernung) nicht möglich war, sollte die Weihe mit Zustimmung der abwesenden Bischöfe von drei Vertretern des Provinzepiskopats vollzogen werden. Da nach can. VI eine Bischofsweihe ohne Billigung des zuständigen Metropoliten für ungültig erklärt wurde, ist daraus zu schließen, daß die «ordinatio» eines Bischofs der Bestätigung des Metropoliten bedurfte. COD 7–9.

und zwar bezogen («in relatione») auf eine bestimmte Bischofskirche und ihren Sprengel[367].

In der Reichskirche war man fortan zur Vermeidung päpstlicher Provisionen sehr darauf bedacht, bei anstehenden Wahlen den vorgeschriebenen dreimonatigen Termin (nach Eintritt der Vakanz) und den dreimonatigen Gesuchstermin um die päpstliche *Wahl*konfirmation pünktlich einzuhalten und des weiteren in den Dom- und Kollegiatkapiteln möglichst keine Vakanzen in den päpstlichen Monaten eintreten zu lassen. Und die nachmals eingeführten Wahlkapitulationen, die vor den Bischofswahlen von allen wahlberechtigten Domkapitularen beschworen oder gelobigt werden mußten, enthielten in aller Regel die Vorschrift, daß der Bischof die Kardinalswürde nicht annehmen dürfe, um nach seinem Tod keine päpstliche Provision eines Nachfolgers zu riskieren[368].

Und doch bildete das im Wiener Konkordat verankerte päpstliche Provisionsrecht bei kanonisch defekten Bischofswahlen in der Reichskirche – wie sich in fernerer Zukunft unter veränderten äußeren Umständen erwies – für das Papsttum eine weitere wichtige Etappe bei der Durchsetzung oder für die faktische Anerkennung seiner universal-primatialen Jurisdiktionsansprüche über die Kirche.

5b. Von der Pragmatischer Sanktion von Bourges 1438 zum Konkordat mit dem französischen König 1516 – Päpstliche Verdammung der Pragmatischen Sanktion in der Bulle ‹Pastor aeternus› (1516) mit Berufung auf die in der Bulle ‹Unam sanctam› Bonifaz' VIII. (1302) definierte päpstliche Universalgewalt

Frankreich war in Basel zahlenmäßig am stärksten und mit herausragenden Theologen der Pariser Universität vertreten, und ebenso stark nahm es vor allem auf die konziliaren Reformverhandlungen Einfluß. Nach der Ablehnung des Mehrheitsvotums von 1437 durch Papst Eugen IV. hatte König Karl VII. von Frankreich (reg. 1422–1461) zwar den französischen Vätern den Besuch des «päpstlichen» Konzils von Ferrara-Florenz verboten, andererseits war aber Frankreich an der Absetzung Eugens IV. durch das Konzil von Basel nicht beteiligt. Und so sehr dieses Konzil ansonsten französischen Schutz genoß, wurden von Seiten Frankreichs die Beziehungen zu Papst und Kurie nicht abgebrochen.

Doch berief der französische König eine Nationalsynode ein, die 1438 mehrere Wochen in Bourges tagte und in 23 Artikeln Basler Reformdekrete übernahm: insbesondere das Dekret *Frequens* und die Beschlüsse bezüglich der Superiorität des Konzils, der Abschaffung der Annaten und sonstiger Abgaben, der Ämterreservation und der Appellationen nach Rom sowie der Reform des Gottesdienstes und des Klerus. Auf Antrag der Synode erließ der König sodann am 7. Juli 1438 die *Pragmatische Sanktion* von Bourges[369], so genannt wegen ihrer Bestimmung, künftig Richtschnur der kirchlichen Praxis zu sein. In ihr erhob er die Synodalbeschlüsse über die Freiheiten der gallikanischen Kirche in einer königlichen Interessen entsprechend modifizierten Form und in Erwartung konziliarer Gutheißung zum Staatsgesetz. Eine eindeutige Gutheißung durch das Basler Konzil erfolgte nicht, was aber nichts an der Geltung der Pragmatischen Sanktion änderte.

Dieses Staatsgesetz, das die Regelung kirchlicher Belange im Königreich zu einer rein innerfranzösischen Angelegenheit unter der Autorität des Königs erklärte, bei zunächst prinzipieller Fortgeltung des überkommenen kanonischen Wahlrechts der Dom- und Stiftskapitel, aber päpstliche Mitsprache fast gänzlich ausschloß, vergiftete auf Jahrzehnte hin das Verhältnis zwischen dem Römischen Stuhl und Frankreich. Eugen IV. äußerte in mehreren Schreiben an den König seinen tiefsten Unwil-

367 Die Bischofsweihe (durch Handauflegung) wurde und wird in aller Regel «relativ» gespendet, bezogen auf eine bestimmte Kirche, und zwar ganz gleich, ob diese Weihe oder «ordinatio» oder «consecratio» damals als Sakrament bzw. als oberste Stufe und Vollendung des Weihesakraments oder als Sakramentale oder als besonderer Würdegrad innerhalb des Priestertums mit zusätzlicher Vollmacht zur Spendung der Firmung und der Ordines galt. Auch Weihbischöfe werden zur Wahrung des Prinzips relativer Weihe stets formal auf einen bestimmten (untergegangenen) Bischofssitz «in partibus infidelium» geweiht. – Zur historischen Entwicklung des Monepiskopats und zu seiner theologischen und kanonistischen Ausdeutung bis zur «Klärung» durch das Zweite Vatikanum siehe: Johannes Neumann, Bischof. I. Das katholische Bischofsamt, in: TRE 6 (1980) 653–682 (Lit.); Hermann J. Pottmeyer – Peter Krämer – Harald Wagner, Bischof, in: LThK 2 (^{3}1994) 481–492; Unterburger, Die bischöfliche Vollmacht im Mittelalter; Ders., Primat der Seelsorge und Dezentralisierung der Kirche. – Allerdings erst das Zweite Vatikanum erklärt in der Konstitution *Lumen gentium* (21) – gleichsam in notwendiger Ergänzung der nur Primat und Unfehlbarkeit des Papstes definierenden Kirchenkonstitution *Pastor aeternus* des Ersten Vatikanums –, wenngleich nicht feierlich, daß das Bischofsamt die Vollgestalt des priesterlichen Amtes darstellt «und durch die Bischofsweihe die Fülle des Weihesakramentes (*plenitudinem conferri sacramenti ordinis*) übertragen wird [...] als Höchstform des heiligen Dienstes (*sacri ministerii summa*) [...] und mit dem Amt der Heiligung auch die Ämter des Lehrens und des Leitens (*Episcopalis autem consecratio, cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi*), die jedoch ihrer Natur nach nur in der hierarchischen Gemeinschaft mit dem Haupt und den Gliedern des Kollegiums ausgeübt werden können». COD 864f.; Denzinger-Hünermann 1198f. (Nr. 4145).

368 Siehe auch: Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte 426–434; Ders., Die Besetzung der Reichsbistümer 4–9.

369 Pragmatische Sanktion von Bourges, 7. Juli 1438. Mirbt, Quellen 232f. (Nr. 398); Mirbt-Aland, Quellen 481f. (Nr. 772); Miethke-Weinrich, Quellen II 412–441 (Nr. XXVI), dazu hier 62–65.

len über die neue Pragmatik und beschimpfte dabei das Basler Konzil als eine treulose, teuflische Synagoge von Christus verratender Pharisäer voll Bosheit und Wahn[370]. Für Rom galt die Pragmatische Sanktion als zumindest halbschismatisch. Dabei stand die französische Anerkennung des römischen Papstes nie in Frage, und Karl VII. suchte bei der Besetzung von Bischofsstühlen, auf die er natürlich Einfluß nahm, in der Regel Einvernehmen mit Rom. Sein Nachfolger Ludwig XI. (reg. 1461–1483) setzte die Pragmatische Sanktion 1461, wie er Pius II. (1458–1464) mitteilte, offiziell außer Kraft, zum Preis der Ernennung zweier Franzosen zu Kardinälen und in der Erwartung, der Papst würde seine Parteinahme bezüglich Neapels zugunsten der Anjou ändern (was aber nicht geschah). Tatsächlich dachte Ludwig XI. nicht daran, von den Prinzipien der Pragmatischen Sanktion abzuweichen; denn diese waren auf den Ausbau der königlichen Landeskirche ausgerichtet, den Ludwig XI. zur Konsolidierung der königlichen Zentralgewalt (nach dem Ende des Hundertjährigen Krieges) unverändert vorantrieb. Er führte dieses Staatsgesetz über den Weg königlicher Ordonnanzen praktisch wieder ein[371]. Dennoch wurde durch dessen formelle Rücknahme allmählich eine Aussöhnung zwischen König und Papst angebahnt. Eine zusätzliche Belastung der Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und Frankreich bedeutete zwischenzeitlich die Teilnahme Frankreichs an dem im Jahr 1511 von sechs abtrünnigen Kardinälen nach Pisa einberufenen Konzil, einem letzten «konziliaristischen» Versuch (von den 24 teilnehmenden Erzbischöfen und Bischöfen waren 16 Franzosen[372]). Eine Befriedung des Verhältnisses beider setzte somit neben der endgültigen Beseitigung der Pragmatischen Sanktion eine definitive Abkehr Frankreichs von dieser schismatischen Synode voraus. Papst Julius II. (1503–1513, Giuliano della Rovere, Neffe Sixtus' IV.), der wohl kriegerischste aller Nachfolger Petri auf der römischen Kathedra, weit mehr Politiker und «Feldherr» als geistlicher Hirte, beantwortete die Pisaner Versammlung, um sie samt ihren Initiatoren niederzuringen, mit der Einberufung des Fünften Laterankonzils (1512–1517). Es sollte, wie sooft, ein Reformkonzil sein, und es erließ in seinen insgesamt zwölf Sessionen eine ganze Reihe von – inhaltlich zweifellos bedeutenden, aber praktisch wirkungslosen – Reform- und Disziplinardekreten, d.h. sie wurden in Form von päpstlichen Bullen («sacro approbante concilio») erlassen: eine päpstlicherseits wohlüberlegte Besonderheit, die bereits von Innozenz III. auf dem Vierten Laterankonzil und von Eugen IV. auf seinem Konzil von Ferrara-Florenz praktiziert worden war und von den Teilnehmern des Laterankonzils, zumeist Prokuratoren, hingenommen wurde, um dem Autoritätskonflikt zwischen Papst und Konzil aus dem Weg zu gehen.

In der 4. Sessio vom 10. Dezember 1512 griff Julius II. die französische Frage auf. Er ließ das Schreiben Ludwigs XI. über die (angebliche) Aufhebung der Pragmatischen Sanktion (vom 27. November 1461) verlesen und zitierte durch ein Monitorium die Geistlichen und Weltlichen Frankreichs binnen zweier Monate zur Unterwerfung und Verantwortung vor das Konzil. In der Bulle *Saluti gregis* vom selben Tag geißelte er «sacro approbante concilio» die «Sanktion, die jene pragmatisch nennen», als «dem Apostolischen Stuhl und Haupt der heiligen Römischen universalen Kirche, ihrer Freiheit und Autorität ungemein schädlich, als mit den heiligen Canones im Widerspruch stehend» und in ihrer «Verderblichkeit» als «eine Beleidigung Gottes» und erklärte sie für null und nichtig[373].

Gewiß galt seine Kampfansage in erster Linie der konziliaristischen Tendenz dieser Sanktion. Aber ebensosehr sah er durch die gallikanischen Freiheiten die päpstliche Kontrolle über die Verleihung kirchlicher Ämter massiv gestört, und absolut unerträglich war ihm, dem gewalttätigen Restaurator des Kirchenstaats im vollen Umfang, der finanzielle Verlust, den die päpstliche Kurie durch ihren völligen Ausschluß von der Vergabe kirchlicher Ämter und Benefizien und von Gerichtssachen «in causis maioribus» erlitt. Da die Zitation unbeantwortet blieb, erließ er zwei Monate später, in der 5. Sessio vom 16. Februar 1513, die Konstitution *Inter alia necessaria*, in der in geschärftem Ton die römischen Beschwerden gegen die französische Nation wiederholt und im einzelnen aufgezählt wurden[374]. Aber zu diesem Zeitpunkt lag Julius II. bereits im Sterben († 20. auf 21. Februar 1513).

Dennoch blieb sein Verdammungsurteil nicht ohne alle Wirkung. Ludwig XII. von Frankreich (reg. 1498–1515) begann einzulenken. Durch eine Gesandtschaft ließ er Ende Dezember 1513 Julius' Nachfolger Leo X. (1513–1521,

370 Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen II 381.
371 Pastor, Geschichte II 103–124; Jedin, Handbuch III/2 644 (Karl August Fink).
372 Venard, Das fünfte Laterankonzil 333.
373 «[…] Insuper cum iam per multa temporum spatia per nonnullos praelatos Galliae nationis, et nobiles laicos ac alios illis faventes, praesertim cuiusdam sanctionis praetextu, quam ipsi pragmaticam vocant, apostolicae sedi, sanctaeque Romanae universalis ecclesiae capiti, libertati et autoritati enormiter detractum, sacrisque canonibus derogatum fuerit, nos rem adeo perniciosam in Dei offensam, et ecclesiae praefatae vilipendium et evidens detrimentum, amplius ferre nequeuntes, cum sanctio ipsa ab omni ad id legitima potestate carentibus nullorumque summorum pontificum, aut generalium legitimorum conciliorum auctoritate facta, sed quodam abusu tantum in illis partibus introducta et observata fuerit, illaque cum in ea contentis nulla et invalida merito declarari et abrogari debeat; […].» Conc. Lat. sess. IV, 10. Dezember 1512. COD 598–600, hier 598 f. – Pastor, Geschichte III/2 865 f.
374 Conc. Lat. sess. V, 16. Februar 1513. COD 603 Anm. 1. – Brosse-Lecler, Lateran V 108.

Giovanni Medici, illegitimer Sohn des Lorenzo il Magnifico), der, gerade 37jährig zum Papst gewählt, das Konzil fortführte, seine Lossagung von der Pisaner Synode und seinen Beitritt zum Laterankonzil erklären und Teilnehmer aus Frankreich ankündigen; dagegen ersuchte er um Aufschub der Verhandlungen über die Pragmatische Sanktion[375]. Doch erschienen zu Lebzeiten des Königs weder Franzosen auf dem Konzil, noch kam es zu diesen Verhandlungen, wohl aber zu Geheimverhandlungen über eine Eroberung Mailands, bei denen Leo X. «der zweideutigen Diplomatik jener Zeit huldigte»[376], nämlich der Hinterhältigkeit und Doppelzüngigkeit[377].

Erst Ludwigs XII. Nachfolger Franz I. (reg. 1515–1547)[378] reichte dem Papst die Hand zur Einigung. Auf die Nachricht von dessen Sieg über die Eidgenossen, mit deren Hilfe die Selbständigkeit Mailands hätte verteidigt werden sollen, in der Schlacht bei Marignano (13./14. September 1515) eilte Leo X., um einem möglicherweise von Franz I. beabsichtigen Heereszug nach Rom und von dort nach Neapel zuvorzukommen, diesem über Viterbo, Siena und seine Heimatstadt Florenz entgegen. Für das Treffen wurde mit Zustimmung der Kardinäle Bologna gewählt, wo vom 11.–15. Dezember mit feierlichem Zeremoniell die Begegnung stattfand[379]. Der Papst, der einem antifranzösischen Bündnis beigetreten war, mußte für den Kirchenstaat auf Parma und Piacenza Verzicht leisten, auf Gebiete, die den Medici, der Familie des Papstes, zugedacht gewesen waren, aber jetzt wieder mit dem Herzogtum Mailand vereinigt wurden. Sodann verlangte Franz I. vom Papst unvermittelt auch die Bestätigung der Pragmatischen Sanktion, ein Ansinnen, das Leo X. entschieden zurückwies: Nie und nimmer werde er sich zur Duldung einer schismatischen Konstitution verstehen, aber – so fügte er hinzu – zu einem Konkordat ähnlichen Inhalts sei er bereit, sofern darin die papstfeindlichen Bestimmungen jener Sanktion entfernt und die in ihr enthaltenen Privilegien auf eine rechtliche Basis gestellt würden. Auf dieses Angebot ging der König sofort ein, in kühler Berechnung, daß dem Papst kein Preis zu hoch sein würde, um durch ein mit ihm abgeschlossenes Konkordat die «konziliaristische» Pragmatische Sanktion aus der Welt zu schaffen und jeglicher Beschränkung seiner allerhöchsten Primatialgewalt ein Ende zu setzen. Seine von Anfang an überlegene Verhandlungsposition ausnützend, forderte Franz I. für sein Entgegenkommen das königliche Nominationsrecht auf alle Erzbischofs- und Bischofsstühle, Abteien und Priorate seines Reichs: ein Vorrecht, das ihm in der Pragmatische Sanktion nicht eingeräumt oder von ihm nicht eingerückt worden war (was aber die französischen Könige nicht daran gehindert hatte, es *de facto* zu praktizieren). Auf dieser Basis verständigten sich König und Papst über die weiteren Grundzüge der Übereinkunft, deren Bestimmungen im einzelnen von Bevollmächtigten beider Seiten in den folgenden Monaten ausgehandelt wurden. Der Abschluß des Vertragswerks erfolgte mit Datum vom 18. August 1516. Es wurde in der Bulle *Primitiva illa Ecclesia* niedergelegt sowie in der 11. Sessio des Laterankonzils vom 19. Dezember 1516 durch Aufnahme in die Konstitution *Divina disponente clementia* «sacro approbante concilio» feierlich promulgiert[380]: in Form einer Bulle und mit Bestätigung durch das Konzil, um jede Opposition gegen das Konkordat von vornherein zu brechen.

Die wichtigste Bestimmung dieses Konkordats, das sich auf das französische Reich, die Dauphiné und die Grafschaften Die und Valentinois erstreckte und am 16. September 1516 auch auf die Bretagne und die Provence ausgedehnt wurde, war die Verleihung des genannten königlichen Nominationsrechtes auf alle erledigten Bischofssitze und Prälaturen (innerhalb von sechs Monaten vom Tag der Erledigung an) im gesamten Reich Franz' I. unter Aufhebung der Pragmatischen Sanktion und des herkömmlichen Wahlrechtes der Dom- und Stiftskapitel. Dem Papst blieb *de facto* nur das Recht, die königlichen Nominationen zu bestätigen; für den Fall der Nichteinhaltung der Sechsmonatsfrist von Seiten des Königs wäre dem Papst das Devolutionsrecht zugefallen (das aber, ähnlich wie im Heiligen Römischen Reich, bedeutungslos blieb). Zwar sollte die Übertragung solcher Benefizien an strenge Voraussetzungen (eheliche Geburt, Mindestalter von 27 Jahren, Magister oder Lizenziat der Theologie, des kanonischen oder des zivilen Rechts, wobei dem theologischen Grad der Vorzug eingeräumt wurde) gebunden sein[381]; doch königliche Blutsverwandte oder Adelige sollten sich «des Vorzugs einer geringeren Studienzeit erfreuen» dürfen. Sämtliche päpstlichen Reservationen und Exspektationen wurden abgeschafft – die Annaten blieben unerwähnt (blieben somit zumindest für die Zukunft nicht völlig ausgeschlossen) –, und sämtliche Prozesse, mit Ausnahme der «causae maiores», wurden den Gerichten in Frankreich vorbehalten, unter strenger

375 Pastor, Geschichte IV/1 49.
376 Ebd. 69–72, hier 69.
377 Jedin, Handbuch III/2 671–676 (Karl August Fink).
378 Alfred Kohler, Franz I. 1515–1547, in: Hartmann, Französische Könige 52–70.
379 Pastor, Geschichte IV/1 81–100.
380 Conc. Lat. sess. XI, 19. Dezember 1516. COD 638 f. – Text des Konkordats in: Mansi 32, 948–963.
381 Vgl. can. 3 des III. Laterankonzils von 1179: «Cum in sacris ordinibus et ministeriis ecclesiasticis, et aetatis maturitas et morum gravitas et scientia literarum sit inquirenda, multo fortius haec in episcopo oportet inquiri, qui ad curam positus aliorum, in se ipso debet ostendere qualiter alios in domo Domini oporteat conversari. [...].» COD 212.

Regelung der Rekursverfahren, um «leichtfertige Appellationen» (insbesondere an den Papst) zu verhindern[382].

In derselben Sessio vom 19. Dezember 1516 erließ Leo X. des weiteren «sacro approbante concilio» die Bulle *Pastor aeternus.* In ihr bekräftigte er nochmals den Widerruf «der vom Basler Konzil herausgegebenen und auf Drängen dieses Konzils von der Versammlung zu Bourges angenommenen und anerkannten [Pragmatischen] Sanktion und ihrer Inhalte, da all dies sich als nach der Translation des Basler Konzils durch [...] Eugen IV. [nach Ferrara] vom Basler Winkelkonzil oder Konventikel [...] verabschiedet herausstellte und deshalb keinerlei [Rechts-]Kraft haben konnte»; denn «allein der Römische Pontifex hat für die Dauer seiner Amtszeit kraft der ihm eigenen Autorität über alle Konzilien das volle Recht und die Gewalt, Konzilien einzuberufen, zu verlegen und aufzulösen, wie auf Grund des Zeugnisses der Heiligen Schrift, der Aussagen der heiligen Väter und anderer römischer Bischöfe, Unserer Vorgänger, der Dekrete der heiligen Canones und des eigenen Bekenntnisses auch ebendieser Konzilien unzweifelhaft feststeht»[383]. Als unwiderleglichen Traditionsbeweis führte der Papst eine ganze Kette von Zeugenschaften – Päpste und Konzilien – an, angefangen von Leo I., «Unserem Vorgänger frommen Gedenkens, dessen Fußspuren Wir in dieser Sache, soweit immer Wir es vermögen, willig nachahmen (*cuius in hoc libenter, quoad possumus, vestigia imitamur* [...])». Um sodann diese – aus römischer Sicht – von Anfang an ungültige «so niederträchtige [Pragmatischen] Sanktion und ihre Inhalte», insbesondere ihre Behauptung der Konzilssuperiorität, auch als Dokument zu vernichten und der *damnatio memoriae* anheimzugeben, widerrief, annullierte und verdammte der Papst «eamdem Bituricensem sanctionem sive corruptelam, eiusque approbationem tacitam vel expressam» samt allen ihren Inhalten – er fand kaum genug der Worte, um der ganzen Wucht der von ihm vollzogenen Cassation, Annullation und Damnation Ausdruck zu geben. Welches Gewicht er der Autorität seines Verdammungsurteils beilegte, sollte der folgende Satz explizieren: «Und da es heilsnotwendig ist, daß alle Christgläubigen dem Römischen Pontifex unterworfen sind, wie wir durch das Zeugnis der göttlichen Schrift und der heiligen Väter belehrt werden und wie es durch die Konstitution Papst Bonifaz' VIII., unseres Vorgängers seligen Gedenkens, die mit den Worten *Unam sanctam* beginnt, erklärt wird: erneuern und approbieren Wir, *sacro praesente concilio approbante*, diese Konstitution, zum Heil der Seelen ebenjener Gläubigen, vermöge der höchsten Autorität des Römischen Pontifex und dieses Heiligen Stuhls sowie der Einheit und Vollmacht seiner [!] Braut, der Kirche», jedoch, wie er hinzufügte, ohne die Deklaration Clemens' V. in der Bulle *Meruit* zu präjudizieren[384]. Kraft dieser seiner allerhöchsten Primatialgewalt verfügte er, daß die «praefata pragmatica sanctio, seu potius corruptela» binnen sechs Monaten aus den königlichen und stiftischen Archiven getilgt werden müßte, «sub [poena] maioris excommunicationis latae sententiae» und des Verlusts geistlicher Ämter oder kirchlicher Lehen: Strafen, die alle Zuwiderhandelnden, gleich welchen Standes und Ranges, treffen sollten[385].

382 Die einzelnen Konkordatsbestimmungen sind ausführlich dargelegt in: Pastor, Geschichte IV/1 578–585; Brosse-Lecler, Lateran V 109–112.

383 Conc. Lat. sess. XI, 19. Dezember 1516. COD 640–645;. Mirbt, Quellen 252 f. (Nr. 414); Mirbt-Aland, Quellen 498 (Nr. 785): Verwerfung der Pragmatischen Sanktion und ihrer Anerkennung der Konzilssuperiorität: «[...] nos a tam nefariae sanctionis et contentorum in ea revocatione, retrahi aut desistere, salva conscientia, ac nostro et ipsius ecclesiae honore, non posse, aut debere, censemus. Nec illud nos movere debet, quod sanctio ipsa, et in ea contenta, in Basileensi concilio edita, et ipso concilio instante, a Bituricensi congregatione recepta et acceptata fuerunt, cum ea omnia post translationem eiudem Basileensis concilii, per felicis memoriae Eugenium papam IV, etiam praedecessorem nostrum facta, a Basileensi conciliabulo, seu potius conventicula, quae praesertim post huiusmodi translationem concilium amplius appellari non merebatur, facta extiterint, ac propterea nullum robur habere potuerint: cum etiam solum Romanum pontificem pro tempore existentem, tanquam auctoritatem super omnia concilia habentem, conciliorum indicendorum, transferendorum ac dissolvendorum plenum ius et potestatem habere, nedum ex sacrae scripturae testimonio, dictis sanctorum patrum ac aliorum Romanorum pontificum etiam praedecessorum nostrorum, sacrorumque canonum decretis, sed propria etiam eorundem conciliorum confessione manifeste constet: quorum aliqua referre placuit, reliqua vero, utpote notoria, silentio praeterire. [...]». COD 642.

384 «[...] Et cum de necessitate salutis existat omnes Christi fideles Romano pontifici subesse prout divinae scripturae et sanctorum patrum testimonio edocemur, ac constitutione felicis memoriae Bonifacii papae VIII similiter praedecessoris nostri, quae incipit: *Unam sanctam*, declaratur: pro eorumdem fidelium animarum salute, ac Romani pontificis et huius sanctae sedis suprema auctoritate, et ecclesiae sponsae suae unitate et potestate, constitutionem ipsam, sacro praesente concilio approbante, innovamus et approbamus, sine tamen praeiudicio declarationis sanctae memoriae Clementis papae V quae incipit: *Meruit*; [...].» COD 643 f.

385 «[...] quinimo illam [pragmaticam sanctionem] ex quibus archiviis etiam regiis, seu capitularibus, et locis praedictis, infra sex menses a data praesentium computandos, deleant seu deleri faciant, sub maioris excommunicationis latae sententiae, nec non quo ad ecclesiasticas et regulares personas praedictas, omnium etiam patriarchalium, metropolitanarum, et aliarum cathedralium ecclesiarum, monasteriorum quoque et prioratuum, etiam conventualium et quarumcumque dignitatum aut beneficiorum ecclesiasticorum saecularium, et quorumvis ordinum regularium privationis, et inhabilitatis ad illa in posterum obtinenda: quo vero ad saeculares, praefatae excommunicationis, nec non amissionis quorumcumque feudorum, tam a Romana quam alia ecclesia ex quavis causa obtentorum, ac etiam inhabilitatis ad illa in posterum obtinenda, inhabilitatisque ad omnes et singulos actus legitimos quomodolibet faciendos infamesque ac criminis laesae maiestatis in iure expressis poenis, eo ipso, et absque ulteriori declaratione per omnes et singulos supradictos, si (quod absit) contra fecerint, incurrendis: [...].» COD 644 f.

Die Bulle *Unam sanctam* vom 18. November 1302, deren Lehraussage Leo X. hier mit Zustimmung des Konzils erneuerte und approbierte, war eine Proklamation der hierokratischen Ansprüche Papst Bonifaz' VIII. (1294–1303, vorher Benedikt Gaetani)[386] (gewesen), unmittelbar ausgelöst durch seinen Konflikt mit Philipp IV. dem Schönen von Frankreich (reg. 1285–1314)[387] und gegen diesen König gerichtet: «Die eine heilige katholische und apostolische Kirche» müsse im Glauben angenommen werden; denn – so der Papst – «außer ihr gibt es kein Heil und keine Vergebung der Sünden». Wie diese Kirche ein einziger Leib sei, so habe sie ein einziges Haupt, nämlich Christus, vertreten durch Petrus und dessen Nachfolger. Wer das leugne, wie die Griechen, gehöre nicht zu den Schafen Christi. Die Kirche habe das geistliche und das weltliche Schwert in ihrer Gewalt; das geistliche führe sie selber, das weltliche überlasse sie der Hand der Könige und Krieger, «sed ad nutum et patientiam sacerdotis». Beide Gewalten stammten von Gott; doch fordere die Ordnung, daß ein Schwert dem anderen untergeordnet sei. Das geistliche aber überrage an Würde und Adel das weltliche, so daß in Wahrheit die geistliche Gewalt die weltliche einzusetzen und über sie zu richten habe. Diese «auctoritas», auch wenn sie einem Menschen gegeben und von einem Menschen ausgeübt werde, sei keine menschliche, sondern eine göttliche, nach Gottes Wort dem Petrus und seinen Nachfolgern von Christus selbst verliehen. Wer ihr widerstehe, lehne sich gegen Gottes Ordnung auf.

Diese Aussagen wurden mit den bekannten Bibelstellen in allegorischer Interpretation, nach der üblich gewordenen Beweisführungsmanier der Scholastik, belegt. Bonifaz VIII. hielt sich, so könnte man sagen, exakt an die gängige Lehre der damaligen «kirchlichen Wissenschaft», nämlich der spätmittelalterlichen Scholastik, wie sie von Thomas von Aquin, von Bonaventura und anderen Theologen vertreten wurde und in der Kanonistik vorherrschte. Konkret folgte die Bulle den Thesen des kurz zuvor entstandenen Traktats «De ecclesiastica potestate» des Augustinereremiten Aegidius Romanus (1243/47–1316), eines Schülers des Thomas von Aquin in Paris und nachmaligen Pariser Magisters der Theologie (seit 1295 Erzbischof von Bourges), der in diesem Traktat die Oberhoheit des Papstes auch in weltlichen Dingen theologisch zu begründen suchte. Aber weder übernahm Bonifaz VIII. in dieser Bulle die Schlußaussage des Aegidius Romanus im genannten Traktat: «[…] summus pontifex, qui tenet aspicem ecclesie et qui potest dici ecclesia […]»[388], noch machte er sich die extremen Thesen mancher Vertreter der Scholastik zu eigen, etwa des Arnald von Villanova (um 1240–1311), eines Arztes und Laientheologen, der, von eschatologischen Erwartungen erfüllt, den Papst (unter dessen Schutz er flüchtete und dem er als Leibarzt diente) zum «Christus auf Erden» mit «universaler Autorität der Vollgewalt» hochstilisierte[389]. Dabei sollte man allerdings mit in Betracht ziehen, daß in den ottonisch-frühsalischen Herrscherdarstellungen des 10./11. Jahrhunderts (vor dem Einschnitt des Investiturstreits), im Unterschied noch zur karolingischen Zeit, der sakramental gesalbte und gekrönte König und Kaiser aus der irdischen Umgebung herausgenommen und auf die Ebene Christi und der Heiligen emporgehoben wird: bildhafte Deutungen zumeist in liturgischen Codices (Lektionaren und Evangeliaren), die symbolisch sichtbar machen sollten, daß der König und Kaiser als Stellvertreter Christi auf Erden unter göttlichem Schutz steht, mehr noch: als «christus domini», als «Gesalbter des Herrn» (Synode von Hohenaltheim 916), und als «typus» Christi (so im Mainzer Ordo um 960), weit über alle Sterblichen erhoben, an der Erhabenheit des Sakralen teilhat – teilhaben möge, wie zumeist in Beischriften dieser Bildtafeln als Gebet formuliert wird[390]. Bonifaz VIII. überschritt auch

386 Haller, Das Papsttum V 96–217; Seppelt-Schwaiger, Das Papsttum IV9–55; Tilmann Schmidt, Bonifaz VIII., in: Gerschat, Gestalten XI 248–257.

387 Elisabeth Lalou, Philipp IV. der Schöne, in: LMA 6 (1999) 2061–2063; Heribert Müller, Philipp IV.. der Schöne, in: LThK 8 (^{3}1999) 230 f.

388 «[…] Ecclesia quidem est timenda et mandata eius sunt observanda, sive summus pontifex, qui tenet aspicem ecclesie et qui potest dici ecclesia, est timendus et sua mandata sunt observanda, quia potestas eius est spiritualis, celestis et divina, et est sine pondere, numero et mensura.» Aegidius Romanus, De ecclesiastica potestate, ed. Richard Scholz, Weimar 1929 (unveränd. Nachdr. Aalen 1961), 209. – Siehe auch: Jedin, Handbuch III/2 353 (Hans Wolter), 441 f. (Erwin Iserloh). – Adolar Zumkeller, Aegidius Romanus, in: TRE 1 (1999) 178; Rudolf Weigand, Aegidius von Rom, in: LThK 1 (^{3}1993) 180 f.

389 «Quis enim fidelium ignorat, cum Caldei et barbari non ignorent, Romanum pontificem esse Christum in terris, non solum particularis presidentie titulo vel figura, set insuper universali auctoritate plenarie potestatis, cum ipse solus inter pontifices datus sit in lucem gentium et in fedus populi, ut salus existat cunctis usque in fines terre. […].» Arnald von Villanova, Tractatus *de tempore adventus Antichristi* (1300). Zit. in: Mirbt-Aland, Quellen 460 (Nr. 747). – Arnald von Villanova, in seinem theologischen Denken ursprünglich von der Dominikanerschule beeinflußt, neigte später zu den eschatologischen Erwartungen, wie sie bei den Franziskanerspiritualen verbreitet waren; Bonifaz VIII., den er als Arzt behandelte, protegierte ihn, ohne, wie es scheint, seine Ideen zu teilen. Raoul Manselli-Hans Wolter u. a., Arnald von Villanova, in: LMA 1 (1999) 994–996; Charles H. Lohr, Arnald von Villanova, in: LThK 1 (^{3}1993) 1015 f.

390 Hagen Keller, Grundlagen ottonischer Königsherrschaft, in: Karl Schmid (Hg.), Reich und Kirche vor dem Investiturstreit, Sigmaringen 1985, 17–34; Ders., Herrscherbild und Herrscherlegitimation. Zur Deutung der ottonischen Denkmäler, in: Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster 19 (1985) 290–311; Percy Ernst Schramm, Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit 751–1190. Neuauflage herausgegeben von Florentine Mütherich, München 1983; Manfred Weitlauff, Kaiser Otto I. und die Reichskirche, in: Ders., Bischof Ulrich von Augsburg 21–50, bes. 21–27.

nicht die Thesen Gregors VII. über Natur und Umfang der päpstlichen Amtsgewalt in dessen «Dictatus papae», die in der Tat «eine unerhörte Neuerung» gewesen waren[391]. Die Aussagen der Bulle *Unam sanctam* Bonifaz' VIII. waren als solche nicht neu; sie hielten sich «im Rahmen der damals herrschenden theologischen und kanonistischen Doktrinen»[392] und deckten sich mit ähnlichen Äußerungen dieses Papstes. Natürlich mag man beschwichtigend hinzusetzen, Aussagen dieser Art seien zeitbedingt und zeitgebunden gewesen, hätten lediglich zeitgeschichtliche Bedeutung, seien nur «eine andere, den päpstlichen Primat betonende Formulierung» des auf das kirchliche Altertum zurückgehenden, oft und oft wiederholten Satzes «Außerhalb der Kirche kein Heil» (der auch im Anfangssatz der Bulle wiederkehrt), und zudem habe damals «für diese besondere Betonung des Primates» begründeter Anlaß bestanden[393]. Neu aber war die aus dieser «zeitbedingten» Doktrin gezogene Schlußfolgerung, nämlich die lehramtliche Erklärung ihrer dogmatischen Verbindlichkeit – ihre Erhebung zu einer keinen Widerspruch mehr duldenden «dogmatischen», somit «göttlichen Wahrheit» – im letzten Satz der Bulle: «Nun aber erklären, sagen und definieren Wir (*declaramus, dicimus, diffinimus*), daß es für jede menschliche Kreatur unbedingt notwendig zum Heil ist, dem Römischen Pontifex unterworfen zu sein»[394]. Dieser Satz aber folgte der oben zitierten, durch zwei gefälschte Zitate begründeten These des Thomas von Aquin in seinem «Opusculum contra errores Graecorum ad Urbanum IV» (II cap. 27) von 1263[395]. Die Definition verleiht der «Doktrin» eine neue Qualität; sie wird «zur Lehre der Kirche erklärt. Damit hört jeder Widerspruch auf, etwas anderes darf hinfort nicht mehr behauptet werden»[396]. Wieder mag man beschwichtigend hinzusetzen: Nur dieser letzte Satz werde als dogmatisch verbindlich definiert, und diese Definition besage nur, daß es für jeden Menschen heilsnotwendig sei, dem Papst unterworfen zu sein; sie beziehe sich nicht auf die weltliche Obrigkeit, geschweige denn auf das Verhältnis von Kirche und Staat – aber war der König von Frankreich, gegen den diese Bulle sich richtete, keine weltliche Obrigkeit? Und ist der definierte Schlußsatz nicht die «dogmatische» Quintessenz der vorausgehenden Darlegungen einschließlich der Zwei-Schwerter-Theorie? Diese Darlegungen können somit als Interpretamente nicht einfach «ausgeblendet» werden – oder doch? Wie immer es sich damit verhalten haben mochte: Der in dieser Definition dogmatisch erhobene päpstliche Anspruch war maßlos, exorbitant, mögen ihn auch «die Zeitgenossen, soweit sie im Bannkreis der kirchlich-zünftigen Wissenschaft standen, [...] als das Natürliche und Gegebene empfunden haben»[397]. Doch es haben keineswegs alle so gedacht; nicht nur für den französischen Hof, sondern für viele Laien und auch für manche Kleriker und Gelehrte war er eine Herausforderung. Ihm ist auch zu seiner Zeit bereits widersprochen worden[398].

Dennoch: Abgeleitet aus einer völlig ahistorischen Interpretation von zwei, drei, vier spät überlieferten – singulären – biblischen Petrusstellen (insbesondere bei Mt 16 und Joh 21), die den «Petrus-Mythos» begründeten, haben spätmittelalterliche Scholastiker mit ihrer syllogistischen Methode der Beweisführung für diesen Anspruch den – gewünschten? – theologischen «Unterbau» konstruiert. In Wirklichkeit ging es bei diesem Konflikt und Zusammenstoß des Papstes mit dem französischen König, die diese Bulle (samt den vorausgehenden Bullen) veranlaßt haben, u.a. um die Aufhebung des königlichen Verbots der Romreise für französische Bischöfe, um die Anerkennung des päpstlichen Stellenbesetzungs- und Besteuerungsrechtes und um den Verzicht des Königs auf die von ihm kraft des Regalienrechts beanspruchte Zwischennutzung (finanzielle Abschöpfung) von Bistümern und Abteien während ihrer Vakanz[399]. Es ging in diesen schweren Auseinandersetzungen beiderseits fast ausschließlich um rein materielle Werte, um die Bonifaz VIII. im Vollbewußtsein seiner überlegenen petrinischen Autorität mit dem Einsatz «geistlicher Waffen» kämpfte, jedoch vergeblich; seine «Schwertstreiche», um im «Bild» der päpstlichen Bulle zu bleiben, prallten am «Panzer» des französischen Königs ab.

Die Bulle *Unam sanctam*, wohl erst im Sommer 1303 publiziert, war die letzte von mehreren Bullen (u.a. *Clericis laicos* 1296, *Ausculta fili* 1301, *Salvator mundi* 1301), die Bonifaz VIII., Nachfolger des gescheiterten und zu-

391 Haller, Das Papsttum V 182.
392 Zur damaligen «Lehre der Wissenschaft» in diesem Punkt siehe. Haller, Das Papsttum V 5–13.
393 Seppelt-Schwaiger, Das Papsttum IV 32f., hier die obigen Zitate.
394 «[...] Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis.» Mirbt-Aland, Quellen 458–460 (Nr. 746); Denzinger-Hünermann 387 (Nr. 875). – Haller, Das Papsttum V 180–182; Herbers, Geschichte 220f.
395 Um diese These nochmals zu zitieren: «[...] Ostenditur etiam, quod *subesse Romano pontifici sit de necessitate salutis*. S. Thomae Aquinatis Opusculum contra errores Graecorum ad Urbanum IV, II cap. 27 (auch zit. in: Mirbt, Quellen 199f. [Nr. 361], hier 200). – Seppelt-Schwaiger, Das Papsttum IV 31–34.
396 Haller, Das Papsttum V 182.
397 Ebd.
398 So der Magister Johannes von Paris (Quidort) OP (um 1255–1306) in seinem Tractatus *de potestate regia et papali*, in der er die These verteidigt, das Staat und Kirche unabhängig voneinander ihre Macht von Gott erhalten und der Papst nur bei theologischen und moralischen Fragen ein Interventionsrecht besitzt. Manfred Gerwing, Johannes von Paris, in: LMA 5 (1999) 592; Hannes Möhle, Johannes von Paris, in: LThK 5 (^{3}1996) 955.
399 Seppelt-Schwaiger, Das Papsttum IV 34.

rückgetretenen «Engelpapstes» Coelestin V. (1294)[400], eine gewiß hochbegabte, aber unbeherrschte Kraftnatur mit ausgeprägt pathologischen Zügen, gegen Philipp IV., einen nicht weniger gewalttätigen Politiker, wegen der Besteuerung des Klerus durch ihn ohne päpstliche Zustimmung, wegen Mißachtung der kirchlichen Gerichtshoheit im Fall des Hochverratsprozesses gegen einen Bischof usw. gerichtet hatte, zuletzt zur Bekundung seiner Auffassung, daß ein weltlicher Herrscher ihm «ratione peccati» verantwortlich sei. In Wirklichkeit waren alle diese schroff formulierten, autoritativ Strafen androhenden Bullen Dokumente päpstlicher Ohnmacht, die Bonifaz VIII. in seinem übersteigerten Selbstbewußtsein schließlich dazu verleiteten, gegen den ihm verhaßten König den letzten «Trumpf» auszuspielen.

Der Konflikt, in dem der König Anklage gegen den Papst wegen Häresie erhob und an ein allgemeines Konzil appellierte und der Papst seinerseits dem König mit einem Absetzungsverfahren drohte, eskalierte, als bekannt wurde, daß der Papst entschlossen war, den König zu bannen und dessen Untertanen vom Treueid zu lösen. Um die für den 8. September 1303 geplante Publikation der bereits ausgefertigten Bannbulle (*Super Petri solio*) zu verhindern, wurde der Papst einen Tag zuvor in Anagni überfallen und gefangengesetzt; kurz nach seiner Befreiung starb er († 11. Oktober 1303).

Sein Nachfolger Benedikt XI., ehedem Generaloberer der Dominikaner, hob alle über Philipp IV. und seine Familie etwa verhängten Strafen des Ausschlusses «ungebeten» auf, wie er dem König mitteilte. Um den Frieden vollständig zu machen, bedurfte es aber noch der Aufhebung aller anderen gegen den König verfügten Maßnahmen seines Vorgängers. Doch dazu reichte Benedikt XI. nicht mehr die Zeit; sein Pontifikat dauerte gerade ein Dreivierteljahr († 7. Juli 1304)[401].

Da sich im Konklave nach seinem Tod unter den 18 Kardinälen Gegner und Anhänger Bonifaz' VIII. schroff gegenüberstanden und die Wahlversammlung zudem gegen Einflüsse von außen nicht völlig abgeschirmt war, vergingen nahezu elf Monate, ehe am 5. Juli 1305 mit knapper Mehrheit (10 gegen 8 Voten) eine Wahl zustande kam. Sie fiel auf einen dem Kardinalskolleg nicht angehörenden Franzosen, auf den Erzbischof von Bordeaux, Bertrand de Got, der die erste Nachricht von seiner Wahl während einer Rundreise durch seine Provinz empfing. Er nahm die Wahl an, nannte sich Clemens V. (1305–1314) und ließ sich in Lyon in Anwesenheit Philipps IV. und eines stattlichen königlichen Gefolges feierlich krönen (14. November 1305). Ungeachtet des Drängens der Kardinäle, nach Italien zu kommen, und seiner wiederholten Absichtsbekundung, ihrem Ruf zu folgen, blieb er, angeblich krankheitsbedingt, in Frankreich und lieferte sich von Anfang an der Abhängigkeit vom König aus. Diesem zu Willen ließ er sich herbei, gegen den toten Bonifaz VIII. einen Prozeß wegen angeblicher Ketzerei (1310/11) zu eröffnen: ein Gerichtsverfahren, das von französischen Juristen geführt, jedoch aus prozeßrechtlichen Gründen nach Jahresfrist sistiert wurde, da sich der Papst in dieser für ihn höchst delikaten Angelegenheit über den gegen Bonifaz VIII. erhobenen Häresievorwurf die Entscheidung vorbehielt. Philipp IV. aber wurde im Laufe des Verfahrens von jeglicher Schuld an der Gewalttat von Anagni reingewaschen und obendrein für seinen Eifer («bonum zelus») für Glauben und Kirche belobigt – nicht der geringste Schatten fiel auf ihn, er war «gerechtfertigt». Auch die am Attentat unmittelbar Beteiligten wurden freigesprochen, der «Haupttäter» Wilhelm von Nogaret, des Königs engster Berater, wurde trotz Freispruchs («ad cautelam») mit einer symbolischen Strafe belegt. Die Genugtuung des Königs darüber dokumentierte sich in einem Geschenk von 100.000 Goldgulden, «gleichsam als Entschädigung für die gehabte Mühe», das der Papst, wohl ohne Bedenken, annahm[402]. Auch ließ Clemens V. dem König in der Verfolgung des mit reichen Gütern ausgestatteten Ritterordens der Templer freie Hand; er sanktionierte nachträglich deren Gefangennahme und Folter und löste auf dem Konzil von Vienne den Orden auf Grund schwerster Beschuldigungen, gegen die sich die Templer vergeblich verwahrten, auf (1312)[403]; die Ordensgüter in Frankreich gingen hauptsächlich an den König[404]. Der Nepotismus dieses Papstes, seine Verwandtenbegünstigungen, sein Pfründenschacher sprengten

400 Haller, Das Papsttum V 90–96; Peter Herde, Coelestin V., in: LThK 2 (³1994) 1247 f.

401 Haller, Das Papsttum V 217–225; Jedin, Handbuch III/2 367 f. (Karl August Fink).

402 Haller, Das Papsttum V 262–270; Jedin, Handbuch III/2 372 f. (Karl August Fink); Tilmann Schmidt, Der Bonifaz-Prozeß. Verfahren der Papstanklage in der Zeit Bonifaz' VIII. und Clemens' V. (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 26), Köln-Wien 1989.

403 Durch die Bulle *Vox in excelso* vom 22. März 1312, in der es beschuldigend heißt: «[…] quod magister, praeceptores et alii fratres ordinis militiae templi Hierosolymitani, et etiam ipse ordo […] contra ipsum Dominum Jesum Christum in scelus apostasiae nefandae, detestabile idololatriae vitium, execrabile facinus Sodomorum, et haereses varias erant lapsi […].» Mirbt, Quellen 212 (Nr. 375); Mirbt-Aland, Quellen 460 f. (Nr. 749). – Jedin, Handbuch III/2 373–380 (Karl August Fink).

404 Herbers, Geschichte 226–230; Alain Demurger, Die Templer. Aufstieg und Untergang 1120–1314. Aus dem Französischen von Wolfgang Kaiser [Vie e mort de l'Ordre du Temple, Paris 1985] (Beck's Historische Bibliothek), München ³2007; Ders., Die Verfolgung der Templer. Chronik einer Vernichtung 1307–1314. Aus dem Französischen von Anna Leube und Wolf Heinrich Leube, München 2017. – Elisabeth Lalou, Templerprozeß, in: LMA 8 (1999) 537–539; Joachim Seiler, Die Aufhebung des Templerordens (1307–1314) nach neueren Untersuchungen, in: ZKG 109 (1998) 19–31.

jedes bisher bekannte Maß; schließlich beugte er sich der königlichen Forderung, die päpstliche Kurie in Avignon, damals im Besitz der Anjou, anzusiedeln und dort seine Residenz zu nehmen (seit 1309). Er legte so den Grund für das «Avignonesische Exil» seiner Nachfolger[405].

Die Päpste in Avignon standen fortan jahrezehntelang in starker Abhängigkeit von Frankreich. Das hinderte aber den über zwei Jahre nach dem Tod Clemens' V. gewählten Johannes XXII. (1316–1334, Kardinal Jakob Duèze aus Cahors, vorher Bischof von Avignon) nicht, den Thronstreit zwischen Herzog Friedrich dem Schönen von Österreich und Herzog Ludwig von Oberbayern nach der Doppelwahl von 1314 zu nützen, um dem Anspruch der Überordnung des Sacerdotium über das Imperium und des daraus abgeleiteten päpstlichen Reservatrechts der Herrschaftsapprobation oder -verleihung im (Heiligen Römischen) Reich Geltung zu verschaffen; denn nach kurialer Auffassung, durch die Konstitution *Pastoralis cura* Clemens' V. erneut bekräftigt, gingen während der Zeit der Erledigung der kaiserlichen Würde Wahrnehmung und Rechte der kaiserlichen Gewalt auf den Papst über. Auch als nach der Schlacht bei Mühldorf 1322 die Waffen zugunsten des Wittelsbachers entschieden hatten, hielt Johannes XXII. den Thronstreit keineswegs für entschieden, sondern beanspruchte für sich das Recht der Entscheidung und Approbation. Ludwig (IV. der Bayer, 1314/22–1347, seit 1328 Kaiser) aber betrachtete sich nunmehr als rechtmäßigen Herrscher und gab dem Papst von seinem Sieg über den Gegenkönig Mitteilung. Für Johannes XXII. jedoch blieb er der «erwählte König», und als Ludwig daranging, auch in Italien die herkömmlichen kaiserlichen Rechte zur Anerkennung zu bringen, eröffnete der Papst gegen ihn wegen Anmaßung des Königstitels den Kampf, den er und seine Nachfolger Benedikt XII. (1334–1342) und Clemens VI. (1342–1352) mit allen ihnen zur Verfügung stehenden geistlichen Waffen erbittert führten[406], natürlich ausschließlich «sub specie aeternae salutis». Ludwig wiederum bediente sich in seinem jahrelangen gewaltigen Ringen mit den Päpsten zu seiner Verteidigung u.a. der Franziskanerspiritualen, die im damals tobenden franziskanischen «Armutsstreit» vor ihrer Verfolgung durch die Inquisition[407] an seinem Hof Zuflucht suchten und nunmehr literarisch-propagandistisch für ihn Partei ergriffen[408]. Zuflucht fand am Hof Ludwigs des Bayern auch der Pariser Magister Marsilius von Padua (1275/80–1343), der Verfasser des «Defensor pacis» (1324), einer weithin an Aristoteles orientierten, rein «weltlichen» Staatslehre und zugleich weitumfänglich aus Bibel und Kirchenvätern schöpfenden revolutionären Kampfschrift gegen den angemaßten Allgewaltanspruch des Papstes und die Usurpation politischer Kompetenzen durch Papsttum und Kirche als die «perniciosa pestis» (I cap. 19 § 13) und Grundursache aller Zerrüttung: als Denkschrift «niedergeschrieben ganz besonders auch im Blick auf Dich, der Du als Diener Gottes diesem Werk endgültige Erfüllung geben wirst, [...] hochberühmter Ludwig, Römischer Kaiser» (I cap. 1 § 6)[409].

Auf der Gegenseite wiederum war es ein Schüler des Aegidius Romanus, der, Vertreter eines extremen päpstlichen Absolutismus, Johannes XXII. in seinen hierokra-

405 Zum Pontifikat Clemens' V. und zu den im ganzen katastrophalen Folgen dieses Pontifikats für den Kirchenstaat und die Kirche insgesamt siehe (außer Haller, Das Papsttum V): Herbers, Geschichte 225–248; Seppelt-Schwaiger, Das Papsttum IV 56–89.

406 Seppelt, Geschichte IV 93–141; Jedin, Handbuch III/2 384–402 (Karl August Fink); Karl Hausberger, Die Päpste in Avignon von Clemens V. bis Gregor XI., in: Greschat, Gestalten XI 258–274, hier 262–266.

407 Ludwig Vones, Inquisition, in: LThK 5 (^{3}1996) 527–532 (QQ. und Lit.).

408 In diesem Armutsstreit ging es um das «wahre Erbe» des hl. Franz von Assisi, der die franziskanischen Konventualen von den franziskanischen Spiritualen trennte. Letztere bestanden mit der Devise «sine glossa» auf einem Leben absoluter Armut nach dem Beispiel Christi und der Apostel gemäß der Regel und dem Vermächtnis ihres Ordensstifters, die nach ihrem Verständnis jeglichen persönlichen und gemeinschaftlichen Besitz ausschlossen. Durch den Versuch Johannes' XXII., die Spiritualenbewegung zu unterdrücken und durch die Verwerfung ihrer Armutsauffassung als Häresie in der Bulle *Cum inter nonullos* von 1323 weitete sich dieser Streit, gefährlich für die «reich gewordene» Kirche und ein «verweltlichtes» Papsttum mit seiner vom französischen Königshof an Glanz nicht mehr zu unterscheidenden Kurie, zum «theoretischen Armutsstreit» aus, deren Anführer (Michael von Cesena, Bonagratia von Bergamo, Wilhelm von Ockham und andere) auf der Flucht vor der Inquisition am Hof Ludwigs des Bayern Zuflucht und Schutz fanden und hier zu seinen propagandistisch-literarischen Verteidigern wurden. Hilarin Felder, Die Ideale des hl. Franziskus von Assisi, Paderborn 1924; Gert Wendelborn, Franziskus von Assisi. Eine historische Darstellung, Leipzig ^{2}1982; Helmut Feld, Franziskus von Assisi und seine Bewegung, Darmstadt 1994, bes. 486–501; Weitlauff, Franziskus von Assisi. – David Flood, Armut. VI. Mittelalter, in: TRE 4 (1979) 88–98; Ulrich Köpf, Armut. IV. Kirchengeschichtlich, in: RGG 1 (^{4}1998) 780–783;; Alois Schütz, Der Kampf Ludwigs des Bayern gegen Papst Johannes XXII. und die Rolle der Gelehrten am Münchener Hof, in: Hubert Glaser (Hg.), Wittelsbach und Bayern I/1: Die Zeit der frühen Herzöge. Von Otto I. zu Ludwig dem Bayern, München-Zürich 1980, 388–397; Volker Leppin, Wilhelm von Ockham. Gelehrter, Streiter, Bettelmönch (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance), Darmstadt 2003, 123–272.

409 «[...] in te quoque respiciens singulariter, tamquam Dei ministrum huic operi finem daturum, quem extrinsecus optat inesse, inclitissime Ludovice Romanorum imperator [...].» Marsilius von Padua, Der Verteidiger des Friedens (Defensor pacis), lateinisch und deutsch. Auf Grund der Übersetzung von Walter Kunzmann bearbeitet und eingeleitet von Horst Kusch I–II, Darmstadt 1958; in Auszügen: Mirbt, Quellen 217 f. (Nr. 378); Mirbt-Aland, Quellen 462–466 (Nr. 752–753). – Manfred Weitlauff, Marsilius von Padua, in: NDB 16 (1990) 261–266; Jürgen Miethke, Marsilius von Padua, in: TRE 22 (1992) 183–190; Ders., Marsilius von Padua in: LThK 6 (^{3}1997) 1416–1419; Seppelt, Geschichte IV 100–103; Jedin, Handbuch III/2 444–448 (Karl August Fink).

tischen Ansprüchen theologisch rechtfertigte: der Augustinereremit Augustinus von Ancona (um 1270–1328), nachmals Triumphus genannt[410], u.a. mit seiner den Papst in dessen Oberhoheitsansprüchen gegen Ludwig den Bayern und dessen Verteidiger bestärkenden «Summa de ecclesiastica potestate (ad Joannem P. XXII)» (um 1326), in der gleich in der Quaestio I art. 1 die These aufgestellt wurde: «[...] error est ut puto pertinaci menti non credere romanum pontificem universalis ecclesie pastorem, Petri successorem, et Christi legitimum vicarium super spiritualia et temporalia universalem non habere primatum [...]», und unter Bezug auf die «Konstantinische Schenkung»: «Et si inveniatur, quandoque aliquos Imperatores dedisse aliqua temporalia summis Pontificibus, sicut Constantinus dedit Sylvestro: hoc non est intelligendum, quod suum est, sed restituerunt, quod injuste et tyrannice ablatum est. – Omnis potestas Imperatorum et Regum est subdelegata respectu potestatis Papae.» Natürlich stand dahinter auch die Erfahrung der nicht lange zurückliegenden schweren Auseinandersetzungen zwischen Philipp IV. von Frankreich und Bonifaz VIII., den Augustinus Triumphus in einem eigenen Traktat gegen den königlichen Rat Wilhelm Nogaret verteidigt hatte[411]. In seiner «Summa de ecclesiastica potestate» vertrat dieser scholastisch gelehrte Augustinereremit die Generalthese, wonach der Papst über die absolute und bedingungslose Gewaltenfülle in der Weise verfüge, daß jegliche geistliche und zeitliche (weltliche) Vollmacht allein in ihm ruhe und von ihm auf alle anderen Amtsträger abgeleitet werde. Zwar komme die auf die Eucharistie und die Ordination bezogene [Weihe-]Gewalt in den Bischöfen und im Papst, insofern dieser Bischof sei, unmittelbar von Gott; doch empfange der Papst seine umfassende «potestas iurisdictionis in spiritualibus et temporalibus» im Augenblick seine Wahl, unabhängig von der Weihe[412] (die er aber, falls er bei der Wahl noch Laie sei, «infra breve tempus» zu empfangen habe)[413]. Diese Summa war möglicherweise von Johannes XXII. in Auftrag gegeben; jedenfalls war sie diesem Papst gewidmet, und ihr Autor wurde von ihm mit Geldzuwendungen bedacht[414]. Ihre (für heutiges Empfinden nur schwer nachvollzierbaren) Praemissen und scharf präzisierenden Deduktionen, Argumentationen und subtilen Distinktionen (in der Tradition des Thomas von Aquin und in vielfacher Anknüpfung an ihn, speziell auch bezüglich seiner Qualifizierung des theologischen Präzedenzfalles der dem Papst reservierten Heiligsprechung mit ihren dogmatischen und ekklesiologischen Implikationen) zielen aber – wie Ulrich Horst darlegt – weder auf eine Divinisierung des Papstes[415] (wenngleich er dieser doch ziemlich nahezukommen scheint), noch schloß sich Augustinus «dem unterdessen erfolgten dogmatischen Fortschritt in Richtung auf eine päpstliche Infallibilität» an, sondern hing (in der Qualifizierung speziell der Kanonisation und der Frage ihrer Irrtumslosigkeit), wie es scheint, «im Kern der Sache älteren Positionen» an; er ging in diesem Punkt nicht «über die Juristen des 13. Jahrhunderts» hinaus[416]. Kanonisationen besagten nicht – so sein Argument –, daß die so Heiliggesprochenen auch nach dem «inneren» göttlichem Urteil Heilige sind; sie seien es lediglich nach menschlich-«äußerem» Urteil, «der gegenwärtigen Gerechtigkeit nach (*secundum praesentem iustitiam*)», durch die Verehrung der Gläubigen[417]. Wenn-

410 Augustinus von Ancona (1270/73–1328), Magister der Theologie in Paris, später wohl Leiter des Generalstudiums der Augustiner in Neapel. Willigis Eckermann, Augustinus Triumphus, in: LThK 1 (^{3}1993) 1249 f.

411 Tractatus contra articulos inventos ad diffamandum sanctissimum patrem dominum Bonifacium sancte memorie et de commendacione eiusdem. Ed. Heinrich Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII. Funde und Forschungen (VRF 2), Münster 1902, LXIX–XCIX.

412 Augustinus Triumphus, Summa de ecclesiastica potestate. Qu. I art. 1: »[...] quia loquendo de potestate spirituali quantum ad potestatem ordinis, quae respicit corpus Christi verum et quae est respectu ipsorum sacramentorum, puto quod talis est in papa, inquantum est episcopus, et in omnibus episcopis immediate a deo. Cuius ratio est, quod talis potestas non convenit papae inquantum papa, quia si aliquis eligatur in papam nullum ordinem habens erit verus papa et habebit omnem potestatem iurisdictionis in spiritualibus et temporalibus et tamen nullam habebit potestatem ordinis. [...] Sed potestas episcoporum et praelatorum iurisdictionis temporalium et spiritualium est derivata et non immediata. Derivata enim est in eis a Christo mediante papa [...].»

413 Siehe die ausführliche und im einzelnen sehr differenzierende Interpretation dieser Summa in: Horst, Die Lehrautorität des Papstes nach Augustinus von Ancona, hier 14 f. – In Qu. I art. 1 kann man des weiteren lesen: «Sola potestas Papae est immediate a Deo. Habet omnem potestatem saecularem judicare et deponere, si non bona [!] est. -– In Qu. XVIII art. 1: «Major est jurisdictio Papae quam cujuslibet angeli. Papae totius mundi jurisdictio et cura commissa est, – quod super caelum et terram jurisdictionem accepit.» – In Qu. XXXIII art. 1: «Pagani jure sunt sub Papae obedientia. Vicarius Christi est Papa, unde nullus potest se subtrahere ab ejus obedientia de jure, sicut nullus potest de jure se subtrahere ab obedientia Dei.» – Siehe auch die Auszüge aus den Quaestiones XXXV und XLIV in: Mirbt, Quellen 216 (Nr. 377; Mirbt-Aland, Quellen 451 f. (Nr. 750). – Michael J. Wilks, Papa est nomen iurisdictionis: Augustinus Triumphus and the Papal Vicariate of Christ, in: The Journal of theological Studies 8 (1957) 71–91, 256–271; Ders., The Problem of Sovereignity in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicistis (Cambridge studies in mediaval life and thought IX), Cambridge 1963; Wilhelm Kölmel, Einheit und Zweiheit der Gewalt im Corpus Mysticum. Zur Souveränitätslehre des Augustinus Triumphus, in: HJ 82 (1963) 103–147; Tierney, Origins of Papal Infallibility 184–186; William D. McCready, The Problem of the Empire in Augustinus Triumphus and Late Medieval Papal Hierocratic Theory, in: Traditio 30 (1974) 325–349; Ders., The Papal Sovereign in the Ecclesiology of Augustinus Triumphus, in: Mediaeval Studies 39/1 (1977) 177–205.

414 Willigis Eckermann, Augustinus Triumphus, in: TRE 4 (1979) 742–744, hier 744.

415 Horst, Die Lehrautorität des Papstes nach Augustinus von Ancona 22.

416 Ebd. 30 f.

417 Qu. XVII ad 1: «Ergo est dicendum, quod aliter iudicat deus et

gleich somit (solchen) Urteilen des päpstlichen Magisteriums nicht unbedingt eine innere, auch in der jenseitigen Welt geltende Wahrheit eigne, würden sie dennoch zu bedingungslosem Gehorsam verpflichten. Mit anderen Worten: «die Gehorsamspflicht habe letzten Endes vor der Wahrheitsfrage zu rangieren»[418]. Widerspruch gegen sie sei Unbotmäßigkeit gegenüber dem römischen Stuhl und als Häresie zu erachten[419], wobei Augustinus von Ancona allerdings diesen Begriff in weiterem Sinn von gefährlicher und suspekter Verhaltensweise oder Opposition gegenüber allen Dingen «quae sunt fidei» verwandte, jedoch andererseits nicht schrieb, der Papst könne bei seinen Entscheidungen nicht irren[420]. Vielmehr faßte dieser rigorose Papalist auch die Möglichkeit eines in Glaubensirrtum fallenden, häretischen Papstes ins Auge und argumentierte, daß dieser dann «ipso facto» für abgesetzt zu gelten habe, da er geistlich tot sei und also den Gläubigen kein Leben mehr vermitteln könne[421]. Die Problematik der notwendigerweise amtlichen Feststellung eines solchen Tatbestands und des Modus der daran anzuschließenden Erhebung eines neuen, legitimen Papstes scheint ihm dagegen nur unzureichend bewußt gewesen zu sein oder es gelang ihm, dem Verteidiger bis an den Himmel reichender grenzenloser Papstgewalt, nicht, die eine praktikable Lösung eines solchen Notfalles ermöglichenden Kriterien zusammenzuführen[422]; denn er argumentierte nur ganz allgemein: In diesem Fall bleibe die «postestas» des Papstes «in der Kirche (*potestas eius remanet in ecclesia*)» – die dank göttlicher Garantie nicht irren könne[423] –, und diese könne mit der ihr eigenen «potestas» den selbstdeponierten Papst verurteilen und sich ein neues Haupt geben[424]. Offensichtlich fehlte seiner Theorie die historische Erfahrung, mit der die Kirche kaum ein Jahrhundert später hart konfrontiert werden sollte und ihr schließlich als einziger Lösungsweg der konziliaristische blieb. Eine päpstliche Infallibilität im späteren Verständnis, nämlich im Sinne einer absoluten Konvergenz von «plenitudo potestatis» und «summum magisterium», vertrat dieser gleichwohl extreme Papalist jedenfalls noch nicht.

Mit seiner Johannes XXII. gewidmeten Summa erfüllte Augustinus Triumphus wohl voll dessen Erwartungen; denn dieser avignonesische Pontifex teilte zweifellos die in der Summa vertretene schrankenlos übersteigerte Auffassung des päpstlichen Amtes und seiner unbegrenzten Oberhoheit. In der Tat aber «konnte der Anspruch der Allgewalt des Papstes gegenüber dem Kaiserreich [und Ludwig dem Bayern] nur so lange aufrechterhalten werden, wie die konstantinische Schenkung nicht als Geschichtsfälschung erkannt war»[425]. Dies ändert indessen nichts an der verheerenden Langzeitwirkung päpstlicher Ansprüche, die daraus und von anderen «Praemissen» abgeleitet wurden, wie überhaupt die theologischen und kirchenpolitischen Traktate oder Summen spätmittelalterlicher Protagonisten der päpstlichen Vollgewalt[426] in ihren ideologischen Auswirkungen wohl kaum überschätzt werden können. Im übrigen dauerte es noch über ein Jahrhundert, ehe die Unechtheit des «Constitutum Constantini» nachgewiesen wurde (durch Lorenzo Valla 1440) und nochmals fast ein Jahrhundert, ehe sich diese Erkenntnis durchzusetzen begann, freilich längst nicht in der nachreformatorischen katholischen

aliter homo, quia deus iudicat iudicio interiori habens pro teste ipsam hominis conscientiam. [...] Ideo deus in suo iudicio non fallit neque fallitur, sed homo iudicat iudicio exteriori habens pro teste operum exteriorum evidentiam. Ideo potest falli et fallere. Ecclesia ergo non errat canonizando aliquos sanctos, quia non canonizat eos esse sanctos iudicio divino secundum determinatam scientiam, sed iudicio humano secundum praesentem iustitiam, secundum quem modum sancti sunt hominum reputation et veneratione.»

418 Horst, Die Lehrautorität des Papstes nach Augustinus von Ancona 37.

419 Ebd. 30.

420 Qu. X art. 2: «Cum ergo multipliciter accipiatur haeresis, ad illum spectat determinare vel interpretari, quid sit haeresis, ad quem spectat determinare vel interpretari illa, quae sunt fidei, quod nonnisi ad summum pontificem dinoscitur pertinere.» – Horst, Die Lehrautorität des Papstes nach Augustinus von Ancona 21.

421 Qu. V art. 1: «Si ergo papa devius a fide mortuus est ipse vita spirituali et per consequens aliis influere vitam non potest. Unde sicut homo mortuus non est homo, ita papa deprehensus in haeresi non est papa propter quod ipso facto est depositus.»

422 «In vielfacher Hinsicht machen solche Mängel deutlich, dass eine Ekklesiologie, die alle Gewalt in einer Person konzentriert, im Begriffe steht, an Grenzen zu gelangen, die sie aus sich nicht zu überschreiten vermag.» Horst, Die Lehrautorität des Papstes nach Augustinus von Ancona 36.

423 Doch Augustinus von Ancona konstruierte auch den Extremfall einer mit dem Papst in Irrtum fallenden Gesamtkirche mit Ausnahme eines einzigen, der im rechten Gllauben bleibt – und in dem dann die Kirche subsistiere. QU. XX art. 3: «Ad tertium est dicendum, quod ecclesia non potest errare, quia si unus solus catholicus remaneret, ille esset ecclesia [...].» – Ebd. 33.

424 Qu. V art. 6: «Respondeo dicendum, quod dupliciter potest ostendi in casu haeresis depositionem papae ad concilium spectare. Primo quidem sicut papa mortuo potestas eius remanet in collegio cardinalium vel in collegio universalis ecclesiae. [...] Si papa in haeresi deprehenso statim ipso facto potestas eius remanet in ecclesia, quia solum per tale crimen papa desinit esse papa. Per talem igitur potestatem ecclesia posset illum damnare sicut per talem potestatem potest alium sibi praeficere. Secundo quia magis est periculosa haeresis capitis quam membrorum. [...] Multo igitur fortius ad tollendam et damnandam haeresim in capite ecclesiae insurgentem statim universitas fidelium congregari deberet.»

425 Willigis Eckermann, Augustinus Triumphus, in: TRE 4 (!979) 742–744, hier 744.

426 Zu diesen Protagonisten am päpstlichen Hof gehörte damals auch der spanische Minorit Alvaro Pelayo († 1349), Großpönitentiar Johannes' XXII., mit seiner die absolute Machtvollkommenheit des Papstes auch in weltlichen Dingen auf die Spitze treibenden Streitschrift «De statu et planctu ecclesiae». Jürgen Miethke, Die Traktate «De potestate papae»: Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales, Louvain 1982, 193–211; Odilo Engels, Alvaro Pelayo, in: LThK 1 (^{3}1993) 477 f.

Kirche, wo man zwar auch eingestehen mußte oder nicht mehr bestreiten konnte, daß die überlieferte Textgestalt des «Constitutum» eine Fälschung war, jedoch unverändert an der Schenkung Konstantins an Silvester und die römische Kirche als geschichtlicher Tatsache festhielt (Caesar Baronius 1592 in seinen «Annales ecclesiastici ad annum 324»)[427]. Erst Döllinger widerlegte in seinen «Papstfabeln des Mittelalters» (1863) diese Behauptung endgültig[428].

Als Clemens V. – um auf ihn zurückzulenken – nach seiner Krönung zu Lyon in den wochenlangen Verhandlungen mit dem König auch mit der Forderung konfrontiert wurde, die Bulle *Unam sanctam* zu annullieren, scheint er sich zunächst dagegen gesträubt zu haben, vermochte aber dem Begehren Philipps IV. keinen Widerstand zu leisten. Zwar nahm er die Bulle nicht zurück, willigte aber doch ein, sie für Frankreich außer Kraft zu setzen. So erging am 1. Februar 1306 seine Bulle *Meruit*. In ihr rühmte Clemens V. die Integrität der Zuneigung König Philipps, seines geliebten Sohnes, zur Römischen Kirche, die hervorragenden Verdienste seiner Vorfahren und die Frömmigkeit seiner Untertanen; in Anbetracht dessen wolle er nicht, daß die Definition und Deklaration der Bulle *Unam sanctam* dem König und seinem Reich zum Präjudiz gereichten, noch daß durch sie der König, sein Reich und seine Untertanen eine Minderung ihres Rechtes und eine Änderung in ihrem Verhältnis zur Römischen Kirche erführen; es bleibe vielmehr alles in jenem Stand, der vor der genannten Definition geherrscht habe[429]. Eine päpstliche Bulle, die, wenn auch ohne Namensnennung, gegen den französischen König gerichtet war, wurde somit in Bezug auf ihn und sein Reich außer Kraft gesetzt, die in ihr enthaltene definitive Lehrentscheidung sollte zwar unverändert fortbestehen, aber für Frankreich keine Geltung haben – so ist wohl die Entscheidung Clemens' V. zu deuten.

Wenn aber nun Leo X. in seiner Bulle *Pastor aeternus* ausdrücklich auf die Bulle *Unam sanctam* rekurrierte, sie mitsamt ihrer dogmatischen Definition erneuerte und approbierte und als seine stärkste «Waffe» ins Feld führte, um zu demonstrieren, mit welch universaler Gewaltenfülle er die Pragmatische Sanktion verurteile und tilge, im selben Atemzug aber auch die Geltung der Bulle *Meruit* bestätigte, kraft welcher der französische König und sein Reich von der Bulle *Unam sanctam* und ihren Verdikten ausdrücklich nicht betroffen (gewesen) sein sollten, so stellt sich die Frage, ob der Papst hier gegen die ihm verhaßte Pragmatische Sanktion nicht doch einen «Schwertstreich» mit ziemlich «stumpfer Klinge» führte. Abgesehen davon erscheint die neuerliche Approbation einer lehramtlich-dogmatischen Definition, wenn es sich denn beim Schlußsatz der Bulle *Unam sanctam* um eine solche gehandelt hat oder gehandelt haben sollte, nicht nur als gänzlich überflüssig, sondern überhaupt als völlig verfehlt, als eine «contradictio in se»; denn eine dogmatische Definition, einmal erlassen, gilt nach Kirchenlehre als verbindliche, zeitlos gültige «von Gott geoffenbarte Wahrheit des Glaubens». Offensichtlich handelte es sich bei der genannten Definition – die aber erst jetzt durch ihre «Erneuerung» ins kirchliche Berwußtsein gehoben wurde – um einen lehramtlich-dogmatischen «Problemfall».

Es fiel allgemein auf und wurde mit Verwunderung, wohl teils auch mit Argwohn registriert, daß die inzwischen, nach wiederholter päpstlicher Anmahnung, vom Pisaner «conciliabulum» abgezogenen und am Laterankonzil teilnehmenden Franzosen ausgerechnet dieser Sessio vom 19. Dezember 1516, in der das mit Franz I. abgeschlossene Konkordat promulgiert und die besagte Bulle *Pastor aeternus* erlassen wurde, ferngeblieben waren, wer immer dies veranlaßt oder angeordnet hatte[430]. Was die im Konkordat unerwähnt gebliebenen Annaten betraf, so war ihr Geldwert im Dokument *Romanus Pontifex* vom 1. Oktober 1516 noch festgesetzt worden. Dieses Dokument wurde als Zusatzartikel zum Konkordat betrachtet[431], aber die Hoffnung Leos X., das Anrecht auf die Annaten für Frankreich wiederherstellen zu können, zerschlug sich; Franz I. «zeigte in diesem Punkt auch nicht die geringste Nachgiebigkeit»[432].

Gleichwohl war mit dem Abschluß des Konkordats, mit der französischen Anerkennung des laufenden Laterankonzils und mit der offiziellen Absage Frankreichs an die (Basler) «veritas fidei catholicae» von der Konzilssuperiorität die latent akute Gefahr eines französischen Schismas gebannt. Aber als «Preis» hatte der Papst dem

427 Horst Fuhrmann, Constitutum Constantini, in: TRE 8 (1981) 196–202, hier 199 f.
428 Döllinger, Die Papstfabeln 72–125.
429 «Meruit carissimi fili nostri Philippi regis Francorum illustris sincerae affectionis ad nos et ecclesiam Romanam integritas, et progenitorum suorum praeclara merita meruerunt, meruit insuper regnicolarum puritas ac devotionis sinceritas, ut tam regem quam regnum favore benevolo prosequamur. Hinc est, quod nos regi et regno per definitionem et declarationem bonae memoriae Bonifacii papae VIII praedecessoris nostri, quae incipit: *Unam sanctam*, nullum volumus vel intendimus praeiudicium generari. Nec quod per illam rex, regnum et regnicolae praelibati amplius ecclesiae sint subiecti Romanae, quam antea existebant; sed omnia intelligantur in eodem esse statu, quo erant ante definitionem praefatam tam quantum ad ecclesiam, quam etiam ad regem, regnum et regnicolas superius nominatos.» Mirbt-Aland, Quellen 460 (Nr. 748). – Haller, Das Papsttum V 229–231.
430 Pastor, Geschichte IV/1 583.
431 Brosse-Lecler, Lateran V 109.
432 Pastor, Geschichte IV/1 583.

französischen König praktisch die Hoheit über die gallikanische Kirche, über 13 Erzbistümer, 83 Bistümer und 527 Abteien samt der Verfügungsgewalt über den reichen Kirchenbesitz einräumen und vorausgegangene königliche Eingriffe in die Kirche stillschweigend legitimieren müssen[433]. Da das jährliche Finanzaufkommen der Kirche Frankreichs damals dem des Staates kaum nachstand[434], wurde durch das Konkordat der Finanzhaushalt des Staates praktisch mit einem Schlag verdoppelt. Im Konsistorium hatten die Kardinäle deswegen und wegen der vielen Zugeständnisse bezüglich der geistlichen Gerichtsbarkeit erhebliche Einwände gegen das Konkordat erhoben und letztlich nur aus Furcht vor einer Trennung der Ecclesia Gallicana von Rom dem Vertragsabschluß zugestimmt[435].

Doch auch auf Seiten Frankreichs bedurfte das Konkordat, das Franz I. in die königliche Order vom 13. März 1517 aufnahm, noch der Registrierung und Publikation durch die Parlamente (von Paris, Bordeaux, Toulouse und Grenoble) als oberste Instanzen der Rechtssprechung. Diese aber leisteten hartnäckigen Widerstand, zählten dem König die Nachteile seiner Übereinkunft mit dem Papst auf, so den finanziellen Schaden, der durch die Überlassung der «causae maiores» an den römischen Gerichtshof für die französischen Gerichte entstehe; vor allem beklagten die Magistrate, daß die der gallikanischen Kirche besonders teuren Wahlprivilegien der Dom- und Stiftskapitel preisgegeben seien und den überlieferten kirchlichen Prinzipien durch das «in odium gallicae nationis» einberufene Laterankonzil Abbruch getan worden sei: namentlich dem Prinzip, wonach der Papst zum Widerruf von Dekreten eines allgemeinen Konzils nicht befugt sei. Die Abschaffung der Pragmatischen Sanktion sei eine Beleidigung Frankreichs, ein Attentat gegen die Synoden von Konstanz und Basel; deshalb müsse gegen einen solchen Beschluß an ein neues rechtmäßiges Konzil appelliert werden, wie überhaupt ohne vorherige Konsultation der gallikanischen Kirche, um deren Angelegenheiten es sich handle, das Konkordat nicht registriert werden könne. Die Magistrate verwahrten sich, mit anderen Worten, gegen ein Abweichen vom Prinzip der Oberhoheit des Konzils und gegen die – nach ihrem Urteil – Anmaßung des Papstes, althergebrachte Verfassungsrechte der Ecclesia Gallicana, die keineswegs päpstliche Verleihungen gewesen waren, ohne jegliche Beratung mit den Betroffenen, allein aus Gründen seiner antikonziliaristischen Politik, dem König preiszugeben und damit die Kirche an ihn auszuliefern. Ihr Einspruch blieb freilich wirkungslos. Franz I. griff nach einigem Zögern zum Äußersten, um die Publikation zu erzwingen: Er drohte mit der Auflösung des am heftigsten opponierenden Pariser Parlaments, so daß dieses schließlich unter Protest den Widerstand aufgab und am 22. März 1518 die Publikation vollzog, nicht ohne zu beteuern, daß die ansonsten zu befürchtende Parlamentsauflösung «dem Ruin Frankreichs» gleichgekommen wäre. Nun folgten auch die übrigen Parlamente. Als danach die Pariser Universität ein letztes «konziliaristisches» Aufbäumen wagte und gegen das Konkordat und das Laterankonzil an ein «neues rechtmäßiges Konzil» appellierte, den eigenen Druckereien Druck und Verbreitung des Konkordatstextes verbot und mit ihrem Protest die Aufmerksamkeit deutscher Universitäten auf sich zog, ahndete Leo X. diesen Widerstand durch die Bulle *Omnis anima doctoris* vom 25. Juni 1518 mit scharfen Sanktionen gegen den Rektor und die ganze Universität, indem er sie der offenen Rebellion gegen die beiden höchsten Autoritäten bezichtigte, ihre Appellation als Schmähschrift verwarf und ihr die Universalgewalt des Papstes entgegensetzte, der Dekrete seiner Vorgänger und der Konzilien aus wichtigen Ursachen abändern oder aufheben könne[436].

Am 31. Oktober des Vorjahres war in Wittenberg der Augustinereremit Dr. Martin Luther mit seinen 95 Ablaßthesen hervorgetreten und hatte mit ihnen binnen kurzem einen, wie sich zeigte, gefährlichen Sturm ausgelöst, dessen Folgen zur Stunde gewiß noch nicht absehbar waren. Um so mehr aber schien es geraten, einen möglicherweise zweiten «Brandherd» an der Pariser Universität sofort zu ersticken: daher die geschärfte Reaktion des Papstes. Tatsächlich nahm Luther sich die Appellation der Pariser Universität an ein allgemeines Konzil noch im selben Jahr zum Vorbild für seine eigene Appellation.

Und doch prallte der päpstliche Bannstrahl an den Verteidigern oder Anhängern der Pragmatischen Sanktion und Hütern ihres Textes ab; denn die Pragmatische Sanktion – die die Nichtanerkennung des Konzils von Ferrara-Florenz samt der Florentinischen Primatsformel einschloß – wurde keineswegs aus den Archiven getilgt. Sie

433 Ebd. 589. Danach belief sich im Jahr 1516 das Gesamteinkommen des französischen Klerus auf fünf Millionen Livres, eine Einkommenshöhe, die fast derjenigen des Staates entsprach – woran man den Machtzuwachs der Krone ermessen kann.

434 «Um zu ermessen, was das zu bedeuten hatte, muß man sich vor allem den außerordentlichen Reichtum der französischen Kirche vergegenwärtigen. Nach einigen Angaben soll damals der französische Klerus ein Drittel, nach andern gar zwei Drittel des gesamten Bodens besessen haben. Diese Angaben sind allerdings übertrieben. Feststehend dagegen ist, daß das Gesamteinkommen des französischen Klerus im Jahre 1516 fünf Millionen Livres, also fast ebensoviel wie dasjenige des Staates, betrug.» Ebd. 589.

435 Ebd. 580.

436 Brosse-Lecler, Lateran V 112–114; Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte 426, 431–433; Pastor, Geschichte IV/1 588; Seppelt-Schwaiger, Das Papsttum IV 414–416.

blieb, allen Drohungen und Sanktionen zum Trotz, für Jahrhunderte, bis zum Untergang der Ecclesia Gallicana in der Französischen Revolution, *de facto* geistige Grundlage des Gallikanismus[437], des Staats- und Nationalkirchentums Frankreichs, in seiner von einem gemäßigten Konziliarismus geprägten episkopalistischen Ausrichtung. Die Stärke ihres Geistes bekam genau ein halbes Jahrhundert nach der Ratifizierung des Konkordats das Konzil von Trient zu spüren, als gegen Schluß der dritten Sitzungsperiode der Versuch der päpstlichen Konzilslegaten, mittels der Florentinischen Primatsformel den päpstlichen Primat zu definieren, am Einspruch der nicht lange zuvor auf dem Konzil eingetroffenen französischen Bischöfe scheiterte und zurückgezogen werden mußte.

Am 19. März 1682 erging in einer von Ludwig XIV. einberufenen außerordentlichen Generalversammlung des Klerus mit sorgfältig ausgewählten Abgeordneten unter Federführung des Hofbischofs Jacques-Bénigne Bossuet die «Declaratio cleri Gallicani de ecclesiastica potestate» mit den vier Artikeln: 1. über die Unabhängigkeit der weltlichen Gewalt in ihrem eigenen Bereich, in zeitlichen Dingen, gegen jeglichen weltlichen Herrschaftsanspruch des Papstes, d.h. gegen jeglichen päpstlichen Anspruch auf Überordnung über die weltliche Gewalt; 2. über die Superiorität des Konzils über den Papst gemäß dem Konstanzer Dekret *Haec sancta*, verstanden im Sinne eines strengen Konziliarismus, keineswegs als Notrecht für den Fall eines Schismas; 3. über die daraus folgende Beschränkung der päpstlichen Autorität durch die gesamtkirchlich geltenden Canones, aber ebenso auch durch die vom Königreich und von der *Ecclesia Gallicana* rezipierten traditionellen «Regeln, Gebräuche und Einrichtungen (*regulas, mores et instituta a regno et ecclesia Gallicana recepta*)», die unumstößlich in Geltung bleiben; 4. über päpstliche Entscheidungen in Glaubensfragen, denen zwar eine gewisse gesamtkirchliche Verbindlichkeit zukommt, endgültige Unabänderlichkeit (Unfehlbarkeit) des Urteils jedoch nur, «wenn die Zustimmung der Kirche hinzukommt (*nec tamen irreformabile esse iudicium, nisi Ecclesiae consensus accesserit*)»[438]. Die «Declaratio cleri gallicani», die Erklärung als solche, wurde zwar sofort durch Breve Innozenz' XI. (vom 11. April 1682) und nochmals durch die Bulle *Inter multiplices* Alexanders VIII. (vom 4. August 1690) mitsamt allen damit zusammenhängenden Mandaten, Erklärungen, Edikten, Dekreten usw. kirchlicher oder weltlicher Personen «für null und nichtig, ungültig und wertlos (*ipso iure nulla, irrita, invalida, inania, viribusque et effectu penitus et omnino vacua ab ipso initio fuisse et esse ac perpetuo fore*) erklärt, jedoch ohne den Inhalt der «Declaratio» zu zensurieren[439]. Man wagte in Rom, in Anbetracht der ununterbrochenen Spannungen mit dem französischen Hof und aus anhaltender Furcht vor einem möglichen Schisma, keine lehramtliche Verurteilung des Inhalts der vier gallikanischen Artikel; denn diese waren vom Parlament registriert und als Reichsgesetz publiziert worden. Sie hatten in Frankreich für die theologische Lehre Verbindlichkeit, so daß dort niemand ohne vorherigen Eid auf sie einen theologischen Lehrstuhl einnehmen konnte. Der päpstliche Einspruch richtete sich nur gegen die Verpflichtung, die genannten vier Artikel zu lehren; lediglich diese Verpflichtung wurde für unwirksam erklärt. Ludwig XIV. erlaubte daraufhin ein Abrücken von den Artikeln und ließ nach Rom einen Widerrufsbrief abgehen[440]. Doch änderte dies am Tatbestand nichts; das gallikanische System blieb bis zur Französischen Revolution ausnahmslos in Geltung[441].

Erst als die von aufgeklärt-josephinischen und jansenistischen Ideen beeinflußte Synode von Pistoia im Großherzogtum Toskana vom September 1786 die vier gallikanischen Artikel als Glaubenslehre in ihre Reformbeschlüsse übernommen hatte[442], wurden sie (mit weiteren Artikeln der Synode: insgesamt 85 Sätze) von Pius VI. inhaltlich in der Bulle *Auctorem fidei* vom 28. August 1794, als «schismatisch und häretisch» verurteilt[443]. Doch zu diesem Zeitpunkt hatte die Revolution in Frankreich die *Ecclesia Gallicana* samt dem französischen Königtum bereits ausgelöscht. Gleichwohl wurde dieser päpstlichen Bulle nicht nur im Großherzog Toskana, in Spanien, Venedig, Neapel und Wien, sondern auch im revolutionären

437 Heribert Müller, Gallikanismus, in: LMA 4 (1999) 1094–1096.

438 Denzinger-Hünermann 656 f. (Nr. 2281–2284); Mirbt, Quellen 389 f. (Nr. 535). – Seppelt-Schwaiger V 377 f.; Jedin, Handbuch V 77 f. (Louis Cognet); Schatz, Der päpstliche Primat 166 f., 221 (Übersetzung der vier Artikel).

439 Urteilsspruch der Bulle *Inter multiplices*. Denzinger-Hünermann 557 f. (Nr. 2285). – Pastor, Geschichte XIV/2 1065–1067.

440 Denzinger-Hünermann 656 (Einleitung zu den vier Artikeln).

441 Jedin, Handbuch V 74–80 (Louis Cognet); Schatz, Der päpstliche Primat 167 f.; Gabriel Adriányi, Gallikanismus, in: TRE 12 (1984) 17–21.

442 Diese Synode war vom Großherzog Peter Leopold von Toskana (1747–1792), dem jüngeren Bruder Kaiser Joseph II. und dessen Nachfolger (Kaiser Leopold II., 1790–1792), einem aufgeklärt-reformerisch regierenden Landesherrn, initiiert worden und wurde vom gallikanisch und jansenistisch gesinnten Bischof Scipione de' Ricci von Prato und Pistoia, einem Neffen des letzten Jesuitengenerals, geleitet. Die Reformbeschlüsse der Synode stießen aber in weiten Teilen der Bevölkerung auf Widerstand. Jedin, Handbuch V 584 f. (Wolfgang Müller); Leopold Willaert, Pistoia. Die Synode von P. (1786), in: LThK 8 (^{2}1963) 524 f.; Josef Gelmi, Pistoia. Synode von 1786, in: LThK 8 (^{3}1999) 318 f. – Adam Wandruszka, Leopold II., Erzherzog von Österreich, Großherzog von Toskana, König von Ungarn und Böhmen, Römischer Kaiser I–II, Wien 1963–1965.

443 Bulle *Auctorem fidei* Pius' VI., 28. August 1794. Denzinger-Hünermann 711–751 (Nr. 2600–2700). Mirbt, Quellen 412 f. (Nr. 551).

Frankreich das *Exequatur* verweigert[444]. Noch im 19. Jahrhundert war der Geist der Pragmatischen Sanktion in der auf der Grundlage des Napoleon-Konkordats von 1801 wiedererrichteten Kirche Frankreichs keineswegs völlig erstorben. Jedenfalls hielt man – hielten Pius IX. und seine engsten Ratgeber – es für notwendig, in der Kirchenkonstitution des Ersten Vatikanums, die gleich der oben zitierten Verurteilungsbulle Leos X. vom 19. Dezember 1516 mit den Worten «*Pastor aeternus*» anhebt, dem gallikanischen Geist mit der in die Unfehlbarkeitdefinition ganz zum Schluß noch eingefügten Formel «*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*» lehramtlich den «dogmatischen» Todesstoß zu versetzen.

Die «allerchristlichsten» Könige von Frankreich – so ihre päpstlich verliehene Titulatur –, die, kirchlich gesalbte und gekrönte, «sakralisierte» Könige von Gottes Gnaden, sich als weltliche Stellvertreter Gottes auf Erden verstanden (die Parallele zu den Päpsten – und zu den hochmittelalterlichen Kaisern – ist handgreiflich), übten die ihnen im Konkordat von 1517 verbriefte Kirchenhoheit bei der Nomination von Bischöfen und Äbten häufig ohne Rücksicht auf die im selben Konkordat vorgeschriebenen Voraussetzungen aus, ohne daß Rom diesem Vorgehen in aller Regel Einhalt zu gebieten suchte oder vermochte. Dem Rechtsmißbrauch bei der Vergabe hoher kirchlicher Ämter und beim Verfügen über den Kirchenbesitz waren damit Tür und Tor geöffnet, zumal Anwärter aus der königlichen Verwandtschaft oder aus dem Adel nach dem Konkordat ohnehin «voraussetzungslos» mit Bischofssitzen bepfründet werden konnten. Auch wurde es fast zur Regel, daß die großen Abteien Frankreichs von den Königen als Gunsterweis oder zur Belohnung «in commendam» verliehen wurden, obwohl sie nach dem Konkordat nur mit ordenseigenen Kandidaten hätten besetzt werden dürfen. Die Päpste hielten sich jedoch auch selber bei Stellenvergaben ebensowenig an die von ihnen feierlich erlassenen oder bestätigten kanonischen Vorschriften. Ungeachtet der von ihm promulgierten einschlägigen Reformdekrete des Fünften Laterankonzils wies Leo X. den Patriarchen von Venedig an (27. Mai 1514), einem Kind ein Kanonikat zu reservieren und es ihm, sobald der Kandidat acht Jahre alt sei, zu übertragen, und im Jahr darauf erklärte er durch Breve (26. Juli 1515) den fünfzehnjährigen Infanten Alfonso von Portugal zur Erlangung eines Bistums oder Erzbistums für befähigt, unter ausdrücklicher Dispens von den Bestimmungen des laufenden Konzils[445]. Auch die nachfolgenden Päpste erzeigten sich bei der Erteilung diesbezüglicher Dispensen überaus großzügig, von ihren fast schon als Regel geltenden nepotistischen Bevorzugungen bis zum Ende des Ancien Régime ganz zu schweigen. Andererseits hinderte die Besetzung französischer Abteien mit «Kommendataräbten» zu deren Versorgung nicht unbedingt das Aufblühen regeltreuen monastischen Lebens, wofür die benediktinischen Mönche der in Frankreich weit verbreiteten Maurinerkongregation mit ihrem Zentrum Saint-Germain-des-Prés in Paris durch ihre großartigen Leistungen auf allen Gebieten der Theologie, insbesondere auf dem Gebiet historischer Quellenforschung und -edition im 17. und 18. Jahrhundert ein leuchtendes Beispiel sind[446].

444 Pastor, Geschichte XVI/3 104–114; Jedin, Handbuch V 360 (Heribert Raab).

445 Pastor, Geschichte IV/1 576.

446 Henri Leclerq, Mabillon I–II, Paris 1953–1956; Manfred Weitlauff, Die Mauriner und ihr historisch-kritisches Werk, in: Georg Schwaiger (Hg.), Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 32), Göttingen 1980, 153-209; Ders., Die Mauriner und ihr Einfluß auf das süddeutsche Benediktinertum. Zum 300. Todestag des großen Mauriner-Gelehrten Jean Mabillon († 27. Dezember 1707), in: Klerusblatt. Zeitschrift der katholischen Geistlichen in Bayern und der Pfalz 88 (2008) 32–35, 60–64. – David Lunn, Mauriner, in: TRE 22 (1992) 281–283.

6. Päpstliche Jurisdiktions- und Lehrgewalt bei den Dominikanertheologen Juan de Torquemada und Thomas de Vio Cajetan

Obwohl im Zuge der Abwehr des Konziliarismus «plenitudo potestatis» und «summum magisterium» des Papstes immer mehr zur Deckung gebracht wurden, banden gleichwohl auch die bedeutendsten und einflußreichsten Vorkämpfer der päpstlichen Gewaltenfülle des 15. Jahrhunderts, zumal aus der «Schule» des Thomas von Aquin, die Ausübung des «summum magisterium» immer noch an gewisse Bedingungen[447]. Diese papalistisch denkenden Theologen hatten immerhin noch ein Gespür für die außerordentliche Problematik, die sich mit der Konzentration des höchsten Lehramtes in einer Person verband. Aus der offenbaren Sorge, das päpstliche Lehramt könnte im Extremfall auch willkürlich ausgeübt werden, bemühten sie sich um eine historische Wechselfälle berücksichtigende sorgfältige Ausarbeitung der Kriterien, denen eine letztverbindliche Lehraussage unterliegen müsse. So bezog sich nach dem oben bereits erwähnten spanischen Dominikanertheologen Juan de Torquemada die Prärogative, im Glauben nicht zu irren, auf die «ecclesia Romana», auf den «Sitz», die «Kathedra» des Papstes: Der Papst erfreue sich nicht einer persönlichen Unfehlbarkeit und demnach keiner von rechtlichen Bindungen freien und unabhängigen Lehrautorität. Vielmehr sei «die von ihm verkündete Doktrin [...] unter allen Aspekten ein Urteil des apostolischen Stuhls, der aus dem römischen Bischof und den Gliedern seiner Kirche besteht, unter denen die Kardinäle als seine besonderen Ratgeber den ersten Platz einnehmen. [...] Die eigentliche Garantie, den Glauben unversehrt in Sätzen formulieren zu können, liegt in der Gesamtheit der hierbei zusammenkommenden Elemente: Die Infallibilität der göttlichen Verheißung, die Verdienste des Apostels Petrus und schließlich das reife Urteil der Ratgeber, dessen sich der Papst in schwierigen Fragen bei Kardinälen und Theologen versichert»[448]. Torquemada war zwar überzeugt, daß es in der Kirche keine Probleme geben werde, denen ausschließlich mit Hilfe eines Konzils begegnet werden könnte. Sollte aber dieser Extremfall dennoch eintreten, war es für ihn kaum denkbar, daß ein wahrer Papst sich weigern würde, ein Konzil einzuberufen. Sollte es jedoch tatsächlich geschehen, daß ein von Kardinälen, Prälaten und Fürsten dazu aufgeforderter Papst sich weigern würde, ein Konzil einberufen, um eine sonst nicht zu bewältigende Krise zu überwinden, so sei er als häresieverdächtig zu betrachten, und das Recht, ein Konzil zu versammeln, ginge an andere über. Torquemada zeigte auf, wie man dann im einzelnen zu verfahren hätte. Sollte jedoch ein Papst zum Häretiker werden, was Torquemada somit nicht völlig ausschloß, so hörte dieser – wie schon Augustinus von Ancona gelehrt hatte – *ipso facto* auf, Papst zu sein, und dessen Urteil wäre dann auch nicht als eine Äußerung des apostolischen Stuhles anzusehen[449].

Da trat im Jahr 1511, im unmittelbaren Vorfeld des Fünften Laterankonzils (1512–1517), der Dominikanertheologe und Generalmagister seines Ordens Thomas de Vio Cajetan (1469–1534)[450] mit seinem Opusculum *De comparatione auctoritatis papae et concilii* (1511)[451] hervor, in dem er, ein guter Kenner der konziliaristischen Tradition aus seiner persönlichen Erfahrung mit Pariser Theologen, alle Einschränkungen beiseite schob und (wiederum gestützt auf die bekannten wenigen Petrus betreffenden Schriftstellen) mit subtilen Distinktionen dem Papst als unmittelbarem *vicarius Christi* die absolute Gewaltenfülle über die gesamte Kirche zusprach. «Papa est episcopus Ecclesiae catholicae», und zwar nicht weniger Bischof der gesamten katholischen Kirche, als Ambrosius Bischof der Mailänder Kirche sei: Er sei der «episcopus universalis Ecclesiae»; er nehme in der Kirche die Stelle des Hauptes und des Bischofs ein, und wer diese Position des Hauptes besitze, könne niemandem untergeordnet sein. Der Papst habe somit die höchste Gewalt

447 Ulrich Horst, Autorität und Immunität des Papstes. Raphael de Pornassio OP und Julianus Tallada OP in der Auseinandersetzung mit dem Basler Konziliarismus (VGI. N.F. 36), Paderborn 1991; Ders., Unfehlbarkeit und Geschichte; Ders., Die Lehrautorität des Papstes; Ders., Juan de Torquemada 23–110. – Zur Primatsauffassung Juan de Torquemadas siehe auch: May, Ego N.N. Catholicae Ecclesiae Episcopus 327f.

448 «Quibus omnibus consideratis, videlicet infallibilitate divine promissionis, efficacia orationis Christi, meritorum affluentia beatissimi apostoli Petri et maturitate consilii, quod in huiusmodi arduis materiis, que fidem tangunt, cum dominis cardinalibus et aliis doctis patribus romanus pontifex semper habet, sine dubio tenendum est hoc, quod de apostolice sedis iudicio dictum est, videlicet quod in his, que fidei sunt, deficere non possit.» So in seiner «Summa de Ecclesia». Zit. in: Horst, Juan de Torquemada 83.

449 Ebd. 80–100. – Siehe auch die ausführliche Darstellung über Juan de Torquemada und dessen theologische Sicht und Argumentationsweise bei: Prügl, Modelle.

450 Thomas de Vio OP (1469–1534), gebürtig aus Gaëta (Cajetanus), 1484 Eintritt in den Dominikanerorden, 1494 Magister theol., lehrte an verschiedenen Hochschulen, seit 1500 an der Sapienza in Rom, wurde 1508 Generalmagister seines Ordens, 1517 Kardinal, 1518 Erzbischof von Palermo, zugleich Legat in Deutschland (Begegnung mit Luther in Augsburg), 1519 Bischof von Gaëta; bedeutender Berater an der Römischen Kurie. Barbara Hallensleben, Cajetan, Thomas de Vio, in: LThK 2 (^{3}1994) 884f.

451 Thomas de Vio Caietanus, De comparatione auctoritatis papae et concilii cum Apologia eiusdem tractatus, ed. V. M. I. Pollet (Thomas de Vio Cardinalis Caietanus Scripta Theologica I), Rom 1936.

in der Kirche Gottes, ohne jede Einschränkung[452], und zwar mit Einschluß der höchsten, autonomen Lehrautorität in Glaubensfragen, «die außer dem Beistand des Hl. Geistes keiner Mitwirkung von Institutionen [auch nicht eines Konzils] bedarf»[453]. Das Konzil wurde als Mittel der Wahrheitsfindung nahezu ganz ausgeschlossen. Und da diese «*auctoritas Papae* unmittelbar von Gott in der Heiligen Schrift geoffenbart» sei, gehöre sie als strikte Offenbarungswahrheit *primo et principaliter* in die Verantwortung der Theologen (vor den Kanonisten), deren Aufgabe es sei, «sacram Scripturam et divina opera scrutari»[454]. Damit erhob Cajetan den bislang juridisch verstandenen Begriff der päpstlichen *plenitudo potestatis* zu einer theologischen Größe; er erklärte die damit gemeinte römische Doktrin zu einer dogmatischen Wahrheit und zum Angelpunkt der Ekklesiologie und machte mit der seit Paschalis II. (1099–1118) gehäuft auftretenden päpstlichen Unterschriftsformel «[Ego N.N.] Catholicae Ecclesiae Episcopus» ganz ernst[455] – für die weitere Entwicklung der Primatsidee ein (wenn auch im Augenblick noch nicht absehbarer) folgenschwerer Schritt. Cajetans Traktat, dem der französische Theologe Jacques Almain (um 1480–1515) sofort mit seinem *Libellus de auctoritate ecclesie et conciliorum generalium contra Thomam de Vio* (Paris 1512) widersprach[456], war ganz entschieden in Abwehr des spätmittelalterlichen Konziliarismus geschrieben, um so mehr, als sich (wie oben erwähnt) am 1. November desselben Jahres 1511 in Pisa ein Konzil versammelte, einberufen von einigen «abtrünnigen» Kardinälen und Erzbischöfen, die sich mit Papst Julius II. (1503–1513) wegen seiner gewalttätigen Politik überworfen hatten[457]. Ihr Recht zur Konzilseinberufung leiteten sie von der Vorschrift des Konstanzer Konzils (Dekret *Frequens*) her, Konzilien seien fortan in zehnjährigem Turnus abzuhalten; und weil dies infolge des Versäumnisses der Päpste seit langem nicht geschehen sei, habe der Papst das Recht zur Konzilseinberufung verwirkt; es sei an sie übergegangen. Julius II. antwortete (wie oben erwähnt) mit der Einberufung des Fünften Laterankonzils, das am 3. Mai 1512 unter seinem Vorsitz zusammentrat und sich bis in den Pontifikat Leos X. (1513–1521) hineinzog. In der zweiten Sitzung (17. Mai 1512), an deren Ende die Versammlung in Pisa feierlich für ungültig erklärt und verurteilt wurde, hielt Cajetan seine große papalistische Rede[458].

Dennoch blieb trotz Cajetans herausragender Stellung in seinem Orden, an der Römischen Kurie und unter den Theologen seiner Zeit seine (betont antikonziliaristische bzw. antigallikanische) Primatskonzeption mit Einschluß der – fast an keine Klauseln mehr gebundenen – päpstlichen Lehrautorität zunächst, und zumal auf dem Konzil von Trient, ohne unmittelbare Wirkung.

452 Caietanus, De comparatione 240–241 und 51; zit in: May, Ego N.N. Catholicae Ecclesiae Episcopus 354 f.

453 Horst, Juan de Torquemada 111–190. – «Der Papst ist in Glaubensfragen eine autonome Größe geworden, die außer dem Beistand des Hl. Geistes keiner Mitwirkung von Institutionen bedarf.» Ebd. 190.

454 Zit. ebd. 114.

455 May, Ego N.N. Catholicae Ecclesiae Episcopus 100 f., 354.

456 82 Robert Roth, Almain, Jacques, in: LThK 1 (^{3}1993) 422; Friedrich Merzbacher, Die Kirchen-und Staatsgewalt bei Jacques Almain, in: Speculum Iuris et Ecclesiarum. Festschrift für Willibald M. Plöchl zum 60. Geburtstag, Wien 1967, 301–312.

457 Gill, Konstanz und Basel 360–362.

458 Das (II.) Konzil oder Conciliabulum von Pisa (1511/12), das fast ausschließlich von Franzosen besucht war, begann sich nach Jahresfrist aufzulösen; die «Pisaner» unterwarfen sich nach und nach dem Papst und schworen dem Schisma ab. Zu diesem Konzil, zu den politischen Hintergründen und zu den konziliaristischen bzw. gallikanischen Verteidigern der Rechtmäßigkeit dieses Konzils siehe: De la Brosse-Lecler, Lateran V 9–57. – Zum V. Laterankonzil siehe: Ebd. 42–126. – Die genannte Rede des Ordensgenerals Cajetan auf der zweiten Sitzung des V. Laterankonzils in: Mansi 32, 719–727, im Auszug: De la Brosse-Lecler, Lateran V 461 f. (Texte III).

7.
Der vergebliche Versuch, in der letzten Sitzungsperiode des Konzils von Trient (1562/63) eine dogmatische Definition der päpstlichen Vollgewalt gemäß der Florentinischen Primatsformel herbeizuführen

In der dritten und letzten Sitzungsperiode des Konzils von Trient (1562/63) ließen Pius IV. (1559–1565) und die Römische Kurie den versammelten Vätern den Entwurf eines Canons zur Annahme vorlegen, in dem – wie oben bereits angedeutet – auf der Grundlage der Florentinischen Primatsformel von 1439 der päpstliche Primat als eine von Christus übertragene «plena potestas, pascendi, regendi et gubernandi universalem ecclesiam» umschrieben wurde. Allein der Tatbestand, daß diese Formel oder ein auf diese Formel gestützter, aus ihr abgeleiteter Entwurf einer Primatsformel dem Trienter Konzil – sozusagen zu dessen «krönendem» Abschluß – zur Diskussion, Abstimmung und Annahme vorgelegt werden sollte, ist hinreichend Beleg dafür, daß die Florentinische Primatsformel auch in der westlichen Kirche damals keineswegs schon allgemeine dogmatische Anerkennung genoß. Doch mit dem Ansinnen, diese Florentinische Formel (erneut) in Trient zur konziliaren Anerkennung zu bringen, stießen die präsidierenden päpstlichen Legaten auf den entschiedenen Widerstand der französischen Bischöfe, die unter Führung des theologisch versierten Kardinals von Lothringen Charles de Guise (1525–1574) nicht lange zuvor (erstmals) zur Konzilsteilnahme angereist waren; denn die Franzosen, unerachtet der päpstlichen Verdammung und «Auslöschung» der Pragmatischen Sanktion unverändert an ihrer gallikanischen Tradition festhaltend, erkannten die Kirchenversammlung von Ferrara-Florenz als ein ökumenisches Konzil nicht an, sondern hielten (wie die Konzilien von Konstanz und Basel) konziliaristisch an der Oberhoheit des Konzils fest und waren keinesfalls bereit, dem Papst den Rang des «universalis ecclesiae episcopus» zuzuerkennen. Alle Versuche, in monatelangem Ringen eine Einigung zu erzielen, scheiterten. Am 18. Januar 1563 erklärte Kardinal Guise: «Papam habere potestatem regendi, pascendi et gubernandi universalem ecclesiam, praeiudicium afferre dicunt eorum opinioni, qui tenent, concilium esse et habere potestatem supra Papam, et vellent dici omnes Christifideles vel universas ecclesias»[459].

Hier prallten – nochmals anders formuliert – zwei unterschiedliche Kirchenkonzeptionen und Primatsauffassungen aufeinander: (1.) eine («kollektiv» genannte) *römisch-kurialistische* Konzeption, wonach die ganze Kirche eine Einheit, ein einziges großes Jurisdiktionsgebiet (ein universales «Bistum») mit dem Papst an der Spitze bildet und die von Gott mit Weihegewalt ausgestatteten Bischöfe (in der Zerstreuung) ihre Jurisdiktionsvollmacht zur Leitung ihres jeweiligen Bistums vom Papst empfangen (diese somit als Ausfluß der päpstlichen Vollgewalt verstanden wird), und (2.) eine («distributiv» genannte) *gallikanisch-konziliaristische* Konzeption, wonach zwar der Papst als *centrum unitatis* über allen Einzelkirchen steht, doch das allgemeine Konzil, dem auch der Papst untergeordnet ist, die Gesamtkirche repräsentiert.

Die spanischen Konzilsväter wiederum, episkopal eingestellt und um der Gewährleistung einer ordentlichen Seelsorge willen um Stärkung der bischöflichen Gewalt (gegen deren zahlreiche Beschneidungen durch – teils päpstlich verliehene bzw. sanktionierte – Exemtionen, Privilegien und sonstige konkurrierende Rechte) kämpfend, erhoben in diesen Diskussionen die Forderung, das Bischofsamt als «göttlichen Rechts» zu definieren: der Bischof empfange sowohl die «potestas ordinis» als auch die «potestas iurisdictionis» (kraft seiner Weihe) unmittelbar von Gott; dem Papst bleibe lediglich vorbehalten, die konkrete Ausübung dieser «potestates» in einem bestimmten Sprengel zuzuweisen. Und um die eingerissene, ausufernde päpstliche Dispenspraxis mitsamt (dem päpstlich legitimierten Mißbrauch) der Kumulation von Bistümern zu unterbinden, plädierten sie auch für eine Begründung der bischöflichen Residenzpflicht «de iure divino»[460]. Die Frage der Residenzpflicht der Bischöfe (aber grundsätzlich auch der Pfarrer), ihrer Anwesenheit und ihres persönlichen seelsorgerlichen Wirkens in je ihrem Sprengel, erwies sich auf dem Konzil von Trient als das entscheidende Problem der Kirchenreform. Die Debatte darüber, im wesentlichen eine Debatte um das «ius divinum» der Residenzpflicht, zog sich seit der Sessio VI über neun Generalkongregationen hin. Bereits im zweiten Reformdekret der Sessio VII vom 3. März 1547 hatte das Konzil den Besitz von mehreren Metropolitan- oder Bischofskirchen unter welchem Titel auch immer als Verstoß gegen die kanonischen Vorschriften verworfen und Inhaber mehrerer Kirchen verpflichtet, sich auf eine Kirche zu beschränken und auf die übrigen zu verzichten; bei Nichtbefolgung dieser Anordnung gelte nur die letzte als in Besitz genommen, die übrigen seien als vakant anzusehen (can. 2)[461]. Das Reformdekret der

459 Zit. in: Concilium Tridentinum XIII/2, ed. Klaus Ganzer, Freiburg-Basel-Wien 2001, 192.

460 Lecler-Holstein, Trient II 302–304, 397–420, 458–474; Ganzer, Die Ekklesiologie 272; Jedin, Der Kampf um die bischöfliche Residenzpflicht.

461 «Nemo quacumque etiam dignitate, gradu aut praeeminentia praefulgens, plures metropolitanas seu cathedrales ecclesias in titulum sive commendam aut alio quovis nomine contra sacro-

Sessio XXIV vom 11. November 1563 wiederholte, daß niemandem zwei Kirchen zugehören dürften, auch nicht eine Pfarrkirche zusätzlich zu einer Bischofskirche; wer mehrere Pfarr- oder Kathedralkirchen innehabe, müsse sich innerhalb von sechs Monaten für eine Kirche entscheiden; andernfalls würden alle Benefizien in seinem Besitz «ipso iure» für vakant gelten (can. 17)[462].

Doch in der Frage der Qualität der Residenzpflicht, ob sie göttlichen Rechts (und damit indispensable Verpflichtung) sei oder nicht, und in allen damit zusammenhängenden oder daraus folgenden Fragen war in den langen Debatten eine Einigung nicht zu erreichen; denn während nahezu alle Nichtitaliener (jedoch ohne die deutschen Reichsbischöfe, die auf dem Konzil nicht anwesend waren[463]) für das «ius divinum» eintraten, um, gleichsam als Progressisten, mit dem bisherigen Zustand zu brechen, widersetzte sich die Kurialpartei, die die Mehrheit der Italiener umfaßte, und beschuldigte die Anhänger des «ius divinum», dem Papst die Hände binden zu wollen und als ihr letztes Ziel die Oberhoheit des Konzils über den Papst anzustreben: ein ganz bewußt hochgespieltes «Schreckbild», das Pius IV., obwohl persönlich der Anerkennung des «ius divinum» im Sinne eines «praeceptum divinum» zuneigend, veranlaßte, die Fortsetzung der Debatte darüber zu verbieten[464]. Als im Frühjahr 1563 das Konzil vor allem über der fundamentalen Frage der Umschreibung des päpstlichen Primats in eine monatelange schwere Krise geriet, drang Pius IV. schließlich auf Beendigung der Diskussionen über das Wesen des päpstlichen Primats und über das Verhältnis von Papst und Konzil, von Primat und Episkopat – «mostrando, quanto sia disconveniente il far dogma in si gran contraditione de'voti, come havrebbono in questa materia», wie der Papstnepote Kardinal Carlo Borromeo (1538–1584) den Legaten schrieb[465]. Ihm war offensichtlich bewußt, daß nach alter Überzeugung der Kirche Glaubensentscheidungen auf Konzilien nur mit moralischer Einmütigkeit, «unanimo consensu», getroffen werden konnten. Die kontroversen ekklesiologischen Fragen über den päpstlichen Primat und die theologische und jurisdiktionelle Bestimmung des Bischofsamtes blieben in Trient daraufhin, um das Konzil nicht zu gefährden, unentschieden[466]. Die persönliche Residenzpflicht der Bischöfe aller Ränge, «auch wenn sie Kardinäle der heiligen Römischen Kirche sind», in ihren Sprengeln wurde im Reformdekret der Sessio XXIII vom 15. Juli 1563 (abmildernd) als «praeceptum divinum» vorgeschrieben[467],

rum canonum instituta recipere et simul retinere praesumat, cum valde felix sit ille censendus, cui unam ecclesiam bene ac fructuose et cum animarum sibi commissarum salute regere contigerit. Qui autem plures ecclesias contra praesentis decreti tenorem nunc detinent, una, quam maluerint, retenta reliquas infra sex menses, si ad liberam sedis apostolicae dispositionem pertineat, alias infra annum dimittere teneantur; alioquin ecclesiae ipsae (ultimo obtenta dumtaxat excepta) eo ipso vacare censeantur.» Conc. Trid. sess. VII, Decretum secundum. Super reformatione can. 2. COD 687.

462 «[...] Illi vero, qui in praesenti plures parochiales ecclesias, aut unam cathedralem et aliam parochialem obtinent, cogantur omnino, quibuscumque dispensationibus ac unionibus ad vitam non obstantibus, una tantum parochiali vel sola cathedrali retenta, alias parochiales infra spatium sex mensium dimittere, alioquin tam parochiales, quam beneficia omnia, quae obtinent, ipso iure vacare censeantur ac tamquam vacantia libere aliis idoneis conferantur, nec ipsi antea illa obtinentes tuta conscientia fructus post dictum tempus retineant. Optat autem sancta synodus, ut resignatium necessitatibus commoda aliqua ratione, prout summo pontifici videbitur, provideatur.» Conc. Trid. sess. XXIV, Decretum de reformatione can. 17. COD 769 f.

463 Deutsche Reichsbischöfe waren bekanntlich in nennenswerter Zahl nur während der zweiten Sitzungsperiode in Trient anwesend, wobei sich erhebliche protokollarische Probleme bezüglich der Präzedenz der Kardinäle und der drei geistlichen Kurfürsten ergaben. Aber die Reichsbischöfe fühlten sich zum einen theologisch nicht genügend gewappnet, um sich aktiv in das Konzil einbringen zu können (von ihrem elitären Selbstbewußtsein als Reichsfürsten abgesehen), und zum andern fürchteten sie nicht ohne Grund, durch ihre Abwesenheit aus ihren Stiften diese den Übergriffen protestantischer Nachbarn auszuliefern. Einige Reichsbischöfe ließen sich allerdings durch ihre Weihbischöfe auf dem Konzil vertreten. Eine Folge dieser Abwesenheit war aber, daß das Konzil die Reichskirche in ihrer Verfassung kaum berücksichtigte. Hubert Jedin, Die Deutschen am Trienter Konzil, in: Ders., Kirche des Glaubens II 224–236.

464 Jedin, Der Kampf um die bischöfliche Residenzpflicht 407.

465 Jacobi Lainez Disputationes Tridentinae I, ed. Hermann Grisar, Oeniponte 1886, 499. – Carlo Borromeo (1538–1584), Neffe Pius' IV., nach juristischen Studien in Pavia (1559 Dr. iur. utr.) 1560 Kardinal, als Papstnepote mit einflußreicher Position an der Kurie, und Administrator des Erzbistums Mailand 1563 zum Priester und Bischof geweiht, siedelte (nach dem Tod Pius' IV.) 1566 endgültig in sein Erzbistum über und bemühte sich dort und in seiner Kirchenprovinz durch Provinzial- und Diözesansynoden und Visitationen um die Umsetzung tridentinischer Reformen. Doch die Tatsache, daß die Approbation der Beschlüsse seiner Provinzialsynoden durch Rom dort auf Hindernisse stieß und er deswegen persönlich nach Rom reisen und beim Papst vorstellig werden mußte, zeigt, wie sehr die Römische Kurie nach dem Ende des Konzils sofort von dessen ekklesiologischer «Sichtweise» abgewichen war. Giuseppe Alberigo, Borromeo, Carlo, in: TRE 7 (1981) 83–88; Heribert Smolinsky, Borromäus, Karl, in: RGG 1 (^{4}1998) 1700; Mariano Delgado – Markus Ries (Hg.), Karl Borromäus und die katholische Reform. Akten des Freiburger Symposiums zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung des Schutzpatrons der katholischen Schweiz, Fribourg-Stuttgart 2001.

466 Siehe dazu ausführlich: Ganzer, Gallikanische und römische Primatsauffassung; das Borromäus-Zitat hier 334 (Anm. 257); Ders., Die Ekklesiologie; dasselbe Zitat hier 280. – Um die Autorität der Bischöfe in ihren Sprengeln dennoch zu stärken und ihnen die Beseitigung von Mißständen auch in Bereichen, die ihrer Jurisdiktion entzogen waren (beispielweise in exemten Klöstern), zu ermöglichen, ohne «die bestehenden Prärogativen des Papstes anzutasten, deren Aufrechterhaltung ungeschriebenes Gesetz der päpstlichen Konzilspolitik war», wich man überall, wo Notwendigkeit bestand, auf den «kanonistischen Kunstgriff» aus, die Bischöfe *tamquam Sedis Apostolicae delegati* zu bevollmächtigen. *De facto* aber wurde auch mit diesem «Kunstgriff» der päpstliche Primat im kurialistischen Sinne bekräftigt. Hubert Jedin, Delegatus Sedis Apostolicae und bischöfliche Gewalt auf dem Konzil von Trient, in: Ders., Kirche des Glaubens II 414–428, das Zitat hier 427.

467 «Cum praecepto divino mandatum sit omnibus, quibus animarum cura commissa est, oves suas agnoscere, pro his sac-

zeitweise Abwesenheit von ihren Bistümern nur aus rechtmäßigen Gründen erlaubt, soweit diese vom Papst, vom jeweils zuständigen Metropoliten oder ältesten Suffraganbischof anerkannt würden, und Verstöße dagegen mit schweren Strafsanktionen bedroht[468]. Um die ausgeuferte (nicht nur päpstliche) Dispenspraxis, wenn nicht abzustellen, so doch möglichst einzuschränken, erklärte das Konzil in Anknüpfung an frühere (unwirksam gebliebene) Anordnungen, daß es zwar manchmal angebracht sei, gesetzliche Verpflichtungen zu lockern («legis vinculum quandoque relaxare»), um unter gewissen Umständen oder in Fällen der Not dem allgemeinen Nutzen zu genügen, daß man aber dennoch nicht zu häufig ohne Abwägung von Personen und Dingen vom Gesetz dispensieren dürfe («legem solvere»); denn dadurch würde jedermann zur Gesetzesübertretung Tür und Tor geöffnet. Daher mögen alle wissen, daß die heiligen Canones von allen genau und unterschiedslos zu beobachten seien. Werde aus dringendem und berechtigte Grund und irgend einmal zu größerem Nutzen eine Dispens begehrt, sei sie vom je zuständigen Dispensator zu gewähren, jedoch in Kenntnis des Falles, nach reiflicher Überlegung und kostenlos; andernfalls habe sie als erschlichen zu gelten[469].

Allerdings gelang es den Konzilslegaten dank ihrer Diplomatie in derselben Sessio immerhin, mit Zustimmung der Spanier und der Franzosen im letzten Canon (can. 8) des Dekrets über die Lehre vom Weihesakrament den päpstlichen Primat in seiner universalen Vollmacht klar zur Geltung zu bringen, ohne ihn als solchen zu benennen. Dieser für die weitere Entwicklung, wie sich zeigen sollte, gewichtige Canon lautet: «Wer sagt, die Bischöfe, die kraft der Autorität des Römischen Pontifex aufgenommen werden [erhoben werden, ihr Amt erhalten] (*qui auctoritate Romani Pontificis assumuntur*), seien nicht rechtmäßige und wahre Bischöfe, sondern eine menschliche Erfindung (*figmentum humanum*), *anathema sit*»[470]. Jedoch handelte es sich um eine starke Abmilderung des Canons, den die Präsidenten aus den verschiedenen strittigen Fassungen ursprünglich ausgewählt hatten: «Wer sagt, die Einsetzung von Bischöfen in der Kirche gehe nicht auf Christus den Herrn zurück, und die Bischöfe, die der Papst, sein Stellvertreter auf Erden, bestellt hat, an seinem Auftrag (*in partem sollicitudinis*) teilzunehmen, seien keine wahren und rechtmäßigen Bischöfe, den Priestern übergeordnet, und sie besäßen nicht die Würde und Vollmacht, die sie bis auf unsere Tage besessen haben, *anathema sit*»[471]. Vom Papst als Stellvertreter Christi, von der Florentinischen Primatsformel und von der Formel: «Die Bischöfe werden vom Papst *in partem sollicitudinis* bestellt»[472] war keine Rede mehr. Und weil es andererseits das Konzil in den langen Debatten über das fundamentale Problem der Residenzpflicht, insbesondere der Bischöfe, nicht schaffte, die Residenzpflicht als «ius divinum» zu dekretieren, beließ es dem Papst und seiner Kurie die Möglichkeit des Dispensierens. Von dieser Möglichkeit wurde in den folgenden Jahrhunderten «ad nutum papae» und zugunsten der Wünsche oder Forderungen papsttreu gebliebener (oder wieder gewordener) Fürstenhäuser reichlich Gebrauch gemacht; und natürlich wurde mit ihr auch gezielte Politik getrieben, ohne besonderes Risiko auf päpstlich-kurialer Seite.

Ehe das Trienter Konzil am 4. Dezember 1563 ziemlich rasch beendet wurde[473], stimmten die Väter aber auch einem ihnen zuletzt noch unterbreiteten Dekret mit ihrem *Placet* zu, das die Legaten beauftragte, vom Papst

rificium offerre, verbique divini praedicatione, sacramentorum administratione ac bonorum omnium operum exemplo pascere [...] declarat sacrosancta synodus, omnes patriarchalibus, primatialibus, metropolitanis ac cathedralibus ecclesiis quibuscumque quocumque nomine et titulo praefectos, etiam si sanctae Romanae ecclesiae cardinales sint, obligari ad personalem in sua ecclesia vel dioecesi residentiam, ubi iniuncto sibi officio defungi teneantur, neque abesse posse nisi ex causis et modis infrascriptis.» Conc. Trid. sess. XXIII, Decreta super reformatione can. 1. COD 744.

468 Lecler-Holstein, Trient II 476 f.

469 «Sicuti publice expedit, legis vinculum quandoque relaxare, ut plenius evenientibus casibus et necessitatibus pro communi utilitate satisfiat: sic frequentius legem solvere exemploque potius quam certo personarum rerumque delectu petentibus indulgere, nihil aliud est, quam unicuique ad leges transgrediendas aditum aperire. Quapropter sciant universi, sacratissimos canones exacte ab omnibus et, quoad eius fieri poterit, indistincte observandos. Quodsi urgens iustaque ratio et maior quandoque utilitas postulaverit, cum aliquibus dispensandum esse: id causa cognita ac summa maturitate atque gratis a quibuscumque, ad quos dispensatio pertinebit, erit praestandum; aliter facta dispensatio surreptitia censeatur. Conc. Trid. Sess. XXV, decr. de reformatione generali, cap. XVIII. COD 794 f. – Lecler-Holstein, Trient II 629.

470 «Si quis dixerit, episcopos, qui auctoritate Romani pontificis assumuntur, non esse legitimos et veros episcopos, sed figmentum humanum: anathema sit.» Dekret «Vera et catholica doctrina de sacramento ordinis ad condemnandos errores nostri temporis.» Conc. Trid. Sess. XXIII, 15. Juli 1563. COD 742–744, hier 744; Denzinger-Hünermann 568–572 (Nr. 1763–1778), hier 572 (Nr. 1778); Mirbt, Quellen 328 (Nr. 465), mit entsprechender Hervorhebung.

471 Zit. in: Lecler-Holstein, Trient II 399 f.

472 «[...] in partem sollicitudinis» geht auf 2 Cor 11,28 zurück und wurde von Leo I. in seinem Brief an Bischof Anastasius von Thessalonich (Mirbt, Quellen 76 [Nr. 171]) und von Innozenz I. (402–417) in seinem Brief «Inter ceteras Ecclesiae Romanae» vom 27. Januar 417 an Silvanus und die Väter der Synode von Mileve aufgenommen, um den Vorrang des römischen Stuhles hervorzuheben. Denzinger-Hünermann 104 (Nr. 218).

473 Unmittelbarer Grund für diese Eile war zunächst die Nachricht von einer schweren Erkrankung Pius' IV., von der er sich aber erholte. Man wollte unter allen Umständen vermeiden, daß während des Konzils eine Sedisvakanz eintreten und dieses dadurch unterbrochen würde und dann möglicherweise die versammelten Väter mit Berufung auf das Konzil von Konstanz sich das Recht der Papstwahl anmaßen könnten. Jedin, Geschichte IV/2 177–180.

die Bestätigung aller Konzilsbeschlüsse zu erbitten[474]. Außerdem ersuchte das Konzil den Papst, eine Reihe unerledigt gebliebener Reformaufgaben (Bearbeitung des «Index librorum», Abfassung eines Katechismus, Reform von Missale und Brevier) zu übernehmen[475] – wiederum, wenn man so will, zwei überlegene diplomatische «Schachzüge» der Legaten mit erheblichen Konsequenzen. Schließlich wurden die Väter aufgefordert, Trient nicht zu verlassen, ohne zuvor die Konzilsbeschlüsse zur Bestätigung ihrer Annahme persönlich unterzeichnet zu haben[476]. Pius IV. kündigte am 12. Dezember 1563 an, die Konzilsbeschlüsse bestätigen zu wollen. Die Bestätigung erfolgte nach mehreren Beratungen mit den Kurienkardinälen unter dem Datum vom 26. Januar 1564.

Doch gerade das Residenzdekret verursachte unter den Kurialen, die allesamt, gleich ob im Bischofs- oder Kardinalsrang, zu ihrem Unterhalt mit Bistümern und sonstigen Seelsorgepfründen ausgestattet waren, ohne je in ihnen residiert, geschweige denn bischöfliche Funktionen ausgeübt zu haben, erhebliche Verunsicherung. Man erhoffte einen einschränkenden Zusatz des Papstes, weil man bei genauer Anwendung des Dekrets eine Flucht aller Inhaber von auswärtigen Seelsorgebenefizien aus Rom, eine «Entvölkerung» der Römischen Kurie, befürchtete[477]. Hier lag mit der Grund dafür, daß die Konfirmationsbulle *Benedictus Deus*, zwar unter dem Datum vom 26. Januar 1564, aber erst am 30. Juni 1564 publiziert wurde[478]. In ihr konfirmierte Pius IV. ohne Abstriche sämtliche Dekrete des Konzils; doch indem er «kraft Apostolischer Autorität» strengstens verbot, «ohne Unsere Ermächtigung irgendwelche Kommentare, Erklärungen, Anmerkungen, Erläuterungen oder überhaupt irgendeine Art von Auslegung über die Dekrete dieses Konzils in welcher Weise auch immer herauszugeben [...]», behielt er ausschließlich sich und seinen Nachfolgern die Auslegung und Anwendung der Dekrete vor und ersetzte damit unausgesprochen auch die von kurialer Seite geforderte einschränkende Klausel.

«Laßt das Konzil nur machen, was ihm gefällt, denn Wir sind Papst und wollen es sein. Gegen Uns kann man nichts tun. Wir haben die Autorität von Gott, daran ist nicht zu zweifeln. Wir wollen Gnaden und Dispensen erteilen nach Unserem Gutdünken, werden Unsere Autorität jedoch stets ehrenhaft gebrauchen. Versteht Uns recht, Herr Botschafter: Wir werden Papst sein auch *nach* dem Konzil.» So hatte sich kurz vor Konzilsschluß Pius IV. gegenüber dem venezianischen Botschafter Giacomo Soranzo geäußert und damit jedenfalls zum Ausdruck gebracht, daß er sich gegenüber den konziliaren Reformbeschlüssen volle Freiheit, wenn auch «stets ehrenhaft», zu wahren gedachte[479]. Und diese Einstellung zu den Konzilsbeschlüssen teilten mit ihm im Bewußtsein, kraft ihrer «plenitudo potestatis» über die Gesamtkirche «supra canones et leges» zu stehen, alle seine Nachfolger (wobei mit der Erteilung von Dispensen immer auch der «Rückfluß» von Gebühren aus den «Kirchen in der Zerstreuung» in die Apostolische Kammer verbunden war).

Obwohl die Päpste in den drei Sitzungsperioden des Tridentinums nie persönlich den Vorsitz geführt hatten, gar nicht am Konzilsort anwesend gewesen waren – was ihnen übrigens Kaiser Karl V. sehr verübelt hatte[480] –, war

474 COD 799. – Abgedruckt in: Denzinger-Hünermann 582–584 (Nr. 1848–1850).

475 COD 797. – Lecler-Holstein, Trient II 667–673.

476 Die Unterschrifenliste trägt die Namen von 4 Legaten und Präsidenten, 2 weiteren Kardinälen, 3 Patriarchen, 25 Erzbischöfen, 169 Bischöfen, 7 Äbten, 7 Ordensgenerälen und 19 Prokuratoren. Lecler-Holstein, Trient II 637 f.

477 Jedin, Geschichte IV/2 225–231; Lecler-Holstein, Trient II 664–666.

478 Abgedruckt in: Denzinger-Hünermann 582–584 (Nr. 1848–1850). – Lecler-Holstein, Trient II 664–666. – Wiesner, «Weide seine Lämmer», bes. 231–251.

479 Zit. in: Jedin, Geschichte IV/2 232. Daß sich Pius IV. an die Konzilsbeschlüsse gebunden fühlte, wie Hubert Jedin interpretiert, mag durchaus stimmen, kann aber nicht einfach auf seine Nachfolger übertragen werden. «An erster Stelle ist zu sagen» – schreibt Giuseppe Alberigo resumierend –, «daß nach dem Ende des Konzils die Direktiven zur Erneuerung der kirchlichen Struktur eine streng und eindeutig zentralistische Richtung einschlugen. Ein kurzer, leidenschaftlicher, aber erfolgloser Kampf um die Kriterien, nach denen die Konzilsentscheidungen interpretiert und angewandt werden sollten, ein Kampf, der in Mailand mit Karl Borromäus seinen Mittelpunkt hatte, endete sehr bald. Es mag genügen, an die Hindernisse zu erinnern, die man von Rom aus der Approbation der unter dem Vorsitz von Karl Borromäus abgehaltenen Provinzialsynoden in den Weg legte. Von diesem Augenblick an nahmen Papsttum und römische Kurie Auslegung und Anwendung der Dekrete fest in die Hand. Seit dem Pontifikat Pius' V. [des Nachfolgers Pius' IV., 1566–1572] entfaltet sich eine energische, unbeugsame – in ihren unmittelbaren Ergebnissen auch heilsame – kirchliche Aktion, die oft mit den Konzilsentscheidungen wenig zu tun hat und gelegentlich ihrem Geist Gewalt antut. Nachdem am Ende des Jahrhunderts die Generation der Bischöfe, die persönlich im Konzil eingegriffen hatten, erlosch, wurde dieses immer mehr zu einem ‹Mythos›, der die in der nachtridentinischen Kirche vorherrschenden Lehren und Richtungen decken mußte, vor allem in Rom selbst. [...].» Alberigo, Die Ekklesiologie 298 f.

480 In einer Denkschrift, die Karl V. vor dem Augsburger Reichstag von 1555 seinem Reichsvizekanzler Georg Sigmund Seld diktierte und die nach Überarbeitungen zwischen den Höfen von Brüssel und Wien als Instruktion für die kaiserlichen Reichstagskommissare ausgefertigt wurde, war in der ursprünglichen Fassung zu lesen: Obwohl «wir [Karl V.] sampt gemeinen stenden vorigen beschluß und meynung anhiengen» – nämlich daß «die erörterung der stryttigen religion auf das concilium, so auf unser anhalten gein Trient indicirt, remittirt und gewiesen» werden sollte – «und also desselbigen concilii wurcklichen furgang und volnziehung bester vleis und vermogens befurdern hulfen, so khonnen wir doch bey uns nit abnemen, das gemeine stendt uf disem unserm reichstag dieser zeit [Augsburg 1555] sich desselben miteinander vereynigen oder vergleichen werden, nachdem unverborgen, das allweg klein hoffnung gewest, das solch Trientisch concilium in massen es angefangen worden, einen gueten furgang erlangen und die frucht und wirckhung wie billich bringen wurde. [Der folgende Text wurde in der Überarbeitung gestrichen:] Wann, wie uns relation

ihnen die Leitung des Konzils auch in schwierigen Krisensituationen nie aus den Händen geglitten, dank der überlegenen Diplomatie ihrer bevollmächtigten Legaten, die sie aber auch, wenn nötig, sofort abberufen und ausgetauscht hatten[481]. Das stärkte im Verlauf des Konzils zusehends die päpstliche Autorität, die die Päpste nachfolgend Schritt für Schritt im kurialistischen Verständnis vom Petrusamt und von dessen unvergleichlichen Prärogativen universalkirchlich durchzusetzen bestrebt waren: indem sie (andererseits) die ihnen vom Konzil übertragenen Aufgaben konsequent durchführten und dem tridentinischen Reformwerk, freilich in streng und eindeutig zentralistischem Sinn, mit Nachdruck allgemeinkirchliche Akzeptanz zu verschaffen suchten, durch ordnende und normierende Eingriffe in viele kirchliche Bereiche.

Die Bindung der Bischöfe, insbesondere der adeligen und hochadeligen (deutschen) Reichsbischöfe, an Papst und Römische Kurie war wie schon im Mittelalter eher durch distanzierte Loyalität gekennzeichnet. So absolvierten die Reichsbischöfe die seit dem Mittelalter geforderte, durch die Bulle *Romanus Pontifex* Papst Sixtus' V. vom 20. Dezember 1585 erneut eingeschärfte «Visitatio liminum apostolorum» mit Leistung der Obedienz und Vorlage des Rechenschaftsberichts über ihre oberhirtliche Tätigkeit und den Stand ihrer Bistümer (für die europäischen Bischöfe nach dieser Bulle alle vier Jahre)[482] in den seltensten Fällen persönlich. Sie ließen sich durch einen Domherrn vertreten und gaben nur widerwillig den geforderten Rechenschaftsbericht über ihre Amtsführung ab. Sie kümmerten sich bei der Leitung ihres Bistums oder ihrer Bistümer auch nicht um päpstliche (oder päpstlich beanspruchte) Reservationen, vielmehr pflegten sie kraft ihres Amtes und ihrer ortsbischöflichen Vollmacht in gewissen Fällen vom allgemeinen Kirchenrecht, etwa von Ehehindernissen, zu dispensieren. Sie vertraten samt ihren aus Mitgliedern der Domkapitel zusammengesetzten «geistlichen Regierungen» in ihrer Amtsführung einen praktischen Episkopalismus, ohne die Oberhoheit des Papstes als «centrum unitatis ecclesiae» deswegen in Frage zu stellen. Papst und Römische Kurie reagierten schließlich auf solche «Eigenmächtigkeit», indem sie seit dem 17. Jahrhundert den Reichsbischöfen die entsprechende Dispensvollmacht *motu proprio*, ungebeten, als päpstliches Privileg für jeweils einen bestimmten Zeitraum gewährten. Dies war der Ursprung der sog. Quinquennalfakultäten, der jeweils auf fünf Jahre befristeten und jeweils erneut zu erbittenden Bevollmächtigung der Diözesanbischöfe zur Dispenserteilung von universalkirchlichen Gesetzen insbesondere im Bereich des kanonischen Eherechts (Befreiung von diversen Ehehindernissen wie Konfessions- oder Kultusverschiedenheit [Mischehen], Erteilung von «Gnadenakten» wie Eheheilung in der Wurzel [sanatio in radice], äußere Lossprechung von Häresie), deren Gewährung Papst und Römische Kurie nachmals von der Absolvierung der pflichtmäßig alle fünf Jahre zu leistenden *Visitatio liminum apostolorum* abhängig machten[483]. *Visitatio* und Verleihung der Fakultäten «ex auctoritate Apostolica» waren oder wurden wichtige Instrumente päpstlicher Universalgewalt und Kontrolle (voll zur Anerkennung gebracht und durchgesetzt allerdings erst bei der nach Revolution und Säkularisation «installierten» neuen Bischofsgeneration). Als Bischöfen, die sich den dogmatischen Beschlüssen des Ersten Vatikanums nicht sofort unterwarfen, die Quinquennalfakultäten verweigert wurden, gerieten diese (beispielsweise der Rottenburger Bischof Karl Joseph von Hefele), weil sie etwa keine Ehedispensen erteilen konnten, in ihren Bistümern, bei ihrem Klerus, in größte Bedrängnis.

Im Laufe des 18. Jahrhunderts nahm indes dieser praktische Episkopalismus mehr und mehr gallikanisches Gedankengut in sich auf[484], nicht zuletzt als Reaktion gegen den nachtridentinischen Ausbau des päpstlichen Nuntiaturwesens auf Reichsboden; denn die Römischen Kurie hatte – mit dem Argument, damit die «Tridentinische Reform» zu befördern – neben der

und bericht beschehen, haben sich die babstliche vorordenten daselbst vast unachtsam und hinlessig in iren handlungen erzeigt und wenig betracht, wie dem friden der kirchen mocht gerathen werden, sunder viel nutzlichs dings, welchs die kirchen in guette reformation und besserung zu bringen fur dhienstlich angesehen, mit hochstem vleiß verhindert, viel fromme guethertzige haben es fur seer ungerreumbt, seltzam und der sachen vast undienstlich geacht, das der babst ufm concilio nit gegenwertig gewest, sonder zu Rom sitzen blieben und nichtsdestoweniger die gantz handlung und tractation in seinen handen gehapt und seins gefallens dirigirt, auch alle theil und das gantz concilium nit anderst gehalten, dan als die, allein deß ort die sachen zu beratschlagen und also seine dhiener weren.» Kaiserliche Reichstagsinstruktion, Februar/April 1554. Abgedruckt in: Alfred Kohler (Hg.), Quellen zur Geschichte Karls V. (AQDGNZ 15), Darmstadt 1990, 433–455 (Nr. 113), hier 438.

481 Zur Geschichte des Konzils von Trient siehe ausführlich, wenn auch im letzten Band eher kursorisch: Jedin, Geschichte; Walter-Wassilowski, Das Konzil von Trient. – Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen III–IV.

482 Pastor, Geschichte der Päpste X 101–103; Johann Hirnsperger, Visitatio liminum (Apostolorum), in: LThK 10 (^{3}2001) 815 f.

483 Siehe dazu die einschlägigen Kirchenrechts-Handbücher. – Leo Mergentheim, Die Quinquennalfakultäten pro foro externo I–II, Stuttgart 1908; Nikolaus Hilling, Fakultäten. I., in: LThK 3 (^{1}1931) 941 f.; Rudolf Motzenbäcker, Quinquennalfakultäten, in: LThK 8 (^{2}1963) 942 f. Bruno Primetshofer, Fakultäten (I), in: LThK 3 (^{3}1995) 1157 f.; Eichmann-Mörsdorf, Kirchenrecht II 201 f. – Nach Motzenbäcker wurden diese Fakultäten «den deutschen Bischöfen seit 1640» gewährt (präziser ausgedrückt: ungefragt aufgedrängt). «Über die gewährten Dispensen ist jährlich zu berichten und über die Taxen Rechnung zu legen.»

484 Jedin, Handbuch V 477–530. – Vigener, Bischofsamt und Papstgewalt 35–45; Aretin, Heiliges Römisches Reich I 375–427.

älteren Nuntiatur am Kaiserhof weitere ständige Nuntiaturen in Luzern (1579), Graz (1580) und Köln (1584) errichtet, und 1784 kam noch eine fünfte Nuntiatur in München dazu. Deren Inhaber, ihrem eigentlichen Status nach diplomatische Vertreter des Papstes an weltlichen Fürstenhöfen, waren alle mit päpstlichen Sondervollmachten ausgestattet, überwachten die Amtstätigkeit der Bischöfe und beanspruchten ihnen gegenüber eine konkurrierende Jurisdiktion (bei der Erteilung von Dispensen, bei der Firmspendung usw.), die einen Eingriff in die angestammten Bischofsrechte und somit deren Aushöhlung bedeutete, was ständige Konflikte verursachte[485]. In Anbetracht dessen machte man sich gleichsam in «Ableitung» von der im Gallikanismus lebendig gebliebenen konziliaristischen Idee bewußt, daß die Kirche synodal und kollegial, nicht monarchisch verfaßt sei. Im Zuge aufgeklärten Denkens ergriff auch historische Kritik diese theologische Reflexion, und man begann in Rückbesinnung auf die Ursprünge der Kirche, auf Schrift und frühe Tradition, zum einen zu erkennen, daß die vom Papsttum beanspruchte Stellung und Vollgewalt nicht von Anfang an bestanden hatten, und lernte zum andern zwischen den «wesentlichen» Primatsrechten und den «zufälligen», geschichtlich gewordenen, zu unterscheiden (publizistisch herausragend «Febronius» und als spätaufgeklärter «Nachzügler» Ignaz Heinrich von Wessenberg in seinem vierbändigen Werk «Die großen Kirchenversammlungern des 15ten und 16ten Jahrhunderts»).

485 Koller, Die Nuntien und das Konzil von Trient. – Klaus Ganzer, Die Triener Konzilsbeschlüsse und die päpstlichen Bemühungen um ihre Durchführung während des Pontifikats Clemens' VIII. (1592–1605), in: Georg Lutz (Hg.), Das Papsttum, die Christenheit und die Staaten Europas 1592–1605, Tübingen 1994, 15–34.

8.
Der «Beitrag» der frühneuzeitlichen Reichskirche zur Stärkung des päpstlichen Universalprimats – Die bayerischen Wittelsbacher als «Fall-Beispiel»

Zur weiteren jurisdiktionellen Stärkung der universalprimatialen päpstlichen Autorität hatte aber – andererseits – schließlich ganz erheblich, wenngleich völlig unbeabsichtigt, so dennoch faktisch, die deutsche Reichskirche selber beigetragen, gewiß nicht ausschließlich, aber auf Grund ihres singulären reichsrechtlichen Ranges und der ebenfalls singulären Ausstattung ihrer Bischofsstühle in besonders hohem Grad. Es gilt ja zu beachten, daß den Vätern des Konzils von Trient, das in der Hauptsache von den romanischen Teilen der westlichen Kirche (von Italienern, Spaniern und zuletzt noch von Franzosen, kaum von Deutschen) beschickt war, bei ihren Reformdekreten über die Residenzpflicht der Bischöfe und deren seelsorgerliches Wirken weitgehend das Maß der vielen, zumeist armen italienischen Miniaturbistümer vor Augen stand. Demgegenüber bestand die Reichskirche aus vergleichsweise wenigen zumeist wohlfundierten großen Bistümern (nach dem Untergang der meisten mittel- und norddeutschen Bistümer und Hochstifte infolge der Reformation zählte sie noch vier Erzbistümer und zwanzig Bistümer).

Sie war darüber hinaus eine elitäre Adelskirche und verfügte (wie oben dargestellt) spätestens seit dem Kompromiß im Wormser Konkordat von 1122 über das für sie selbstverständliche, im Wiener Konkordat (1448) bestätigte Recht, ihre Bischofsitze durch freie kanonische Wahl der jeweils zuständigen, (deshalb) in der Hauptsache ebenfalls adeligen Domkapitel zu besetzen, in der Regel, jedoch nicht im Sinn einer zwingenden Vorschrift, mit einem Kandidaten «ex gremio capituli». Diese Bischofswahlen bedurften zwar, damit der gewählte Bischof von seinem Bistum und dessen weltlichen Annexen Besitz ergreifen konnte, seit dem Spätmittelalter der päpstlichen Konfirmation (im genannten Wiener Konkordat für das Reich definitiv zur Anerkennung oder Durchsetzung gebracht), die aber problemlos erteilt wurde, sofern der Wahl keine kanonischen Defekte anhafteten und der gewählte Bischof die für sein oberhirtliches Amt erforderlichen kanonischen Voraussetzungen erfüllte: eheliche Geburt, kanonisches Alter, sittenstrenge Lebensführung, Studium der Theologie oder des kanonischen Rechts mit graduiertem Abschluß, möglichst auch Zugehörigkeit zum wählenden Domka-

pitel[486]; dazu kam spätestens Ende des 17. Jahrhunderts das Indigenat, d.h. die Reichszugehörigkeit der Familie oder Dynastie, aus der der Bischofskandidat stammte. Doch bei den Annexen der Reichsbistümer handelte es sich in aller Regel um fürstliche Territorien, teilweise von erheblichem Umfang (wenn auch da und dort mit gewissen Abstufungen bei Territorialbesitz außerhalb des «Kernbereichs»), um reichsunmittelbare Wahlfürstentümer oder –monarchien (Hochstifte und Erzstifte, darunter drei geistliche Kurfürstentümer)[487]. Diese Territorialausstattung der Bischofssitze, die den Bischof als geistlichen Oberhirten seines Bistums zugleich zum (monarchischen) Landesherrn seines hoch- bzw. erzstiftischen (oder kurfürstlichen) Territoriums mit reichsfürstlichem Rang – zum reichsunmittelbaren Fürsten – erhob, grundsätzlich gleichgeordnet den weltlichen Reichsfürsten, bot sich den Adels- und Fürstenhäusern des Reiches seit alters als probate standesgemäße Versorgungsmöglichkeit für überzähligen männlichen Nachwuchs an. Und nach der Reformation kam für den katholisch gebliebenen Teil des Reichsadels, an der Spitze die bayerischen Wittelsbacher nach dem habsburgischen Kaiserhaus, als weiterer Aspekt die Erhaltung und Verteidigung der Reichskirche, soweit sie nicht bereits der Reformation anheimgefallen war, vor Übergriffen protestantisch gewordener Fürstenhäuser hinzu, deren Gewährleistung personale Präsenz potenter katholischer Häuser unabdingbar zu machen schien und zeitweise zum Teil auch gemacht hat.

Doch nicht selten fehlten den von ihren Familien (oder vom «Capo di casa») präsentierten Bischofskandidaten die für eine gültige Wahl erforderlichen kanonischen Voraussetzungen; den Kandidaten aus fürstlichen Häusern, zumal aus dem herzoglichen, dann kurfürstlichen Haus Bayern – später kamen zwischenzeitlich wieder katholisch gewordene Pfälzer Wittelsbacher, auch sächsische Wettiner, eher am Rand Lothringer, zum Schluß auch noch das habsburgische Kaiserhaus dazu[488] –, fehlten diese kanonischen Voraussetzungen in aller Regel. Um sie trotz dieser Mängel dennoch kanonisch wählbar zu machen, bildete sich als einfachste Weise der Brauch oder die Notwendigkeit heraus, den Papst im vorhinein um ein Eligibilitätsbreve zu bitten, das den Begünstigten dank päpstlicher Dispensvollmacht befähigte, ungeachtet kanonischer Defekte sich um eine Bischofswahl zu bewerben, oder ihn auch für die Wahl zu einem bestimmten Bischofssitz empfahl[489]. Kandidaten aus fürstlichen Häusern wurden solche päpstlichen Eligibilitätsbreven – kraft deren, um es nochmals zu wiederholen, zugunsten der Begünstigten die kanonischen Vorschriften und insbesondere die einschlägigen tridentinischen Reformcanones gleichsam in einem päpstlichen Gnadenakt außer Kraft gesetzt wurden – in aller Regel gewährt, ausgeschrieben auf ein bestimmtes Bistum oder auf mehrere Bistümer oder zuweilen auch ganz allgemein für demnächst anstehende Bischofswahlen. Die durch ein solches Breve für wählbar erklärten oder gar päpstlich favorisierten Kandidaten konnten ganz regulär mit absoluter Mehrheit der abgegebenen Voten gewählt werden, gleich ob sie dem wählenden Domkapitel angehörten oder nicht. War ihnen das «Glück» hold und verweigerte ihnen der König und Kaiser die Investitur mit den Regalien nicht, so wurde ihre Wahl vom Papst bestätigt und sie konnten, gegebenenfalls unter bestimmten Auflagen, von Bistum und Hochstift Besitz ergreifen und sich weihen lassen, aber auch in letzterem Punkt wurde des öfteren großzügig Aufschub, manchmal überhaupt Dispens gewährt.

Im Falle ein solches Breve nicht erteilt oder gar nicht erbeten worden war, konnte ein mit kanonischen Defekten behafteter (oder bereits im Besitz eines Bistums oder mehrerer Bistümer befindlicher) Kandidat den schwierigeren (und zumeist auch kostspieligeren) «Umweg» einer Postulation mit Zweidrittelmehrheit der Voten anstreben. Aus der Postulation erwuchs allerdings, anders als aus einer regulären kanonischen Wahl, kein «ius ad rem», vielmehr lag deren «admissio» im Belieben des Papstes; sie war reine Gnadensache, wurde aber zumeist mit entsprechender Dispensation, gleichsam durch eine

486 Das Konzil von Trient schrieb im Reformdekret can. 1 der Sessio VII vom 3. März 1547 vor: «Ad cathedralium ecclesiarum regimen nullus nisi ex legitimo matrimonio natus et aetate matura, gravitate morum literarumque scientia, iuxta constitutionem Alexandri III, quae incipit *Cum in cunctis*, in concilio Lateranensi [III] promulgatam, praeditus assumatur.» COD 687 (vgl. COD 212). Im Reformdekret can. 2 der Sessio XXII vom 17. September 1562 wurde diese Forderung verschärft: «Quicumque posthac ad ecclesias cathedrales erit assumendus, is non solum natalibus, aetate, moribus, vita ac aliis, quae a sacris canonibus requiruntur, plene sit praeditus, verum etiam in sacro ordine antea, saltem sex mensium spatio, constitutus. Quarum rerum instructio, si eius notitia nulla aut recens in curia fuerit, a sedis apostolicae legatis seu nuntiis provinciarum, aut eius ordinario, eoque deficiente a vicinioribus ordinariis sumatur. Scientia vero praeter haec eiusmodi polleat, ut muneris sibi iniungendi necessitati possit satisfacere; ideoque antea in universitate studiorum magister sive doctor aut licentiatus in sacra theologia vel iure canonico merito sit promotus, aut publico alicuius academiae testimonio idoneus ad alios docendos ostendatur. […].» Conc. Trid. sess. XXII, decr. de reformatione can 2. COD 738.

487 Siehe dazu: Gatz, Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches, mit den Karten im Anhang.

488 Reinhardt, Die hochadeligen Dynastien in der Reichskirche; Ders., Konvertiten und deren Nachkommen in der Reichskirche.

489 Michael F. Feldkamp, Wählbarkeitsbreven für die Bischofskandidaten in der Germania Sacra. Anmerkungen zu einem Forschungsdesiderat, in: Gisela Fleckenstein – Michael Klöcker – Norbert Schlossmacher (Hg.), Kirchengeschichte. Alte und neue Wege. Festschrift für Christoph Weber I–II, Frankfurt am Main 2008, hier I 91–103.

«sanatio in radice», ebenfalls gewährt (die kaiserliche Zustimmung vorausgesetzt).

Man konnte auch den Weg über eine Koadjutorie beschreiten, um einem Kandidaten bereits «im Vorfeld» eine künftige Nachfolge auf einem Bischofsstuhl zu sichern. Aber Koadjutorien, insbesondere als Mittel zur Begründung einer «familiären Erbfolge» auf einem Bischofsstuhl, wie überhaupt auf jeder kirchlichen Pfründe, widersprachen den «heiligen Konstitutionen» und den «Dekreten der Väter». Bereits auf dem Zweiten Laterankonzil von 1139 waren Bestrebungen dieser Art «auctoritate apostolica» streng verboten worden; wer solches versuchte, galt als «improbus aut ambitionis reus»[490]. Daher mußte, wenn eine Koadjutorie «cum futura successione» angestrebt wurde, nach Vorschrift des Konzils von Trient deren Dringlichkeit («urgens necessitas», etwa wegen hohen Alters, Krankheit oder Gebrechlichkeit des bischöflichen Amtsinhabers) oder deren zu erwartender Nutzen («evidens utilitas» für Bistum und Hochstift) offiziell begründet und vom Papst nach sorgfältiger Überprüfung anerkannt werden, und ganz selbstverständlich mußte ein solcher Bischofskoadjutor über alle für einen Bischof vom kanonischen Recht und von den tridentinischen Reformdekreten geforderten Qualitäten verfügen, andernfalls wäre die Genehmigung einer Koadjutorie als erschlichten zu betrachten[491]. Die Wahl eines Koadjutors setzte in aller Regel zudem den Konsens des Amtsinhabers voraus. Aber auch hier war, wie sooft bei konziliaren Reformdekreten, Papier geduldig. In Wirklichkeit ging es bei Koadjutorien in der Reichskirche fast immer nur um eine Sicherung der Anwartschaft auf die Nachfolge im Bistum, keineswegs um eine Unterstützung des Amtsinhabers (die dieser meist von sich wies), geschweige denn um eine «evidens utilitas», mochte diese auch zur Begründung vorgeschoben werden. Nun galt aber die «datio coadiutoris» von vornherein als päpstliches Reservatrecht, d.h. die kanonisch durchgeführte Wahl oder Postulation eines Koadjutors brachten im Grunde lediglich den «consensus capituli» und eine Art «designatio» zum Ausdruck. Koadjutorwahl oder -postulation waren, anders formuliert, nicht mehr als nachdrücklich an den Papst gerichtete Bitten, dem es grundsätzlich freistand, einen ihm präsentierten Kandidaten als Koadjutor («cum spe futurae successionis») zu bewilligen oder abzulehnen, wenngleich er in solchen Fällen keinen anderen Kandidaten ernennen konnte[492]. Aber auch die Realität der päpstlichen «datio coadiutoris» sah anders aus: Koadjutorien wurden von den Päpsten, zumal wenn es sich dabei um Kandidaten aus einem hochfürstlichen Haus handelte, in aller Regel genehmigt, in klarem Wissen, daß sie damit die tridentinische Norm außer Kraft setzten; denn mit diesen Kandidaten, die überdies nahezu aller vorgeschriebenen «Qualitäten» entbehrten, sollte nichts anderes als die von den «heiligen Canones» verpönten und verbotenen «Erbfolgen» gesichert werden.

Besitz mehrerer Bistümer, d.h. Pfründenhäufung, von reichsfürstlichen Häusern für ihre hauseigenen Kandidaten nahezu regelmäßig angestrebt, verstieß allerdings überhaupt gegen die kanonische Regel, wie sie vom Konzil von Trient erneut eingeschärft wurde[493]. Da es aber, wie oben erwähnt, dem Konzil von Trient nicht gelungen war, die Residenzpflicht vor allem des Bischofs in seiner Diözese als «ius divinum» zu dekretieren, verblieb den Päpsten die Möglichkeit, kraft ihrer «ex plenitudine potestatis» abgeleiteten Vollgewalt «super canones et leges» in solchen Fällen vom Kumulationsverbot zu dispensieren, und sie machten davon großzügig Gebrauch, mit und ohne einschränkende Klausel. Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts wurden die Päpste jedoch zunehmend darum bemüht, bei Kandidaten aus fürstlichen Häusern keineswegs immer mit Erfolg, die Zahl der Bistümer in einer Hand auf zwei, höchstens drei zu beschränken und gegebenenfalls die Bestätigung einer weiteren Wahl von der Resignation auf ein bereits im Besitz des Kandidaten befindliches «minderes» Bistum abhängig zu machen. Dieses wurde dann aber möglichst, um beim Haus zu bleiben, an einen Verwandten «abgetreten» oder «weitergegeben».

So beklagte und verwarf Clemens XII. (1730–1740) im Motu proprio *Quamquam invaluerit* vom 5. Januar 1731 den überhandnehmenden «Brauch des Dispensierens

490 Conc. Lat. II can. 16. COD 201.

491 «Cum in beneficiis ecclesiasticis ea, quae haereditariae successionis imaginem referunt, sacris constitutionibus sint odiosa et patrum decretis contraria; nemini in posterum accessus aut regressus, etiam de consensu, ad beneficium ecclesiasticum cuiuscumque qualitatis concedatur, nec hactenus concessi suspendantur, extendantur aut transferantur. Hocque decretum in quibuscumque beneficiis ecclesiasticis, ac etiam cathedralibus ecclesiis, ac in quibuscumque personis, etiam cardinalatus honore fulgentibus, locum habeat. In coadiutoriis quoque cum futura successione idem posthac observetur, ut nemini in quibuscumque beneficiis ecclesiasticis permittantur. Quodsi quando ecclesiae cathedralis aut monasterii urgens necessitas aut evidens utilitas postulet, praelato dari coadiutorem: is non alias cum futura successione detur, quam haec causa prius diligenter a sanctissimo Romano pontifice cognita, et qualitates omnes in illo concurrere certum sit, quae a iure et decretis huius sanctae synodi in episcopis et praelatis requiruntur; alias concessiones super his factae surreptitiae esse censeantur.» Conc. Trid. sess. XXV, decr. de reformatione generali cap. VII. COD 788; Lecler-Holstein, Trient II 619 f.

492 Siehe dazu ausführlich: Feine, Die Besetzung der Reichsbistümer; Reinhardt, Die hochadeligen Dynastien in der Reichskirche; Ders., Kontinuität und Diskontinuität. Zum Problem der Koadjutorie.

493 Conc. Trid. sess. VII, Decretum secundum. Super reformatione can. 2. COD 687; sess. XXIV, Decretum de reformatione can. 17. COD 769 f.

insbesondere zugunsten herausragender Personen (*usus dispensandi praesertim cum sublimibus personis*)», damit diese in Deutschland mehrere Bistümer gleichzeitig innehaben könnten aus dem (wie diese argumentierten) gerechten und lobenswerten Grund, die katholische Religion gegen die Übergriffe der Häretiker durch ihren Einsatz, ihre Autorität und Macht zu schützen. Doch aus der unbesonnenen Häufigkeit und dem ungebührlichen Gebrauch solcher Dispensationen könnten, wie genugsam kündig sei, schwerste Übelstände in der Christenheit erwachsen. Es sei nämlich kaum zu hoffen, daß jemand, der drei, vier und sogar fünf weit voneinander entfernten Bischofskirchen vorstehe, «mit höchster Gewalt auch in weltlichen Dingen (*cum summa etiam in temporalibus potestate*)», diese alle eifrig und fruchtbringend zum Heil der ihnen anvertrauten Seelen zu leiten vermöge. So geschehe es allerdings, daß wegen der Absenz der Hirten und wegen ihrer Sorgen in weltlichen Angelegenheiten die geistliche Kultur der Diözesen vernachlässigt werde, zum Schaden der kirchlichen Disziplin und der Rückgewinnung der vom «Gift des falschen Glaubens verunreinigten Menschen zur Wahrheit der orthodoxen Religion». Damit die den heiligen Gesetzen der Kirche so sehr verhaßte Anhäufung mehrerer Bistümer in einer Hand, die kraft apostolischer Autorität zum «Erbauen» bisweilen mit Recht erlaubt werde, nicht verderblich in «Niederreißen» sich verkehre, entscheide und verordne er nach Rat vieler Kardinäle, daß in Zukunft jemandem, der bereits einer Kirche vorstehe, nur nach genauer Kenntnis der Gründe ein Wählbarkeitsindult für eine zweite gewährt werde; wenn aber ein solches Indult aus gleicherweise gerecht erscheinendem Grund jemandem gewährt werde, der bereits zwei Kirchen leite, werde diesem Indult immer eingefügt, daß er im Fall seiner Wahl diese Kirche nicht anders in Besitz nehmen könne, als durch Resignation einer der Kirchen, die er bereits innehabe («quam una, quam maluerit, ex prioribus dimissa»). Beim Besitz von drei Kirchen werde ein Wählbarkeitsindult für eine weitere auf keinen Fall mehr gewährt. Er bitte und beschwöre inständig seine Nachfolger, auch sie mögen, eingedenk der weisen Mahnung der Väter des Tridentinums in cap. 18 des Reformdekrets der Sessio XXV[494], dafür Sorge tragen, daß diese heilsame Norm der Mäßigung bei Dispenserteilungen gänzlich gewahrt werde[495].

Dieses bemerkenswerte Motu proprio war eine interne päpstliche Selbstanklage gegen die eingerissene und in jeder Hinsicht folgenschwer schädliche kuriale Praxis, durch allzu großzügige (gehäufte) Gewährung von Wählbarkeitsindulten und von geradezu maßlosen Bistumskumulationen die Wünsche und Forderungen «sublimer Personen» in «Germania» – gemeint waren in erster Linie unverkennbar die bayerischen Wittelsbacher – zu erfüllen, ungeachtet der Tatsache, daß diese in ihren Folgen verderbliche Praxis «ex Apostolica auctoritate» gegen die eindeutigen Vorschriften des kanonischen Rechts und gegen die ebenso eindeutigen päpstlich ratifizierten Reformbeschlüsse des Konzils von Trient verstieß und – wie der Papst nicht verschwieg – diese «sublimen Personen» vorzüglich an den mit den Bischofsstühlen verbundenen Weltlichkeiten interessiert (und mit diesen okkupiert) waren, unter Vernachlässigung ihrer bischöflichen Amtspflichten. Nicht weniger bemerkenswert ist, daß Clemens XII. sich gedrängt fühlte, seine Nachfolger inständig («enixe») beschwörend zur gewissenhaften Beobachtung der Vorschrift des cap. 18 des Reformdekrets der Sessio XXV des Trienter Konzils aufzufordern, die nur noch ausnahmsweise und in begründeten Fällen Dispenserteilungen gestatte.

Clemens XII., beim Antritt seines Pontifkats ein Greis von 78 Jahren und zwei Jahre später erblindet, verhielt sich in der Frage der Indultverleihung und der Bistumskumulation restriktiv; allerdings ergaben sich wäh-

494 COD 794 f. (bereits oben zitiert).

495 «Clemens Papa XII. Motu proprio.
Quamquam invaluerit usus dispensandi praesertim cum sublimibus personis, ut plures Episcopatus in Germania simul retinere possint ob eam quidem iustam et laudabilem rationem, ut adversus Haereticorum conatus Catholicam Religionem opibus, auctoritate, potentia sartam tectam tueatur, ex inconsulta tamen huiusmodi dispensationum frequentia, immoderatoque usu gravissima in Christianam Rempublicam incommoda manare posse exploratum satis est. Vix enim, ac ne vix quidem sperari potest, ut qui tribus vel quatuor, vel etiam quinque Cathedralibus Ecclesiis magno locorum intervallo disjunctis, praesit cum summa etiam in temporalibus potestate eas omnes solerter ac fructuose et cum animarum sibi commissarum salute regere valeat. Quo sane fit, ut ob Pastorum absentiam et curarum, quae ad temporales ditiones pertinent copiam, neglecta spirituali Dioecesium cultura, nec Catholicorum mores, qui a veteri instituto deflexerint, corrigi nec Ecclesiasticae Disciplinae nitor redintegrari nec Dogmata a Fide aliena extirpari nec eorum veneno polluti homines ad Religionis Orthodoxae veritatem reduci commode possit.
Itaque, ne plurium Episcopatuum in una persona coacervatio, Sacris alioquin Ecclesiae legibus adeo invisa, quae ex Apostolica auctoritate in aedificationem recte aliquando permittitur, perniciose cedat in destructionem, de consilio plurium Venerabilium Fratrum Nostrorum S. R. E. Cardinalium decernimus et mandamus, ut in posterum ei, qui uni iam praesit Ecclesiae, nonnisi causae cognitione praemissa, concedatur Indultum eligibilitatis ad aliam, si vero huiusmodi Indultum justa pariter causa concedendum videatur ei, qui jam duas regat Ecclesias, semper eidem Indulto inseratur conditio, ut praedictam Ecclesiam ad quam eum eligi contingat, non aliter possit obtinere quam una, quam maluerit, ex prioribus dimissa. Tres denique obtenti Ecclesias Indultum eligibilitatis ad aliam nullo modo tribuatur.
Enixe autem rogamus atque obsecramus in Domino pontifices successores nostros, ut ipsi quoque memores sapientissimi moniti Tridentinorum Patrum in Cap. 18 Sess. 25 de Ref. salubrem hanc moderationis normam in dispensationibus praedictis omnino servari curent. Datum in Palatio nostro Quirinali hac die 5. Januarii 1731. *Clemens PP XII.*» Abgedruckt in: Reinhardt, Die Reichskirchenpolitik Papst Klemens' XII. 115 f.

rend seines Pontifikats nur wenig Bistumsvakanzen im Reich[496]. Aber sein Appell an seine Nachfolger, der freilich nicht mehr als eine Empfehlung sein konnte, blieb in der Folge nicht ohne alle Wirkung, wenngleich eine restriktivere Politik an der Kurie bereits vor ihm zögernd eingesetzt hatte – zögerlich natürlich auch aus Sorge, andernfalls die um Dispensen nachsuchenden fürstlichen Häuser zu verprellen, mit möglicherweise unabsehbaren Folgen für den Bestand der Reichskirche. Auch drangen die Päpste bei ihren Wahlkonfirmationen entschiedener auf den Weiheempfang, der nach alter Vorschrift des Konzils von Chalcedon (can. 25) innerhalb von drei Monaten nach Besitzergreifung vom Bistum zu geschehen hatte, ausnahmsweise mit der Konzession eines Aufschubs von höchstens sechs Monaten[497]. Doch dazu vermochten sich päpstlich bestätigte Reichsbischöfe aus fürstlichem Haus nicht oder nur schwer durchzuringen.

Dennoch trugen alle diese Dispensverleihungen und auch –verweigerungen «ex Apostolica auctoritate» nicht unerheblich zur Stärkung des jurisdiktionell-primatialen Einflusses der Päpste auf die Bistumsbesetzungen bei, so daß sich das im Wiener Konkordat den Päpsten zuerkannte Recht der kanonischen Überprüfung und Bestätigung von Bischofs*wahlen* im Reich allmählich zu einem päpstlich-jurisdiktionellen Akt der Bistums*verleihung* und Einsetzung in ein Bistum im Verbund mit der päpstlichen Übertragung der bischöflichen Leitungsgewalt «ex plenitudine potestatis» auf Grund einer Wahl oder Postulation wandelte und von den Päpsten nach Ausweis ihrer Konfirmationsbullen oder –breven in diesem Verständnis praktiziert wurde.

Sprechendes Beispiel hierfür sind – gewiß nicht ausschließlich, aber in gewisser Weise herausragend –, wie bereits angedeutet, die bayerischen Wittelsbacher, die in ihrer mittelalterlichen Ahnenreihe nur einen einzigen Bischof aufweisen, und zwar noch aus der Zeit vor ihrem Aufstieg zum Herzogtum: Konrad von Wittelsbach (um 1130–1200), Erzbischof von Mainz (1161–1177) und Kardinal (1165), dann Erzbischof von Salzburg (1177–1183), seit 1183 wieder von Mainz[498]. Erst seit Beginn des 16. Jahrhunderts begann das herzogliche Haus Bayern (die jüngere, auf Kaiser Ludwig den Bayern zurückgehende, ludwigische Linie der Wittelsbacher[499]) die Reichskirche mit ihren Möglichkeiten in seine Hauspolitik mit einzubeziehen, nach dem Beispiel der pfälzischen Wittelsbacher (der älteren rudolfinischen Linie), die seit dem 15. Jahrhundert bereits eine ganze Reihe von Reichsbischöfen stellten, wiederholt auch auf den innerbayerischen Bischofsstühlen Freising und Regensburg[500]. Dieser «Politikwechsel» der bayerischen Wittelsbacher wurde unmittelbar ausgelöst durch die Einführung der Primogeniturordnung vom 8. Juli 1506 als Hausgesetz[501]. Um die damals, unter Herzog Albrecht IV. von Bayern-München (1447–1508, reg. seit 1465), wiedergewonnene Einheit des Herzogtums nicht erneut durch Erbteilungen, wie in den vergangenen Jahrhunderten, zu gefährden, verloren nachgeborene bayerische Herzogssöhne (samt ihrer eventuellen männlichen Nachkommenschaft, sofern sie sich verehelichen durften) durch dieses Hausgesetz fortan jeglichen Erbanspruch im Herzogtum. Sie sollten zu diesem Zweck mit einer jährlichen Rente (4.000 Gulden) abgefunden und zu Grafen degradiert werden, wogegen sich vor allem die Herzoginwitwe und gebürtige Habsburgerin Kunigunde (1465–1520) als Mutter vehement verwahrte: «Ich bin ain gebornne Fürstin von Oesterreich, unnd hab ainen Fürsten von Bayrn genommen, und bej demselben Jung Fürsten, unnd nit Graven erworben, oder Pastard, darumb Ir das schmählich geacht unnd darfür gehalten werden möchte, als solt die sach nit recht zugeen, das mag Ich nit erleiden [...]»[502]. Letztere Bestimmung konnte gegen ihren und der unmittelbar Betroffenen Widerstand nicht durchgesetzt werden; wenigstens der herzogliche Titel und Rang blieb nachgeborenen Herzogssöhnen erhalten. Um sie aber dennoch standesgemäß zu versorgen, ohne damit das Herzogtum – zumindest auf Dauer – zu belasten und seine wiedergewonnene Einheit zu gefährden oder die ausschließlichen Erb- und

496 Reinhardt, Die Reichskirchenpolitik Papst Klemens' XII. 99–105.

497 Conc. Chalc. can. 25. COD 98; Conc. Trid. sess. VII Decr. secundum. Super reformatione can 9. COD 688.

498 Franz Ortner- Friedhelm Jürgensmeier, Konrad von Wittelsbach, in: Gatz, Die Bischöfe (1198–1448) 397 f.

499 Zur Teilung der bayerischen und der pfälzischen Lande zwischen Herzog Ludwig IV. (1282–1347, seit 1294 Herzog von Oberbayern, seit 1314 Kaiser) und seinen Nachkommen sowie den Nachkommen von dessen inzwischen verstorbenem älteren Bruder Herzog Rudolf I. (1274–1319, seit 1394 Herzog von Niederbayern) in dem zu Pavia am 4. August 1329 geschlossenen wittelsbachischen Teilungsvertrag samt der darin enthaltenen, nachmals als überaus gewichtig sich erweisenden Bestimmung gegenseitiger Erbreservation im Falle des Aussterbens einer der beiden Linien siehe: Spindler, Handbuch II 173–177.

500 Siehe die Übersicht auf den Stammtafeln der Pfälzer Wittelsbacher und ihrer Zweige in: Spindler, Handbuch II und III/3.

501 Spindler, Handbuch II 318–330; Hans Georg Hermann, 8. Juli 1508. Das Primogeniturgesetz Albrechts IV., in: Schmid-Weigand, Bayern nach Jahr und Tag 176–192, 444–447; Reinhard Stauber, Die Herzöge von München. Die Wiederherstellung der Landeseinheit, in: Schmid-Weigand, Die Herrscher Bayerns 142–157, 420 f.

502 So die Herzoginwitwe Kunigunde in ihrer Klage gegenüber dem Eichstätter Bischof Gabriel von Eyb auf dem Bayerischen Landtag von 1514; sie empfang diese Degradierung ihrer nachgeborenen Söhne als persönliche Schmach. [Franz von Krenner,] Der Landtag im Herzogthum Baiern vom Jahre 1514. Erste und zweyte Handlung. Aus authentischen Handschriften gesammelt, 1804, 299 f. (Zweyte Landtags-Handlung auf Montag nach Jubilate, oder den 8ten May). Weitlauff, Die bayerischen Herzöge 72 (hier das ausführliche Zitat).

Regentschaftsrechte des Erstgeborenen zu beeinträchtigen, bot sich dazu als eleganteste Lösung ihre Unterbringung in der Reichskirche mit deren fürstlichen Territorien an. Die ursprünglich rein hausintern bedingte Einbeziehung der Reichskirche oder reichskirchlicher Positionen in die Familienpolitik (oder familieninterne Selektionspolitik) des Hauses Bayern gewann allerdings durch den fast gleichzeitigen Ausbruch der Reformation und die in ihrer Folge verursachten konfessionspolitischen Umbrüche im Reich unversehens eine neue Dimension. Indienstnahme der Reichskirche durch das der alten Kirche und ihrem Papsttum (aus letztlich nur vermutbaren ursprünglichen Motiven) treugebliebene Haus Bayern[503] erschien und erwies sich teilweise auch als Rettungsaktion für die durch die Reformation gefährdete Reichskirche. Aus wohlkalkulierten Hausinteressen erwuchs reichskirchliche Verteidigungsstrategie: Bayerische Hausmacht-, Versorgungs-, Reichskirchen- und Expansionspolitik griffen fortan ineinander[504]. Nach der persönlichen Neigung der für eine reichskirchliche Karriere bestimmten Kandidaten des Hauses wurde freilich nicht gefragt, so wenig wie bei Herzogstöchtern, wenn es sich darum handelte, eine dynastische Eheverbindung anzubahnen und sie in eine solche hineinzuzwingen. Der «Capo di casa» verfügte über sie. Tatsächlich aber fehlte – um bei den bayerischen Wittelsbachern zu bleiben – den allermeisten dieser in den bischöflichen Stand gezwungenen herzoglichen Kandidaten jegliche Neigung dazu (was übrigens mit ihrer persönlichen Frömmigkeit nichts zu tun hatte). Ausnahmen, die es wohl zuweilen gab, bestätigen in diesem Fall nur die Regel. Diese nachgeborenen Herzogssöhne fühlten sich aus Gründen der Hausräson, später auch aus Gründen expansiver Hausmachtpolitik, auf das reichskirchliche «Abstellgleis» geschoben, durchaus mit der Verpflichtung, auf den ihnen -zumeist mit hohem, je nach Größe und Bedeutung des jeweiligen Bischofsstuhls und des an ihm «hängenden» geistlichen Fürstentums zuweilen mit gigantischem finanziellem Aufwand – erworbenen reichskirchlichen Positionen dem Flor und Aufstieg des angestammten Hauses nach Maßgabe des regierenden Herzogs zu dienen – eine «Bringschuld», die freilich nicht von allen eingelöst wurde. Sie mußten, zwar widerwillig, (formell) ehelos leben und auf legitime Nachkommenschaft verzichten, doch ansonsten brauchten sie sich in ihrer fürstlichen Lebens- und Hofhaltung vom bevorrechteten «Capo di casa» nicht oder kaum zu unterscheiden. Für die speziell bischöflichen Aufgaben und Funktionen standen ihnen Weihbischöfe zur Verfügung; mehrere von ihnen ließen sich bis ins 18. Jahrhundert herein auch nicht weihen, und selbst wenn sie sich, eher gezwungenermaßen, weihen und zu Bischöfen konsekrieren ließen, vollzogen sie höchstens ganz selten einmal irgendwelche Pontifikalfunktionen[505]. Vor allem blieben sie als geistliche Reichsfürsten dem im Haus regierenden Herzog reichsrechtlich ebenbürtig; sie verstanden sich als Reichsfürsten, nicht als Bischöfe im eigentlichen Sinn. Nicht eigentlich ihr persönliches «Schicksal» war das Problem: der «goldene Käfig», in dem sie – als vermeintlich «höherwertige» Kategorie Mensch – aufgewachsen waren, blieb ihnen lebenslang erhalten, verbreiterte sich zudem oft; dennoch mußten sie sich nicht mit der Waffe, zum Kämpfen, «ertüchtigen», durften dies als «Geistliche» nach kanonischer Vorschrift gar nicht, es sei denn für das bei Fürsten so beliebte Jagdvergnügen, und sie wußten durchaus ihre private Lebensführung «einzurichten» (gegebenenfalls mit kasuistischem Gewissensrat eines jesuitischen Beichtvaters). Das Problem war um so mehr die Zweckentfremdung der Bischofsstühle, der Mißbrauch, der mit ihnen aus fürstlichen Familien- und Hausmachtinteressen oder reichspolitischen Ambitionen getrieben wurde – ohne daß der Kaiser als der geborene und berufene «advocatus ecclesiae» und der Papst dem Einhalt geboten oder zu gebieten vermochten; denn die «Verhältnisse» waren eben «nicht so», es ging immer und auf allen «befaßten» Seiten um Politik. Und so kam es denn, daß im Rahmen solcher fürstlicher Hausinteressen und für die unmittelbar davon Betroffenen die Hoch- und Erzstifte nicht mehr als «Akzidentien» der Reichsbischofsstühle, sondern umgekehrt die Bistümer, die Seelsorgesprengel, für die diese Bischofsstühle einst begründet und territorial fundiert worden waren, als deren eher unliebsame «Anhängsel» erschienen und «traktiert» wurden. Das war (oder ist) die *eine* Seite des Tatbestands. Dessen *andere* Seite ergab sich aus dem Umstand, daß diesen hochgeborenen Bischofskandidaten wider Willen in aller Regel schon bei ihrer Wahl die vorgeschriebenen

503 Diese Entscheidung war in der Konferenz der beiden (letztmals gemeinsam) regierenden Herzöge Wilhelm IV. und Ludwig X. zu Grünwald Anfang Februar 1522 gefallen. Über die unmittelbaren Gründe für diese Entscheidung kann man nur mutmaßen, da eine Begründung der beiden Herzöge nicht überliefert ist. Einer der Gründe dürfte wohl gewesen sein, daß das Kirchenregiment im Herzogtum seit dem Spätmittelalter bereits fest in herzoglicher Hand lag. Allerdings interpretierten die bayerischen Herzöge die lutherische Bewegung als Aufruhr gegen die «staatliche» Ordnung. Zur Grundsatzentscheidung der beiden bayerischen Herzöge in Grünwald und zu dem daraus folgenden kirchenpolitischen Aktionsprogramm siehe: Spindler, Handbuch II 337–351, bes. 342, 345 f. – Rankl, Das vorreformatorische landesherrliche Kirchenregiment in Bayern.

504 Siehe überblicksweise: Weitlauff, Die bayerischen Wittelsbacher in der Reichskirche.

505 Vgl. die diesbezüglichen Vorschriften des Konzils von Trient, etwa daß die Bischöfe persönlich zur Erteilung der heiligen Weihen in ihrem Bistum verpflichtet sind. Conc. Trid. sess. XXIII, decr. super reformatione can. 3, COD 746.

kanonischen Voraussetzungen für die Übernahme eines Bischofsstuhls fehlten. Dies hatte, wie oben bereits erwähnt, zur Folge, daß das Papsttum sein im Wiener Konkordat zur Anerkennung gebrachtes Konfirmations- oder Bestätigungsrecht, das sich auf die Bischofs*wahlen* im Reich bezog – auf die Überprüfung ihrer kanonischen Gültigkeit hinsichtlich des jeweils gewählten Kandidaten und hinsichtlich der genauen Beobachtung der Wahlvorschriften samt der Einhaltung der dreimonatigen Wahlfrist –, stillschweigend in ein *Verleihungs*recht umwandelte. Die Päpste bestätigten fortan in ihren Konfirmationsbullen (oder -breven) nicht nur die kanonische Rechtmäßigkeit einer Bischofswahl im Reich, insofern diese entweder alle vorgeschriebenen kanonischen Voraussetzungen erfüllte oder weil der gewählte Kandidat durch ein päpstliches Wählbarkeitsindult bereits im Vorfeld kraft päpstlicher «plenitudo potestatis» von (den) fehlenden kanonischen Voraussetzungen dispensiert und für wählbar erklärt worden war bzw. weil im Falle einer Postulation die fehlenden kanonischen Voraussetzungen des Kandidaten durch päpstlichen Gnadenakt kraft päpstlicher «plenitudo potestatis» nachträglich «in radice» saniert wurden; die Päpste übertrugen vielmehr diesen rechtmäßig gewählten oder durch Dispens und Gnadenakt salvierten Bischofskandidaten auch die für die Leitung ihres Bistums erforderlichen Jurisdiktionsvollmachten («potestas iurisdictionis»), unabhängig vom Weiheempfang. Während der Bischof ursprünglich – jedenfalls nach kanonischer Regel – die für die Leitung oder Regierung seines Bistums erforderliche Weihe- und Jurisdiktions- oder Hirtengewalt («potestas ordinis et iurisdictionis») – ohne daß man zwischen beiden unterschied – durch seine Bestellung und Konsekration empfing, die immer (ob sie nun damals bereits als sakramentale Weihestufe verstanden oder als solche bestritten wurde[506]) auf eine bestimmte Bischofskathedra bezogen war (und bis heute unverändert bezogen ist – Bischofskonsekration als «relative» Weihe, gegebenenfalls, bei Auxiliarbischöfen, rein symbolisch oder virtuell auf einen Bischofssitz «in partibus infidelium»[507]), erschien nunmehr – in kurialer Sicht – die unabhängig von der Weihe übertragene Jurisdiktionsgewalt als «Ausfluß» der päpstlichen Universalgewalt, jedenfalls als unmittelbare Zuteilung durch den Papst als «Vicarius Christi» kraft seiner «plenitudo potestatis» und wurde nachmals auch in dieser Richtung gedeutet (so von Pius XII. in seiner Enzyklika *Mystici corporis* von 1943[508]).

Wenn im Folgenden die Reichskirchenpolitik vornehmlich des Hauses Bayern in der Frühen Neuzeit im Zusammenspiel mit der päpstlichen und kaiserlichen Politik beleuchtet wird, dann geht es dabei nicht um eine historische Würdigung der von dieser Politik unmittelbar betroffenen «Exponenten» des Hauses, ihrer Persönlichkeit und ihres bischöflichen Wirkens oder Nichtwirkens und schon gar nicht um moralische Wertung: Es soll lediglich dieser herzoglichen, später kurfürstlichen Haus(macht)politik und der (mit ihr kooperierenden) päpstlichen Dispenspolitik in ihren unmittelbaren Auswirkungen für die Betroffenen und mittelbaren Folgen für die Entfaltung der päpstlichen Vollgewalt nachgegangen werden.

Da, wie oben angedeutet ist und unten beispielhaft exemplifiziert wird, die von den jeweiligen Domkapiteln kanonisch durchgeführten Bischofswahlen, insbesondere wenn es sich dabei um fürstliche Bewerber handelte, nicht selten zu wahren «Wahlgeschäften» mit den Domkapiteln und ihren einzelnen Mitgliedern ausarteten, mit Stimmenkauf im Vorfeld oder Stimmenfang mittels nach vollzogener Wahl einzulösenden ersprießlichen Angeboten und Versprechungen aller Art, natürlich «sub discretione», und dafür je nach Größe, Bedeutung und finanziellem Aufkommen des angestrebten geistlichen Fürstentums teils horrende Summen eingesetzt wurden, also massive Bestechung, Korruption im Spiel war und endlich, wenn auch nicht immer, den eigentlichen «Ausschlag» für das Wahlergebnis brachte – dann liefen solche Aktionen auf den Tatbestand der Simonie hinaus. Die simonistischen Aktionen im Zusammenhang mit der Bewerbung um Bischofssitze im Reich waren ein offenes Geheimnis. Doch der Tatbestand der Simonie wurde von Konzilien, Päpsten, Kanonisten, Theologen durch alle Jahrhunderte hindurch verworfen und mit schweren Strafen belegt, lehramtlich beginnend mit dem Konzil

506 In dieser Frage standen sich zwei Schulen gegenüber: die eine, repräsentiert durch Pseudo-Dionysius, betrachtete das Bischofsamt als die höchste Stufe des Weihesakraments, die andere, respräsentiert durch Ambrosiaster, Hieronymus, Petrus Lombardus, auch Thomas von Aquin, vertrat die Gleichheit von Priester und Bischof beim Opfer, «hinsichtlich der Konsekration des Leibes Christi». Dennoch wird nach Thomas «die priesterliche Vollmacht von der bischöflichen abgeleitet, und alle schwerwiegenden Amtshandlungen für das Volk der Gläubigen bleiben den Bischöfen vorbehalten, in deren Vollgewalt auch die Priester das vermögen, was ihnen zu tun anvertraut wird». – Das Konzil von Trient ließ diese Frage unentschieden, ebenso die andere Frage nach dem wesentlichen Ritus der Priesterweihe, ob dieser in der Handauflegung, in der Überreichung des Kelches oder in der Salbung der Hände liege. Erst das Zweite Vatikanum entschied sich zugunsten der Sakramentalität der Bischofskonsekration als der Fülle des Weihesakraments. Lecler-Holstein, Trient II 469–473; Johannes Neumann, Bischof. I. Das katholische Bischofsamt, in. TRE 6 (1980) 653–682. – Lehre des Heils. Aus den Werken des Thomas von Aquin. Übertragen und herausgegeben von Eduard Stakemeier, Graz–Salzburg–Wien 21939, [139], [140], [187; hier die obigen Zitate]. – Unterburger, Die bischöfliche Vollmacht.

507 Peter Kramer, Bischof. IV. Kirchenrechtlich, in: LThK 2 (^{3}1994) 488–490, bes. 488 f.

508 Siehe dazu das ausführliche Zitat aus *Mystici corporis* am Ende dieser Darstellung.

von Chalkedon (can. 2) bis zum Konzil von Trient (Sess. XXIV de reform. can. 14)[509].

Wirkung haben diese Sanktionen indes kaum erzielt. Auffallend ist immerhin, daß im Zeremoniell der Bischofswahlen im Reich vor dem eigentlichen Wahlakt eine Absolution der wahlberechtigten Kapitulare von eventuell ihnen anhaftenden Zensuren oder Exkommunikationen vorgesehen war. So dürften vermutlich auch die päpstlichen Wahlkonfirmationen die «allerhöchste» Absolution der bestätigten Bischöfe von ihnen anhaftenden Irregularitäten, zu denen die «simoniacae labis suspitio» zweifellos zählte, (zumindest stillschweigend) eingeschlossen haben.

8a. Erste «Generation»

So schoben die beiden letztmals noch gemeinsam regierenden Herzöge Wilhelm IV. (1493–1550) und Ludwig X. (1495–1545) – der von seinem Vater Albrecht IV. bereits zum Freisinger Dompropst befördert und tonsuriert worden war, aber nach des Vaters Tod mit Hilfe seiner Mutter, der Herzoginwitwe Kunigunde, sich die Mitregentschaft erzwang – ihren heftigst widerstrebenden jüngsten Bruder Ernst (1500–1560) in den «Kirchendienst». Herzog Ernst, Zögling des Magisters (und bayerischen Geschichtsschreibers) Johannes Turmair (1477–1534), genannt Aventinus[510], wurde noch in der Zeit seiner Unmündigkeit Domherr von Passau und ungeachtet seiner heftigen Weigerung und offenbaren Ungeeignetheit mit Unterstützung Kaiser Maximilians I. 1514 zum Koadjutor «cum iure successionis» des Passauer Bischofs (Wiguleus Fröschl zu Marzoll) befördert und nach dessen Tod († 6. November 1516) dank päpstlicher Bestätigung vom 28. Januar 1517 ohne alle Weihen auf den Passauer Bischofsstuhl gesetzt (als Administrator des Bistums). Von bereits laufenden Koadjutorieverhandlungen in Salzburg standen die beiden regierenden Herzöge zugunsten des kaiserlichen Kandidaten, des Bischofs von Gurk Kardinal Matthäus Lang von Wellenburg (eines Augsburger Patriziersohnes, um 1468–1540), vorläufig zurück, allerdings zu beträchlichem Preis: Der Kardinal und Erzbischof von Salzburg (1519–1540) mußte die Hälfte der für Ernsts Bestätigung als Bischof von Passau fälligen *servitia communia* (insgesamt 5.000 Gulden) übernehmen, gegenüber dem Papst für dessen bischöfliche Qualitäten sich verbürgen und ihm aus seinen salzburgischen Einkünften eine jährliche Pension von 3.000 Gulden reichen. Da sich weitere kirchliche Versorgungsmöglichkeiten, außer der Dompropstei in Eichstätt (1525) und der einträglichen Pfarrei Krems im Land unter der Enns, nicht auftaten, wurde Ernst für seinen (für ihn persönlich allerdings keineswegs endgültigen) Erbverzicht von seinen herzoglichen Brüdern 1536 mit 275.000 Gulden abgefunden.

Obwohl Herzog Ernst, der die Universitäten von Pavia, Paris und im heimischen Ingolstadt besucht hatte, jedenfalls gebildet war, aber keine theologische oder kanonistische Ausbildung erfahren hatte, zum Weiheempfang nicht die mindeste Bereitschaft zeigte, nahm er als geistlicher Reichsfürst zu Beginn der Reformationszeit an der Salzburger Provinzialsynode zu Mühldorf (1522), an der Salzburger Konferenz (1527) und an den Reichstagen von Augsburg (1530) und Regensburg (1532) teil; er erließ gleich seinen im bayerischen Herzogtum regierenden Brüdern regelmäßig Mandate gegen Anhänger Luthers und gegen die Wiedertäufer, ohne daß in Passau größere Verfolgungen von Lutheranern stattfanden. Nachdem Ernsts Postulation zum Salzburger Koadjutor vom 27. September 1526 vom Papst nicht admittiert worden war, kam das Salzburger Projekt, weil es die österreichische Interessensphäre berührte, nach langwierigen Verhandlungen erst kurz vor dem Tod des Kardinals Matthäus Lang wieder in Gang.

Dabei spielte die Entschädigungsfrage für die bayerische Hilfe im Bauernkrieg von 1525, der das Erzstift Salzburg schwer betroffen hatte, eine wichtige Rolle. Am 4. März 1540 wurde Ernst erneut zum Koadjutor des Erzbischofs Kardinal Matthäus Lang postuliert, d.h. das Salzburger Metropolitankapitel bestätigte die Postulation von 1526.

509 Conc. Chalc. can. 2. COD 87f. – «In pluribis ecclesiis, tam cathedralibus quam collegiatis ac parochialibus, ex earum constitutionibus aut ex prava consuetudine observari intelligitur, ut in electione, praesentatione, nominatione, institutione, confirmatione, collatione vel alia provisione, sive admissione ad possessionem alicuius cathedralis ecclesiae vel beneficii, canonicatuum aut praebendarum, vel partem conventuum, seu ad distributiones quotidianas: certe conditiones seu deductiones ex fructibus, solutiones, promissiones compensationesve illicitae, aut etiam, quae in aliquibus ecclesiiis dicuntur turnorum lucra, interponantur. Haec cum sancta synodus detestetur, mandat episcopis, ut quaecumque huiusmodi in usus pios non convertuntur, atque ingressus eos, qui simoniacae labis aut sordidae avaritiae suspicionem habent, fieri non permittant, ipsique diligenter de eorum constitutionibus sive consuetudinibus super praedictis cognoscant et, illis tantum, quas ut laudabiles probaverint, exceptis, reliquas ut pravas ac scandalosas reiiciant et aboleant. Eos vero, qui adversus haec in praesenti decreto comprehensa quavis ratione commiserint, poenis contra simoniacos editis, sacris canonibus et variis summorum pontificum constitutionibus, quas omnes innovat, teneri decernit. Non obstantibus quibuscumque statutis, constitutionibus ac consuetudinibus, etiam immemorabilibus, etiam apostolica auctoritate confirmatis, de quarum subreptione, obreptione et intentionis defectu episcopus, tamquam apostolicae sedis dfelegatus, cognoscere possit.» Conc. Trid. sess. XXIV decr. de reformatione can. 14. COD 768. – Lecler-Holstein, Trient II 575; Hans-Jürgen Guth, Simonie, in: LThK 9 (^{3}2000) 607f. (Lit.).

510 Alois Schmid, Aventinus (Turmair), Johannes, in: LThK 1 (^{3}1993) 1309. – Johannes Turmair's, gen. Aventinus, Sämmtliche Werke I–VI, 1881–1908.

Da der Kardinal aber wenige Wochen später starb (30. März 1540), wurde um der größeren Sicherheit willen am 21. April 1540 die Postulation Ernsts, nunmehr zum Salzburger Erzbischof, nochmals wiederholt. Diese Postulation admittierte der Papst am 21. Mai 1540, jedoch mit der Auflage, daß sich Ernst binnen zehn Jahren zum Priester und Bischof weihen lassen müsse. Ernst resignierte das Bistum Passau und bezeichnete sich selbst stets als «konfirmierten Erzbischof». Als Salzburger Landesherr verfolgte er den Aufbau einer straffen Landesherrschaft und drängte die Bauernschaft aus den Landtagen; er ordnete die Landesfinanzen und erwies sich als guter weltlicher Verwalter und Wirtschafter. Als Metropolit suchte er über Provinzialsynoden reformerisch, d.h. vornehmlich im Sinne der Erhaltung der «Staatsordnung», zu wirken, hatte jedoch gegenüber Österreich keine Möglichkeit zur Durchsetzung von Reformbeschlüssen. In den salzburgischen Eigenbistümern ernannte er viermal Bischöfe; auch ließ er sich während der zweiten Sitzungsperiode des Konzils von Trient 1551/52 zeitweise vom Chiemseer Bischof vertreten. Als er auch nach einer zweiten päpstlichen Fristverlängerung sich zum Weiheempfang nicht bereitfand und ihm eine dritte Verlängerung nicht mehr gewährt wurde, erklärte er am 16. Juli 1554 seine Resignation als Erzbischof und zog sich mit seiner Geliebten in die 1549 erworbene Grafschaft Glatz zurück, wo er am 7. Dezember 1560 starb[511]. Die nach Österreich sich erstreckenden Bistümer Passau und Salzburg blieben fortan bayerischen Herzogssöhnen als Bischofskandidaten verschlossen. – Übrigens blieb der mitregierende Herzog Ludwig X. unverheiratet, so daß auch von seiner Seite Erbansprüche an das Herzogtum nicht mehr entstanden.

511 Zu diesem Biogramm Ernsts von Bayern siehe ausführlich: Gustav Wolf, Die bayerische Bistumspolitik in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Salzburg, in: Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte 6 (1900) 145–173, 193–216; Felix F. Strauss, Herzog Ernst von Bayern (1500–1560), ein süddeutscher fürstlicher Unternehmer des 16. Jahrhunderts, in: MGSL 101 (1961) 269–284; Remigius Bäumer, Ernst von Bayern, Erzbischof von Salzburg, und das Konzil von Trient, in: Pankraz Fried – Walter Ziegler (Hg.), Festschrift für Andreas Kraus, Kallmütz über Regensburg 1982, 183–195; Weitlauff, Kardinal Johann Theodor 7–9; August Leidl – Franz Ortner, Ernst, Herzog von Bayern (1500–1560), in: Gatz, Die Bischöfe (1448–1648) 160—163; neuestens: Hans Kammermayer, Herzog Ernst von Bayern (1500–1560). Geistlicher Landesfürst im Hochstift Passau, Erzstift Salzburg und der Grafschaft Glatz (SBLG 167), München 2017. – Eubel, Hierarchia catholica II 213; III 271, 291.

8b. Zweite «Generation»

In der nächsten Generation bestimmte Herzog Albrecht V. (1528–1579, reg. seit 1550), der einzige legitime Sohn Wilhelms IV., seinen jüngsten Sohn Ernst (1554–1612) für eine reichskirchliche Laufbahn[512]. Er erwarb ihm 1564 ein Domkanonikat in Freising und drückte ihn durch Postulation vom 18. Oktober 1566, zwölfjährig, als Fürstbischof von Freising innerhalb der bayerischen Lande durch, nach der keineswegs freiwilligen Resignation des dortigen Bischofs (Moritz von Sandizell[513]) zugunsten des Herzogssohns. Daß dieses Vorgehen den Reformbeschlüssen des kurz zuvor beendeten Konzils von Trient, für deren Annahme sich Albrecht V. gleichzeitig auf dem Augsburger Reichstag von 1566 mit Nachdruck einsetzte, gänzlich zuwiderlief, berührte den Herzog nicht. Schließlich hatten die (von seinem Vater ins Land und an die Landesuniversität Ingolstadt gerufenen) Väter des neuartigen ignatianischen Ordens der Gesellschaft Jesu (*Societas Jesu*)[514] in seiner Umgebung sein Vorgehen zum Nutzen der Kirche von Freising gebilligt, und der Papst – es war der gestrenge Pius V. (1566–1572) aus dem Dominikanerorden – admittierte nach Überwindung einiger Gewissensskrupel bereits durch Breve vom 23. Dezember 1566 in Anerkennung der Verdienste des Hauses Bayern um den Heiligen Stuhl und die katholische Kirche im Reich den Postulationsakt und gewährte dem Prinzen, der noch unter der Aufsicht seines Hofmeisters stand, als besonderen Gunsterweis die weltliche Administration des Freisinger Hochstifts, während er die geistliche Jurisdiktion für die Zeit seiner Minderjährigkeit dem Freisinger Domkapitel übertrug.

Doch Herzog Albrecht V. änderte, was ursprünglich unter hauspolitischen Aspekt begonnen worden war, zu einem wohlüberlegten reichskirchenpolitischen Programm, das einerseits von der Sorge um das Schicksal der durch die Reformation gefährdeten Reichskirche und des «alten Glaubens» getragen war, andererseits aber nicht weniger stark von expansiven hausmachtpolitischen Erwägungen innerhalb des Reiches angetrieben wurde. Unter diesem Doppelaspekt suchte er seinen

512 Franz Bosbach, Ernst, Herzog von Bayern (1554–1612), in: Gatz, Die Bischöfe (1448–1648) 163–171. – Tobias Appl, Die Religionspolitik der bayerischen Herzöge Albrecht V. und Wilhelm V., in: BABKG 58 (2018) 173–186.

513 Anton Landersdorfer, Bischof Moritz von Sandizell (1559–1566), in: Schwaiger, Das Bistum Freising 100–114; Egon Johannes Greipl, Sandizell, Moritz von, in: Gatz, Die Bischöfe (1448–1648) 617.

514 Engelbert Maximilian Buxbaum, Petrus Canisius und die kirchliche Erneuerung des Herzogtums Bayern 1549–1556 (Bibliotheca Instituti Historici S. J. XXXV), Roma 1973, 40–68; Weitlauff, Die Gründung der Gesellschaft Jesu 41–54.

Sohn durchaus erfolgreich mit Kanonikaten in diversen Domkapiteln des Reiches (1565 in Köln und Würzburg, 1567 in Trier, 1578 in Lüttich und Salzburg) – die Mitgliedschaft im Salzburger Metropolitankapitel zweifellos mit (allerdings vergeblichem) Blick auf den Salzburger Erzstuhl – auszustatten, um ihm bei anstehenden Bischofswahlen als Kandidaten «ex gremio» bessere Chancen einzuräumen. Da die pfälzischen Verwandten (der älteren rudolfinischen Linie der Wittelsbacher) inzwischen in das protestantische Lager übergewechselt waren, standen sie in der Reichskirche als Konkurrenten nicht mehr im Weg. Der junge Herzogssohn, von Jesuiten erzogen und inzwischen (1573) auf den gerade noch vor dem Untergang geretteten Hildesheimer Bischofsstuhl gehoben, mußte zu seiner «Qualifizierung» obendrein einen zweijährigen Erziehungsaufenthalt (1574/75) in Rom, unter den Augen des Papstes, über sich ergehen lassen. Fast hätten dort alle Bemühungen in einem Eklat geendet: Ernst war bei seinen nächtlichen amourösen Abenteuern in Rom erwischt worden und hatte aus Furcht vor der väterlichen Strenge die Flucht ergriffen; aber der Papst, Gregor XIII. (1572–1585), breitete über die Extratouren des jugendlichen Herzogs den Mantel des Schweigens und bewahrte ihn so vor väterlicher Strafe. Der Zugewinn des Hildesheimer Bischofsstuhls war wegen seiner unbedeutenden Territorialausstattung wenig attraktiv. Herzog Albrecht war zur dortigen Kandidatur seines Sohnes förmlich gedrängt worden.

Aber mit der Postulation in Hildesheim war der «Sprung» über die Grenzen des Herzogtums in das Reich gelungen, und spätestens 1577 rückte der Kölner Erzstuhl, anläßlich der dort anstehenden Wahl, in das Blickfeld des Hauses Bayern. Ernst mußte sich gezwungenermaßen persönlich dem dortigen Wahlkampf stellen. Obwohl er keinerlei Neigung zum geistlichen Stand verspürte, rang er sich, dreiundzwanzigjährig, in Köln unmittelbar vor der Wahl zum Äußersten, zum Empfang der Priesterweihe, durch – und kam dennoch nicht zum Zug. Die Wahl gewann sein Konkurrent Gebhard Truchseß von Waldburg (1547–1601), ein Neffe des Augsburger Fürstbischofs Kardinal Otto Truchseß von Waldburg (1514–1573)[515]. Daß er 1581 mit Unterstützung König Philipps II. von Spanien zum Bischof von Lüttich, dem an die Spanischen Niederlande grenzenden westlichen Vorposten des Reiches, und zum Abt der Reichsabteien von Stablo und Malmedy postuliert wurde, war ihm, nach der Niederlage in Köln, vermutlich ein eher geringer Trost.

Doch unverhofft eröffnete sich ihm, besser gesagt: dem Haus Bayern, in Köln eine zweite, reale Chance. Der Truchseß, ohne jede Weihe, bereitete insgeheim seinen Übertritt in das protestantische Lager der Reichsfürsten, seine Heirat und mit Zustimmung eines Teils seines Domkapitels auch die Säkularisation des Erzstifts Köln vor, dessen Umwandlung in ein erbliches weltliches Kurfürstentum: ein Vorhaben, das gegen die Bestimmung des «Geistlichen Vorbehalts» von 1555 verstieß, nach der ein geistlicher Reichsfürst beim Übertritt in das protestantische Lager Amt und Herrschaft verlieren sollte[516]. Gleichwohl war höchste Gefahr im Verzug. Vom Papst im voraus «motu proprio» mit allen nötigen Dispensen und – für die päpstliche Politik ein singulärer Vorgang! – mit Geldsubsidien versehen, vom Kaiser unterstützt, trat Herzog Ernst widerwillig (in Freising, wo er inzwischen residierte, von seiner Geliebten sich losreißend) zum zweitenmal an – und «eroberte» nach einem wochenlangen zermürbenden Wahlkampf unter militärischem Schutz königlich-spanischer und herzoglich-bayerischer Truppen am 23. Mai 1583 endlich doch noch den Kölner Kurhut, durch einstimmige Wahl des Metropolitankapitels. Der Truchseß, von den meisten protestantischen Fürsten fallengelassen, verlor Amt, Herrschaft und Würde und wurde mit Waffengewalt (Kölner Krieg) aus dem Erzstift vertrieben. Der Geistliche Vorbehalt war erfolgreich verteidigt worden.

Durch die Wahl des bayerischen Herzogssohns war zugleich auch die in ihren Konsequenzen für die künftigen Kaiserwahlen noch größere Gefahr einer Veränderung des Mehrheitsverhältnisses im Kurfürstenkolleg zugunsten der Protestanten, nämlich die Gefahr eines künftigen protestantischen König- und Kaisertums, gebannt; denn von den sieben Kurfürsten waren Kurpfalz, Sachsen und Brandenburg bereits protestantisch. Und was die Reichskirche im Westen mit den rheinischen Erzstiften und Kurfürstentümern Mainz, Köln und Trier betraf, so wären durch einen reichskirchlichen Verlust Kölns die für ihre Existenz zu gewärtigenden Folgen nicht absehbar gewesen.

Die Kosten dieses Kölner «Wahlgeschäfts» bezifferte Ernsts Bruder Wilhelm V. (1548–1626, reg. 1579–1597), der 1579 Albrecht V. im Herzog Bayern nachgefolgt war, allein für sein Haus mit 700.000 Gulden; die Gesamtkosten beliefen sich, die Subsidien des Papstes und Spaniens dazugerechnet, wenigstens auf 1 Million Gulden. Aber der Sieg hatte eben große reichs- und reichskirchenpolitische Bedeutung, und für das Haus Bayern wurde er zum «Grundstein» eines bayerischen «Bischofsreiches» in der nord-

515 Thomas Groll (Hg.), Kardinal Otto Truchseß von Waldburg (1514–1573) (JVABG 49), Augsburg-Lindenberg 2015; Veronika Lukas – Julius Oswald – Claudia Wiener -Ruprecht Wimmer (Hg.), Otto Truchsess von Waldburg (1514–1573 (Jesuitica 21), Regensburg 2016.

516 Text des Geistlichen Vorbehalts im Augsburger Reichsabschied 1555, §18. Zeumer, Quellensammlung 345 (Nr. 189). – Weitlauff, Augsburger Religionsfrieden bes. 64–66.

westlichen Germania Sacra, 1585 «abgerundet» durch Ernsts Postulation zum Bischof im westfälischen Münster. Der Papst bestätigte oder admittierte, ungeachtet der absolut unkanonischen, konziliar erneut verbotenen Pfründenkumulation in einer Hand, kraft seiner Vollgewalt den Erzbischof und vierfachen Bischof in allen seinen Bistümern und übertrug oder verlieh ihm, der nie die Bischofskonsekration empfing, überall die bischöflich-geistliche Jurisdiktionsgewalt.

Gewiß war Herzog Ernsts außerordentliche bischöfliche Karriere, vor allem sein Aufstieg zum Erzbischof und Kurfürsten von Köln, in der Hauptsache durch die damalige äußerste Notsituation der Reichskirche bedingt (unabdingbar geworden), deren Schutz vor Übergriffen aus dem reichsfürstlich-protestantischen Lager auf diese Weise, durch die Präsenz eines Exponenten des Hauses Bayern als bewährter katholischer Vormacht im Reich, gesichert wurde, und zwar nicht nur für die Stifte in der Hand dieses bayerischen Herzogs, sondern mittelbar auch für die umliegenden Stifte. Und unter diesem reichs- und reichskirchenpolitischen Aspekt ist auch das «unkanonische» Nachgeben oder Entgegenkommen des Papstes zu beurteilen[517].

Doch dieses mit ungeheurem Kostenaufwand erworbene «Bischofsreich» in der nordwestliche Germania Sacra mit der Kölner Kurwürde als Schwerpunkt und den umliegenden Bischofssitzen Hildesheim, Lüttich, Münster, auch Paderborn und Osnabrück, gab das Haus Bayern nicht mehr aus der Hand, auch nicht, als sich nach dem Dreißigjährigen Krieg und den Vereinbarungen der Konfessionsparteien im Westfälischen Frieden die konfessionellen Kräfteverhältnisse im Reich stabilisierten. Bayerische Schutzmacht- und Hausmachtpolitik kamen hier gleichsam zur Deckung. Die Metropole Köln samt den umliegenden Stiften galt fortan als bayerische «Sekundogenitur», jeweils vom geistlichen Oheim auf den oder die Neffen zu «vererben», wenn immer möglich noch zu Lebzeiten des Oheims, auf dem Weg über rechtzeitig eingeleitete Wahlen zum Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge; und daneben wußte sich das Haus Bayern auch die landesinneren fürstlichen Bischofssitze Freising und Regensburg, zusätzlich zuweilen auch die Fürstpropstei Berchtesgaden, meist als «Jugendpfründen» (gleichsam als kleine «Tertiogenitur») und «Sprungbrett» in die nordwestliche Germania sacra, zu reservieren. Zahlreiche darüber hinausgehende Versuche des Hauses Bayern, in der Reichskirche Fuß zu fassen, mißlangen allerdings, da bei Bischofswahlen nicht allen Domkapiteln des Reiches fürstliche Bewerber willkommen waren oder ihre Statuten die Wahl fürstlicher Kandidaten ausschlossen.

517 Günther von Lojewski, Bayerns Weg nach Köln. Geschichte der bayerischen Bistumspolitik in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts (Bonner historische Forschungen 21), Bonn 1962; Ders., Bayerns Kampf um Köln, in: Glaser, Um Glauben und Reich 40–47; Weitlauff, Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern im Zeichen gegenreformatorischen Engagements; Spindler, Handbuch II 396–400.

8c. Dritte «Generation»

Durch rechtzeitige «Weichenstellung» über Koadjutoriewahlen (zwischen 1591 und 1611) folgte auf Kurfürst Ernst in Köln, Hildesheim, Lüttich und Münster sowie in Berchtesgaden 1612 sein Neffe Ferdinand (1577–1650), Sohn Herzog Wilhelms V. und mehrfacher Domherr (in Mainz, Trier, Salzburg, Würzburg, Passau, Straßburg, Köln usw.), nach[518]. Er gewann 1618 auch das zweite westfälische Bistum Paderborn dazu. Dabei war für diese Nachfolge Kurfürst Ernsts ursprünglich wohl Ferdinands älterer Bruder Philipp Wilhelm (1576–1598) vorgesehen (gewesen)[519]. Man hatte ihn mit Blick darauf bereits 1579, dreijährig, per Postulation auf den Regensburger Bischofsstuhl «gesetzt» (nach langen Verhandlungen durch Breve Gregors XIII. vom 13. Juni 1580 admittiert) und ihm die Kölner Dompropstei nebst weiteren Domherrnstellen in den Metropolitankapiteln von Salzburg und Mainz verschafft; aber er war, am 18. Dezember 1596 – zu Ehren des Hauses Bayern – noch zum Kardinal erhoben[520], am 18. Mai 1598 zweiundzwanzigjährig (im herzoglichen Schloß zu Dachau) an der Schwindsucht gestorben (in der Gruft zu Unserer Lieben Frau in München bestattet)[521]. Im Mittelschiff des Regensburger Doms (in dem man sein Herz beigesetzt hatte) hält bis heute ein prachtvolles Bronzedenkmal die Erinnerung an ihn wach. Kurfürst Ferdinand, der Erzbischof und vierfache Bischof, wie sein Bruder Philipp von Ingolstädter Jesuiten erzogen, empfing lebenslang keine Weihen, zunächst aus dynastischen Gründen; denn seinem Bruder Maximilian I. (1573–1631), der bereits 1597 seinen zurückgetretenen Vater Wilhelm V. in der Regierung des Herzogtums abgelöst hatte, blieb in erster Ehe mit Elisabeth Renata von Lothringen (1574–1635) Nachkommenschaft versagt. Und so mußte die Möglichkeit eines Rücktritts Ferdinands von

518 Erwin Gatz, Ferdinand, Herzog von Bayern (1577–1650), in: Ders., Die Bischöfe (1648–1803) 107–111.

519 Karl Hausberger, Philipp Wilhelm, Herzog von Bayern (1576–1598), in: Gatz, Die Bischöfe (1448–1648) 534 f.

520 Eubel, Hierarchia catholica IV 5.

521 Haeutle, Genealogie 56. – Tobias Appl, Philipp von Bayern (1576–1598). Ein (kurzes) Leben im Dienst der bayerischen Reichskirchenüpolitik, in: Ders. – Georg Köglmeier (Hg.), Regensburg, Bayern und das Reich. Festschrift für Peter Schmid zum 65. Geburtstag, Regensburg 2019, 395–477 (danach waren für diesen Herzogssohn neben Regensburg die Bischofsstühle von Passau und Freising vorgesehen, sozusagen die Begründung einer herzoglich-bayerischen «Staatskirche»; aber Passau war längst unter österreichischer «Obedienz»).

seinen reichskirchlichen Würden offengehalten werden, damit er im Fall des Falles im angestammten *katholischen* Herzogtum die Nachfolge würde übernehmen, heiraten und für legitime Nachkommenschaft sorgen können, was für einen geweihten Priester und Bischof prinzipiell ausgeschlossen gewesen wäre. Diese Vorsorge war (oder schien) um so mehr geboten, als unter allen Umständen eine Erbfolge der älteren Linie des Hauses, der (inzwischen protestantischen) pfälzischen Wittelsbacher, verhindert werden mußte; denn in dem zu Pavia am 4. August 1329 zwischen beiden wittelsbachischen Linien geschlossenen und unverändert geltenden Haus- und Teilungsvertrag war gegenseitige Beerbung beim Aussterben einer Linie vereinbart worden[522]. Dennoch regierte auch Kurfürst Ferdinand ohne alle Weihen kraft päpstlicher Bevollmächtigung mit voller bischöflicher Jurisdiktionsgewalt alle seine Bistümer und Stifte, und zwar ganz im Sinne eines wirklichen «tridentinischen» Reformbischofs[523]. Für die Weihefunktionen hatte er, wie zuvor sein Oheim Ernst, seine Weihbischöfe und als «rechte Hand» bei allen seinen Regierungsgeschäften seinen unebenbürtigen, weil aus morganatischer Ehe stammenden, deshalb zum Grafen degradieren Vetter Franz Wilhelm von Wartenberg (1593–1661)[524].

Wartenberg, als unebenbürtiger wittelsbachischer Abkömmling, hatte seine Ausbildung bei den Jesuiten im römischen Collegium Germanicum erhalten und sich 1636 regulär zum Priester und Bischof weihen lassen. Seit 1627 Fürstbischof von Osnabrück, fielen ihm in der sturmbewegten Zeit des Dreißigjährigen Krieges auch die gefährdeten Bistümer und Stifte Minden (1629–1648) und Verden (1630–1648), schließlich 1649 (unter massivem Druck des Münchener Hofs durch Postulation zum Koadjutor «cum iure succedendi» 1642) das innerbayerische Bistum Regensburg zu. 1645 ernannte ihn Papst Innozenz X. zum Apostolischen Vikar des (längst verlorenen) Erzbistums Bremen. Bei den westfälischen Friedensverhandlungen 1648 kämpfte er, zeitweilig über 17 katholische Voten, darunter das gewichtige Votum Kurkölns, verfügend, kompromißlos für die Rettung der Reichskirche in ihrem damaligen (nur formell noch bestehenden) Umfang. Doch vermochte er weder Minden und Verden noch die übrigen Stifte im Norden des Reiches zu retten. Es gelang ihm lediglich, den gänzlichen Verlust Osnabrücks zu verhindern. Die widerstreitenden Konfessionsparteien einigten sich auf eine Kompromißlösung, wonach ihm als Bischof von Osnabrück sein zwischenzeitlich okkupiertes Hochstift restituiert, für die Zukunft jedoch verfügt wurde, daß der Osnabrücker Bischofsstuhl jeweils alternierend zwischen einem protestantischen Prinzen aus dem Haus Braunschweig-Lüneburg und einem (zu wählenden) katholischen Bischof zu besetzen sei; im übrigen habe für den Besitzstand der Konfessionen im Reich 1624 als Normaljahr zu gelten. Franz Wilhelm von Wartenberg war ein reformeifriger, kämpferischer Bischof, um den katholischen Wiederaufbau seines Bistums Osnabrück und um eine seelsorgerliche Erneuerung seines weit in die Oberpfalz sich erstreckenden Bistums Regensburg tatkräftig bemüht. Er starb als Kardinal der Römischen Kirche (1660 ernannt) und ließ sich in der Altöttinger Stiftskirche, deren Propst er war, bestatten[525].

8d. Vierte «Generation»

Da Maximilian I., seit 1634 Kurfürst, erst in zweiter Ehe mit der österreichischen Erzherzogin Maria Anna (1610–1665), der ältesten Tochter Kaiser Ferdinands II. (aus dessen erster Ehe mit Maria Anna von Bayern [1574–1616], der jüngeren Schwester Maximilians I.) zwei Söhne geboren wurden – Ferdinand Maria (1636–1679), der Erbprinz, und Maximilian Philipp (1638–1705) – wich man, um keinesfalls die Erbfolge in der Hauptlinie des Hauses zu gefährden, bei der Nachfolgeregelung in den reichskirchlichen «Hauspositionen» auf einen Seitenzweig des Hauses aus. Herzog Albrecht VI. der «Leuchtenberger» (1584–1666), jüngster Sohn Wilhelms V. und Bruder Kurfürst Ferdinands von Köln, war mit Mechthild, der Erbin der Landgrafschaft Leuchtenberg, verheiratet (worden) und hatte mit ihr zwei Söhne. Maximilian Heinrich (1621–1688), dem älteren Sohn beider und vielfachen Domherrn, fiel nach Ferdinands Tod 1650 die rechtzeitig durch Koadjutorpostulationen eingeleitete Nachfolge in Köln, Hildesheim und Lüttich sowie in der Fürstpropstei Berchtesgaden und in der Doppelabtei Stablo-Malmedy zu, 1683 auch noch das zwischenzeitlich «verlorengegangene» Bistum Münster[526]. Albrecht Sigmund (1623–1685), der jüngere Sohn, Domherr von Freising und Salzburg,

522 Spindler, Handbuch II 173 f.

523 August Franzen, Der Wiederaufbau des kirchlichen Lebens im Erzbistum Köln unter Ferdinand von Bayern, Erzbischof von Köln 1612–1659 (RGST 69/71), Münster 1941; Joachim F. Foerster, Kurfürst Ferdinand von Köln. Die Politik seiner Stifter in den Jahren 1634–1650 (Studienreihe der Vereinigung zur Erforschung der Neueren Geschichte 6), Münster 1976.

524 Franz Wilhelm von Wartenberg war der ältere Sohn Herzog Ferdinands (1550–1608), des jüngeren Bruders Wilhelms V., aus dessen morganatischer Ehe mit Maria Pettenbeck und deshalb zum Grafen degradiert.

525 Karl Hausberger, Wartenberg, Franz Wilhelm (seit 1602) Reichsgraf von, in: Gatz, Die Bischöfe (1648–1803) 558–561 (Lit.). – Georg Schwaiger, Kardinal Franz Wilhelm von Wartenberg als Bischof von Regensburg (1649–1661) (MThS.H 6), München 1954 (Lit.).

526 Erwin Gatz, Max Heinrich, Herzog von Bayern (1621–1688), in: Ders., Die Bischöfe (1648–1803) 301 f.

Dompropst von Konstanz, wurde auf die Bischofsstühle von Freising (1651) und Regensburg (1668) «gesetzt»[527]. Da beide Brüder unverehelicht blieben (wohl von vornherein bleiben mußten), konnte auch die Landgrafschaft Leuchtenberg endlich dem Kurhaus Bayern einverleibt werden. Kurfürst Maximilian Heinrich ließ sich nach seinem Regierungsantritt in seinen Stiften 1651 zum Priester und Bischof weihen, nicht dagegen Albrecht Sigmund, der 1648 nur bis zur (jederzeit dispensiblen) Subdiakonatsweihe «aufstieg», 1659 auszubrechen und, allerdings erfolglos, seine Heirat anzustreben suchte[528]. Gleichwohl verlieh oder erteilte ihm der Papst in seinen beiden Bistümern die volle bischöfliche Jurisdiktionsgewalt[529].

Die Ausübung dieser bischöflichen Jurisdiktionsgewalt war allerdings im Herzogtum, dann Kurfürstentum Bayern, d.h. außerhalb der bischöflichen Hochstifte, sehr begrenzt; denn der bayerische Herzog, dann Kurfürst verfügte seit dem Ausbau seiner Landeshoheit und Herrschaftsorganisation durch die Schaffung einer Ämterorganisation im Hoch- und Spätmittelalter auch über die Kirchenhoheit in seinen Landen[530]. Die bayerischen Herzöge waren es, die in ihren Landen kraft ihrer «staatlichen» Gewalt die (gegenreformatorische) Kirchenreform, insbesondere auch die sittliche Reform des Klerus, in Angriff genommen hatten, durch Einberufung von Synoden, durch Visitationen, auch durch landesherrliche Gewaltandrohung. Und zur Bekräftigung der (auch von den Päpsten gestärkten) herzoglichen Kirchenhoheit hatte Wilhelm V. 1570/73, in Konkurrenz zu den bischöflichen Geistlichen Regierungen, einen eigenen Geistlichen Rat als kirchliche Zentralbehörde für sein Herzogtum eingerichtet, mit weitgehender Kontroll- und Strafbefugnis über den Klerus und vor allem mit der Hand auf dem Kirchenvermögen[531]. Das zwischen den bayerischen Bischöfen und dem Herzog, durch Vermittlung des Nuntius Felician Ninguarda, geschlossene Bayerische Konkordat von 1583 hatte zwar einen gewissen jurisdiktionellen Ausgleich zwischen bischöflicher und landesherrlicher Gewalt «in rebus ecclesiasticis» erbracht, ohne aber in der Folge eine restriktive Auslegung seiner Bestimmungen von herzoglicher bzw. kurfürstlicher Seite (durch den herzoglichen Geistlichen Rat) «in praxi» hindern zu können, unbeschadet der offiziell geltenden Rechtsverbindlichkeit der konkordatären Vereinbarungen[532]. Den Bischof brauchte der bayerische Landesherr im Grunde nur zum Weihen und Salben, und dazu genügten auch Weihbischöfe.

8e. Fünfte «Generation»

Maximilians I. erstgeborener Sohn Ferdinand Maria (1636–1679), seit 1651 Kurfürst von Bayern, hatte mit seiner Gemahlin Henriette Adelaide von Savoyen (1635–1676)[533] zwei (überlebende) Söhne, den Erbprinzen Max Emanuel (1662–1726) und Joseph Clemens (1671–1723)[534]. Natürlich galt für den Zweitgeborenen insbesondere die Anwartschaft auf die Nachfolge in Köln als selbstverständlich. Aber damit schien es zum einen keine Eile zu haben, und zum andern hatte die Sicherung der Nachfolge im eigenen Haus entschieden Vorrang, weshalb Joseph Clemens vorläufig «in Reserve» gehalten wurde. Die Erinnerung an die Probleme, vor denen Kurfürst Maximilian I. angesichts fehlenden männlichen Nachwuchses in seiner ersten Ehe gestanden hatte, war zweifellos sehr lebendig, und es genügte nur ein Blick auf das habsburgische Kaiserhaus, das diesbezüglich «auf sehr schwachen Füßen» stand. Nach dem Tod Kaiser Ferdinands III. († 2. April 1657) war Kurfürst Ferdinand Maria von Frankreich gedrängt worden, gegen seinen habsburgischen Vetter Erzherzog Leopold (1640–1705), den einzigen Sohn und Erben Ferdinands III., für das Kaisertum zu kandidieren. Ein alter Traum des Hauses Bayern, seit Maximilian I. wieder sehr lebendig, hätte möglicherweise Wirklichkeit werden können. Aber nach längerem Schwanken hatte der Kurfürst im Abwägen der Vor- und Nachteile abgelehnt und sich vertraglich (12. Januar 1658) zur Wahl Leopolds verpflichtet, der schließlich nach einem Interregnum von fünfzehn Monaten vom Kurfürstenkolleg einstimmig gewählt wurde (18. Juli 1658). Die Ablehnung seiner Kandidatur war aber für Ferdinand Maria wesentlich durch den Umstand bedingt gewesen, daß er damals

527 Weitlauff, Im Zeitalter des Barocks 312–340; Egon Johannes Greipl, Albert Sigmund, Herzog von Bayern (1623–1685), in: Gatz, Die Bischöfe (1648–1803) 6 f.

528 Bary, Henriette Adelaide 143–145.

529 Benno Hubensteiner, Herzog Albrecht Sigismund, in: Ders., Land vor den Bergen. Essays, München 1970, 65–86; Joachim Seiler, Herzog Albrecht Sigismund von Bayern, Fürstbischof von Freising (1651–1685) und Regensburg (1668–1685). Opfer der bayerischen Reichskirchenpolitik. Habil.–Schrift München 1997 (leider ungedruckt).

530 Rankl, Das vorreformatorische landesherrliche Kirchenregiment in Bayern; Unterburger, Das Bayerische Konkordat 102–109.

531 Gerhard Heyl, Der Geistliche Rat in Bayern unter Kurfürst Maximilian I. 1598–1651. Mit einem Ausblick auf die Zeit bis 1745 (Diss. München), München 1956; Annelie Hopfenmüller, Der geistliche Rat unter den Kurfürsten Ferdinand Maria und Max Emanuel von Bayern (1651–1726) (Miscellanea Bavarica Monacensia 85), München 1985; Spindler, Handbuch II 653; Unterburger, Das Bayerische Konkordat 298 f.

532 Siehe dazu ausführlich: Unterburger, Das Bayerische Konkordat.

533 Bary, Henriette Adelaide.

534 Von den 8 Kindern aus dieser Ehe überlebten zwei Töchter (Maria Anna, 1660–1690, Gemahlin des Dauphin Louis; Violanta Beatrix, 1673–1731, Gemahlin des Erbprinzen Ferdinand von Florenz) und die oben genannten zwei Söhne. Haeutle, Genealogie 68, 70, 72.

noch keine Nachkommen hatte und es sich deswegen – nach dem Gutachten seiner Räte – nicht lohnte, den Kampf mit Habsburg aufzunehmen[535].

Nun hatte sich aber noch unter Kurfürst Maximilian I. in einem Zweig der pfälzischen Wittelsbacher eine reichspolitisch bedeutsame Konversion ereignet. Herzog Wolfgang Wilhelm von Pfalz-Neuburg (1578–1653) hatte in seinem Ringen mit Kurbrandenburg um das Jülichsche Erbe militärisch-politischen Rückhalt bei der von seinem Verwandten Maximilian I. befehligten Liga gesucht, war – immer das Jülichsche Erbe im Blick – unter dessen Einfluß am 19. Juli 1613 zur katholischen Kirche konvertiert und hatte sich am 11. November desselben Jahres (zur Belohnung seiner Konversion) mit Maximilians Schwester Magdalena (1587–1628) vermählt[536]. Seiner Konversion war entsprechend dem Grundsatz «cuius regio eius religio» auch die – teils gewaltsame – Rekatholisierung seiner oberpfälzischen Herrschaftsgebiete gefolgt. Ein «Staatsporträt» (um 1630) zeigt den zum «wahren Glauben» bekehrten Herzog in gegenreformatorischer Pose, mit der rechten Hand auf die zu Boden geworfene «Confessio Augustana» deutend, die er mit seinem Fuß tritt, linker Hand neben dem Herzogshut eine Marienstatue mit Kind auf dem Plan der noch evangelisch konzipierten Neuburger Hofkirche, die er zu einer Jesuitenkirche umwandelte. Mit seiner Konversion öffnete Wolfgang Wilhelm seinem Haus aber nicht nur wieder die Möglichkeit ehelicher Verbindungen mit anderen katholischen Fürstenhäusern innerhalb und außerhalb des Reiches, sondern auch wieder den Zugang zur Reichskirche. Freilich ging aus der Verwandtschaftsehe Wolfgang Wilhelms mit Magdalena von Bayern nur ein Kind hervor: Philipp Wilhelm (1615–1690, reg. seit 1653), und diesem, dem Erben von Pfalz-Neuburg und Jülich-Berg, blieb in seiner ersten Ehe (mit der polnischen Königstochter Anna Katharina Konstanze) ebenfalls Kindersegen versagt. Doch aus seiner zweiten Ehe mit Elisabeth Amalia Magdalene von Hessen-Darmstadt (1635–1709) gingen siebzehn Kinder, darunter acht (überlebende) Söhne, hervor[537]. Nach dem Tod des Pfälzer Kurfürsten Karl II. und dem Erlöschen der Linie Pfalz-Simmern-Sponheim fiel ihm 1685 auch noch die Kurpfalz (mit dem Kurfürstenhut) zu, deren Territorialbestand sein Sohn und Nachfolger Kurfürst Johann Wilhelm (1658–1716) im Vertrag von Rijswijk (1697) gegen Frankreich sichern konnte. Seine große Kinderzahl aber erlaubte Philipp Wilhelm, eine ausgedehnte Familienpolitik durch dynastische Eheschließungen und reichskirchliche Kandidaturen zu entfalten[538].

Da Kaiser Leopold I., obwohl zum zweitenmal verheiratet, immer noch männliche Nachkommenschaft versagt war, erwachte im Kurhaus Bayern nach der Geburt des Erbprinzen Max Emanuel (1662) erneut nicht sosehr der Gedanke an das Kaisertum, aber doch an Miterbansprüche auf die habsburgischen Lande auf Grund der Tatsache, daß Ferdinand Maria der Sohn der ältesten Tochter Kaiser Ferdinands II. war. Ohnehin betrachtete man große Teile der österreichischen Erblande als ursprünglich bayerisches Gebiet. Man arbeitete am Münchener Hof bereits an juristischen Deduktionen zur Begründung solcher Ansprüche, und da diese im Ernstfall gegen den Willen König Ludwigs XIV. von Frankreich nicht hätten durchgesetzt werden können, ging Ferdinand Maria 1670 mit Frankreich einen auf zehn Jahre befristeten Allianzvertrag ein[539]. Auf diesem Hintergrund ist auch der am 13. Juni 1673 zwischen dem bayerischen Kurfürsten und dem Pfalz-Neuburger Herzog Philipp Wilhelm geschlossene geheime Unionsrezeß zu sehen, in dem gegenseitige Hilfestellung bei der Bewerbung um geistliche oder auch weltliche Reichswürden vereinbart wurde. Das hieß natürlich nicht, daß Ferdinand Maria auf das angestammte «Vorrecht» seines Hauses auf die Kölner Kurwürde verzichtete. Diese Frage trat nur gegenüber der aktuellen Erbfrage etwas zurück. Jedenfalls wurde 1673 tatsächlich eine Kölner Koadjutorie für Philipp Wilhelms zweitgeborenen Sohn Wolfgang Georg (1659–1683), der, vierzehnjährig, bereits sechsfacher Domherr (in Köln, Straßburg, Osnabrück, Breslau, Passau, Lüttich) war[540], in Erwägung gezogen, ob auf Seiten Bayerns ernsthaft, sei dahingestellt. Die notorische Furcht des Kölner Kurfürsten Maximilian Heinrich vor einem Koadjutor mag ausreichende Garantie für die Vergeblichkeit des pfälzischen Vorstoßes gewesen sein. Vielleicht glaubte Ferdinand Maria auch in seinem Verbündeten Ludwig XIV. einen Anwalt der traditionellen bayerischen Ansprüche auf die Kölner Kur zu haben, um so sicherer, als Philipp Wilhelm aus der Allianz mit Frankreich ausgeschert und in das kaiserliche Lager übergewechselt war. Zwei Jahre später nahm Ferdinand Maria allerdings Philipp Wilhelm das Versprechen ab, mit seinem Sohn Wolfgang Georg sofort zu weichen,

535 Spindler, Handbuch II 463–465.

536 Spindler, Handbuch II 421. – Zum Jülichschen Erbe, das Herzog Wolfgang Wilhelm im Vertrag von Xanten 1614 zugesprochen wurde, siehe: Andreas Kraus, Maximilian I. Bayerns Großer Kurfürst, Graz-Wien-Köln und Regensburg 1990,78–84.

537 Haeutle, Genealogie 75, 77, 79, 81, 83; Hans Schmidt, Philipp Wilhelm von Pfalz-Neuburg (1615–1690) als Gestalt der deutschen und europäischen Politik des 17. Jahrhunderts, Düsseldorf 1973; Spindler, Handbuch III/3 130–133, hier im Anhang: Stammtafel III; Reinhardt, Zur Reichskirchenpolitik 74 f.

538 Jaitner, Reichskirchenpolitik und Rombeziehungen Philipp Wilhelms.

539 Spindler, Handbuch II 468–470.

540 Dazu kamen zwischen 1675 und 1681 noch Domherrnstellen in Münster, Triest, Paderborn und Hildesheim, woran abzulesen ist, welche «Versorgungsabsichten» sein Vater Philipp Wilhelm mit ihm verfolgte. Reinhardt, Zur Reichskirchenpolitik der Pfalz-Neuburger Dynastie 123–127.

wenn in Köln dennoch die Kandidatur eines bayerischen Prinzen angemeldet werden sollte[541].

1676 vermochte Herzog Philipp Wilhelm den zweimal verwitweten und immer noch söhnelosen Kaiser Leopold I. für eine Eheschließung mit seiner Tochter Eleonore Magdalena Theresia (1655–1720) zu gewinnen und auf diesem Weg seine Beziehungen zum Kaiserhaus zu intensivieren. Die Hochzeit fand am 14. Dezember 1676 statt. Nicht lange danach, am 13. März 1677, wandte sich das Kaiserpaar in getrennten Handschreiben an Fürstbischof Albrecht Sigmund, um ihm zwei Söhne Philipp Wilhelms, die Pfalzgrafen Alexander Sigismund (1663–1737) und Franz Ludwig (1664–1732), als Koadjutoren in Freising und Regensburg zu empfehlen. Der Münchener Hof erhielt von diesen kaiserlichen Briefen Abschriften, und Philipp Wilhelm selber berief sich gegenüber Ferdinand Maria auf den «bewussten geheimben union rezeß» von 1673. Der Kurfürst, plötzlich innerhalb seines eigenen Landes mit verwandtschaftlicher Konkurrenz konfrontiert, reagierte sofort, aber keineswegs im Sinn des Rezesses. Vielmehr ließ er den durchaus wankelmütigen bischöflichen Vetter in Freising nachdrücklich an seine Pflichten gegenüber dem eigenen Haus erinnern und zu einer entsprechenden schriftlichen Erklärung sowie die beiden betroffenen Domkapitel zum «Stillhalten» auffordern. Daß sein jüngerer Sohn Joseph Clemens, damals gerade sechs Jahre alt, in Freising und Regensburg die Stellung des Hauses würde verteidigen müssen, stand außer Zweifel. Aber Ferdinand Maria traf vorderhand keine weiteren Vorkehrungen. Infolge seines frühen Todes († 26. Mai 1679) blieben diese seinem Sohn und Nachfolger Max Emanuel vorbehalten[542].

Der junge Kurfürst leitete zunächst mit dem Regensburger Domkapitel Verhandlungen ein. Als dort mittels aller möglichen Zusagen und dem Versprechen ansehnlicher Douceurs die Wege soweit geebnet waren, daß man, unter selbstverständlich vorausgesetzter Einwilligung des «coadiuvandus» Albrecht Sigmund, offiziell den Koadjutorieantrag stellen konnte, wurde der Freisinger Weihbischof an den Münchener Hof beordert, um am 6. März 1683 den inzwischen zwölfjährigen heftig sich sträubenden, tränenüberströmten Prinzen Joseph Clemens durch Erteilung der «Ersten Tonsur» in den Klerikerstand aufzunehmen. Mit dem darüber ausgestellten Attest eilte zwei Tage später der kurfürstliche Bevollmächtigte nach Regensburg, um im Namen des Kurfürsten und mit der Entschuldigung, eine Indisposition des Papstes und das schlimme Winterwetter hätten die rechtzeitige Beschaffung eines Wählbarkeitsbreves verhindert, den Antrag auf eine Postulation Joseph Clemens' zum Koadjutor seines Oheims zu stellen. Daraufhin wurde Joseph Clemens am 10. März nach dem Heilig-Geist-Amt dank «ungezweifleter göttlicher direction [...] ganz einhelliglich [...] zu ermelt hiesigen hochstüffts coadiutorn cum spe futurae successionis postuliert» und anschließend im Dom unter Trompeten und Paukenschall «mit allergdister. genembhaltung Ihr Päbstl. Heyl. proclamiert». Bereits am 9. Juli desselben Jahres bewilligte Papst Innozenz XI. die «datio coadiutoris», allerdings mit der Auflage, daß bis zur Vollendung seines 25. Lebensjahres für Joseph Clemens zwei Administratoren aus dem Domkapitel die geistliche und weltliche Regierung zu führen hätten. Jedoch fehlte in dem Breve die sonst übliche «clausula limitiva sive restrictiva ad solum istum episcopatum Ratisbonensem». Aber die so prompte «datio coadiutoris» und sonstige Großzügigkeit des Papstes hatten tiefere Gründe, nämlich das Heranrücken eines gewaltigen Osmanenheeres unter dem Großwesir Kara Mustafa gegen die Kaiserstadt Wien. Und Max Emanuel war der erste Reichsfürst, der mit einem stattlichen bayerischen Truppenkontingent dem Kaiser entschlossen Abwehrhilfe leistete. Diesem Einsatz mußte der Papst klugerweise Rechnung tragen.

Da der Münchener Hof inzwischen auch mit dem Freisinger Domkapitel «handelseinig» geworden war, allerdings unter anderem zum Preis einer Wahlkapitulation, in der sich das Domkapitel weitgehende Mitregierungsbefugnisse in Bistum und Hochstift reservierte, konnte bereits im folgenden Jahr, am 27. November 1684, auch dort zur Postulation Joseph Clemens' geschritten werden, d.h. die kurfürstlichen Bevollmächtigten plädierten dafür, das Domkapitel möge in Anbetracht der «hochen merita» des Hauses Bayern und zur Zeitersparnis statt einer geheimen Abstimmung durch ein einhelliges offenes Votum Joseph Clemens vom Papst als Koadjutor erbitten. Doch darauf ließen sich die Domherren nicht ein, sondern vollzogen den Postulationsakt «mit all behörigen solemniteten und caeremonien» – und wurden dafür ebenfalls großzügig «honoriert». Diesmal aber zögerte der Papst; er ließ sich von Max Emanuel wiederholt bitten und bestätigte die «datio coadiutoris» erst mit Breve vom 6. Oktober 1685, und zwar «motu proprio, ac ex certa scientia et matura deliberatione nostris, deque apostolicae potestatis plenitudine», mit den bereits für Regens-

541 Weitlauff, Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern unter Kurfürst Max Emanuel 110 f. – Zur folgenden Darstellung sei auf meine eben genannte Habilitationsschrift und auf meine Dissertation «Kardinal Johann Theodor von Bayern ...» verwiesen; diese Arbeiten enthalten alle archivalischen Nachweise, die deshalb im einzelnen nicht mehr zitiert werden.

542 Zu Max Emanuel siehe: Riezler, Geschichte Baierns VII–VIII; Doeberl, Entwicklungsgeschichte II 71–259; Spindler, Handbuch II 473–513; Ludwig Hüttl, Max Emanuel. Der blaue Kurfürst 1679–1726. Eine politische Biographie, München 1976; Hubert Glaser (Hg.), Kurfürst Max Emanuel. Bayern und Europa um 1700. I. Zur Geschichte und Kunstgeschichte der Max-Emanuel-Zeit, München 1976.

burg genannten Auflagen und mit der Verpflichtung, die nach Albrecht Sigmunds Tod bis zur persönlichen Regierungsübernahme auflaufenden Einnahmen der «mensa episcopalis Frisingensis» für die Errichtung eines Priesterseminars nach Vorschrift des Konzils von Trient zu verwenden[543]. Das Breve war noch nicht in München eingetroffen, als Albrecht Sigmund am 4. November 1685 starb. Da das Breve gerade noch rechtzeitig ausgestellt und auf dem Weg war, wurde durch den etwas vorzeitigen Tod des «coadiuvandus» die «datio coadiutoris» nicht hinfällig, da sie mit dem Recht künftiger Nachfolge verbunden war. So wurde Joseph Clemens dank päpstlicher Gnade vierzehnjährig Bischof von Regensburg und Freising, wenn auch vorläufig ohne Regierungsbefugnisse, so doch im vollen Genuß der Einkünfte beider Hochstifte. Aber die Weigerung, der im Namen des Kurfürsten und Joseph Clemens' eingegangenen Wahlkapitulation durch Unterschrift beider Rechtskraft zu verleihen und die sonstigen Zusagen einzulösen, zog jahrelange schwerste Konflikte mit dem Freisinger Domkapitel nach sich[544], die man im letzteren im Gedächtnis behiehlt.

In der Kölner Nachfolgefrage hatten sich Max Eamnuel und Philipp Wilhelm auf einen Kompromiß geeinigt. Einer dortigen Koadjutorie des Pfalzgrafen Wolfgang Georg wollte man von Seiten des Münchener Hofs kein Hindernis mehr in den Weg legen, sondern ihn Kurfürst Maximilian Heinrich nachdrücklich empfehlen; doch sollte sich Herzog Philipp Wilhelm feierlich dafür verbürgen, daß nach der Regierungsübernahme Wolfgang Georgs im dortigen Erzstift jederzeit ein bayerischer Prinz vor einem pfalz-neuburgischen Verwandten Anspruch auf die Nachfolge habe. Darüber wurde in Anknüpfung an den geheimen Rezeß von 1673 am 24. Januar 1680 ein Renovationsrezeß geschlossen[545]. Der Kandidat selber weilte zur nämlichen Zeit mit seinen zwei ebenfalls zu bischöflichen Würden aspirierenden Brüdern Karl Philipp (1661–1742) und Franz Ludwig studienhalber im römischen Collegium Germanicum, um sich dem Papst in Anbetracht der väterlichen Bemühungen um ihren (überaus steil und beschwerlich sich gestaltenden) reichskirchlichen Aufstieg günstig zu präsentieren. Während man in Köln bereits emsig am Koadjutorieprojekt arbeitete und Maximilian Heinrich um seines Konsenses willen bearbeitete und in Breslau, einem erbländischen Bischofssitz, eben den erst 1682 als Gegenkandidaten des Pfalzgrafen Wolfgang Georg gewählten Olmützer Fürstbischof (Karl von Liechtenstein) unter kaiserlichem Druck zur Resignation gedrängt hatte, um in der bereits für den 30. Juni 1683 angesetzen Neuwahl dem Pfalzgrafen eine zweite Chance zu geben, starb dieser plötzlich: am 4. Juni 1683, einen Tag vor seinem 24. Geburtstag, als er mit seinem Bruder Franz Ludwig auf der Rückreise von Rom ihrer beider kaiserliche Schwester in Wiener Neustadt besuchte. Damit war für Pfalz-Neuburg auch das Kölner Projekt «gestorben». In Breslau dagegen wurde ungesäumt die Kandidatur des kaum neunzehnjährigen Pfalzgrafen Franz Ludwig angemeldet; sogar der Papst entschloß sich, dem jetzt bedrängten Haus Pfalz-Neuburg mit einem Wählbarkeitsbreve helfend beizuspringen. Doch ehe es expediert wurde, hatte das Breslauer Domkapitel, dem kaiserlichen Wunsch sich fügend, den Pfalzgrafen einstimmig postuliert. Bereits am 26. August 1683 erfolgte auf Grund des vom Wiener Nuntius in Eile durchgeführten Informativprozesses die päpstliche Bestätigung[546]. Es war das einzige Mal, daß es einem Bischofskandidaten aus hochfürstlichem Haus des Reiches glückte, bei seinen Bewerbungen erfolgreich die Elbe in Richtung Osten zu überschreiten.

In der Kölner Nachfolgefrage bahnte sich jedoch eine dramatische Wende an. In Köln waren die aufglimmenden pfalz-neuburgischen Hoffnungen wieder erstickt worden, nicht infolge des Todes Wolfgang Georgs, sondern durch die diplomatische Geschmeidigkeit Wilhelm Egon von Fürstenbergs (1629–1704), der mit seinem 1682 verstorbenen Bruder, dem Kölner Domdechanten und Bischof von Straßburg Franz Egon von Fürstenberg (1626–1682)[547], als leitende Minister des schwächlichen, politisch uninteressierten Kurfürsten Maximilian Heinrich die Kölner Politik maßgeblich bestimmte[548]. Beide Minister aber waren ergebene Parteigänger und Verehrer Ludwigs XIV., und dank der Protektion des Königs von Frankreich war Wilhelm Egon in Straßburg durch eine Wahl «per inspirationem Sancti Spiritus» (8. Juni 1682) zum Nachfolger seines Bruders, kurz darauf durch einstimmige Wahl des Metropolitankapitels (27. Juni) auch zum Kölner Domdechanten gewählt worden. Im Glanz seiner neuen Würden hatte sich Fürstenberg an den Hof Ludwigs XIV. begeben, um ihm zu huldigen und von ihm – der im Zuge seiner auf das westliche Rheinufer gerichteten Reunionsansprüche Straßburg gewaltsam okkupiert und «heimgeholt» hatte – die Regalieninvestitur für Straßburg zu erbitten sowie diplomatische Verhandlungen «touchant les affaires de Cologne» zu führen. Doch

543 Weitlauff, Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern unter Kurfürst Max Emanuel 74 f.
544 Siehe dazu: Ebd. 77–87.
545 Ebd. 123 f.
546 Erwin Gatz – Jan Kopiec, Franz Ludwig, Pfalzgraf am Rhein zu Neuburg (1664–1732), in: Gatz, Die Bischöfe (1648–1803) 124–127.
547 Louis Châtellier, Fürstenberg, Franz Egon Reichsgraf (seit 1664 Fürst) von, in: Gatz, Die Bischöfe (1648–1803) 138–140.
548 Braubach, Wilhelm von Fürstenberg; Louis Châtellier, Fürstenberg, Wilhelm Egon Reichsgraf (seit 1664 Fürst) von (1629–1704), in: Gatz, Die Bischöfe (1648–1803) 141–143.

der Papst kassierte die Straßburger Wahl wegen offenbarer kanonischer Mängel, und nur, weil Fürstenberg wider Erwarten seine Bereitschaft zum Empfang der Priesterweihe bekundete, erhielt er schließlich, sicher nicht ohne französischen Druck, das Bistum durch päpstliche Provision (11. Januar 1683). Er ließ sich daraufhin zu Ostern 1683 in Köln zum Priester und am 1. Mai vom Kölner Nuntius zum Bischof weihen. Auf Betreiben Ludwigs XIV. erhob ihn Innozenz XI. zum Kardinal, und am 2. Januar 1687 setzte der König von Frankreich ihm als seinem Kronkardinal in feierlicher Zeremonie das rote Birett aufs Haupt. Und noch im selben Jahr vermochte der neukreierte Kardinal dem Kölner Kurfürsten die Einwilligung in seine Wahl zum Kölner Koadjutor zu entwinden[549].

Der Münchener Hof scheint indes von diesen Vorgängen kaum Notiz genommen zu haben. Man hatte es dort nicht einmal der Mühe für wert gehalten, von dem Joseph Clemens bereits 1679 verliehenen Kölner Domkanonikat Besitz ergreifen zu lassen. Aufschwörung und Posseßnahme wurden auf Drängen Maximilian Heinrichs 1684 nachgeholt; im selben Jahr wurde Joseph Clemens auch als Domkapitular in Hildesheim und Münster aufgeschworen, in letzterem Domkapitel dank päpstlicher Provision. In Münster war der völlig zurückgezogen lebende und mit alchimistischen Experimenten beschäftigte Maximilian Heinrich[550] erst im Jahr zuvor, am 1. September 1683, nach wochenlangem erbittertem Wahlkampf «aspirante Spiritu Sancto» einmütig zum Fürstbischof postuliert worden, dank «der güldine[n] angeln» von 60.000 Reichstalern, mit welcher der kurkölnische Abgesandte die 32 Domkapitulare «[ge]fischet» hatte, in Konkurrenz zum Pfalzgrafen Ludwig Anton (1660–1694) als einem der Mitbewerber. Daß Innozenz XI. die Postulation wegen der allzu offenen, aber bei Bischofswahlen im Reich keineswegs ungewöhnlichen simonistischen Bestechungsaktionen verwarf, hinderte Maximilian Heinrich nicht daran, Bistum und Hochstift in Besitz zu nehmen und bis zu seinem Lebensende zu administrieren, rechtswidrig einen Generalvikar zu ernennen (dessen illegitime Jurisdiktionsakte der Heilige Stuhl nachträglich legalisierte) und die Münsterschen Einkünfte zu beziehen[551]. Die Annahme seines Neffen Joseph Clemens als Koadjutor in der Fürstpropstei Berchtesgaden wollte Maximilian Heinrich nicht verweigern, sofern dazu der Papst sein «beneplacitum» erteile. Doch auf die Kölner Koadjutorie beiläufig angesprochen, winkte er ab: Er würde «aus natürlicher liebe, und vom geblieth hero» die Koadjutorie keinem «lieber» vergönnen als seinem Vetter Joseph Clemens; aber solange Max Emanuel nicht für die «succession» im Haus gesorgt habe, sei die Zeit dafür nicht reif. Er verschwieg aber auch das eigentliche Hindernis nicht, nämlich Wilhelm Egon von Fürstenberg, der «in ansechung soviller agnaten und befreindten in dem capitl alle augenblickh [...] auxilio Gallorum [...] die maiora oder gar duas tertias votorum» auf sich vereinigen «und mithin konfftig das cöllnische erzbisthum sambt der chur» davontragen könne, weshalb «ietziger zeit [...] die sach» zu «negotieren» nur verderblich wäre[552].

Doch Max Emanuel kämpfte zur nämlichen Zeit an der Seite des Kaisers gegen die Osmanen und eilte mit seinen bayerischen Truppen seit der Schlacht am Kahlenberg (1683) von Kriegsruhm zu Kriegsruhm, vor allem in der Schlacht von Mohács (1687) und bei der Erstürmung Belgrads (1688), allerdings unter schweren Verlusten. Als Lohn für seine wagemutige Tapferkeit in diesen Kämpfen hatte der «blaue Kurfürst» und «Türkensieger» 1685 die Kaisertochter Maria Antonia (1669–1692) aus der ersten Ehe Leopolds I. als Gemahlin heimgeführt, und da ihre Mutter eine spanische Habsburgerin (Margaretha Theresia) war, leitete Max Emanuel aus dieser seiner Ehe Ansprüche auf das Erbe der spanischen Monarchie ab. Unter diesem Aspekt gewannen in seinen Augen die reichskirchlichen Positionen seines Hauses in der nordwestlichen Germania Sacra, in der Nähe der spanischen Niederlande, wieder an Bedeutung.

Noch war die Koadjutorpostulation Joseph Clemens' in der Fürstpropstei Berchtesgaden (29. August 1685) vom Papst nicht approbiert, als der Pfälzer Kurfürst Philipp Wilhelm in einem dringlichen Schreiben vom 9. August 1687 dem Münchener Hof mitteilte, daß zu Köln in aller Heimlichkeit die Erhebung des Kardinals Fürstenberg zum dortigen Koadjutor forciert werde und daher höchste Eile zum Einschreiten geboten sei, am besten durch persönliches Erscheinen Joseph Clemens' am Hof des Kölner Kurfürsten. Tatsächlich hatte der französische Gesandte am kurkölnischen Hof nach Abschluß eines Subsidienvertrags zugunsten Maximilian Heinrichs (25. Mai 1687) diesem den königlichen Antrag, den Kardinal von Fürstenberg in Köln und Lüttich als Koadjutor anzunehmen, unterbreitet und dessen schriftliche Zustimmung (13. August 1687) davongetragen, unter der Bedingung, daß der Kardinal zusichere, nach Inbesitznahme beider Stifte die Nachfolge eines bayerischen Prinzen in die Wege zu leiten. Daß hinter dem königlichen Antrag ganz konkrete Reunionsabsichten steckten, die Ludwig XIV. mit Hilfe des ihm treu ergebenen Kardinals (und Pensionsempfängers) zu rea-

549 Weitlauff, Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern unter Kurfürst Max Emanuel 148–152.
550 Max Braubach, Der Einsiedler von St. Pantaleon, in: Ders., Kurköln 12–18.
551 Weitlauff, Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern unter Kurfürst Max Emanuel 145 f.
552 Ebd. 138 f.

lisieren gedachte, lag auf der Hand. Der Pfälzer Kurfürst, für den der Kardinal von Fürstenberg ein skrupelloser Reichsverräter war, hatte deshalb am 9. August nicht nur Max Emanuel zum Handeln aufgefordert, sondern auch seinen kaiserlichen Schwiegersohn informiert und ersucht, durch eine sofortige Gesandtschaft den Koadjutoriegelüsten des Kardinals einen Riegel vorzuschieben. Während Leopold I., wie es scheint, den zögernden Max Emanuel dazu drängen mußte, Joseph Clemens als kaiserlichen Kandidaten dem Kardinal entgegenzustellen, bis dieser endlich sich entschloß, die Kölner Kurwürde, «dises so edle cleinod», dem Haus Bayern zu erhalten, und Philipp Wilhelm in Anspielung auf den Rezeß von 1673 um Unterstützung bat (29. Oktober 1687), war der inzwischen neunundfünfigjährige Kardinal mit französischem Geld emsig auf Stimmenfang. In Lüttich widersetzte sich die Mehrheit des Domkapitels seinem Werben. In Köln, wo er eifrig, immer in feierlicher Kardinalsrobe, zum Chorgebet erschien, glückte ihm der Durchbruch, so daß er am 28. November 1687 als Kölner Domdechant seine Chorbrüder, 19 an der Zahl (von insgesamt 23), zusammenrufen konnte, um ihnen zu eröffnen, man habe zur Vermeidung künftiger «inconvenientien, so in casum vacantis sedis sich zu begeben pflegen, [...] die quaestionem, an eligendus sit coadiutor cum futura successione» reiflich erwogen, Kurfürst Maximilian Heinrich, obwohl noch gesund und rüstig, habe seinen schriftlichen Konsens bereits erteilt, und so finde man es nunmehr an der Zeit, «sothane quaestio an?]...] affirmative zu resolviren». Mit Ausnahme des Pfalzgrafen Franz Ludwig, der am 22. August sich zum Subdiakon hatte weihen lassen, um als Kapitular mit Sitz und Stimme seine Residenz antreten zu können, stimmten alle zu und setzten den 7. Januar als Wahltag an. Der kaiserliche Wahlgesandte Dominikus Andreas Graf Kaunitz, den das Metropolitankapitel am 5. Januar mit großem Zeremoniell empfing, geißelte instruktionsgemäß mit harten Worten die beabsichtigte Wahl eines von fremden Potenzen abhängigen Subjekts zum Koadjutor, indem er beschwörend an Verrat und Fall der Städte Metz, Toul und Verdun sowie an das neuerliche Schicksal Straßburgs erinnerte und im Namen von Kaiser und Papst vergeblich Wahlaufschub forderte. Da er auch dem Kölner Nuntius kein Wahlverbot abzuringen vermochte, reiste er tags darauf ab. Wie zu erwarten, wurde Fürstenberg am 7. Januar 1688 von 18 Kapitularen «aller eingewendten dehortationen unerachtet [...] unanimibus praesentium votis» zum Kölner Koadjutor postuliert (so der bayerische Gesandte); die Pfalzgrafen Franz Ludwig und Ludwig Anton[553], seit 1683 Kölner Domkapitular, seit 1685 Hoch- und Deutschmeister, sowie vier weitere Kapitulare waren dem Postulationsakt ferngeblieben. Ehe das Ergebnis proklamiert wurde, eilte Fürstenbergs Neffe als Kurier mit der Siegeskunde zum König von Frankreich[554].

Doch die Siegesfreude des Kardinals erwies sich als allzu voreilig. Papst Innozenz XI. war schon, ehe die kaiserliche und die französische Diplomatie an seiner Kurie tätig wurden, zur Zurückweisung der Postulation entschlossen, umgetrieben von der Sorge vor den Erschütterungen eines drohenden Konflikts zwischen Ludwig XIV. und dem Kaiser, der die Christenheit um die Frucht der erfochtenen Türkensiege bringen könnte. Zudem waren die Beziehungen zwischen Rom und Versailles seit dem Erlaß der Gallikanischen Artikel von 1682, die der Autorität des Papstes so massiv widersprachen, und infolge des Regalienstreits derart getrübt, daß der Papst keine Ursache sah, um dem König von Frankreich und dessen Schützling zu Gefallen zu sein. Die «admissio postulationis» war reine päpstliche Gnadensache, auf deren Gewährung, zumindest prinzipiell, kein Rechtsanspruch bestand. Allerdings bestätigte sich das Gerücht, der Papst wolle die Postulation für nichtig erklären, nicht, sosehr Kurfürst Philipp Wilhelm durch seine römischen Agenten diese Annullierung betrieb und der Kaiser in der Annahme, diese stehe bevor, sich in einem Rundschreiben an die Reichsstände gegen die Anerkennung der Postulation eines offen in Frankreichs Diensten stehenden Ministers verwahrte. Aber mit einer prozessualen Untersuchung der Kölner Vorgänge war nach Auskunft des Kardinalstaatssekretärs sicher zu rechnen. Auf französischer Seite erwog man bereits Gegenmaßnahmen, als Maximilian Heinrich Anfang Februar 1688 so schwer erkrankte, daß man ihm die Sterbesakramente spendete. Er erholte sich nochmals, doch seine Tage waren gezählt: Am 3. Juni 1688 starb er. Mit seinem Tod aber erledigte sich das Gesuch um die «datio coadiutoris», über das der Papst noch nicht entschieden hatte, von selbst. Die Ansetzung einer Neuwahl war unausweichlich geworden, mochte der Kardinal auch mit dem Gedanken spielen, die Herrschaft im Erzstift an sich zu reißen.

Die Initiative ging vom Kaiser aus. Der Münchener Hof interessierte sich nur für den Nachlaß des verstorbe-

553 Manfred Weitlauff, Ludwig Anton (1660-1694), Pfalzgraf von Neuburg, Hoch- und Deutschmeister, Propst von Ellwangen, Bischof von Worms und Koadjutor von Mainz, in: NDB 15 (1987) 408 f.; Hans Ammerich, Ludwig Anton von Pfalz-Neuburg, in: Gatz, Die Bischöfe (1648–1803) 287 f.

554 Weitlauff, Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern unter Kurfürst Max Emanuel 186–188. – Zu den ganzen Vorgängen siehe auch: Ernst Böhmländer, Die Wahl des Herzogs Joseph Klemens von Bayern zum Erzbischof von Cöln, in: OA 56 (1912) 173–247, 57 (1913) 224–284; Max Braubach, Das Kölner Domkapitel und die Wahl von 1688, in: AHVNRh 122 (1933) 51–117, 124 (1934) 94; Ders., Kurkölnische Wahl und Wähler im Jahre 1688, in: Ders., Kurköln 81–109.

nen Kölner Kurfürsten. Die Kölner Nachfolgefrage kam für Max Emanuel zur Unzeit; er hatte die Erneuerung der Allianz mit dem Kaiser von 1683 abgelehnt und fürchtete nun, durch eine Kandidatur seines Bruders könnten seine Annäherungsversuche an Frankreich gestört werden. Leopold I. dagegen, der im Türkenkrieg auf Max Emanuels Einsatz angewiesen war, traf alle möglichen Vorkehrungen, um Joseph Clemens' Wahl zu befördern. Er wünschte jedoch, daß im Erfolgsfall die anderen vakant gewordenen Stifte, «in specie» Münster und Hildesheim, den Pfalzgrafen, seinen Schwägern, überlassen bleiben sollten. Dem stimmte Max Emanuel endlich zu (27. Juni 1688).

Innozenz XI. hatte dem «in decimo septimo vel circiter suae aetatis anno» stehenden und den Kirchen von Regensburg und Freising «ex concessione et dispensatione Apostolica, munere consecrationis nondum suscepto», vorstehenden Bayernprinzen bereits unter dem Datum des 19. Juni 1688 «motu proprio, et ex certa scientia, et matura deliberatione Nostris, deque Apostolica potestatis plenitudine» ein Wählbarkeitsbreve für Köln, Hildesheim und Lüttich gewährt, und zwar noch bezogen auf dortige Koadjutorwahlen[555]. Er war kein Freund solcher Art von Gnaden und hegte überdies tiefgreifende Bedenken gegenüber Joseph Clemens' Eignung für das Bischofsamt; aber er glaubte, dem um die Verteidigung der katholischen Religion so verdienten Haus Bayern und seinem derzeitigen Haupt Max Emanuel dieses «Mehrfach»-Indult nicht abschlagen zu können. Doch verfügte er in einer Klausel für den Fall der Wahl Joseph Clemens' in zweien dieser drei Bistümer dessen Verzicht auf Freising und Regensburg. Dem Kardinal von Fürstenberg dagegen versagte er ein gleiches Indult. Die Bischofswahlen und die Besetzung der Bistümer mit ihren Hochstiften waren eben, zumal im Nordwesten des Reiches, «Politica»; die Fragen der Leitung und Pastoration der betroffenen Bistümer gemäß den kanonischen Vorschriften des Reformkonzils von Trient spielten dabei, wie ersichtlich, so gut wie keine Rolle.

Am 19. Juli 1688 fand in Köln nach vorgeschriebenem Procedere, dennoch ziemlich tumultartig, der Wahlakt statt, an dem 23 wahlberechtigte Kapitulare teilnahmen; einem von ihnen war das Stimmrecht für einen abwesenden Chorbruder übertragen worden, so daß 24 Voten abgegeben werden konnten. Postulation stand gegen Elektion, das Ergebnis: 13 Voten fielen auf den Kardinal von Fürstenberg, 9 Voten auf Joseph Clemens, zwei weitere auf andere Kapitulare, von denen dann einer mit seinem Votum durch Akzeß zum Kardinal überging. Als der Domscholaster den Kardinal fragte, ob er die Postulation annehme, wagte dieser, da ihm tatsächlich zur erforderlichen Zweidrittelmehrheit 2 Voten fehlten, nicht sofort zu antworten; nach einigem Überlegen erklärte er, die Entscheidung Gott und dem Heiligen Stuhl anheimzustellen. Da erklärte der Deutschmeister Ludwig Anton, er nehme im Namen des Herzogs Joseph Clemens unter dem Vorbehalt des «beneplacitum papae» dessen Elektion an. Im Kölner Dom wurde daraufhin dennoch die Postulation des Kardinals proklamiert, jedoch ohne Thronsetzung, Te Deum und Glockengeläut. Obwohl Fürstenberg die für eine Postulation nötige Zweidrittelmehrheit der abgegebenen Voten nicht erreicht hatte, ließ er durch Kuriere ins Reich die Kunde tragen, er sei «ex indubitata divina dispositione [...] canonice» zum Erzbischof und Kurfürsten von Köln postuliert worden. Auf dem Weg zum Versailler Hof standen zur Beförderung der Wahlnachricht alle fünf Meilen Kuriere bereit. Als sie dort in der Frühe des 21. Juli eintraf, löste aber das tatsächliche Wahlergebnis allgemeine Enttäuschung und Verwirrung aus[556]. Die beiden Pfalzgrafen hatten noch am Tag der Wahl Köln verlassen, Franz Ludwig, um bei der Bischofswahl in Münster, Ludwig Anton, um in Lüttich zu kandidieren.

Die nächste Entscheidungsinstanz in der umstrittenen Kölner Wahlsache war nun der Papst, der im Augenblick von allen daran interessierten Seiten diplomatisch bedrängt wurde. Da aber der Kardinal als «postulandus» unter der erforderlichen Zweidrittelmehrheit der Voten geblieben war, hatte Joseph Clemens nach allgemeiner kanonistischer Ansicht mit einem Drittel der abgegebenen Voten plus einem zusätzlichen Votum die für eine «electio in concursu cum postulatione» erforderliche Mehrheit theoretisch gerade erreicht. Ein solcher Fall wurde in der kanonistischen Literatur immer wieder einmal diskutiert, ohne bisher je in der Praxis zur Entscheidung angestanden zu haben[557]. Somit kam es jetzt eben doch darauf an, wie der Papst «in praxi» kraft seiner Vollgewalt und für die Zukunft richtungweisend über diesen Fall eines «concursus» entscheiden würde, in Erwägung aller politischen Komplikationen, die sich daraus für Kurköln, für das Reich, auch für ihn selbst in seinen Beziehungen zu Frankreich und zum Kaiser ergeben könnten.

Als die Kunde von der Kölner Wahl am 28. Juli vom bayerischen Minister in Rom dem Papst überbracht wurde, habe er sich sogleich in seine Kapelle zurückgezogen, um Gott zu danken[558]. Die Bitte des Ministers bei

555 Breve eligibilitatis Innozenz' XI., 19. Juni 1688 (Kopie). BayHStA Abt. GStA Kschw 1041.

556 Weitlauff, Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern unter Kurfürst Max Emanuel 248–251. – Hegel, Das Erzbistum Köln IV 35–43.

557 Feine, Die Besetzung der Reichsbistümer 240–243.

558 «Il papa de tenerezza si pose piangere, e se ne andò subito alla sua capella per rendere a dio le dovute grazie.» Kardinal Pio an Leopold I, Rom, 3. August 1688. Weitlauff, Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern unter Kurfürst Max Emanuel 258.

Überreichung des eigenhändigen Konfirmationsgesuchs Joseph Clemens', ihm sofort den «possesso preventivo» zu erteilen, wehrte der Papst indes ab. Das Ansuchen des Kardinals um die Admission seiner unzureichenden Postulation wurde natürlich von Seiten Frankreichs unterstützt, und um sein unbezweifelbares Recht auf die Kölner Kathedra zu beweisen, argumentierte man mit der Nichtigkeit des größeren Teils der 9 prätendierten bayerischen Voten und mit Einschüchterungsversuchen von kaiserlicher Seite, während Fürstenberg den würdigeren Teil des Metropolitankapitels auf seiner Seite habe. Ohne seine Neigung für Bayern zu verhehlen, stellte sich Innozenz XI. auf den kanonistischen Standpunkt, indem er dem Vertreter Frankreichs in Rom, Kardinal César d'Estrée, erläuterte, daß nicht, wie er, d'Estrée, unterstelle, eine «Wahl oder Postulation des Kardinals» von Fürstenberg stattgefunden habe, vielmehr seien auf den Herzog Joseph Clemens 9 Voten gefallen und «dans une pareille conioncture cela pouvoit suffire». Abgesehen davon würde der Kaiser, dem die Investitur eines Kurfürsten obliege, diese dem Kardinal niemals einräumen. Bemerkenswert die Haltung des Kardinalstaatssekretärs, mit dem d'Estrée im Anschluß an seine Audienz beim Papst eine lange Unterredung hatte: Er habe sich über die Haltung des Papstes bestürzt gezeigt und ihn, d'Estrée, in seiner Mutmaßung bestärkt, daß Innozenz XI. entschlossen sei, der von ein paar Voten getragenen Wahl des Bayernprinzen «à toute outrance» die Anerkennung und so bei der Besetzung des Kölner Erzstuhls der päpstlichen Autorität einen Triumph zu verschaffen («[...] et qu'il fera triompher son autorité en etablissant un prince dans un electorat avec si peu de suffrages»).

Der Papst überwies die Angelegenheit an die Konsistorialkongregation, die nach durchaus kontroverser Diskussion am 26. August 1688 die Zurückweisung der Postulation Fürstenbergs und die Konfirmation der Wahl Joseph Clemens' empfahl, letztlich nach der die gegensätzlichen Standpunkte der Kardinäle resümierenden Feststellung: Aller Einwürfe zum Trotz habe der Papst, wenn er wolle, ohnehin die Macht, die Wahl des Bayernprinzen zu konfirmieren «sanatis prius defectibus». In einer zweiten Sitzung am 9. September empfahl dieselbe Kardinalskongregation dem Papst des weiteren, dem kaum siebzehnjährigen Joseph Clemens, der nach den kanonischen Bestimmungen rein altersmäßig noch nicht einmal zum Weiheempfang befähigt war, nicht nur die Temporaladministration des Erzstifts Köln frei zu überlassen, sondern ihm auch die Spiritualadministration des Erzbistums zu kommittieren, unter Beiziehung des Kölner Weihbischofs als Koadministrator. Unter dem Eindruck schärfsten Protestes des «Allerchristlichsten Königs» und der ultimativen Androhung des Einmarsches französischer Truppen in Italien und weiterer Vergeltungsmaßnahmen, wenn die Postulation des Kardinals nicht admittiert würde, ließ Innozenz XI. gegen seine ursprüngliche Absicht bereits am 20. September 1688 das Konfirmationsbreve über die Wahl Joseph Clemens' mit Erteilung der genannten außerordentlichen Vollmachten «ex plenitudine potestatis» ausfertigen[559]. Am 12. Oktober 1688 präsentierte der kurbayerische Geistliche Rat Johann Friedrich Karg von Bebenburg (1648–1719)[560] als außerordentlicher Gesandter des bayerischen und des kölnischen Kurfürsten dem in Köln versammelten Restkapitel das päpstliche Breve und vollzog anschließend im Namen des neuen Kurfürsten «mit allen gehörigen solemniteten» die Besitzergreifung von Erzstift und Erzbistum[561]. Die außerordentlichen Vollmachten, die der Papst dem Bayernprinzen für die Administration Kölns großzügigst übertragen hatte – freilich in Anbetracht des gespalteten Kölner Metropolitankapitels und der Weigerung des Kardinals von Fürstenberg zu weichen –, bewilligte er ihm kurz darauf auch für Freising und Regensburg (14. Dezember 1688)[562].

Ludwig XIV. beantwortete, wie angedroht, die päpstliche Entscheidung mit Truppenaufzug im Erzstift. Der Kaiser sah darin eine Kriegerklärung und entschloß sich trotz der Fortdauer der Türkenabwehr, den Krieg auch im Westen aufzunehmen. In seltener Einmütigkeit sammelten sich die Reichsfürsten um ihn zum Reichskrieg gegen den Aggressor Frankreich am Niederrhein: ein Waffengang, dem sich die Generalstaaten, England und andere Länder, mit durchaus unterschiedlichen Zielsetzungen, anschlossen. Dieser sogenannte Pfälzische Krieg mit seinen verheerenden Zerstörungen und Gewalttaten im ganzen Rheingebiet dauerte bis 1697, bis schließlich im Frieden von Rijswijk (30. Dezember 1697) Kaiser Leopold I. Frankreichs Okkupation des Elsasses einschließlich Straßburgs als wichtigstes Ziel der Reunionspolitik Ludwigs XIV. endgültig anerkennen mußte; im Gegenzug

559 «[...] motu proprio, ac ex certa scientia, et matura deliberatione Nostra, deque Apostolicae Potestatis plenitudine, Electionem de Persona Tua in Archiepiscopum Coloniensem, sicut praemittitur, factam, tenore praesentium Apostolica Auctoritate confirmamus, ac quatenus opus sit, omnes et singulos tam juris quam facti et solemnitatum etiam substantialium et de jure vel consuetudine seu alias quomodolibet requisitarum defectus, si qui desuper quomodolibet intervenerit, supplemus [...].» Breve confirmationis electionis Coloniensis, Romae 20. Septembris 1688 (Druck). BayHStA Abt. GStA Kschw 7468.

560 Johann Friedrich von Schulte, Karg von Bebenburg, Johann Friedrich Reichsfreiherr von, in: ADB 15 (1882) 121; Max Braubach, Karg von Bebenburg, Johann Friedrich, in: NDB 11 (1977) 153f.; Ders., Der Obristkanzler Karg, in: Ders., Kurköln 181–200.

561 Weitlauff, Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern unter Kurfürst Max Emanuel 263–269. – Hegel, Das Erzbistum Köln IV 43–51.

562 Weitlauff, Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern unter Kurfürst Max Emanuel 267.

ließ der König von Frankreich die Ansprüche des Kardinals von Fürstenberg auf Kurköln fallen und verzichtete auf die neuerrichtete Saarprovinz und die rechtsrheinischen Brückenköpfe[563]. Der Kardinal aber hatte das Erzstift bereits im Frühjahr 1689 verlassen und sich nach Versailles begeben. Noch im selben Jahr nahm er mit Erlaubnis des Königs an der Papstwahl teil, in der Hoffnung, beim neuen Papst eine Revision des in der Kölner Frage ergangenen Urteils erreichen zu können. Der neue Papst, Alexander VIII. (1689–1691), ging aber darauf nicht ein. Bei seiner Rückkehr Ende 1689 verlieh ihm Ludwig XIV. als Kommendatarabt die reiche Abtei Saint-Germain-des-Prés, das Zentralkloster der Benediktinerkongregation der Mauriner[564]. Danach trat Kardinal Wilhelm Egon von Fürstenberg politisch nicht mehr in Erscheinung. Er starb am 10. April 1704 und wurde in der Abteikirche Saint-Germain-des-Prés bestattet.

Joseph Clemens nach der päpstlichen Bestätigung seiner Kölner Wahl an den Rhein zu schicken, damit er persönlich von seiner Kölner Kathedrale Besitz ergreife, wagte man inmitten des dortigen Kriegsgeschehens nicht. Um sein Verbleiben im geistlichen Stand zu demonstrieren, begnügte man sich vorläufig damit, ihm, dem Erzbischof und geistlichen Kurfürsten, zweifachen Bischof und Fürstpropst «von Gottes und des Papstes Gnaden», die Niederen Weihen erteilen und das «Iuramentum episcopale» abnehmen zu lassen, wozu man den Freisinger Weihbischof für den ersten Akt nach Schleißheim, für den zweiten Akt in die Münchener Residenz einbestellte (28. September und 19. Oktober 1688). Jedoch erstanden Schwierigkeiten gegen Joseph Clemens' Aufnahme in das Kurfürstenkolleg. Die Goldene Bulle schrieb dafür ein Mindestalter von 18 Jahren vor; Joseph Clemens zählte aber erst 17 Jahre. Zudem stießen sich evangelische Kurfürsten an dem sie beleidigenden Passus im (noch «vorreformatorischen») Bischofseid, wonach der Bischof zu schwören hatte, daß er «haereticos, schismaticos et rebelles eidem domino nostro [papae]» verfolgen und bekämpfen werde (allerdings mit dem bereits im 15. Jahrhundert eingeschobenen «pro posse»). Aber auch diese Hürden konnten, da man allgemein zum Krieg gegen Frankreich rüstete, überwunden werden. Die kurfürstlichen Bevollmächtigten sahen dem Kandidaten «aus bewegenden erheblichen Ursachen», jedoch ohne Präjudiz des Kurkollegs, einmütig das fehlende Alter nach und admittierten ihn (11. Dezember 1688)[565].

Erst Anfang 1692, als Max Emanuel eben im Begriffe war, als neuernannter Generalstatthalter der Spanischen Niederlande nach Brüssel aufzubrechen, raffte sich Joseph Clemens zu einem Besuch des Kölner Erzstifts auf, logierte, da die Bonner Residenz in Trümmern lag, im kurkölnischen Hof zu Köln, bewacht von einer 100 Mann starken Leibgarde. Die Einrichtung der Regierung, die ganzen Regierungsgeschäfte samt der Pazifizierung des Metropolitankapitels tätigte in seinem Namen in all diesen Kriegsjahren unter teils katastrophalen Bedingungen mit großer diplomatischer Gewandtheit sein bevollmächtigter Rat und (offiziell seit 1894) kurkölnischer Obristkanzler Johann Friedrich Karg. Er war der Spiritus rector der kurkölnischen Politik, der eigentliche dirigierende Minister Joseph Clemens', auch sein Ratgeber bei wichtigen Gewissensentscheidungen, und nicht zuletzt sein diplomatisch versierter Abgesandter und Unterhändler bei der Rückgewinnung zwischenzeitlich zu Verlust gehender reichskirchlicher Positionen des Hauses Bayern.

So überließ man bei den Bischofswahlen in Hildesheim (19. Juli 1688) und in Münster (29. Juli 1688) für diesmal – weil selber chancenlos – dem Pfalzgrafen Franz Ludwig den Vortritt, im ansehnlichen Münster eher schweren Herzens, aber Innozenz XI. war nicht bereit gewesen, das Joseph Clemens gewährte Wählbarkeitsindult (für Köln, Lüttich und Hildesheim) auch auf Münster auszudehnen. Doch in beiden Wahlen kamen weder der Pfalzgraf noch der konkurrierende Kardinal von Fürstenberg zum Zug. Beide Domkapitel entschieden sich für landsässige Kandidaten (in Hildesheim für Jobst Edmund Freiherrn von Brabeck [1619–1702], in Münster für Friedrich Christian Freiherrn von Plettenberg [1644–1706]): für zwei Bischöfe, die nach dem Wunsch der Domkapitel ihre Residenz in ihren Bistümern nahmen.

Bei der Wahl in Lüttich (17. August 1688) kandidierte der Kardinal von Fürstenberg als von Frankreich favorisierter Bewerber ebenfalls, hier in Konkurrenz mit dem Pfalzgrafen und Deutschmeister Ludwig Anton als kaiserlich favorisiertem Bewerber, der wie der Kardinal mit großem Gefolge in Lüttich einzog. Aber auch Karg reiste im Auftrag Max Emanuels nach Lüttich, um die Wahlchancen für Joseph Clemens auszuloten. Nur weil es um diese schlecht bestellt war, arbeitete er wenigstens nicht gegen den Pfalzgrafen; doch von einer bayerischen Unterstützung für ihn, wie im vielzitierten Unionsrezeß von 1673 vereinbart war und der Pfalzgraf für sein Engagement bei der Kölner Wahl wohl verdient hätte (wie Kurfürst Philipp Wilhelm tief enttäuscht äußerte), konnte keine Rede sein. Am Ende ging es nur noch darum, «daß absolute khein franzos zu diesem hochstüfft gelange», und so ging aus der Wahl (mit 25 Voten gegen 18 Voten

563 Gebhardt, Handbuch II 280–284. – Max Braubach, Kampf und Zerstörung am Niederrhein 1689, in: Ders., Kurköln 111–158; Weitlauff, Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern unter Kurfürst Max Emanuel 280 f.
564 Braubach, Wilhelm von Fürstenberg 498.
565 Weitlauff, Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern unter Kurfürst Max Emanuel 277 f.

zugunsten einer Postulation Fürstenbergs) der Kandidat der «partie de la patrie», Domdechant Jean-Louis d'Elderen (1620–1694), hervor, zu dem nach Bekanntgabe des Wahlergebnisses auch die Partei des Kardinals «per accessum» übertrat[566].

Natürlich war Max Emanuel nicht bereit, die durch den Starrsinn Maximilian Heinrichs verursachten Verluste seines Hauses in der nordwestlichen Germania Sacra hinzunehmen. Um so mehr ließ sich Karg die «Heimholung» Hildesheims und Lüttichs angelegen sei. Seine diesbezüglichen Bemühungen hingen aber engstens mit den gleichzeitigen Bemühungen Max Emanuels um die lebenslängliche Generalstatthalterschaft in den Spanischen Niederlanden zusammen, und mit deren Gewinn wiederum glaubte der bayerische Kurfürst die erste «Etappe» in seinem diplomatischen Ringen um das Erbe der spanischen Monarchie zu erreichen. Ein erster Versuch, für Joseph Clemens das Kanonikat des neugewählten Lütticher Bischofs zu erwerben, um ihn zu einem Kandidaten «intra gremium» zu machen, scheiterte am Mehrheitswillen des Domkapitels. Man mußte, wie sooft, den Weg über Rom nehmen, um durch päpstliche Devolution zu erlangen, was in Lüttich verweigert worden war. Am 26. Juni 1690 sah sich Joseph Clemens dank päpstlicher Gunst im Besitz eines Lütticher Domkanonikats, nachdem Alexander VIII. dem Bayernherzog und Kölner Kurfürsten am 19. November 1689 auch die Wählbarkeitsdispens von 1688 für Lüttich und Hildesheim erneuert hatte[567]. Dennoch kostete es Karg erhebliche Mühe, um zunächst einmal die Wahl Joseph Clemens' zum Hildesheimer Koadjutor in die Wege zu leiten. Es bedurfte monatelanger Verhandlungen, ehe der «Durchbruch» glückte und bei der Wahl am 18. Januar 1694 alle Voten auf Joseph Clemens vereinigt werden konnten[568].

Weit dramatischer verlief die zur nämlichen Zeit einsetzende Bewerbung um die Lütticher Bischofskathedra. Ein erster Vorstoß bei Fürstbischof von Elderen, Joseph Clemens als Koadjutor anzunehmen, ging völlig ins Leere. Und dann war da auch noch die ärgerliche Klausel in Joseph Clemens' Wählbarkeitsbreve, wonach er im Falle seiner Wahl in Lüttich auf Freising und Regensburg verzichten müsse. Er bestürmte seinen Bruder, in Rom auf Streichung dieser Klausel zu dringen und mit Hilfe des Königs von England und der Generalstaaten eine Sinnesänderung des Lütticher Bischofs herbeizuführen; denn er wollte erfahren haben, daß der Wiener Hof in Lüttich eine Koadjutorie des Pfalzgrafen und Breslauer Bischofs Franz Ludwig anstrenge.

Mitten in diese anlaufenden diplomatischen Aktivitäten der an Lüttich interessierten Mächte «platzte» die Nachricht vom plötzlichen Tod des dortigen Bischofs († 1. Februar 1694) hinein. Im Augenblick stand der vakante Bischofsstuhl zur Disposition. Der erste Fürst, der bereits am folgenden Tag dem Lütticher Domkapitel, in der Pose eines Sprechers der «gesambten hohen alijrten», kondolierte, war der benachbarte Generalstatthalter der Spanischen Niederlande Kurfürst Max Emanuel. Er ließ sogleich auch die Empfehlung einfließen, das illustre Domkapitel möge auf einen Nachfolger bedacht sein, «so selbigen hochstifft teur erworbene teutsche freyheit und souverainitet nach dem löblichen exempel seiner [van Elderens] antecessoren in stetem flor zu erhalten gedenket und mit kräftiger handt zu schüzen vermag»[569] – die Anspielung auf die (angeblichen) Verdienste Bayerns war unmißverständlich.

Es bahnte sich eine Wahlschlacht an, deren Härte jener des Kölner Wahlkampfs von 1688 nicht nachstand. Und in ihm fochten als erbitterte Duellanten – natürlich mit verdecktem «Florett» – Joseph Clemens und der Deutschmeister Pfalzgraf Ludwig Anton (nicht, wie vermutet, Pfalzgraf Franz Ludwig) gegeneinander, Letzterer als Favorit des Kaisers. Ein dritter Bewerber, der Kardinal Emmanuel-Théodore de la Tour d'Auvergne de Bouillon, auch er Lütticher Domherr, wurde, weil Franzose, von seinen Chorbrüdern zur Wahl nicht zugelassen; er durfte auch nicht einreisen. Ein vierter Bewerber, Herzog Christian August von Sachsen-Zeitz, war (wie zumeist andern Orts auch) völlig chancenlos. Leopold I. pochte zwar darauf, daß das Haus Bayern das den Pfälzer Verwandten bei der Kölner Wahl gegebene Wort, in Lüttich zu ihren Gunsten zurückzustehen, einzulösen habe; offen seinen Kandidaten zu unterstützen wagte er jedoch mit Rücksicht auf die Sonderinteressen Frankreichs, Spaniens und der Seemächte an diesem westlichen Vorposten des Reiches nicht. Er gab sich nach außen neutral, und der von bayerischer und kaiserlich-pfälzischer Seite um eine Wahlempfehlung für je ihren Kandidaten bestürmte Innozenz XII. (1691–1700) tat desgleichen, indem er auf die beiden Kandidaten bereits gewährten Wählbarkeitsbreven verwies, womit päpstliche Einflußnahme ziemlich erschöpft sei. Er versicherte lediglich, jede Wahl zu konfirmieren, sofern sie nur frei durchgeführt werde und die Vorschriften des kanonischen Rechts erfülle. Daß auch Frankreich für seine Ziele den Papst zu beeinflussen suchte, versteht sich von selbst. Als das illustre Lütticher

566 Zu diesen Wahlen des Jahres 1688 siehe: Ebd. 282–292. – Eubel, Hierarchia catholica V 341.

567 Wählbarkeitsbreve Alexanders VIII. für Joseph Clemens (mit wörtlicher Wiederholung des Wählbarkeitsbreves Innozenz' XI. vom 19. Juni 1688 und dessen Bestätigung), 19. November 1688 (Druck). BayHStA Abt. GStA Kschw. 2171.

568 Weitlauff, Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern unter Kurfürst Max Emanuel 300–332.

569 Ebd. 338.

Domkapitel den Wahltermin auf den 20. April 1694 anberaumte, war die Prognose für den Wahlausgang derart unsicher, daß Joseph Clemens aus Furcht, «mit einer langen nasen zurückh kehren» zu müssen[570], jegliche Lust verging, sich in Lüttich persönlich der Wahl zu stellen. Doch vermochte er sich den wiederholten Beschwörungen Max Emanuels und Kargs nicht zu widersetzen. Nach Faschingsende und Vierzigstündigem Gebet brach er am 1. März mit 24.000 Gulden Reisegeld, das ihm (auf seinen Antrag hin, nach Darlegung seiner finanziellen Misere) die Bayerische Landschaft gewährte[571], auf. Der Deutschmeister war bereits am 26. Februar in Lüttich eingetroffen, ebenso am 5. März mit einem Gefolge von 40 Personen der kaiserliche Wahlgesandte Hermann von Wachtendonck, Großprior des Johanniterordens für Deutschland und Fürst von Heitersheim. Auch die umliegenden Mächte waren durch Diplomaten vertreten und suchten im anhebenden Wahlgeschehen nach Kräften mitzumischen.

Karg dagegen stand immer noch in Erwartung der Ankunft Joseph Clemens'. Um eine pfälzische Bewerbung auszuschalten – seine vorzüglichste Sorge –, argumentierte er derweil ringsumher mit der latenten Gefahr einer französischen Unterjochung des Hochstifts, dessen fatale Situation deshalb eine ständige Residenz des künftigen Bischofs in Lüttich unabdingbar mache; schon aus diesem erheblichen Grund müsse eine Kandidatur der Pfalzgrafen, des Deutschmeisters Ludwig Anton oder der Bischofs Franz Ludwig von Breslau, von vornherein scheitern, da beide dazu nicht in der Lage wären; anders Joseph Clemens: Er könne in Freising und Regensburg [diesen minderen Hochstiften] «pro dignitate» ohnehin nicht immerfort sich aufhalten, habe aber auch im Erzstift Köln «zur zeit keine bequeme, noch sichere wohnung» und werde daher gar gern die Gelegenheit ergreifen, um in einer Stadt zu residieren, «die wohl ein kleines Paris zu nennen wäre» und der Residenz seines geliebten Bruders benachbart sei[572]. Er suchte den Deutschmeister auf, um ihm die unabsehbar schädlichen Folgen einer Kollision der beiden verwandten Häuser in düsteren Farben vor Augen zu führen, wenn er nicht von seiner zwecklosen Kandidatur abstehe und gemäß dem Rezeß von 1673 mit seinen Anhängern die Partei Joseph Clemens' als des unzweifelhaft stärkeren Kompetenten zu mehren helfe, zum Wohl des Hochstifsts Lüttich und des Reiches und im Sinne der wahren kaiserlichen Intention. Dem Fürsten von Heitersheim suchte er beschwörend klarzumachen, daß die Limitierung des Wählbarkeitsbreves Joseph Clemens' auf Köln, Hildesheim und Lüttich beweise, daß der Papst die Kombination dieser drei Stifte und nicht Kölns mit Freising und Regensburg wünsche usw. – lauter allzu durchsichtige Argumente, die auf eine für seinen Herrn eher prekäre Stimmenverteilung im Domkapitel schließen líeßen. Jede zusätzlich zu gewinnende Stimme zählte. Er ließ bereits «ein rocchett samt einer chorkappen» nach Lütticher Fasson für Joseph Clemens schneidern, damit er bei seiner Ankunft im Domkapitel seine erste Residenz nehmen könne.

Der wenig günstige Verlauf des Wahlgeschäfts, bei dem viel Geld in die domkapitlische «Waage» geworfen wurde, wirkte, je näher der Wahltag heranrückte, derart bestürzend, daß Max Emanuel den ungewöhnlichen Entschluß faßte, seinen Bruder persönlich nach Lüttich zu geleiten. Das Brüderpaar traf sich am Abend des 18. März in Maastricht und ließ für den Morgen des folgenden Tages seine offizielle Ankunft in Lüttich ankündigen, damit die Stadt einen feierlichen Empfang vorbereitete, mit welchem weder der Deutschmeister noch der Fürst von Heitersheim «distinguiert» worden waren. Mit fünfzigköpfigem Gefolge zogen die beiden kurfürstlichen Brüder ein, verrichteten zur Erbauung des Volkes in der Kathedrale Saint-Lambert ihre Andacht, speisten mit dem Deutschmeister – um jedermann pure Verwandtschaftsharmonie vorzuspielen – und gaben Audienz, zu der alles, was Rang und Namen hatte, herbeiströmte. «Durch ihre gegen jedermann bezeigte angebohrne güte» hätten sie «die herzen der Menschen gewonnen», berichtete Karg sogleich dem bayerischen Vertreter am Wiener Hof.

Doch im Höherschlagen der Herzen (wenn überhaupt) erschöpfte sich der Erfolg der Visite Max Emanuels. Kein einziger Domkapitular wechselte spontan die Partei, und der Deutschmeister beharrte so hartnäckig auf seiner Kandidatur, daß Max Emanuel noch von Lüttich aus an den Kaiser appellierte, er möge durch seinen Wahlgesandten den uneinsichtigen Deutschmeister zur Verhütung größeren Schadens und einer «unnöttigen dissension beeder churhäuser» zu Räson rufen. Ehe er Lüttich wieder verließ, wies er Karg an, die zur Mehrheit erforderlichen Voten ohne Zeitverlust zu kaufen, und sollte auch das eine oder andere Votum auf 50.000–60.000 «und noch mehr reichsthl. hinauflauffen, so ist es alles werth». Freilich durfte solches Geld nicht durch Kargs oder gar Joseph Clemens' Hände fließen; dieses «Geschäft» übernahm ein anderer (der spanische Gesandte Marquis Arnold-Andrieu d'Hoensbroech). Zum andern sollte Karg auf Joseph Clemens' «conduitte» ein wachsames Auge werfen, denn was ihm am meisten im Weg stehe, seien «die schlimbe impressiones» die man hier von ihm habe; es sei «rhathsamber», daß er sich «in nicht vill discurs einlasset, sondern durch die ministros und persohnen, so vor ihme agirn die sach gehen lasse,

570 So gegenüber Max Emanuel. Ebd. 347.
571 Ebd. 348.
572 Ebd. 345.

dan ein iedes wortt verdäncklich, und zu dem lasset die geistl. modestie nicht zu bei disen fall ein ambition vor sich selben zu bezeigen»[573]. Es wurde Joseph Clemens auch nicht erlaubt, den Domkapitularen eine Visite abzustatten: Dies sei weder mit «unsers churhauses praerogativ», noch mit dem «caracter», den er «als metropolitan undt churfürst zu Cölln» habe, vereinbar. Er hatte seine Frömmigkeit zur Schau zu tragen. Stets klerikal in Schwarz gekleidet, legte Joseph Clemens, nach Beichte und Kommunion bei den Kapuzinern, am 31. März «in pleno capitulo» das Iuramentum canonicale und die Professio fidei ab, nahm im Chor der Kathedrale von seinem »stallum» Besitz und begann seine erste Residenz als Lütticher Domkapitular. Täglich leistete er «in habitu canonicali» den Chordienst, zutiefst alteriert über das ihm als Kurfürsten zugemutete Traktament eines simplen Domherrn und seufzend, «Gott gebe, daß solches alles zu seiner ehr, dises hochstiffts wohlfart und unsers churhauses besten außschlage» (so an Max Emanuel)[574]. Der Kaiser freilich antwortete auf Max Emanuels Gesuch negativ: Er könne sein «im ganzen reich kund wordenes kay. wort nit zurück nehmen oder auf einige weis modificiren», ohne dem Deutschmeister «tacite exclusivam» zu erteilen (Wien, 26. März 1694). Und den bayerischen Minister am Wiener Hof Franz Hannibal von Mörmann beschied er bei Überreichung einer weiteren Petition Max Emanuels mit den frommen Worten, er wolle «auf mitel und weg gedenkhen [...], damit diese bevorstehende wahl zu ehren gottes und des heyl. römischen reichs bösten ablauffe». Ähnlich klang die kaiserliche Antwort an Max Emanuel: «[...] daß Mich gestalten sachen nach ferners also erklären werde, daß Ew. Ldn. und männiglich im werck selbsten begreiffen werden, daß dießfals nichts anders alß die ehr gottes und des stiffts, auch des gemeinen weeßens bestes eintzig vor augen habe, und waß deme auff einigerley weiß hinderlich sein kann, mit allen kräfften beyseiths zu setzen bedacht sein, zu einem widrigen aber auch den geringsten anlaß nimmermehr geben, sondern eine sonderbare frewde ab deme empfinden werde, wan Ich auch in diesem emergenti Ew. und des churfürsten zu Cölln Ldn. Ldn. mit beständiger sicherheit und unverletzet Meines kay. worths werde können zustatten kommen. Indessen zweifle Ich nit, des Teutschmeisters Ldn. werden den statum rerum nit nur obenhin, sondern gantz innerlich und ex fundamento penetriret haben und erkennen, und der ihme beywohnenden vernunfft und Ew., auch des churfürsten zu Cölln Ldn. Ldn. zutragender zu genügen bekanter frt. vetterlicher affection nach, sich hierinfals dergestalt circumspecte comportiren, daß wider Meine und beeder churhäuser auctoritet, intention, auch des gemeinen weesens interesse, nit einem dritten schädlichen subjecto der weeg zur inful gebahnet, sondern vielmehr beeder churhäuser conventiones der gebühr beybehalten und beobachtet werden; [...]» (6. April 1694). Gleichzeitig aber brachte Mörmann in Erfahrung, daß die kaiserliche Hofkammer der Wahlgesandtschaft in Lüttich 100.000 Reichtaler überwiesen habe, um, natürlich diskret unter der Hand, die Wahl des Deutschmeisters zu befördern[575].

Der Wahltag begann mit heftigen Turbulenzen im Domkapitel. Von den 46 stimmberechtigen Kapitularen hatten Karg und seine Kombattanten bis zum Vorabend der Wahl 23 für Joseph Clemens gewonnen; die Partei Ludwig Antons zählte 22. Die Anspannung und das Gezerre um die *eine* anscheinend oder scheinbar noch unentschiedene Stimme waren ungeheuer und zogen sich bis in die Heilig-Geist-Messe am Morgen des Wahltags (20. April) hinein. Auch Joseph Clemens und Ludwig Anton wurden zur Teilnahme an ihr gerufen, retirierten sich aber anschließend wieder in ihre Quartiere, da sie, ohne ihre erste Residenz absolviert zu haben, noch kein Stimmrecht hatten.

Als nach dem in vorschriftsmäßiger Form vollzogenen Wahlakt die insgesamt 46 abgegebenen Voten in der Sakristei neben dem Kapitelssaal ausgezählt wurden und sodann nicht, wie herkömmlich, der Senior der Skrutatoren, sondern der Domscholaster, ein erklärter «bayerischer» Parteigänger, das Ergebnis bekanntgab: 24 Voten für Joseph Clemens, 22 für den Deutschmeister, gingen die Wogen der Erregung hoch. Die 22 Parteigänger Ludwig Antons widersetzten sich dem Abstimmungsergebnis und verlangten eine nochmalige genaue Überprüfung des Wählbarkeitsbreves Joseph Clemens'. Der Streit eskalierte derart, daß der Domdechant, ein «pfälzischer» Parteigänger, kurzerhand mit den Worten «Capitulum est solutum» die Sitzung schloß und vertagte, sich erhob und mit den Wählern des Deutschmeisters den Saal verließ, jede Entscheidung in seiner Abwesenheit für null und nichtig erklärend. Die Zurückbleibenden nahmen daraufhin für sich in Anspruch, als die «maior et sanior pars capituli» befugt, ja verpflichtet zu sein, «mit der canonischen wahl in gottes nahmen» fortzufahren. In der vorgeschobenen Annahme, die Abgetretenen hätten sich ihres Stimmrechts begeben, vereidigten sie die Skrutatoren, eröffneten den (zweiten) geheimen Wahlgang und ließen die Stimmen auszählen: Alle 24 Voten waren auf Joseph Clemens gefallen. Durch Abordnung zweier Kapitulare holte man den Erwählten herbei, und nachdem er vor den Votanten die «unanimi voto» vollzogene Wahl

573 Siehe das eigenhändig konzipierte Memoire Max Emanuels, am 22. März Karg übergeben. Zit. ebd. 374.
574 Ebd. 378.
575 Ebd. 375–377.

angenommen hatte, geleitete man ihn unter Glockengeläut und den Klängen des Te Deum vor den Hochaltar der Kathedrale und stellte ihn der wartenden Menge als «episcopus electus» vor. Von der Zitadelle dröhnten zu seinen Ehren die Schüsse der Kanonen. Kuriere trugen noch am selben Tag die Nachricht seiner «glücklichen Wahl» in alle Welt hinaus.

Die Festtafel zu Ehren des Erwählten in der fürstbischöflichen Residenz war noch im Gange, als der Domdechant für den nächsten Tag ein Kapitel ansagen ließ. Die «bayerische» Partei vereinbarte, daran teilzunehmen, und versammelte sich zur festgesetzten Stunde im Kapitelssaal. Da erschien der Domdechant mit seinem Anhang, erklärte die Wahl des Vortags für illegitim und ungültig, zog mit seinem Anhang in die Domdechanei und veranstaltete dort eine Gegenwahl, aus der ebenfalls «unanimi voto» als Sieger der Deutschmeister hervorging. Weil der Zugang zum Dom und zu den Glocken versperrt war, wurde die Proklamation dieser Wahl notgedrungen vor dem Portal der Domdechanei vollzogen und das Te Deum im Haus gesungen[576].

Zwei Bischöfe, von denen jeder behauptete, von der «sanior pars capituli» rechtmäßig erwählt zu sein, ein in zwei Lager gespaltenes Domkapitel und zwei an den Papst adressierte Proteste des zur Wahl nicht zugelassenen Kardinals von Bouillon, der eine gegen die «per vim et violentiam» erzwungene Wahl des Bayernprinzen, der andere gegen die «electio schismatia» des Pfalzgrafen gerichtet. Das war die Situation am 21. April, die keiner weiteren Beschreibung bedarf.

Max Emanuel, entschlossen, eher «alles zu der lezten extremität komben» zu lassen, als in «dieser sach» nachzugeben, wies Joseph Clemens an, in Lüttich auszuharren. Noch war die Schlacht nicht gewonnen, noch war nicht abzuschätzen, wie Kaiser und Papst reagieren würden, möglicherweise mit Kassation der Doppelwahl und Ansetzung einer Neuwahl. Jedenfalls ließ Max Emanuel in Brüssel ein Hochamt singen und Feuerwerke abbrennen, aber kein Te Deum anstimmen. Der Pfälzer Kurfürst Johann Wilhelm, Ludwig Antons Bruder, traf bereits Vorbereitungen, um in Rom gegen Joseph Clemens wegen Simonie und Zwangausübung zu prozessieren, als ein völlig unvorhersehbares Ereignis dazwischentrat. Eine Ende April in Lüttich ausbrechende Seuche streckte den Deutschmeister nieder. Am 4. Mai starb er, noch nicht 34 Jahre alt. Karg hatte Joseph Clemens «fast wie einen Gefangenen» gegen Ansteckungsgefahr erst abgeschirmt, dann mit seinem dreißigköpfigen Hofstaat nach Brüssel geflüchtet. Hier bestellte Joseph Clemens für den so plötzlich verblichenen Verwandten 400 Messen.

576 Ebd. 378–398.

Dennoch war durch diesen Tod «ein groses obstaculum removirt», mehr noch, «der liebe gott» hatte «nach seinem unerforschlichen urtheill [...] eine traurige decision ergehen lassen» und die zwischen Bayern und Pfalz «entstandene differenz aufgehebt». Im Grunde waren Kaiser und Papst nicht unglücklich, daß ihnen eine Entscheidung über die Doppelwahl erspart blieb. Noch gab es freilich «Querschläge», vor allem von Seiten der Wähler des Deutschmeisters. Man mußte sie zum Gehorsam gegenüber Kaiser und Papst zwingen. Und da der Kaiser sich endlich gewillt zeigte, dem Haus Bayern zuzugestehen, was ihm *de facto* nicht mehr zu entwinden war, ließ der Papst die Wahlvorgänge samt den Protesten des Kardinals Bouillon von der zuständigen Kongregation prüfen. Diese bestätigte die Gültigkeit der Wahl Joseph Clemens' auf Grund der ihm gewährten Dispensen, wies die Proteste des Kardinals Bouillon als ungerechtfertigt zurück und entschied, den Kandidaten mit der weltlichen Temporaladministration ganz, mit der Spiritualadministration zusammen mit einem Koadministrator «ex gremio capituli» zu bevollmächtigen, jedoch ihm nur die Beibehaltung des Erzbistums Köln und der Propstei Berchtesgaden (samt etwaigen anderen «beneficia inferiora») zu gestatten und die Bistümer Freising und Regensburg sofort für vakant zu erklären. Innozenz XII. approbierte die ergangene Sentenz, nach der am 29. September 1694 das Konfirmationsbreve ausgefertigt wurde: «[...] post deliberationem, quam super hac re cum nunullis ex venerabilibus et dilectis Filiis, Romanae Curiae Praelatis, ad id a Nobis specialiter deputatis, qui rem ipsum mature discusserunt, ac oppositores pluries audiverunt, habuimus diligentem Electionem de Persona Tua in Episcopum Leodiensem, sicut praemittitur, factam, Authoritate Apostolica Tenore Praesentium, confirmamus et approbamus [...]»[577].

577 Weiter heißt es: «ac illi inviolabilis Apostolicae firmitatis robur adijcimus, Teque ex nunc, donec ad aetatem legitimam perveneris, Eidem Ecclesiae Leodiensi Administratorem in Spiritualibus quidem, et ab ejs dependentibus, una Persona ex gremio Capituli dictae Ecclesiae provideatur [...]. In Temporalibus vero Te solum, ita ut administratione huiusmodi durante liceat Tibi [...].» Der Passus bezüglich der Bistümer Regensburg und Freising lautet: »Caeterum quoad memoratas ecclesias Ratisbonensem et Frisingensem ex Tui persona de praesenti vacantes, specialem etiam Tui contemplatione supradictis capitulis et canonicis, earundem respective ecclesiarum gratiam facere volentes ut licet ecclesiae huiusmodi ex Tui persona, sic, ut praemittitur, vacantes, Nostrae et ejusdem Sedis dispositioni reservatae, aut affectae quovis modo nunc existant ipsi nihilominus ad electionem personarum idonearum in Tui locum ecclesijs Ratisbonensi et Frisingensi in episcopos a Nobis seu Romano Pontifice pro tempore existenti ad electionem huiusmodi respective praeficiendarum, servata caeteroqui SS. Canonum dispositione, iuxta concordata praefata devenire libere et licite possint et valeant in omnibus et per omnia per inde ac si ecclesiae Nostrae et dictae Sedis dispositioni nullatenus reservatae vel affectae essent, motu, scientia, liberalitate et potestatis plenitudine paribus earundem tenore praesentium pro hac

Diesmal eilte der päpstlich konfirmierte Bischof persönlich zur Besitzergreifung seines neuen Stifts nach Lüttich. Am 24. Oktober wurde Joseph Clemens vor den Mauern der Stadt von einer Delegation des Domkapitels komplimentiert und «ganz allein in einem auff viel tausend reichsthaler geschäzten wagen», eskortiert vom Obriststallmeister und einer 100 Mann starken «trabanten guarde», unter «ungemeinen freüdenszeichen» des Volkes zum fürstbischöflichen Palais geleitet und am nächsten Tag in der Kathedrale feierlich inthronisiert. Er hatte versprochen, an seinen Gegnern keine Vergeltung zu üben, und alle beugten sich huldigend zum Handkuß. Doch bei seiner Regierungsbildung überging er entgegen seinem Versprechen ostentativ sämtliche Wähler des Deutschmeisters und säte damit von Anfang an Zwietracht und Streit, die seine ganze Lütticher Regierungszeit kennzeichnen sollten.

Wenig später, durch Breve vom 6. November 1694, gestand Innozenz XII. Joseph Clemens auch die Koadjutorie in Hildesheim zu und gestattete ihm «per viam accessus seu ingressus» die künftige Nachfolge in diesem Bistum, unter Beibehaltung Kölns, Lüttichs und Berchtesgadens, nicht jedoch Regensburgs und Freisings[578]. Aber die Stifte Regensburg und Freising deswegen aufzugeben, nur weil es dem Papst gefalle, kam für die beiden kurfürstlichen Brüder überhaupt nicht in Frage. Noch ehe in Lüttich der Wahltag angebrochen war, hatte Joseph Clemens seinen Bruder inständig gebeten, alle Sorge aufzuwenden, damit ihm nach seinem Lütticher Wahlsieg zumindest Freising nicht verloren gehe, «als worzu» nicht allein er «ein sonderbare affection» trage, sondern auch ihrem Kurhaus alles daran gelegen sein müsse, «solches in unsern handen, so lang es immer möglich, zu behalten»; denn sollte Max Emanuel «mit heuffiger succession» gesegnet werden, «wird dero hoher posterität die coadjutori und spes futurae successionis bey dergleichen erz- und hochstifftern ia nicht ybel anstehen», wie er dann «alles, waß unserm churhauß glorios und dienlich sein mag, zu thuen von herzen bereit» sei. «Gar recht [...] raisonire» er, hatte ihm Max Emanuel geantwortet, «warumb man in zeiten auf beibehaltung [vor allem] des Freisingischen zu gedenken habe». Deshalb habe er in Rom längst die nötigen Vorkehrungen treffen lassen, damit für Freising und Regensburg «eine dispensation wo nit in perpetuum wenigst auf gewise jahr erhalten werde, nach deren ausgang man alzeit eine weitere prorogation suchen kann [...]»[579].

Der Kampf um die Restitution der für vakant erklärten Stifte Freising und Regensburg begann. Das Freisinger Domkapitel, das sofort nach Bekanntgabe der Vakanzerklärung in die Interimsregierung eintrat, hatte allerdings die brüskierende Behandlung bei der Regierungseinrichtung nach Joseph Clemens' persönlicher Posseßnahme am 18. Juni 1690[580] nicht vergessen. Die Bistumsvakanz bot Gelegenheit, sich zu revanchieren. Karg und andere Abgesandte, die mit den Verhandlungen beauftragt waren, bemühten sich vergeblich, um «gutes Wetter» anzuhalten. Max Emanuel war empört über die Unerhörtheit, daß ein die (angeblich) fromme Stiftung seiner Vorfahren genießendes, auf seine Gnade angewiesenes Gremium (dessen Mitglieder vornehmlich den landsässigen bayerischen Adelsfamilien entstammten) sich erkühne, seinem Haus den schuldigen Respekt und ihm als bayerischem Landesherrn den Gehorsam zu verweigern; selbst auf das Lockmittel «einer real erkandtnus in gelt» von 600–1.000 Gulden je Domkapitular – ein vergleichsweise knapp bemessener Douceur – wollten die Domherren nicht ansprechen. Wohl beugte man sich dem kurfürstlichen Druck und richtete eine Bittschrift um Wiedereinsetzung Joseph Clemens' an den Papst. Max Emanuel erläuterte unterdessen dem Kardinalstaatssekretär, daß der ihm unverständliche Entzug der Stifte Regensburg und Freising den standesgemäßen Lebensunterhalt Joseph Clemens' aufs ärgste gefährde, da Köln und Lüttich ihn allein aufzubringen unmöglich imstande seien; denn deren wirtschaftliche Kraft hätten der langjährige (Pfälzische) Krieg und die ihm vorausgegangene Besteuerung mit «quindici millioni per la guerra contra il Turco» bis zur Erschöpfung geschwächt[581] (letzteres Argument, mochte es stimmen oder nicht, war jedenfalls, wie sooft, auf Wirkung berechnet). Karg eilte noch im Dezember 1694 nach Rom, um die freisingische Bittschrift (und eine ähnliche des Regensburger Domkapitels) Innozenz XII. persönlich zu überreichen. Bei der ihm gewährten Audienz schilderte er mit bewegenden Worten den «gran desiderio» der Domkapitel, ihren Hirten behalten zu dürfen. Der Papst rühmte die leuchtenden Verdienste Max Emanuels und auch Joseph Clemens' um Kirche und rechten Glauben, aber in der Sache versprach er nicht mehr als «di voler far tutto il possibile in favore della Serenissima Casa Elettorale». Seine Hände waren gebunden. Obwohl er kraft des ihm (im Wiener Konkordat) reservierten Provisionsrechts beide Bistümer frei hätte besetzen können, hatte er den Domkapiteln nach der in (oder für) Deutschland üblichen Praxis das Recht freier Bischofswahl eingeräumt, und diese Konzession konnte er, auch aus «Liebe» zum meritierten Haus Bayern, nicht

vice tantum concedimus et indulgemus [...]. Breve confirmationis electionis Leodiensis, Romae, 29. Septembris 1894. BayHStA Abt. AStA FüS 665/II; GStA Kschw 2171 (Druck).

578 Weitlauff, Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern unter Kurfürst Max Emanuel 416–421.

579 Ebd. 422 f.

580 Ebd. 88–105.

581 Ebd. 424.

wieder annullieren. Im übrigen vermochte er den Grad der Freiwilligkeit zumindest des Freisinger Gesuchs durchaus zu ermessen: Man könne darauf «kein conto» machen; er als «pater universalis» könne sich in die laufenden Verhandlungen micht einmischen. Die Entscheidung lag bei den Kapiteln; sollte es ihnen mit ihren Restitutionsgesuchen ernst sein, so blieb ihnen der Weg einer Postulation Joseph Clemens' offen[582].

Diesen «offenen Weg» beschritt das Freisinger Domkapitel, indem es den (durch päpstliches Breve) um einen Monat prolongierten Wahltag – «damit gleichwollen Ihre Churf. Drt. noch was erfreulichers aus Rom erwartten [...] mögen» – auf den 29. Januar 1695 festsetzte und an diesem Tag mit 9 von 14 Voten einen «geringeren» zum Bischof und Fürsten des (mit 400.000 Gulden hochverschuldeten) Hochstifts Freising wählte: den Domdekan Johann Franz Eckher von Kapfing und Liechteneck (1649–1727)[583]. Die von den übrigen Kapitularen angestrebte Postulation Joseph Clemens' war fehlgeschlagen. Vergeblich hatten vier kurbayerische und zwei kurkölnische Abgesandte, vier Minister, bis zuletzt «durch alle thuenliche, menschmögliche und erdenckliche mitl und weeg, mit süß unnd saurer untermischung» des Letzteren Postulation «zu poussiren» gesucht. Sie verließen nach der Wahl fluchtartig den Ort ihrer Niederlage[584].

Das Regensburger Domkapitel verhielt sich handsamer; ohnehin sah es jahraus jahrein keinen Bischof in Bistum und Hochstift, so daß es in beiden ziemlich selbständig und unbehellig von Konflikten mit dem «im Ausland» residierenden Bischof zu regieren vermochte. Man hatte daher auch deutlich zu erkennen gegeben, daß man zu einer erneuten Postulation Joseph Clemens' geneigt sei. Die päpstliche Prolongation des Wahltermins gestattete, ihn bis zum 17. Februar hinauszuschieben. Die Nachricht vom verwegenen Streich der Freisinger Wahl, so unglaublich sie klang, brachte so manchen (auch) im Regensburger Domkapitel bepfründeten Domherrn zum Nachsinnen über sein freies kanonisches Wahlrecht und über die Joseph Clemens etwas übereilt erteilte Blancozusage. Aber zur Nachahmung der Freisinger Chorbrüder fühlte man sich dann doch nicht genügend motiviert, obwohl mit dem Herzog Christian August von Sachsen-Zeitz oder dem Laibacher Bischof Sigmund Christoph Graf von Herberstein zwei kaiserlich favorisierte Kandidaten sich anmeldeten, Letzterer sogar als Kandidat «ex gremio», und Leopold I. einen kaiserlichen Wahlgesandten in der Person des österreichischen Prinzipalkommissars beim Regensburger Reichstag Leopold Joseph Graf von Lamberg abordnete. Immerhin beschloß das Domkapitel, um für Eventualitäten gerüstet zu sein, zweierlei Wahlkapitulationen zu konzipieren, eine für den Fall einer Postulation, die andere für den Fall einer regulären Bischofswahl «ex gremio». Etwa sechs Kapitulare erklärten dem kaiserlichen Wahlkommissar, sie würden eine reguläre Bischofswahl der Postulation vorziehen, aber dazu nicht über genügend Voten verfügen, weshalb sie sich dem Willen der Mehrheit konformiert hätten und, «wo sie es zumahlen nicht hindern können», Joseph Clemens «die erwartende consolation und freude gönnen möchten, per unanimia a capitulo postuliert worden zu sein». Doch ersuchten sie den Wahlkommissar, Leopold I. um Vorkehrungen beim Papst zu bitten, damit dem Bayernprinzen das Bistum Regensburg höchstens bis zum Regierungsantritt in Hildesheim «zu genießen vergönnet» werde. Graf Lamberg verhielt sich denn auch bei seinem offiziellen Auftritt im Kapitel (am 14. Februar) weisungsgemäß neutral und legte den versammelten Domherren lediglich nahe, «ihre consilia und vota auff ein solch qualificirtes subjectum» zu richten, «welches [...] dem clero und männiglichen [...] mit gutem exempel und wandel vorleuchten» könne. Es waren die üblichen Floskeln, die gleichwohl zum Nachdenken geeignet gewesen wären. Im Grunde bestand sein Auftrag lediglich darin, bei dieser Wiederbesetzung eines Bischofsstuhls mitten im Kurfürstentum Bayern die Präsenz des Kaisers zu demonstrieren und streng auf das ihm vor den kurfürstlichen Abgesandten zustehende Zeremoniell zu achten.

Am 17. Februar 1695 postulierte das Regensburger Domkapitel, wie erwartet, Joseph Clemens zum zweitenmal einstimmig zum Bischof. Unter Trompeten- und Paukenschall wurde diese Freudenbotschaft im Dom proklamiert und anschließend mit einem Festmahl in der fürstbischöflichen Residenz gefeiert. Die «recompensen» für die 14 Domkapitulare fielen allerdings recht bescheiden aus: ganze 800 Gulden wies Max Emanuel zum Verteilen an[585].

So «gehorsam» sich das Regensburger Domkapitel verhalten hatte, so «ungehorsam» das Freisinger Domkapitel. Und da nahm sich der dort erwählte Bischof Eckher, von Haus aus ein bayerischer Untertan, in seiner Wahlanzeige an den Münchener Hof noch heraus, als des bayerischen Kurfürsten «diemietig: gehorsambister caplan» zu beteuern, aus «ungezweifleter schickhung gottes des

582 Ebd. 446 f.

583 Benno Hubensteiner, Die geistliche Stadt. Welt und Leben des Johann Franz Eckher von Kapfing und Liechteneck, Fürstbischofs von Freising, München 1954; Georg Schwaiger, Der Freisinger Fürstbischof Johann Franz Eckher von Kapfing und Liechteneck, in: Ders., Christenleben I 194–203; Weitlauff, Im Zeitalter des Barocks 355–36, 370–387.

584 Weitlauff, Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern unter Kurfürst Max Emanuel 457 f.

585 Ebd. 458–471.

allmächtigen» sei die Wahl zum Bischof von Freising auf ihn gefallen – auf ihn, der «zwar von herzen nichts mehrers gewuntschen» habe, «als undter dem gehorsamb Ihro Churf. Drt. zu Cölln pp. noch ferner zu leben, und dem thumb decanat abzuwarthen»; doch «yber allen angewendten vleiß» sei er nicht imstande gewesen, sich der bischöflichen Würde zu «entladen», und so habe er sie endlich im Vertrauen auf Gottes Beistand sowie auf Rat und Hilfe des Domkapitels angenommen, der «demüettigisten hoffnung» lebend, Max Emanuel werde sich «sowohl disen elections actum, als meine wenige persohn nit zuentgegen sein lassen»[586]. Daß diese Hoffnung illusorisch war, konnte er sich kaum verhehlen. Die in Freising erlittene Schlappe als geschehen hinzunehmen, hätte Max Emanuels absolutistisch-fürstlichem Selbstbewußtsein gänzlich widersprochen, obwohl ihm natürlich klar war, daß gegen Eckhers Wahl als Rechtsakt nur auf kanonistischem Weg an der Römischen Kurie anzukämpfen war und jedenfalls der Schein des Rechts gewahrt werden mußte. Um die Vermessenheit der Eligenten und die Irregularität ihres Wahlakts um so greller «vorzuführen», mußten Macht, Verdienst und Ansehen des Kurhauses Bayern dabei um so nachdrücklicher in Anschlag gebracht werden, aber sie waren eben höchstens subsidiär einsetzbar. Es war Max Emanuel nämlich gewiß nicht unbekannt, daß sich das Freisinger Domkapitel in der Vergangenheit zweimal hintereinander gegen massiven Widerstand seines Großvaters (damals noch) Herzog Maximilian I. durchgesetzt hatte: bei den Wahlen der Bischöfe Stephan von Seibolsdorf (1612–1618) und Veit Adam von Gepeckh (1618–1651)[587].

Das Haupt der Postulanten, der Freisinger Dompropst und Weihbischof Johann Sigmund Zeller von Leibersdorf, war schon auf dem Weg nach Rom, um die Postulation Joseph Clemens' dort persönlich zu verteidigen, während in München das Geheime Ratskollegium, Kanonisten und Theologen (Societatis Jesu) noch über die der Wahl und dem Electus Eckher anhaftenden Defekte – so der «illetteratura» und der «diffamazione in materia lasciva» – berieten und mit Mühe und vielen Zweifeln an langen Deduktionen arbeiteten, die doch, wie sich zeigen sollte, der Beweiskraft entbehrten. Der Freisinger Elektionsstreit zog sich monatelang hin, Gutachten und Gegengutachten wurden angefertigt, Delegationen der Streitparteien reisten hin und her, den Wiener Nuntius suchte man einzuschalten, auch Max Emanuels und Joseph Clemens' Schwester Violanta Beatrix (1673–1731), Großprinzessin von Toskana, wandte sich, ihren Bruder empfehlend, an die Kardinäle der Partikularkongregation. Diese trat nach dreimaliger Verschiebung endlich ein ganzes Jahr nach Eckhers Wahl zusammen, um ihr Urteil zu fällen. Sie befand, daß alle gegen Eckher und seine Wahl erhobenen «oppositiones» unbegründet seien, und indem sie, wohl nicht ohne Absicht, auf die zwiespältige Lütticher Wahl Joseph Clemens' rekurrierte, bei der auch kein Grund zu einer Dispensation oder Sanation gefunden worden sei, wies sie den Postulationsakt zurück, erklärte die Wahl Eckhers für gültig und dem Nutzen der Kirche von Freising dienend und schloß mit dem Spruch: «Confirmandam esse electionem», und zwar «senza la clausula supplentes». Noch am gleichen Tag (30. Januar 1696) machte sich Innozenz XII. dieses Urteil zu eigen, drückte Max Emanuel sein Bedauern aus, daß er seinem und Joseph Clemens' Wunsch in diesem «negotio iuridico, et non gratioso» nicht willfahren könne (4. Februar 1696) und konfirmierte durch Bulle (erst!) vom 2. April 1696 Eckhers Wahl. «Nun müessen Wir es» – schrieb Max Emanuel seinem während der Wintermonate in Lüttich residierenden Bruder –, «weillen solches die ordentliche entscheidung also gegeben, dahin gestelt sein lassen: und es gleich wol dem allerhechsten bevelchen.» Die Kosten des verlorenen Streits beliefen sich allein für die Münchener Hofkammer auf 25.415 Gulden[588].

Ursprünglich hatte Max Emanuel in seiner ersten Zornaufwallung erwogen, alle Eligenten «von dem thumbdechanten an» samt ihren Familien durch Verhängung diverser Sanktionen seine «empfündtlichkeit» spüren zu lassen, war dann aber von diesem Gedanken wieder abgerückt. Doch auf einer förmlichen Vergebungsbitte der Eligenten und des Fürstbischofs bestand er unerbittlich, «wegen all deme, so sie geschriben, gesagt und gethan haben wider die dignitet deß durchleuchtigisten churhauß, und beforderist wider Iro Churf. Drt. zu Cöln», ferner wegen der ungebührlichen Behandlung der kurfürstlichen Kommissare vor der Wahl. Sie sollte von zwei Domkapitularen nach Brüssel und nach Lüttich, zumindest aber an den Münchener Hof überbracht werden – und fand ungnädige Aufnahme. Die von Joseph Clemens zu seiner Satisfaction geforderte Nachzahlung seiner angeblichen Freisinger Ausstände in Höhe von 40.000–50.000 Gulden waren nicht belegbar; vielmehr errechnete die Freisinger Kommission bei ihrer Rechnungsprüfung eine fällige Schuldenlast Joseph Clemens' in Höhe von 166.413 Gulden. Schwerer wog das kurfürstliche Ansinnen an Fürstbischof und Domkapitel, zu keiner Zeit einen dem Kurhaus Bayern nicht genehmen Koadjutor zu wählen und gegebenenfalls einen Prinzen des Hauses jedem anderen Kandidaten vorzuziehen.

586 Ebd. 471.

587 Leo Weber, Veit Adam von Gepeckh, Fürstbischof von Freising 1618–1651) (SABKG 3/4), München 1972; Ders., Im Zeichen der Katholischen Reform und des Dreißigjährigen Krieges, in: Schwaiger, Das Bistum Freising 212–288.

588 Weitlauff, Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern unter Kurfürst Max Emanuel 505–507.

Nachdem aber am 30. April die Konfirmationsbulle «in forma authentica» in Freising endlich angelangt war, ergriff Eckher am 1. Mai von Bistum und Hochstift Besitz. Am 1. Juli empfing er in seiner Kathedrale aus den Händen des mit ihm befreundeten Bischofs von Brixen (Johann Franz von Khuen Belasy, seit 1674 auch Domherr von Freising[589]) die Bischofsweihe. Als Mitkonsekratoren fungierten die Weihbischöfe von Augsburg und Eichstätt, nicht der «ausgeladene» Freisinger Weihbischof Zeller. Da sich Eckher standhaft weigerte, die beiden Kurfürsten um Vergebung anzuflehen, wo er nicht gefehlt hatte, befahl Max Emanuel seinem Münchener Geheimen Rat, ihm die Wintereinquartierung bayerischer Regimenter im Freisinger Hochstift anzudrohen, um ihn zu belehren, «daß er gleichwohl unser gebohrner landsess gewesen». Der Fürstbischof ging nicht in die Knie, worauf seinem Hochstift zwar nicht das Winterquartier aufgeladen, aber die 1688 für 20.000 Gulden «auff widerlösung» erkaufte Lizenz zum Export Freisinger Biers an zwölf bayerische Wirte widerrufen wurde[590].

Noch länger ließ die päpstliche Admission der Postulation Joseph Clemens' in Regensburg auf sich warten. Die mit der Angelegenheit befaßte Konsistorialkongregation lehnte in ihrer ersten Sitzung (5. April 1696) den Antrag aus triftigen Gründen mehrheitlich ab, vertagte sich, wiederholte, als sie ein Dreivierteljahr später wieder über den «Fall» beriet (24. Januar 1697), ihre Ablehnung, ohne allerdings einen formellen Beschluß darüber zu fassen, und stellte schließlich die Entscheidung dem Gutdünken des Papstes anheim. Innozenz XII. äußerte, als der bayerische Vizeminister (Giovanni Battista Scarlatti) bei ihm in der Sache vorstellig wurde, seinen «gran scrupolo di multiplicar tante chiese in un personaggio che non haveva genio d'essere ecclesiastico»; bei aller Wertschätzung des Hauses Bayern erscheine es ihm unverantwortlich, einen Bischof, der keinerlei Anstalten zeige, sich in den bischöflichen Stand zu schicken, sich wie ein weltlichen Fürst farbig kleide und den Gedanken an den Empfang der Höheren Weihen weit von sich weise, mit immer neuen Gnaden und Zugeständnissen zu überhäufen. Er bat um Geduld und wollte nochmals den Rat der Kardinäle einholen. Das Regensburger Domkapitel wiederholte seine Supplik mit vielen zuträglichen Gründen, vor allem mit der Hoffnung auf Rückgabe der Herrschaft Donaustauf, in welcher der selige Albertus Magnus einst als Bischof von Regensburg seinen berühmten Lukaskommentar geschrieben habe (14. Juli 1698). Max Emanuel begleitete die Supplik mit seiner Empfehlung. Schließlich raffte sich auch Joseph Clemens zu dem Angebot auf: Der «scrupolo di Sua Santitá, di metter tante mitre in una testa», sei leicht zu beheben, wenn ihm der Papst Regensburg lediglich für einen begrenzten Zeitraum, bis zur Besitzergreifung von Hildesheim, überlasse; dann würden nie mehr als drei Stifte in seiner Hand sein (neben Berchtesgaden); sein Ansehen wäre gerettet und das Gewissen des Papstes salviert (11. Januar 1699). Der Kompromißvorschlag kam dem Papst vermutlich entgegen. Er rief nochmals die Partikularkongregation zusammen, und als diese einstimmig die «admissio postulationis» befürwortete, erließ er am 22. Mai 1699 das Admissionsbreve. Darin gestand er Joseph Clemens das Bistum Regensburg samt Temporalverwaltung bis zu dessen Regierungsübernahme in Hildesheim zu; sollte danach innerhalb von sechs Monaten seine Resignation auf Regensburg nicht erfolgen, werde das Bistum «eo ipso» für vakant gelten. Bis zum Empfang der Bischofsweihe versagte er ihm aber die geistliche Bistumsleitung Regensburgs, für die das Domkapitel einen Administrator zu wählen und darüber die päpstliche Konfirmation einzuholen hatte. Die erneute Posseßnahme erfolgte durch den damit beauftragten Regensburger Weihbischof Albrecht Ernst von Wartenberg (einen Verwandten des Hauses Bayern) am 23. Juli 1699, die Wahl eines Administrators «in spiritualibus» am 27. Juli (päpstlich konfirmiert durch Breve vom 16. Oktober 1699). Von einer Restitution Donaustaufs an das Regensburger Hochstift war danach keine Rede mehr[591].

Aber auch vom «Genießen» seiner drei Stifte konnte für Joseph Clemens in den folgenden eineinhalb Jahrzehnten keine Rede sein. In der Spanischen Monarchie stand der Erbfall bevor. Der letzte (degenerierte) spanische Habsburger König Karl II. (1661–1700), mit der Pfalzgräfin Maria Anna (1667–1740), einer Tochter des Pfälzer Kurfürsten Philipp Wilhelm, verheiratet, hatte keinen Nachkommen. In Erwartung des Erbfalls begannen die Seemächte und Frankreich das riesige spanische Erbe in einem Geheimvertrag (24. September 1698) bereits zu verteilen und Max Emanuels einzigen Sohn aus erster Ehe, den (1692 geborenen) Kurprinzen Joseph Ferdinand Leopold, mit dem Hauptteil des Erbes, mit Spanien, beiden Indien und den Niederlanden, zu bedenken; dem Kaiser sollte Mailand zufallen und dem französischen Dauphin Neapel und Sizilien, das Baskenland und die spanischen Plätze an der toskanischen Küste. Ein geheimer Zusatzartikel sah darüber hinaus vor, daß Max Emanuel während der Minderjährigkeit des Kurprinzen die Regentschaft führen und im Falle eines vorzeitigen Todes des Kurprinzen ohne Nachkommenschaft ihm

589 Josef Gelmi, Khuen zu Liechtenburg, Aur und Belasy, Johann Franz Reichsfreiherr (seit 1692 Reichsgraf) von (1649–1702, in: Gatz, Die Bischöfe (1648–1803) 223 f.

590 Weitlauff, Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern unter Kurfürst Max Emanuel 511.

591 Ebd. 516–519.

selber das gesamte Erbe zufallen sollte. Von der Existenz dieses Artikels erhielt Max Emanuel jedoch nie Kenntnis. Der Teilungsvertrag der Mächte aber wurde durch Indiskretion bekannt, und in heftigem Unwillen darüber, daß über seinen Kopf hinweg zu seinen Lebzeiten sein Königreich verteilt werde, erklärte Karl II. am 14. November 1698 vor seinem versammelten Staatsrat den bayerischen Kurprinzen zum Universalerben der Spanischen Monarchie[592]. Max Emanuels kühnste machtpolitische Träume im Konzert der europäischen Mächte schienen sich für sein Haus zu erfüllen, da selbst Ludwig XIV. nach anfänglich feierlichen Protesten und Kriegsdrohungen insgeheim gegen die Abtretung von Neapel-Sizilien sein Einverständnis signalisierte, auch Kaiser Leopold I. seinem bayerischen Enkel endlich das riesige Erbe zu gönnen gedachte und die Seemächte die testamentarische Verfügung respektierten. Die Königskrone schien greibar nahe. Aber der Großmachttraum schlug plötzlich in einen bitteren Albtraum um, als am 6. Februar 1699, kaum ein Vierteljahr später, der Kurprinz, gerade sieben Jahre alt, in Brüssel an einer fiebrigen Magenentzündung starb[593]. In seiner Verzweiflung brach Max Emanuel ohnmächtig am Totenbett zusammen.

Auf Grund der mit einem Schlag veränderten Situation traten die europäischen Mächte, allen voran Ludwig XIV., sofort wieder auf den Plan, um über das Spanische Erbe nach je ihren Interessen zu verfügen. Max Emanuel blieb dabei unberücksichtigt. Unter dem Einfluß des Kardinalprimas von Toledo suchte Karl II. die zwischen Ludwig XIV. und dem Kaiser bereits vertraglich vereinbarte Teilung (11. Juni 1699) zu durchkreuzen, indem er am 3. Oktober 1700 Philipp, den zweiten Sohn des französischen Dauphins, testamentarisch zum Universalerben einsetzte. Einen Monat später starb der König und erlosch mit ihm die spanische Linie der Habsburger (1. November 1700). Der Erbfall war eingetreten. Ludwig XIV. vernichtete den Vertrag von 1699 und proklamierte seinen Enkel als König Philipp V. von Spanien. Dies bedeutete Krieg, zunächst des Kaisers und des Reichs gegen Frankreich.

In der trügerischen Hoffnung, am Ende vielleicht doch ein Stück vom Erbe, die Spanischen Niederlande, zu behaupten, verbündete sich Max Emanuel in «Enger Allianz», alles auf eine Karte setzend, für zehn Jahre vertraglich mit Ludwig XIV. (9. März 1701), offiziell zur Erhaltung der Friedensschlüsse von Westfalen (1648), Nymwegen (1678/79) und Rijswijck (1697). Tatsächlich verpflichtete er sich gegen hohe französische Subsidienzahlungen (monatlich 30.000 Taler) und vage Inaussichtstellung territorialer Gewinne auf Kosten Österreichs, für die Rechte Philipps V. einzutreten, kaiserlichen Truppen den Durchzug durch Bayern zu verwehren, und erst 10.000, dann in einem nachgetragenen Zusatzartikel 15.000 Mann (gegen 40.000 Taler) zu stellen[594]. Eroberungen in den habsburgischen Erblanden oder bei österreichischen Verbündeten – so in den Geheimartikeln – sollten während des Kriegs in Max Emanuels Händen bleiben; bei den Friedenverhandlungen wolle der König von Frankreich seinen ganzen Einfluß aufbieten, damit solche Eroberungen endgültig Bayern zugesprochen würden. Ludwig XIV. suchte damit den bayerischen Kurfürsten zum Angriff auf Österreich zu motivieren und vom Spanischen Erbe abzulenken. Der bayerisch-österreichische Dualismus, eine zeitlang mühsam unterdrückt, sollte mit aller Schärfe wieder aufbrechen. Gleichwohl verhandelte Max Emanuel zur nämlichen Zeit auch mit dem Wiener Hof, zu Bedingungen, die eine Verständigung mit dem Kaiser aussichtslos machten. Diese Verhandlungen liefen noch, als er am 17. Juni 1702 mit Versailles einen Zusatzvertrag einging, in dem ihm Ludwig XIV. bei einem Angriff auf Österreich seine Unterstützung, bedeutenden Ländergewinn, darunter die Rheinpfalz und Pfalz-Neuburg, zwei Drittel der in feindlichem Gebiet zu erhebenden Kontributionen und die Vermittlung der Königswürde versprach; im Falle er die Pfalzen nicht erobern könnte, sollte er die lebenslange Regierung der Spanischen Niederlande behalten, dazu die volle Souveränität in den Provinzen Geldern und Limburg, im Falle des Verlusts Bayerns sollten die Spanischen Niederlande in seinen Besitz übergehen.

Max Emanuel stürzte sich blindlings in den Krieg, ehe der Krieg um das Spanische Erbe begann. Sein erstes Eroberungsziel war die Freie Reichsstadt Ulm. Seinem Großvater Maximilian I. nacheifend, wählte er als Zeitpunkt den 8. September 1702, das Fest Mariä Geburt. An diesem Tag beichtete und kommunizierte er, Gottes Segen auf seine Eroberungspläne herabrufend. Gleichzeitig überfielen auf seinen Befehl als Bauern verkleidete bayerische Soldaten Ulm und zwangen die Einwohner zur Kapitulation. Am 14. September zog Max Emanuel selber in die eroberte Stadt ein. Am 8. Oktober erklärte Leopold I., nach vorausgehendem Beschluß der drei Reichskollegien, den Reichskrieg gegen Frankreich und dessen Verbündete, indem er zugleich die Gültigkeit des letzten Testaments Karls II. bestritt. Max Emanuel fiel in Schwaben ein und besetzte Neuburg an der Donau.

592 Riezler, Geschichte Baierns VII 435–447.

593 Karl Theodor Heigel, Kurprinz Joseph Ferndinand von Bayern und die spanische Erbfolge, in: Ders., Quellen und Abhandlungen 91–168; Carl Oskar Renner, Der Prinz von Asturien, in: Herbert Schindler (Hg.), Bayerns goldenes Zeitalter, München 1968,49–62.

594 Peter Claus Hartmann, Die Subsidien- und Finanzpolitik des Kurfürsten Max Emanuel von Bayern im Spanischen Erbfolgekrieg, in: ZBLG 32 (1969) 238–289.

Als daraufhin die Kaiserlichen an Bayerns Grenzen aufzogen, suchte er einen Waffenstillstand auszuhandeln. Kaum war die Vereinigung seiner Truppen mit den französischen Truppen vollzogen, beteuerte er in einem Manifest vom 1. Juni 1703 seinen lauteren Friedenswillen und wies alle Beschuldigungen, er habe längst mit Frankreich eine das Reich gefährdende Übereinkunft getroffen, als Verleumdung zurück, um bereits Mitte Juni bei Kufstein in österreichisches Land einzufallen. Am 2. Juli, wieder an einem Marienfest (Mariä Heimsuchung), zog er als Sieger in Innsbruck ein; «wegen des Vertrauens und der Devotion, die er gegen die heilige Jungfrau hegte», habe er diesen Termin gewählt und aus Gefühlen des Dankes für sein Kriegsglück vor dem Altöttinger Gnadenbild eine Litanei angeordnet[595].

Aber dieses Kriegsglück – «Heimholung» ursprünglich bayerischen Landes – währte nur kurz. Die Rücksichtslosigkeit seiner Geld- und Fourrageforderungen und die Entführung wertvoller Kunstschätze nach München, Plünderungen und Brandschatzungen seiner Soldateska provozierten den Tiroler Bauernaufstand und zwangen Max Emanuel und seine Bayern zum Rückzug. Die Österreicher ihrerseits überzogen zur Vergeltung plündernd und verwüstend das bayerische Oberland bis gegen Weilheim. Anfang September 1703 befand sich der Kurfürst im Feldlager bei Zusmarshausen. Im Juni 1704 wurde er mit seinem bayerischen Heer in der Schlacht am Schellenberg bei Donauwörth vom kaiserlichen und englischen Heer empfindlich geschlagen; seine Truppen suchten in wilder Flucht vor den Säbeln der kaiserlichen Reiterei das Weite. Dennoch ermutigte ihn das Eintreffen französischen Nachschubs in Überschätzung seiner Kräfte, die Entscheidung herbeizuführen. Sie fiel am 13. August 1704 im furchtbaren Gemetzel der Schlacht bei Höchstädt und Blindheim gegen das vom englischen General John Churchill Herzog von Marlborough befehligte Heer der Alliierten. Die Zahl der Toten und Verwundeten stieg auf beiden Seiten in die Tausende. Die Franzosen wurden in die Flucht geschlagen, an die 15.000 Bayern und Franzosen gerieten in Gefangenschaft. Angesichts der hohen Verluste beschloß die französische Generalität, mit ihrem Heeresrest den Boden des Reichs zu verlassen. Max Emanuels Niederlage war vollständig; er suchte sein Heil in der Flucht und setzte sich nach Brüssel ab[596].

Die Folgen seiner auf Frankreich bauenden kriegerischen Unternehmung waren katastrophal, für ihn persönlich, für seine Familie, für sein Kurfürstentum und auch für Joseph Clemens, den er dazu verleitet hatte, sich ebenfalls durch einen Subsidienvertrag (13. Februar 1701) an Frankreich zu ketten[597]. Der Vertrag verpflichtete ihn, den Franzosen sein Stift Lüttich und seine festen Plätze am Rhein zu öffnen sowie für zehn Jahre 10.000 Mann zu stellen[598]. Leopolds I. Sohn und Nachfolger Kaiser Joseph I. (1705–1711) verhängte am 29. April 1706 über beide kurfürstlichen Brüder als Reichsverräter die Reichsacht und entsetzte sie aller ihrer Reichswürden und -regalien. Max Emanuel, in den Niederlanden praktisch kaltgestellt, wechselte mehrmals seinen Sitz und mußte 1709 nach Compiègne in Frankreich ausweichen. Trotz der weiterfließenden Subsidiengelder befand er sich infolge seines aufwendigen Lebensstils finanziell in schwieriger Lage. Joseph Clemens, aus seiner Residenz in Bonn vertrieben, flüchtete nach Frankreich ins Exil[599]. Das Kurfürstentum Bayern, dessen Regentschaft Max Emanuel seiner zweiten Gemahlin Theresia Kunigunde (1676–1730), einer Tochter des Polenkönigs Johann III. Sobieski, übertragen hatte, wurde von den Kaiserlichen besetzt. Als die Kurfürstin gegen Max Emanuels Willen und die Vorstellungen ihrer Räte im Februar 1705 München in Richtung Graz und (zum Kaneval in) Venedig verließ, wurde auch die Residenzstadt München besetzt und ihr die Rückkehr verweigert. Ihre in München zurückgelassenen Kinder (aus ihrer 1694 mit Max Emanuel geschlossenen Ehe) Maria Anna Karolina (1696–1750)[600], Kurprinz Karl Albrecht (1697–1745), Philipp Moritz (1698–1719), Ferdinand (1699–1738), Clemens August (1700–1761), Johann Theodor (1703–1763), und der erst am 21. Dezember 1704 geborene Max Emanuel Thomas († 1709) wurden in österreichische Gefangenschaft genommen, wenn auch anfänglich durchaus standesgemäß traktiert. Nach dem

595 Riezler, Geschichte Baierns VII 570–572.

596 Siehe zum Ganzen ausführlich: Riezler, Geschichte Baierns VII 446–634; Spindler, Handbuch II 487–509; Marcus Junkelmann, Höchstädt. Die europäische Entscheidung von 1704, in: Schmid-Weigand, Schauplätze 231–256

597 Max Braubach, Die Politik des Kurfürsten Josef Clemens von Köln bei Ausbruch des Spanischen Erbfolgekrieges und die Vertreibung der Franzosen vom Niederrhein 1701–1703 (Rheinisches Archiv 4), Bonn-Leipzig 1925;

598 Riezler, Geschichte Baierns VII 482; Spindler, Handbuch II 119; Peter Claus Hartmann, Die französischen Subsidienzahlungen an den Kurfürsten von Köln, Fürstbischof von Lüttich, Hildesheim und Regensburg, Joseph Clemens, im Spanischen Erbfolgekrieg (1701–1714), in: HJ 92 (1972) 358–372.

599 Max Braubach, Der Aufenthalt des Kurfürsten Joseph Clemens von Köln in Lille (1704–1708), in: AHVNRh 127 (1935) 120–135.

600 Maria Anna Karolina war etwas behindert und lebte deshalb später unter dem Ordensnamen Emanuela Theresia a Corde Jesu als Nonne im Münchener Klarissenkloster am Anger, von Max Emanuel und ihren Geschwistern des öfteren besucht, was in den Konvent ziemliche Unruhe trieb. Manfred Weitlauff, Emanuela Theresia a Corde Jesu (4. August 1696 - 9. Oktober 1750), in: Georg Schwaiger (Hg.), Bavaria Sancta. Zeugen christlichen Glaubens in Bayern III, Regensburg 1973, 231-267; Irmgard Elisabeth Zwingler, Zwischen Ordensdisziplin und Selbstbehauptung. Der Fall der Münchener Klarissin Magdalena Paumann (1734–1778) (SABKG 15), München 2016, 40–46 u.ö.

Bauernaufstand gegen die kaiserlichen Besatzer, den diese in der Sendlinger Mordweihnacht 1705 erstickten[601], und nach der Verhängung der Reichsacht über ihren Vater wurden die vier älteren Söhne über Innsbruck nach Klagenfurt verbracht, wo sie unter kaiserlicher Aufsicht allerdings eine sorgfältige Erziehung und Ausbildung genossen. Nach dem plötzlichen Tod Josephs I. (17. April 1711) und der Wahl seines jüngeren Bruders Erzherzog Karl zum Kaiser (12. Oktober 1711)[602], von der Max Emanuel und Joseph Clemens trotz der Intervention Ludwigs XIV. und Papst Clemens' XI. ausgeschlossen blieben, wurden die wittelsbachischen Brüder nach Graz übergesiedelt und mit ihrem aus München herbeigeholten jüngeren Bruder Johann Theodor zusammengeführt. Kaiser Karl VI., der ihnen wohlgesonnen war, ließ ihnen in der dortigen Burg ein fürstliches Logement einrichten. Durch die 1710 einsetzende Hinwendung der kaiserlichen Alliierten zu Frankreich hatte sich aber auch ein politischer Klimawechsel vollzogen[603]. Endlich am 7. März 1714 kam zu Rastatt der Friedensschluß zwischen Frankreich und dem Kaiser zustande, der am darauffolgenden 7. September zu Baden im Aargau auch im Namen des Reiches unterzeichnet wurde. Die Friedensschlüsse, die, im Grunde unter dem Diktat Englands, das politische Gleichgewicht in Europa wiederherstellen sollten, sprachen Philipp V. Spanien und die Kolonien zu, Österreich die Spanischen Niederlande, Mailand und Neapel; Sardinien fiel Savoyen zu. Max Emanuel mußte froh sein, daß ihm sein Stammland Bayern mit der Kurwürde restituiert wurde.

Auch Joseph Clemens erhielt seine Stifte und die Kölner Kur zurück und konnte nun auch die Regierung in Bistum und Hochstift Hildesheim antreten, die seit dem Tod des dortigen Fürstbischofs Brabeck (1702) administriert worden waren. Im Exil hatte er sich unter der spirituellen Leitung des feinsinnigen Erzbischofs François Fénelon von Cambrai[604] zum Empfang der Diakonats- und Priesterweihe durchgerungen (letztere Weihe in der Christmette 1706 zu Lille, in der dortigen Jesuitenkirche feierliche Primiz am 1. Januar 1707 in Anwesenheit Max Emanuels). In seinen damaligen Aufzeichnungen hatte der Dreiunddreißigjährige bittere Klage geführt, daß man aus Gründen der Familienpolitik rücksichtslos über seine Bedenken und Gewissensqualen hinweggeschritten sei und er «diese so schätzbare Freiheit, für welche Ein Gott mir und allen Menschen zu Liebe gelitten,[...] nicht genießen sollte; denn, wenn man sich will erinnern, wie ich in den geistlichen Stand kommen, so bekenne ich, muß jeder, der ohne Passion reden will, frei gestehen, daß solches gezwungen geschehen ist»[605]. Am 1. Mai 1707 war er von Erzbischof Fénelon persönlich zum Bischof konsekriert worden (wiederum in Anwesenheit Max Emanuels), und am 11. Juli 1707 hatte ihm Fénelon in feierlicher Zeremonie das aus Rom überbrachte Pallium, Zeichen seiner erzbischöflichen Würde, umgelegt[606].

Am 8. April 1715 traf Max Emanuel nach zehnjähriger Trennung im Jagdschloß Lichtenberg am Lech mit seiner Familie wieder zusammen, nachdem seine Söhne auf dem Weg aus ihrem österreichischen Exil in ihre bayerische Heimat erst noch in der Altöttinger Gnadenkapelle, dem Heiligtum ihres Hauses, eingekehrt waren. Drei Tage nach ihrem Wiedersehen hielt die kurfürstliche Familie festlichen Einzug in die Residenzstadt München, von den bayerischen Untertanen freudig begrüßt – alle erlittene Drangsal schien vergessen.

601 Max Spindler, Der bayerische Bauernaufstand von 1705/06, in: Ders., Erbe und Verpflichtung. Aufsätze und Vorträge zur bayerischen Geschichte, München 1966, 175–191; Spindler, Handbuch II 505–509.

602 Über die Umstände der Kaiserwahl Karls VI., der vom Wiener Hof als Erbe Spaniens vorgesehen war und von Spanien zurückgerufen werden mußte, siehe: Hugo Hantsch, Reichsvizekanzler Friedrich Karl Graf von Schönborn (1674–1746). Einige Kapitel zur politischen Geschichte Kaiser Josefs I. und Karls VI. (Salzburger Abhandlungen und Texte aus Wissenschaft und Kunst, veröffentlicht vom Katholischen Universitätsverein II), Augsburg 1929, 148–162; Ders., Die Geschichte Österreichs II, Graz–Wien–Köln ^{3}1962, 88–99.

603 Karl Theodor Heigel, Die Gefangenschaft der Söhne des Kurfürsten Max Emanuel von Bayern, 1705–1714, in: Ders., Quellen und Abhandlungen 205–266; Weitlauff, Kardinal Johann Thedor 42–49.

604 Klaus Heitmann, Fénelon, François de Pons de Salignac de la Mothe (1651–1715), in: TRE 11 (1983) 81–83 ; Jacques Le Brun, Fénelon, François, in: RGG 3 (^{4}2000) 76 f.

605 Zit. in: Max Braubach, Der Weg des Kurfürsten Joseph Clemens zum Priestertum, in: Ders. Kurköln 157–180, hier 157.

606 Weitlauff, Im Zeitalter des Barocks 368–370.

8f.
Sechste «Generation»

Ungeachtet aller selbstverschuldeten Fehlschläge und erlittenen Demütigungen war Max Emanuels politischer Ehrgeiz nach seiner Rückkehr aus dem Exil lebendig wie eh und je. Ein neuer Erbfall, nunmehr in der österreichischen Linie der Habsburger, kündigte sich möglicherweise an. Kaiser Karl VI., mit Elisabeth Christine von Braunschweig-Wolfenbüttel verehelicht, war der letzte männliche Habsburger und bislang ohne Nachkommen. Der bayerische Kurfürst, kaum restituiert und in sein Land zurückgekehrt, begann sein Haus erneut für den (neuen) Fall des Falles zu rüsten. Und seine ersten Maßnahmen galten der weiteren Konsolidierung der reichskirchlichen Positionen seines Hauses. Noch vor seiner Rückkehr nach Bayern und ehe er mit seiner Familie zusammentraf, war für ihn bereits entschieden, daß sein zweiter Sohn Philipp Moritz, den er bereits 1701, dreijährig, vergeblich in das Freisinger Domkapitel einzuschleusen versucht hatte[607], Nachfolger seines Bruders Joseph Clemens in der nordwestlichen Germania Sacra sein würde und sein vierter Sohn Clemens August zu seiner ersten Avantage mit den «innerbayerischen» Fürstbistümern Freising und Regensburg ausgestattet werden sollte.

Als erste Position galt es Regensburg zu sichern. Da Joseph Clemens die Regierung in Hildesheim endlich hatte antreten können, war ihm nach wiederholter Verlängerung als endgültiger Resignationstermin der 31. Dezember 1715 gesetzt worden. Um dem zuvorzukommen, drückte Max Emanuel beim dortigen stets willfährigen Domkapitel am 19. Dezember Clemens Augusts Postulation zum Koadjutor durch (mit 13 von 14 Voten). Doch der Heilige Stuhl weigerte sich, dieses Verfahren zu billigen, hatte dem Prinzen aber am 9. Dezember für Regensburg ein Wählbarkeitsbreve «cum dispensatione super defectu aetatis» gewährt. Man mußte eine Neuwahl ansetzen, die am 26. März 1716 mit demselben Stimmenverhältnis wunschgemäß auf den fünfzehnjährigen Clemens August fiel, und der Papst bestätigte die Wahl bereits am 19. Mai 1716, übertrug dem Prinzen die Temporalverwaltung zusammen mit einem Koadministrator aus dem Domkapitel, die Spiritualia sollten ihm dagegen bis zum Erreichen des dafür erforderlichen kanonischen Alters vorenthalten bleiben[608].

Gleichzeitig suchte Max Emanuel auch die Sicherung der zweiten Position, des Hochstifts Freising, in Angriff zu nehmen. Aber hier mußte von Anfang an mit komplizierteren Verhandlungen gerechnet werden. Fürstbischof Eckher zeigte sich nach erster Erkundung, entsprechend den am Ende des Freisinger Elektionsstreits (1697) eingegangenen oder jedenfalls getroffenen Verbindlichkeiten, grundsätzlich gewillt, Clemens August als Koadjutor anzunehmen oder doch zu seiner Wahl beizutragen, freilich nicht ohne Gegenleistungen. Fürs erste ersuchte er den Kurfürsten, die von der Regierungszeit Joseph Clemens' herrührenden Schulden, die mit den Schuldzinsen inzwischen auf 123.000 Gulden angewachsen waren (und das Jahresbruttoeinkommen des Hochstifts um rund 20.000 Gulden überstiegen), zu begleichen. Fürs zweite galt es, den Nutzen, die «evidens utilitas» der Koadjutorie, zu begründen, und zu diesem Zweck schlug Eckher dem Kurfürsten eine vertragliche Beilegung alter Jurisdiktionsstreitigkeiten und Gravamina vor. Der Kurfürst versprach, die Schulden zurückzuzahlen, und begann tatsächlich mit der Überweisung einer ersten Rate. Eckher leitete daraufhin, um seine «uffrichtigkheit genuegsamb zu contestieren», ein an den Papst adressiertes «praeliminar insinuationsschreiben» dem Münchener Hof zu, «zur selbst weiters beliebenden verführung». Ohne eine «Koadjutorie» zu erwähnen, legte er darin nur den weltlichen und geistlichen Nutzen einer möglichen Nachfolgeregelung zugunsten des Prinzen Clemens August für sein Bistum dar, indem er vielsagend seine Absicht andeutete, mit dem bayerischen Kurfürsten einen die bischöfliche Amtsausübung nach Maßgabe der heiligen Canones gewährleistenden Vertrag schließen zu wollen, und dazu den apostolischen Segen erbat, damit das Werk beim Papst und der römischen Mutterkirche seinen Anfang nehme (25. Juli 1716). Das Schreiben ging an den bayerischen Minister Abbate Scarlatti in Rom, der es der Römischen Kurie überbrachte und sogleich – offenbar eigenmächtig – ein Wählbarkeitsbreve für die Wahl Clemens Augusts zum Koadjutor beantragte, indem er dieses sein Gesuch mit einer «necessitas» begründete. Als der päpstliche Hof den freisingischen Agenten aufforderte, diese «necessitas» zu bestätigen, drängte Scarlatti den Agenten, dem Papst und verschiedenen Kardinälen zu bezeugen, daß der Freisinger Fürstbischof mit «verscheidenen leibsgebrechlichkeiten [...] und mit ainem gar hochen Alter beschweret» sei. Doch dieser lehnte das Ansinnen ab und meldete den Vorfall nach Freising. Empört und mit aller Entschiedenhiet wies Eckher daraufhin den Gedanken an eine Koadjutorie zum gegenwärtigen Zeitpunkt zurück und traf sofort in Rom wie in Wien gegen jegliches eigenmächtige Vorgehen des Kurfürsten in dieser Sache Vorkehrung: Seine Zusage, die Absichten des Kurfürsten auf Freising zu unterstützen, gelte nur unter den genannten Bedingungen und für die Zukunft. Deshalb habe er

607 Weitlauff, Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern unter Kurfürst Max Emanuel 515.
608 Eubel, Hierarchia catholica V 328. – Zum Folgenden siehe ausführlich: Weitlauff, Kardinal Johann Theodor.

dem Kurfürsten auch empfohlen, seinen Sohn erst einmal zur Erziehung nach Rom zu schicken.

Ob eine solche Empfehlung wirklich von Eckher ausging, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls brachen Clemens August und der ältere Philipp Moritz mit ihrem Hofmeister am 30. Dezember 1716 zur Reise nach Rom auf, besuchten unterwegs in Florenz ihre Tante, die inzwischen verwitwete Großprinzessin Violanta Beatrix, und langten am 7. Februar 1717 in der Ewigen Stadt an, um dort das Wohlgefallen des Papstes zu gewinnen. Clemens XI. (1700–1721) indes bezeigte «den vernemen nach [...] kein sonders belieben, das die durchleichtigste prinzen in einer weltlichen privatwohnung verpfleget sei[e]n, wo die freyheit zu gros, sondern verlangten, das sie etwan in einen collegio, doch mit particularitet fürstlich accommodieret und ad studia ein mehrers stimulieret wurden» – so ein erster Bericht an Eckher (27. Februar 1717). Darüber hinaus verlangte der Papst, da er nun einmal von Seiten Eckhers mit der Angelegenheit befaßt worden war, genaue Auskunft über die freisingischen Gravamina gegen Bayern und erklärte, er werde, ehe die anstehenden Gravamina nicht bereinigt seien, kein Wählbarkeitsbreve gewähren. Eckher mußte eingestehen, er habe «die zuesag gethan», daß Max Emanuel für Clemens August ein Wählbarkeitsbreve auf Freising erwirken könne, aber nicht für eine sofortige Koadjutorie, sondern erst nach Sicherstellung des erhofften hochstiftischen Nutzens, der vom Papst begutachtet werden müsse; für eine Koadjutorie bedürfe es zudem des Erweises der «wahre[n] vocation» des Prinzen, der kaiserlichen Genehmigung und des domkapitlischen Konsenses (5. Februar 1717). Er sah sich genötigt, dem päpstlichen Wunsch nachzukommen und wenigstens die «puncta controversiae et utilitatis ecclesiae», über die bereits verhandelt wurde, in Rom vorzulegen, zum Unwillen Max Emanuels, der in erster Aufwallung verlauten ließ, lieber von der «causa coadiutoriae», die man ihm «also schwer und sauer» mache, freiwillig abstehen zu wollen, als «so nachtheilige conditionen (under welchen auch einige simoniacas scheinten)» einzugehen. Noch alarmierender war die weitere Nachricht aus Rom, der Papst habe sich nach Einsichtnahme in die Freisinger Gravamina entschlossen, «die controvers» durch seinen Nuntius in Wien verhandeln zu lassen. Um der Gefahr einer Einmischung des Wiener Hofs zu entgegen, einigte man sich zwischen den Höfen von Freising und München sehr rasch, die Sache an sich zu ziehen und zum vertraglichen Abschluß zu bringen. Am 31. Mai 1718 wurde das Vertragswerk, der sogenannte Freisinger Rezeß, der insbesondere die kurfürstlichen und bischöflichen Kompetenzen im Forum mixtum, aber etwa auch den Freisinger Bierverschleiß über die Grenze nach Bayern regelte, beiderseits ratifiziert. Diesem Rezeß wurde am 27. August 1718 noch der Territorial- und Giaidvertrag beigefügt, der Grenzstreitigkeiten und Fragen der Zollhoheit zwischen dem Kurfürstentum Bayern und dem Hochstift Freising bereinigte[609].

Eine päpstliche Konfirmation des Rezesses, die dessen Vorlage in Rom bedingt hätte, suchte man tunlichst zu vermeiden; aber über den Abschluß des Vertragswerkes mußte man den Papst informieren. Eckher übermittelte einen Abschlußbericht. «Der Heyligiste Vatter hat alsobaldt das sigill erbrochen und ablesent etlichmahl mit naigung des haubts das zaichen gegeben, das ihme der inhalt ganz wollgefellig; wie dan nach vollenter durchlesung von uns auch mündlich allergdist. zu vernemen verlanget, ob die controverspuncten mit satisfaction Ew. Hochf. Gdn. und nuzen der kürchen seyen würkhlich beygeleget worden und in sicherheit [...]» – so der Bericht des beauftragten Übermittlers an Fürstbischof Eckher (20. August 1718). Man war froh, daß der Papst keine nähere Auskunft über die Einzelbestimmungen des Rezesses verlangte. Offen blieb allerdings, ob der Papst nunmehr auch das Füllhorn seiner Gnade über Clemens August auszuschütten gedachte; denn die Rezeßverhandlungen und ihr Abschluß – die «evidens utilitas» – waren Teil des angestrebten Koadjutoriewerks.

Tatsächlich zögerte Clemens XI., und er hatte konkreten Anlaß dazu. Er bemängelte nämlich die allzu freizügige und an gesellschaftlichen Abwechslungen überreiche Lebensführung der beiden Prinzen, die natürlich privat logierten und nicht «in collegio» gesteckt worden waren, und ihren dürftigen Studieneifer. So hatten sie sich sogar geweigert, beim Papst Audienz zu nehmen, angeblich wegen ihrer unzureichenden Italienischkenntnisse. Vor allem Philipp Moritz, der sich nicht damit abfinden wollte, zu einem Leben im bischöflichen Talar bestimmt zu sein, kümmerte sich wenig um seinen Ruf. Der Papst sei über ihn «ser disgustieret» – so wurde berichtet –, da ihm zu Ohren kam, daß der Prinz «in der fastnacht» bei einer Gesellschaft im Palast des kaiserlichen Botschafters «sich als eine dama verklaidet und in solicher verstelter persohn offentlich gedanzet» habe – welch ein Skandal! Als er von der Heirat seines jüngeren Bruders Ferdinand Maria (mit Maria Anna von Pfalz-Neuburg) erfuhr, zettelte er aus Gram darüber, daß diesem bewilligt worden war, was ihm verweigert werde, einen kleinen Aufstand an, der die Absendung eines bayerischen Hofrats nach Rom und einen väterlichen Drohbrief nach sich zog. Clemens August dagegen stehe «in gueten concept» und zeige «einen bestendigen eyfer und naigung ad statum ecclesiasticum»[610].

609 Ebd. 56–73.
610 Ebd. 71f.

Dennoch stockte, ungeachtet der für Freising so erfreulichen Vertragsabschlüsse, das Freisinger Koadjutorieprojekt, nicht nur wegen der päpstlichen Vorenthaltung des erbetenen Eligibilitätsbreves, sondern auch, weil man das schwierige Freisinger Domkapitel – als Mitregenten in Hochstift und Bistum – aus den Vertragsverhandlungen völlig ausgeschlossen hatte und deshalb von einem Konsens des Domkapitels zu einer Koadjutorwahl noch weit entfernt war. Auch um eine Kontaktnahme mit dem Wiener Hof war kaum herumzukommen: denn ohne Konsens des Kaiser keine Bestätigung des Papstes.

Gleichwohl war Freising aber für Max Emanuel im Grunde nur ein «Nebenkampfplatz» innerhalb Bayerns. Er kämpfte gleichzeitig an anderen, hauspolitisch gewichtigeren Fronten. Da war zum einen das Projekt einer Verheiratung des Kurprinzen Karl Albrecht mit einer österreichischen Erzherzogin unter dem Aspekt eines möglichen habsburgischen Erbfalls. Und zum andern war nach Haustradition rechtzeitig die Nachfolge in den weit bedeutenderen Stiften Joseph Clemens' vorzubereiten, für die nach Max Emanuels Disposition sein Sohn Philipp Moritz, ungefragt, zur Verfügung zu stehen hatte. Dort, in der nordwestlichen Germania Sacra, in den westfälischen Hochstiften Münster und Paderborn waren am 25. Dezember 1718 durch den Tod des Bischofs beider Bistümer (Franz Arnold von Wolff-Metternich[611]) die Bischofsstühle vakant geworden. Beide Hochstifte waren jedoch auch hochverschuldet, und dieser Umstand bot Gelegenheit, in einem ersten Schritt, im Vorfeld der Nachfolgeregelung in Köln, diese zwischenzeitlich zu Verlust gegangenen reichskirchlichen Positionen, die man als zum Haus gehörig betrachtete, zurückzuholen. Gegen den Unwillen des Wiener Hof, aber dank dem Einsatz des Pfälzer Kurfürsten Karl Philipp (1661–1742, reg. seit 1716) und hoher finanzieller Investitionen[612] oder Versprechungen gelang es den damit beauftragten bayerischen Unterhändlern, im März 1719 an zwei Tagen hintereinander (in Paderborn am 14. und in Münster am 21. März) in beiden Bistümern die Wahlen zugunsten Philipp Moritz' zu gewinnen[613]. Obwohl der Papst ihm gegenüber wegen seiner ungeistlichen Haltung ziemlich reserviert war, hatte er ihn auf Antrag Max Emanuels dennoch mit Wählbarkeitsbreven für beide Bistümer ausgestattet. Am Nachmittag des 18. März brachten vier blasende Postillions die freudenvolle Kunde der siegreichen Wahl in Paderborn nach München; nachts gegen 11 Uhr traf aus Rom eine Stafette mit der Nachricht vom Tod des Prinzen ein. Philipp Moritz war, einundzwanzigjährig, nach kurzer Krankheit am 12. März 1719 in Rom gestorben (bestattet in der römischen Kirche Santa Maria della Vittoria, wo bis heute ein kleines Epitaph an ihn erinnert). Die Domkapitel von Münster und Paderborn hatten einen bereits Toten zum Bischof gewählt.

Am 19. März verbreitete sich die Todesnachricht auch in Freising und löste dort ehrlich empfundenes Mitleid mit der kurfürstlichen Familie aus. Aber Fürstbischof Eckher vergaß darüber, in richtiger Vermutung des Kommenden, nicht, seinem Agenten in Rom sofort mitzuteilen, daß im Falle einer zu gewärtigenden Wahl Clemens Augusts in den beiden westfälischen Bistümern das Projekt einer Freisinger Koadjutorie nicht mehr «in statu antiquo» sein würde; denn man habe mit Kurbayern vereinbart und dem Papst unterbreitet, daß man einen bayerischen Prinzen, der zugleich mit einem weit entfernten Bistum versehen und dort «entweder bestendig oder die mehriste zeit [...] zu residieren» verbunden sei, als Koadjutor und künftigen Bischof in Freising anzunehmen nicht mehr gewillt sein würde, und zwar aus Ursachen oftmaliger geistlicher Jurisdiktionsstreitigkeiten mit dem Münchener Hof, die «die gegenwart eines regierenten herrn gleichsam absolute nottwenig» machten, und weil «auch die genugsambe experienz verhanden, das in dergleichen umbstenden [...] alsdan die einkunfft und das mehriste gelt von hier weggezogen und dadurch die burgerschafft in die euseriste armuth gesezet worden», zu geschweigen, daß «bei solcher abwesenheit und principalitet in geistlichen sachen [...] der undergebenen schäfflein die höchst nottwendige obsorg thötte underbleiben». Eckher wies den Agenten an, diese Information vorderhand «in summo secreto» zu halten, bei einem Wahlerfolg Clemens Augusts in den westfälischen Bistümern aber an der Römischen Kurie sofort entsprechende Vorkehrungen zu treffen (24. März 1719)[614]. Die bösen Erfahrungen mit Joseph Clemens waren unvergessen.

Wieder hatte in einem Augenblick der Tod Max Emanuels Pläne tragisch zerstört; er habe «bitterlich geweint und sich auf das Bett geworfen» (so in seinen «Denkwürdigkeiten» der bayerische Hof- und Staatskanzler Franz Joseph von Unertl). Um zu retten, was noch zu retten war, änderte er blitzschnell seine Strategie und stellte in

611 Karl Hengst, Wolff gen. Metternich zur Gracht, Franz Arnold Reichsfreiherr von (1658–1718), in: Gatz, Die Bischöfe (1648–1803) 570 f.

612 Max Emanuel hatte dem widerstrebenden Philipp Moritz noch im Frühjahr 1718 mitgeteilt: «J'en ay déja fait des dépenses très considerable, et j'ai accordé pour l'indemnisation de la famille de l'Eveque de Minster une somme de quelques cent mille florins.» Heigel, Philipp Moriz von Bayern 399–402.

613 Karl Theodor Heigel, Die Wahl des Prinzen Philipp Moriz [!] von Bayern zum Bischof von Paderborn und Münster, in: Ders., Quellen und Abhandlungen II 347–409; Keinemann, Die europäischen Mächte 5–52; Andreas Holzem, Der Konfessionsstaat 1555–1802 (Geschichte des Bistums Münster 4), Münster 1998, 235; Egon Johann Greipl, Philipp Moritz, Herzog von Bayern (1698–1719), in: Gatz, Die Bischöfe (1648–1803) 341 f.

614 Weitlauff, Kardinal Johann Theodor 81.

Münster und Paderborn Clemens August zur Wahl. Clemens XI. fand sich sofort bereit, die für Philipp Moritz «ex plenitudine potestatis» ausgestellten Wählbarkeitsbreven kraft derselben Universalgewalt auf Clemens August umzuschreiben, um das Kurhaus Bayern «in disen ganzen desolaten zuestand in etwas zu consolieren». Und so wurde der achtzehnjährige Clemens August (geb. am 17. August 1700), mit den nötigen päpstlichen Dispensen versehen, bereits am 26. März in Münster und am folgenden Tag in Paderborn zum Bischof gewählt, wiederum dank horrender Versprechungen, die sich laut Dekret an die kurfürstliche Hofkammer (8. November 1719) auf eine nach den Wahlen überwiesene Summe von zweimal 150.000 Reichstalern beliefen[615]. Und bereits am 26. und 30. April 1719 konfirmierte der Papst beide Wahlen. Durch Breve vom 8. Juli 1719 bevollmächtigte der Papst Clemens August mit der Temporaladministration beider Bistümer, für die Spiritualadministration wurden zwischenzeitlich die jeweiligen Domdechanten deputiert[616].

Im Konfirmationsbreve für die Paderborner Wahl (30. April) hatte Clemens XI. allerdings das Bistum Regensburg für vakant erklärt, die Publikation dieser Vakanz des bischöflichen Stuhls seltsamerweise aber Max Emanuel übertragen[617]. Der Kurfürst hielt diese päpstliche Vakanzerklärung jedoch zurück und ließ Clemens August, als dieser im Mai 1719 von seinem römischen Studienaufenthalt nach München zurückkehrte, von einer Deputation des Regensburger Domkapitels als Bischof von Regensburg komplimentieren. Max Emanuel spielte auf Zeit und suchte erst einmal den Papst umzustimmen. Er bat in Eile, Clemens August die Beibehaltung seines Erstlingsbistums zu gewähren oder, falls der Papst sich dazu nicht verstehen könne, seinen jüngsten fünfzehnjährigen Sohn Johann Theodor (geb. am 3. September 1703) mit einem Wählbarkeitsbreve für Regensburg auszustatten (Max Emanuel an Clemens XI., Mai 1719). Doch vermochten die von ihm dafür vorgebrachten Gründe Clemens XI. nicht umzustimmen. Vor allem die Schwierigkeiten, die der Kaiser bei den Wahlen in Münster und Paderborn gemacht hatte, veranlaßten den Papst, mit Rücksicht auf den Wiener Hof auf das kurfürstliche Gesuch überhaupt nicht einzugehen (Clemens XI. an Max Emanuel, 21. August 1719).

Das Verfahren, mit dem Max Emanuel in jeder Hinsicht rücksichtslos die reichskirchliche Karriere seines jüngsten Sohnes «aufbaute», spricht für sich und wirft «Licht» auf seinen fürstlichen Charakter. Dieses Verfahren samt dem, wenn auch zuweilen widerwilligen, «Mitspiel» von Papst und Kaiser «steht» aber auch als Musterbeispiel für die bayerisch-wittelsbachische Reichskirchenpolitik seit ihren Anfängen im Reformationsjahrhundert, und da die Quellenlage besonders aufschlußreich ist und zudem mit Johann Theodor die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern, schlicht wegen des Abgangs männlicher Nachkommenschaft, definitiv endete, soll sie im Folgenden (nochmals) ausführlicher beleuchtet werden[618].

Offensichtlich verfolgte Kurfürst Max Emanuel mit seinem Geheimhalten der päpstlichen Vakanzerklärung des Regensburger Bischofsstuhls lediglich eine Verzögerungstaktik, um dem Regensburger Domkapitel unmittelbar vor Ablauf der dreimonatigen Wahlfrist seinen Sohn Johann Theodor überfallartig als Nachfolgekandidaten zu präsentieren und für ihn auf eine Postulation anzutragen. Daß er damit ein großes Wagnis eingehen würde, war ihm bewußt; denn der Papst würde eine Postulation nur im Einverständnis mit dem Kaiser admittieren, und dieser hatte bereits in Münster und Paderborn Schwierigkeiten bereitet. Dennoch zweifelte er keinen Augenblick daran, Mittel und Wege zu einer Einigung mit Papst und Kaiser zu finden, wenn erst einmal die Postulation vollzogen sein würde. Ohnehin – schrieb er seinem Gesandten am Wiener Hof – seien durch den «todtfahl» Philipp Moritz' «die glossen, die von denen ministren euch, als ob wür alle stüffter appetirten, öfters gemacht worden, gefahlen [...], weillen uns nur noch ein einiger sohn übrig, mit dem wür auf geistliche würden antragen köndten [...]»[619].

Die Wahlfrist endete, wie sich der Kurfürst von Münchener Jesuitentheologen bestätigen ließ, am 30. Juli 1719, da sie nach Ausweis der Concordata Germaniae «a die dati», nicht erst «a die publicationis vacantiae» zu berechnen sei. Zunächst galt es, seinem Sohn eine schriftliche Erklärung abzufordern, daß er gewillt sei, den geistlichen Stand zu ergreifen. Am 9. Juli, zwei Tage vor seinem Geburtstag, den er in Altötting zu verbringen pflegte, ordnete Max Emanuel den Obristen Scipio Baron von Valaise zu Johann Theodor mit dem Auftrag ab, dem Prinzen, der sich gerade in Lustheim einer Eselsmilchkur unterzog, auf kluge Art diese Erklärung – gleichsam als Geburtstagsgabe – abzupressen. Der junge Herzog wehrte sich erbittert gegen diese väterliche Zumutung; doch im Wissen, daß ihm gar keine andere Wahl blieb, als sich dem väterlichen Willen in unbedingtem Gehorsam zu unterwerfen, schrieb er Max Emanuel eigenhändig am folgenden Tag: «Was mir Ew. Ch. Drt. durch den Baron Valaise gnädigist haben zu wüssen machen lassen, habe ich mit

615 Ebd. 84 Anm. 1.
616 Eubel, Hierarchia catholica V 272, 303.
617 Weitlauff, Kardinal Johann Theodor 84.
618 Hier nochmals der Hinweis auf meine ausführlich aus den archivalischen Quellen geschöpfte Darstellung über Kardinal Johann Theodor von Bayern.
619 Weitlauff, Kardinal Johann Theodor 86.

sehr grosser freidt gehört, und ist mir zu einer sehr grossen consolation und trost gewesen, daß Ew. Ch. Drt. führ ihren mindesten diener und sohn so sorgfählig und gnädig seyn, welcher zwahr allezeit seine möglichiste kröfften anwenden wirdt, Ew. Ch. Drt. ein contento zu geben. Daß von Ew. Ch. Drt. mir gnädigst anofferirete pistumb Regenspurg nime ich undterthänigist an mit freyden, hoffend, daß mir gott, der herr, seine gnad würd darzue verleichen, daß ich demienigen mit grosser zufridenheit vorstehen möge» (10. Juli 1719).

«Mit sonderen vergnüegen» habe er sein «vätterliches anflechen» der «miraculosen muetter gottes zu Alten Öttingen» alsogleich erfüllt gesehen – antwortete Max Emanuel seinem Sohn –, «indeme gleich darauf so christliche als kindtliche sentimenten in deinen schreiben gefunden, die mir ein so innerliche consolation und freudt verursachet, daß ichs dir mehr in der thatt konfftig bezeugen werde als mit worten aussprechen kan»; sein Vorschlag sei seiner väterlichen Sorge und Liebe entsprungen, und es sei selbstverständlich, daß er niemals beabsichtigt habe, seines Sohnes «inclination» zu erzwingen oder ihn gar zu ängstigen (11. Juli 1719). Kurz darauf informierte Max Emanuel seinen Bruder Joseph Clemens in Köln über den so freiwillig gefaßten Entschluß seines Sohnes. Ehe der jugendliche Prinz sich seiner «Entscheidung» so recht bewußt wurde, war sie «in das Reich» hinausgetragen und waren die Würfel seines künftigen Lebens gefallen.

Am 19. Juli eröffnete Max Emanuel dem Regensburger Domkapitel die durch Clemens Augusts Konfirmation als Bischof von Münster und Paderborn durch päpstliche Verfügung vom 30. April 1719 eingetretene Bistumsvakanz; denn der Papst habe seiner Bitte, Clemens August die Beibehaltung Regensburgs zu gewähren, nicht entsprochen. Da die dreimonatige Wahlfrist bereits am 30. Juli ende und somit Eile geboten sei, empfehle er seinen jüngsten Sohn Johann Theodor zum Nachfolger zu postulieren; dieser habe sich ohne irgendwelchen Zwang zum Eintritt in den geistlichen Stand entschlossen, doch die Kürze der Zeit habe nicht mehr erlaubt, für ihn ein Wählbarkeitsbreve zu erwirken. Tags darauf (20. Juli) informierte er auch seinen Gesandten am Wiener Hof über die Publikation der Bistumsvakanz zur Rettung des domkapitlischen Wahlrechts und über seine Absicht, seinen Sohn Johann Theodor, «welcher seinen berueff zum geistlichen standt uns freymuethig motu proprio declarieret hat, under die compedenten per modum postulationis [zu] sezen». Zugleich erhob er den Vorwurf, der Kaiser habe die Wahlfrist ungenutzt verstreichen lassen wollen, um über eine päpstliche Kollation einem eigenen Kandidaten den Regensburger Bischofsstuhl zu verschaffen. Mit gleicher Post wandte er sich schließlich auch an Karl VI. persönlich, um ihm mitzuteilen, er habe erst vor zwei Tagen aus Rom Nachricht erhalten, daß der Papst ungeachtet der kaiserlichen Protektion wohl nicht gewillt sei, Clemens August die Beibehaltung des Bistums Regensburg zu gestatten; daher sei er ungesäumt zur Bekanntgabe der Bistumsvakanz geschritten, um dem Domkapitel «in termino trimestri» das Wahlrecht zu erhalten. Da sein «lezt gebohrner sohn herzog Theodor, in dem 16. jahr seines alters, [...] mir ungezwungen und freymüettig so schrifft- als mündlich seinen beruef zum geistlichen standt eröffnet» habe und «nun die kürchen zu Regenspurg sich ledig findet», bitte er «gehorsambist» den Kaiser, «das sye ihme dahin ihre hechste gnadenprotection gleichfahls zu erthaillen gnädigst geruehen». Sein Sohn sei, «die wahrheit beyzubringen, von guetter capacitet, sittsamen und milden genmüeths und liebet die studia, also daß derselbe grosse hoffnung von sich gibet, und mit der zeit solcher kürchen wohl anstehen wirdet». Es folgten noch der Hinweis auf die vielen Wohltaten, die das genannte Bistum vom Haus Bayern erfahren habe, und die oft wiederholte Begründung der Notwendigkeit einer Postulation.

Während diese beiden den Tatbestand verfälschenden Schreiben per Stafette nach Wien transportiert wurden, liefen die Wahlverhandlungen mit dem Regensburger Domkapitel, das unter dem Eindruck des zielgelenkten Gerüchts, man beabsichtige in Wien die Beförderung eines österreichischen Kardinals (Wolfgang Hannibal Graf von Schrattenbach[620]) «ex iure devoluto papae», eiligst den Wahltermin auf den 29. Juli festsetzte, sich auf die Postulation Johann Theodors einigte und ihn am genannten Tag mit 13 von 14 Voten zum Bischof postulierte. Der Freisinger Weihbischof hatte ihm auf Geheiß Max Emanuels am 23. Juli «nach verrichter heyliger beicht» in der Lustheimer Schloßkapelle die Erste Tonsur erteilt, «ohne weiteren esclat» – so die kurfürstliche Anweisung –, «sondern nur bloß vor denen zeügen, die darzue vonnöthen», und natürlich nur, «wan du khein bedenckhen tragest» (21. Juli 1719). Am selben Tag war an das Regensburger Domkapitel ein glänzendes Attest über Johann Theodors Frömmigkeit, Lebensführung, Begabung und Studieneifer ergangen, unterzeichnet vom Obristen Baron von Valaise, vom Instruktor und vom Beichtvater P. Franziskus Mayr SJ (der es wohl auch verfaßt hatte). Nun mußte der kaum sechzehnjährige postulierte Bischof

620 Wolfgang Hannibal Graf von Schrattenbach, seit 1711 Fürstbischof von Olmütz, seit 1712 Kardinal, als kaiserlicher Rat und geschickter Diplomat mit kaiserlichen und päpstlichen Angelegenheiten betraut, Mitglied mehrerer Kardinalskongregationen, war vom Papst auch mit der Freisinger Rezeßangelegenheit befaßt worden. Aleš Zelenka, Schrattenbach, Wolfgang Hannibal Graf von (1660–1738), in: Gatz, Die Bischöfe (1648–1803) 450 f.

seine ihm wohl von Letzterem aufgesetzte erste (lateinische) Epistel eigenhändig an den Papst (ab)schreiben, um ihm, demütigst sich zu dessen Füßen werfend («properanti summaque laetitia ad Sanctitatis Vestrae sanctissimos pedes demississimo affectu me proijcio»), die durch die unverdiente Gunst des Himmels einhellig auf ihn gefallene Postulation mitzuteilen («me licet immeritum caeli aspirante favore [...] unanimibus votis in episcopum fuisse postulatum») und ihn um die Konfirmation zu bitten (29. Juli 1719)[621].

Der Wiener Hof reagierte auf das eigenmächtige Vorgehen Max Emanuels empört. Dort war man der Meinung, «daß der terminus trimestris pro nova electione ehender nit als a die notificationis zu lauffen anfange». Der Reichsvizekanzler Friedrich Karl von Schönborn (1674–1740) wies den kaiserlichen Prinzipalkommissar auf dem Regensburger Reichstag, Christian August Kardinal von Sachsen-Zeitz, an, dem Domkapitel «solchen unfueg» zu verweisen und, falls man vom Wahltermin nicht abstehe, im Namen des Kaisers dagegen zu protestieren; der Kaiser werde «das weitere alsdann ihres allerhöchsten orths schon vorzukehren wissen». Aber obwohl die Zeit drängte, erhielt der Kardinal diese Weisung nicht durch einen Eilkurier, sondern einen Tag nach vollzogener Postulation auf gewöhnlichem Postweg. Er konnte nur noch protestieren. Wenig später erging an das Regensburger Domkapitel – als das schwächste Glied in diesem ganzen Verfahren – ein kaiserliches Reskript, in dem Karl VI. die Domherren in ungewöhnlicher Schärfe des Ungehorsams zieh und ihnen strikt verbot, dem postulierten Bischof, gleich ob er vom Papst konfirmiert würde oder nicht, die Administration des Hochstifts einzuräumen (Wien, 18. August 1719). Im Grunde war das Ganze ein Prinzipienstreit. Den kaiserlichen Hof bewegte in seiner Erregung nicht etwa Sorge um das Bistum und kleine Hochstift Regensburg, das nach dem kaiserlichen Hofkanzler Philipp Ludwig Graf von Sinzendorf «zwar eine bagatelle und nit der miehe werth [sei], daß man sich dessen wegen sovil bewege». Man war aber darüber echauffiert, daß der nach wie vor politisch unzuverlässige bayerische Kurfürst in unverfrorener «finesse» und «kinstlerei» die Entsendung eines kaiserlichen Wahlkommissars hintertrieben hatte, um dem Domkapitel die kaiserlichen Vorbehalte gegen die erneute Wahl eines bayerischen Herzogs zu verheimlichen, zumal «die wunden wegen Baderborn und Münster noch nit vollstendig [...] geheulet» seien und nun schon wieder aufgekratzt würden, und zwar zu einer Zeit, da der Kurfürst auf eine Heirat des Kurprinzen mit einer österreichischen Erzherzogin und «nach der hand etwan auf andere bistumber von mehrer importanz» antrage. Es hätte doch zwischenzeitlich auch «ex gremio daßigen capituls [...] ein etwan 70 oder mehriähriger mann erwehlet» werden können, um «gleichwohlen nach dessen ableiben [...] man getrachtet hette, dises bistumb S. Drt. dem herzog Theodor zuewege zu bringen, welches alhier und anderwertig vill wenigers nachdenckhen erweckhet haben wurde [...]» – so der kaiserliche Beichtvater P. Veit Georg Tönnemann SJ, der ebenfalls der Ansicht war, daß «mehrgedachtes bistums ein geringes austrage und von keiner consideration seye [...]». Ähnlich, wenn auch einen Grad erregter, die Äußerung des Reichsvizekanzlers, der eben im Begriff war, als Kandidat zur Bischofswahl nach Würzburg aufzubrechen. Er stieß sich an der Minderjährigkeit des postulierten Bischofs, «imassen einmahl und zwar sonderbar in facie imperii und gleich, nachdeme verwichen ein münderiähriger herr zu denen Baderbornischen und Münsterischen kürchen gelanget, res scandalosa, wie man es nit anderst nennen könne, seye, das nun das bistumb Regensburg, welches gleichwohlen in spiritualibus ein nit geringes in sich halte, von einem 16iährigen bischoff versechen werden solle, so mit der h. schrifft nit übereinskomme, wie dan in selber bekhantermassen enthalten, vae regno! cuius rex puer est: et pasce oves meos, welches auf eine angeordnete administration sich nit außdeiten lasse; wan auch schon Ihro Päbst. Heyl. hierin condescendiren, können doch Ihre Kay. May. tanquam summus ecclesiae imperii advocatus zu derley undernemmungen und administrationen sich nit einverstehen» – so der Bericht der beiden bayerischen Gesandten (9. August 1719). Dem setzte Max Emanuel entgegen, daß der Kaiser drei Jahre zuvor den fünfzehnjährigen Clemens August dem Regensburger Domkapitel als Bischofskandidaten rekommendiert habe und «die administration in spiritualibus durch den vicarium generalem [...] auf das beste versehen worden» sei und ferner versehen werde, «wo mehr andere bischoven in spiritualibus heunt zu tag nichts thuen, sondern diese durch ihre vicarios lauffen lassen». Kein Unparteiischer werde ihm verdenken können – so weiter in seiner Weisung an seine beiden Gesandten in Wien –, daß er bei gegebener Gelegenheit auf die zeitliche Versorgung seiner ihm «von gott geschickhten söhnen» um so mehr reflektieren müsse, «als selbe aus unseren landten, da sye weltlich verbleiben, ihren fürstlichen underhalt nimmermehr findten köndten». Im übrigen bestand er darauf, in der Ansetzung des Wahltermins richtig und korrekt gehandelt zu haben (12. August 1719).

Zu einer Korrespondenz des Kaisers mit Max Emanuel kam es in der Regensburger Angelegenheit zunächst nicht. Dagegen ließ Karl VI. durch seinen Gesandten Kardinal Schrattenbach beim Papst gegen die Regensburger

621 Weitlauff, Kardinal Johann Theodor 89–91.

Postulation «gar empfindlichen» protestieren. Clemens XI. seinerseits wandte sich in gesonderten Breven an Max Emanuel und Johann Theodor (21. August 1719). Der Bitte Johann Theodors um Bestätigung seiner Postulation wich er mit Verweis auf die ihr entgegenstehenden Hinderisse aus. Max Emanuel gegenüber hob er sein väterliches Wohlwollen hervor, doch hinderten ihn die obwaltenden Schwierigkeiten, den kurfürstlichen Wunsch «mit dem sonst gewohnten Eifer» zu befriedigen, weshalb er weder das Retentionsindult für Clemens August noch das Wählbarkeitsbreve für Johann Theodor habe bewilligen können. Jedoch hielt er nicht mit dem Vorwurf maßloser Forderungen des Hauses Bayern zurück; er verwies auf die prekäre Lage des Bistums Regensburg, das seit über fünfzig Jahren eines «wirklichen, das heißt konsekrierten Bischofs» entbehre, ließ es aber dann damit bewenden, seiner äußersten Verlegenheit, dem kurfürstlichen Wunsch derzeit nicht willfahren zu können, Ausdruck zu geben. Von einer Verweigerung der Konfirmation war keine Rede. Max Emanuel schloß daraus, daß «die vorgegangene freye postulation aller machenten motuum [kaiserlicherseits] ungehindert ratificiert werden solle» und der Papst ihn gleichsam «per bullam adhortiert» habe, sich mit dem Kaiser gütlich zu verständigen. Natürlich mußte der Weg zu solcher Verständigung diskret über den «nervus rerum gerendarum» bereitet werden; aber in derlei «discretio» war der bayerische Kurfürst geübt (wie sich wiederum herausstellen sollte).

In der Tat begann sich am Wiener Hof alsbald ein Wandel zugunsten des Kurhauses anzukündigen. In der Audienz, die der Kaiser den beiden bayerischen Gesandten (Franz Hannibal von Mörmann und Joseph Ignaz Graf von Törring-Jettenbach) nach langer Verzögerung am 11. September gewährte, erklärte er diesen auf ihren Vortrag: «Sye haben wohl vernommen, was über ein so anders ihnen wür umbständlichen vorgetragen; seye nit ohne, das sye über das so füreilente verfahren der iungster bischöfflichen regenspurgischen wahl sich befrembdet, wie dan auch darzu selbe keinen commissarium haben verordnen können; es sey nun die sach an den pabst gebracht, dessen erclärung zu erwarten stehe; darauf sye, Ihro May., auch dero resolution abgeben werden, und werde ihnen allezeit lieb sein, dero freundtschaft Ew. Ch. Drt., wo es sich nun würdet thuen lassen, bezeigen zu können.» So der Bericht der beiden Gesandten (13. September 1719), den Max Emanuel als positive Resolution deutete und mit den Worten kommentierte: «[…] wan kayser für iemand aus seinem haus in der competenz hette stehen können, wür solchenfahls gar gern gewichen hetten, folglichen, da dises nit ist, billich hoffen sollten, daß man uns den zuegang dieser kürchen vor anderen gönnen wurde» (19. September 1719). Karl VI., der keine Söhne hatte (und mit dem die Habsburgerdynastie im Mannesstamm dann tatsächlich erlosch) würde an solch dezenter «Großmutsäußerung», wenn man sie ihm denn hinterbracht hätte, wohl kaum Gefallen gefunden haben.

Für die weiteren Verhandlungen mußte erst die reichlich verspätete Rückkehr des Reichsvizekanzlers Friedrich Karl von Schönborn (1674–1740) abgewartet werden; er hatte bei der Bischofswahl in Würzburg am 18. September 1719 als dortiger Domkapitular in Konkurrenz mit seinem Bruder Johann Philipp Franz (1673–1724) kandidiert, war diesem aber unterlegen. Ende Dezember empfing er endlich die beiden kurbayerischen Gesandten. Er beklagte im Plauderton zunächst die Entartung der kirchlichen Disziplin: Der Kaiser sei «in derley geistlichen sachen sehr heiggel und eines zarten gewissens» und könne und wolle «nit zuegeben […], das sovile bistumber in ein haus und zwar auf junge, zu der regierung annoch nit dichtige herren […] gebracht werden sollen»; es dringe ihm auch das «traurige exempel» des Prinzen Philipp Moritz «sehr zu gemüeth». Der Kaiser wolle dem Papst in seinen geistlichen Gerechtsamen gewiß keinen Einhalt gebieten, doch könne er «bey einem, so annoch in den 21. iahr sich nit befünde und folglichen ordinem diaconatus nit erhalten könne, pro consecutione episcopatus […] nit dispensiren». Papst und Domkapitel hätten dieser Postulation wegen den Kaiser «hintergehen und betriegen» wollen; deshalb habe der Kaiser die Konfirmation bis zur Erlangung eines gegenseitigen Einverständnisses mit dem Papst unterbunden und das Regensburger Domkapitel gemaßregelt. Max Emanuel hätte dem Kaiser seine Absicht geziemend vorlegen sollen, dann wäre am kaiserlichen Einverständnis sicher nicht zu zweifeln gewesen. Den «nervus rei» betreffend, sei die Postulation aber «eine geschehene sach» und lasse sich deshalb «nit wohl zurückhstöllen». Allerdings hatte die Abwicklung der «geschehenen sach» ihren Preis: Zum einen habe das Regensburger Domkapitel zum Unterhalt zweier Priester für die katholische Kirche in Hannover aus den bischöflichen Einkünften «einige gelter, etwan in 10 oder 12.000 thaler bestehend herzuschiessen», und sofern der Kurfürst persönlich «dises guete absechen» beim Domkapitel vermitteln wolle, werde im Reskript über die Genehmigung der Postulation diese Auflage nicht erwähnt (damit sie nicht als Sühneleistung, sondern als freiwillige Stiftung erscheine).

Diese Forderung wurde vom Regensburger Domkapitel umgehend erfüllt, um der angedrohten Überprüfung der Regensburger Hochstiftsrechnungen zu entgehen, was einer Sequestration gleichgekommen wäre. Bei Überreichung des Wechselbriefs in Höhe von 10.000 Gul-

den vergaßen die Gesandten freilich nicht, darauf zu verweisen, daß (bei einem jährlichen Hochstiftsaufkommen von 15.000 Gulden) Johann Theodor infolge dieser kaiserlichen Auflage zwei Drittel seiner ersten Jahreseinkünfte einbüße. Zum andern erinnerte der Gesandte Mörmann den Kurfürsten an die dem Reichsvizekanzler und Koadjutor des Fürstbischofs von Bamberg (und nachmaligen Fürstbischof von Bamberg und Würzburg)[622] unter den Hand versprochene «verehrung» in Höhe von 30.000 Gulden. Das war wohl der klimaverändernde «nervus rerum gerendarum», und Max Emanuel bestätigte: «Wür werden sein reichsvicecanzlers in der that mehrmahlen erfahrne gute dienst realiter erkhenen, und köne er sich verlassen, das wo sich eine gelegenheit ergibet, ihme oder seiner familie angenehmes zu erweisen, wür es redlich thuen werden. Massen wür dan auch verfieget, das die versprochene dreissigtausent gulden durch anticipation behoben und ihme negstens ibermachet werden sollen» (Max Emanuel an seine Gesandten in Wien, München 19. Januar 1720).

Gleichwohl hüllte sich Clemens XI. ungeacht wiederholter Bittgesuche Max Emanuels und Johann Theodors in Schweigen. Das Ausbleiben der päpstlichen Admissio oder Konfirmation verursachte einen heftigen Kompetenzstreit zwischen dem vom Papst zum Administrator in spiritualibus ernannten Regensburger Weihbischof und dem Regensburger Domkapitel, das während der Sedisvakanz die Regierung des Bistums beanspruchte. Erst der Nachfolger Clemens' XI., Papst Innozenz XIII. (1721–1724), erließ am 14. Oktober 1721 die von Max Emanuel, nicht so sehr von Johann Theodor ersehnte Konfirmationsbulle, kraft der er Letzterem zusammen mit einem Koadministrator die weltliche Administration des Bistums übertrug. Mit der administratio in spiritualibus wurde wiederum der Regensburger Weihbischof beauftragt. So konnte am 16. Januar 1722, zweieinhalb Jahre nach der Postulation, der Regensburger Domdechant im Namen Johann Theodors feierlich vom Hochstift Besitz ergreifen. Und als Zeichen besonderer Zuneigung zum so verdienten löblichen Kurhaus Bayern gewährte der neue Papst zugleich dem zweifachen Bischof Clemens August ein Wählbarkeitsbreve für die Kölner Koadjutorie «cum spe futurae successionis» seines Oheims Joseph Clemens[623].

Da sich nunmehr «in vorgewester regenspurgischer waahl» endlich alles so glücklich gefügt hatte, ergingen an die Beteiligten am ganzen «Werk» in Regensburg «und nacher Romb und zu einem creüz für Ihre Drt. Herzog Theodor» kleine kurfürstliche «praesente» in Form von «jubellen» im Wert von etwa 11.500 Gulden – vergleichsweise geringe Douceurs, aber Regensburg trug eben auch nur «ein geringes» ein[624].

Bereits unmittelbar vor der Regensburger Postulation hatte man den jungen Herzog mit seinem Oberhofmeister und zwei Kammerdienern nach Ingolstadt geschickt, damit er dort im Schatten der bayerischen Landesuniversität gemäß ausführlicher väterlicher Instruktion unter der Leitung ausgewählter Privatlehrer dem Grundstudium der «universa Rhetorica» und der «Logica» obliege, aber von Professoren der Universität examiniert werde. Doch nach anfänglich gutem Verlauf des Studiums begann der Herzog, der vom Statthalter in Ingolstadt des öfteren auf die Burg zu Spiel und Abendunterhaltung eingeladen wurde, plötzlich aufsässig zu werden. Die ganzen Wissenschaften einschließlich des Lateins erschienen ihm als nutzlos, geregeltes Studium war nicht mehr möglich, die monatlichen Repetitionen mußten ausgesetzt werden. Er weigerte sich wie «ein knab von 7 jahren tractiert» zu werden; er wolle «zwar bischoff werden oder seyn, aber den bischöffen erlaubt, geselschafften von damen und weibsbildern zu haben, auch seindt etwelche, die sich der concubinen gebrauchen» – wie Max Emanuel hinterbracht wurde[625]. Das verfrühte Gerücht, der Papst habe seine Postulation konfirmiert – für Stadt und Universität Ingolstadt bereits Anlaß, eine Illumination und ein feierliches Te Deum vorzubereiten –, traf den Herzog wie eine Unglücksbotschaft. Gequält vom Zwiespalt zwischen seiner persönlichen Neigung und der Furcht vor seinem Vater, suchte er, zweifellos angeleitet von seinem jesuitischen Beichtvater, Zuflucht im Gebet: Er habe – schrieb er seinem Vater – in Erwartung der päpstlichen Konfirmation «einen widerwillen und unlust wider disen standt empfunden» und deshalb lieber geschwiegen, als den Vater mit «einer so unangenemen zeitung» zu belästigen; beschwichtigend fügte er gleich hinzu: «entzwischen habe ich eine kleine andacht gegen der seeligsten muettergottes angestölt und gott eüfrigist umb erleichtung angerueffen, solches auch dergestalten und mit solcher frucht vollendet, daß ich ersagte confirmation, so ich vorhero geforchten, aniezo got lob mit freiden erwarte» (7. Februar 1720). Die Mitteilung kam gerade noch rechtzeitig in Max Emanuels Hände, um die Absendung des bereits aufs Papier geworfenen väterlichen Drohbriefs zu verhindern. Die gemilderte väterliche Antwort lautete dennoch heftig genug: Johann Theodor wisse, «wie hoch» ihm, Max Emanuel, «die bekandtnus» seiner «veränderung auch wegen des geistli-

622 Egon Johannes Greipl, Schönborn, Friedrich Karl Reichsfreiherr (seit 1701) Reichsgraf von, in: Gatz, Die Bischöfe (1648–1803) 435–438.

623 Weitlauff, Kardinal Johann Theodor 97–109.

624 Ebd. 109.

625 Dies ist dem eigenhändigen Entwurf eines nicht abgeschickten Schreibens Max Emanuels zu entnehmen. Zit. ebd. 120.

chen standts [...] empfündtlich gefahlen wäre»; nun aber versichere er sich «dessto mehrers der beständigkheit» seiner «gefassten resolution, weillen du selbe mit gott angefangen und durch die angestölte andacht darinnen also bekhräfftiget worden, wie du selbst mirs positive aufs newe durch dein lesstes schreiben erklärest. Dieses ist aber nit genueg; dan ie mehr du würden undt dignitäten empfangest, ie mehr seindt dir die wüssenschafften nöthig, und solle dir deine geburdt allein so vill ambition geben, deine iunge iahr nicht unfruchtlos und in miessigang anzuwendten. [...] Du, deme gott den verstandt und die talenta gegeben, muesst rechenschafft laissten, selbe nit anzuwendten, und ich dessgleichen, dich nit als vatter darzue anzuhalten.» Da er sich freiwillig für den Studienaufenthalt in Ingolstadt entschieden habe und dies im ganze Reich bekannt sei, habe er zweierlei zu befürchten, «aintweders für einen idioten zu passiren, oder von einer faulen und üblen inclination zu sein». Allein sein Geblüt müßte ihm Ehrfurcht einflößen, und es müßte sein «poinct d'honneur» sein, sich im Studium Erfolg und durch gute Aufführung Ansehen zu verschaffen. Der Umgang mit dem Statthalter wurde ihm strikt verboten, einer der Kammerdiener wurde wegen seines angeblich üblen Einflusses auf ihn abberufen (17. Februar 1720). Der Statthalter wurde unter Androhung höchster Ungnade verwarnt, den Herzog mit «unanstendigen discoursen wider die scienzen und uf andere ainigerlei wais» von seinen Pflichten abzuhalten.

Der väterliche Brief, von Johann Theodor «nicht ohne trenen öfters überlesen», zeitigte Wirkung. Der junge Herzog nahm seine Studien wieder auf und absolvierte mit Lob seine Repetitionen. Max Emanuel «erfreute» ihn mit der Nachricht, daß er ihm eine Edelherrenpräbende im Kölner Domkapitel verschafft habe, auf die ihm am 17. Juli 1720 in Vertretung die Posseß erteilt worden sei. Die Frage seiner «vocation» wurde weder vom jungen Herzog noch von seinen Erziehern berührt, bis er kurz vor der Karwoche 1721 seinem Vater mitteilte, er werde sich mit dessen Erlaubnis für einige Tage zu Exerzitien ins Jesuitenkolleg zurückziehen, «umb aldort mich sowoll zu einer österlichen peicht zu praeparirn, alß auch gott umb daßienige zu bitten, so mir noch zu meinen vorhabenden standt abgängig ist» (3. April 1721).

In diesen Exerzitien fand er den Mut, seinem Vater zu schreiben, er habe «sein gemüet durch eine reüffe und ernstliche standtserwehlung in die erwinschte rueh zu sezen» gesucht, «massen ich meinen gnädigsten herrn vattern in khindtlichen vertrauen frey bekhenen mues, daß, wiewohl ich deroselben meinen consens zu den geistlichen standt öffters gegeben, solches iederzeit mehr mit mund als herzen geschehen, und mir dises geschäft bis dato unglaubliche schwehrmüettigkheiten verursachet, dan so gehrn ich auch wollte Ew. Ch. Drt. gnädigsten und recht vätterlichen absichten durch annehmung des geistlichen standts gehorsamblich beypflichten, so grosse und fast unübersteigliche beschwärnussen hatten sich mir in den bischöfflichen ambt und geistlichen obligenheiten vürgeworffen, daß mich in wahrheit khein khleine müehe gekhostet, so vill hindernussen aus dem weeg zu raumen, umb mich Ew. Ch. Drt. gnädigsten verordnungen, den geistlichen standt betreffend, volkhomendtlich und von herzen undterwerffen zu khönen, welches dan anmit gehorsambist bewerksteelige und gott innigst dankhe, daß er mich erleichtet, meinen geistlichen beruef zu erkhennen und auszumachen, des gönzlichen vertrauen, er werde mir auch hierzue sein nothwendige göttliche gnad verleichen, wovor ich täglich bitte» (14. April 1721).

Die Antwort Max Emanuels auf diese Zeilen, die im Grunde ein einziger Notschrei waren: Nichts Erfreulicheres hätte ihm begegnen können als das kindliche Vertrauen seines Sohnes. Nun habe Johann Theodor endlich «die gewünschte gemüthsruehe also erhalten, das du den geistlichen stand vor deine vocation nunmehro ernstlich im herzen fündest, welches ein unaussprechliche consolation vor mich, indeme, wie du wohl meldest, dir bekantt gewesen, das dises meine vätterliche destination und vorsorg vor dich gewesen; dan also habe ich's befunden und überlegt, es das beste vor dein avantage und nuzen, auch des hauses aufnamm und interesse sey. Nichts destoweniger hätte ich dir destwegen niemahls den geringsten zwang angethan und dardurch mein und dein gewissen darmit beschweret. Nunmehro aber sage ich gott dankh, das deine wahl mit meinem verlangen übereinskommet; weylen du dan die beschwernusen dir recht vorgestellt, ein bischoffliches ambt und geistliche obligenheit recht zu verrichten, aber solche nunmehr überwunden, als ist deine erklärung mir aniezto desto trostreicher, weyln solche mit rechter reiffer überlegung und zuvorderist in anrueffung des göttlichen beystandts geschehen.» Er gratuliere ihm und bitte «die göttliche allmacht», ihn in diesem guten Vorhaben zu stärken; «beynebens» versichere er ihn, daß er sich eifrigst angelegen sein lassen «und nichts versaumben noch sparen» werde, ihn «in einen solchen stand zu setzen, das du die erwählung deiner vocation nicht bereuen sollest» (19. April 1721).

Der junge Herzog, vom Vater nicht verstanden, kämpfte mit sich und seiner angeblichen «vocation». Er bat um Erlaubnis, mit dem Vater dessen Geburtstag (11. Juli) in Altötting verbringen zu dürfen, nicht nur, um ihm persönlich zu gratulieren, sondern auch, weil ihn seine Not in die dortige Gnadenkapelle trieb. Während seines anschließenden Sommeraufenthalts in Münchsmünster

(wohl unter der Ägide der dortigen Jesuiten) nahm er sich nach wochenlangem Ringen ein Herz, um in einem langen Brief Max Emanuel zu erklären, daß «die grosse veneration, respect und forcht» gegenüber seinem gnädigsten Herrn Vater ihn stets gehindert hätten, ihm «ein gewises anligen [...] zu entdeckhen»: dieses aber betreffe «den geistlichen standt, zu welchen ich wahrhafftig ganz und gar keinen beruefF niemahlen gehabt, und habe ihn alle tag weniger». Wenn er sehr oft mündlich und brieflich «das contrarium» berichtet habe, wie es ihm der Kurfürst «doch alzeit in meinen willen gesezet», so allein aus Furcht, sich des Vaters «ungnaden auf den hals zu laden, welche, wan ich selbe verliehrte, auf dieser welt alles verliehrte, und wollte auch lieber sterben, als diese einmahl zu verliehren; [...] doch aber iezunder nimbe ich mir das herz, Ew. Ch. Drt. offenherziog zu bekennen, weilen ich weis und khenne und gott lob alzeit und auch mit gottes hülff niemahlen anderst erfahren werde Ew. Ch. Drt. höchste güette und grosse gnaden, das ich halt gar keinen beruefF habe zum geistlichen standt, und mein brueff [!] einzig und allein ist, in der welt zu verbleiben, seye es hernach auf was weis, wie und wo, wie es Ew. Ch. Drt. werden haben wollen, wan es nur nichts ist in den geistlichen standt. Fahle Ew. Ch. Drt. underthänigst zu füessen und bitte abermahlen underthänigst, mir solche bitt nicht abzuschlagen und mit angebohrnen gnädigsten vätterlichen augen anzusehen. Ybrigens hoffe ich, Ew. Ch. Drt. werden mir diese meine underthänigste bitt, an welcher mir so vil gelegen, nicht abschlagen, indeme nicht allein das zeitliche vergnügte leben, sondern auch villeicht das ewige daran liget; weilen ich aber Ew. Ch. Drt. mit meinen zeilen nicht lenger incommodieren will, so beschliesse ich meinen brief in der hoffnung, Ew. Ch. Drt. werden dessentwegen ihre hochschäzbariste gnaden nicht von mir abziehen, sondern solche noch fürohin gleichwie auch noch bishero vortsezen, [...]» (14. August 1721).

Die Reaktion Max Emanuels hätte schroffer nicht sein können. Er lehnte jede Diskussion über die Berufsfrage rundweg ab; für ihn war sie unumkehrbar entschieden: «Herzliebster Sohn, ich hab dein schreiben vom 14. diss empfangen, auf welches kheine andere andtwort gebe, als das ich es vor eine unbesonene leichtsinnigkheit deiner jugent ansiche, undt weillen ich nit zweifle, das du dich underdessen schon besser begriffen, so schikhe ich dir hiemit bemeltes schreiben widerum zurückh [allerdings ließ er eine Kopie anfertigen und zu den Akten legen], also das ich aus vätterlichen lieb und gnaden gegen dir solches in vergessenheit stöllen will, als wan du mirs niehmahlen geschriben und ich es niemahlen empfangen hette; halte mich aber an beede deine schreiben vom 14. undt 22. April und meine andtwort, die ich dir auf das erstere gegeben habe underm 19. April, von welchen allen ich dir die copien beyschliesse. Du beziehest dich wegen deiner resolution auf gott, mit deme du es überlegt und angefangen, also ihne zu zeigen nimmest, das du von herzen deine vocation zum geistlichen standt erwöhlest, und ich darauf mich völlig verlassen habe, auch meine mesures mit aller sicherheit darnach nemmen khönne, mich vor dich umb geistliche dignitäten zu bewerben, welches ich auch auf deine so positive erklärung und worth gethan. Es lasst sich mit gott nit scherzen, noch mit deinem vatter so frefentlich handlen. Du bist ein erwöhlter bischoff, welche election auch mit deinem consens damahls geschechen; ich erwarte die confirmation täglich von Rom, welche meinen sicheren nachrichten nach unfehlbahr baldt erfolgen würdt, alsdan hast du dich auf ein solche weis aufzufüehren und werde von dir nit gedulden, sowohl zu Rom als dem kayserlichen hof und ganzen Römischen Reich prostituirt zu werdten und nach deiner gegebenen erklärung ein dementis zu bekhommen. Du meldest in deinem schreiben, dein verlangen seye, in der weldt zu verbleiben; ich begehre nit, das du ein cartaüser oder münch werdten sollest, sonder ein mächtiger reichsfürst, der dem catholischen weesen vorstehen und zu unseres haus grossen avantage undt aufnamb contribuiren khönne. Ohne erfüllung aber meiner dispositiones du eine schlechte figur machen werdtest, indem auch des churprinzen und herzog Ferdinand folgendte succession dir alle vorgehen werdten, und ich nach dieser deiner unverhofften und leichtsinnigen änderung khein mehrers vor dich thun werdte, als es unsers haus herkhomen, welches weniger, als du dir einbildest; werdte auch solche vorsechung machen, das meine verordtnungen auch bey meiner posterität nit verändert werdten, welches ich dir hiemit vor mein unveränderliche erklärung und resolution bedeütte [...]» (23. August 1721).

Johann Theodor resignierte und beugte sich der väterlichen Gewalt. Er dankte höflich, daß ihm sein ungehöriges Begehren verziehen sei und er vor Ungnade verschont bleibe. «[...] weillen ich siche, daß dises mein begehren von Ew. Ch. Drt. mir nicht khan concedirt werden, so verlange ich auch nichts anders, als Ew. Ch. Drt. ihren befelch nachzukhomen, nemblichen in den geistlichen standt zu bleiben und zu sterben in der hoffnung, unser herr gott wird mir etwan den peruef dazue geben, welchen ich zwahr nicht habe, daß auch dises mit Ew. Ch. Drt. gnädigsten befelch übereinstimet» (28. August 1721).

Max Emanuel vermochte seine Genugtuung, den Willen seines Sohnes kraft seiner väterliche Gewalt gebrochen zu haben, nur schwer zu verbergen. Geradezu zynisch wiederholte er, nie sei es seine Absicht gewesen, seinen Sohn in den Priesterstand zu zwingen; vielmehr habe er sich selbst frei dafür entschieden, und auf seine

freie Entscheidung hin habe er sich mit der verdrießlichen Regensburger Affäre belastet, nur um ihm den Weg zu geistlichen Würden zu ebnen. Dies sei nun im ganzen Reich bekannt und verbiete daher einen Rückzug. Sollte Johann Theodors Berufung so beschaffen sein, daß er des Beistands Gottes bedürfe, so möge er Gott nur «von wahren herzen» anrufen, er werde ihn ohne Zweifel erhalten. Während er, Max Emanuel, als «guetter und treyer vatter» das Seinige zu Johann Theodors Vorteil und des Hause Interesse beitrage, möge er, Johann Theodor, die Zeit nützen, um «die vocation also zu erhalten, damit deinen eignen vergnigung und interesse vereinigen kanst, und alles zur ehr gottes und besten des hauses ahnwenden» (3. September 1721).

Die «Berufsfrage» fand fortan in Johann Theodors Korrespondenz mit seinem Vater keine Erwähnung mehr. Am 27. Oktober 1721 traf per Stafette die päpstliche Konfirmationsbulle in München ein. Das Regensburger Domkapitel ließ durch eine Abordnung seinem neuen Bischof gratulieren und einen Beutel mit 4.000 Goldgulden überreichen. Max Emanuel lud ihn zur Wildschweinjagd nach Geisenfeld ein, auch um ihn bei dieser Gelegenheit zu instruieren, wie er sich als konfirmierter Bischof am Münchener Hof zu verhalten habe. Dorthin zurückgekehrt, legte er am 29. Dezember in der Kapelle der Residenz im «schwarz bischofflichen tallar» (den das Hochstift Regensburg bezahlen mußte) und «uf einem küss knüend» vor dem Freisinger Weihbischof Zeller als Subdelegaten des Wiener Nuntius gemäß den Bestimmungen des kanonischen Rechts das Iuramentum episcopale und die Professio fidei ab, um anschließend vor versammeltem Hofstaat «daß Breviarium Romanum zu betten».

Zwei Wochen später, noch rechtzeitig vor dem Faschingsbeginn in München, brach der junge Bischof wider Willen in Begleitung seines Oberhofmeisters Baron von Valaise, seines Beichtvaters, seines Hofkaplans, eines Pagen, mehrerer Kammerherren und Kammerdiener mit vier vierspännigen Kutschen und vier Gepäckwagen nach Siena auf, um dort unter der Obhut seiner Tante Violanta Beatrix seine Studien fortzusetzen und Italienisch zu lernen. Es war zugleich seine Kavaliersreise, die ihn am Ende noch nach Rom und Neapel führen sollte. Der größere Teil seines vierzigköpfigen Hofstaats war bereits vorausgereist, um alle nötigen Vorbereitungen für seinen Einzug in ein eigenes Haus samt Pferdestall neben dem Palazzo der Großprinzessin zu treffen. Der Unterricht erfolgte natürlich weiterhin privat, durch Professoren der dortigen Universität, die Violanta Beatrix auswählte.

Johann Theodor erlebte 1722 als ein Jahr der Verbannung an «ein langweilliges orth»; für Max Emanuel war es dagegen ein Jahr wichtiger politischer Erfolge. Am 9. Mai wurde Clemens August dank päpstlicher Wählbarkeitsdispens zum Koadjutor seines Oheims Joseph Clemens im Erzstift Köln gewählt: der «Erbgang» in der «bayerischen Sekundogenitur am Rhein» war gesichert. Und am 5. Oktober fand in Wien mit der Vermählung des Kurprinzen Karl Albrecht mit der Erzherzogin Maria Amalia, der zweiten Tochter des verstorbenen Kaisers Joseph I., das von Max Emanuel seit Jahren angestrebte Heiratsprojekt seine Erfüllung (wenn auch nicht mit der ersten Tochter Josephs I.). Allerdings verpflichtete der Heiratskontrakt die Braut zum Erbverzicht, den auch Karl Albrecht und Max Emanuel bekräftigen mußten; denn die vom noch kinderlosen Kaiser Karl VI. am 19. April 1713 im Erzhaus Österreich eingeführte Pragmatische Sanktion[626] sah die Unteilbarkeit der österreichischen Monarchie und die Erbfolge nach dem Recht der Primogenitur im Mannesstamm, bei dessen Abgang auch der Töchter vor: erst der weiblichen Nachkommen des regierenden Kaisers (dem am 13. Mai 1717 die Tochter und nachmalige Alleinerbin Maria Theresia geboren worden war), dann der Töchter Josephs I. Die Hochzeitsfeierlichkeiten fanden am 11. Oktober mit dem Empfang des Brautpaares durch die ganze kurfürstliche Familie im Marienheiligtum zu Altötting und am folgenden Tag, Max Emanuels Namenstag, mit einer vom Kölner Kurfürsten Joseph Clemens in der Gnadenkapelle zelebrierten Messe ihre Fortsetzung, schließlich am 16. Oktober mit dem glanzvollen Einzug des Brautpaares in München ihren Abschluß.

Auch Johann Theodor hatte aus Anlaß dieses Familienfestes seinen Sienaaufenthalt unterbrechen und nach Bayern reisen dürfen; kurz vor Weihnachten 1722 fand er sich wieder in Siena ein, um mit einer Disputation über drei Thesen aus dem kanonischen Recht seine «studia altiora» abzuschließen. Am 16. März 1723 verabschiedete die Universität Siena den hochfürstlich-bischöflichen Gaststudenten mit einer akademischen Feier. Ein Monument wurde enthüllt, «nemblich mein portrait in lebensgrösse mit undtersetzten namen in weissen marbl und verguldten buchstaben», und sein «erster professor» hielt auf ihn eine «wunderschene lateinische oration». Er revanchierte sich, indem er «den allhiesigen cavaglieren» zwei seiner Kutschenpferde schenkte («die schenere zway» jedoch dem Baron Valaise).

Ehe er die Heimreise antreten konnte, stand auf seinem vom Vater vorgegebenen Programm sein Rombesuch an, um sich dem Papst persönlich zu präsentieren; denn Anfang 1723 waren die im Frühjahr 1719 abgebrochenen Verhandlungen über eine Koadjutorie Johann Theodors in Freising wieder angelaufen, und bereits mit einem an den Kaiser gerichteten Schreiben vom 8. März

626 Hugo Hantsch, Die Geschichte Österreichs II, Graz–Wien–Köln [3]1962, 100–109.

1723 erteilte Fürstbischof Eckher unter dem Aspekt der Nützlichkeit für Bistum und Hochstift seinen Konsens und versprach, den Koadjutorieantrag auch am päpstlichen Hof zu unterstützen. Johann Theodor fiel die Aufgabe zu, persönlich den Papst um ein Wählbarkeitsbreve zu bitten.

Max Emanuel traf für diesen Empfang beim Papst alle Vorsorge. Nachdem bereits zu Ostern 1722 Kurprinz Karl Albrecht und sein Bruder Ferdinand von Innozenz XIII. in Audienz empfangen worden waren und (wie hätte es anders sein können) günstigsten Eindruck hinterlassen hatten, kündigte Max Emanuel dem Papst nun auch den Besuch Johann Theodors an. In einem Schreiben vom 8. März 1723 – Musterbeispiel nicht mehr zu überbietender fürstlicher Scheinheiligkeit und Hochstapelei –, dem auch eine Kopie des Empfehlungsschreibens Fürstbischof Eckhers gleichen Datums an den Kaiser beilag, beteuerte der Kurfürst den unvergänglichen Dank seines Hauses für die vielen empfangenen päpstlichen Gnaden und zugleich sein und seiner Nachkommen unveränderliches Eintreten für die Rechte der römischen Kirche gemäß dem ruhmvollen Vorbild ihrer Vorfahren als den nahezu einzigen, die «im allgemeinen Brandherd der Häresien, durch den unser Deutschland brannte und fast verbrannte (*in communi haeresum busto, quo Germania nostra flagrabat ac paene conflagrabat*)» dem Heiligen Stuhl unerschütterlich die Treue gehalten hätten. Diesem hehren Beispiel nacheifernd, habe er seine vier [überlebenden] Söhne «in zwei Klassen eingeteilt (*aequa lance in duas divisi classes*), zwei nämlich für das Haus Gottes und zwei für mein Haus, damit, während jene die Kirche mit dem Schwert des Geistes verteidigen, diese sie mit dem Schwert der Gerechtigkeit und nötigenfalls mit dem weltlichen Arm gegen jeden Störenfried mit vereinten Kräften schützen». In Anbetracht so vieler unvergeßlicher Wohltaten, die sein Haus vom Heiligen Stuhl empfangen habe, bringe er, Max Emanuel, es kaum übers Herz, den Papst um neue Gnaden für seinen jüngsten Sohn Johann Theodor zu bitten. Dieser sei aber ebenfalls in die Fußstapfen seiner Ahnen getreten, und so sende er ihn nach seinem Studienabschluß in Siena nach Rom, damit er dem Papst auch im Namen seines Vaters Unterwürfigkeit bezeige. Weil aber nun der Quell der Gnade nie versiege, möge ihm der Papst in seiner Güte erlauben, seine Bitten vorzutragen. Der Bischof von Freising habe ihm, Max Emanuel, nämlich vor kurzem eröffnet, wie sehr er es begrüßen würde, Johann Theodor durch ein Wählbarkeitsbreve für die Koadjutorie seiner Kirche befähigt zu sehen, Gott und seiner Kirche zur größeren Ehre, dem Vaterland aber, zumal angesichts der gegenwärtigen Gefahren für Kirche und Reich, zum Wachstum und Nutzen. Johann Theodor werde ihm in diesem Sinn seine Bitten, denen er, Max Emanuel, sich demütigst anschließe, persönlich vortragen, und auch «die zarten Kräfte seines Regensburger Episkopats darlegen (*et palam faciet tenues Ratisbonensis sui episcopatus vires*)», damit der Papst seinem Ansuchen nicht nur gütigst beistimmen, sondern es auch dem Bischof und Domkapitel von Freising um so wirkmächtiger anempfehlen möge (Max Emanuel an Innozenz XIII., Monachii, 8 Martii 1723)[627]. Der dezente Hinweis auf die «zarten Kräfte» des Regensburger Hochstifts sollte natürlich besagen, daß die hohe fürstliche Geburt des jungen bischöflichen Petenten und der ihm gebührende Lebensstil nicht nur zwei, sondern drei, vier und fünf bischöfliche Hochstifte erfordere.

Johann Theodor traf zu Beginn der Karwoche in Rom ein. «Alle tag» besichtigte er «etwas neües von denen römischen raritäten»; er machte den Kardinälen seine «honneurs», erlebte den Papst am Gründonnerstag «bey dem fues waschen und ausspeisung der aposteln» und wurde am Ostermontag von Innozenz XIII. zur Audienz empfangen. Er könne «nicht genueg beschreiben, wie gnädig er sich gegen unser haus und gegen mich erzeügt», berichtete er ergriffen seinem Vater. Der Papst habe «mit gröster modestie von seiner persohn und vill von München, allwo er vor 30 iahren gewesen, geredt und nach villen expressionen gegen Ew. Ch. Drt. und uns alle mit disen formalien beschlossen: noi non promettiamo niente, ma tutto quello, che lei e tutta la sua casa di Baviera da noi richiederà, che non sia contro la nostra conscienza e conto l'honore della santa chiesa tutto, tutto averà, und weliches er treymahl mit nachtrukh repetirt hat, das ich also mit grösten vergnüegen und consolation von der audienz gangen» (2. April 1723). Johann Theodors Aufenthalt in Rom währte bis zum 22. Mai, ohne daß ihn die Ewige Stadt besonders beeindruckt hätte. Er unternahm noch einen Ausflug nach Frascati uud freundete sich mit den Söhnen des «Prencipe Borghese» an, der ihm «daß schönste und beste pferdt auß seinem gestiet [...] zum present in das hauss» schickte und seine «reitschuel» zur Verfügung stellte. Neapel besuchte er nicht mehr. Kaum hatte er Max Emanuels Weisung zur Heimreise in Händen, bat er um die Abschiedsaudienz beim Papst, der ihn jedoch ohne das erhoffte Wählbarkeitsbreve ziehen ließ. Aber letzteres, lediglich eine Verzögerung, hatte eben seinen Grund in der gebotenen Rücksichtnahme auf den Kaiser.

Durch die Heirat des Kurprinzen mit einer Erzherzogin hatten sich für das Haus Bayern am Wiener Hof die klimatischen Bedingungen merklich gebessert. Dennoch bedurfte es einer günstigen Gelegenheit, um dem Kaiser die Zustimmung für eine Koadjutorie Johann Theodors

627 Weitlauff, Kardinal Johann Theodor 138 f.

in Freising zumindest zu erleichern. Diese Gelegenheit bot der unerwartete Tod des Fürstbischofs von Passau (Raymund Ferdinand Graf von Rabatta, † 26. Oktober 1722). Daß das weite Teile Österreichs umfassende Bistum Passau einem bayerischen Prinzen verschlossen blieb, lag auf der Hand, was aber Max Emanuel nicht hinderte, dem Kaiser seinen Sohn für die dortige Nachfolge zu empfehlen. Karl VI. wich, wie üblich, aus und überließ die Antwort seinen Ministern. Als der bayerische Gesandte Graf Törring beim österreichischen Hofkanzler Graf Sinzendorf in der Sache vorstellig wurde und meinte, er sehe bei der so aufrichtigen Zuneigung des Kaiser zum Kurhaus Bayern keine Schwierigkeit, einem bayerischen Prinzen zum Bistum Passau zu verhelfen, schließlich «sollte [es] ia allzeit angenehmer sein, einen guetten freundt in der nächene als in der weithe zu haben», fing der Hofkanzler «von herzen zu lachen» an: «Verzeichen sye mir, das ist nit allzeit also zu nemmen; man wohnet gern nachent bei einem guetten freundt, man mechte doch solchen in pöth bey sich nit haben. Wir seint aniezo gar guette freundt miteinander, wür seindt es vor diesem gewesen, wür seindt es eine zeit nit gewesen undt köndten es über eine zeit auch widerumb nit sein, wie es halt in der welt zuegehet [...]. Sagen sye mir, Graf von Törring, wan sye ein öesterreichischer minister weren, könten sye es einrathen, oder sechete man gern anseithen Bayrn, das ein erzherzog von Österreich bischoff zu Freysing wurde, obwohlen wegen differenter situation beeder bistumber ein grosser unterschiedt, zumahlen Freysing also von Bayrn umbgeben und eingeschlossen, das ein aldorthiger bischoff keinen schritt wider des churhauses interesse machen könne.» Genau diese Reaktion hatte man erwartet, um desto leichter mit dem Freisinger Projekt anzukommen: «Das ist ein anders» – so Graf Sinzendorf –, «Freysing lasst sich hören, unnd zweifle nit, der kayser werde hierzue gar gern verhelffen.» Die weitere Frage des Hofkanzlers nach dem Plan, nämlich welche Hochstifte der Kurfürst für seine Prinzen reserviert wissen wolle, damit der Kaiser, der gern zu ihrer Versorgung beitrage, sich danach richten könne, umging Graf Törring bedachtsam mit der allgemeinen Wendung, der Kurfürst halte sich mit solcher Planung zurück, weil er Zweifel habe, «was der religion und dem gemainen weesen vorträglicher» sei, und nicht wisse, ob der Kaiser die Prinzen lieber in den oberen oder unteren Stiften, wie Osnabrück und Hildesheim, versorgen wolle. Dieser kurze diplomatische Disput ist für den Umgang des katholischen Hochadels mit den Bischofsstühlen im alten Reich durchaus «erhellend».

Jedenfalls war dem Einlenken des Hofkanzlers zu entnehmen, daß der Wiener Hof eine Koadjutorie Johann Theodors in Freising nicht zu hindern gedachte. Inzwischen war auch das oben erwähnte Empfehlungsschreiben Fürstbischof Eckhers vom 8. März 1723 eingelaufen. Am 18. März empfing Karl VI. den bayerischen Gesandten in Audienz, und einen Monat später hielt er die kaiserliche Genehmigung der Freisinger Koadjutorwahl in Händen. Erst durch diese fühlte sich wiederum Fürstbischof Eckher ermächtigt, am 30. April seinen dem Kaiser eröffneten Konsens auch dem Papst mitzuteilen. Und so kam es, daß das Wählbarkeitsindult nicht mehr rechtzeitig vor der Abreise Johann Theodors ausgefertigt werden konnte. Es erging zwei Tage später (24. Mai 1723) zusammen mit «Litterae adhortatoriae» an das Freisinger Domkapitel[628].

Das eigentliche «Wahlgeschäft» konnte beginnen. Es zog sich monatelang hin. Der Fürstbischof, um den Nutzen für Hochstift und Bistum besorgt, bestand auf einem Additionalrezeß zum Vertrag von 1718, durch den die bischöflichen Rechte im Bistum gestärkt (und der freisingische Bierverschleiß nach Bayern wieder gestattet) werden sollte. Dieser Rezeß wurde am 6. Juli 1723 ausgefertigt und vom Kurfürsten, Kurprinzen und Fürstbischof Eckher unterzeichnet. In weiteren zehn Separatartikeln verpflichtete sich unter demselben Datum Johann Theodor (mit Gegenzeichnung Max Emanuels) u.a., nach seinem Regierungsantritt ständig in der Residenzstadt Freising seinen Aufenthalt zu nehmen und im Falle seiner Wahl zu einem weiteren Bistum auf das Bistum Freising frei zu resignieren; ferner verpflichtete er sich zur Übernahme sämtlicher Wahlkosten unter kurfürstlicher Bürgschaft. Darüber hinaus wünschte Fürstbischof Eckher aus Anlaß des für 1724 anstehenden tausendjährigen Korbiniansjubiläums die kurfürstliche Stiftung einer großen Glocke «von ungefehr 9 bis 10 centen» für den Freisinger Dom, «auf welche nebst dem churbayrischen wappen die bildtnuss der seeligsten Muetter Gottes und dess heyligen Theodori könnte gegossen werden»: ein Wunsch, der den Beifall Max Emanuels fand. Schließlich ersuchte Fürstbischof Eckher den Kurfürsten vertraulich, nach seinem Ableben darüber zu wachen, daß sein persönlicher Besitz gemäß seiner testamentarischen Verfügung seinen Verwandten übergeben (und nicht, wie offenbar üblich, vom Domkapitel konfisziert) werde[629].

Auch das Domkapitel stellte erhebliche Forderungen bezüglich seiner (vom Hochstift unabhängigen) Besitzverhältnisse im Bayerischen und ihrer Besteuerung[630]. Dazu kam eine 68 Artikel umfassende Wahlkapitulation, in der sich das Domkapitel u.a. die wichtigsten Ämter in der Bistums- und Hochstiftsverwaltung und das Mitspracherecht bei der Berufung von Hochstiftsbeamten sowie diverse Privilegien sicherte (wie Steuerfreiheit und freier

628 Ebd. 137–141.
629 Ebd. 147–149.
630 Ebd. 162.

Weinverkauf der Domkapitulare, die kleine Jagdbarkeit und den freien Fischfang diesseits der Isar, die jährliche Lieferung eines Hirschen und anderen Wildprets, von 18 Klafter Holz an jeden Domkapitular, an Dompropst und Domdechant jeweils die doppelte, beim Holz die mehr als dreifache Menge, jährlich mehrmalige Einladung an die bischöfliche Tafel, 150 Gulden Spoliengeld für jeden Domkapitular jeweils am Wahltag des Bischofs usw.). Ferner sollte Johann Theodor vor Antritt der Temporaladministration aus dem Hochstiftseinkommen jährlich nur 15.000 Gulden genießen. Die Wahlkapitulation wurde am Wahltag vom bevollmächtigten bayerischen Gesandten im Namen Johann Theodors unterzeichnet. Daß Innozenz XII. durch die Bulle *Ecclesiae catholicae* vom 22. September 1695 und im Anschluß an sie auch Kaiser Leopold I. das Wahlkapitulationswesen in der Reichskirche strengstens untersagt hatten, bekümmerte das Domkapitel nicht im geringsten[631].

Inzwischen hatten Fürstbischof und Domkapitel das Zeremoniell der für den 19. November angesetzten Wahl eröffnet. Es begann mit dem Empfang des kaiserlichen Wahlkommissars. Karl VI. hatte auf Wunsch Max Emanuels mit dieser hohen Gesandtschaft den kaiserlichen Reichshofrat und Konkommissar beim Immerwährenden Reichstag zu Regensburg Michael Achatius Baron von Kürchner betraut und instruiert, er könne seine «officia erlaubtermassen» für Herzog Johann Theodor anwenden. Am 17. November ließ ihn der Fürstbischof mit drei sechsspännigen Kutschen zu Hof führen, um ihn dort «mit pauckhen und trompeten» zu einem splendiden Mahl zu empfangen. Am nächsten Tag empfing ihn in ebenso feierlicher Weise das Domkapitel. Nach «beschehener benennung S. Röm. Kay. und Kön. Cath. May. völligen titls (bey deme selber das knie gebogen und in wehrung dessen stehent verbliben [...])», nahm der Wahlkommissar auf einem rotsamtenen Sessel unter einem Baldachin Platz, entbot Seiner Kaiserlichen Majestät allergnädigsten Gruß und führte in seiner Ansprache aus, daß Fürstbischof Eckher «aus vätterlich gegen den hochstüfft tragenter sorgfalt und denen in die utilitet einschlagenter ursachen» die Erwählung eines Koadjutors begehre. Obschon der Kaiser «als höchster ober- und schuzherr der teutschen reichshochstüffter nit gewohnt, denenselben eine beeinträchtigung an der freyen wahl zu machen», hoffe er doch, daß man «uf ainen solchen coadiutorn gedenckhe und künfftigen successorn erwöhlen werde, welcher zuvorderist zu höchsten ehr gottes sowoll der kürchen als dem hochstüfft und deren vom Röm. Kay. und Reich zu lechen tragenten landten ain künfftig würdtiger und nuzlicher vorsteher und regent, auch Ihro und dem Reich ain angenehm teutsch patriotischer mitstandt seye». Er lebe der Zuversicht, das Domkapitel werde seine schuldigen Pflichten gegen Gott, Kaiser und Reich erfüllen. Er, der Gesandte, aber wünsche seines «allerwenigsten orths, das der heylige geist die vorhabente wahl mit seinem göttlichen seegen beglickhen und also vollenden möge». Darauf dankte der Domdechant im Namen seiner Chorbrüder «in submissisis terminis», indem er gleich auch die Bitte einfließen ließ, der Kaiser möge die gewöhnlichermaßen vor einem Wahlakt aufzurichtende Wahlkapitulation allergnädigst konfirmieren, damit «der erwöhlente herr coadiutor zu dero stet- und vessthaltung» verbunden werde. Am folgenden Morgen des 19. November versammelte sich schließlich das Domkapitel zur Vornahme der Wahl. Nach dem vom Domdechanten gesungenen Heilig-Geist-Amt mit Kommunionempfang aller Kapitulare und einer gemäß Vorschrift des Wahlzeremoniells vom Domdechanten verlesenen beschwörenden Ansprache, nach der Invocatio Sancti Spiritus und der vorsorglichen Absolution der Kapitulare von ihnen etwa anhaftenden Exkommunikationen und Zensuren legte jeder wahlberechtigte Kapitular den Wahleid ab, dessen zuvor abgeänderte Formel ganz auf die Utilität «in spiritualibus et temporalibus» ausgerichtet war. Sodann schritten die Kapitulare zur geheimen Koadjutorwahl, aus der «mit einhelliger stimb» Herzog Johann Theodor von Bayern, konfirmierter Bischof von Regensburg, hervorging.

Der Domdechant verkündete das Ergebnis der Wahl und stimmte unter dem Geläut aller Glocken der Stadt, Gewehrsalven, Böllerschüssen, Trompeten- und Paukenschall das Te Deum an. Kuriere standen bereit, die frohe Kunde an den Münchener Hof zu tragen; Fürstbischof Eckhers Neffe, der Augsburger und Regensburger Domherr Maximilian Franz Dominikus Eckher, überbrachte die Kunde nach Geisenfeld, wo zur nämlichen Zeit der Kurfürst und sein bischöflicher Sohn Johann Theodor der Wildschweinhatz frönten. In Freising selbst wollten an diesem Tag Böllerschüsse, Trompeten- und Paukenschall kein Ende nehmen. Das prächtige Bankett für Domkapitel, höchste und hohe Gäste in den Räumen der Residenz mit Fischen, Geflügel, Wildpret, «spezial wein sorten» und Konfekt ging, wie vereinbart, auf Kosten des Kurfürsten, ebenso das fürstliche Präsent für den kaiserlichen Wahlkommissar, 1.000 Speziesdukaten (über 4.000 Gulden), dezent in zwei rotsamtene, mit goldenen Tressen verzierte Beutel gefüllt, und natürlich die diversen Wahlgelder (je 400–500 Gulden) für die Domkapitulare und die zusätzlichen Brillanten zu 700, 1.400, 1.500 Gulden für die Dignitäre usw. – alles in allem mit einem (vergleichsweise immer noch mäßigen) Kostenaufwand von über 25.000 Gulden. Auch die vom Fürstbischof gewünschte

631 Ebd. 165–167.

Jubiläumsglocke, aus dem Material von 130 Zentnern Kupfer gegossen und der Muttergottes und dem heiligen Korbinian (nicht mehr dem heiligen Theodor) geweiht, aber vom Volk alsbald «Theodora» genannt, wurde geliefert (Kostenpunkt über 8.000 Gulden), und nicht zuletzt wurde Eckhers Familie, geistliche und weltliche Neffen, mit Exspektanzen und Pfründen großzügig bedacht. Endlich unterzeichnete der erwählte Freisinger Koadjutor, als ihm nach seiner Rückkehr von der Wildschweinhatz Anfang Dezember eine Abordnung des Domkapitels am Münchener Hof die offizielle Gratulation abstattete, zusammen mit dem Kurfürsten und dem Kurprinzen als Bürgen auch mit eigener Hand die inzwischen auf feines Pergament geschriebene Wahlkapitulation[632].

Doch dann ergaben sich Schwierigkeiten mit der päpstlichen Konfirmation bzw. «datio coadiutoris». Auf Innozenz XIII. war am 29. Mai 1724 Benedikt XIII. (1724–1730) aus dem Dominikanerorden gefolgt. Als der Abbate Scarlatti bei seiner ersten Audienz mit Verweis auf die prekäre Lage der Kirche im Reich und die Verdienste des Hauses Bayern als des herausragendsten Hortes der katholischen Kirche um die Konfirmation der Freisinger Koadjutorwahl und der inzwischen erfolgten Postulation Clemens Augusts zum Bischof von Hildesheim (8. Februar 1724) bat, verwahrte sich der Papst gegen den ärgerniserregenden Brauch der Pfründenhäufung im Reich wie überhaupt gegen die dortigen kirchlichen Mißverhältnisse, «wo die weltliche Würde der Bistumssitze weit höher gewürdigt werde als die geistliche, wo manche Bischöfe geradezu eine Abneigung gegen ihren eigentlichen geistlichen Beruf haben und, selbst mit allen Weihen versehen, selten oder gar nicht das heilige Meßopfer darbringen und die Ausübung der bischöflichen Funktionen ganz ihren Suffraganen überlassen» – so ein Bericht an den bayerischen Gesandten Franz Hannibal von Mörmann in Wien (23. Juni 1724). Um das Mißfallen des neuen Papstes zu besänftigen und ihn gnädig zu stimmen, drängte Max Emanuel seine beiden geistlich gewordenen Söhne, die Weihen zu empfangen. Mit Mühe beugten sich beide. Johann Theodor empfing am 25. November 1724 aus den Händen Fürstbischof Eckhers in der Schloßkapelle zu Ismaning die Niederen Weihen und am nächsten Tag die Weihe zum Subdiakon (Weihestufen, die ihn noch nicht endgültig «banden»); er hatte mit seinen 21 Jahren das kanonische Alter für den Empfang der Höheren Weihen noch nicht erreicht. Anders Clemens August, der Fürstbischof von Münster und Paderborn, der, inzwischen 24 Jahre alt (geb. am 17. August 1700), nach dem Tod Joseph Clemens' († 11. Dezember 1723) in dessen Nachfolge die Regierung im Erzstift Köln (die «administratio in spiritualibus» zusammen mit einem Koadminstrator) angetreten hatte[633] und mit seiner Postulation in Hildesheim das vierte Bistum beanspruchte: Joseph Clemens hatte ihm zwar 1721 die Niederen Weihen erteilt; nun erklärte er aber seinem Vater, für das Priestertum nicht würdig zu sein und sich lieber in ein Kloster zurückziehen und seine Bistümer seinem Bruder Johann Theodor abtreten zu wollen. Den Ernst dieses Bekenntnisses darf man füglich bezweifeln. Jedenfalls aber bedurfte es eines väterlichen Machtworts, um den Widerstrebenden zur Räson zu bringen[634]. Dazu kam der Druck aus Rom: Der Papst admittierte seine Hildesheimer Postulation (3. August 1724) und beließ ihm auch seine vier Bistümer, verpflichtete ihn aber zum sofortigen Empfang der Priesterweihe und äußerte sich empört – wie der Abbate Scarlatti meldete –, als Clemens August nach wie vor zögerte. Am Ende gab es kein Ausweichen mehr. In der Fastenzeit 1725 unterzog sich Clemens August unter jesuitischer Anleitung geistlichen Exerzitien, «mit großer Andacht und großem Ernst»; er habe sich sogar «aus eigenem Antrieb seine prachtvollen Haarlocken [...], die er sehr geliebt hatte», abgeschnitten – wie Mörmann nach Wien berichtet wurde. Am 4. März 1725 ließ er sich im Schloß zu Schwaben von Fürstbischof Eckher zum Priester weihen, und am Osterdienstag (3. April 1725) feierte er in der Münchener Jesuitenkirche mit großer Prachtentfaltung seine Primiz: «Viel Tränen der Freude und Rührung» seien «dabei geflossen» (so im Bericht an Mörmann)[635].

Das Konfirmationsbreve für die Freisinger Koadjutorwahl Johann Theodors erging dagegen erst ein Jahr später, am 12. April 1726. Nach dem Tod Fürstbischof Eckhers († 23. Februar 1727) wurde ihm die Temporaladministration übertragen (8. März 1727); trotz seiner und seines Bruders Kurfürst Karl Albrecht dringenden Bitten verweigerte ihm der Papst aber die «administratio spiritualium»; mit ihr wurden der Weihbischof Zeller und ein Domkapitular betraut. Zeller ergriff in seinem Namen auch vom Hochstift Besitz; ein Dreivierteljahr später, am 13. Dezember 1727, bezog Johann Theodor erstmals zu einem kurzen Aufenthalt seine Freisinger Residenz, um die Gratulation des Domkapitels entgegenzunehmen und mit einem festlichen Te Deum den Einzug in sein Fürstentum zu feiern. Zwei Monate zuvor war dem zweifachen Bischof ohne Weihe in aller Stille eine Tochter (seine erste Tochter) geboren worden[636].

632 Ebd. 167–172.

633 Hegel, Das Erzbistum Köln IV 51–59.

634 Max Braubach, Ein Brief des Kurfürsten Max Emanuel von Bayern an seinen Sohn, den Kurfürsten Clemens August von Köln [3. August 1724], in: AHVNRh 110 (1927) 210–213.

635 Weitlauff, Kardinal Johann Theodor 177–179.

636 Ebd. 179–182.

Doch dann stagnierte sein weiterer Aufstieg in der Reichskirche, während Clemens August mit kaiserlicher Unterstützung seine reichskirchliche Position weiter ausbaute. Allerdings erfüllte der Kölner Kurfürst die Forderung, die ihm Karl VI. als «conditio sine qua non» gestellt hatte: nämlich die Anerkennung der in der Pragmatischen Sanktion von 1713 festgelegten Erbfolge im Erzhaus Österreich (um die der Kaiser zu deren Sicherstellung im ganzen Reich warb). Am 9. November 1727 in S. Maria della Quercia bei Viterbo von Benedikt XIII. persönlich (mit Altersdispens) zum Bischof konsekriert, gewann Clemens August am 4. November 1728 mit seiner Wahl zum Bischof von Osnabrück sein fünftes Bistum und erhielt dafür auch umgehend die päpstliche Bestätigung ohne irgendwelche Verzichtsauflagen (23. Dezember 1728); schließlich wurde er, als Krönung seiner reichskirchlichen Karriere, 1732 mit österreichischer Hilfe noch zum Hochmeister des Deutschen Ritterordens mit seinen über das ganze Reich verstreuten Balleien gewählt[637]. Sein, jedoch in den einzelnen Stiften unterschiedlich strukturiertes und verfaßtes, «Bischofsreich» im Nordwesten der Germania sacra konnte größenmäßig durchaus mit dem Kurfürstentum Bayern konkurrieren[638]. Seit Ferdinand von Köln hatte kein geistlicher Wittelsbacher eine so mächtige Stellung im Reich wie er; doch das Format Ferdinands als Regent seiner Stifte und Bistümer erreichte er nicht.

Johann Theodor dagegen blieb bei seinen weiteren Bewerbungen ziemlich glücklos. Wo immer an einem Bischofssitz des Reiches eine «Apertur» sich auftat oder aufzutun schien, meldete er seine Kandidatur an und lief dabei ins Leere. Es war nicht einmal gelungen, ihn nach Joseph Clemens' Tod in den Besitz der Fürstpropstei Berchtesgaden zu bringen; die Kanoniker entschuldigten sich, bei ihrer Wahl nicht «extra gremium» gehen zu können[639]. Seine Versuche, das Bistum Eichstätt zu erringen, durchzogen mit Unterbrechungen fast sein ganzes Leben und endeten 1757 kläglich. Auch seine fünfzehnjährigen Bemühungen um das Bistum Augsburg, das der verwandte und zeitweise krankheitshalber regierungsunfähige Pfalzgraf Alexander Sigismund innehatte[640], blieben vergeblich. Alle diese Versuche, bei denen er von Max Emanuel und nach dessen Tod († 16. Februar 1726) von seinem Bruder Kurfürst Karl Albrecht in jeder Weise unterstützt wurde und vor allem auch viel Geld floß, scheiterten letztlich am Widerstand Kaiser Karls VI., der als Bedingung vom Haus Bayern die uneingeschränkte Anerkennung der Pragmatischen Sanktion von 1713 forderte. Auf diese Bedingung wagte Johann Theodor, anders als Clemens August, mit Rücksicht auf seinen Bruder Karl Albrecht «als vatter vom haus» (so in seinem Brief vom 2. April 1728)[641] und dessen auf das Erbe Österreichs und das Kaisertum gerichtete politische Ziele nicht einzugehen, und so geriet er mitsamt seinen reichskirchlichen Ambitionen in den Sog der wachsenden Spannungen des Münchener mit dem Wiener Hof. Endlich entschloß er sich im November 1729, dem Beispiel Clemens Augusts nacheifernd, zum Empfang der Höheren Weihen und zeigte sogleich auch mit Worten überströmender Frömmigkeit Benedikt XIII. zu dessen Genugtuung an, daß er zu Ostern 1730 seine Primiz feiern werde. Sein kurfürstlicher Bruder Karl Albrecht begleitete diese Anzeige mit einem eigenen Schreiben (beide vom 11. November 1729)[642]. Für seine Entscheidung waren aber gewiß auch, wenn nicht vorrangig, die heftigen Querelen zwischen dem Freisinger Domkapitel und Weihbischof Zeller ausschlaggebend; denn Zeller war es im Tauziehen um die geistliche Gewalt im Bistum 1728 gelungen, seinen vom Domkapitel gewählten Koadministrator in spiritualibus auszuschalten und sich vom Papst als alleinigen Administrator bestätigen zu lassen. Um das dadurch verursachte Zerwürfnis im Domkapitel zu beenden, hatte sich Johann Theodor zur Übernahme der Bistumsleitung entschlossen, die ihm aber Benedikt XIII. nur nach dem Weiheempfang zuzugestehen bereit war. Doch über das Bistum Freising hinausgreifende Erwägungen spielten für seinen Entschluß zweifellos auch eine gewisse Rolle; denn Weihbischof Zeller war bereits schwer erkrankt und starb am 30. Dezember 1729. Wie dem Papst angekündigt, hielt Johann Theodor an seinem Entschluß fest. Clemens August persönlich weihte ihn am 24. März 1730 in der Schloßkapelle zu Ismaning zum Diakon und am Karsamstag (8. April 1730) in der Ismaninger Pfarrkirche zum Priester, so daß er am Ostersonntag in der Münchener Jesuitenkirche St. Michael seine Primiz feiern konnte. Im Juli begleitete er Clemens August in dessen westfälische Bistümer, und dort, in der Domkirche zu Münster, wurde er von ihm am 1. Oktober 1730 zum Bischof konsekriert. Da er, wie drei Jahre zuvor Clemens August bei seiner eigenen Bischofsweihe, das dafür vorgeschriebene kanonische Mindestalter von 30 Jahren noch nicht erreicht hatte, mußte er um Altersdispens bitten, die ihm der neue Papst Clemens XII. (1730–

637 Keinemann, Die europäischen Mächte 54–74; Erwin Gatz, Clemens August, Herzog von Bayern, in: Ders., Die Bischöfe (1648–1803) 63–66.

638 Zum Umfang des «Bischofsreiches» und der dazugehörigen weltlichen Territorien Clemens Augusts siehe die beiden Karten in: Kurfürst Clemens August 37 f., dazu den Beitrag: Max Braubach, Kurfürst Clemens August. Leben und Bedeutung (ebd. 17–22) und die von mehreren Autoren verfaßte Übersicht über «Clemens August als Kirchenfürst» (ebd. 23–39).

639 Weitlauff, Kardinal Johann Theodor 179.

640 Schmid, Alexander Sigismund.

641 Weitlauff, Kardinal Johann Theodor 216.

642 Ebd. 238 f.

1740) am 15. August erteilte. Einen Monat später übertrug ihm der Papst die geistliche Leitung des Bistums Freising («Breve apostolicum [...] quo Serenissimo Theodoro conceditur administratio spiritualium Frisigae», 14. September 1730). Am 15. Oktober 1730 ergriff er als konsekrierter Bischof vom *Bistum* Freising feierlich Posseß. Der Freisinger Domdechant (Johann Christian Graf Königsfeld), als Dompropst von Regensburg mit der Mitra bekleidet, wies ihn in den Besitz des Bistums ein und feierte das Hochamt, dem Johann Theodor beiwohnte. Doch im Dezember 1730 spendete Johann Theodor in der unteren Sakristei des Freisinger Doms erstmals zahlreichen Kandidaten die Heiligen Weihen, und am 31. Dezember erteilte er dem auf seinen Vorschlag vom Papst ernannten neuen Freisinger Weihbischof (Domkapitular Johann Ferdinand von Bödigkeim) persönlich die Bischofsweihe[643].

Immerhin ist es bemerkenswert, daß Clemens August und Johann Theodor, diese beiden letzten geistlichen Wittelsbacher aus dem Haus Bayern, den Papst nicht mehr, wie die meisten ihrer verwandten Vorfahren auf reichsbischöflicher «Bahn», um Dispens vom Weiheempfang oder um Weiheaufschub baten oder nicht mehr zu bitten wagten, sondern der päpstlichen Altersdispens bedurften, um die Bischofsweihe empfangen zu können. Allmählich hatte sich in diesem Punkt, wenn auch mühsam, das Papsttum mit seinen Forderungen durchgesetzt. Daß darüber hinaus beide Brüder ihre bischöfliche Sukzession direkt vom Papst herleiten konnten, stellte in der Geschichte der alten Reichskirche wohl einen singulären Sonderfall dar (in gewissem Sinn durchaus vergleichbar mit der päpstlichen Neubegründung des deutschen Episkopats nach der Säkularisation von 1802/03 und den landeskirchlich-konkordatären Vereinbarungen seit 1817/21 durch den von Pius VII. persönlich konsekrierten und mit der Weihe der neuen Bischöfe im neuen Königreich Bayern bevollmächtigten Nuntius).

Johann Theodors Entschluß zum Weiheempfang, sollte er auch durch seine reichskirchlichen Ambitionen, im Schatten seines «glücklicheren» Bruders Clemens August, motiviert gewesen sein, verbesserte jedoch vorderhand keineswegs seine Chancen. Wo immer er seine Kandidatur anzumelden versuchte, in der Fürstpropstei Ellwangen (1732), die angeblich jährlich 60.000 Gulden abwarf, wie sein Emissär erkundet haben wollte[644], (ebenfalls 1732) erneut in der Fürstpropstei Berchtesgaden, dann wieder in Eichstätt (1736)[645], versperrte ihm, als dem schwächsten Glied des Hauses Bayern, der Wiener Hof den Weg. Seine Bitte um Gewährung eines Wählbarkeitsbreves für die Bischofswahl in Eichstätt schlug Clemens XII. schroff ab[646]; der Kaiser hatte in Rom rechtzeitig Einspruch erhoben.

«Sammentliche geistliche Chur- und Fürsten des Reichs [...] haben, theils durch ihre an Uns erlassene Schreiben und eingesandte verbindliche Erklärungen, theils durch die auff dem Reichstag abgelegte Stimmen sattsamb zu erkennen gegeben, daß sie das Heyl und Wohlseyn ihrer Ertz- und Hochstiffter von der ungeschmälerten Erhaltung der Macht Unseres Ertzhauses abzuhangen glauben [...], mit alleiniger Ausnam offtgedachten Herzogs Theodor» – heißt es in einer kaiserlichen Geheiminstruktion vom 10. Januar 1732 mit Bezug auf dessen Bemühungen um das Bistum Augsburg, in der Karl VI. an die Adresse des Augsburger Domkapitels «die exclusivam des Fürsten und Bischoffen zu Regenspurg und Freysingen, wie auch eines jeden an ChurBayeren ergebenen subjecti» ankündigte, «weilen bey der bekanndten Lebensarth vorbesagten Fürsten und Bischoffen zu Regenspurg und Freysingen nicht leicht zu hoffen ist, daß weder die munia episcopalia, noch die temporalia des Hochstiffts unter einem solchen Vorsteher zum Besten besorget werden dörfften.» Zudem sei «auf Verhütung aller Ärgernus [...] wegen derer Protestirender Untermischung bey Augspurg mehr als anderwo zu gedencken»[647]. Weil Johann Theodor die Anerkennung der Pragmatischen Sanktion mit ihrer Erbfolgeordnung verweigerte, galt er dem Kaiser als Feind des Erzhauses, damit als Reichsfeind und als Gefahr für die katholische Kirche im Reich.

Als 1740 in Augsburg infolge des plötzlichen Todes des Fürstbischofs (Johann Franz Schenk von Stauffenberg, † 12. Juni 1740) eine Bischofwahl anstand, infolge der Vakanz des päpstlichen Stuhls (durch den Tod Clemens' XII., † 6. Februar 1740) und seiner verzögerten Neubesetzung (Benedikt XIV., gewählt am 17. Juli 1740) für Johann Theodor aber kein Wählbarkeitsbreve besorgt werden konnte, blieb für ihn – der Augsburger Domherr war, aber wohl

643 Ebd. 239–241. – Da Clemens August nicht Bischof von Freising war, mußten ihm für die Weihespendung, zum Gebrauch der Pontifikalien, die beiden Administratoren in spiritualibus, der Domdechant Johann Christian Graf Königsfeld und der Kapitularvikar Johann Ludwig Joseph Freiherr von Welden, der zwar Domkapitular von Freising und Domdechant von Eichstätt, aber selbst auch noch nicht Priester war, gemäß kanonischer Vorschrift die Lizenz erteilen. Letzterer empfing dann zusammen mit Johann Theodor in der Ismaninger Pfarrkirche die Priesterweihe. Die Verhältnisse und Rechtsauffassungen in der Kirche des alten Reiches, auch die Weihespendungen fast «nebenbei», unterschieden sich eben doch erheblich vom derzeitigen Verständnis.

644 Ebd. 255. – Die Fürstpropstei Ellwangen war tatsächlich sehr reich, reicher als manches bischöfliche Hochstift; man schätzte ihre Einkünfte auf jährlich 50.000 Gulden. Reinhardt, Zur Reichskirchenpolitik Papst Benedikts XIV. 91.

645 Weitlauff, Kardinal Johann Theodor 241–273.

646 Breve Clemens' XII. an Johann Theodor, Rom 16. Oktober 1736. Abgedruckt in: Reinhardt, Die Reichskirchenpolitik Papst Klemens' XII. 117 f.

647 Kaiserliche Geheiminstruktion an den Augsburger Domkapitular Gerhard Wilhelm von Dolberg, Wien, 10. Januar 1732. im Auszug zitiert in: Weitlauff, Wittelsbach-Bayern und Habsburg-Österreich im Widerstreit 610–613.

von seinem Kanonikat noch nicht Besitz ergriffen hatte – nur die Möglichkeit einer Postulation. Der Münchener Hof und Johann Theodor hatten jahrelang mit hohem finanziellem Aufwand um Stimmen geworben und so zahlreiche Augsburger Domkapitulare bei «guter Stimmung» zu halten gesucht, zunächst um über eine Koadjutorie den Augsburger Bischofsstuhl zu erobern. Das hatte jedoch der Kaiser zu verhindern gewußt, und auch in Rom hatte er die Gewährung eines Wählbarkeitsbreves unter der Hand bis zuletzt hintertreiben lassen. Zwar kämpfte man bayerischerseits um jede Stimme; aber es war ein aussichtsloser Kampf. Der kaiserliche Wahlkommissar Rudolf Joseph Graf von Colloredo wurde in seiner von der Reichshofkanzlei ausgefertigten Instruktion angewiesen, bei seinem offiziellen Auftritt im Domkapitel für eine Wahl «ex gremio» zu plädieren, natürlich ohne einen bestimmten Namen zu nennen. In einer von der Österreichischen Staatskanzlei ausgefertigten Geheimen Nebenanweisung, «wornach derselbe als Unser Kayser. Commissarius bey der vorseyenden Augspurg. Bischoffs wahl sich zu betragen haben wird», wurde unter Beilage aller einschlägigen Dokumente die Aufrechterhaltung der 1732 ausgesprochenen Exclusive für Johann Theodor bekräftigt. Da es aber «ohnedas fast ohnmöglich» sei, daß er ohne päpstliche Wahldispens «mit seinem intent bey der vorseyenden Augspurgischen Bischoff wahl sollte auslangen können», dürfte der Wahlgesandte daher «umb so weniger mit einer gehässigen gegen bearbeitung sich zu beladen nöthig haben»[648]. Und so geschah es auch. Bei der Wahl vom 18. August 1740 war eine Kandidatur Johann Theodors, zumal über eine Postulation, chancenlos. Die Wahl fiel «per maiora vota totius capituli» auf den Augsburger Dompropst Joseph Landgraf von Hessen-Darmstadt, der, Sohn eines in österreichischen Diensten stehenden Konvertiten, nach einer schweren Verletzung von der militärischen Laufbahn in die geistliche gewechselt hatte[649]. Nun beantwortete Karl VI. die letzte flehende Bitte Karl Albrechts um Unterstützung mit dem Ausdruck des Bedauerns, in Anbetracht der langwierigen päpstlichen Vakanz und «aus der entdeckten gesinnung derer mehristen Augspurg. Thumcapitularen» sei «unschwer anzunehmen» gewesen, «daß dortige canonische freye wahl zum behuff des herzogs Theodor [...] sich nicht wohl einleiten lassen würde, wie es auch sogleich im ersterem scrutinio ausgefallene majora nach der hand zu erkennen gegeben haben» (Wien, 30. September 1740). Es war die letzte kaiserliche «Quittung» für die bayerische Verweigerungshaltung in der österreichischen Erbfrage. Drei Wochen nach Abfassung dieses Schreibens starb der Kaiser († 20. Oktober 1740), ohne einen männlichen Erben zu hinterlassen. Die Erbfrage im Erzhaus Österreich mitsamt der Nachfolge im Kaisertum war im Augenblick akut geworden.

Wie Kurfürst Max Emanuel einst in den Spanischen Erbfolgekrieg, so stürzte sich sein Sohn und Nachfolger Karl Albrecht, gestützt auf die vermeintlichen Erbansprüche seines Hauses und militärisch unterstützt von Frankreich, in einen Krieg um das Erbe Österreichs. Er eroberte Oberösterreich und Böhmen, ließ sich in beiden Ländern huldigen und in Prag zum böhmischen König krönen. Im Januar 1742 wählten ihn die Kurfürsten in Frankfurt zum Römischen König (Karl VII.), und am 12. Februar wurde er im Frankfurter Bartholomäusdom nach mittelalterlichem Krönungszeremoniell feierlich gesalbt, mit den schweren Krönungsgewändern bekleidet, mit der Reichskrone gekrönt und mit Szepter und Reichsapfel in den Händen inthronisiert. Nach vollendetem Krönungsakt, so war es Brauch, nahm er den Titel des Römischen Kaisers an. Man hatte die in Aachen und Nürnberg verwahrten Reichskleinodien herbeigeschafft. Der Kurfürst von Mainz und Erzkanzler des Reiches (Philipp Karl von Eltz) hatte das Amt des Coronators ausnahmsweise dem Bruder des erwählten Kaisers Kurfürst Clemens August von Köln überlassen, der mit einem Gefolge von 1600 Personen und 750 Pferden in die Krönungsstadt eingezogen war und für den Krönungsakt prachtvolle silber- und golddurchwirkte Paramente, die «Clementina», in Lyon (?) hatte anfertigen oder (eher) ankaufen lassen[650]. Auch Johann Theodor war zur Krönung seines Bruders nach Frankfurt gereist, aber zu seiner tiefen Enttäuschung und persönlichen Kränkung fand er als unbedeutender Bischof von Regensburg und Freising kaum Beachtung. Er wurde von seinem kaiserlichen Bruder nicht ein einziges Mal zur Tafel geladen, ja nicht einmal für würdig befunden, an die Tafel der kaiserlichen Prinzessinnen gebeten zu werden[651].

Doch die äußere triumphale Glanzentfaltung des Krönungsfestes verdeckte nur für einen Augenblick die desaströse politische Situation dieses wittelsbachischen Reichsoberhaupts. Die von bayerischen und französischen Truppen besetzten Städte Linz und Passau waren bereits in die Hände der Österreicher gefallen, die Besatzer vertrieben; österreichische Truppen überschritten

648 Weitlauff, Wittelsbach-Bayern und Habsburg-Österreich im Widerstreit 619–632, das Schreiben Karls VI. an Karl Albrecht hier 631; die beiden Instruktionen für den kaiserlichen Wahlgesandten Graf Colloredo abgedruckt hier 633–646.

649 Peter Rummel, Joseph, Landgraf von Hessen in Darmstadt, in: Gatz, Die Bischöfe (1648–1803) 208–210.

650 Zum Ablauf der Krönungsfeierlichkeitern siehe: Hermann Fillitz, Die Kaiserkrönungen von 1742 und 1745, in: Kurfürst Clemens August 202–205; zur «Clementina», heute im Besitz des Kölner Doms, siehe: Ebd. 212, dazu die Bildtafeln 66–69 im Anhang. – Hartmann, Karl Albrecht 163–263 (mit ausführlicher Darstellung der Krönungsfeierlichkeiten).

651 Weitlauff, Kardinal Johann Theodor 306.

die Grenze Bayerns. Am Tag nach seiner Krönung schrieb der Kaiser dem Generalfeldmarschall Joseph Ignaz Graf Törring, seinem Vertrauten: «Meine Krönung ist gestern vor sich gegangen mit einer Pracht und einem Jubel ohne Beispiel, aber ich sah mich zu gleicher Zeit von Stein- und Gichtschmerzen angefallen – krank, ohne Land, ohne Geld, kann ich mich wahrlich mit Job, dem Mann der Schmerzen, vergleichen, und kann nur auf Gott mein Hoffen setzen, auf ihn, der diese Uebel zuließ, der und auch wieder Rettung senden kann»[652]. Doch Rettung blieb aus. Schon am nächsten Tag (14. Februar) erlitt Graf Törring bei Mainburg eine schwere Niederlage. Ein Pandurenregiment besetzte die Residenzstadt München; die ganze Isarlinie geriet alsbald unter österreichische Herrschaft. Karl VII. mußte in der Freien Reichststadt Frankfurt seine Residenz nehmen und von der Gnade Frankreichs leben. Nach einem kurzen zwischenzeitlichen Aufenthalt im Frühjahr 1743 in München konnte er erst Ende Oktober 1744 wieder dorthin zurückkehren, in der Hoffnung, mit Hilfe der französischen Rheinarmee die Herrschaft über seine Stammlande zurückzugewinnen; aber der Versailler Hof ließ ihn im Stich. Schwer erkrankt und verbittert über die Ablehnung französischer Hilfe starb er am 20. Januar 1745, gerade 48 Jahre alt[653]. Mit ihm sanken auch die bayerischen Großmacht- und Erbträume endgültig dahin. Maria Theresia, die Tochter Karls VI., setzte, wie in der Pragmatischen Sanktion von 1713 vorgesehen, ihr (weibliches) Erbrecht in den österreichischen Landen durch, war allerdings gezwungen, im Präliminarfrieden von Breslau (11. Juni 1742) Schlesien samt der Grafschaft Glatz an Friedrich II. von Preußen abzutreten. Doch ihr Gemahl Franz Stephan von Lothringen wurde der nächste Römische Kaiser. Das Kurfürstentum Bayern fiel endgültig zurück auf den Rang einer politischen Mittelmacht im Reich.

Johann Theodor verhielt sich während des Krieges neutral und bewahrte so seine Hochstifte wenigstens vor feindlicher Verwüstung, nicht aber vor Kriegsbelastungen und empfindlichen finanziellen Einbußen, vor allem infolge der Besteuerung seiner in Österreich liegenden freisingischen Hochstiftsbesitzungen. Um so intensiver hielt er Ausschau nach möglichen «apperturen», da ihm (wie er bereits im Januar 1741 Karl Albrecht geklagt hatte) «wahrhafftig bey meinen zwey bistumberen die fürstliche verpflegung abgehet und mich gar nicht forthzubringen wusste», wenn ihm nicht sein Bruder unter die Arme griffe, weshalb er ihn um «dero gnadige mitwürckhung» beim Papst zur Verleihung eines Wählbarkeitsindults «ad quamcunque ecclesiam» bat, «massen nebst der Litticher kürch noch andere derley demnächsten erlediget werden derfften». Das Erzbistum und Kurfürstentum Mainz, sogar Breslau hatte er im Blick. Die Gewährung generaler Wählbarkeitsbreven war in der Vergangenheit keineswegs ungewöhnlich[654]. Doch Benedikt XIV., gleich seinem Vorgänger Clemens XII. darauf bedacht, Bistumskumulationen möglichst einzuschränken, teilte ihm mit, daß er sich zu solchem Gnadenerweis nicht entschließen könne (29. April 1741)[655]. Auf erneute dringende Bitten («premurissima») Karls VII. gewährte er aber Johann Theodor 1743 ein Wählbarkeitsindult für Speyer mit ausdrücklicher Erlaubnis zur Beibehaltung seiner beiden Bistümer im Falle seiner dortigen Wahl[656], bei der (am 14. November 1743) er dann aber ebensowenig zum Zug kam wie zur nämlichen Zeit in Konstanz[657]. Gleichzeitig mit der Zusage des genannten Wählbarkeitsbreves teilte Benedikt XIV. dem Kaiser mit, daß er ungeachtet der großen Schwierigkeiten, denen er durch die österreichische Besatzung im Kirchenstaat ausgesetzt sei, den Herzog Johann Theodor zum «cardinale, avendolo riservato in petto come capo della promotione da Noi fatta ultimamente» (am 9. September 1743) erhoben habe, «essendo cosí grande l'affetto che portiamo alla sua degnissima persona [Karls VII.], essendo cosí grandi i fatti della gran casa di Baviera per la religione e per la Santa Sede, essendo cosí eccelso il merito del Duca Teodoro»[658] – zum Glück geheim »in petto»; denn eine Publikation hätte seinen reichskirchlichen Aufstieg definitiv beendet.

Johann Theodor setzte schließlich nach all diesen Mißerfolgen seine ganze Hoffnung auf Lüttich. Dort hatte ihm Clemens XII. 1737 dank der Vermittlung Karl Albrechts ein Domkanonikat verliehen, als kleinen Ausgleich für das im Jahr zuvor für Eichstätt verweigerte Wählbarkeitsindult[659]. Aber er hatte von diesem noch nicht Besitz ergreifen können. Zudem stand ihm Clemens August im Weg, der – selbst Domherr von Lüttich – 1724, nach dem Tod Joseph Clemens', mit seiner Lütticher Kandidatur am Widerstand Frankreichs und des Kaisers gescheitert war und diese Niederlage keineswegs verwunden hatte. Seit Jahren zahlte er diversen Lütticher Domherren, um sie für eine künftige Wahl bei der Stange zu halten, Unsummen an Pensionen, wie man derlei Leistungen so schön «neutral», den Tatbestand bemän-

652 Karl VII. an Törring, Frankfurt, 13. Februar 1742. Abgedruckt in: Karl Theodor Heigel, Der Oesterreichische Erbfolgestreit und die Kaiserwahl Karls VII., Nördlingen 1877, 283; Doeberl, Entwicklungsgeschichte Bayerns II, 202.

653 Doeberl, Entwicklungsgeschichte Bayerns II 210–216; Hartmann, Karl Albrecht 247–304.

654 Beispiele aus der unmittelbaren Vergangenheit sind auf geführt in: Weitlauff, Kardinal Johann Theodor 331 f.

655 Ebd. 331 f.

656 Reinhardt, Zur Reichskirchenpolitik Papst Benedikts XIV. 88 f.

657 Weitlauff, Kardinal Johann Theodor 344–346.

658 Benedikt XIV. an Karl VII, Rom, 21. September 1743. Ebd. 347 f.

659 Reinhardt, Die Reichskirchenpolitik Papst Klemens' XII. 110.

telnd, zu nennen pflegte. Um seine Residenz als Lütticher Domkapitular zu beginnen – Voraussetzung, um als Kandidat «intra gremium» zu gelten –, fehlten Johann Theodor die nötigen finanziellen Mittel. Karl VII., selber in Finanznöten, schlug seine Bitte um Aushilfe ab; er wagte auch nicht, Johann Theodor ohne Zustimmung Clemens Augusts nach Lüttich ziehen zu lassen; denn dieser hielt, kaum hatte er seinen Bruder zum Kaiser gesalbt und gekrönt, Ausschau nach einer neuen Subsidienquelle und bereitete bereits seine politische Wendung in Richtung Österreich vor. Jedoch ohne Verständigung mit dem Kölner Kurfürsten war Johann Theodor chancenlos. Es bedurfte sorgfältiger Sondierungen und Beschwichtigungen, ehe es im Frühsommer 1743 gelang, Clemens August zu einer Einladung seines finanziell darbenden bischöflichen Bruders an den Bonner Hof zu vermögen. Karl VII. erlaubte ihm daraufhin (während seines zwischenzeitlichen Aufenthalts in München) die Reise, gerade noch rechtzeitig, ehe in Bayern die österreichische Administration errichtet wurde. Aber während seines mehrmonatigen Aufenthalts in Bonn rückte Clemens August nicht im mindesten von seinem «Vorrecht» auf die Lütticher Kathedra ab; vielmehr ließ er Johann Theodor mit wachsender Gereiztheit spüren, daß er sein Gnadenbrot genoß. Das Thema «Lüttich» durfte lange Wochen überhaupt nicht angesprochen werden.

Die Lage war völlig ungeklärt, im Empfinden des Kardinals in petto fast verzweifelt, als Ende November und Anfang Dezember 1743 an den Höfen von Frankfurt und Bonn die Nachrichten vom schweren «schlagflus», unmittelbar darauf vom Tod des Lütticher Fürstbischofs Georges Louis van Berghen († 4. Dezember 1743) einliefen und beide Höfe in höchste Aufregung versetzten. Unvermittelt mußte man sich auf die bevorstehende Bischofswahl konzentrieren, und jeder Beteiligte oder daran Interessierte wußte, daß sie von Intrigen, Eigensucht, Bestechung und den machtpolitischen Interessen Frankreichs, Österreichs, der Seemächte, vielleicht auch Preußens gesteuert würde. Schon wurde bekannt, daß Maria Theresia sich für den Augsburger Fürstbischof Joseph von Hessen-Darmstadt, der ebenfalls Lütticher Domherr war und kurz zuvor in Lüttich seine Residenz genommen hatte[660], einsetzte und «handbrieflen» an dessen Freunde im Lütticher Domkapitel verschickte. Karl VII. wünschte gewiß Johann Theodors Wahl und gab auch seiner Bitte, ihm ein Wählbarkeitsbreve zu besorgen, grundsätzlich statt, wagte aber in seiner eigenen prekären Lage nicht, Clemens August zu übergehen und ohne dessen Zustimmung beim Papst um das Wählbarkeitsindult nachzusuchen. Er verlangte von Johann Theodor, daß er um der brüderlichen Einigkeit willen dem Kölner Kurfürsten den Vortritt lassen müsse. Begehre dieser die Lütticher Kathedra, müsse er sich «in seine armb werffen» und sich mit der Hoffnung begnügen, daß ihm Clemens August nach geglückter Wahl oder Postulation in Lüttich zu einem seiner Bistümer verhelfe, falls der Papst seine Konfirmation von der Resignation auf eines seiner fünf Bistümer abhängig machen sollte (Karl VII. an Johann Theodor, Frankfurt, 2. Dezember 1743). Doch zu diesem Schritt hatte sich Johann Theodor bereits überwunden und seinem Bruder mit dem Versprechen, er wolle ihm zu seiner Avantage «all getheillichen beystandt leisten», sein Votum zur Verfügung gestellt. Dieses Anerbieten, so wenig ehrlich es in Wahrheit war, begann allmählich «das Eis zu brechen». Clemens August stellte der Reise seines Bruders nach Lüttich nichts mehr in den Weg, ohne ihm allerdings finanziell zu helfen. Lediglich zwölf Kutschenpferde und einige Fuhrpferde lieh er ihm mit der Auflage, sie auf eigene Kosten zu verpflegen. Mit Mühe gelang es Karl VII., ihm mit rückständigen Römermonaten in Höhe von rund 19.000 Gulden unter die Arme zu greifen, so daß Johann Theodor am 10. Dezember mit seiner Suite aufbrechen konnte, um sein Glück selbst in die Hand zu nehmen.

Der Wahlkampf mit allen seinen Unwägbarkeiten und das offene und geheime Mitmischen aller möglichen Kräfte in diesem Kampf um ein durch seine Randlage im Westen des Reiches besonders exponiertes Hochstift haben bereits ausführliche Darstellung gefunden[661], die hier deshalb nicht wiederholt zu werden braucht. Auf die besonderen Schwierigkeiten läßt allein schon der Umstand schließen, daß das wahlberechtigte Lütticher Domkapitel 59 Kapitularstellen umfaßte, von denen damals 51 mit Mitgliedern durchaus unterschiedlicher politischer Orientierung aus dem Adels- und Bürgerstand besetzt waren.

Kaum in Lüttich angelangt, stattete Johann Theodor den anwesenden Domherren «mit sehr grossem fleiss» seine Antrittsbesuche ab. Am 17. Dezember wurde er als Lütticher Domkapitular installiert und galt somit als Kandidat «intra gremium». Erst am 21. Dezember unterzeichnete Karl VII. das Gesuch an den Papst um Gewährung des Wählbarkeitsindults, das Benedikt XIV. aber bereits vor Empfang dieses Gesuchs «motu proprio» habe expedieren lassen, angeblich dieser «finesse» sich bedienend, um dem Kaiser den Vorwurf Clemens Augusts zu ersparen, er interessiere sich mehr für Johann Theodor als für ihn. Das Breve, per Kurier nach Frankfurt und von dort nach Lüttich transportiert, enthielt auch nicht die Klausel des Verlust von Regensburg und Freising im Falle seiner Lütticher Wahl. Der Papst verbarg jedoch nicht, daß

660 Reinhardt, Zur Reichskirchenpolitik Papst Benedikts XIV. 89.

661 Weitlauff, Kardinal Johann Theodor 364–395.

er dem Augsburger Bischof Joseph von Hessen-Darmstadt auf dessen Bitte hin dieselbe Gunst erwiesen hatte. Tatsächlich sah sich Johann Theodor in seinem Kampf um die Lütticher Inful anfangs mit vier Konkurrenten konfrontiert, und unter den anwesenden Domkapitularen konnte er zunächst, vorsichtig gerechnet, höchstens auf 17 bayerische Parteigänger, wohl in der Hauptsache «Pensionäre» Clemens Augusts, zählen, die sich aber sehr reserviert verhielten. Ihnen standen wenigstens 22 österreichische Parteigänger gegenüber, und diese setzten in einer stürmischen Sitzung gegen den Protest der bayerischen Partei den Wahltag bereits auf den 23. Januar 1744 fest (statt die Dreimonatsfrist auszuschöpfen). Durch diesen von Johann Theodor und seinen Anhängern als heimtückisch empfundenen Beschluß sollte die rechtzeitige Ankunft auswärtiger Domherren (auf winterlichen Wegen) möglichst verhindert werden. Wie aber sollte es Johann Theodor in der Kürze der verbleibenden Zeit gelingen, die ihm zu einer Mehrheit noch fehlenden Voten zu gewinnen? In seiner ersten Erregung schob er die Schuld an dieser unglücklichen Wendung Frankreich zu, das ihm jegliche (vor allem finanzielle) Hilfe verweigert hatte. Doch plötzlich begann sich das Blatt zu seinen Gunsten zu wenden. Die bayerische Minderheit ging erstmals aus der Reserve und ergriff offen Partei für ihn. Eine ernstliche Konkurrenz war nur noch von Seiten des Domdechanten Jean Louis Baron d'Elderen zu fürchten. Und Karl VII. bestellte mit großem Bedacht den Präsidenten des Reichskammergerichts zu Wetzlar, den kaiserlichen Geheimen Rat Ambrosius Franz Friedrich Christian Graf von Virmont, einen vorzüglichen Diplomaten, zu seinem Wahlgesandten. Dieser, ausgerüstet mit ostensiblen kaiserlichen Handschreiben und gesonderten Geheimschreiben an jeden Domkapitular mit Angeboten von Anwartschaften auf Chargen und Präbenden jeder Art, ferner bevollmächtigt zu beliebigen «reellen» Versprechungen und wohlinformiert über die Lütticher Situation, suchte auf seinem Weg von Frankfurt zum Wahlort erst einmal in Bonn Clemens August auf, um ihm mit beredten Worten das kaiserliche Wohlgefallen an seinem «so generosen» Verzicht auf sein «etwa habendes recht» auf die Lütticher Inful zugunsten Johann Theodors zu schildern. Der Kurfürst empfing ihn gnädig, lehnte aber jede Hilfestellung ab. Auf der Weiterreise vermochte der Graf einen Domkapitular zum Empfang der Subdiakonatsweihe zu überreden, damit er stimmberechtigt sei. Zu ihm gesellte sich noch ein zweiter Domherr, und der Kölner Weihbischof erteilte rasch noch beiden diese Weihe (19. Januar 1744). Zwischen dem 17. und 18. Januar zeichnete sich ein Kopf-an-Kopf-Rennen ab, ein Patt, eine Spaltung des Domkapitels und eine ungültige Wahl, da die Mitglieder beider Blöcke sich ehrenwörtlich verpflichteten, unter keinen Umständen von je ihrem Kandidaten abzuweichen. Unter diesem Eindruck schickte Graf Virmont einen Kurier nach Bonn, um Clemens August mitzuteilen, daß der Wahlausgang ausschließlich von seinem Votum abhänge und Johann Theodor samt Anhang seinen Bescheid «zwischen forcht und hoffnung» erwarte. Allein die Möglichkeit seiner Ankunft sorgte für Bewegung in der Gegenpartei, die nunmehr, am 21. Januar, unter gewissen Bedingungen, da sie die Parität der Voten zugunsten der bayerischen Partei ins Wanken geraten sah, ihre Bereitschaft zur Wahl Johann Theodors (zum noch rechtzeitigen Akzeß) zu erkennen gab, d.h. ein Abgeordneter des Domproptes erschien in der Nacht vor seinem offiziellen Auftritt im Domkapitel beim Grafen Virmont, schrieb vor seinen Augen, ohne ein Wort zu sagen, auf einen Zettel diesen in einer Geheimkonvention gefaßten Bereitschaftsbeschluß, forderte Virmont auf, das Schriftstück in seiner Gegenwart zu lesen und danach sofort zu verbrennen, und verschwand[662].

Der kaiserliche Wahlkommissar hielt daraufhin am nächsten Morgen seinen offiziellen Einzug im Domkapitel und trug die, wie üblich, neutral gestimmte kaiserliche Proposition vor. Kurz danach erreichte ihn aus Bonn die schriftliche Botschaft, daß Clemens August mit einer kleinen Suite und seinem Arzt auf dem Weg nach Lüttich sei und am Vorabend der Wahl dort eintreffen werde. Triumphierend legte Graf Virmont dem Dompropst als Haupt der Gegenpartei das Schreiben vor. Es bewirkte deren offenen Übertritt zu Johann Theodor. Wenig später traf Clemens August in Lüttich ein. Dompropst und Domdechant komplimentierten ihn gebührend. Sie bekräftigten ihm, daß die Wahl seines Bruders gesichert sei, und baten ihn dringend, sich doch am kommenden Tag nicht zur Mette, «residenzmeß» und Bischofswahl zu bemühen. Dem widersprach aber Graf Virmont wohlweislich: seine Teilnahme an Messe und Wahlakt sei unerläßlich. Er traute offensichtlich dem Frieden nicht ganz.

Am folgenden Tag, dem 23. Januar 1744, wählte das Lütticher Domkapitel Herzog Johann Theodor von Bayern, Fürstbischof von Regensburg und Freising und – was keiner wußte – Kardinal in petto «per unanimia» zum Fürstbischof von Lüttich. Mit Pauken und Trompeten wurde das Ergebnis im Dom proklamiert und das Te Deum intoniert, die Chorbrüder schritten zu dem auf einem Sessel vor dem Hochaltar thronenden Wahlgewinner, um ihm zu gratulieren. Als Clemens August zu ihm herantrat, umarmte ihn Johann Theodor «auf das zärteste und mit weinenden augen». Karl VII. ließ nach Empfang der Wahlnachricht im Frankfurter Dom eine Dankmesse feiern und unter Kanonendonner das Te Deum anstimmen. Den

662 Ebd. 385.

zur Berichterstattung nach Frankfurt geeilten Grafen Virmont ernannte er im Anschluß an den Gottesdienst in Würdigung seiner Verdienste zum Generalwachtmeister. Und Johann Theodor bekannte der kaiserliche Bruder in einem eigenhändigen Gratulationsschreiben, die Umstände seiner Wahl hätten ihm «die zächer aus den augen getriben» (27. Januar 1744). Clemens August, der nach der Wahl von Lüttich sogleich wieder abgereist war, feierte in Bonn die Wahl seines Bruders mit einem glänzenden Maskenball. Nach Rom gelangten die Wahlunterlagen samt einem äußerst oberflächlichen Informativprozeß der Kölner Nuntiatur am 9. Februar. Bereits zwei Tage später, noch während des römischen Karnevals, ließ Benedikt XIV., um österreichischen Störungen zuvorzukommen, nach einstimmigem Beschluß der Konsistorialkongregation das Konfirmationsbreve ausfertigen und gestattete Johann Theodor die Beibehaltung seiner beiden «oberen» Bistümer. Zwei Kuriere überbrachten das Breve, nach einer kurzfristigen Gefangennahme im Gebiet von Mantua, an den kaiserlichen Hof. Von dort gelangte es am 29. Februar in die Hände Johann Theodors, der am 10. März 1744 die weltliche und geistliche Regierung von Hochstift und Bistum Lüttich antrat.

Zwei Jahre später publizierte Papst Benedikt XIV. im Geheimen Konsistorium vom 17. Januar 1746 auch die Erhebung Johann Theodors zum Kardinal als «la nostra prima creatura», wie es im offiziellen Ernennungsdekret vom selben Tag heißt, mit diskreter Mahnung (wohl in Anspielung auf Johann Theodors damalige notorische Liaison mit der Gräfin Josepha Karolina Sedlnitzki, der Frau seines Obriststallmeisters), diese «dignitatis accessio» möge seinen Eifer «ad canonicam disciplinam» mehren[663]. Der Papst hatte sich mit der Publikation in der Erwartung geduldet, Karl VII. werde seinem Bruder das Kardinalsbirett persönlich in einer Zermonie «mit grösseren pompe» aufsetzen wollen. Aber nun war der Kaiser gestorben. Die ziemlich lange Verzögerung dieser Publikation war nicht zuletzt auch durch ungelöste Probleme des im Reich inakzeptablen römischen Protokolls bedingt, wonach einem Kardinal der Vorrang vor den Kurfürsten einzuräumen gewesen wäre. Und Johann Theodor hatte es zum Unmut des Papstes bislang nicht einmal für nötig gehalten, um die Kardinalskalotte, das rote Käppchen, zu bitten. Nun gewährte Benedikt XIV. ihm, zu Ehren des meritierten Hauses Bayern, dasselbe Zeremoniell, das 1735 einem spanischen Kardinalinfanten zugestanden worden war: Nicht ein päpstlicher Kammerherr, sondern ein Prälat der Römischen Kurie (Lorenzo Opizio Pallavicini, nachmals Kardinalstaatssekretär unter Clemens XIV. und Pius VI.) sollte die Kardinalsinsignien überbringen. Der erste feierliche Akt fand am 28. Juni 1746 statt. Der Prälat setzte nach einer vom Lütticher Weihbischof zelebrierten Messe dem mit der Kardinalsrobe bekleideten Johann Theodor im Audienzsaal der bischöflichen Residenz in Anwesenheit des Domkapitels das Kardinalsbirett auf. Am folgenden Tag, dem Fest der Apostelfürsten Petrus und Paulus, überreichte er ihm in der Lütticher Kathedrale Saint-Lambert vor versammeltem Bistumsklerus, Adel und Ständen des Hochstifts den Roten Hut und den Kardinalsring. Johann Theodor nannte sich fortan «Kardinal von Bayern»[664].

Mit der Kardinalserhebung erreichte dieser dreifache Reichsbischof, wenn man so will, den Höhepunkt seiner kirchlichen Karriere, die er freilich, wenn es nach seiner persönlichen Entscheidung gegangen wäre, nie angestrebt hätte. Natürlich wertete er selber diese päpstliche Ehrung, die weit mehr dem Haus Bayern als ihm galt, keineswegs als Höhepunkt, sondern eher als Belastung; denn sie behinderte ihn nur bei seinen weiteren Bewerbungsaktionen, die allesamt fehlschlugen. Lediglich die Propstei Altötting, eine gering dotierte Pfründe, die Clemens August 1722 zugunsten des Prinzen Moritz von Sachsen-Zeitz resigniert hatte, fiel ihm nach dessen Tod 1759 noch zu[665], dank dem Großmut seines Neffen Max III. Joseph (1727–1777), des einzigen (legitimen) Sohnes und Nachfolgers Karls VII. im Kurfürstentum Bayern. Ganz zuletzt unternahm er noch den von vornherein illusorischen Versuch, das reichskirchliche Erbe seines am 6. Februar 1761 (auf der Reise nach Bayern in der kurtrierischen Residenz Ehrenbreitstein) verstorbenen Bruders Clemens August, der ihm den Lütticher Wahlerfolg bis zuletzt nicht gegönnt hatte, mit Hilfe Frankreichs an sich zu ziehen[666]. Doch die Jagd nach dem Kölner «churhietlein» scheiterte allein schon an der Verweigerung eines Wählbarkeitsbreves. Hauptgrund der Verweigerung war aber nicht das Problem der Bistumskumulation oder der Gerüchte über des Kardinals Lebensführung, sondern vielmehr der Umstand, daß nach dem Urteil Clemens' XIII. die Würde eines Kardinals mit der Würde eines Kurfürsten praktisch unvereinbar sei und tatsächlich seit Jahrhunderten (seit dem Mainzer Kurfürsten Kardinal Albrecht von Brandenburg [† 1545]) kein Kardinal die Kurwürden von Mainz, Köln oder Trier innegehabt hatte. Der Papst befürchtete deshalb, mit einer Bewilligung des Gesuchs des Kardinals von Bayern eine Neuerung einzuführen, die die ohnehin gefährliche Situation der Reichskirche nur verschlimmern könnte. Er legte die Angelegenheit der Konsistorialkongregation zur Beratung vor,

663 Ebd. 418.

664 Ebd. 414–423.

665 Ebd. 184, 522. – Johann Theodor wurde am 16. April 1760 per procuratorem als Propst von Altötting installiert.

666 Siehe dazu ausführlich: Ebd. 527–572.

und diese schloß sich einstimmig seinem Urteil an[667]. Bezüglich Münster, Paderborn und Hildesheim gelang es dagegen, «den Gewissensskrupel des Heiligen Vaters zu beheben» (so in einem Bericht vom 22. April 1761); Clemens XIII. gewährte dem Kardinal von Bayern für alle drei Bistümer ein Wählbarkeitsbreve, das per Kurier am 17. April in Rom abging und auf dem Weg über den Münchener Hof am 26. April in den Händen des Kardinals war. Johann Theodor hielt sich zu dieser Zeit in seiner Lütticher Residenz in Schloß Seraing auf. Dieses Indult enthielt zwar die Klausel, daß der Kardinal im Falle seiner Wahl in einem der genannten Bistümer auf eines seiner anderen verzichten müsse und jedenfalls nur drei Bistümer besitzen dürfe; der Münchener Hof glaubte indes erprobte Heilmittel zu kennen, um derlei unbillige Klauseln außer Kraft zu setzen. Aber dem Kardinal erstanden Konkurrenten, die ebenfalls Wählbarkeitsbreven erhalten hatten: der Kurfürst von Trier Johann Philipp von Walderdorff eines für Hildesheim, der Augsburger Fürstbischof Joseph von Hessen-Darmstadt eines für Münster und der junge kurfürstlich-sächsische und königlich-polnische Prinz Clemens Wenzeslaus (1739–1812), wie Johann Theodor, eines für alle drei Bistümer.

Clemens Wenzeslaus von Sachsen war ein Enkel des sächsischen Kurfürsten August des Starken (1670–1733), der 1697, um die polnische Königskrone zu erlangen (August II.), katholisch geworden war, mit der Folge der Rückkehr des Hauses Wettin, der regierenden Dynastie in den Stammlanden der Reformation, zur römischen Kirche und der Aufnahme der Wettiner in den Kreis der miteinander versippten großen katholischen Dynastien des Reiches und Europas. Die päpstliche Freigebigkeit mit Wählbarkeitsindulten war gewiß durch die Furcht vor der bereits gefährlich drohenden Säkularisation der vakanten Hochstifte bedingt; nach traditioneller kurialer Praxis suchte man sie deshalb dem Schutz potenter katholischet Fürstenhäuser zu unterstellen, ohne Rücksicht auf die geistliche Qualität der von diesen vorgeschobenen Kandidaten. Im Falle Clemens Wenzeslaus', der eben 1761 – im Todesjahr Clemens Augusts – nach schwerer Krankheit, zweiundzwanzigjährig, seine Offizierslaufbahn aufgegeben und sich für die geistliche, d.h. für eine bischöfliche Laufbahn in der Reichskirche entschieden hatte – ohne die geringste theologische oder kanonistische Vorbildung –, war die päpstliche Großzügigkeit darüber hinaus ganz besonders vom Dank für die «Heimkehr» der Wettinger zur katholischen Kirche motiviert. Doch keiner der mit Wählbarkeitsindulten bewehrten Kandidaten reussierte in den drei Bistümern[668]. Und am 27. Januar 1763, zwei Jahre nach Clemens August, starb auch Kardinal Johann Theodor von Bayern, der letzte geistliche Wittelsbacher in der alten Reichskirche[669].

Kurfürst Clemens August und Kardinal Johann Theodor, diese beiden letzten geistlichen Fürsten aus dem Haus Bayern, hatten in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zusammen acht der 24 Reichsbistümer mitsamt ihren gewiß unterschiedlich großen Hochstiften inne, dazu Clemens August das Hoch- und Deutschmeistertum (seit 1732). Zählt man dazu die beiden etwa zur selben Zeit nochmals zu reichsbischöflichen Würden aufgestiegenen Haus-Verwandten der zur katholischen Kirche revertierten neuburgischen Linie der Pfälzer Wittelsbacher, nämlich die beiden Söhne des Herzogs von Pfalz-Neuburg und nachmaligen Pfälzer Kurfürsten Philipp Wilhelm, die freilich altersmäßig noch der Generation Joseph Clemens' angehörten: Pfalzgraf Franz Ludwig (1664–1732), Fürstbischof von Breslau (seit 1694) und von Worms (seit 1694), Hoch- und Deutschmeister sowie Fürstpropst von Ellwangen (ebenfalls seit 1694), Erzbischof und Kurfürst von Trier (1716–1729), dann von Mainz (1729–1732), der lebenslang nie den Weihegrad eines Subdiakons überschritt, und Pfalzgraf Alexander Sigismund (1663–1737), Fürstbischof von Augsburg (seit 1690), der sich immerhin zum Priester und Bischof weihen ließ, – so befanden sich in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts über Jahrzehnte hin zwölf Reichsbistümer mit ihren weltlichen Annexen, mithin die Hälfte der nach der Reformation erhalten gebliebenen Reichskirche in der Hand von vier Exponenten der beiden Zweige der wittelsbachischen Dynastie, darunter zeitweise alle drei Kurfürstentümer, dazu durchgehend das Hoch- und Deutschmeistertum und das nicht zur Reichskirche gehörende, jedenfalls nicht im Reichsfürstenrat des Immerwährenden Reichstags vertretene Fürstbistum Breslau[670].

Da nach dem Tod Kardinal Johann Theodors das Haus Bayern im Mannesstamm nur noch den regierenden Kurfürsten Max III. Joseph aufwies, der, mit der sächsischen Prinzessin Maria Anna, einer Schwester Clemens Wenzeslaus', verheiratet, keine Kinder hatte, genoß Clemens Wenzeslaus nunmehr dessen Protektion, neben jener der

667 Ebd. 538 f.

668 Zu diesen Wahlvorgängen siehe: Raab, Clemens Wenzeslaus 129–177; Weitlauff, Kardinal Johann Theodor 527–572;

669 Ebd. 582–587.

670 Siehe: Reichsmatrikel von 1521, in: Zeumer, Quellensammlung 313–317 (Nr. 181), hier 313 f.; Der deutsche Reichstag in seiner Zusammensetzung im Jahre 1792. Ebd. 552–555. – Zu den beiden geistlichen Pfalzgrafen siehe: Peter Rummel, Alexander Sigismund, Pfalzgraf am Rhein zu Neuburg, in: Gatz, Die Bischöfe (1648–1803) 8 f.; Erwin Gatz – Jan Kopiec, Franz Ludwig, Pfalzgraf am Rhein zu Neuburg. Ebd. 124–127; Reinhardt, Zur Reichskirchenpolitik der Pfalz-Neuburger Dynastie; Ders., Die hochadeligen Dynastien in der Reichskirche des 17. und 18. Jahrhunderts; Ders., Kontinuität und Diskontinuität (hier 142–151 die Übersicht in den Beilagen Nr. 1–11); Jaitner, Reichskirchenpolitilk und Rombeziehungen Philipp Wilhelms; Schmid, Alexander Sigismund.

Kaiserin Maria Theresia, seiner «liebsten Muhme» (die aber seinen ersten Versuch, nach Passau «einzudringen», strikt zurückgewiesen hatte[671]). Mit bayerischer und österreichischer Unterstützung erlangte der junge Sachsenprinz, ausgerüstet mit einem Wählbarkeitsindult, aus dem «Nachlaß» Johann Theodors die beiden Bistümer Freising (18. April 1763) und, nach schwierigem Wahlkampf, Regensburg (24. April 1763), nicht dagegen Lüttich, wo die Kampfabstimmung und Doppelwahl (20. April 1763) von der Römischen Kurie nicht zu seinen Gunsten entschieden wurde[672]. Bereits im Jahr darauf (8. November 1764) wählte ihn das Augsburger Domkapitel zum Koadjutor «cum iure successionis» des Fürstbischof Joseph Landgraf von Hessen-Darmstadt, der ihn am 29. April desselben Jahres in der Kapelle der Münchener Residenz zum Priester geweiht hatte und am 10. August 1766 im Freisinger Dom zum Bischof konsekrierte. Am 10. Februar 1768 glückte ihm nach langen Bemühungen, im Zusammenwirken der Höfe von Dresden, Wien, Mannheim und Versailles, der Sprung in das Kurfürstentum Trier. Wenige Monate später, am 20. August 1768, starb der Augsburger Fürstbischof; allerdings mußte er, um außer im Erzstift und Kurfürstentum Trier nunmehr auch die Regierung im Bistum und Hochstift Augsburg antreten zu können, auf Freising und Regensburg Verzicht leisten. Lediglich die ihm durch Koadjutoriewahl 1770 zugefallene Anwartschaft auf die ertragreiche Fürstpropstei Ellwangen wurde ihm noch «vergönnt»; 1777 konnte er deren Administration antreten. Im Gegensatz zu seinen Verwandten aus der Linie Sachsen-Zeitz (Christian August [1666–1725] und dessen Neffe Moritz Adolph Karl [1702–1759]), denen trotz vielfältiger Bewerbungsversuche ein reichskirchlicher Aufstieg nicht gelungen war und die so mit ihrer Versorgung in der habsburgisch-ungarisch-böhmischen Landeskirche hatten vorliebnehmen müssen[673], glückte Clemens Wenzeslaus jedenfalls eine ansehnliche Karriere in der Reichskirche, die freilich seine Ambitionen keineswegs stillte. Doch seine diversen Kandidaturanläufe zum weiteren Ausbau seiner reichskirchlichen Position (nach wittelsbachischem Vorbild) blieben erfolglos. Am Ende verlor er nach der Französischen Revolution erst sein Trierer Erzstift und in der Säkularisation von 1802/03, als alle weltlichen Fürstenhäuser des Reiches, gleich ob evangelisch, calvinisch oder katholisch, sich auf die reichskirchlichen Territorien stürzten, sein Augsburger Hochstift. Seine ziemlich naive, aber auch ziemlich rücksichtslose Hoffnung, es würde ihm dank seiner verwandtschaftlichen Bande zum Kaiserhaus und zu anderen Fürstenhäusern als Ersatz für seine trierischen Verluste durch Vereinigung mehrerer schwäbischer Reichsprälaturen, eventuell auch des Hochstifts Konstanz, mit seinen Stiften Augsburg und Ellwangen ein neues Kurfürstentum Schwaben «gezimmert», trog natürlich. Immerhin konnte er als wohldotierter Staatspensionär und Verwandter des pfalz-bayerischen Kurfürsten Max IV. Joseph (seit 1806 König Max I. von Bayern) bis zu seinem Lebensende im Bistum Augsburg großzügig privilegiert residieren; die Kardinalswürde, die er in seiner reichsfürstlichen Zeit, weil damals karrierehindernd (und mit der Trierer Kurwürde nicht kompatibel), verschmäht hatte, mit der er sich aber jetzt allzu gern geschmückt hätte, wurde ihm allerdings nicht mehr zuteil. Er starb am 27. Juli 1812 in seiner Sommerresidenz zu Marktoberdorf, wo er auch seine Grabstätte fand[674].

Als die Säkularisation bereits ihre Schatten vorauswarf, trat nach eineinhalb Jahrhunderten auch noch einmal ein Habsburger, ohne Neigung zum geistlichen Stand, als Bischofskandidat in der Reichskirche auf, Erzherzog Max Franz (1756–1801), der jüngste Sohn Kaiser Franz I. und der Kaiserin Maria Theresia. Seit 1780 Hoch- und Deutschmeister, wurde er im selben Jahr, ausgestattet mit einem Wählbarkeitsbreve und einer fünfjährigen Dispens vom Weiheempfang, am 7. und am 16. August einstimmig zum Koadjutor des Erzbischofs von Köln und Bischofs von Münster (Max Friedrich Graf von Königsegg-Rothenfels, des Nachfolgers Clemens Augusts[675]) gewählt, nachdem man ihm wenige Tag zuvor die Erste Tonsur erteilt hatte. 1784 konnte er in beiden Bistümern und Stiften die Regierung antreten; daraufhin ließ er sich an der Jahreswende 1784/85 zum Priester und Bischof weihen. Doch ehe die Säkularisation über seine Stifte hereinbrach, starb er unerwartet am 29. Juli 1801 in Wien[676].

Alle genannten Bistumsbesetzungen mit bayerischen und pfälzischen Wittelsbachern und viele andere in der Reichskirche beruhten formal auf kanonischen Wahlen der jeweiligen Domkapitel, wie sie in den Konkordaten von Worms und Wien garantiert worden waren;

671 Raab, Clemens Wenzeslaus 178–181.
672 Zu diesen Wahlen siehe: Ebd. 183–240.
673 Kurt A. Huber, Moritz Adolf Karl, Herzog von Sachsen-Zeitz, in: Gatz, Die Bischöfe (1648–1803) 318 f.; Reinhardt, Die hochadeligen Dynastien in der Reichskirche 155; Ders., Konvertiten 189–195.
674 Zu Clemens Wenzeslaus und seiner bischöflichen Regierungstätigkeit vor und nach der Säkularisation siehe: Erwin Gatz, Klemens Wenzeslaus, Herzog von Sachsen, in: Ders., Die Bischöfe (1785/8103–1945) 388–391; Weitlauff, Das Bistum Augsburg zwischen Säkularisation (1803) und Bayerischem Konkordat (1817/21); Ders., Clemens Wenzeslaus von Sachsen (1739–1812), der letzte Erzbischof und Kurfürst von Trier und Fürstbischof von Augsburg. Ein Bischofsleben im Schatten von Revolution und Säkularisation. Aus Anlaß seines 200. Todestages am 27. Juli 2012, in: Allgäuer Geschichtsfreund. Blätter für Heimatforschung und Heimatpflege 114 (2014) 39–64.
675 Hegel, Das Erzbistum Köln IV 59–65.
676 Max Braubach, Maria Theresias jüngster Sohn Max Franz. Letzter Kurfürst von Köln und Fürstbischof von Münster, Wien-München 1961; Erwin Gatz, Max Franz, Erzherzog von Österreich, in: Ders. Die Bischöfe (1648–1803) 298–300.

tatsächlich erfolgten sie, wenn auch auf der Grundlage von Wahlen, kraft päpstlicher Dispens von den kanonischen Vorschriften, die die Päpste im Bewußtsein, kraft ihrer (beanspruchten) «plenitudo potestatis» über die gesamte Kirche «supra canones et leges» zu stehen, in weitem Maß erteilten, sei es unter – zuweilen unausweichlichen – politischen oder kirchenpolitischen Zwängen, vor allem unter dem Zwang einer Notlage, wie oben zweimal bezüglich der Kölner Kurwürde angeführt, sei es aus dankbarer Gefälligkeit gegenüber dem katholisch gebliebenen Haus Bayern oder gegenüber den wieder katholisch gewordenen Häusern der pfälzischen Wittelsbacher und der sächsischen Wettiner, oder sei es aus Furcht, durch Beharren auf den verbindlich geltenden Vorschriften des kanonischen Rechts und der tridentinischen Reformdekrete, somit durch Verweigerung solcher Rechtsdispensen den Schutz der noch bestehenden Reichskirche zu riskieren.

Nach der Säkularisation und der mit dem Bayerischen Konkordat von 1817/21 einsetzenden Neuorganisation der Kirche Deutschlands[677] übte der deutsche katholische Adel bezüglich eines Einsatzes im Kirchendienst weitestgehend Abstinenz, von den regierenden hochadeligen Häusern, die die ehemaligen reichskirchlichen Territorien unter sich verteilt und damit ihre Lande «aufgefüllt» hatten, ganz zu schweigen. Ohne fürstlichen Territorialbesitz war Kirchendienst samt bischöflicher Laufbahn für diese elitären Adelsfamilien nicht mehr attraktiv, und die Päpste ihrerseits waren fortan zu ihrer Gewissensberuhigung von der Last befreit, Adels- oder Fürstensöhnen zu deren standesgemäßer Versorgung in der Kirche kraft ihrer «plenitudo potestatis» mit Eligibilitätsindulten und sonstigen Dispensen von kanonischen Vorschriften unter die Arme greifen zu müssen. Erst jetzt, unter grundlegend veränderten kirchlichen Verhältnissen, begannen durch eine neue Generation von Bischöfen, die in der Regel bürgerlicher Abstammung waren, die einschlägigen tridentinischen Reformbestimmungen bezüglich Bildung und sonstiger kanonischer Voraussetzungen für den Episkopat auf dem Boden des untergegangenen Alten Reiches allmählich zu «greifen». Das heißt allerdings nicht, daß es in reichskirchlicher Zeit überhaupt keine ihre geistlichen Amtspflichten ernstnehmenden Bischöfe gegeben hätte; die Auffassung vom Bischofsamt und von den damit verbundenen Hirtenpflichten (samt der Möglichkeit bischöflichen Wirkens außerhalb ihrer hochstiftischen Herrschaftsgebiete) war freilich eine andere als jene der Bischöfe des 19. Jahrhunderts.

677 Sicherer, Staat und Kirche in Bayern; Hausberger, Staat und Kirche; Ammerich, Das Bayerische Konkordat 1817.

9. Jesuiten als nachkonziliare Verteidiger der römisch-kurialen Primatsauffassung – Rückgriff auf das Opusculum des Kardinals Cajetan

Die römisch-kuriale Primatauffassung, unter anderem auch gestützt auf den oben zitierten Canon 8 des tridentinischen Dekrets über die heiligen Weihen, auf doktrineller Ebene kanonistisch und theologisch zu demonstrieren, zu verteidigen und nach der lehramtlichen Seite auszubauen und ihr schließlich, allen Widerständen (von Seiten des Gallikanismus, Febronianismus, reichischen Episkopalismus, nicht zuletzt auch eines Staatskirchentums gallikanischer Prägung[678]) zum Trotz, zum Sieg zu verhelfen: das machten sich in der Folge, d.h. in der Phase der «katholischen Reform» nach dem Konzil von Trient, an vorderster Stelle die Väter der Societas Jesu des Ignatius von Loyola (1491–1556)[679], jener neuen, ebenfalls päpstlich bestätigten, zentralistisch geleiteten, strenger Disziplin unterworfenen Ordensgemeinschaft mit einem auf Lebenszeit gewählten General an der Spitze, zur vornehmsten Aufgabe und Pflicht[680]. Bereits im Trienter Konzil wußten sich der Jesuit Diego Laínez (1512–1565), einer der ersten Gefährten des Ignatius von Loyola, seit 1558 zweiter General seines jungen Ordens, und mit ihm seine Ordensgenossen Alfonso Salmerón (1515–1585) und Petrus Canisius als theologische Berater und papalistische *zelanti* mit ihren Voten durchaus zu profilieren und Einfluß zu gewinnen[681].

678 Weitlauff, Von der Reichskirche zur «Papstkirche» 374–379; Ders., Der Siegeszug des Papalismus. Von Febronius bis in die Gegenwart. Zu zwei Febronius-Streitschriften des Trierer Weihbischofs Johann Nikolaus von Hontheim (1701–1790), in: ZKG 121 (2010) 223–243.

679 Heinrich Boehmer, Ignatius von Loyola. Herausgegeben von Hans Leube, Stuttgart 1941; Friedrich Wulf (Hg.), Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis 1556–19565, Würzburg 1956; Hugo Rahner, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, Freiburg 1964; William W. Meissner, Ignatius von Loyola. Psychogramm eines Heiligen, Freiburg-Basel-Wien 1997; Gottfried Maron, Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche, Göttingen 2001; Enrique García Hernán, Ignacio de Loyola, Madrid 2014. – Jos. E. Vercruysse, Ignatius von Loyola, in: TRE 16 (1987) 45–55;; Markus Friedrich, Die Jesuiten. Aufstieg, Niedergang, Neubeginn, München-Berlin-Zürich 2016, 9–21 (eine umfängliche Darstellung, in der jedoch die hier behandelte Thematik ausgeklammert bleibt).

680 Schatz, Der päpstliche Primat 158–162; Vigener, Bischofsamt und Papstgewalt, bes. 15–28.

681 Jedin, Geschichte II–IV, zitiert sie sehr häufig. – Gunter Switek, Laínez, Diego, in LThK 6 (^{3}1997) 608f.; Hermann Josef Sieben, Salmerón, Alfonso, in: LThK 8 (^{3}1999) 1488; Engelbert M. Buxbaum, Canisius, Petrus, in: LThK 2 (^{3}1994) 923f. – Siehe

Hatte man in Trient die Unfehlbarkeitsfrage im Zusammenhang mit der kontrovers diskutierten und schließlich offengebliebenen Primatsfrage explizit gar nicht zu thematisieren gewagt, so wurde in nachtridentinischer Zeit, nicht zuletzt von den bedeutenden Jesuitentheologen, unter ihnen herausragend der päpstliche «Hoftheologe» Roberto Bellarmin (1542–1621)[682], die Doktrin von der päpstlichen Vollgewalt kanonistisch-theologisch, in gewichtigen Einzelheiten scharf akzentuiert, zu einer «auf die Gewaltenfülle des Papstes konzentrierten Ekklesiologie» systematisch ausgebaut. Für diese im Papst zentrierte Ekklesiologie stellte nunmehr das oben genannte Opusculum des Thomas de Vio Cajetan «das klassische Zeugnis» dar. Cajetans im wahrsten Sinn des Wortes «Bahn brechende» Thesen haben «viele spätere Entwürfe beeinflusst und Lehren von großer Tragweite vorweggenommen»[683]. Seine Thesen standen – könnte man sagen – an der «Schwelle» zum Ersten Vatikanum[684]. Das heißt aber nicht, daß bereits alle Theologen auf die streng papalistische Richtung einschwenkten. Bis ins 18. Jahrhundert herein gab es immer auch noch Vertreter einer gemäßigten Richtung, etwa entsprechend der älteren Dominikanerschule.

auch besonders: Alberigo, Die Ekklesiologie 290–292 (Laínez' Stellungnahme zur bischöflichen Gewalt). – Niccolo Steiner, Diego Laínez und Alfonso Salmerón auf dem Konzil von Trient. Ihr Beitrag zur Eucharistie- und Messopferthematik (MKHS.NF 8), Stuttgart 2018.

682 Roberto Bellarmin (1542–1621), seit 1560 Jesuit und Inhaber einflußreicher Ämter und Aufgaben in seiner Gesellschaft, 1599 Kardinal. Als Berater (1699), dann Richter (1600) im Sanctum Officium, war er mit dem verhängnisvollen Prozeß gegen Giordano Bruno befaßt, der 1600 mit dessen Verurteilung als Häretiker und Verbrennung endete; auch an der ersten Phase des Prozesses gegen Galileo Galilei (1611–1616) war er beteiligt (dessen vergleichsweise glimpflicher Ausgang für den Angeklagten bekannt ist). Zwischenzeitlich aber hatte man Bellarmin als Erzbischof nach Capua geschoben (1602–1605); seit der Wahl Pauls V. war er wieder in Rom. Als theologischer Schriftsteller stark vom gegenreformatorischen Denken beeinflußt, behandelte er in seinen (aus seinen Vorlesungen am Collegio Romano hervorgegangenen) «Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos» (Ingolstadii 1586–1593) systematisch die Prärogativen des römischen Papstes (von der monarchischen Regierungsform, universellen direkten geistlichen Gerichtsbarkeit, Superiorität über das Konzil bis zur Unfehlbarkeit mitsamt dem theoretischen Problemfall eines häretischen Papstes); mit seiner These von der «potestas indirecta» des Papstes in zeitlichen Dingen, die aber als solche nicht neu war, setzte sich dieser päpstliche «Hoftheologe» 1589/90, unter Sixtus V. (1585–1590), der Gefahr der Indizierung aus: ein Tatbestand, der keiner weiteren Kommentierung bedarf. Seine Lehre «De summo pontifice» wirkte bis in das Erste Vatikanum nach. Die wichtigsten Auszüge aus den 5 Büchern «De summo pontifice» (in Band I) in: Mirbt, Quellen 356–363 (Nr. 500–504). – Gustavo Galeota, Robert Bellarmin SJ (1542–1621), in: Iserloh, Katholische Theologen V 153–168, Ders., Bellarmini, Roberto, in: TRE 5 (1980) 525–531; Thomas Dietrich, Bellarmin, Robert, in: LThK 2 (^{3}1994) 189–191; Heribert Smolinsky, Bellarmini, Robert, in: RGG 1 (^{4}1998) 1285 f. – Boris Ulianich, Bruno, Giordano, in: TRE 7 (1981) 242–246; Saverio Ricci, Bruno, Giordano, in: RGG 1 (^{4}1998) 1803–1805.

683 Horst, Juan de Torquemada und Thomas de Vio Cajetan 189 f.

684 Ulrich Horst, Papst – Konzil – Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart (Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie 10), Mainz 1978; Ders., Die Lehrautorität des Papstes 187–198. – Siehe dazu: Horst, Unfehlbarkeit und Geschichte; Ders., Die Lehrautorität des Papstes und die Dominikaner-Theologen der Schule von Salamanca; Schatz, Der päpstliche Primat 102–154. – Nach dem Urteil Giuseppe Alberigos läßt sich nicht verbergen, wie sehr die Schlußfolgerungen, die sich auf eine direkte Analyse der Quellen des Tridentinums stützen, von einer Interpretation des Tridentinums abweichen, «die ganz darauf ausgeht, in dem großen Konzil den Prägestock der Theologie und kirchlichen Organisation der folgenden Jahrzehnte, ja Jahrhunderte zu sehen. Tatsächlich haben in jenen Jahrzehnten und Jahrhunderten, die eine beträchtliche Entwicklung der ekklesiologischen Doktrinen sahen, einige theologische Richtungen allmählich aus der Ekklesiologie ein kompaktes, starres System gemacht. [...] Eine offene, dynamische, ekklesiologische Schau wurde als geschlossene, kristallisierte, definitive, alle Entwicklungen ausschließende Lehre präsentiert. Nicht weniger schwerwiegend ist, daß die Entscheidungen in bezug auf die Hierarchie in einer Weise verstanden wurden, die für jeden Historiker des Konzils unannehmbar ist. Dadurch, daß sie zum zentralen, diskriminierenden Thema der gesamten Ekklesiologie gemacht wurden, erschien diese tendenziös als ein System, in dem einige Teilbegriffe, losgelöst aus dem Zusammenhang, in dem das Tridentinum sie verstanden und gebilligt hatte, die Hegemonie erlangten. Es handelt sich also um ein Phänomen, das in der Geistesgeschichte einzigartig dasteht, und das in allen religiösen Disziplinen zu makroskopischen Konsequenzen geführt hat. Gerade die innere Lebenskraft dieser Disziplinen macht es erforderlich, entschieden und unerschrocken die historische Wahrheit wiederaufzudecken, und zwar durch eine mit strengster Methode und unvoreingenommenem Blick durchgeführte Untersuchung des authentischen Wertes des Konzils von Trient und seiner prophetischen Charismen.» Alberigo, Die Ekklesiologie 297–300.

10.
Episcopalistische Gegentendenzen vor Revolution und Säkularisation – Die römische Konkordatspolitik des frühen 19. Jahrhunderts als «Zäsur»

Einer Umsetzung der «Theorie» in die kirchliche Praxis widerstrebten allerdings noch lange die zentrifugalen Kräfte in den selbstbewußten, ihre überkommenen Freiheiten wahrenden Kirchen der einzelnen Länder, vor allem in der gallikanischen Kirche Frankreichs und in der vom Adel dominierten deutschen Reichskirche, in der, wie erwähnt, ein eher praktischer Episkopalismus vorherrschte. Diesem Episkopalismus gab gegen Ende des 18. Jahrhunderts der Trierer Weihbischof Johann Nikolaus von Hontheim (1701–1790) in seinen gallikanisch beeinflußten, konziliaristisch geprägten Abhandlungen, unter dem Pseudonym «Iustinus Febronius» publiziert, dezidierten Ausdruck, indem er für eine (restaurative) Kirchenreform nach dem Maß der synodalen Kirchenverfassung in den ersten acht Jahrhunderten, vor dem Einfluß Pseudo-Isidors, plädierte[685]. Andererseits hatte die «Schule» der Jesuiten seit dem Tridentinum in den katholisch gebliebenen Ländern und Territorien geradezu Monopolstellung gewonnen und bestimmte inzwischen fast ausschließlich das «Feld» der Theologie und damit die theologische Ausbildung.

Revolution und Säkularisation beseitigten jedoch am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts mit dem Untergang des *Ancien Régime* die mit diesem «verketteten» partikularen Kirchentümer und somit auch die partielle kirchliche Eigenständigkeit in den betroffenen Ländern[686]. Zugleich wurde durch diese tiefe Zäsur eine vielversprechende Neuorientierung theologischen Denkens, das nach der unter bourbonischem Druck erfolgten päpstlichen Aufhebung der Gesellschaft Jesu (1773) eingesetzt, Impulse der Aufklärung aufgenommen und sich auch (vorsichtig) der historischen Kritik geöffnet hatte, wenn nicht im Keim erstickt, so doch wieder stark gelähmt. An der vorsichtigen «Öffnung» der katholischen Theologie in der letzten Phase des Aufklärungszeitalters – beispielsweise in der Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie – waren allerdings auch einzelne Jesuiten beteiligt (und zuweilen von der römischen Zensur betroffen, wie beispielsweise, trotz seines «Anti-Kant» [Monachii 1788], der Ingolstädter Jesuit Benedikt Stattler [1728–1797], der Lehrer Johann Michael Sailers[687]).

Doch so widrig die äußeren Zeitumstände damals im Augenblick auch waren: gerade durch sie erhielten die Bestrebungen jener Protagonisten einer nachtridentinisch-papalistischen Ekklesiologie unerwarteten «Rückenwind». Denn nach den durch Revolution, Säkularisation und territoriale Verschiebungen verursachten Zusammenbrüchen der überkommenen Kirchenorganisation in Frankreich, auf dem Boden des Heiligen Römischen Reiches und in der Schweiz fiel dem Heiligen Stuhl, obwohl selbst in äußerster Bedrängnis, die Aufgabe zu – sie wurde an ihn von den Regierungen der einzelnen souveränen Staaten nach und nach herangetragen –, im Verein mit diesen, auf der Grundlage konkordatärer oder konkordatsähnlicher Vereinbarungen, das Kirchenwesen innerhalb der Grenzen ihrer je neu formierten Lande nach ihren staatskirchlichen Vorgaben wiederzuerrichten und neu zu organisieren: durch Neuumschreibung oder überhaupt Neugründung und Ausstattung der Bistümer, Einrichtung der Diözesanleitungen, Bestellung der Bischöfe usw. Für den Papst und seine Kurie, die darüber in zum Teil jahrelange intensive Verhandlungen eintraten und kompromißlos, auch auf die Gefahr von Verhandlungsabbrüchen, auf ihren primatialen Prinzipien beharrten, bedeutete dies, bei allen Kompromissen und Konzessionen, die sie eingehen mußten, nicht nur einen enormen Prestigegewinn, sondern auch die faktische Anerkennung des jurisdiktionellen Vorranges des Papstes innerhalb der katholischen Kirche durch die souveränen katholischen und protestantischen Landesherren und deren Kabinette.

Den Anfang machte der Erste Konsul der revolutionären französischen Republik Napoleon Bonaparte, der bereits 1801 das erste dieser Konkordate[688] abschloß oder genauer: erpreßte, um es danach sofort durch seine «Organischen Artikel»[689] nach seinen gallikanischer Tradition entsprechenden staatskirchlichen Prämissen wieder zu unterlaufen. Gleichwohl strebten er und nach seinem Beispiel die übrigen souveränen Fürsten oder Staaten, ob katholisch oder protestantisch, für den katholischen Teil ihrer Untertanen auf dem Verhandlungsweg mit Rom die Errichtung landeskirchlicher Organisationen an, im Bewußtsein, daß diese ohne päpstliche Approbation und

685 Sein alsbald indiziertes Hauptwerk: Iustini Febronii ICti de statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione Christianos compositus, Bullioni 1763. – Bemerkenswert die negative Beurteilung des von «irrigen Auffassungen» erfüllten «Febronius» in: May, Ego N.N. Catholicae Ecclesiae Episcopus 426–430.

686 Aretin, Heiliges Römisches Reich I 427–454; Jedin, Handbuch V 533–554; Weitlauff, Von der Reichskirche zur «Papstkirche» 379–392.

687 Franz Scholz, Benedikt Stattler (1728–1797), in: Fries-Schwaiger, Katholische Theologen I 11–34.

688 Konkordat Pius' VII. mit Napoleon vom 15. Juli 1801. Mirbt, Quellen 419 f. (Nr. 558).

689 Organische Artikel vom 8. April 1802. Mirbt, Quellen 420–422 (Nr. 559).

ohne päpstliche Institution der Bischöfe kanonisch illegitim, d.h. schismatisch gewesen wären (mit unabsehbaren innenpolitischen Folgen für ihr Regiment)[690]. Das Kerndesiderat, nämlich die freie Bischofsernennung durch den Papst, konnte sich die Römische Kurie allerdings damals und im ganzen 19. Jahrhundert noch nicht erfüllen; die Landesherren bestanden bei der Bestellung der Bischöfe (und der Besetzung der Domkapitel als Senate der Bischöfe) auf ihrem Mitspracherecht (katholische Monarchen wie der König von Bayern auf ihrem Nominationsrecht, bei der Besetzung der Bischofsstühle[691]) und setzten sich damit auch durch. Um so dringlicher erschien es der Römischen Kurie, über ihre Nuntien auf die Kandidatenauswahl für die Bischofsnominationen oder -wahlen Einfluß zu nehmen und die bereits (oder noch aus der «vorausgegangenen Epoche») vorhandenen alten («che essendo vescovi antichi») sowie die aus den Wahlen hervorgehenden neuen Bischöfe «nach und nach an eine größere Abhängigkeit vom Heiligen Stuhl und seinem Vertreter zu gewöhnen», wie der zum Vollzug des Bayerischen Konkordats (1818/21) nach Bayern entsandte Nuntius Francesco Serra-Cassano in seiner Instruktion angewiesen wurde[692].

Andererseits provozierten der staatskirchliche Dirigismus neuen Stils und die Nachgiebigkeit der Bischöfe – zumindest der ersten Generation (die deshalb von intransigenten Kreisen als «Staatsbischöfe» gescholten wurden) – ihm gegenüber sowie die auf der Aufklärung und Revolution fußenden Säkularisierungs- und Liberalisierungstendenzen, dazu der Aufbruch der naturwissenschaftlichen und historisch-kritischen Forschung und deren Rückwirkung auf die traditionelle Bibelauslegung und Theologie usw., als innerkirchliche Gegenreaktion einen Ultramontanismus neuen Stils. Dieser äußerte sich in einer von Frankreich ausgehenden ultramontan-katholischen (Massen-)Bewegung, die, «von unten» aufbrechend, alsbald «von oben» geschickt gelenkt, länderübergreifend sich verbreitete und im Papsttum, das dem Ansturm der Revolution so siegreich widerstanden hatte, als «Fels in der Brandung» letzte geistige Orientierung und Sicherheit für Gesellschaft und Staat suchte. Deren nahezu einzige Zielsetzung nach innen war unter der Devise «Freiheit der Kirche» – nämlich von staatlicher Bevormundung, gegen die auch Döllinger, der «Ajax des Ultramontanismus», in seiner ersten Lebenshälfte kämpfte – Abwehr: Abwehr des Staatskirchentums, das heißt staatlicher Einmischung in (wie man vorgab) rein kirchliche Angelegenheiten (wie Bischofsernennungen, Priesterausbildung, Pfarreienbesetzung usw.), die man jetzt als illegitime Übergriffe, als «Knebelung» empfand, und vor allem Abwehr jeglicher modernen geistigen Regung, weil Ausfluß «verderblicher» Aufklärung, «glaubenzerstörenden» Protestantismus. Die Devise war mit einem Wort: geistige Abschottung gegen die «Welt» (als Inbegriff des Bösen, Widergöttlichen). Dieser von Land zu Land durchaus mehrgestaltige Ultramontanismus (samt dem «Intransigentismo» als seiner italienischen Variante)[693] trug als weltanschaulich-kämpferische Schubkraft massiv dazu bei, das Papsttum als die «älteste und legitimste Monarchie»[694] – theoretisch – hoch über alle überlebenden oder restaurierten Monarchien zu erheben[695] und gleichsam als den Inbegriff des Christentums, dem letztlich die Führung der Menschen zukomme, zu proklamieren.

Mit der kompromißloseste und zugleich einflußreichste Vorkämpfer dieser (bis in das Erste Vatikanum nachwirkenden, in es einwirkenden) «ultramontanistischen» Idee war der französische Staatstheoretiker und Schriftsteller Joseph-Marie de Maistre (1753–1821) in seinem programmatischen Werk «Du Pape» (Lyon 1819), in dem er, ursprünglich Freimauerer, unter dem Eindruck

690 Rudolf Lill, Konkordate, in: TRE 19 (2000) 462–471, bes. 464–467. – Zu den Verhandlungen der einzelnen deutschen Staaten mit Rom siehe die Aktensammlung: Huber-Huber, Staat und Kirche I; speziell das neue Königreich Bayern betreffend: Sicherer, Staat und Kirche (mit Urkundenanhang). – Martin Heckel, Die Entwicklung des deutschen Staatskirchenrechts von der Reformation bis zur Schwelle der Weimarer Verfassung, in: Ders., Gesammelte Schriften I 366–401.

691 Dem König von Bayern und seinen «katholischen» Nachfolgern wurde das Recht der Nomination der Erzbischöfe und Bischöfe seines Reiches als Pivileg durch päpstliches Indult vom 13. November 1817 gewährt: «Indultum nominandi ad duas archiepiscopales et sex episcopales ecclesias in ditione Bavariae pro serenissimo rege Bavariae Pius episcopus servus servorum Dei», Rom 1817 «idibus novembris». Bullarii Romani continuatio XIV, Romae 1849, 432f. – Sicherer, Staat und Kirche 254; Hausberger Kirche und Staat 200f. – Zu den schwierigen Verhandlungen über den Abschluß des Bayerischen Konkordat von 1817/21, der ersten konkordatären Vereinbarung auf deutschem Boden nach der Säkularisation von 1803, siehe: Sicherer, Staat und Kirche 189–256 (quellenmäßig immer noch grundlegend; Hausberger, Staat und Kirche 253–291; Ammerich, Das Bayerische Konkordat 1817.

692 «[...] Con ció si otterra anche il vantaggio di accostumare poco a poco i vescovi ad una maggior dipendenza dalla S. Sede e dal di Lei rappressentante. [...].» Instruktion für den Nuntius Serra-Cassano. Bierbaum, Dompräbendar Helfferich 139–162 (Nr. 7), hier 144.

693 Victor Conzemius, Ultramontanismus, in: TRE 34 (2002) 253–263 (eine differenzierte Darstellung). – Otto Weiss, Der Ultramontanismus. Grundlagen – Vorgeschichte – Struktur, in: ZBLG 41 (1978) 821–878; Christoph Weber, Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus, in: Winfried Loth (Hg.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne (Konfession und Gesellschaft 3), Stuttgart 1991,20–45; Klaus Schatz, Ultramontanismus, ultramontan, in: LThK 10 (^{3}2001) 360–362; Günther Wassilowsky, Papsttum. III. Neuzeit und Gegenwart. 4. Der Siegeszug des Ultramontanismus im 19. Jahrhundert, in: RGG 6 (^{4}2003) 889–892.

694 So ein Wort Pius' VII. Zit. in: Seppelt-Schwaiger, Geschichte 382.

695 Jedin, Geschichte IV/2 223–241; Lecler-Holstein, Trient II 667–700; Schatz, Der päpstliche Primat 157–174.

des Despotismus der Revolution vom Freiheitsgedanken der Aufklärung sich abwendend, die absolute Monarchie als die von der göttlichen Vorsehung bestimmte Staatsform und die katholische Kirche als den Hort aller weltlichen Autorität verteidigte, wobei er seinen Infallibilität einschließenden monarchistischen Souveränitatsbegriff im Papst konzentrierte[696]. Acton hat sich in seinem Beitrag «Ultramontanism» (1863) ausführlich mit de Maistres (nicht etwa aus der Offenbarung geschöpfter, sondern politisch begründeter) Souveränitätstheorie und ihrer Wirkung auseinandergesetzt[697]. Gegenüber einer solchen «Staatsideologie» verfingen geschichtliche Argumente nicht. Und ebensowenig verfingen sie gegenüber einem theologischen Standpunkt, der die wörtliche Inspiriertheit der biblischen Schriften vertrat und diese dann ohne weiteres als «Steinbruch» benützte, um auf der Basis des einen oder anderen «herausgelösten» Schriftwortes mittels scholastischem Syllogismus den gewünschten oder angestrebten «Schluß» zu gewinnen, sofern man nicht überhaupt die Untrüglichkeit einer Doktrin und deren Definierbarkeit schlicht mit dem Vorhandensein ihrer Tradition (die auch einer biblischen Beweisführung nicht bedürfe) oder einfach kraft lehramtlich-autoritativen Spruches begründete[698] – einmal ganz abgesehen davon, daß in der scholastisch dominierten katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts und noch weit über die Modernismus-Krise des beginnenden 20. Jahrhunderts hinaus (die damals in der protestantischen Theologie mächtig aufbrechende[699]) historische und philologische Bibelkritik absolut verpönt war und lehramtlich verfolgt und unterdrückt wurde.

Die Päpste (Gregor XVI., Pius IX.) übernahmen bereitwilligst die ihnen (von de Maistre, Louis Veuillot und anderen) so exklusiv zugesprochene und von ihnen angestrebte geistige Führungsrolle, die ihrem hohen Amtsverständnis zugleich entsprach und Auftrieb gab, indem sie sich vermehrt durch Lehrschreiben (Enzykliken) *urbi et orbi* und diverse Verurteilungsbreven zu Wort meldeten und Gewissensfreiheit, Rationalismus, Liberalismus, Fideismus, Indifferentismus, die ganze «Moderne» mit ihren Errungenschaften lehramtlich-autoritativ pauschal verwarfen[700] – Pius IX. in seiner Antrittsenzyklika *Qui pluribus* (vom 9. November 1846) ausdrücklich mit Berufung auf «die lebendige und unfehlbare Autorität, die nur in jener Kirche waltet, die von Christus, dem Herrn auf Petrus, das Haupt, den Fürsten und Hirten der ganzen Kirche, [...] gebaut wurde [...]»[701].

696 Stephan Skalweit, Maistre, Joseph-Marie Comte de, in: LThK 6 (^{2}1961) 1305 f.; Norbert Brieskorn, Maistre, Joseph Marie de, in: LThK 6 (^{3}1997) 1214. – Siehe auch den Auszug aus «Du Pape» in: Mirbt, Quellen 433 f. (Nr. 576).

697 «[...] Society, said M. de Maistre, has been ruined by the want of faith, or by its equivalent in the civil order, the weakness of authority. It is necessary that mankind should be taught the duty of unconditional obedience, the merit of suffering, the sinfulness of self-assertion, the peril of liberty, and the evil of securities against the abuse of power. Tyranny, poverty and slavery are not the faults of society, but the penalties of sin. Monarchy is the only legitimate form of government, because monarchy alone gives the nations a master, and places the souvereign under the restraint of conscience. It is his duty to promote as well as to preserve religion, to suppress error and sinlike crime, and to defend the faith by prescribing knowledge and encouraging superstition.
In these writings de Maistre unquestionably relinquished or modified some of his earlier opinions. There was no longer that love of freedom which he had opposed to the violence of the Revolution, or that admiration for England with which he had been inspired by her long resistance to Napoleon. His ideal state had become more centralized, his sovereign more absolute, his nobility less independent, his people less free. The dread of revolutionary despotism had given place to a horror of constitutionalism. This was the current of the hour. But it inspired de Maistre with the theory which is the chief cause of his celebrity, a theory new to the Catholic thinkers of his time. Catholicism, he maintained, inculcates the absolute authority of the sovereign, and forbits resistance even to the gravest wrong. This unity and absolutism of authority spring from the very nature of religion, and are not only necessary for the State, but essential for the Church. Civil society cannot subsist without the maxim that the king can do no wrong. The Church requires the same privilege for the Pope. Absolute infallibility in the one is a corollary of despotism in the other. It is also its remedy. Denying to the people any part in the vindication of right, de Maistre transferred to the Pope alone the whole duty of moderating kings. Thus the argument for the Papal power flowed into two streams from one source – the theory of civil absolutism. Reasoning by analogy, the Pope ought to be an arbitary ruler within the Church, while, by contrast, his power was extended over States, and the security of civil right was to be sought in the completeness of hierarchical despotism. [...].» Acton, Ultramontanism, in: Acton, Selected Writings III 149–194, hier 156–158, mit den entsprechenden Belegen aus «Du Pape».

698 Acton hob in seinem nach dem Konzil publizierten Beitrag «The Vatican Council» diesen Aspekt der Genesis der vatikanischen Beschlüsse hervor. Acton, The Vatican Council, in: Acton, Selected Writings III 290–338, hier bes. 308–310; siehe Beilage 5.

699 In diesem Zusammenhang ist aber durchaus daran zu erinnern, daß der Oratorianer Richard Simon (1638–1712), ein katholischer Priester und Gelehrter, durch seine alt- und neutestamentlichen Forschungen der bedeutende Vorläufer moderner Bibelkritik war, was er allerdings auf Druck Bischof Bossuets mit dem Ausschluß aus dem Oratorium büßen mußte: «Sein Mißerfolg war ein Unglück für die kath. Exegese». Paul Auvray, Simon, Richard, in: LThK 9 (^{2}1964) 773 f., hier 773; Jean Steinmann, Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique, Paris 1960; Henning Graf Reventlow, Richard Simon und seine Bedeutung für die kritischer Erforschung der Bibel, in: Schwaiger, Historische Kritik 11–36; Ders., Richard Simon (1638–1712), in: Fries-Kretschmar, Klassiker II 9–21, 405 f. (QQ. u. Lit.) – Beispiel eines katholischen Exegetenschicksals in der Modernismus-Krise und mit ihr erster «Auslöser» war der französische Exeget Alfred Loisy (1857–1940); in Deutschland ist hier, neben anderen, vor allem der Münchener Dogmenhistoriker Joseph Schnitzer (1859–1939) zu nennen. Weitlauff, Der «Fall» ... Joseph Schnitzer (hier 9–22 auch zu Alfred Loisy); Peter Neuner, Loisy, Alfred, in: TRE 21 (1991) 453–456; Franz Xaver Bischof, Erzbischof Eudoxe-Irénée Mignot von Albi – Der Protektor des französischen Modernisten Alfred Loisy, in: Weitlauff-Neuner, Für euch Bischof 323–246..

700 Beispielsweise Gregor XVI. mit der Enzyklika *Mirari vos* vom 15. August 1832, Pius IX. mit seiner Antrittsenzyklika *Qui pluribus* vom 9. November 1846 oder mit der Enzyklika *Quanta cura* und dem *Syllabus errorum* vom 8. Dezember 1864.

701 «[...] während doch Gott selbst eine lebende Autorität einge-

11. Wiedererstarken jesuitischen Einflusses nach der Restitution der Gesellschaft Jesu (1814)

Dieses zunehmend «ultramontan» bestimmte innerkirchliche Klima bereitete schließlich der 1814 durch Pius VII. wiedererrichteten Gesellschaft Jesu den Boden zur sukzessiven Rückgewinnung ihrer einstigen omnipotenten Position in Kirche und Theologie, in Deutschland (wie schon erwähnt) im Bund mit den ihnen gleichgesinnten «Mainzern»[702] und mit ihren am (wiedereröffneten) römischen Collegium Germanicum und Collegium Romanum (nachmals Universitas Gregoriana) streng scholastisch ausgebildeten und in die Heimat zurückgesandten Zöglingen[703]. Dies führte binnen kurzem zu heftigen Auseinandersetzungen mit der deutschen Universitätstheologie, die sich jenem vom Aufklärungsdenken angestoßenen Neuaufbruch am Ende des 18. Jahrhunderts verpflichtet wußte, in den schwierigen Jahren zwischen Säkularisation und kirchlicher Neuorganisation an ihm festgehalten hatte und im übrigen sich in Konkurrenz mit der «protestantischen Wissenschaft» profilieren mußte. In dem Maße aber, in dem die Gesellschaft Jesu mit ihren Verbündeten in der Römischen Kurie «Tritt zu fassen» und sich unentbehrlich zu machen vermochte, nämlich sukzessive seit dem Beginn päpstlicher Verurteilung deutscher Theologen Anfang der dreißiger Jahre, schlugen diese Auseinandersetzungen zwischen der «römischen» und der «deutschen» Schule in offenen Kampf um, der im Pontifikat Pius' IX. seinen ersten Höhepunkt erreichte, um nicht zu sagen: eskalierte[704].

setzt hat, die den wahren und rechtmäßigen Sinn seiner himmlischen Offenbarung lehren, festlegen und alle Streitfragen im Bereich des Glaubens und der Sitten mit unfehlbarem Urteil (*infallibili iudicio*) entscheiden sollte [...]. Diese lebendige und unfehlbare Autorität (*viva et infallibilis auctoritas*) waltet nur in jener Kirche [nämlich von Rom], die von Christus, dem Herrn, auf Petrus, das Haupt, den Fürsten und Hirten der ganzen Kirche, dessen Glaube, wie er verhieß, niemals wanken werde, gebaut wurde und immer ihre rechtmäßigen Bischöfe hat (*suos legitimos semper habet Pontifices*), die ihren Ursprung ohne Unterbrechung von Petrus selbst herleiten, auf seinem Stuhle sitzen (*in eius cathedra collocatos*) und auch Erben und Bürgen seiner Lehre, Würde, Ehre und Vollmacht sind.» Enzyklika *Qui pluribus*. Denzinger-Hünermann 768–773 (Nr. 2775–2786), hier 771 f. (Nr. 2781).

702 Ludwig Lenhart, Die Erste Mainzer Theologenschule des 19. Jahrhunderts (1805–1830), Mainz 1956; Otto Böcher, Mainz II: Universität, in: TRE 21 (1991) 717–725, bes. 721 f.

703 Schmidt, Das Collegium Germanicum. – Steinhuber, Geschichte, bes. 440–521.

704 Siehe zum Ganzen: Werner, Geschichte der katholischen Theologie; Jedin, Handbuch VI/1; Aubert, Le Pontificat de Pie IX, bes. 184–310; Schatz, Vaticanum I I 1–87; Ders., Der päpstliche Primat, bes. 157–187; Martina, Pio IX; Fries-Schwaiger, Katholische Theologen; Schwedt, Das römische Urteil über Georg Hermes; Ders., Die Verurteilung der Werke Anton Günthers; Hausberger, Staat und Kirche nach der Säkularisation; Weitlauff, Joseph Hergenröther, bes. 471–490; Ders., Zur Entstehung des «Denzinger»; Ders., Katholische Kirche und Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts; Ders., Kirche im 19. Jahrhundert; Ders., Staatskirchentum und Papstkirchentum im Widerstreit; Ders., Von der Reichskirche zur «Papstkirche»; Wolf, Ketzer oder Kirchenlehrer; Burkard, Staatskirche.

12.
Pius IX., seine Antrittsenzyklika *Qui pluribus* (1846) und die Definition der *Immaculata Conceptio Mariae* (1854)

Pius IX., 1846 auf die Cathedra Petri erhoben, war (wie seine Vorgänger) persönlich von der päpstlichen Unfehlbarkeit, d.h. von der unfehlbaren päpstlichen Lehrautorität, überzeugt. Aber ob die ihm nachgesagte Äußerung, als Abbate Mastai habe er die päpstliche Unfehlbarkeit immer geglaubt, doch seitdem er Papst sei, fühle er sie[705], mehr als ein Gerücht war, möge dahingestellt bleiben (aber auch erdichtet Anekdotisches, falls es als solches verbreitet wurde, enthält in aller Regel ein Körnchen Wahrheit). In seiner genannten Antrittsenzyklika *Qui pluribus* allerdings vertrat er, um seinen Verurteilungen Nachdruck zu verleihen, die *infallibilitas papae* durchaus programmatisch als offizielle Lehre[706], und dieser seiner Position gab er auch nachfolgend immer wieder Ausdruck. Natürlich war und ist jeder Papst in seine Kurie und ihre Politik eingebunden (um es einmal so zu formulieren), und wohl kein Papst verfaßt seine Enzykliken und sonstigen lehramtlichen Erlasse persönlich, sondern läßt sie von entsprechend ausgesuchten theologischen Beratern oder «ghostwriters» entwerfen, und somit bleibt deren «Handschrift» zweifellos jeweils mitbestimmend; so auch Pius IX., mit der Konsequenz, daß mehrere «Hände», insbesondere die des Kardinals Luigi Lambruschini (1776–1854)[707], des Staatssekretärs seines Vorgängers Gregor XVI. (1831–1846), eines «zelante» in Kardinalskollegium und Kurie (in Abhebung von den gemäßigten «politicanti»), an dieser «initialen» päpstlichen Verlautbarung (*Qui pluribus*) federführend waren und für eine ungebrochene Verteidigung der doktrinellabwehrenden Positionen des vorausgegangenen Pontifikats sorgten.

Der Jesuit Giovanni Perrone (1794–1876)[708], Lehrer einer ganzen Germanikergeneration, bot dann schon im Jahr darauf die dogmatische Handreichung zur Exemplifizierung dieses päpstlichen Anspruchs an einer theologisch längst ausdiskutierten «frommen Meinung», die eher der Frömmigkeit als der Dogmatik zuzuordnen war, bei der man somit nicht Gefahr laufen würde, zuviel theologischen «Staub» aufzuwirbeln: Es war die im Hochmittelalter aufgekommene und von der Franziskanerschule verteidigte *pia opinio* (oder *sententia*) von der Unbefleckten Empfängnis Mariens: nämlich daß die seligste Jungfrau Maria im Hinblick auf ihre außerordentliche Erwählung, die Mutter des Erlösers zu sein, und im Hinblick auf dessen Verdienste durch einzigartiges Gnadengeschenk Gottes vom ersten Augenblick ihrer Existenz (ihrer Empfängnis) an vor jedem Makel der Erbsünde (Urschuld) bewahrt worden sei[709]. Dies wurde in weiten Teilen der Kirche – aber keineswegs überall und auch zunächst nicht in Rom! – als Festgeheimnis (am 8. Dezember) seit langem liturgisch gefeiert (und war zumal in der Marienverehrung des Barocks tief verwurzelt[710]). Auf Grund der

705 «Der Papst, ohne den Janus gelesen zu haben, hat gesagt: Per l'Inf[allibilità] essendo l'abbate Mastai l'ho sempre creduto, essendo Papa Mastai, la sento.» Acton an Döllinger, [Rom] 6/7 Januar 1870. Döllinger-Acton II 62–67, hier 62.

706 Der entscheidende Passus in der Enzyklika *Qui pluribus* lautet: «Atque hinc plane apparet in quanto errore illi etiam versentur, qui ratione abutentes ac Dei eloquia tamquam humanum opus existimantes, proprio arbitrio illa explicare, interpretari temere audent, cum Deus ipse vivam constituerit auctoritatem, quae verum legitimumque coelestis suae revelationis sensum doceret, constabiliret, omnesque controversias in rebus fidei et morum infallibili judicio dirimeret, ne fideles circumferantur omni vento doctrinae in nequitia hominum ad circumventionem erroris. Quae quidem viva et infallibilis auctoritas in ea tantum viget Ecclesia, quae a Christo Domino supra Petrum, totius Ecclesiae caput, Principem et Pastorem, cujus fidem numquam defecturam promisit, aedificata suos legitimos semper habet Pontifices sine intermissione ab ipso Petro ducentes originem in ejus Cathedra collocatos, et ejusdem etiam doctrinae, dignitatis, honoris ac potestatis heredes et vindices. Et quoniam ubi Petrus, ibi Ecclesia ac Petrus per Romanum Pontificem loquitur, et semper in suis successoribus vivit, et judicium exercet, ac praestat quaerentibus fidei veritatem, idcirco divina eloquia eo plane sensu sunt accipienda, quem tenuit ac tenet haec Romana Beatissimi Petri Cathedra, quae omnium Ecclesiarum mater et magistra fidem a Christo Domino traditam, integram inviolatamque semper servavit, eamque fideles edocuit, omnibus ostendens salutis semitam, et incorruptae veritatis doctrinam.» Abgedruckt in: Pii IX Acta I, Rom 1864, 4–24, hier 10 f.; Denzinger-Hünermann 768–773 (Nr. 2775–2786), hier 771 f. (Nr. 2781). – Schatz, Vaticanum I I 23 f. – Der Kanonist Georg May stellt mit Bezug auf diese Antrittsenzyklika fest: «Pius IX. wußte sich lange vor der Definition des Ersten Vatikanischen Konzils im Besitz der Unfehlbarkeit bei endgültigen Lehrentscheidungen. […]. May, Ego N.N. Catholicae Ecclesiae Episcopus 461.

707 Aubert, Le Pontificat de Pie IX 19 f.

708 Erich Naab, Perrone, Giovanni, in: BBKL 7 (1994) 227–229; Peter Walter, Perrone, Giovanni, in: LThK 8 (^{3}1999) 38 f.

709 Franz Courth, Unbefleckte Empfängnis Marias, in: LThK 10 (^{3}2001) 376–379; Weitlauff, Die Dogmatisierung 191–198; Horst, Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis 95–104. – Ulrich Horst, Die Diskussion um die Immaculata Conceptio im Dominikanerorden. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Methode (VGI N.F. 34), Paderborn-München-Wien-Zürich 1987; Ders., Nova Opinio und Novelli Doctores. Johannes de Montenigro, Johannes Torquamada und Raphael de Pornassio als Gegner der Immaculata Conceptio, in: Johannes Helmrath – Heribert Müller (Hg.), Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen, München 1994, 169–191; Ders., Dogma und Theologie; dazu meine Rezension in: Theologische Revue 107 (2011) 313–317. – Unter den Dominikanern hielt der Widerstand gegen die Lehre von der *Immaculata conceptio* mit Bezug auf den «Makulisten» Thomas von Aquin bis zuletzt an. Horst, Dogma und Theologie 139–150.

710 Siehe dazu beispielsweise: Precht-Nussbaum, Zwischen Augsburg und Rom 358–408.

Immaculata-Vision der Pariser Nonne Cathérine Labouré (1806–1876) war bereits Gregor XVI. von zahlreichen französischen Bischöfen um eine Erhebung dieses Festgeheimnisses zum Dogma gebeten worden, und Kardinal Lambruschini hatte sich 1843 mit einer Streitschrift zum Anwalt aller Bittsteller gemacht, freilich ohne damals die Bedenken Gregors XVI. wegen zu befürchtender Gegenreaktionen, insbesondere aus dem «protestantischen» Deutschland, zerstreuen zu können[711]. Pius IX. dagegen war einem solchen Begehren, das seiner eigenen Frömmigkeit entsprach, weit mehr zugänglich, und Perrone öffnete nun mit seinem Konklusionstraktat «De Immaculata B. V. Mariae Conceptu an Dogmatico Decreto definiri possit [...]» über die lehramtliche Definierbarkeit dieser *pia opinio*[712], den er Pius IX. persönlich dedizierte, den Weg zu deren Dogmatisierung, und zwar nicht, wie herkömmlich, auf der Basis eines «Beweises» aus Schrift und apostolischer Tradition (weil dieser kaum geführt werden konnte), sondern auf der Basis des in der jahrhundertealten liturgischen Festfeier – d.h. in der *praxis pietatis* – sich dokumentierenden *sensus ecclesiae*, in dessen «Licht» es eben Schrift und Tradition zu interpretieren gelte: eine zweifellos problematische theologische oder genauer: dogmatische «Erkenntnisquelle», die aber inzwischen an «Boden» gewann.

Bei dieser – man muß feststellen: taktisch geschickten – «Hilfeleistung» ging es aber keineswegs nur um eine «theologische Beweisführung» zur Untermauerung einer Lieblingsidee Pius' IX., sondern unausgesprochen auch um eine Frage von Einfluß und Macht. Den Hintergrund bildete ein Konkurrenzlauf der nach kurialem Einfluß trachtenden römischen Jesuiten gegen die in der päpstlichen Kurie theologisch traditionell stark positionierten Dominikaner, die jedoch in der Frage dieser «pia opinio» entsprechend ihrer Ordensdoktrin in der Tradition des Thomas von Aquin eine, wenn auch scharf distinguierende, «makulistische» Position vertraten[713]. Nun hatte man auf Seiten des Dominikanerordens die «lauernde Gefahr», die in diesem Punkt der Ordensdoktrin drohte, rechtzeitig erkannt und eine Umorientierung eingeleitet, beginnend mit dem Gesuch des Generalmagisters Angelo Ancarani noch an Gregor XVI., das Fest der Empfängnis Mariens mit feierlicher Oktav im Orden begehen und in die Festpräfation der Ordensliturgie den Passus «et te in immaculata Conceptione» einfügen zu dürfen[714], was im Jahr des Erscheinens der genannten Streitschrift Lambruschinis, durch Indult vom 10. Dezember 1843, gewährt wurde. In einigen Teilen des Ordens regte sich Opposition. Man sah in dem Gesuch des Generalmagisters, weil er ohne Zustimmung eines Generalkapitels gehandelt hatte, eine dem Ordensrecht widerstreitende Eigenmächtigkeit, weshalb dieser sich zu seiner Sicherheit gezwungen sah, diesbezüglich eine Klärung herbeiführen zu lassen. Er legte der Ritenkongregation sieben «dubia» vor, und diese entschied in ihren «responsiones», daß er für die Einführung eines solchen Festes der Zustimmung eines Generalkapitels nicht bedürfe, vielmehr alle Dominikaner gehalten seien, das apostolische Indult zu akzeptieren, und künftige Generalmagister keine Vollmacht hätten, das neue Officium wieder abzuschaffen. Pius IX., der dieser Angelegenheit offensichtlich große Bedeutung beimaß, approbierte am 17. Juni 1847 die Entscheidung der Ritenkongregation und befreite zudem «alle und jeden einzelnen» Dominikaner vom Thomaseid, d.h. von der Verpflichtung auf die Lehre des hl. Thomas. Zugleich fehlte es ordensintern nicht an Bemühungen, den «Makulisten» Thomas von Aquin in einen «Immakulisten» zu verwandeln, ohne allerdings, von ganz wenigen Ordensmitgliedern abgesehen, zu erkennen, daß es in der ganzen Frage oder Kontroverse weniger um eine einzelne dogmatische «Wahrheit» ging, als vielmehr um das Problem der theologischen Methode: nämlich darum, «wie sehr sich die klassischen theologischen Erkenntnisquellen in Bewegung und Veränderung befanden, insofern neben Schrift, Tradition und kanonisierten Lehrern der *sensus Ecclesiae* schon lange einen Rang gewonnen hatte, den er ehedem ihrer Meinung nach nicht gehabt hatte»[715] und der sich nunmehr als neue dogmatische «Erkenntnisquelle» behauptete.

Der Papst, Perrones Traktat mit einem Breve huldvoll belobigend, griff das an ihn herangetragene Anliegen sofort auf und beauftragte im Juni 1848 eine Theologenkommission, die Frage der Möglichkeit dieser Dogmatisierung durch päpstlichen Spruch zu prüfen. Die äußeren Umstände, so widrig sie sich in politischer Hinsicht entwickelten, hätten der «Sache» nicht günstiger sein können: In Rom brach im November 1848 die Revolution aus, Pius IX. flüchtete vor ihr nach Gaëta im Königreich beider Sizilien; man hatte ihn also ins Exil «getrieben» – und man konnte deshalb die «Schubkraft» des innerkirchlichen Mitleidseffekts, den der Papst bereits angesichts seines zerbrechenden Kirchenstaats genoß,

711 Luigi Lambruschini, Sull'immaculato concepimento di Maria. Dissertazione polemica, Roma 1843. – Aubert, Le Pontificat de Pie IX 278.

712 De Immaculata B. V. Mariae Conceptu an Dogmatico Decreto definiri possit Disquisitio Theologica Joannis Perrone e Societate Iesu in Coll[egio]. Rom[ano] Theol[ogiae]. Prof[essor]., Monasterii Guestphalorum (editio altera) 1848.

713 Siehe dazu ausführlich: Horst, Die Diskussion um die Immaculata Conceptio im Dominikanerorden, in Bezug auf Thomas von Aquin bes. 5–32; Ders., Dogma und Theologie, bes. 7–27.

714 «[...] Et te in Conceptione immaculata beatae Mariae semper Virginis exsultantibus animis laudare, benedicere et praedicare. [...].»

715 Horst, Dogma und Theologie 146 f.

um so mehr mit einkalkulieren. Beraten von einer Kardinalskommission unter dem Vorsitz Kardinal Lambruschinis, deren beigezogene Konsultoren in der Angelegenheit jedoch keineswegs einhelliger Meinung waren, tat der Papst den Bischöfen in aller Welt mit der Enzyklika *Ubi primum* vom 2. Februar 1849 kund, daß er beabsichtige, durch einen außerordentlichen Akt der Verehrung, nämlich durch die feierliche Dogmatisierung der *Immaculata Conceptio Mariae*, Kirche und Kirchenstaat in ihrer gegenwärtigen Bedrohung durch die widergöttlichen Mächte dem besonderen Schutz der Gottesmutter, die «das Haupt der alten Schlange» zertreten habe, anzuempfehlen[716], d.h. mit dieser Dogmatisierung nicht nur einen Akt marianischer Verehrung zu vollziehen, sondern mit diesem Akt kraft päpstlicher Vollgewalt eine feierliche Kampfansage gegen die Moderne, d.h. gegen Rationalismus, Semirationalismus, Freiheit, demokratische Tendenzen, Volkssouveränität usw. zu proklamieren und dazu die machtvolle Hilfe der Gottesmutter zu beschwören. Der Papst forderte die Bischöfe auf, ihm ihre Meinung darüber zu äußern, ob «diese Angelegenheit vom Apostolischen Stuhl entschieden» werden solle. Wie zu erwarten war, lauteten die einlaufenden Bischofsvoten, 603 an der Zahl, zu neun Zehnteln positiv; die restlichen 51 Voten stellten lediglich die Opportunität einer solchen Dogmatisierung in Frage; nur ganz wenige meldeten, gestützt auf theologische Gutachten, prinzipielle Bedenken an, und diese kamen zumeist aus Ländern nördlich der Alpen. Alle aber stimmten nach Inhalt und Diktion in der Bezeigung tiefer Devotion gegenüber dem Papst und in dem Bekenntnis überein, die päpstliche Entscheidung, wie immer sie ausfallen möge, in bedingungslosem Gehorsam ehrfürchtig annehmen zu wollen. Vollzug und Form der vorgesehenen Dogmatisierung scheinen den Bischöfen keinerlei Probleme bereitet zu haben; jedenfalls ließen sie in ihren Antworten nichts darüber verlauten. Wohl hüllte sich auch eine Reihe von Bischöfen in Schweigen[717]; dennoch brauchte man in Rom nach diesem Ergebnis der Umfrage mit Widerständen nicht zu rechnen.

Am 8. Dezember 1854 erklärte schließlich Pius IX. die *Immaculata Conceptio Mariae* kraft päpstlichen Spruches –«auctoritate Domini Nostri Jesu Christi, beatorum Apostolorum Petri et Pauli, ac Nostra declaramus, pronunciamus, et definimus» – feierlich zu einer von Gott geoffenbarten, dem «depositum fidei» zugehörigen und damit im Glauben streng verpflichtenden Wahrheit[718]. Es war die erste ganz bewußt als unfehlbare päpstliche «*Ex-cathedra*-Entscheidung» vollzogene, besser: inszenierte Dogmatisierung einer «Lehre» im Sinne eines demonstrativen Präzedenz-Aktes päpstlicher Lehrinfallibilität – verkündigt nicht *zusammen mit* (nicht «de fratrum nostrorum consilio» oder «approbante concilio»), sondern *vor* den rund zweihundert versammelten Bischöfen («cum eorum applausu»), die zu dieser Feier nach Rom gekommen waren[719]. Natürlich konnte man sich auf frühere dringende Petitionen und auf das überwältigende «Ja» der befragten Bischöfe berufen; aber deren zustimmende Rolle, wie im unmittelbaren Vorfeld des feierlichen Aktes mehrfach vorgeschlagen oder gewünscht, in der Definitionsbulle wenigstens zu erwähnen, wurde mit der Begründung, es solle allein die höchste Autorität und Irrtumslosigkeit des Papstes bekräftigt werden, kategorisch abgelehnt[720]. Um diese Absicht nochmals öffentlich zu unterstreichen, bat der Dekan des Heiligen Kollegiums, Kardinal Vincenzo Macchi (1770–1860), zu Beginn der feierlichen Zeremonie den Papst im Namen der ganzen katholischen Kirche (man fragt sich: mit welchem Recht?) ausdrücklich, «ut SS. Virginis Mariae Genitricis immaculata conceptio supremo et infallibili Sanctitatis Tuae iudicio, ad laudem, gloriam et venerationem Mariae augendam, definiatur»[721]. Daß die für die Vorbereitung der Definitionsbulle *Ineffabilis Deus* eingesetzte Kommission, natürlich unter jesuitischer Leitung (Carlo Passaglia, Giovanni Perrone, Clemens Schrader), mangels hinreichender theologischer Grundlagen (weil weder auf eine Aussage der Heiligen Schrift noch auf eine frühe Tradition zurückführbar) gleichwohl größte Mühe hatte, diese rechtzeitig fertigzustellen – die Redaktion konnte erst nach dem Definitionsakt zum Abschluß gebracht

716 Dieser Passus der Enzyklika *Ubi primum* ist abgedruckt in: Weitlauff, Die Dogmatisierung 200. – Martina, Pio IX II 262–264.

717 Weitlauff, Die Dogmatisierung 205–213; Horst, Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis 104–109; Ders., Dogma und Theologie; Martina, Pio IX I 261–286, hier 264 f.

718 «[...] Ad honorem sanctae et individuae Trinitatis, ad decus et ornamentum Virginis Deiparae, ad exaltationem fidei catholicae et christianae religionis augmentum, auctoritate Domini nostri Jesu Christi, beatorum Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra declaramus, pronuntiamus et definimus, doctrinam, quae tenet, beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam. [...].» Bulle *Ineffabilis Deus*, 8. Dezember 1854. Denzinger-Hünermann 744–746 (Nr. 2800–2804), hier 776 (Nr. 2803); Mirbt, Quellen 447 (Nr. 596).

719 Martina, Pio IX II 377 f. – Daß den anwesenden Bischöfen lediglich die Rolle zugedacht war, dabei zu sein und Beifall zu spenden, zur großen Freude des Papstes, bestätigte Pius IX. nochmals in seiner Allocutio vom 9. Dezember 1854: «[...] cujus immunitatem ab originalis noxae macula Vobis magno cum Nostro gaudio adstantibus et plaudentibus divino adjuvante Spiritu pronuntiavimus.» Zit. in: Friedrich, Geschichte I 338; siehe zum Ganzen: Ebd. 331–343.

720 Schatz, Vaticanum I I 24 f.

721 Zit. in: Hasler, Pius IX. I 22. – Roger Aubert, L'épiscopat belge et la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception en 1854, in: Ephemerides theologicae Lovanienses 31 (1955) 63–99, hier 91; Weitlauff, Die Dogmatisierung 191 f.

werden –, bekümmerte den Papst wenig: Er definierte kraft seiner unfehlbaren Lehrautorität; den Theologen blieb es überlassen, die Begründung nachzuliefern.

Niemand hat die eigentliche Intention dieses Definitionsaktes präziser herausgestellt als der an der Vorbereitung der Definitionsbulle beteiligte Clemens Schrader SJ (1820–1875). 1865 schrieb er anonym (freilich nicht in erster Linie, um zu informieren, sondern um die Reaktion der Öffentlichkeit zu testen): «Die dogmatische Entscheidung vom 8. December 1854 ist [...] ein dem Pontificat Pius IX. ganz eigenthümlicher Act, wie ihn kein früheres Pontificat aufzuweisen hat; denn der Papst hat dieses Dogma selbstständig und aus eigener Machtvollkommenheit ohne Mitwirkung eines Concils definirt und diese selbstständige Definition eines Dogma schliesst gleichzeitig zwar nicht ausdrücklich und förmlich, aber nichtsdestoweniger unzweifelhaft und thatsächlich eine andere dogmatische Entscheidung in sich: nämlich die Entscheidung der Streitfrage, ob der Papst in Glaubenssachen auch für seine Person unfehlbar sei, oder ob er diese Unfehlbarkeit nur an der Spitze eines Concils auszusprechen habe. Pius IX. hat, wie gesagt, die Unfehlbarkeit des Papstes durch den Act vom 8. December 1854 zwar nicht theoretisch definirt aber praktisch in Anspruch genommen.» Wenn Schrader dann diese Dogmatisierung als einen Akt der «Symbolischen Wirksamkeit» Pius' IX. wertete und des weiteren feststellte, Pius IX. habe bereits in seiner Antrittsenzyklika *Qui pluribus* vom 9. November 1846 «*die Unfehlbarkeit des Papstes* mit klaren Worten ausgesprochen»[722], so zeigte er Zusammenhänge auf, die den Definitionsakt von 1854 ganz klar als Mittel zum Zweck erscheinen lassen. Denn was – jedenfalls nach Schrader – der Papst im ersten Rundschreiben seines Pontifikats programmatisch ausgesprochen hatte, demonstrierte er «symbolisch», indem er die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariä im «Alleingang» dogmatisierte, um dann die theoretische Definition des «praktisch» schon Vorweggenommenen durch die Autorität, genauer: durch die Approbation eines von ihm (nachträglich) einberufenen Konzils bestätigen zu lassen und an dessen Spitze kraft apostolischer Autorität «sacro approbante concilio» persönlich zu proklamieren. Daß dieser päpstliche «Dreischritt» ein ganzes Bündel äußerst problematischer Fragen aufwirft[723], sei nur am Rande vermerkt. Aber Schrader, einer der extremsten jesuitischen Vorkämpfer der päpstlichen Infallibilität, gehörte auch zu den einflußreichsten Theologen des Ersten Vatikanums, neben seinem zwielichtigen Ordensbruder Joseph Kleutgen und anderen (während Carlo Passaglia, Schraders intimer Freund, sich inzwischen ziemlich fluchtartig «abgesetzt» hatte und als Vorkämpfer für einen Verzicht des Papstes auf den Kirchenstaat indiziert und exkommuniziert worden war[724]).

Doch Problematik und Bedeutung des «ex cathedra» verkündeten neuen Dogmas der *Immaculata Conceptio Mariae* lagen, wie oben erwähnt, eigentlich nicht vorrangig in der «Lehre» als solcher – über ihren Inhalt mochte man «spekulieren» –, sondern neben der theologischen Methodenfrage eben in ihrer Erhebung und in der Art und Weise ihrer Erhebung zu einer von Gott geoffenbarten Wahrheit[725], verbunden mit dem Anathem gegen jene, die sich anmaßen, «anders zu denken, als es von Uns bestimmt wurde», und denen Pius IX. erklärte, «sie sollen klar wissen, daß sie durch eigenen Urteilsspruch verurteilt sind, am Glauben Schiffbruch erlitten haben und von der Einheit der Kirche abgefallen sind, ferner, daß sie ohne weiteres sich die rechtlich festgesetzten Strafen zuziehen, wenn sie in Wort oder Schrift oder sonstwie nach außen kundzutun wagen sollten, was sie im Herzen denken»[726].

Für die Societas Jesu und ihre in Rom tonangebenden Theologen war die Definition ein gewichtiger Etappensieg, für den Dominikanerorden bedeutete sie eine schwere Niederlage, mit der sich dessen opponierende Teile damals nicht abzufinden vermochten. In welch ver-

722 [Clemens Schrader,] Pius IX. als Papst und Koenig. Dargestellt aus den Akten seines Pontificates von dem Verfasser der Broschüre «Der Papst und die modernen Ideen», Wien 1865, 12, 195; Weitlauff, Die Dogmatisierung 229 f. – Zu Clemens Schrader siehe: Heribert Schauf, Clemens Schrader (1820–1875), in: Fries-Schwaiger, Katholische Theologen II 368–385 (jedoch ohne Erwähnung des oben Zitierten); Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität 329–345.

723 Siehe dazu beispielsweise massiv ablehnend: Friedrich, Geschichte 426–431.

724 Peter Walter, Passaglia, Carlo, in: LThK 7 (^{3}1998) 1414.

725 Zur Definition in ihrer allgemeinen theologischen Bedeutung und zu ihren Folgen siehe: Martina, Pio IX II 275–286. – Kardinal Manning stellte «posthum» fest: «Es kann in Wahrheit gesagt werden, daß seit dem Jahre 1854 die Frage über die Unfehlbarkeit des Papstes mehr als jemals dem Geiste des Episcopates vorgeschwebt hat. Wenn Pius IX. der Träger des unfehlbaren Amtes nicht gewesen, was war alsdann der Act von 1854? Die Bischöfe, welche zur Feier der Erklärung der Unbefleckten Empfängniß nach Rom gekommen waren, bildeten kein öcumenisches Concil, sie bildeten überhaupt kein Concil. Sie waren zu einem Concil nicht zusammengekommen. Pius IX. allein definirte das Dogma der Unbefleckten Empfängniß. Seine Erklärung war demgemäß entweder unfehlbar, oder sie hatte gar keine Bedeutung. Die außerhalb der katholischen Kirche stehende Welt betrachtete dieselbe ohne Zweifel als nichts sagend; allein der gesammte Episcopat und die ganze katholische Kirche hielten sie für unfehlbar.» Manning, Die wahre Geschichte 36.

726 «[...] Quapropter si qui secus ac a Nobis definitum est, quod Deus avertat, praesumpserint corde sentire, ii noverint ac porro sciant, se proprio iudicio condemnatos, naufragium circa fidem passos esse et ab unitate Ecclesiae defecisse, ac praeterea facto ipso suo semet poenis a iure statutis subiicere, si, quod corde sentiunt, verbo aut scripto vel alio quovis externo modo significare ausi fuerint.» Bulle *Ineffabilis Deus*, 8. Dezember 1854. Denzinger-Hünermann 776 (Nr. 2804); Mirbt, Quellen 447 (Nr. 596).

wirrter Situation sich der Orden am Vorabend der Definition befand, mag man daran ablesen, daß sich der damalige Vicarius generalis des Ordens P. Alexandre Vincent Jandel sozusagen in letzter Stunde noch den zahlreichen Bittgesuchen von Bischöfen und höheren Ordensoberen an den Papst angeschlossen und den Papst gebeten hatte, die Anrufung «Regina sine labe originali concepta» in die Lauretantische Litanei übernehmen zu dürfen. Und von Pius IX. war diese Bitte am 13. Juli 1854 huldvoll gewährt worden[727].

Oder um es mit Lord Actons Worten zu sagen: «Die Jesuiten hatten fort und fort in Rom Boden gewonnen, zumal seit der Rückkehr des Papstes. Hatten sie mehr denn Andere durch die Revolution, welche ihn entthronte, gelitten, so ward ihnen bei der Wiederherstellung der entsprechende Lohn. Lange waren sie durch die Dominikaner in Schach gehalten worden. Aber die Theologie der Dominikaner wurde erschüttert und deren Geist gebrochen durch das Jahr 1854, als eben eine Lehre, welche durch sie Jahrhunderte hindurch war bestritten worden, als eine Glaubenswahrheit verkündiget wurde. [...] Zu jeder Maassnahme, um welche der Papst sich bekümmerte, standen sie [die Jesuiten] im engen Bezuge, und ihre Theologen wurden die Orakel der römischen Congregationen. Immerdar war die päpstliche Unfehlbarkeit ihre Lieblingslehre gewesen. Die Aneignung derselben durch das Concil verhiess ihrer Theologie amtliche Verbürgung und ihrem Orden die Oberherrlichkeit in der Kirche. Nun fanden sie sich im Besitze der Gewalt und sie verstanden es, als das Concil berufen ward, ihre günstige Stellung gut und rasch zu verwerthen»[728].

Nachfolgend hatte es seine eigene Bedeutung, daß die Enzyklika *Quanta cura* mit dem *Syllabus errorum* auf den Tag genau zehn Jahre später publiziert wurde, und wiederum auf den Tag genau fünf Jahre später das Konzil eröffnet werden sollte. Aber nur die wenigsten hatten damals (1854) die taktischen Hintergründe dieses Präzedenzfalles einer päpstlichen «Kathedralentscheidung» durchschaut, wohl auch Döllinger zunächst nicht, wenn denn von seinem Kirchenverständnis her eine päpstliche Kathedralentscheidung als solche überhaupt im Bereich des Möglichen gelegen hatte.

727 Horst, Dogma und Theologie 149 f.

728 «[...] The Jesuits had continued to gain ground in Rome ever since the Pope's return. They had suffered more than others in the revolution that dethroned him, and they had their reward in the restoration. They had long been held in check by the Dominicans; but the theology of the Dominicans had been discountenanced and their spirit broken in 1854, when a doctrine which they had contested for centuries was proclaimed a dogma of faith. [...] They were connected with every measure for which the Pope most cared; and their divines became the oracles of the Roman congregations. The papal infallibility had been always their favourite doctrine. Its adoption by the Council promised to give to their theology official warrant, and to their Order the supremacy in the Church. They were now in power; and they snatched their opportunity when the Council was convoked.» Acton, The Vatican Council, in: Acton, Selected Writings III, hier 295; oben zitiert nach der deutschen Übersetzung, siehe Beilage 5.

13. Die Stellung Döllingers und der Münchener Theologischen Fakultät zur Frage der *Immaculata Conceptio Mariae*

Welchen theologischen Stellenwert die *pia opinio* von der *Immaculata Conceptio Mariae* in der Münchener Theologischen Fakultät damals offensichtlich genoß, ist einer kleinen Episode zu entnehmen, die der Breslauer Domkapitular Franz Lorinser (1821–1893)[729] in seinen Erinnerungen «Aus meinem Leben» berichtet: Nach Annahme seiner Doktordissertation und «glücklich» überstandenem *Examen rigorosum* wurde er am 17. Mai 1844 zum öffentlichen Promotionsakt «nach dem in München üblichen Ritus» zugelassen. Unmittelbar zuvor aber mußte er, wie bei theologischen Promotionen vorgeschrieben, nicht-öffentlich, nur in Gegenwart des Professorenkollegiums, das Tridentinische Glaubenbekenntnis ablegen. Diesem war nach dem Formular, das man ihm, säuberlich auf Pergament geschrieben, reichte, eine Formel angefügt – Relikt aus der jesuitischen Ära der Universität in Ingolstadt und ihrer Theologischen Fakultät[730] –, mit der der Doktorand verpflichtet wurde, privat und öffentlich am Bekenntnis der Unbefleckten Empfängnis Mariens festzuhalten, bis in dieser Frage vom Apostolischen Stuhl anders entschieden würde. Als Lorinser zu diesem Passus kam, «hielt mich Döllinger zurück und flüsterte mir zu, daß ich dies zu überschlagen habe» – wodurch sich der fromme Doktorand jedoch nicht daran hindern ließ, «dies Versprechen meinem Glaubensbekenntniß freudig hinzuzufügen, was denn auch stillschweigend hingenommen werden mußte»[731].

Allerdings war sich Döllinger von Anfang an grundsätzlich der schweren theologischen Problematik bewußt, ein «Theologumenon» wie die *Immaculata Conceptio Mariae*, das «die ganze kirchliche und theologische Tradition bis zum 14. Jahrhundert teils nicht für sich, teils (besonders die spätere scholastisch-theologische) positiv gegen sich hat», zum Dogma zu erheben; denn dies wäre – so konstatierte er – «von entscheidendem Einflusse auf die ganze bisherige Beweisführung aus der Tradition […]. Vincenz von Lérins mit seinem *quod semper, quod ubique etc.* müssen wir dann künftig beiseite legen. Ich gäbe viel darum, einen für die Decision gestimmten Theologen über diesen Knoten hören zu können; ich möchte wissen, wie man sich alles dies zurechtlegt» – so in einem Schreiben vom 31. Januar 1854, also fast ein Jahr vor dieser Dogmatisierung, an Friedrich Michelis (1815–1886)[732], der ihn daran erinnert hatte, daß man von ihm ein klärendes Wort erwarte. Doch davor schreckte Döllinger damals zurück. Er habe – wie er Michelis weiter schrieb – in seinem 1852 im «Wetzer-Welte» erschienenen Artikel über Johannes Duns Scotus seine Meinung «mit Absicht» bereits klar geäußert[733]. Überhaupt habe ihn «die Angelegenheit […] früher, als die Blätter von der Sache voll waren, […] ängstlich beschäftigt, zumal die hiesige [Münchener] Fakultät ein Gutachten abzugeben hatte, welches, wie Sie sich wohl denken werden, abratend ausfiel»[734]. Doch habe er von dem Gedanken, eine eigene Abhandlung darüber zu verfassen, Abstand genommen; denn bei dem «zweideutigen Rufe», in dem «die jetzige deutsche Theologie nicht ohne eigene Schuld» stehe[735], könne er

729 Zu Franz Lorinser siehe oben Kap. IV.

730 Die Formel, auf Weisung der Kurfürstin-Witwe und Regentin Maria Anna vom 3. Oktober 1654 durch die Statuten der Theologischen Fakultät vom 18. Oktober 1657 eingeführt, lautete: «Ego spondeo; voueo; ac juro, me juxtà Summorum Pontificum Pauli V. & Gregorij XV. Constitutiones, publicè; ac priuatim velle piè tenere & asserere Beatissimam Virginem Mariam Dei Genitricem, absque Originalis peccati maculâ conceptam esse; donec aliter à sede Apostolicâ definitum fuerit. Sic me DEVS adjuuet, & hæc sancta DEI Euangelia.» Prantl, Geschichte II 446–448 (Nr. 140), 449–457 (Nr. 142), hier 454 f. – Die Formel ist in gedruckter Form in das vermutlich damals bei theologischen Doktorpromotionen verwendete Zeremoniale unter dem Text der *Professio fidei Tridentina* eingeklebt. UAM. B-I–24.

731 Lorinser, Aus meinem Leben II 556; hier 551–558 die ausführliche Schilderung des ganzen Promotionsverfahrens. – Resch-Buzas I 34.

732 Zitiert in: Friedrich, Ignaz von Döllinger III 132–135, hier 134 f.

733 Döllinger, Johannes Duns Scotus, in: H[einrich] J[oseph]. Wetzer – Ben[edikt]. Welte, Kirchenlexikon oder Encyclopädie der kath. Theologie und ihrer Hilfswissenschaften 9 (1852) 878–882. – Friedrich, Ignaz von Döllinger III 107 f.

734 Dieses Gutachten der Theologischen Fakultät der Universität München, abgefaßt vom Dogmatiker Max Stadlbaur (ob in Zusammenarbeit mit Döllinger?), unterschrieben vom damaligen Dekan Franz Xaver Reithmayr, zu Händen des Münchener Erzbischofs Karl August Grafen Reisach, München, 26. März 1850, ist nach dem Konzept abgedruckt in: Weitlauff, Die Dogmatisierung 242–247. – Doch scheint Erzbischof Reisach dieses seiner Meinung in der Dogmatisierungsfrage widersprechende Gutachten nicht nach Rom weitergeleitet zu haben. – Die entscheidende Feststellung lautet in diesem Gutachten (deutlich nach dem *Commonitorium* des Vinzenz von Lérins): «[…] Ad I. Non posse definiri sententiam piam de B. V. Mariae conceptu immaculato tanquam dogma fide divina credendum. Fidei namque articuli substantia et natura vel maxime in eo sita est, ut sit veritas revelata. Nihil igitur ab ecclesia sive dispersa sive in concilio generali congregata statui potest fide divina et catholica credendum, nisi quod Christi Domini et ejusdem Apostolorum verbis sive scriptis sive praeter Scripturam traditis certissime innitatur, quodque ab ecclesiae auctoritate veluti revelatum, et communitati christianae universalis traditionis continuata serie de saeculo in saeculum communicatum possit accipi et ad credendam proponi; Jam vero haec singula momenta, quae ex mente omnium Theologorum in definitione dogmatica spectanda veniunt circa sententiam piam de immaculata B. V. Mariae conceptione, sive omnia sive partim sumta, non conveniunt. […].» Ebd. 243.

735 Bemerkenswert ist diese damalige Bemerkung Döllingers allerdings, und daß er hier auf «[Georg] Hermes, [Johann Baptist] Hirscher, [Leopold] Schmid in Gießen usw.» verwies, auf

sich «von dorther [...] von vorne herein [...] keine gerade günstige Aufnahme [...] versprechen»; zudem würde eine solche Schrift «nach erfolgtem definierendem Dekret [...] wahrscheinlich auf den Index gesetzt werden». Dies würde hinreichen, «die fernere litterarische Wirksamkeit des Verfassers bei einem großen Teile des katholischen Publikums unfruchtbar zu machen»; und «wenn die Entscheidung des neuen Dogmas trotzdem erfolgt, was soll der Verfasser tun? Schweigen? Aber mit welchem Triumphgeschrei würde dieses Schweigen dann von den Gegnern der Kirche und nicht bloß protestantischerseits [...] ausgebeutet werden? Das wäre noch ärger und könnte mit gutem Gewissen nicht geschehen. Soll er sagen: die historischen Thatsachen meiner Schrift stehen zwar fest, ich unterwerfe mich der kirchlichen Autorität? Das klänge wie Galileis *pur si muove*, und bei dem allgemeinen Mangel an gründlicher theologischer Bildung würde vielen auch das nicht genügen.» Er meinte, ein anderer möge sich dieser Aufgabe unterziehen «und sie mit aller Ruhe und wissenschaftlicher Gründlichkeit lösen». Freilich wisse er nicht, «welcher Einfluß in Rom überwiege», seine eigene Kenntnis der dortigen Dinge sei «sehr borniert und fragmentarisch» – wie wahr! Denn er dachte dabei ausgerechnet an den Jesuiten Joseph Kleutgen, damals Konsultor der Index-Kongregation, dessen für die Durchsetzung der Neuscholastik richtungweisende Werke «Die Theologie der Vorzeit verteidigt» und «Die Philosophie der Vorzeit verteidigt» eben zu erscheinen begannen[736]: «Er scheint mir ein fähiger und besonnener Theologe; sollten nicht einige an ihn gerichtete Vorstellungen von Nutzen und Erfolg sein können?»

Es ist ganz offensichtlich: Döllinger war über die Vorgänge in Rom und die dortige theologische «Szenerie» in den fünfziger Jahren kaum informiert, persönlich aber sah er sich in einem schwierigen Dilemma; er lehnte eine Dogmatisierung der *Immaculata conceptio Mariae* aus historischen Gründen klar ab, wollte aber seinen kirchlichen Ruf nicht riskieren und wagte deshalb (noch) nicht, sich zu exponieren. Zu diesem Zeitpunkt scheint ihm auch für eine öffentliche Stellungnahme das Problem nicht schwerwiegend genug gewesen zu sein – eben weil ihm die dahintersteckende Strategie nicht bewußt war.

Auf diese Strategie machte ihn über zehn Jahre später sein Bonner Kollege Franz Peter Knoodt (1811–1889) aufmerksam[737]. Knoodt hatte sich im Herbst 1854 zur (vergeblichen) Verteidigung seines Wiener Lehrers Anton Günther in Rom aufgehalten. Während er am 25. November 1854, wenige Tage vor dem feierlichen Dogmatisationsakt, mit seinem Breslauer Kollegen, dem Dogmatiker Johann Baptist Baltzer (1803–1871), auf eine Audienz beim Papst stundenlang in der Anticamera wartete, zog sie der diensttuende Cameriere Msgr. Talbot ins Gespräch. «Und da war es» – wie Knoodt am 10. Juli 1866 Döllinger berichtete –, «wo dieser über unsere Einfalt, die nichts sah, als eben das neue Dogma der unbefleckten Empfängnis, lächelnd mit einer gewissen diplomatischen Wichtigthuerei uns belehrte: Sehen Sie, dieses neue Dogma ist nicht die Hauptsache, sondern die Art und Weise der Proklamation desselben. Denn nicht wird der hl. Vater in Vereinigung mit den Bischöfen der Kirche den Gläubigen erklären, was sie in Beziehung auf Mariä Empfängnis für wahr zu halten hätten, sondern es wird der hl. Vater ganz allein, im Bunde nur mit seinem engeren Rate, dem Kardinalskollegium, den Bischöfen und Priestern und Laien proklamieren, was sie zu glauben hätten. Damit ist also die Unfehlbarkeit des hl. Vaters proklamiert, die der hl. Vater ja nicht unmittelbar zum Dogma erheben kann. Und in dieser mittelbaren Erhebung der Unfehlbarkeit des hl. Vaters zum Dogma liegt die eigentliche Bedeutung und Wichtigkeit der bevorstehenden Festlichkeit»[738].

Mit dem von Döllinger (oben) zitierten Kanon aus dem «Commonitorium» des Vinzenz von Lérins († vor 450) – zur Unterscheidung zwischen Häresie und Orthodoxie – sind die seit alters bis dahin geltenden Kriterien katholisch-theologischen Traditionsverständnisses genannt, die für Döllinger als Norm theologischer Wahrheitserhebung absolut verbindlich waren: «In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est: hoc est etenim vere proprieque catholicum»[739].

Theologen, die mit Rom in Konflikt geraten waren. Schwedt, Das römische Urteil über Georg Hermes; Walter Fürst, Hirscher, Johann Baptist v. [1788–1865], in: LThK 5 (^{3}1996) 153 f.; Uwe Scharfenecker, Schmid, Leopold [1808–1869], in: LThK 9 (^{3}2000) 179.

736 Joseph Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit verteidigt I–IV, Münster 1853–1870, 2. Auflage I–V, Münster 1867–1874; Ders., Die Philosophie der Vorzeit verteidigt I–II. Münster 1860–1863. – Peter Walter, Kleutgen, Joseph, in: LThK 6 (^{3}1997) 135; Konrad Deufel, Kirche und Tradition. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Wende im 19. Jahrhundert am Beispiel des kirchlich-theologischen Kampfprogramms P. Joseph Kleutgens S.J.; Darstellung und neue Quellen (Beiträge zur Katholizismusforschung: Reihe B, Abhandlungen), München 1976; Wolf, Die Nonnen von Sant'Ambrogio. – Willi Belz, Friedrich Michelis und seine Bestreitung der Neuscholastik in der Polemik gegen Joseph Kleutgen (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 9), Leiden 1978.

737 Franz Peter Knoodt (1811–1889), Schüler Anton Günthers in Wien, seit 1845 Professor für Philosophie in Bonn. Franzen, Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn 75–78; Herman H. Schwedt, Knoodt, Franz Peter, in: BBKL 4 (1992) 163–165.

738 So Knoodt in einem Brief an Döllinger vom 10. Juli 1866. Zit. in: Friedrich, Ignaz v. Döllinger III 146.

739 Mirbt, Quellen 73 (Nr. 167). – Zu Vinzenz von Lérins siehe: Martin Parmentier, Vinzenz von Lérins, in: TRE 35 (2003) 109–111, der oben zitierte Kanon aus dem «Commonitorium» (cap. II) hier 109. Das «Commonitorium» wurde von Vinzenz von Lérin 434, drei Jahre nach dem Konzil von Ephesus, anonym verfaßt oder vollendet und richtete sich ursprünglich gegen die Gnaden- und Prädestinationslehre des späten Augustinus. Speigl,

Diese Norm sah er bei einer Dogmatisierung der *Immaculata conceptio* als verletzt an, weil diese *pia sententia* weder auf *universitas* noch auf *antiquitas*, geschweige denn auf den *consensus* der Kirchenväter gestützt oder gar auf die Heilige Schrift zurückgeführt werden konnte. Und ebendiese Norm blieb ihm – und nicht nur ihm – auch nachmals einzig gültiger Maßstab für sein Urteil über die dogmatischen Beschlüsse des von römischen Kreisen damals bereits anvisierten Konzils[740].

Mit Perrones Traktat über die *Immaculata Conceptio* – nach Döllingers Urteil einem kläglichen Produkt[741] – hatten die Jesuiten indes das Ohr des Papstes für sich gewonnen, und die zur selben Zeit von ihnen gegründete und redigierte «Civiltà Cattolica» machte sich entschieden zum journalistischen Sprachrohr des päpstlichen Programms[742], wie in ähnlicher Weise in Frankreich der «Univers» mit Louis Veuillot und in Deutschland die 1864 – zur Verteidigung des *Syllabus* Pius' IX. – gegründeten jesuitischen «Stimmen aus Maria Laach». Nach 1850 begannen sich in Frankreich die römischen Indizierungen gallikanisch akzentuierter Lehrbücher zu häufen; ersetzt wurden sie in den dortigen Seminaren, natürlich nicht ohne römischen Druck, weithin durch die dogmatischen Traktate Perrones[743], und der theologische Lehrbetrieb wurde auf die römische Linie gebracht.

Das Traditionsprinzip des Vinzenz von Lerinum 132 f. – Hubertus R. Drobner, Vinzenz v. Lérins, in: LThK 10 (^{3}2001) 798 f. – Die «pia opinio» von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, gegen die als Lehre sich Döllinger bereits 1833 – noch in seiner ultramontanen Periode – ausgesprochen hatte (Finsterhölzl, Die Kirche 452), wurde 1950 vom «marianischen» Papst Pius XII. kraft seiner unfehlbaren Lehrautorität zum Dogma erhoben, ungeachtet (oder genauer: in Zurückweisung) des erheblichen Einwands (vor allem des damaligen Würzburger Patrologen Berthold Altaner [1885–1964]), daß für eine solche Dogmatisierung keine in die apostolische Zeit oder auf die frühen Kirchenväter zurückreichende Traditionsbegründung, geschweige denn ein biblischer Beweis erbracht werden könnten. Das gleiche negativ-theologische Argument hatte für die Dogmatisierung der «Immaculata Conceptio» gegolten. Aber seit dem Präzedenzfall von 1854, bei dessen jahrelang sich hinziehender Vorbereitung die dazu eingesetzte Theologenkommission – um es gelinde zu formulieren – mit größten Schwierigkeiten zu kämpfen gehabt hatte, galt nicht mehr die Regel, daß der Papst (wie auch das allgemeine Konzil) sich bei dogmatisch verbindlichen Lehrentscheidungen auf die Tradition zu stützen habe, gemäß dem *Commonitorium* des Vinzenz von Lérins (das freilich auch seine Problematik hat – siehe oben: Speigl!). Jetzt galt vielmehr die mit der Dogmatisierung von 1854 vorweggenommene, in der lehramtlichen Umschreibung der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem Ersten Vatikanum mittelbar verankerte neue Regel: Der Papst, gleichsam Repräsentant der kirchlichen Tradition, lehrt kraft seiner infalliblen Lehrautorität; den Theologen fällt die Aufgabe zu, danach die theologische Begründung zu liefern. Ziebertz, Berthold Altaner 98–120, dazu besonders der für sich sprechende, um nicht zu sagen: entlarvende Brief des damaligen Leiters des römischen Bibelinstituts (und nachmaligen Kurienkardinals) P. Augustin Bea SJ vom 10. Juli 1950, gerichtet wohl an den Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Prof. Dr. Hermann Volk (hier 337–339); siehe auch das Diktum Altaners über die «spekulativ arbeitenden Theologen» (hier 357).

740 Martien Parmentier, Ignaz von Döllinger und Vinzenz von Lérins, in: IKZ 99 (1991) 41–58.

741 So im oben zitierten Brief Döllingers an Michelis: «Wie es in dieser Beziehung» – nämlich «bei dem allgemeinen Mangel an gründlicher theologischer Bildung» – «bei uns steht, zeigt der Erfolg eines so kläglichen Produkts wie Perrones Schrift über die *immaculata conceptio* […].» Friedrich, Ignaz von Döllinger III 133. – Gemeint war die deutsche Übersetzung: Giovanni Perrone, Ist die unbefleckte Empfängniß der seligsten Jungfrau Maria dogmatisch definirbar? Eine theologische Untersuchung, Regensburg 1849.

742 Hasler, Pius IX. I 43–50.

743 Praelectiones theologicae quas in Collegio Romano S. J. habebat Giovanni Perrone, 9 Vol., Romae 1835–1842 u. ö.

14. Zunehmende ultramontane Ausrichtung des deutschen Katholizismus nach der Revolution von 1848

Als in den deutschen Ländern die Kirche dank der Revolution von 1848 größeren Freiheitsraum gewonnen (keineswegs wiedergewonnen!) hatte, schwächte sich hier die ultramontane Bewegung in Teilen ab. Döllingers Wandel vom «ultramontanen» zum «liberalen», (freilich noch wenig professionell) historischen Quellenstudien sich zuwendenden Theologen in den Jahren seit 1848 ist hierfür ein signifikantes Beispiel. Allerdings sah er sich mit nicht wenigen seiner universitären Gesinnungsfreunde von Leuten, denen die 1848 erreichte Freiheit der Kirche (vom Staat) längst nicht genug war, in seiner bisherigen Haltung fortan «rechts» überholt und plötzlich in deren «Visier».

Andererseits ließ das der Kirche nunmehr zuerkannte Recht der Vereinsbildung noch 1848 allerorten «Piusvereine» gleichsam aus dem Boden schießen. Das zentrale Organ dieser – tatsächlich klerikal geführten – katholischen Laienbewegung waren die fortan alljährlich mit den Bischöfen an der Spitze stattfindenden «Generalversammlungen der katholischen Vereine» (nachmals «Katholikentage» genannt), demonstrative Kongresse mit «Heerschau»-Charakter für die Bischöfe, die regelmäßig mit überschwenglichen Bekenntnissen zum Papst als dem Angelpunkt der Kirche schlossen. Diese Generalversammlungen bildeten «ein wesentliches Forum der Solidarisierung mit dem Papst», verstärkten die ultramontane Ausrichtung im deutschen Katholizismus mit betont bewahrender Tendenz gegen «äußere» Einflüsse und schufen so ein möglichst nach außen abgeschirmtes «katholisches Milieu», in dem (wie schon erwähnt) eine Art «Festungsmentalität» herrschte oder gezüchtet wurde, als sei man ringsum von «Feinden» aller Art «belagert». In den gleichzeitig sich verschärfenden theologischen Auseinandersetzungen stand dem Postulat nach intellektueller Offenheit und wissenschaftlicher Freiheit, selbstverständlich im Rahmen der geltenden Lehre der Kirche, um der Glaubwürdigkeit von Theologie und Kirche in der Welt der Gebildeten willen (Döllinger), ein kompromißloses Streben nach blockartiger theologischer Geschlossenheit und («neuscholastischer») Uniformität, zur kirchlichen Selbstbehauptung im Kampf mit den weltanschaulichen «Feinden» gemäß den sich häufenden päpstlichen Verdikten, diametral entgegen[744].

Dieses aufgeheizte innerkirchliche Klima ängstlicher Abschirmung gegen jeden Lufthauch der «Moderne» und kämpferischer Abwehr der «Feinde» von außen und von innen schuf eine Atmosphäre des Mißtrauens, der Verdächtigung, Denunzierung und Verleumdung, in der zudem die Nuntiaturen neuen Stils als päpstliche Überwachungsorgane vor Ort und Sammelbecken der Denunziationen eine zentrale «Vermittlerrolle» in Richtung Rom (und zurück) spielten. Und dieses Klima formte und prägte auch das Gros des Priesternachwuchses, dem wiederum die Bischöfe des Ersten Vatikanums entstammten, mochten diese insbesondere in Deutschland auch noch mehrheitlich theologisch im Geist der Ekklesiologie Johann Adam Möhlers mit seiner Sicht einer «organischen» Einheit von Primat und Episkopat ausgebildet worden sein und deshalb eine gemäßigt ultramontane Haltung eingenommen haben[745]. Wegen der gesellschaftlichen Bedeutung des Klerus und seines erzieherischen Einflusses auf das Volk (auf die «Untertanen») hatten zwar die monarchischen Regierungen der deutschen Staatenwelt auf ihrem Mitspracherecht bei der Klerusausbildung insistiert und dieses in aller Regel durchgesetzt, so daß entgegen den Intentionen des Heiligen Stuhls zumindest die wissenschaftliche Ausbildung der Priesterkandidaten an den theologischen Fakultäten der nunmehr paritätischen Staatsuniversitäten oder an staatlichen Lyzeen (nachmals in Philosophisch-Theologische Hochschulen umbenannt) erfolgte. Nur die spirituelle Ausbildung im Seminar blieb ausschließlich der bischöflichen Direktion vorbehalten; jedoch sorgten die Bischöfe nicht selten dafür, daß durch entsprechend ausgewählte Regenten, Subregenten, Spirituale der akademischen Ausbildung in staatlicher Hand ein kirchliches «Gegengewicht» entgegengesetzt wurde[746]. Die Errichtung bischöflicher Vollseminare, in denen die geschlossene Gesamtausbildung der Priesterkandidaten stattfand, wurde in Deutschland nur ausnahmsweise gestattet[747].

744 Schatz, Vaticanum I I 18–34.

745 Ebd. 52–64. – Vor allem waren hier die beiden Hauptwerke Johann Adam Möhlers von Bedeutung: «Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus» (1825) und «Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften» (1832, [5]1838).

746 Gatz, Priesterausbildungsstätten; Weitlauff, Zur Entstehung des «Denzinger»; Burkard, Staatskirche 464–466, 724 f. u.ö. – Joseph Hergenröther, Universitäts- oder Seminarbildung der Geistlichen, in: Chilianeum N.F. 1 (1869/I) 438–458 (ein Plädoyer für die akademische Ausbildung an theologischen Universitätsfakultäten).

747 Beispielsweise in Eichstätt, mit der Folge, daß hier reine Neuscholastik, nach dem Vorbild der jesuitischen Ausbildung am römischen Germanikum, doziert wurde. Der Versuch des Speyerer Bischofs Nikolaus von Weis (1842–1869), eines «Mainzers», in seinem Bistum nach diesem Vorbild ebenfalls ein Vollseminar zu errichten, wurde von der bayerischen Regierung un-

Anders in den romanischen und angelsächsischen Ländern, in deren diözesanen Priesterseminaren oftmals in der Hauptsache der Regens allein die Gesamtausbildung bestritt. In Rom selber hatte unter den dortigen Kollegien nur das Collegio Romano, das Römische Kolleg der Jesuiten (nachmals in Universitas Gregoriania umbenannt), das zweifellos einige in ihrer (konsequent ahistorischen) Art profilierte Köpfe zählte, zusammen mit dem ebenfalls jesuitisch geleiteten Collegium Germanicum, insbesondere wegen ihrer problematischen «Ausstrahlung», für die deutschsprachigen Länder Bedeutung[748].

terbunden. Garhammer, Seminaridee und Klerusbildung; Jürgen Strötz, Kleruserziehung. Das Bistum Eichstätt im 19. Jahrhundert (Studien zur Religionspädagogik und Pastoralgeschichte 1), Hamburg 2003; Gatz, Priesterausbildungsstätten 60–64, 205–207. – Döllinger, Die Speyerische Seminarfrage.

748 Jedin, Handbuch VI/1 287–307, 672–695; Lill, Der Ultramontanismus.

15.
Provinzialsynoden und Zentenarfeier des Martyriums der Apostel Petrus und Paulus in Rom (1867)

Schließlich spielten nicht zuletzt die zahlreichen Provinzialsynoden, die gemäß tridentinischer Vorschrift[749] innerhalb und außerhalb Europas abgehalten wurden, im Pontifikat Pius' IX. – zwischen 1849 und 1867 58 an der Zahl – eine wichtige Vorreiterrolle auf dem Weg zum Ersten Vatikanum; denn diese mußten ihre Beschlüsse gemäß der Konstitution *Immensa aeterni Dei* Sixtus' V. (1585–1590) vom 22. Januar 1588 zur Approbation und Revision nach Rom einreichen, stets verbunden mit dem pflichtmäßigen Bekenntnis zum höchsten Lehramt des Papstes[750]. Wo die päpstlichen Prärogativen nicht genügend hervorgehoben waren, scheute sich die Kurie nicht, die Eingaben nach ihren Vorstellungen (allerdings noch unter Vermeidung des Begriffs «unfehlbar») zu korrigieren, ohne daß den zuständigen Bischöfen die Möglichkeit einer Rückäußerung eingeräumt wurde. Auf dem Ersten Vatikanum aber galten diese Provinzial-Bekenntnisse, ob korrigiert oder nicht korrigiert, unterschiedslos als Entscheidungen der Bischöfe und damit als Argument für die Wahrheit der Unfehlbarkeitslehre[751].

Ähnlich die panegyrische Huldigungsadresse an den Papst, die anläßlich der Zentenarfeier des Martyriums der Apostelfürsten Petrus und Paulus 1867 höchsten Orts gewünscht und erwartet und von den aus diesem Anlaß in Rom versammelten 483 Bischöfen unterzeichnet wurde: Wohl hatte Bischof Dupanloup im Redaktionskomitee gegen den Widerstand des Erzbischofs Henry Edward Manning von Westminster durchsetzen können, daß in dem vorbereiteten Text beim Bekenntnis zur päpstlichen Lehrautorität das mehrfach verwendete

749 Concilium Tridentinum sess. XXIV decr. de reform. can. II. COD 761.

750 Pastor, Geschichte der Päpste X 180–192, spez. 184. – Siehe auch die Liste solcher Synodenbekenntnisse in: Manning, Die wahre Geschichte 95–97.

751 Siehe dazu ausführlich: Hasler, Pius IX. I 23–27; Schatz, Vaticanum I I 26–28. – Georg May schreibt: »Mit dem primatialen Bewußtsein Pius' IX. stimmte die Lehre der unter seinem Pontifikat zusammentretenden teilkirchlichen Synoden überein. Die in den Jahren 1849 bis 1856 abgehaltenenen französischen Provinzialkonzilien bekannten sich in der Regel mit eindeutigen Worten zum Primat des Papstes und lehnten teilweise ausdrücklich jede Einschränkung seiner jurisdiktionellen Rechte ab. Zahlreiche Konzilien wiederholten die Aussagen des Konzils von Florenz über den Papst.» May, Ego N.N. Catholicae Ecclesiae Episcopus 460. Daß aber hier, wo nötig, kurial nachträglich kräftig nachgeholfen wurde, sagt der Kanonist Georg May nicht.

Wort «unfehlbar» gestrichen und diese mit der Wendung «ad custodiendum depositum [fidei]» qualifiziert, d.h. ausdrücklich an das Glaubenszeugnis der Gesamtkirche rückgebunden wurde. Der entscheidende Passus dieses Bischofsbekenntnisses lautete nunmehr (immer noch «persönlich» genug!):

«Petrumque per os Pii locutum fuisse credentes, quae ad custodiendum depositum a Te dicta, confirmata, prolata sunt, nos quoque dicimus, confirmamus, annuntiamus [...]»[752]. Für Manning, den wohl kompromißlosesten Vorkämpfer einer Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit[753], bedeutete diese Änderung eine schwere Niederlage; denn er und der Regensburger Bischof Ignatius von Senestrey (1818–1906, seit 1858 Bischof von Regensburg)[754] hatten sich – entsprechend einem Aufruf in der «Civiltà Cattolica»[755] – am Vorabend der Zentenarfeier durch ein förmliches Gelübde verpflichtet, alles in ihrer Macht Stehende zu unternehmen, um die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit durchzusetzen[756]. Dennoch wurde die genannte Bischofsadresse nachfolgend von Manning und seinen infallibilistischen Mitstreitern als klares Bekenntnis zur päpstlichen Unfehlbarkeit gewertet. Und Pius IX. zögerte nicht, unmittelbar nach der entscheidenden Schlußabstimmung des Vatikanischen Konzils vom 18. Juli 1870 den tags zuvor unter schriftlicher Bekräftigung ihres Non-placet-Votums abgereisten Bischöfen die Erinnerung an dieses ihr drei Jahre zuvor so feierlich abgegebene Bekenntnis «nachzuschicken»[757].

752 Ebd. 115, hier auch das Zitat. – Hasler, Pius IX. I 27–29.

753 Mannings Biograph Edmund Sheridan Purcell urteilte: «His absolute belief in the doctrine of Papal Infallibility as a manifestation of the Divine Will made Archbishop Manning the most uncompromising champion, inside the Council and out, of the Definition of the dogma.» Purcell, Life of Cardinal Manning II 417.

754 Karl Hausberger, Senestrey, Ignaz v., in: LThK 9 (^{3}2000) 461; neuestens höchst aufschlußreich: Unterburger, »Jede Neutralität war ihm zuwider».

755 Hinter diesem Aufruf unter dem Titel «Un nuovo tributo a San Pietro» (in: Civiltà Cattolica Serie VI, X [1867] 640–651) verbarg sich zwar – so Klaus Schatz – «der geistliche Übereifer eines jungen Jesuitenpaters namens Tosi, dem in seinem römischen Terziat die Idee des dreifachen Tributes und des Gelübdes gekommen war»; aber daß die Redaktion der «Civiltà Cattolica» diesem Eiferer Raum gab und deren Schriftleiter P. Matteo Liberatore SJ (1810–1892) eine Gelübdeformel entwarf, deren sich Manning und Senestrey bedienten, spricht doch für sich. Schatz, Vaticanum I I 200 f.

756 So Manning in seinem Tagebuch: «On the eve of St. Peter's Day [29 Juni 1867] I and the Bishop of Ratisbon were assisting at the throne of the Pope at the first Vespers of St. Peter; we then made the vow drawn up by P. Liberatore, an Italian Jesuit, to do all in our power to obtain the Definition of Papal Infallibility. We undertook to recite every day certain prayers in Latin contained in a little book still in my possession.» Zit. in: Purcell, Life of Cardinal Manning II 420.

757 Siehe die Ansprache Pius' IX. nach der Abstimmung des Konzils über die Kirchenkonstitution *Pastor aeternus* am 18. Juli 1870. ASS 6 (1870) 53.

16.
Die Umsetzung der Primats- und Unfehlbarkeitsdefinition des Ersten Vatikanums im *Codex Iuris Canonici* (1917) und in seiner revidierten Fassung (1983) nach dem Zweiten Vatikanum

Entstehung und dogmatische Lehre der Kirchenkonstitution *Pastor aeternus* des Ersten Vatikanischen Konzils, die in der letzten öffentlichen Generalkongregation dieses Konzils vom 18. Juli 1870 feierlich promulgiert wurde, sind im Zusammenhang der obigen Gesamtdarstellung ausführlich behandelt und bedürfen deshalb hier keiner Widerholung. In dieser (Torso gebliebenen) Konzilskonstitution mit ihrer dogmatischen Definition des in der Lehrunfehlbarkeit gipfelnden päpstlichen Universalprimats war in der Tat «sehr einseitig», unter Beiseiteschiebung aller geschichtlichen, d.h. von der kirchlichen Tradition her gebotenen Hemmungen (an denen noch auf dem Konzil von Trient [1545–1563], wie erwähnt, ein entsprechender römischer Vorstoß gescheitert war[758]) «die Verabsolutierung *einer* Richtung» vorgenommen worden[759]: wurde die hierarchische Pyramide auf die Spitze gestellt, wie später der englische Jesuit George Tyrrell (1861–1909) formulierte[760] (der als «Modernist» von seinem Orden ausgeschlossen, exkommuniziert und in den Tod getrieben wurde[761]). Gallikanismus und Febronianis-

758 Ganzer, Gallikanische und römische Primatsauffassung im Widerstreit.

759 «Daß die Kirchenverfassung etwas Relatives war und ist – Relativität hier im Sinne der Bezogenheit auf die jeweilige geschichtliche Epoche verstanden – hinderte das Konzil nicht, die Verabsolutierung *einer* Richtung vorzunehmen und einen angeblichen Schlußstrich zu ziehen, indem alle geschichtlichen Hemmungen beiseite geschoben wurden. Ein großer Teil der Bischöfe auf diesem Konzil war dem an sie massiv herangetragenen Ansinnen nicht gewachsen, vor allem nicht, was die Kenntnis der kirchlichen Tradition anging. Die Definition des Jurisdiktionsprimats und der ‹plenitudo administrationis› auf dem I. Vatikanischen Konzil ist geschichtlich gesehen, nämlich von der Tradition her, sehr einseitig, wenn nicht falsch. Die Mahnrufe der Historiker verhallten ungehört.
Das ‹ex sese, non autem ex consensu ecclesiae› hat keine ausreichende Fundierung in der kirchlichen Vergangenheit. Daran können auch neuere Interpretationsversuche nichts ändern. Wenn einmal, dann gilt hier der Satz des großen Erforschers der altkirchlichen Synoden, Eduard Schwartz: eine der zahllosen Sünden der Dogmatik sei es, sich am Tisch der Kirchengeschichte mehr als unbescheiden breit zu machen. [...].» So das Urteil Karl August Finks, der das Erste Vatikanum « – zu Recht – als Gegenmodell zu Konstanz betrachtete und entsprechend kritisch beurteilte». Fink, Zur Geschichte der Kirchenverfassung 534. – Das letzte Zitat in: Burkard, Revisionistische oder kritische Kirchengeschichtsschreibung? 196.

760 Zit. in: Loome, Liberal Catholicism 58.

761 Zu Georges Tyrrell und seinem Schicksal in der Modernismuskontroverse siehe: George Tyrrell, Zwischen Scylla und Charybdis oder Die alte und die neue Theologie. Aus dem Eng-

mus – «nach hiesigen [d.h. römisch-kurialen] Begriffen die ärgste aller Häresien»[762] – waren damit «erledigt»; die Entwicklung, die *Febronius* mit seinem Appell, zu den kirchlichen «Ursprüngen» zurückzukehren oder wenigstens auf eine an ihrem «Maß» orientierte kirchliche Verfassungsreform zu dringen, aufhalten wollte, ist über ihn (auch über Ignaz Heinrich von Wessenberg als Spätaufklärer[763]) hinweggegangen. Und mit dem vatikanischen Papst(doppel)dogma schien auch die römisch-neuscholastische Theologie «dogmatisiert».

Gleichwohl fürchtete man in Rom trotz des erfochtenen «Siegs» die historische Kritik; denn gerade sie suchte man im, wie gesagt, geschlossenen katholischen Bereich mit allen zur Verfügung stehenden Disziplinarmaßnahmen zu unterdrücken (was aber doch zumindest vermuten läßt, daß man bezüglich der «historischen Gegründetheit» der vatikanischen Papstdogmen seiner Sache nicht ganz sicher war). So entbrannte an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, als eine Reihe von Theologen sich (wieder) den modernen Wissenschaftsströmungen und der damals aufblühenden historischen Quellenforschung vorsichtig zu öffnen und deren Erkenntnisse und Methoden für ihre eigene Forschungsarbeit zu rezipieren wagte, der erbitterte innerkirchliche Streit um den «Modernismus», in dem die Verurteilungs-Enzyklika *Pascendi dominici gregis* Pius' X. (1903–1914) vom 8. September 1907 ein «Gesamtsystem» sah, von ihr, «wer könnte sich darüber wundern, als ein Sammelbecken aller Häresien definiert»[764]. Es sei ersonnen von «Feinden des Kreuzes Christi [...], die mit ganz neuen und hinterlistigen Kunstgriffen sich anstrengen, die Lebenskraft der Kirche zu vernichten und sogar, wenn sie es vermöchten, das Reich Christi von Grund auf zu zerstören»[765].

Dabei sei es «die hinterlistige Taktik der Modernisten (wie man sie mit Recht allgemein nennt), ihre Lehren niemals methodisch und in ihrer Gesamtheit, sondern gleichsam zerstückelt und zerstreut darzustellen, damit dieselben ganz unbestimmt erscheinen, während sie doch im Gegenteil fest und konstant sind»[766]. «Sie [die Mondernisten] sind schlimmer als alle anderen Feinde der Kirche; denn nicht außerhalb, sondern, wie gesagt, in der Kirche selbst schmieden sie ihre Pläne zum Verderben der Kirche; im Blut der Kirche, in ihrem tiefsten Innern, steckt die Gefahr, und der Schaden ist um so sicherer, je besser sie die Kirche kennen. Dazu kommt, daß sie nicht an Äste und Zweige, sondern an die Wurzel Hand anlegen, an den Glauben und an die tiefsten Fasern des Glaubens. Ist aber einmal diese Wurzel des Lebens getroffen, dann werden sie das Gift durch den ganzen Baum verbreiten; kein Teil des katholischen Glaubens, der von ihrer Hand unberührt bliebe, keiner, für dessen Schädigung sie nicht alles täten! Und während sie auf tausend Wegen ihre verderblichen Künste verfolgen, sind sie von unerreichter Schlauheit und Hinterlist. Sie spielen bald den Rationalisten, bald den Katholiken mit einer so raffinierten Geschicklichkeit, daß sie leicht die weniger vorsichtigen Geister in ihren Irrtum ziehen. In der Verwegenheit bis zum äußersten gehend, schrecken sie vor keinen Konsequenzen zurück und bringen sie mit unerschütterlicher Zuversicht vor. Damit verbinden sie ein äußerst tätiges Leben, eine ungewöhnliche Beharrlichkeit und größten Eifer mit gelehrten Arbeiten aller Art und meist auch eine zur Schau getragene Sittenstrenge, was alles um so leichter über sie täuschen kann». [...]»[767].

lischen von Emil Wolff, Jena 1909. – Joseph Schnitzer, George Tyrrell. Zum Jahrestage seines Todes (15. Juli 1909), in: März 4 (1910) 128–133; Maude Dominica Petre, Autobiography and Life of George Tyrrell I–II, London 1912; Oskar Schroeder, Aufbruch und Mißverständnis. Zur Geschichte der reformkatholischen Bewegung, Graz 1969, 103–194; Neuner, Der Streit um den katholischen Modernismus 74–90; Otto Weiss, Tyrrell, George, in: LThK 10 (^{3}2001) 326 f.

762 So nach dem Bericht des bayerischen Gesandten am päpstlichen Hof, Karl Graf von Tauffkirchen-Guttenburg (1826–1895), in einem privaten Brief an den bayerischen Ministerpräsidenten Otto Graf von Bray-Steinburg (1807–1899), Rom, 18. Mai 1870. Zit. in: Döllinger-Acton II 383 Anm. 1.

763 Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts.

764 «Iam systema universum uno quasi obtutu respicientes, nemo mirabitur si sic illud definimus, ut omnium haereseon conlectum esse affirmemus.» Text der Enzyklika lateinisch und deutsch in: Michelitsch 231–285, 286–352, das Zitat (Enzyklika *Pascendi* Pars II § 27/1) hier 268, 330; deutscher Text der Enzyklika auch in: Neuner, Der Streit 294–354, hier 335. – Klaus Arnold, Absage an die Moderne? Papst Pius X. und die Entstehung der Enzyklika Pascendi (1907), in: Theologie und Philosophie 80 (2005) 201–224.

765 «Verumtamnen inimicorum crucis Christi, postremo hac aetate, numerum crevisse admodum, fatendum est: qui artibus omnino novis astuque plenis, vitalem Ecclesiae vim elidere, ipsumque, si queant, Christi regnum evertere funditus nituntur.» Enzyklika *Pascendi* Prologus § 1. Michelitsch 232.

766 «Quia vero modernistarum (sic enim iure in vulgus audiunt) callidissimum artificium est, ut doctrinas suas non ordine digestas proponant atque in unum collectas, sed sparsas veluti atque invicem seiunctas, ut nimirum anticipes et quasi vagi videantur, cum e contra firmi sint et constantes; [...].» Enzyklika *Pascendi* Prologus § 2. Michelitsch 233.

767 «Nam non hi extra Ecclesiam, sed intra, ut diximus, de illius pernicie consilia agitant sua: quamobrem in ipsis fere Ecclesiae venis atque in visceribus periculum residet, eo securiore damno, quo illi intimius Ecclesiam norunt. Adde quod securim non ad ramos surculosque ponunt; sed ad radicem ipsam, fidem nimirum fideique fibras altissimas. Icta autem radice hac immortalitatis, virus per omnem arborem sic propagare pergunt, ut catholicae veritatis nulla sit pars unde manus abstineant, nulla quam corrumpere non elaborent. Porro, mille nocendi artes dum adhibent, nihil illis callidius, nihil insidiosius: nam et rationalistam et catholicum promiscue agunt, idque adeo simulatissime, ut incautum quemque facile in errorem pertrahant; cumque temeritate maxime valeant, nullum est consequutionum genus quod horreant aut non obfirmate secureque obtrudant. Accedit praeterea in illis, aptissime ad fallendos animos, genus vitae cummaxime actuosum, assidua ac vehemens ad omnem eruditionem occupatio, moribus plerumque austeris

Der «Modernismus», eine inmitten der Kirche aufsteigende gigantische antikirchliche Verschwörung, die man mit allen zu Gebote stehenden Mitteln niederschlagen müsse – so die Sicht und Überzeugung der Verfasser dieser Enzyklika und des Papstes, in dessen Namen sie erging. Nicht lange zuvor war man in offenbar weiten katholischen Kreisen, mit Papst Leo XIII. (1878–1903) an der Spitze, auf die «Taxiliade» peinlich hereingefallen: auf die unter dem Pseudonym «Léo Taxil» in die Welt gesetzten «Enthüllungen» einer Kirche und Papsttum äußerst bedrohenden angeblichen geheimen freimaurerischen Verschwörung, deren Mitglieder mit dem Satan im Bunde stünden; Satanskult und schauerliche sexuelle Exzesse wurden da «enthüllt». Leo XIII., ein jedenfalls klassisch gebildeter Pontifex, freilich auch konsequenter Vollstrecker des «Erbes» seines Vorgängers Pius IX., habe «Taxil» (nach dessen Aussage) in Privataudienz empfangen, dessen Schriften gelesen und (ob zuvor schon?) am 13. Oktober 1884 während der Meßfeier eine Satansvision gehabt, nach der er ein beschwörende Gebet zum Erzengel Michael verfaßte, das, 1886 offiziell eingeführt, am Ende jeder Stillmesse vom Priester gebetet werden mußte (diese Anordnung galt bis zur Liturgiereform des Zweiten Vatikanums, wurde jedoch von Johannes XXIII. vorher schon freigestellt). Zwölf Jahre lang hielt die «Taxiliade» bestimmte Kirchenkreise in Atem, bis ihr Erfinder Gabriel-Antoine Jogand-Pagès (1854–1907), ein französischer Schriftsteller, am Ostermontag 1897 in Paris den ganzen Schwindel aufdeckte und sich dabei selbst als den größten, will wohl heißen: erfolgreichsten Lügner des 19. Jahrhunderts feierte. Johannes Paul II. aber empfahl am 24. April 1994 allen Gläubigen, Priestern und Laien, erneut die Verrichtung des von Leo XIII. angeordneten Gebets zum Erzengel Michael, «um im Kampf gegen die Mächte der Finsternis und den Geist dieser Welt gerüstet zu sein»[768].

Im Streit um den «Modernismus», einer systematischen Verfolgungsjagd gegen eine vermeintlich großangelegte «modernistische Bewegung»[769], die tatsächlich – im Gegensatz zum integralistischen Kontroll- und Verfolgungsnetz «Sodalitium Pianum» des Monsignore Umberto Benigni[770] – nie existierte, bekämpfte das kirchliche Lehramt eine «falsche», d.h. vom (neu)scholastischen Denken abweichende Philosophie als Grundübel aller modernen «Irrtümer»; denn – so die Enzyklika – «voran geht der Philosoph; ihm folgt der Historiker; dann kommt der Reihe nach die innere Kritik und die Textkritik (*Praeit philosophus; illum historicus excipit; pone ex ordine legunt critice tum interna tum textualis*)»[771]. «Neuerungssucht» erklärte die Enzyklika zum Charakteristikum der «Modernisten», und zwar unweigerlich in Irrtum führende «Neuerungssucht», die ihre moralische Ursache in «Neugierde (*curiositas*)» und «Stolz (*superbia*)», ihre intellektuelle Ursache aber in «Unwissenheit (*ignorantia*)» habe: nämlich in der «Unkenntnis» der (vor allem Irrtum und Irrweg bewahrenden) scholastischen Philosophie und ihrer Methode. Diese auf «Unwissenheit (*ex ignoratione*)» beruhende «Neuerungssucht (*studium novarum rerum*)», die stets «mit dem Haß gegen die scholastische Methode einhergeht (*cum odio scholasticae methodi coniungi semper*)», habe die «Modernisten» dazu verleitet, die Autorität und Tradition der Väter wie das kirchliche Lehramt in Frage zu stellen, eine Erneuerung der Theologie auf der Grundlage der «modernen Philosophie» und der «Geschichte der Dogmen», eine Reform der Geschichte «nach deren Methode und nach modernen Regeln» usw. anzustreben und endlich zu «Reformatoren der Kirche» sich aufzuwerfen. Das Grundübel

quaesita laus. [...].» Enzyklika *Pascendi* Prologus § 2. Michelitsch 232f. – Die Enzyklika *Pascendi* ist in Auszügen auch in Denzinger-Hünermann (S. 940–953 [Nr. 3475–3500] abgedruckt, aber leider fehlen die oben zitierten Stellen. Als Verfasser bzw. Redakteure der Enzyklika werden hier (S. 940) «als gesichert» genannt P. Johannes B. Lemius OMI für den dogmatischen Teil, Kardinal Louis Billot SJ für den praktischen Teil. Klaus Arnold, P. Joseph Lemius OMI und die Entstehung der Enzyklika «Pascendi», in: Fleckenstein-Klöcker-Schlossmacher, Kirchengeschichte I 299–320;

768 Zu dieser Affäre, die, vom Erfinder Gabriel-Antoine Jogand-Pagès ganz gezielt inszeniert war, um die geistige Befangenheit und Inferiorität weiter Teile des Katholizismus (angesichts der damaligen christentums- und kirchenfeindlichen Umwelt) zu demonstrieren, siehe: Weber, Liberaler Katholizismus 69f., 225, 410; Blaschke, Katholizismus 58f.; Jedin, Handbuch VI/2 224–227 (Oskar Köhler); Schwaiger, Papsttum 447; Robert Rossi, Léo Taxil (1854–1907). Du journalisme anticlérical à la mystification transcendante, Marseille 2015; Ernesti, Leo XIII. (Manuskript) 231f., 281. Dieses Gebet zum Erzengel Michael, das zwar nicht in das Missale Romanum aufgenommen, aber im vorkonziliaren Schott, Das vollständige Römische Meßbuch ([13]1954) 489 (nach dem Schlußevangelium) lateinisch und deutsch abgedruckt wurde, lautet: «Sancte Michael Archangele, defende nos in praelio; contra nequitiam et insidias diaboli esto praesidium. Imperet illi Deus, supplices deprecamur: tuque, princeps militiae caelestis, satanam aliosque spiritus malignos, qui ad perditionem animarum pervagantur in mundo, divina virtute in inferum detrude. Amen.» – Die Empfehlung Johannes Pauls II.: «Anche se oggi questa preghiera non viene più recitata al termine della celebrazione eucaristica, invito tutti a non dimenticarla, ma a recitarla per ottenere di essere aiutati nella battaglia contro le forze delle tenebre e contro lo spirito di questo mondo.» Osservatore Romano vom 27. April 1994 (hier zit. nach: Ernesti, Leo XIII. 281).

769 Siehe dazu: Loome, Liberal Catholicism; Weitlauff, «Modernismus» als Forschungsproblem; Wolf, Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche; Neuner, Der Streit um den katholischen Modernismus.

770 Émile Poulat, Catholicism, démocratie et socialism. Le mouvement catholique et Mgr Benigni, Tournai-Paris 1977; Roland Götz, «Charlotte im Tannenwald». Monsignore Umberto Benigni (1862–1934) und das antimodernistische «Sodalitium Pianum», in: Weitlauff–Neuner, Für euch Bischof 389–438; Schwaiger, Papsttum 155f.

771 Enzyklika *Pascendi* Pars I V § 21/2. Michelitsch 260.

liegt nach Auskunft der Enzyklika in der «falschen Philosophie»; sie habe alles verdorben, sie stecke auch hinter der historischen Kritik[772]. Der eigentliche Kampf galt den Konsequenzen aus dieser «falschen Philosophie»: der kritischen Bibelexegese und Geschichtsforschung, insbesondere auf dem Gebiet der Alten Kirche, ihrer Anfänge und frühen Verfaßtheiten sowie der Dogmenentwicklung (allein schon letzterer Begriff löste in »römischen Ohren» Entsetzen aus; denn «Entwicklung» der Dogmen, der Glaubenslehre der Kirche, gab es nicht, durfte es nicht geben: sie waren von allem Anfang «vorgegeben»). Es war ein von kurialen Schreckgespenstern und Phobien genährter lehramtlicher «Rundumschlag» gegen die «liberale» Moderne in nahezu allen ihren Spielarten, zu deren Abwehr im praktischen oder «polizeilichen Teil der Enzyklika»[773] geschärfte Maßregeln und Strafsanktionen erlassen wurden. Dieser «Rundumschlag» erfaßte auch die schöngeistige Literatur, die man weithin einem «Modernismus litterarius» verfallen sah[774]: absoluter Höhepunkt der päpstlichen Verurteilungsserie seit der Enzyklika *Mirari vos* Gregors XVI. (1831–1846) vom 5. August 1832[775]. Es folgten weitere einschlägige päpstliche Dekrete und Entscheidungen der päpstlichen Bibelkommission, die peinlich die theologische bzw. exegetische Bildungshöhe ihrer Verfasser offenbarten und besser nie hätten getroffen werden sollen[776]. Schließlich erfolgte durch das Motu proprio *Sacrorum antistitum* vom 1. September 1910 die Einführung des auf der Enzyklika *Pascendi* basierenden Antimodernisteneides, zu dessen Ablegung der Papst jeden Weihekandidaten und jeden Doktor und Lehrer der katholischen Theologie verpflichtete[777] (erst 1967 wurde dieser Eid von Paul VI. suspendiert, jedoch von der Glaubenskongregation unter Johannes Paul II. 1998 durch eine modifizierte kürzere Eidesformel wiederum ersetzt[778]). Die Zahl der Opfer in den Jahren der modernistischen Auseinandersetzungen war gravierend, von den persönlichen Schicksalen nicht zu reden[779]. Das Ende der «Modernisten»-Hetze war ein «Kahlschlag» auf dem Gebiet katholischer Theologie: theologische «Friedhofsstille», wie es Karl Rahner einmal formulierte. Erst der Ausbruch des Ersten Weltkriegs 1914, der mit anderen Problemen konfrontierte, ließ die «Modernismus»-Kämpfe abebben. Doch dauerte es noch Jahrzehnte, bis die katholische Theologie den Anschluß an die wissenschaftliche Forschung im Bereich der biblischen Exegese, der Dogmengeschichte usw. wieder gewann bzw. aufzunehmen wagte.

Noch waren diese Kämpfe in voller Wucht nicht ausgebrochen, als Pius X. mit dem Schreiben *Arduum sane munus* vom 19. März 1904 seine Absicht bekundete, das in vielen Rechtsquellen verstreute Recht der lateinischen Kirche sammeln und zu einer einheitlichen Kodifikation zusammenfassen zu lassen «ut universae Ecclesiae leges, ad haec usque tempora editae, lucido ordine digestae, in unum colligerentur […]»)[780]. Über die eigentliche Absicht konnte kaum ein Zweifel bestehen: Es ging bei dieser Kodifikation um die konsequente Umsetzung der dogmatischen Definitionen der Kirchenkonstitution *Pastor aeternus* des Ersten Vatikanums in verfassungsrechtliche Normen. Das Ziel war die Schaffung eines für die Gesamtkirche verbindlichen einheitlichen, uniformen Rechts unter Ausschaltung bislang geltender partikularer Rechte – ein Unterfangen, das in der Tat erst auf

772 Vgl. Enzyklika *Pascendi* Pars II § 27–29. Michelitsch 268–275.

773 So der Würzburger Kirchenhistoriker Sebastian Merkle in seinem alsbald indizierten Beitrag «Vergangenheit und Gegenwart der katholisch-theologischen Fakultäten, in: Akademische Rundschau 1 (1912) 16–25, 74–87.

774 Manfred Weitlauff, «Modernismus litterarius». Der «Katholische Literaturstreit», die Zeitschrift «Hochland» und die Enzyklika «Pascendi dominici gregis» Pius' X. vom 8. September 1907 [1988], in: Ders., Kirche zwischen Aufbruch 388–460; Klaus Unterburger, Das Verhältnis der Zeitschrift «Hochland» zum theologischen Modernismus während der ersten Jahre ihres Bestehens, in: Weitlauff-Neuner, Für euch Bischof 347–388.

775 In Auszügen abgedruckt in: Denzinger-Hünermann 758 (Nr. 2730–2732).

776 Abgedruckt in: Denzinger-Hünermann 954–959 (Nr. 3505–3528), 965–975 (Nr. 3561–3593).

777 Motu proprio *Sacrorum antistitum*, 1. September 1910, mit dem Text des Antimodernisteneides. Denzinger-Hünermann 961–964 (Nr. 3537–3550). – Auch unsereins mußte noch diesen Eid lateinisch vor dem Weiheempfang herunterlesen, ablegen und das Formular unterschreiben (für den Personalakt), übrigens ohne jede Einführung oder Erklärung; das Formular wurde vom Subregens ohne jeden Kommentar den Weihekandidaten zur «Absolvierung» vorgelegt. Das Thema «Modernismus» war in den theologischen Vorlesungen an der Universität München damals tabu.

778 Durch das Motu proprio *Ad tuendam fidem* vom 29. Juni 1998. In dieser darin enthaltenen und vor Übernahme eines Pfarramts zu leistenden Eidesformel heißt es u.a.: «[…] Mit festem Glauben glaube ich auch all das, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes (*in verbo Dei scripto vel tradito*) enthalten ist und von der Kirche – sei es durch feierliches Urteil oder durch das ordentliche und allgemeine Lehramt – als von Gott geoffenbart (*et ab Ecclesia sive ordinario et universali Magisterio tamquam divinitus revelata*) zu glauben vorgelegt wird. […] Überdies hange ich mit religiösem Gehorsam des Willens und des Verstandes (*religioso voluntatis et intellectus obsequio*) den Lehren an, die entweder der Römische Pontifex oder das Kollegium der Bischöfe verkünden, indem sie ihr authentisches Lehramt ausüben, auch wenn sie ebendiese nicht durch einen endgültigen Akt (*definitivo actu*) zu verkünden beabsichtigen.» Denzinger-Hünermann 1539–1544 (Nr. 5070–5072), hier 1540 (Nr. 5070).

779 Siehe dazu beispielsweise: Schroeder, Aufbruch und Mißverständnis; Weiss, Der Modernismus in Deutschland; Wolf-Schepers, «In wilder zügelloser Jagd nach Neuem»; Weitlauff, Der «Fall» […] Joseph Schnitzer.

780 Abgedruckt in: ASS 36 (1903/04) 549–551; im Auszug in: CIC, 1918, XX/XXI. – Jahrhundertelang hatte sich bis dahin die kirchliche Rechtspraxis an den im *Corpus iuris canonici* gesammelten Rechtsquellen (sechs Bücher) orientiert, und nach Maßgabe der dort enthaltenen Entscheidungen hatte die Kanonistik ihre Urteile gefällt. Richard Puza, Corpus Iuris Canonici, in:. LThK 2 (^{3}1994) 1321–1324.

Grund der dogmatischen Definition des päpstlich-jurisdiktionellen Universalprimats «in omnes ac singulas ecclesias» (Constitutio *Pastor aeternus* cap. 3) als von Gott geoffenbarter Wahrheit des Glaubens überhaupt möglich geworden war. Zu diesem Zweck konstituierte Pius X. eine Kommission von Kardinälen, Bischöfen und Konsultoren aus den wichtigsten Ländern, von Vertretern der theologischen und kanonistischen Wissenschaft, die unter Kardinal Pietro Gasparri (1852–1934) zunächst als Sekretär, dann als Vorsitzenden in jahrelanger intensiver Arbeit, deren Hauptlast Gasparri persönlich trug, dieses Werk schuf. Das Ergebnis war der *Codex Iuris Canonici* (CIC), ein bedeutendes Meisterwerk «sui generis», erwachsen aus der großen Tradition der mittelalterlichen Kanonistik in konsequenter Anwendung der seit dem «Reformpapsttum» des 11. und 12. Jahrhunderts unter vielen Schwankungen, auch Rückschlägen, ausgebauten und schließlich im vatikanischen Dogma vom päpstlichen Jurisdiktionsprimat zur Vollendung gelangten römischen Zentralisationstendenzen. «Der neue Codex brachte ein päpstlich dekretiertes Kirchenrecht konsequent römisch-zentralistischer Ausrichtung»[781]. Oder um das bündige Urteil des Berliner protestantischen Rechtshistorikers Ulrich Stutz in seiner 1918 erschienenen Kommentierung «Der Geist des Codex iuris canonici» zu zitieren: «In doppeltem, im ureigensten Sinne ist so, was wir in dem neuen Gesetzbuche vor uns haben, *vatikanisches Kirchenrecht*»[782]. Nach der Zählung Horst Fuhrmanns und Peter Landaus gelangten in dieses neue kirchliche Rechtsbuch «über Gratian [...] etwa 300 Pseudoisidorexzerpte» (mit Schwerpunkt im Verfahrens- und Strafrecht)[783].

Der *Codex Iuris Canonici*, das erste kodifizierte Recht der katholischen Kirche, wurde vom Nachfolger Pius' X., Papst Benedikt XV. (1914–1922), durch die Konstitution *Providentissima Mater Ecclesia* vom 27. März 1917, mitten im Ersten Weltkrieg, «invocato divinae gratiae auxilio, Beatorum Petri et Pauli Apostolorum auctoritate confisi, motu proprio, certa scientia atque Apostolicae, qua aucti sumus, potestatis plenitudine» feierlich promulgiert[784] und mit Wirkung vom 19. Mai 1918 (Pfingsten), als mit dem Ende des Kriegs in der Revolution die überkommenen monarchischen Staatsverfassungen stürzten, in Kraft gesetzt. Gleichzeitig wurden alle diesem neuen uniformen Kirchenrecht entgegenstehenden partikularen Rechte, mögen sie auch seit «unvordenklichen Zeiten» in Geltung gewesen sein, mit einem päpstlichen Federstrich außer Kraft gesetzt[785] – eine Verfügung, die, wie bereits gesagt, unmittelbarer Ausfluß des universalen päpstlichen Jurisdiktionsprimats über die gesamte Kirche und jede Einzelkirche war.

Die entscheidenden verfassungsrechtlichen Bestimmungen des CIC finden sich in den *Tituli VII et VIII* des *Liber secundus*. Dem Papst als Inhaber der «plena et suprema potestas iurisdictionis in universam Ecclesiam tum in rebus quae ad fidem et mores, tum in iis quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent» (Tit. VII Cap. I can. 218) wird u.a. allein das Recht reserviert, ein ökumenisches Konzil einzuberufen, zu transferieren, zu suspendieren und aufzulösen, dessen Vorsitz zu führen («per se vel per alios praeesse»), dessen Verhandlungsmaterien und dessen Ordnung zu bestimmen und dessen Dekrete zu konfirmieren (Tit. VII Cap. II can. 222). Patriarchen und Primaten, einst mächtige Hierarchen, haben «praeter praerogativam honoris et ius praecedentiae» in der Regel keinerlei spezielle Jurisdiktion mehr (Tit. VII Cap. VI can. 271). Die Metropoliten sind praktisch bedeutungslos geworden (Tit. VII Cap. VI can. 272–279). Die Bischöfe als Nachfolger der Apostel stehen «ex divina institutione» einzelnen Kirchen vor, «quas cum potestate ordinaria regunt sub auctoritate Romani Pontificis» (Tit. VIII Cap. I. can 329 § 1); und dazu der entscheidende § 2: «Eos [scil. episcopos] libere nominat Romanus Pontifex»: Der Papst ernennt frei die Bischöfe

781 Schwaiger, Papsttum 188.

782 Stutz, Der Geist des Codex iuris canonici 156. – Dazu das Urteil des Tübinger Kirchenhistorikers Karl August Finks: «Damit [nämlich mit der «Verabsolutierung *einer* Richtung» durch das Erste Vatikanum] war aber diese einseitige Entwickung noch nicht abgeschlossen. Die praktische Folgerung aus den unglücklichen Definitionen des I. Vatikanischen Konzils ist der *Codex iuris canonici* von 1917/18. Gewiß kann man ihn als juristisches Kunstwerk bewundern, besonders in der geradezu raffinierten Kodifizierung des Eherechtes, das früher mehr außerhalb der kirchlichen Befugnisse war. Aber darin liegt ja gerade das Verhängnis, und große Kanonisten zu Anfang unseres [20.] Jahrhunderts meinten bitter, daß jetzt nach diesem Kirchenreglement ein eigentliches juristisches Denken und Abwägen nicht mehr erforderlich sei; habe man doch eine Art bürgerlichen Gesetzbuches für die Seelenverwaltung. Der CIC ist ja auch das erste amtliche Gesetzbuch nach fast 1900 Jahren christlicher Geschichte, während es vorher nur Sammlungen gab, die zu interpretieren es rechts- und theologiegeschichtlicher Bildung bedurfte. So erscheint es denn höchst merkwürdig, aus dem CIC als einer Art Grundgesetz die Verfassung der katholischne Kirche abzuleiten und gar dogmatische Antworten aus ihm entnehmen zu wollen. Das Wesen der Kirche kann aus diesem Reglement, auch wenn es sich auf das oft so fragwürdige ‹ius divinum› beruft, niemals erkannt werden, vor allem wenn das kritische Auge auf die ganz einseitigen, schul- und zeitgebundenen, jeder Dynamik abgestorbenen Formulierungen etwa der geistlichen Verpflichtungen gerichtet wird.» Fink, Zur Geschichte der Kirchenverfassung 534.

783 Landau, Gratians unmittelbare Quellen 161; Fuhrmann, Einfluß und Verbreitung I 34–38.

784 Diese Konstitution wurde dem CIC vorangestellt (S. XXIX–XXXIII).

785 «Non obstantibus quibuslibet ordinationibus, constitutionibus, privilegiis etiam speciali atque individua mentione dignis, nec non consuetudinibus etiam immemorabilibus ceterisque contrariis quibusvis.» So die Verfügung in dieser Konstitution.

der ganzen Welt. Und konsequent nahm man das Entstehen neuer Staatsverfassungen in den einzelnen Ländern zum Anlaß, bestehende Konkordate aufzukündigen und durch den Abschluß neuer Konkordate dem kodifizierten «vatikanischen» Recht soweit immer möglich völkerrechtliche Anerkennung zu verschaffen. Am «glücklichsten» ist dies im Bayerischen Konkordat von 1924 gelungen: dem ersten Konkordatsabschluß mit einem deutschen (Teil-)Staat nach dem Ersten Weltkrieg und dem Ende der Monarchie. In ihm, einer diplomatischen Meisterleistung des damaligen Apostolischen Nuntius Eugenio Pacelli, wurde dem Heiligen Stuhl in präziser Entsprechung des zitierten can. 329 §2 CIC «volle Freiheit» bei der Besetzung der bayerischen Bischofsstühle eingeräumt[786] – dem Staat blieb nur die Besoldungspflicht –, weshalb diesem, bis heute in Geltung gebliebenen, Konkordat damals als «Musterkonkordat» für die nachfolgenden Konkordatsverhandlungen in Preußen und Baden Vorbildfunktion zukam. Zwar ist dann im selben Paragraphen beim Erledigungsfall eines Erzbischofs- oder Bischofstuhls von der Einreichung einer Kandidatenliste durch «das beteiligte Kapitel» und von «Triennallisten» der bayerischen Bischöfe und Domkapitel die Rede; doch bezüglich der auf diesen Listen «Bezeichneten behält sich der Hl. Stuhl freie Auswahl vor» (Art. 14 §1)[787]. Allerdings waren bereits den nach dem Konkordatsabschluß von 1817/21 neu errichteten bayerischen Domkapiteln, wie oben erwähnt, keinerlei Mitwirkungsrechte bei der Besetzung der Bischofsstühle mehr eingeräumt worden; einmal verlorengegangene Rechte aber bleiben endgültig verloren (damals und heute). Auch die beim Konkordatsabschluß von 1924 im Amt befindlichen bayerischen Bischöfe, die allesamt noch vom König nominiert worden waren, wünschten keine Wiederbelebung des domkapitlischen Bischofswahlrechts[788]. «Fest soll der Codex stehen. Es ist betrübend und beschämend, wenn sich die Domkapitel in dieser Frage an das Ministerium gewandt haben» – so der Kommentar des Eichstätter Bischofs Leo Mergel[789]. *In concreto* verfährt der Heilige Stuhl bei der Ernennung bayerischer Bischöfe nach dem Obersatz von Art. 14 §1; denn in den letzten Jahren sind in Bayern einige Bischofsernennungen zu verzeichnen, deren Namen man mit allerhöchster Wahrscheinlichkeit auf allen eingereichten (bayerischen) Listen vergeblich suchen würde. Jedoch steht in diesem Zusammenhang, um Mißverständnissen vorzubeugen, ausschließlich die römisch-kuriale Verfahrensweise der Ernennung zur Diskussion, keineswegs die Qualifikation der Ernannten für das Bischofsamt.

Neben der zentralistischen Uniformierung des Kirchenrechts und seiner weltweiten Durchsetzung war man römischerseits spätestens seit dem Ende des 19. Jahrhunderts intensiv bestrebt[790], die philosophisch-theologische Ausbildung an den theologischen Hochschulen und staatlichen katholisch-theologischen Universitätsfakultäten streng nach der Lehre des Thomas von Aquin, genauer: nach scholastischen und neoscholastischen Prinzipien mit dem Schwergewicht auf Dogmatik als spekulativ-theologischem Fach möglichst uniform zu reglementieren sowie die Besetzung der Lehrstühle und die Lehr- und Publikationstätigkeit der Professoren, soweit immer möglich, zentral zu überwachen. Um aber bei römischen Lehrbeanstandungen «Rom» aus der «Schußlinie» zu halten, fiel den Ortsbischöfen zwangsweise die Aufgabe zu, kraft ihrer Autorität gegen die Gemaßregelten vorzugehen, auch durch Entzug der Lehrbefugnis[791].

786 In Art. 14 §1 des Bayerischen Konkordats vom 29. März 1924 heißt es: «In der Ernennung der Erzbischöfe und Bischöfe hat der Heilige Stuhl volle Freiheit [...].» Das Konkordat ist abgedruckt in: Volk, Akten 925–931, hier 930 f.

787 Das Bayerische Konkordat vom 29. März 1924 ist abgedruckt in: Volk, Akten I 925–931, hier 930 f. (Art. 14).

788 Siehe hierzu: Ebd., die einschlägigen Aktenstücke.

789 Bischof Mergel an Kardinal Faulhaber, Eichstätt, 5. April 1922. Ebd. 245 f., hier 245.

790 In diesem Zusammenhang sind u.a. zu nennen: die Enzyklika *Aeterni Patris* Leos XIII. vom 4. August 1879 (ASS 12, 1879/80, 98–114), in der Thomas von Aquin als Lehrmeister christlicher Philosophie und Theologie gerühmt wurde, und die Enzyklika *Studiorum ducem* Pius' XI. vom 29. Juni 1923 (AAS 15, 1923, 323 f.), in der ebenfalls der Aquinate gerühmt und auf die Vorschrift im CIC 1917/18 can. 1366 §2 verwiesen wird, wonach «die Professoren die Studien der Philosophie und der Theologie sowie den Unterricht der Alumnen in diesen Lehrfächern ganz und gar nach der Methode, der Lehre und den Grundsätzen des engelgleichen Lehrers gestalten (*omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia*) und diese heilig halten sollen». Jedoch vertrat Pius XI. hier eine gewisse Offenheit bezüglich der «Dinge, über die in katholischen Schulen unter Autoren von höherem Ansehen in entgegengesetzte Richtungen disputiert zu werden pflegt».

791 So die «diplomatische» Maxime des Nuntius Eugenio Pacelli, um die von ihm geführten Konkordatsverhandlungen nicht zu stören. Unterburger, Erneuerung aus katholischer Tradition 38. – Und so wurde – um nur dieses Beipiel zu nennen – im Fall des Breslauer Kirchenhistorikers und Schriftstellers Joseph Wittig (1879–1949), ausgelöst durch dessen österlichen «Hochland»-Beitrag «Die Erlösten» (in der amtskirchlich als «modernistisch» beargwöhnten, um nicht zu sagen: verfolgten Monatsschrift «Hochland» 19/II, 1922, 1–26), durch den damaligen Breslauer Fürstbischof Kardinal Adolf Bertram verfahren. Klaus Unterburger, Roman mit Gott? Die Verurteilung und Exkommunikation des schlesischen Kirchenhistorikers und Schriftstellers Joseph Wittig (1879–1949) im Licht der neu zugänglichen vatikanischen Quellen, in: Archiv für schlesische Kirchengeschichte 70 (2012) 199–224. – Joseph Wittig, Meine «Erlösten» in Bußе, Kampf und Wehr (Bücher der Wiedergeburt), Habelschwerdt 1923; Eugen Rosenstock – Joseph Wittig, Das Alter der Kirche. Kapitel und Akten [Wittig-Akten, natürlich ohne die damals nicht zugänglichen vatikanischen Quellen], Berlin 1927; Joseph Hainz (Hg.), Reformkatholizismus nach 1918 in Deutschland. Joseph Wittig (1879–1949) und seine Zeit. Dokumentation des Symposions der «Bibelschule Königstein e. V.» am 30./31. März 2001 in Königstein, Eppenhain 2002. – Weitlauff, «Modernismus litterarius».

Pius XI. (1922–1939, zuvor Achille Ratti, geb. 1857)[792], ein hochgebildeter Papst, einst Präfekt der Mailänder Biblioteca Ambrosiana (1907), dann der Vatikanischen Bibliothek (1914), und mit kirchengeschichtlichen Editionen hervorgetreten, philosophisch und theologisch bei den Jesuiten und Dominikanern in Rom streng scholastisch ausgebildet und dreifach promoviert, machte dieses Ziel mit der ihm eigenen, zuweilen rücksichtslosen, Energie von Anfang an zu einem Programmpunkt seines Pontifikats. Dabei hatte er speziell die theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten Deutschlands im Blick, (deren «Rechtgläubigkeit» man römischerseits spätestens seit den theologischen Kämpfen des 19. Jahrhunderts, insbesondere im Bereich der «protestantisch infizierten» bibelexegetischen und dogmengeschichtlichen Forschung mißtraute). Bereits im ersten Jahr seines Pontifikats erteilte er dem Präfekten der römischen Studienkongregation, Kardinal Gaetano Bisleti (1856–1937), erste Anordnungen zur weltweiten Vereinheitlichung des Studiums der katholischen Theologie mit der Weisung, auf deren strikte Durchsetzung überall künftig mit erhöhter Sorgfalt zu achten[793]. Schließlich regelte Pius XI. diese Frage autoritativ. Am 22. April 1927 wies er Kardinal Bisleti in einer Audienz an, er habe zu verfügen, daß weltweit für die Berufung von Professoren an katholische Universitäten und Fakultäten, die das «Privileg» zur Verleihung akademischer Grade besitzen, die zuständigen Bischöfe zuvor das *Nihil obstat* der Studienkongregation einzuholen hätten und ferner verpflichtet werden müßten, die Dozenten zu überwachen und deren Publikationen an diese Kongregation einzusenden[794]. Diese Weisung wurde in einem «Geheimdekret» der Studienkongregation vom 16. Juli 1927 umgesetzt und zugleich eine vom 2. Februar 1924 datierende Anordnung bekräftigt, wonach die zuständigen Bischöfe verpflichtet seien, alle drei Jahre der Kongregation über die Rechtgläubigkeit des Lehrbetriebs an je «ihren» Fakultäten Bericht zu erstatten. Durch Dekret derselben Kongregation vom 14. Januar 1928 wurde die päpstliche Weisung nochmals wiederholt und präzisiert[795]. Speziell aber zielte diese Weisung auf die staatlichen Theologischen Universitätsfakultäten in Deutschland. Es handelte sich *de facto* um eine «lex Germaniae», durch die den deutschen Bischöfen ein ihnen im Kirchenrecht (CIC 1917/18 can. 336 §2) ausdrücklich vorbehaltenes Aufsichts- und Vetorecht entzogen bzw. stark eingeschränkt wurde, zu ihrer nicht geringen Verlegenheit gegenüber den für Lehrstuhlbesetzungen zuständigen staatlichen Ministerien. Um diesem Eindruck, man habe nur die «deutsche» Theologie im Visier, zu entgehen, wurde auf Empfehlung des Jesuiten Augustin Bea (1881–1968), eines in Rom einflußreichen «Neuscholastikers» und nachmaligen Kurienkardinals, diese Verpflichtung zur Einholung des *Nihil obstat* (d.h. der römisch-kurialen Erklärung, es stehe der Berufung nichts entgegen) für die gesamte Weltkirche vorgeschrieben. Das umfassende Dokument hierfür bildete und bildet bis heute die Apostolische Konstitution *Deus scientiarum Dominus* Pius' XI. vom 24. Mai 1931 samt den «Ordinationes» vom 12. Juni 1931 und der Durchführungsinstruktion für die Theologischen Fakultäten in Deutschland. Diese Konstitution suchte die Verfassung der Fakultäten, den philosphisch-theologischen Lehrbetrieb und die Verleihung akademischer Grade bis ins einzelne zu reglementieren. Nicht alle Anordnungen waren durchsetzbar, manche wurden ignoriert, manche andere, wie die Forderung, sämtliche Dozentenpublikationen an die römische Studienkongregation zu übersenden, waren irreal; schließlich erzielten die Bischöfe in langen Verhandlungen Kompromisse[796]. Im übrigen vermochten die restriktiven päpstlichen Anordnungen auf Dauer, d.h. in der Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg, nicht zu verhindern, daß auch innerhalb der katholischen Theologie die historisch-kritische Methode in der bibelexegetischen, dogmen- und kirchengeschichtlichen Forschung und desgleichen die modernen philosophischen Strömungen rezipiert wurden[797]. Die entscheidende Bestimmung dieser Apostolischen Konstitution aber enthielt Art. 21: «Um in ein Professorenkollegium rechtmäßig aufgenommen», d.h. auf einen Lehrstuhl einer Theologischen Fakultät berufen zu werden, ist danach neben dem Nachweis entsprechender wissenschaftlicher Leistungen und guter Sitten für

792 Schwaiger, Papsttum und Päpste 193–270; jedoch wird die hier zur Debatte stehende Problematik so gut wie nicht berührt (siehe S. 221).

793 Apostolisches Schreiben *Officiorum omnium* Pius' XI. an Kardinal Bisleti, 1. August 1922. AAS 14 (1922) 449–458. Hier ist u.a. zu lesen: «Primum est de linguae latinae studio in litterariis clericorum ludis omni cura fovenda atque prohevenda [...]. – Alterum in quo singularem Episcoporum vigilantiam requirimus, ad altiora adolescentis cleri studia pertinent. Omnino quae hac de re sunt in iure canonico providentissime statuta, ea sancte inviolateque observari debent [...]. – Die Lehrer der Philosophie haben »non solum rationem seu methodum, verum etiam doctrinam et principia sequi Thomae [...]. – «Quod autem de Philosophia dicimus idem est de sacrae Theologiae disciplina intelligendum]...]. – Und bezüglich der positiven Methode, die nicht völlig abgelehnt wird, heißt es: «Illa enim positiva methodus necessario quidem scholasticae adiungenda est, sed sola non sufficit; cum bene comparari nostros oporteat ad Fidei veritatem non modo convicendam, sed illustrandam etiam ac defendendam; Fidei autem dogmata contrariosque errores ex ordine temporum recensere, ecclesiasticae quidem historiae est, non vero munus Theologiae.»

794 Siehe dazu ausführlich mit den Quellen: Unterburger, Vom Lehramt der Theologen 345–354; dazu die nachfolgenden Kapitel dieser Arbeit.

795 Der Wortlaut beider Dekrete in Auszügen: Ebd. 347–349.

796 Siehe dazu im einzelnen: Ebd. 551–567.

797 Siehe hierzu die Beiträge in: Wolf, Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962.

die Erteilung der «missio canonica» durch den «Magnus Cancellarius» als Ernennungsvoraussetzung die «Erlangung des *Nihil obstat* des Heiligen Stuhls» erforderlich (Art. 21,5). Diese Anordnung ist unverändert in Geltung. In Deutschland fungiert als «Magnus Cancellarius» der staatlichen theologischen Fakultäten kirchenrechtlich der jeweils zuständige Ortsbischof; er hat vor Erteilung der «missio canonica» als Voraussetzung für die staatliche Ernennung eines Professors (jedenfalls bei Erstberufungen) dieses «Nihil obstat» bei der römischen Behörde einzuholen[798], und dies setzt entsprechende Überprüfung voraus[799].

Während das Erste Vatikanum (genauer: der Papst im Ersten Vatikanum) immerhin noch gelehrt hatte, daß «der Vorrang der ordentlichen Gewalt» der römischen Kirche, d.h. des Papstes, «über alle anderen Kirchen […] der ordentlichen und unmittelbaren bischöflichen Jurisdiktionsgewalt, mit der die vom Heiligen Geiste gesetzten Bischöfe als Nachfolger der Apostel und als wahre Hirten die ihnen anvertrauten Herden weiden und leiten, jeder die seine, keinen Eintrag» tue, «diese vielmehr vom obersten und allgemeinen Hirten anerkannt, gefestigt und verteidigt» werde, präzisierte Pius XII. (1939–1958) in seiner Enzyklika *Mystici corporis Christi* von 1943 diese Lehre entsprechend der römisch-kurialen Doktrin folgendermaßen: Zwar leite jeder Bischof «als wahrer Hirte seine eigene ihm anvertraute Herde»; doch seien die Bischöfe «bei dieser Tätigkeit freilich nicht völlig eigenen Rechts, sondern der dem Römischen Pontifex gebührenden Gewalt unterstellt, wiewohl sie eine ordentliche Jurisdiktionsgewalt besitzen, die ihnen unmittelbar von diesem höchsten Pontifex zugeteilt wurde (*id tamen dum faciunt, non plane sui iuris sunt, sed sub debita Romani Pontificis auctoritate positi, quamvis ordinaria iurisdictionis fruantur, immediate sibi ab eodem Pontifice Summo impertita*)»[800]. Mit anderen Worten: Die bischöfliche Ge-

798 Die Apostolische Konstitution *Deus scientiarum Dominus* samt Anhängen, lateinisch und deutsch,in: Unterburger, Vom Lehramt der Theologen 581–638, der zitierte Art. 21,5 hier 592.

799 Wie der Nuntius Eugenio Pacelli, der bei seinem «Hauptwerk», den Konkordatsverhandlungen, nicht seine sämtlichen Maximen hatte durchsetzen können, die deutschen Bischöfe beurteilte, ist seiner für sie wenig schmeichelhaften Finalrelation vom 18. November 1929, nach seiner Rückberufung nach Rom, zu entnehmen. Hubert Wolf – Klaus Unterburger (Bearb.), Eugenio Pacelli: Die Lage der Kirche in Deutschland 1929 (VKZG/A 50), Paderborn-München-Wien-Zürich 2006, hier 95–257 der Bericht italienisch und deutsch. – An der Theologie und Priesterausbildung in Deutschland, zumal an den deutschen Universitäten, kritisierte Pacelli eine übermäßige Kritiksucht an der amtlichen kirchlichen Lehre, eine Bevorzugung der positiven statt der spekulativen Theologie und überhaupt eine ungenügende Orientierung an der Neuscholastik bzw. am Neuthomismus und an deren traditioneller Methode. Ohne Zweifel seien die theologischen Fakultäten, «per ciò che riguarda la produzione scientifica, generalmente superiori ai Seminari vescovili». Doch stünden dem «gravi inconvenienti» gegenüber, nämlich die «unzulängliche» Vertretung des «spekulativen und scholastischen Teils der Philosophie und Theologie». Die dort lehrenden Professoren seien (eben in dieser Hinsicht) oft «unzureichend oder schlecht ausgebildet [das hieß für Pacelli: nicht in Rom geschult], während sie mit dem gesamten Corpus der staatlichen Universitätsprofessoren die stolze Überzeugung gemein haben, unfehlbar, unantastbar und von jeder Autorität unabhängig zu sein». Die Folge sei, «daß nicht wenige Studenten von einem Geist des Mißtrauens gegenüber dem Heiligen Stuhl und in der theologischen Lehre von einer Geisteshaltung, die ‹Minimismus› (*minimismo*) genannt werden könnte, infiziert werden, […], so daß sie die Jahre ihres Theologiestudiums fast wie eine Gefahr durchmachen» müßten. Es sei deshalb um so mehr geboten, größte Sorgfalt bei der Auswahl der Bischöfe, denen die Aufgabe der unmittelbaren Überwachung der Priesterausbildung obliege, obwalten zu lassen. Den im Amt befindlichen deutschen Bischöfen attestierte er in dieser Beziehung, nämlich bei der Gewährung des «Nulla osta» für von der Regierung vorgeschlagene Professoren, «Leichtfertigkeit» (Bayern war aber von diesem Finalbericht ausgenommen). Ebd. 190–193, auch 64 f.

800 Vollständiger lateinischer Text der Enzyklika *Mystici Corporis* vom 29. Juni 1943 in: AAS. Commentarium officiale. Annus XXXV, Series II, Vol. X, Vatikan 1944, 193–248, das Zitat hier 211 f.; in deutscher Übersetzung: Rohrbasser, Heilslehre der Kirche, 466–526, das Zitat hier 487. – Das Zitat im Zusammenhang: « … [Sicut universalis Ecclesia, ita et peculiares eius communitates, id est Ecclesiae Particulares] a Christo Iesu proprii uniuscuiusque episcopi voce potestateque reguntur. Quamobrem sacrorum antistites non solum eminentiora universalis Ecclesiae membra habendi sunt, ut qui singulari prorsus nexu iunguntur cum divino totius Corporis Capite, atque ideo iure vocantur ‹partes membrorum Domini primae›; sed ad propriam cuiusque dioecesim quod spectat, utpote veri pastores assignatos sibi greges singuli singulos Christi nomine pascunt ac regunt; id tamen dum faciunt, non plane sui iuris sunt, sed sub debita Romani Pontificis auctoritate positi, quamvis ordinaria iurisdictionis potestate fruantur, immediate sibi ab eodem Pontifice Summo impertita. Quapropter ut Apostolorum ex divina institutione successores a populo venerandi sunt.» -«… [Wie die gesamte Kirche, so werden auch ihre besonderen Gemeinschaften, d.h. die Teilkirchen] von Christus Jesus durch die Stimme und Vollmacht des eigenen jeweiligen Bischofs geleitet. Deshalb sollen die Bischöfe nicht nur für herausragendere Glieder der gesamten Kirche gehalten werden, weil sie durch ein ganz einzigartiges Band mit dem göttlichen Haupt des ganzen Leibes verbunden sind und daher zurecht ‹erste Teile der Glieder des Herrn› genannt werden, sondern – was die eigene Diözese eines jeden anbelangt – weil sie als wahre Hirten im Namen Christi die ihnen jeweils zugewiesenen Herden jeweils weiden und leiten [vgl. Konstitution *Pastor aeternus* cap. 3. Denzinger-Hünermann Nr. 3061]; indem sie jedoch dies tun, sind sie nicht völlig eigenen Rechtes (*non plane sui iuris sunt*), sondern unterstehen der gebührenden Autorität des Römischen Pontifex, obwohl sie die ordentliche Jurisdiktionsvollmacht genießen, die ihnen von ebendiesem höchsten Pontifex unmittelbar zugeteilt wurde (*immediate sibi ab eodem Pontifice Summo impertita*). Deshalb sind sie als Nachfolger der Apostel aufgrund göttlicher Einsetzung vom Volk zu verehren.»
Und im übernächsten Abschnitt lehrte Pius XII.: «[…] Attamen hoc quoque retinendum est, quamvis mirandum prorsus videatur, Christum nempe requirere membra sua. Idque primo quidem, quatenus Iesu Christi persona a Summo geritur Pontifice, qui ne pastoralis officii onere obruatur, alios non paucos in sollicitudinis suae partes vocare debet, ac quotidie est totius comprecantis Ecclesiae adiutorio relevandus.» – «[…] Jedoch ist auch dies festzuhalten – mag es auch durchaus verwunderlich erscheinen –, nämlich daß Christus nach seinen Gliedern verlangt. Und dies freilich in erster Linie, insofern die Person Jesu Christi vom Papst vertreten wird (*primo quidem, quatenus Iesu Christi persona a Summo geritur Pontifice*), der – um nicht von der Last des Hirtenamtes erdrückt zu werden – nicht wenige an-

walt ist Ausfluß der päpstlichen Universalgewalt, ist von ihr abgeleitete Gewalt. Der Papst versteht sich demnach als souveränen Universalbischof der Kirche, die Bischöfe, weil von ihm, ausschließlich von ihm bevollmächtigt, sind *de facto* seine in seinem Auftrag vor Ort, in den ihnen je zugewiesenen «Teilregionen» seines päpstlichen «Weltbistums», wirkenden «Regionalbischöfe»; denn er müsse, wie er ausdrücklich formuliert, «um nicht von der Last des Hirtenamtes erdrückt zu werden, nicht wenige andere zur Teilnahme an seiner Sorge (*in sollicitudinis suae partes*) berufen». Diese papalistische Sicht findet in derselben Enzyklika ihre nicht mehr überbietbare Übersteigerung in der Aussage, «daß Christus und sein Stellvertreter auf Erden nur ein einziges Haupt ausmachen», wie «Bonifaz VIII., Unser Vorgänger unvergeßlichen Andenkens, durch das apostolische Schreiben *Unam sanctam* feierlich erklärt und seine Nachfolger diese Lehre immerfort wiederholt haben (*Unum solummodo Caput constituere Christum eiusque Vicarium, Decessor noster imm[emorabilis]. Mem[oriae]. Bonifacius VIII per Apostolicas Litteras Unam Sanctam solemniter docuit, idque subinde Successores eius iterare non desiere unquam*)»[801].

Alle diesen Sachverhalt beschwichtigenden Erklärungen, so die Kollektiverklärung des deutschen Episkopats von 1875[802] (zu den dogmatischen Definitionen des Ersten Vatikanums), sind demnach, wenn man den Wortlaut dieser Enzyklika ernst nimmt, hinfällig. Der Papst lehrt; den Theologen und Kanonisten bleibt es überlassen, die Erklärungen nachzuliefern – so die unausgesprochene Regel seit Pius IX. Mit der Hilfskonstruktion einer Aufspaltung der ordentlichen bischöflichen Gewalt in «Weihegewalt» (*potestas ordinis*, durch die Bischofskonsekration verliehen, aber ohne Verleihung der *potestas iurisdictionis* «gebunden») und «Hirtengewalt» (*potestas iurisdictionis*, vom Papst als Ausfluß seiner Universalgewalt verliehen und grundsätzlich wieder entziehbar) versuchen (oder versuchten) sich Kanonisten und Theologen an einer «theologischen» Lösung dieses in Wahrheit letztlich unlösbaren Problems[803].

Doch wenn auch die Entwicklung über *Febronius* (und den spätaufgeklärten Wessenberg) weit hinweggegangen ist – wobei man bezüglich der über allen Zweifel erhabenen Legitimität dieser Entwicklung, zumal in Anbetracht des dafür in Anspruch genommenen Beistands des Heiligen Geistes, bei Beleuchtung der geschichtlichen «Hintergründe» (der rücksichtslos geschlagenen theologi-

dere zur Teilnahme an seiner Sorge (*in sollicitudinis suae partes*) berufen muß [vgl. Leo I. an Bischof Anastasius von Thessalonich (Mirbt, Quellen 76 Nr. 171), und Innozenz I. (402–417) in seinem Brief «Inter ceteras Ecclesiae Romanae» vom 27. Januar 417 an Silvanus und die Väter der Synode von Mileve, um den Vorrang des römischen Stuhles hervorzuheben (Denzinger-Hünermann 104 Nr. 218)]; und täglich durch die Unterstützung der ganzen mitbetenden Kirche aufzurichten ist.» Denzinger-Hünermann 1048 f. (Nr. 3804–3805). – Die ziemlich umständlichen Formulierungen zeigen die Schwierigkeit der Ausdeutung des Verhältnisses von übergeordnetem Primat und rechtlich eigenständigem Episkopat, dessen Mitglieder aber vom Papst als Stellvertreter Christi zur Teilnahme an seiner Sorge berufen – und folglich auch von ihm mit entsprechenden Vollmachten ausgestattet werden. Zu den Deutungen nach dem Zweiten Vatikanum siehe: Johannes Neumann u. a., Bischof I–IV, in: TRE 6 (1980) 653–697; Hermann J. Pottmeyer u. a.: Bischof, in: LThK 2 (^{3}1004) 481–492. – Zu Pius XII. und seinem Amtsverständnis siehe: Klaus Unterburger, In neuem Licht: Nuntius Pacelli –Papst Pius XII. und die deutschen Bischöfe. Fünfzig Jahre nach dem Tod des Papstes und fünf Jahre nach der Öffnung der vatikanischen Archivbestände, in: JBVABG 43 (2009) 23–48.

801 AAS 1944 (wie oben) 211; Rohrbasser, Heilslehre der Kirche 487. – Daß sich Pius XII. – im Jahr 1943! – hier ausgerechnet auf die Bulle *Unam sanctam* Bonifaz' VIII. vom 18. November 1302 beruft, verleiht der Aussage einen nochmals verschärfenden Akzent. Jürgen Miethke, Unam sanctam, in: LThK 10 (^{3}2001) 375. – Im Licht dieser päpstlichen Lehraussage ist wohl auch das Schreiben Pius' XII. an den Berliner Bischof Konrad von Preysing vom 30. April 1943 zu interpretieren, in dem der Papst mit Dank für dessen «klare und offene Worte, die Du bei verschiedenen Gelegenheiten an Deine Gläubigen und damit an die Öffentlichkeit gerichtet hast», als «Oberster Hirt der Gläubigen» es «den an Ort und Stelle tätigen Oberhirten [Deutschlands während der nationalsozialistischen Diktatur]» überläßt, «es abzuwägen, ob und bis zu welchem Grade die Gefahr von Vergeltungsmassnahmen und Druckmitteln im Falle bischöflicher Kundgebungen sowie andere vielleicht durch die Länge und Psychologie des Krieges verursachten Umstände es ratsam erscheinen lassen, trotz der angeführten Beweggründe, ad maiora mala vitanda Zurückhaltung zu üben. Hier liegt einer der Gründe, warum Wir selber Uns in Unseren Kundgebungen Beschränkung auferlegen. [...] Für den Stellvertreter Christi wird der Pfad, den er gehen muss, um zwischen den widerstreitenden Forderungen seines Hirtenamts den richtigen Ausgleich zu finden, immer verschlungener und dornenvoller. [...]» – «Um schlimmere Übel zu vermeiden»: Im Vordergrund der Sorge des Papstes stand hier wohl kaum die nationalsozialistische Verfolgung der Juden, die ihn gewiß zutiefst erschütterte, aber deren Brutalität längst maßlos geworden war. Im Vordergrund stand hier vielmehr die Sicherung des kirchlich-sakramentalen Lebens, das hieß für das primatiale Amtverständnis Pius' XII. die Sicherung des Papsttums, die Sicherung der Integrität der päpstlichen Kirchenregierung. «Es ist jene Prioritätssetzung, die in der Kirche und ihrer auf den Papst zentrierten Kirchenverfassung den höchsten Wert auf Erden sieht, da allein sie den Weg zum Himmel weist. Größen und Grenzen Pacellis sind deshalb Größen und Grenzen seines Ekklesiologie und seines Amtsverständnisses.» Unterburger, In neuem Licht 44, der zitierte Brief (mit Erwägungen, die Pius XII. auch in einigen anderen Schreiben äußerte). hier 24 f., ist erstmals veröffentlicht in: Burkart Schneider (Hg.), Die Briefe Pius' XII an die deutschen Bischöfe 1939–1944 (VKZG.B 4), Mainz 1966, 235–242 (Nr. 105)

802 Kollektiverklärung des deutschen Episkopats (Januar – Februar 1875) und ihre eilfertige Billigung durch Pius IX. im Apostolischen Schreiben *Mirabilis illa constantia* (4. März 1875), in: Neuner–Roos, Der Glaube der Kirche 245–248; Denzinger-Hünermann 836–838 (Nr. 3112a-3117).

803 Zu den doch sehr gewundenen Erklärungsversuchen siehe beispielsweise: Rahner–Ratzinger, Episkopat und Primat; Karl Rahner, Über den Episkopat, in: Ders., Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, 369–422; Ders., Pastoraltheologische Bemerkungen über den Episkopat in der Lehre des II. Vaticanum. Ebd. 423–431; Johannes Neumann, Bischof. I. Das katholische Bischofsamt, in: TRE 6 (1980) 653–682; Alfons Weiser – Hermann J. Pottmeyer – Peter Kramer, Bischof, in: LThK 2 (^{3}1994) 481–490.

schen «Schlachten» und ihrer Opfer) schon ins Sinnieren kommen möchte, natürlich unter rein «historischem» Aspekt –, so sind die Hauptthesen des *Febronius* über das (zu bereinigende) Verhältnis der als «centrum unitatis divino iure» mit dem «primatus iurisdictionis» ausgestatteten «ecclesia Romana» zu den «ecclesiae per totum orbem diffusae» und ihren «vom Heiligen Geist gesetzten», ebenfalls mit «ordinaria ac immediata iurisdictionis potestas» ausgestatteten Bischöfen als Nachfolgern der Apostel keineswegs obsolet geworden. Vielmehr waren die damit verbundenen Postulate oder wenigstens Desiderate im Vorfeld und während des Zweiten Vatikanums Thema intensiver theologischer Diskussionen, auch im Plenum des Konzils[804], freilich ohne jeden Bezug auf *Febronius* (den man im einzelnen wohl gar nicht kannte) und letztlich mit geringer «Durchschlagskraft». In den (allerdings von Selbstbespiegelungen aller Art durchsetzten) «Erinnerungen» Hans Küngs[805] beispielsweise finden sich dazu aufschlußreiche persönliche Erlebnisberichte.

Da ist im «weitaus am umstrittensten»[806] dritten Kapitel «Die hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere das Bischofsamt» der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*[807] – gleichsam einer Fortsetzung und Vollendung, oder doch Ergänzung der Torso gebliebenen Kirchenkonstitution *Pastor aeternus* des Ersten Vatikanums – als Ergebnis intensiver, auch kontroverser Diskussionen gewiß vom «collegium» oder «corpus» und «ordo» der Bischöfe die Rede, um mit diesen Begriffen zu verdeutlichen: Der «Romanus Pontifex», der Nachfolger Petri, und die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel, sind untereinander «in entsprechender Weise (*pari ratione*)» verbunden, «wie nach der Verfügung des Herrn (*statuente Domino*) der heilige Petrus und die übrigen Apostel ein einziges apostolisches Kollegium (*unum Collegium apostolicum*) bilden.» Irgendwelche geschichtlichen Argumente hat man diesbezüglich mit Grund vermieden[808]. Diesem «collegium» in der Nachfolgeschaft des «Apostelkollegiums» oder «corpus» wird in der Kirche Autorität zugesprochen, allerdings nur wenn es verstanden wird in Gemeinschaft mit dem «Pontifex Romanus» als seinem Haupt, niemals ohne ihn, und «unbeschadet seiner primatialen Gewalt über alle Hirten und Gläubigen»; denn der «Romanus Pontifex» besitzt, wie sofort ausdrücklich bekräftigt wird, «kraft seines Amtes als Stellvertreter Christi und Hirte der ganzen Kirche die volle, höchste und universale Vollmacht [über die Kirche], die er immer frei ausüben kann» (Art. 22)[809]. Natürlich wäre darüber hinaus bei einem Teil der Konzilsväter der Zusatz erwünscht gewesen, daß der Papst unfehlbar lehre, wenn er als «universalis Ecclesiae Pastor et Doctor et *Collegii Episcoporum Caput*» spreche, «was [aber] der endgültige Text zu sagen ängstlich vermeidet»[810]. Um jedoch jedem Mißverständnis vorzubeugen, als ob mit der Anerkennung der Bischöfe als eines *collegium* oder eines *ordo*, «der dem Kollegium der Apostel im Lehr- und Hirtenamt nachfolgt», die absolute Vorrangstellung des Papstes tangiert würde (was manche Konzilsväter befürchteten), wurde «seitens der höheren Autorität (*Superiore dein Auctoritate*)» dem Kirchenschema eine *Nota explicativa praevia*, eine «Erklärende Vorbemerkung» vorausgeschickt, die die ungeschmälerte Geltung der lehramtlichen Entscheidung des Ersten Vatikanums über die päpstliche Vollgewalt nochmals nachdrücklichst unterstrich und u.a. ausdrücklich hervorhob, daß der Papst diese «seine Vollgemacht jederzeit nach Gutdünken (*omni tempore ad placitum*) ausüben kann, wie es von seinem Amt gefordert wird»[811]. Das heißt wohl, er ist dabei keiner irdischen Appellationsinstanz (keinem Konzil), sondern ausschließlich Gott verantwortlich[812].

804 Siehe das Einleitungskapitel «Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche ‹Lumen gentium›» von Gérard Philips, in: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare I (1966) 139–155.

805 Hans Küng, Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen, München-Zürich [2]2003; Ders., Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen, München-Zürich 2007.

806 LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil I 143.

807 Siehe dazu ebd. 210–255 die Kommentare von Karl Rahner SJ und Aloys Grillmeier SJ.

808 Ebd. 213 (Kommentar).

809 «Collegium autem seu corpus Episcoporum auctoritatem non habet, nisi simul cum Pontifice Romano, successore Petri, ut capite eius intellegatur, huiusque integre manente potestate Primatus in omnes sive Pastores sive fideles. Romanus enim Pontifex habet in Ecclesiam, vi muneris sui, Vicarii scilicet Christi et totius Ecclesiae Pastoris, plenam, supremam et universalem potestatem, quam semper libere exercere valet. Ordo autem Episcoporum, qui collegio Apostolorum in magisterio et regimine pastorali succedit, immo in quo corpus apostolicum continuo perseverat, una cum Capite suo Romano Pontifice, et numquam sine hoc Capite subiectum quoque supremae ac plenae potestatis in universam Ecclesiam exsistit, quae quidem potestas nonnisi consentiente Romano Pontifice exerceri potest. […].» Konstitution *Lumen gentium*„ nach lebhaften Debatten in einer dritten und endgültigen Fassung in der 5. öffentlichen Sitzung des Zweiten Vatikanums am 21. November 1964 promulgiert, hier Art. 22. LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil I 157–347, hier 220–228 (mit Kommentar); Denzinger-Hünermann 1172–1240, hier 1199–1201 (Nr. 4146); COD 866.

810 LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil I 223 (Kommentar).

811 «Summus Pontifex, utpote Pastor Supremus Ecclesiae, suam potestatem omni tempore ad placitum exercere potest, sicut ab ipso suo munere requiritur. […].» Nota explicativa praevia 4. LThK: Das Zweite Vatikanische Konzil I 350–359, hier 356; COD 899.

812 Der letztere Halbsatz interpretiert das «ad placitum», das somit nach dem Kommentar Joseph Ratzingers «nur besagen [kann]„ daß der Papst bei seinem Handeln keinem *äußeren* Tribunal untersteht, das als Appellationsinstanz gegen ihn auftreten könnte, wohl aber an den inneren Anspruch seines Amtes, der Offenbarung, der Kirche gebunden ist». Ebd. 356 (Kommentar); Denzinger-Hünermann 1320–1324, hier 1323;. – Diese «Nota explicativa praevia» (4 Punkte) wurden in der 123. Generalkongregation vom 16. November 1964, fünf Tage vor der feierlichen Promulgation der dogmatischen Konstitution über

Da aber diese «Nota explicativa praevia» dem (wegen seiner tiefgründigen Theologie nachmals so vielfältig gerühmten) Kirchenschema «seitens der höheren Autorität» als (antikonziliaristische?) Prämisse vorgegeben wurde, kann dies nichts anderes bedeuten, als daß das ganze Kirchenschema von dieser «Nota» her zu interpretieren ist. Papst Paul VI. (1963–1978)[813] praktizierte im übrigen gerade diesen in der «Nota» bekräftigten Anspruch während des Konzils häufig, durch Eingriffe in die Redaktion der Konzilstexte, durch Modifikation von Konzilsbeschlüssen und Zurücknahme von Vorlagen, durch Verbote, bestimmte aktuell drängende Fragen und brennende Probleme im Plenum des Konzils überhaupt zu diskutieren etc. Und der offen oder verdeckt agierende Apparat der Kurie hielt die Zügel des Konzils fest in Händen.

In der Tat berührte das Zweite Vatikanum den Jurisdiktionsprimat des Papstes als *plenitudo potestatis* über die ganze Kirche und jede Einzelkirche nicht im mindesten (es durfte ihn nicht anrühren), mag man auch die Texte drehen und wenden und interpretieren, wie man will. Zwar lehrte («docet») das Zweite Vatikanum in der Konstitution *Lumen gentium* – aber nicht als feierliche Definition (es heißt nicht «solemniter docet») – die Sakramentalität der Bischofsweihe (in gewisser Weise im Anschluß an das Konzil von Trient, Sess. 23 vom 15. Juli 1563: Lehre über das Weihesakrament cap. 3–4): nämlich daß «durch die Bischofskonsekration die Fülle des Weihesakraments übertragen wird [...] das Hohepriestertum, die Ganzheit des heiligen Dienstamtes (*episcopali consecratione plenitudinem conferri sacramenti Ordinis, quae nimirum et liturgica Ecclesiae consuetudine et voce Sanctorum Patrum summum sacerdotium, sacri ministerii summa nuncupatur*)» und «mit dem Amt der Heiligung [d.h. der Weihegewalt] auch die Ämter des Lehrens und des Leitens [d.h. die Jurisdiktionsgewalt], die jedoch *ihrer Natur nach* [letztere Wendung ein vom Papst gewünschter Zusatz[814]] nur in der hierarchischen Gemeinschaft mit dem Haupt und den Gliedern des Kollegiums ausgeübt werden können (*cum munere sanctificandi, munera quoque* [...] *docendi et regendi, quae tamen natura sua nonnisi in hierarchica communione cum Collegii Capite et membris exerceri possunt*)»[815]. Außer dieser klärenden Deutung der Bischofskonsekration als «Fülle des Weihesakraments» – absichtlich nicht, gemäß bislang üblicher Ausdrucksweise, als dessen «höchste Stufe»[816] – bekräftigt die Konstitution mit Verweis auf die «vorzüglich in den liturgischen Riten und im Brauch der Kirche in Ost und West» deutlich werdende Tradition den Ritus der Bischofskonsekration: «Durch die Auflegung der Hände [Materie] und die Worte der Weihe [Form] wird die Gnade des Heiligen Geistes so übertragen und das heilige Prägemal so aufgedrückt (*sacrum characterem ita imprimi*), daß die Bischöfe in hervorragender und sichtbarer Weise die Aufgabe Christi selbst, des Lehrers, des Hirten und des Priesters innehaben und in seiner Person handeln»[817].

Diese konziliare Lehre bedarf einer Anmerkung: Tatsächlich war die Spendung der Ordines, auch der Bischofskonsekration, zumindest in der westlichen Kirche (seit dem 9./10. Jahrhundert) jahrhundertelang unterschiedlich gedeutet und vollzogen worden[818]. Auf Grund dessen hatte Pius XII. in der Apostolischen Konstitution *Sacramentum Ordinis* vom 30. November 1947, auf die man sich auch in der konziliaren Diskussion berief, zur Beseitigung aller Zweifel kraft seiner «höchsten Apostolischen Autorität» erklärt und, «sofern nötig», entschieden und bestimmt («suprema Nostra Apostolica Auctoritate et certa scientia declaramus et, quatenus opus sit, decernimus et disponimus»), daß die einzige Materie der Diakonats-, Priester- und Bischofsweihe die Handauflegung ist und die einzige Form die jeweiligen Weiheworte sind[819], mit deutlicher Korrektur des «Lehrschreibens»

die Kirche *Lumen gentium* durch den Generalsekretär des Konzils mitgeteilt.

813 Ernesti, Paul VI., bes. 127–131, 143–165.

814 LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil I 220 (Kommentar).

815 Ebd. 218 f.; Denzinger-Hünermann 1198 f. (Nr. 4145); COD 856.

816 Das heißt aber, daß durch die Bischofsweihe, erst durch sie, das volle Priestertum schlechthin übertragen wird, während – entgegen der dominierenden mittelalterlichen Auffassung, nach der die «Weihefülle» in der Bevollmächtigung zur Eucharistie bestand – durch die Ordination zum Priester nur «eine begrenzte Anteilhabe am vollen Priestertum» übertragen wird und, wenn auch unausgesprochen, rückwirkend eine Bischofsordination ohne vorherige Priesterweihe, wie im Laufe der Geschichte des öfteren geschehen, für gültig erklärt wird (sofern das überhaupt im Nachhinein möglich ist?). LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil I 219 (Kommentar). Umgekehrt hatte danach aber ein Bischof der alten Zeit, der nur die Priesterweihe empfing, einen «Weihemangel»; und ob dieser durch päpstliche Zuerkennung der Jurisdiktionsgewalt getilgt oder «ausgeglichen» wurde, bleibt wohl ebenfalls als Frage offen.

817 «Ex traditione enim, quae praesertim liturgicis ritibus et Ecclesiae tum Orientis tum Occidentis usu declaratur, perspicuum est manuum impositione et verbis consecrationis gratiam Spiritus Sancti ita conferri et sacrum characterem ita imprimi, ut Episcopi, eminenti ac adspectabili modo, ipsius Christi Magistri, Pastoris et Pontificis partes sustineant et in Eius persona agant.» LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil I 218–220; Denzinger-Hünermann 1198 f. (Nr. 4145); COD 856.

818 Unterburger, Die bischöfliche Vollmacht im Mittelalter und in der Neuzeit; Ders., Primat der Seelsorge. – Siehe das oben ausführlich erwähnte «Lehrschreiben» Eugens IV. an die unionswilligen Armenier vom 2. November 1439, in dem der Papst, auf Aussagen des Thomas von Aquin gestützt, alle Weihestufen, samt den Niederen Weihen, als Sakrament des Ordo subsumierte, aber die Bischofskonsekration gar nicht erwähnte, jedoch den Bischof als «Ordinarius Minister huius sacramenti» bezeichnete. Mirbt, Quellen 234–237 (Nr. 401), hier 237 (§ 15); Mirbt-Aland, Quellen 484–487 (Nr. 774), hier 486 (Nr. 15); Denzinger-Hünermann 453–460 (Nr. 1310–1328), hier 459 (Nr. 1326).

819 «[...] die Worte, die die Anwendung dieser Materie bestimmen (*verba applicationem huius materiae determinantia*) [...].» Im

Eugens IV. an die Armenier in diesem Punkt[820] und mit der bemerkenswerten, die nicht ganz unproblematische Frage autoritativ lösenden Feststellung: Wenn die Übergabe der Geräte (die im genannten «Lehrschreiben» als «Materie» des Weihesakraments aller Stufen, jedoch ohne Erwähnung einer Handauflegung und ohne Nennung der Bischofsweihe, bezeichnet wurde) «nach dem Willen und der Vorschrift der Kirche einmal auch zur Gültigkeit notwendig gewesen sein sollte, so wissen alle, daß die Kirche, was sie festgelegt hat, auch verändern und abschaffen kann»[821].

Die Konstitution *Lumen gentium* berührt das von Pius XII. autoritativ «gelöste» Problem als solches nicht und verweist bezüglich der Handauflegung bei der Bischofskonsekration lediglich auf 1 Tim 4,14 und 2 Tim 1,6–7[822] (im Anschluß an Conc. Trid. sess. 23 cap. 3). Im übrigen blieb die konziliare Aufwertung der Stellung und Autorität der Bischöfe in ihren Sprengeln und als Kollegium in der Gesamtkirche, wie die Zukunft zeigte, kirchenrechtlich und *in praxi* ziemlich folgenlos.

Dennoch kann man, je nach theologischer oder kanonistischer Sichtweise, das Zweite Vatikanum und seine Beschlüsse auch anders beurteilen. So kann man mit dem Mainzer Kanonisten Georg May bedauern, daß in Anbetracht der großen Zahl der Konzilsväter, die stets bei etwa 2000 lag, Rede und Gegenrede der einzelnen, wie schon beim Ersten Vatikanum, nicht möglich war, sondern «Stimmführer» für die «Masse der stummen Teilnehmer» das Wort an sich zogen und, wie nach wenigen Generalkongregationen bereits absehbar gewesen sei, den «Weg in die progressistische Richtung» zu weisen begannen[823]. Zwar wird dem Papst in *Lumen gentium* bei der inhaltlichen Beschreibung des Primats die volle, höchste und universale Gewalt zuerkannt, die er immer frei ausüben kann. Dieser Umschreibung seiner Primatialgewalt fügte Paul VI. im Dekret *Christus Dominus* vom 8. Oktober 1966 «una cum Sacrosancti Concilii Patribus» gemäß der Kirchenkonstitution des Ersten Vatikanums (cap. III) noch die Attribute «immediata» und «ordinaria» hinzu[824]. Und beim ersten Zusammentreten der von ihm geschaffenen Bischofssynode als Ausdruck bischöflicher Teilhabe an seiner universalkirchlichen Sorge[825] hielt er es offenbar für angebracht, am 30. September 1967 vor den versammelten Kardinälen und Präsidenten dieser Synode erneut zu bekräftigen, daß die bischöfliche Kollegialität seine persönliche, unveräußerliche und ausschließliche Universalgewalt nicht berühre, sondern streng im Sinne der Primatsdefinition des Ersten Vatikanums zu verstehen sei[826]. Gleichwohl vermisse man, nach obiger kanonistischer Sicht, bei der inhaltlichen Umschreibung des Primats als «eine empfindliche Lücke», daß entgegen der Lehre des Ersten Vatikanums in keinem Konzilsdokument des Zweiten Vatikanums die «potestas» des Papstes als «vere episcopalis» gegenüber der Gesamtkirche gekennzeichnet wird, worin zweifellos Absicht liege, weil man wohl durch diese Weglassung eine «Spannung» zu der vom «Konzil betriebenen ‹Aufwertung› der Bischöfe» habe vermeiden wollen. Die «häufige Hervorhebung der Hirtenschaft des Papstes» könne man als «Ersatz» für diese «fehlende Kennzeichnung seiner Gewalt» gelten lassen, zumal «angesichts der ‹pastoralen› Redeweise der Versammlung»; aber man wisse doch, «welche Folgerungen daran geknüpft werden, wenn ein bestimmter Ausdruck, «der in der Kirche üblich war, vom Konzil nicht [mehr] verwendet wurde». Eine ebenso «schmerzliche Lücke» in den Konzilsdokumenten bilde das gänzliche Fehlen der Bezeichnung des Papstes als «Catholicae Ecclesiae Episcopus»; denn mit «dieser geschichtlich geprägten [...] prägnanten Kurzformel für die primatiale Gewalt» wäre der behauptete Anschluß an das Erste Vatikanum «sichtbar» und eine «Brücke» zu der von Paul VI. auf den Konzilsdokumenten durchgehend

Falle der «Bischofsweihe bzw. –konsekration ist die Materie die Auflegung der Hände, die vom konsekrierenden Bischof geschieht. Die Form aber besteht in den Worten der ‹Präfation›, von denen die folgenden wesentlich und deshalb zur Gültigkeit erforderlich sind (*quorum haec sunt essentalia ideoque ad valorem requisita*): ‹Vollende in deinem Priester die Fülle deines Dienstes (*ministerii tui summam*) und heilige den mit den Kostbarkeiten der ganzen Verherrlichung Ausgestatteten mit dem Tau himmlischen Salböls›.» Apostolische Konstitution *Sacramentum Ordinis* Pius' XII., 30. November 1977. Denzinger-Hünermann 1075–1078 (Nr. 3857–3861), hier 1076–1078 (Nr. 3859–3860).

820 Siehe ebd. 459 (Nr. 1326).

821 «[...] Quod si ex Ecclesiae voluntate et praescripto eadem aliquando fuerit necessaria ad valorem quoque, omnes norunt Ecclesiam quod statuit etiam mutare et abrogare valere». Ebd. 1076 (Nr. 3858). – Man würde sich zuweilen wünschen, daß «die Kirche» auch auf anderen Feldern diese ihre «Freiheit» zu Veränderungen aktualisierte.

822 LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil I 218 f.

823 Siehe zum Folgenden die Argumente des Kanonisten Georg May in seiner Schrift «Ego N.N. Catholicae Ecclesiae Episcopus 518–528, hier auch die Zitate.

824 «2. In hac Christi Ecclesia, Romanus Pontifex, ut successor Petri, cui oves et agnos suos pascendos Christus concredidit, suprema, plena, immediata et universali in curam animarum, ex divina institutione, gaudet potestate. Qui ideo, cum tamquam omnium fidelium pastor ad bonum commune Ecclesiae universae et ad bonum singularum Ecclesiarum procurandum missus sit, super omnes Ecclesias ordinariae potestatis obtinet principatum.» Dekret *Christus Dominus*, Rom, 8. Oktober 1966. AAS 58 (1966) 673–701, hier 673.

825 Durch das Motuproprio *Apostolica Sollicitudo* vom 15. September 1965. AAS 57 (1965) 775–780. – Ernesti, Paul VI. 178–182.

826 «[...] Etenim vos, Venerabiles Fratres, multiplicibus partibus fungimini. In primis vices agitis vestrarum Ecclesiarum, quarum principium et fundamentum estis unitatis, uti Nos, ex Dei voluntate, unitatis principium et fundamentum sumus sive huius Romanae Ecclesiae, sive universalis Ecclesiae, sive totius Episcopatus et *multitudinis fidelium*; [...].» AAS 59 (1967) 969–975, hier 970.

benützten Unterschriftsformel («Ego Paulus Catholicae Ecclesiae Episcopus») «geschlagen» worden. Verlierer des Zweiten Vatikanums und der nachkonziliaren Entwicklung sei des weiteren das Kardinalskollegium in seiner Funktion als Ratgeber- und Helfergremium des Papstes bei der Leitung der Gesamtkirche, und zwar infolge der Institution der Bischofssynode und der Berufung von Bischöfen in die Leitung der römischen Kongregationen, d.h. der zunehmenden Internationalisierung der Römischen Kurie. Dabei wird aber von diesem Kritiker verschwiegen, daß die bei päpstlichen Entscheidungen und Erlassen jahrhundertelang übliche Formel «de fratrum nostrorum Romanae Ecclesiae Cardinalium consilio» längst vor dem Ersten Vatikanum bereits verschwunden war, und darin lag zweifellos auch eine Aussage. Ein weiterer scharfer Kritiker der Konstitution *Lumen gentium*, überhaupt des Zweiten Vatikanums, war der Kanonist Hans Barion (1899–1973). Nach ihm habe «mit der progressistischen Auffassung [...] der Scheidung zwischen primatialer und kollegialer gesamtkirchlicher Gewalt» auf dem Zweiten Vatikanum «die versuchte Rückgängigmachung des Vaticanum I ihren Höhepunkt» erreicht[827].

Doch zwischen dogmatischer «Theorie» und ihrer «Realisierung» in der kirchlichen Praxis besteht immerhin ein Unterschied. So werden inzwischen, von wenigen noch verbliebenen Ausnahmen (lediglich päpstlichen Zugeständnissen) abgesehen, die Bischöfe in der ganzen Weltkirche vom Papst, der sich auf dem Ersten Vatikanum *sacro approbante concilio* zu deren absolutem «Monarchen» erhoben hatte, völlig frei ernannt (welche örtlichen Gremien da immer auch, allerdings völlig unverbindlich, Vorschläge einreichen dürfen). Er allein verfügt, welcher Kandidat für welches Bistum und als Mitglied des «Bischofskollegiums» als geeignet erscheint, und systemimmanent geforderte Eigenschaften bilden dabei den entscheidenden Maßstab[828]. Die Bischöfe, mögen sie auch nach der Lehre von *Lumen gentium* durch ihre Konsekration mit der Weihegewalt (nicht mehr als Ausfluß der päpstlichen Universalgewalt) die auf ihr Bistum bezogene Jurisdiktionsgewalt empfangen, sind gleichwohl in Wahrheit des Papstes bevollmächtigte «Vikare» vor Ort (im übrigen seit dem Zweiten Vatikanum gehalten, bei Vollendung ihres 75. Lebensjahres dem Papst ihren Amtsrücktritt anzubieten: CIC 1983 can. 401). Die seit Johannes Paul II. (1978–2005) zelebrierten häufigen päpstlichen Pastoralreisen um die ganze Welt, bei denen sich die regionalen Episkopate um ihn versammeln, machen dies – betrachtet man diese Reisen unter dem Aspekt der Primatsdefinition – geradezu augenscheinlich. Deswegen steht die je aktuelle teilkirchliche und zugleich diplomatische und politische Bedeutung solcher päpstlichen Reisen, überhaupt das hohe internationale Ansehen des Heiligen Stuhls als moralischer Instanz nicht im mindesten zur Diskussion[829]; doch gründet dieses internationale *diplomatische* Ansehen, auch über Religionsgrenzen hinweg, in der Stellung des Papstes als Oberhaupt der weltweiten römisch-katholischen Kirche, aber keineswegs in den vatikanischen Papstdogmen. Und als Benedikt XVI. 2006 aus der offiziellen päpstlichen Titulatur den unter Leo dem Großen (450) eingeführten traditionellen Titel «Patriarch des Westens» löschte[830], bedeutete dies nicht etwa einen Verzicht: Dieser jurisdiktionell auf die westliche Kirche «beschränkte» Titel wurde vielmehr als im Widerspruch zur universalen Primatsdefinition des Ersten Vatikanums stehend empfunden und deshalb mit Verspätung eliminiert. Die von Paul VI. auf dem Zweiten Vatikanum institutionell eingeführten und von Zeit zu Zeit vom Papst einberufenen Bischofssynoden (CIC 1983, can. 342–348) sind Diskussions- und «Anhörungs»-gremien ohne jede Entscheidungskompetenz. Auch die regionalen Bischofskonferenzen, als bischöfliche Kollegialorgane nunmehr rechtlich insti-

827 Hans Barion, Das Zweite Vatikanische Konzil. Kanonistischer Bericht, in: Ders., Kirche und Kirchenrecht 513–549, bes. 519–532, das Zitat 527. Zu Hans Barion (1899–1973) und seinem Schicksal, zuletzt Professor für Kirchenrecht an der Universität Bonn (1939–1945), siehe: Werner Böckenförde, Der korrekte Kanonist. Einführung in das kanonistische Denken Barions. Ebd. 1–23; Sebastian Schröcker, Der Fall Barion. Ebd. 25–75. – Heinrich Flatten, Hans Barion †, in: AkathKR 142 (1973)71–79; Thomas Marschler, Kirchenrecht im Bannkreis Carl Schmitts. Hans Barion vor und nach 1945, Bonn 2004, hier für Barions ätzende Konzils-Kritik besonders aufschlußreich 442–463; Manfred Weitlauff, Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität München und ihr Schicksal im Dritten Reich. Kardinal Faulhaber, der «Fall» des Professors Dr. Hans Barion und die Schließung der Fakultät 1939 durch das NS-Regime. Mit einem Quellenanhang, in: BABKG 48 (2005) 149–373.

828 Natürlich haben einst auch die mittelalterlich-weltlichen Gewalten (Karolinger, Ottonen, Salier usw.), solange sie Bischofsernennungen als ihr Souveränitätsrecht vornahmen, auf absolute Vasallentreue ihrer Kandidaten geachtet, da Bischöfe zugleich Vertreter und Stützen der «Staatsgewalt» in ihren Sprengeln waren. Und auch die Könige von Bayern und die evangelischen Souveräne im 19. Jahrhundert achteten bei ihren Bischofsnominationen bzw. bei ihren Einflußnahmen auf die Besetzung ihrer je landeseigenen Bischofsstühle auf der Kandidaten absolute Untertanentreue und Gehorsamspflicht, was freilich «Mißgriffe» nicht ausschloß. Zu allen Zeiten spielten die Faktoren «Macht» und «Einfluß», wenn auch unterschiedlicher Zielsetzung dienend, eine große Rolle, und wo förmliche Bischofswahlen stattfanden, nicht selten der «nervus rerum gerendarum» (siehe das obige Beispiel wittelsbachischer Bischofsbewerbungen).

829 Siehe dazu neuestens den Beitrag. Eugen Kleindienst, Der Papst, die Staaten und die Diplomaten (wonach aktuell 183 Staaten in aller Welt diplomatische Beziehungen zum Heiligen Stuhl unterhalten), in: Klerusblatt 98 (2018/(Nr. 1) 9–11.

830 Die offizielle päpstliche Titulatur lautete bis dahin im Annuario Pontificio: *Vescovo di Roma, Vicario di Gesù Cristo, Successore del Principe degli Apostoli, Sommo Pontefice della Chiesa Universale, Patriarca dell'Occidente, Primate d'Italia, Archivescovo e Metropolita della Provincia Romana, Sovrano dello Stato della Città del Vaticano.*

tutionalisiert (CIC 1983 can. 447–459), sind in ihrer Kompetenz zu Beschlußfassungen eng begrenzt und in ihren Entscheidungen von der Zustimmung Roms abhängig (can. 455 § 2). Andererseits empfangen auch die Auxiliar- oder Weihbischöfe kraft ihrer Konsekration die «Fülle des Weihesakraments» und «cum munere sanctificandi munera quoque [...] docendi et regendi», obwohl sie neben den Residentialbischöfen, denen sie zur Unterstützung beigegeben sind, über keine «potestas ordinaria» verfügen. Daraus folgt aber, daß auch sie zum Bischofskollegium gehören, somit ihre Teilnahme am Konzil durch die Konstitution *Lumen gentium* «eine theologische Begründung» erhielt[831] und sie inzwischen in der Regel auch als stimmberechtigte Mitglieder an den regionalen Bischofskonferenzen teilnehmen. Da sie inzwischen zugleich zahlenmäßig in der Regel deren Mehrheit ausmachen, können sie jederzeit ein (gegebenenfalls auch höheren Orts lenkbares) Gegengewicht gegen die Diözesanbischöfe bilden. Selbst dort, wo noch für die Bestellung der Diözesanbischöfe ein sehr eingeschränktes Bischofswahlrecht der Domkapitel erhalten werden konnte (wie, zum Unmut des Nuntius Eugenio Pacelli, im Preußischen Konkordat vom 14. Juni 1929 und im Badischen Konkordat vom 12. Oktober 1932 jeweils auf Grund einer von Rom präsentierten Dreierliste)[832], verfügt der Heilige Stuhl über den längeren Arm; denn auf diesen römischen Dreierlisten – gefertigt «unter Würdigung» der vom jeweiligen Domkapitel und den Bischöfen der betroffenen Kirchenprovinz eingegangenen Vorschläge –, aus denen das diesbezüglich noch «privilegierte» jeweilige Domkapitel «in freier, geheimer Abstimmung» einen Kandidaten zum Erzbischof oder Bischof wählen darf[833], rangieren dann nach einer dem Kölner Erzbischof Kardinal Joseph Frings (1942–1969, †1978) zugeschriebenen sarkastischen Äußerung stets «ein Neger, ein Chinese und einer, der es werden soll»[834], den man in Rom haben will. Im äußersten Fall aber ist man auch vor einem direkten päpstlichen Eingriff in dieses verkümmerte Wahlrecht keineswegs gesichert, wie 1988 die Nachfolgeregelung auf der erzbischöflichen Kathedra von Köln (durch den päpstlich durchgedrückten Kandidaten Joachim Meisner) oder das gegenüber dem verdienten Wiener Erzbischof Kardinal Franz König (1905–2004) unwürdige päpstliche Vorgehen bei dessen Nachfolgeregelung 1986[835] belegen (um nur diese Beispiele zu nennen). Als 2009 die Ernennung eines Linzer Weihbischofs, an der eingereichten Liste vorbei, erstmals den erklärten Widerstand von «Klerus und Volk» provozierte, mußte sie zurückgenommen werden. Ob aus diesem Widerstand von «Klerus und Volk» und aus anderen Unverständnis und Widerspruch auslösenden jurisdiktionell-primatialen Akten und Entscheidungen des Heiligen Stuhls möglicherweise, und wo immer, irgendwelche Konsequenzen entstehen, wird die Zukunft weisen.

Aufs Ganze gesehen erweckt die *innerkirchliche* kuriale Politik seit längerem, unter Johannes Paul II. und Benedikt XVI., den Eindruck einer konsequenten Rückwendung zu den papalistischen Prinzipien des Ersten Vatikanums, die freilich, wie dargelegt, nie wirklich modifiziert worden sind. Der nach dem Zweiten Vatikanum, unter Johannes Paul II., revidierte *Codex iuris Canonici*, durch die Konstitution *Sacrae disciplinae leges* vom 25. Januar 1983 «certa scientia, atque votis Episcoporum universi orbis adnuentes, qui Nobiscum collegiali affectu adlaboraverunt, suprema qua pollemus auctoritate» promulgiert und mit Wirkung vom 1. Advent desselben Jahres in Kraft gesetzt[836], unterscheidet sich in den wesentlichen Punkten seiner verfassungsrechtlichen Perspektive oder Grundausrichtung – trotz der neu eingeführten «kollegialen» Akzentuierung, die aber, um es zu wiederholen, in einem analogen Verständnis des Begriffs «collegium», im eingeschränkten Sinn der *Nota explicativa praevia* (1) interpretiert werden muß[837] – vom CIC des

831 LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil I 219 (Kommentar).

832 Einen wohl singulären Sonderfall bietet das neue Bistum Basel mit Bischofssitz in Solothurn, begründet durch das Konkordat vom 26. März 1828 mit den zum Bistum gehörenden Kantonen (Diözesanständen) und errichtet durch die Zirkumskriptionsbulle vom 13. Juli 1828. In ihm wurde dem Domkapitel, das sich aus 17 Domherren, darunter 12 mit Residenzpflicht, zusammensetzt, das Recht der Bischofswahl zuerkannt. Parallel dazu versammeln sich die Diözesanstände als Vertreter der Kantone zur Diözesankonferenz, gegenüber der das Domkapitel verpflichtet wurde, den Namen jenes Geistlichen, auf den die Mehrheit der Stimmen fallen würde, vertraulich mitzuteilen. Dieser sollte als «minus gratus» gelten, falls ein Stand dies wünschen und eine Mehrheit der Stände dem Antrag zustimmen sollte. Dazu und zu den schwierigen Verhandlungen darüber siehe ausführlich: Ries, Die Neuorganisation des Bistums Basel 464–547, die einschlägigen Urkunden hier 548–569. – Das Bistum Basel 1828–1928. Gedenkschrift zur Hundertjahrfeier, Solothurn 1928, 5–19.

833 Preußisches Konkordat Art. 6; Badisches Konkordat Art. III, jedoch hier nur bezüglich der Wahl des Erzbischofs von Freiburg. Diese Regelung in Art. III wurde erst im Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 Art. 14 auf die beiden zur Oberrheinischen Kirchenprovinz gehörenden (Suffragan-)Bistümer Mainz und Rottenburg (seit 1978 Rottenburg-Stuttgart) übertragen.

834 Zit. in: Christoph Fleischmann, Der ewige Kardinal, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 1/2009, 33–36, hier 33.

835 Thomas J. Nagy, König, Kaiser, Kardinal. Auf den Spuren von Kardinal Franz König, Wien-Graz-Klagenfurt 2015, 262–286.

836 Die Konstitution *Sacrae disciplinae leges* Johannes Pauls II. ist dem CIC von 1983 vorangestellt.

837 «*Kollegium* wird nicht im *streng juridischen* Sinne verstanden, das heißt, von einem Zusammenschluß von Gleichrangigen, die ihre Vollmacht auf ihren Vorsitzenden übertrügen, sondern von einem festen Zusammenschluß, dessen Struktur und Autorität aus der Offenbarung abgeleitet werden müssen. [...] Der Parallelismus zwischen Petrus und den übrigen Aposteln auf der einen Seite und Papst und Bischöfen auf der anderen schließt nicht die Übertragung der außerordentlichen Vollmacht der Apostel auf ihre Nachfolger und selbstverständ-

Jahres 1917/18 kaum (man vergleiche Pars II Sectio I: De summa ecclesiae auctoritate, Caput I: De Romano Pontifice deque collegio episcoporum, Art. 1 und 2, hier bes. die can. 331–333, sowie Sectio II: De ecclesiis particularibus deque earundem coetibus, Caput II: De episcopis[838]). Daß allerdings das Zweite Vatikanum *unter anderen Aspekten* einen hoffnungsvollen Aufbruch geschafft und Bahn brechend gewirkt hat, auf der es kein Zurück mehr geben kann, in der Anerkennung der Religionsfreiheit, im positiven Verhältnis zwischen Kirche und Judentum, im ökumenischen Dialog, steht außer Zweifel.

Und nun hat der gegenwärtige Papst Franziskus I. in seinem nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Amoris laetitia* vom 19. März 2016 in Aufnahme der Anliegen der Bischofssynode vom Vorjahr aus pastoraler Sorge das zweifellos drängende pastorale Problem einer Wiederzulassung geschiedener und wiederverheirateter Eheleute zu den Sakramenten, unter ganz bestimmten Voraussetzungen, vorsichtig leise angesprochen (bei den Anm. 351/52), doch wohl «als höchster Hirte der Kirche», der (nach der oben zitierten «Nota explicativa praevia») «seine Vollmacht jederzeit nach Gutdünken ausüben kann, wie es von seinem Amt her gefordert wird» – welch ein Aufschrei der Empörung über diesen die Unauflöslichkeit der Ehe verletzenden «häresieverdächtigen oder gar häretischen Fehltritt» des Papstes von Seiten der Konservativen bis hinein in Kreise des Kardinalskollegiums. Man lese beispielsweise nur das für sich sprechende einschlägige Interview des 88jährigen (Kurien-) Kardinals und (Titular-)Erzbischofs Walter Brandmüller vom 28. Oktober 2017 in der «Frankfurter Allgemeinen Zeitung»[839], verbunden mit dem bei diesem Kardinal an Sprachlosigkeit grenzenden Unverständnis bezüglich des Rücktritts Benedikts XVI. vom päpstlichen Amt. Man lese dazu allerdings (beispielsweise) auch die (durchaus positiven) Stellungnahmen von Kardinal Walter Kasper und vom Freiburger Moraltheologen Eberhard Schockenhoff zum genannten Apostolischen Schreiben[840]. Die Lehrunfehlbarkeit des Papstes in Fragen des Glaubens und der Moral (die aber von Franziskus I. keineswegs beansprucht worden war) hat offenbar ihre «Kehrseite» in der Kontrolle derer, die bis hinauf in Kardinalskreise innerhalb und außerhalb der Römischen Kurie sich als Wächter des «depositum fidei» berufen fühlen und gegebenenfalls den Papst zur «dogmatischen Ordnung» rufen. Und welchen Wirbel, welche Debatte löste ein Interview dieses Papstes aus, in dem er gesprächsweise sich kritisch über die übliche, jedoch seiner theologischen Überzeugung widersprechende Übersetzung der sechsten Vaterunser-Bitte geäußert und seinen Wunsch nach einer verständlicheren Übersetzungsversion zum Ausdruck gebracht hatte[841].

Andererseits aber gibt es (wie nach dem Ersten Vatikanum zuweilen bezüglich päpstlicher Enzykliken) Stimmen, die das Apostolische Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* Papst Johannes Pauls II. vom 22. Mai 1994[842] über

lich auch nicht eine *Gleichheit* (*aequalitatem*) zwischen Haupt und Gliedern des Kollegiums ein, sondern nur eine *Verhältnisgleichheit* (sed solam *proportionalitatem*) zwischen der ersten Beziehung (Petrus – Apostel) und der zweiten (Papst-Bischöfe).» Denzinger-Hünermann 1321 (Nr. 4353).

838 Bezüglich der Bischöfe «in genere» übernimmt der CIC 1983 die Lehre der Konstitution *Lumen gentium*: «Can. 375 – § 1. Episcopi, qui ex divina institutione in Apostolorum locum succedunt per Spiritum Sanctum qui datus est eis, in Ecclesia Pastores constituuntur, ut sint et ipsi doctrinae magisti, sacri cultus sacerdotes et gubernationis ministri. § 2. Episcopi ipsa consecratione episcopali recipiunt cum munere sanctificandi munera quoque docendi et regendi, quae tamen natura sua nonnisi in hierarchica communione cum Collegii capite et membris exercere possunt.»

839 Publiziert unter der Überschrift. «Das Christentum hechelt nicht nach Applaus. Kann denn Liebe Sünde sein? Und wenn ja, wer mag es glauben? Der Streit um das Schreiben ‹Amoris laetita› schwelt weltweit – auch, weil Papst Franziskus weiter schweigt. Ein Gespräch mit Kardinal Walter Brandmüller.» Geführt von Christian Geyer und Hannes Hintermeier, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Ausgabe vom Samstag, den 18. Oktober 2017. – Walter Brandmüller, ehedem Kirchenhistoriker an der Universität Augsburg, nach seiner Emeritierung Domherr von St. Peter, nunmehr Titular-Erzbischof und Kardinal, gehört neben dem verstorbenen Kölner Erzbischof und Kardinal Joachim Meisner zu den vier Kardinälen, die dem Papst ihre «Dubia» bezüglich der genannten Stelle in «Amoris laetitia» schriftlich unterbreitet haben, aber ohne päpstliche Empfangsbestätigung und Antwort geblieben sind.

840 Kardinal Walter Kasper, «Amoris laetitia»: Bruch oder Aufbruch? Eine Nachlese, in: Stimmen der Zeit 141 (2016) 723–732; Eberhard Schockenhoff, Zwei Lesarten von «Amoris laetitia». Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung? Ebd. 142 (217) 147–158.

841 Siehe hierzu: Gerd Häfner, Die sechste Bitte, in: Christ in der Gegenwart 69 (2017) Nr. 53 vom 31. Dezember 2017, 581 f. – Vgl. beispielsweise dazu die (Papst Franziskus wohl entsprechende) Übersetzung dieser Vaterunser-Bitte - die in ihrer wörtlichen neutestamentlichen Überlieferung, nicht als ein von Jesus «vorgesprochenes» Gebet, sondern (historisch gesehen) als ein den Gemeinden vertrautes und von Mt und Lk überliefertes Gebet (bei Mt 6, 9–13 und, etwas kürzer, bei Lk 11,2–4), auf eine uns fremde religiöse Denkweise zurückgeht – beim Exegeten Joachim Jeremias in seiner Schrift: Das Vater-unser im Lichte der neueren Forschung (Calwer Hefte 50), Stuttgart 1962, 27: «Laß uns nicht der Versuchung anheimfallen.» Dazu seine exegetische Erklärung. Diese Übersetzung aber entspricht genau der Deutung des Origenes († 253/54): Dieser kommt in seiner Erklärung des Vaterunsers (in seiner Schrift «Vom Gebet» [Bibliothek der Kirchenväter 48, München ^{2}1926, 124]) «zu dem Ergebnis, daß man in der Tat nicht darum beten kann, in diesem Leben überhaupt nicht versucht zu werden – ‹denn dies ist unmöglich› –, sondern nur darum, ‹daß wir der Versuchung nicht erliegen möchten›.» Kuss, Das Vaterunser 301; siehe auch ebd. 279.

842 «[...] Damit also jeder Zweifel bezüglich der Angelegenheit von großer Bedeutung, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft *(quae ad ipsam Ecclesiae divinam constitutionem pertinet)*, beseitigt wird, erklären Wir kraft Unseres Amtes, die Brüder zu stärken *(virtute ministerii Nostri confirmandi fratres declaramus)*, daß die Kirche in keiner Weise die Vollmacht hat *(facultatem nullatenus habere)*, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und daß diese Lehrmeinung [Entscheidung?] von allen Gläubigen der Kirche definitiv festzuhalten ist *(hancque*

die «Nichtmöglichkeit» der Zulassung von Frauen zum Sakrament der Priesterweihe allzu gern als unfehlbare Lehrentscheidung im Sinne der Kirchenkonstitution *Pastor aeternus* deuten möchten – wenn doch nur Johannes Paul II. seinem «declaramus» ein «et diffinimus» beigefügt hätte, was «höchst bedauerlicherweise» nicht geschehen ist[843] – jedoch vermutlich sehr mit Bedacht! Man muß sich das Frauenpriestertum gewiß nicht wünschen; aber dies ist für sich allein kein Argument gegen seine Möglichkeit. Vielmehr scheint hier vermutlich das letzte Wort längst nicht gesprochen zu sein[844].

sententiam ab omnibus Ecclesiae fidelibus esse definitive tenedam).» Apostolisches Schreiben Ordinatio sacerdotalis Johannes Pauls II. vom 22. Mai 1994. Denzinger-Hünermann 1507–1509 (Nr. 4980–4983).

843 Siehe neuestens: Dr. Benjamin Bihl, Die Frauenfrage hat Sprengpotential. Bemerkungen zur Methode, über die Zulassung von Frauen zum Sakrament der Weihe zu reden, in: Klerusblatt 97 (2017) Nr. 10, 221–224 (gegen ein Interview der Tübinger Dogmatikerin Prof. Dr. Johanna Rahner); der Begriff «Nichtmöglichkeit» hier 222 und 224.

844 So wurde, wie «Christ in der Gegenwart», Ausgabe vom 18. Februar 2018, S. 73 berichtet – in der armenisch-apostolischen Kirche im September 2017 durch den Erzbischof von Teheran eine 24jährige Anästhesistin zur Diakonin geweiht, nachdem bereits 2016 eine Synode des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Alexandrien beschlossen hatte, den Diakonat für Frauen wieder zu errichten, und Patriarch Theodoros II. im Kongo sechs Diakoninnen geweiht hatte.

XXXI. Beilagen

Beilage 1

1.
John Acton an Lord Granville, London, 6 mai, 1854

(Abgedruckt in: Acton, Selections from the Correspondence 23–28.)

[S. 23:] If the end of education is to learn as much and as good things as possible, it seems hardly questionable that it is much better for me to continue my studies at Munich. The argument drawn from the superiority of German learning to English, in my pursuits, would be sufficient to prove this, unless other considerations weigh more heavily in the scale, in this case. After I had mastered the German language and got tolerably advanced in the classics, during my [S. 24:] first year at Munich, I soon began to confine myself to those subjects which appeared most useful to me. From the opportunities I had it became possible for me to push these studies far in several directions, and I resolved to make them in some degree my occupation for life, and to aim not at accomplishment but at learning. Judged by the standard of what constitutes an educated man, my studies were in great part superfluous and extraneous, and were appropriate only when looked upon in the light in which I viewed them. This I consider to have been the case when I made antiquity and English history and literature my chief study no longer, but devoted myself at the same time to the history of the Middle Ages and of the Church, to theology and the history of philosophy. In the study of all these subjects there was unity both in the matter itself and in my intention and method. I sought to store up what would be most instructive if I should ever in the course of many years become an author, and I also believed that all these studies would be of use in public life. This was the unity of purpose; I did not study as a dilettante or a literary epicure. And if a common name is to be given to all these branches, I would call them historical. This is what really is important, that I did not pursue them as a preparation for public life only, but as the beginning of a literary career, though not of the usual kind, as my political life is also not likely to be like that of most other people. The consequence is that I have covered a much larger space than I have been able to cultivate to any high degree; because I looked forward to completing these studies late in life, and did not try to turn out a finished scholar at twenty ore twenty-one. Now this impulse could not have been given me in England, nor could I here have matured my plans. I can pursue them in England well enough, when the start is given, when I have measured out my course, and when I have acquired a sufficient knowledge of foreign books. All this is impossible without such assistance as I have had. Now it is clearly best that I should enjoy as long as possible the advantages which have enabled me so far to form my plans. During this summer I should be able to hear a course of lectures on the history of philosophy since the [S. 25:] decline of Rome by a most able man whose lectures on Greek philosophy I have heard, and who initiated me in the writings of Plato and Aristotle, whom he understands as few men living do. This is one of the most important continuations, because I have felt very keenly the difference between studying that part on which I had not heard him and that on which I had. Moreover, there is a great dearth of good books on the later history of philosophy, and it is a subject completely unknown in England. If the utility of philosophical studies be questioned, I reply that it is the only weapon of discussion with a great mass of persons, with all who reject Christianity, and to a certain extent with all

who are not of one's own religion. But I do not understand by philosophy those disputes which disgust most people with the name, such as have been treated of in part by Kant and such men. The writings of Plato and Bacon, Pascal and Leibnitz [!] can hardly be deemed unworthy of study. Another course will be on history by a new professor. Since I have been at Munich the professors of history have been so feeble that I did not care to hear them. But a new historian has been appointed who has written a work on the history of Dante which is a masterpiece. Ranke also is coming to lecture for two years, and he is the best known in England of all the German historians. It is not easy to learn how to study history without seeing some examples, and Ranke is in the habit of directing a kind of historical school from which several good historians have gone forth. A course of somewhat minor importance is that by Riehl, a young man whose works on society and history have made a great sensation in Germany and would be very highly valued if they were known in England. He lectures on the history of manners, beginning this month for the first time. To me it will be of the utmost importance to hear a course by Professor Döllinger on the Philosophy of Religion, for it is a subject I find it most necessary to pursue and it is most thorny and obscure. These are the principal lectures which I remember to have noted in the programme which was printed just before I left. It is very [S. 26:] difficult to explain how they are of so much importance to me. I must trust on being taken a little on my word. But there are other things which are of as great consequence as the lectures. I cannot obtain out of Germany that knowledge of literature which is indispensable to the successful continuation of my studies, and to the pursuit of which great part of my time was devoted. It was the discovery how far I was from having collected all the necessary matter in this respect that was a chief reason for my being convinced of the necessity of remaining during the summer. This is a more laborious pursuit than would appear. It requires to have an immense library such as the Munich one at hand, and plenty of learned men to consult.

There are also very many things on which I am still anxious to speak with Dr. Döllinger. It has been of such immense use to have him to advice me in my studies that it is worth a great deal to prolong that advantage as long as possible. It is manifest that when a very young man enjoys the friendship of one of the geatest scholars and has the opportunity of constantly consulting him on the points which interest him most in his studies, he should not relinquish such an advantage unnecessarily.

The danger of a purely German education is not, I think, as great as appears. It is not German ways of thinking that I go there to seek, but in the pursuit of my chosen branches of learning I must go to German sources, and the longer I stay in Germany the better I shall know them and know how to discriminate them. Everybody who knows German is very glad to use German books in his researches. I can quote many instances perfectly appropriate. Mr. Hallam in his literary history devotes some pages to Mediæval literature, and quotes almost exclusively German authorities. Mr. C. Lewis devotes a chapter of his work on political philosophy to political history and quotes an immense number of German writers, and few besides. Even parts of English history have been best treated by Germans, as the reigns of Alfred, of Henry II and his sons. Therefore either I must [S. 27:] give up my studies, or pursue them under great disadvantages, or else, if I am to make use of all the means in my power, I must possess the greatest possible knowledge of German books. It cannot be said that there is some general character in German writers likely to impress itself injuriously on any one who devotes great attention to them. They are of every variety of political opinions. If they have an almost universal characteristic, it is the absence of artistic management, a defect no one can acquire by studying them. The only effect they have produced on a class of persons in other countries is to make them infidels, like Carlyle. To this danger I attach no importance. As to ways of thinking in philosophy or in politics, I repeat I am in no danger from the Germans. I should consider any opinions on such subjects formed already premature and liable to change. So far as I seek direction in religious questions, it is right that I should go to the best sources, and any English Catholic theologian would refer me to the very place I come from. I might urge in defence of my studies at Munich, that you have hardly had an opportunity of judging them unfavourably. It is perhaps unfair to quote in their favour the opinion

of several persons in England, as I am myself unconscious of having spoken in a way to enable persons to judge correctly how far and how well I have carried on my studies. It is my knowledge of German learning that is my principal advantage over people of my own age, and my principal means of gaining the good opinion of older ones. On it I shall have chiefly to rely to be of some service to my country and to my religion in this country. It is my best chance, and I owe it to my residence in Munich; and unquestionably the longer I stay there the better the chance will be. I have pursued my work at Munich during these years with a good purpose – a great prospect has opened out before me, I have sought the best means of succeeding, and have always tried to combine the closest application to my studies with the performance of my duties both with my instructors and at home. It will be extremely painful to me to be removed from what I deem the best course to attain the end at which I am aiming in full sincerity and with a good conscience, and it will be the more so if it is [S. 28:] decided upon in spite of my efforts to avoid giving any dissatisfaction and if almost the last important question of my minority be decided against my most earnest entreaty and my strongest conviction, after having so often been permitted to carry my point even when there was less probability of my reasoning quite fairly and judiciously.

Londres, 6 mai, 1854.

2.
Acton an Lord Granville, o. D. [wohl 1857]

Abgedruckt in: Acton, Selections from the Correspondence 28 f.

[S. 28:] My dear Lord Granville, – I must leave it to you to judge whether I can honourably accept your assistance in coming into Parliament. It is an opportunity for which I am very grateful to you, and I should be a fool to throw it wantonly away. It is not likely that another chance will ever present itself, as there is no political party with which I could act so well as with yours, and my opinions and character are not of a kind to ensure the support of the Irish Catholics. Moreover, in the present state of parties, and considering the constitution of the present ministry, I should not feel that I am committing myself to a very definite set of principles by supporting the Government. I mean that, for instance, Lord Palmerston's rejection of Reform shows that this is the case now compared with Lord John Russell's administration. There is a sort of fastidiousness produced by long study which public life possibly tends to dissipate, but although the profession of anything like independence of party appears ridiculous. I am of opinion that to a Catholic a certain sort of independence is indispensable. Reasons of religion must separate me occasionally from the Whigs, and political convictions from the Irish party. I am free, moreover, from the motives which generally make decided partisans, for I am conscious of no political ambition, and I have an aversion and an incapacity for official life. I must therefore most positively declare that I cannot undertake always to vote with Lord Palmerston's Government or with any other. This would be enough to exclude me from Parliament, as I have neither personal reputation nor local influence, and I should never have thought of putting myself forward. Your note of yesterday therefore offers me the only hope I possess of ever entering the noblest assembly in the world. But I am bound [S. 29:] to tell you at once that you would be rendering an uncertain service to your party by supporting my election with Government influence. I put this in the most uncompromising way, because I know your great kindness for me, and your desire of helping me to distinction, and I should feel disgraced if you could ever say that I had taken advantage of your kindness to deceive and disappoint you. If under these circumstances you abandon the thought, I shall be more grateful to you than if you entertain hopes which I shall be unable to fulfil, and my studies will give me full compensation for a career in which I was less sure of success. If, however, you do not consider these abstacles insurmountable, I hope you will make no secret of their existence, and that you will not allow others to expect more than I can perform. There are of course very many important questions on which I

have no knowledge and no opinion. If I am elected I shall bestow upon them the same industry and care which I have hitherto given to other studies. The most serious matter that occurs to me on which I differ from the Government would be any interference in the affairs of the Pope. I mention this because I once heard you read a passage in a letter from the Duke of Argyle expressing views which I should oppose with all my heart. I could not of course promise the Catholics of Clare more than I have promised you. I hope, if I am Whig enough for the Government that I shall be Catholic enough for them.

You do not say whether the Clare election is to be soon, or whether it is in anticipation of a dissolution. Two elections in the course of a year or two would be a very heavy charge. All this latter part of my letter is hypothetical and very possibly superfluous; but as I have always been silent on political matters, I have thought it best to explain this much at least to you. I cannot at this moment give you a complete confession of faith. – Believe me, ever most affectionately yours, JOHN DALBERG ACTON.

Beilage 2

Acton an Döllinger, St. Martin June 16, 1882

Original fehlt; Abschrift London: D.W.
Abgedruckt in: Döllinger-Acton III 283–291

[S. 283:] My last letter brings me into the midst of the questions we discussed last year. The heavy care which then distracted me perhaps made me less able to express my real meaning, and no doubt my habit of talking German contributed to the failure. Allow me for once to try my chance in English.

It has been suggested that things I have said struck you unfavourably because I seemed to be aiming at some hidden object. There is nothing hidden or untold, and I will do my best to define the view which in the last three years has brought me into collision with your own. For I date my consciousness of divergence from the article on Dupanloup in the XIX Centrury.

There is an inclination, about the world, to defend one's cause by unfair or illicit means. Much reading of histories with the object of reviewing them long ago made me familiar with this vice and keen in detecting it. The one question I came to ask was this: Is the man honest or dishonest in the use of materials? At the same time I took great pains to consult eminent men who, I thought, could guide me to shortcuts and certain conclusions. With definite credulity and trust I frequented such authorities as I could find in the chief countries of Europe, and laid in a store of their wisdom. My opportunities were good and my experience a very wide one. For I knew, more or less intimately, and questioned, and tested such men as – Eckstein, Newman, Montalembert, Ventura, Faber, Cullen, Wiseman, Passaglia, Gratry, Dupanloup, De Luca, De Rossi, Brownson, Russell, De Buck, Maret, Darboy, Mermillod, Ketteler, Theiner, Veuillot, Windischmann.

[S. 284:] But when I came to study and judge for myself I found that what they told me and preached and wrote was, on many decisive questions, false. I saw that the vice I commonly detected in average writers was usual among great Catholic notabilities. I came, very slowly and reluctantly indeed to the conclusion that they were dishonest. And I found out a special reason for their dishonesty in the desire to keep up the credit of authority in the Church; as the authority of to-day is solidaire with the same in the past, and so it is impossible honestly to apply a moral standard to history without discrediting the Church in her collective action. When I got to understand history from the sources, especially from unpublished sources, the reason of all this became obvious. There was a conspiracy to deceive, and this conspiracy was identical with the desire to uphold the hierarchy. Respect for the hierarchy could not stand without disrespect for the law of God. That men might believe the Pope it was resolved to make them believe that vice is virtue and falsehood truth.

I did not in the least observe that this infirmity was associated with ignorance or want of talent. I perceived it in the ablest, in the most learned, in the most plausible and imposing men i knew – for instance in Theiner, Newman, Hefele, Falloux. The question I used to ask in reviewing new books came back with increased force in judging the notabilities of the Church. It was a question, not of less or greater literary credit, but of religious merit. First, because it cannot be faith in the true sense, which a man defends by immoral means. Second, because belief is not sincere when the believer is not sincere. Thirdly, because the things to be excused or recommended are not mere laxities, but the worst of all crimes. Therefore, men who were outwardly defenders of religion appeared to me in reality advocates of deceit and murder. In those days a good test was put by the late Pope. He covered with the white skull cap of the Syllabus the overt acts of his predecessors, and invited the sanction of the Church for them at the Council. To me that was a mere detail. The great point was that these men justified the things to which in the past the papacy stood committed. They wished men to think that those things had not happened, or that they were good. They preached falsehood and murder.

To me they were not as other liars or other murderers. The theorist who, under no instant pressure, puts the idea of assassination into ignorant minds, seems to me worse than the ignorant criminal who acts upon it. The theorist who goes astray for the sake of religion, and of religion only, is worse than another. Corruptio optimi pessima. Other men go wrong from human passion: their religion may still work, in extremis, to convert and to save [S. 285:] them. They may be criminals, but yet retain a conscience. The door of repentance is not closed to them. There is a spring unbroken that may react, even in the worst culprit. But in the Churchman there is no resource left. He is dragged down by the best thing in him. What redeems others leads him to destruction. It is at his best, when he swept and garnished that he takes the devil into his soul. He never repents. His conscience is at rest; and his conscience is what he has made it. I must here repeat what I have often said to you: I am taking the finest specimens. I do not deal with common, obscure, incapable men, victims of a bad training, of a narrow sphere, of a backward age. I am thinking of men with whom I should not venture for an instant to compare myself, in knowledge, or talent, or yet greater gifts of God.

Speaking of such men in general, we cannot excuse them as we do inferiors. They are not sincere if they do not watch themselves and battle with all the familiar influences that lead men to error. With them prejudice is dishonesty.

Seeing this wickedness in the present, in men apparently excellent, I cannot doubt its existence in the past. And therefore I am very unwilling, in morals, and in discussing great men, to make allowance for their times. I allow for what they could not know. I do not allow for what they might have known. I insist upon the greater guilt of greater men for a special reason. A common writer of the grosser kind lies downright, deceives nobody, is found out, and despised. A clever writer dazzles and deceives without a downright lie. He insinuates a doubt, he takes advantage of somebody's error, exposes it, and so raises a prejudice; or he says Tu quoque; judges friends and enemies in different scales, etc. Now the last seems to me much the worse of the two. De Maistre says, no priest ever sent a heretic to death. Newman says, no heretic was ever put to death in Rome, excepting one mentioned in the life of S. Philip [Neri (1515–1595)], an exception that proves the rule. Here is the brutal liar, and the artful deceiver, who seems so scrupulous, and certainly does his work, the devil's work, best.

I mean then, that this method, or opinion, or vice, exists; that it exists, for special reasons, among Catholics, especially among the defenders of [S. 286:] the papacy; that it is substantially or essentially a scheme to make good Catholics by making bad Christians; that it is a doctrine of mendacity and murder, and nothing else; that its advocates are refined criminals, who would be infamous if their motive was not religion, and who are more infamous because their motive is religion – and this is what I understand by Ultramontanism, or Vaticanism. Between such men and innocent dupes or enthusiasts the distance is immense; and of the last I do not speak. I mean that we have to deal with a criminal conspiracy, with men who are neither enthusiasts, nor dupes, nor ignorant; but who know much more than I do, and know particularly what they are about.

It is a spirit that has taken many shapes in successive ages. The Crusaders who slaughtered the Jews, Conrad of Marburg [† 1235], Simon de Montfort [† 1218], Torquemada [1420–1498], Caraffa, Philip II, Gregory XIII, Suarez, the Cardinal of Guise [1525–1574], Pius V, Borromeo, and later, under altered constellations, with other conditions, the men who, unable to imitate these, have praised them and shielded them from the execration which belongs to Marat, – whether they be coarse and crude like De Maistre and Veuillot, or artful and shrewd, like Newman and Dupanloup, – all these seem to me to manifest the same spirit of evil, to be links in the same tradition and symptoms of one disease. I should never think of reasoning with them. But I should never think of [S. 287:] imputing to them the same roguery for any profane motive. I am persuaded that they have many good qualities, and as I have heard you praise Möhler and Haneberg, I have known others enumerate the virtues of Suarez and Sir Everard Digby [1578–1606]. Only I think that Suarez and Digby fully deserved to hang from the same beam.

Fully recognizing great qualities in the individuals, just as I recognise them in Carnot or Danton, I do not know how, because their error is theory, not practice, and founded on religion, not on selfishness, to regard them with a favour I am not to extend to political criminals.

Religion cannot excuse them, unless the end justifies the means. Instead of excusing, it aggravates the fault.

If I have made my meaning clear, several things will at once explain themselves: Why the various errors and absurdities of Ultramontanes fail to interest me, because they are but tiny diversions for men whose consciences are familiar with guilt such as that which marks them off from other men; why the dogmatic issues disappear for me behind the question of life or death; why books like those of Huber and Friedrich seem to me weapons borrowed from the enemy's arsenal; why I feel no surprise or indignation at the anticlerical policy in France; why Pius VII is more offensive to me than Pius IX; why I was so bewildered by your tenderness to Dupanloup, and still more by what you told me of Möhler. For I do not know how to assign degrees of guilt to the several Untramontanes. The papacy sanctions murder; the avowed defender and promoter of the papacy is necessarily involved in that sanction. He cannot say, I defend the teacher but not the teaching, the culprit but not the deed. He must either deny or approve the doctrine. That is, he must be guilty of falsehood or of murder, neither more nor less than an advocate of [Jean Paul] Marat [1744–1795] or [Louis Antoine Léon de] St Just [1767–1794]. No man defends the papacy who has not accommodated his conscience to the idea of assassination. The thing is neither psychologically nor logically possible.

This wholesale condemnation of very religious, very able, very amiable men, is not at all singular, when one considers how very weak the conscience of this age is in respect of murder. It inspires less horror among men than many other things. Those who admire Mary Stuart, or Elizabeth, or [S. 288:] Cromwell, or Lewis XIV, or James II, or William III, or Napoleon, or Mazzini, or Carnot, that is, much more than half the educated world, have to go through a similar defilement.

And if it is right, in these things, to resist the current as Burke did in 1790, to fix the anchor of one's ethics in something apart from liquid opinion, it is right to do so in religion. Just as the people of the Commune seem to me altogether odious, so do the people of the Vatican.

As often as I have endeavoured to state these views you have rejected them by a series of objections which I think I should be able to weaken, if I could ask you to go minutely over such weary ground. My real difficulty is not to answer your points, but to explain the reason of your disagreement with what seems to me so plain.

When you say that if I was older I should judge differently, you forget that I have long since outgrown the follies of youth, that I have devoted all my life to these questions, and have come to them with a great advantage. For, being your disciple, I started without any evil purpose or prejudice, or any idea at all but that religion is moralty and truth, absolutely without any weak point. And this is not an effect of youth and inexperience, but of years of study and observation – as much study and observation, probably, as any man in my position has enjoyed. I began by thinking exactly the contrary. I looked up to men I have learnt to look down upon, and I have had to overcome a strong tendency to hero-worship and reverence. When you say that I speak without knowledge, as of Arnauld, that is hard to answer; but there is something to say. It has so often happened that you have dismissed some statement so positively as to make it difficult to pursue the subject without persistency, and so I have appeared to say more than I could prove. I remember, for instance, stating that the Hussites had in 1429 anticipated the Toleration of the Utopia. When you denied it, I really did not know whether I ought to fetch the passage I alluded to or not.

You urge that I am too uncharitable. But in reality I am severe in certain things; while in others I see that I judge more favourably than you do. [S. 289:] I could cite many examples; but I only want to assure you that I do not start with any wish to condemn people. The real distinction is that you admit redeeming qualities and extenuating circumstances whereas I think it essential to be very particular in applying the very same canons to all, so as to leave room for indulgence to friends or severity to foes. Absolute power

is the only reproach I remember on which we differ. It is true that you have an indulgence for Marcus Aurelius, Frederic II, Frederic the Great, Bismarck, which a wooden-headed Whig finds it hard to share.

You often say that people err from ignorance. I do most decidedly disagree with the use you make of that argument. Omissis omittendis, I have never found that people go wrong from ignorance, but from want of conscienciousness. Even the ignorant are ignorant because they wish to be – an ignorant in bad faith. The argument falls to the ground if you apply it in the past. Baronius, Bellarmin, Suarez, Liguori, Pallavicini, Becanus, were not by any means ignorant. It is not by superior knowledge that we, many of us, differ from them. Moreover, we have all of us very often observed that you think people more stupid than they are, and in common conversation interpret what they say by the assumption that it is nonsense. And I have long convinced myself that it is a parti pris by which you avoid uncharitableness.

Then you separate past and present. Bossuet seems to you far better than Bellarmin; Möhler better than Bossuet. And you say, if I had lived then I might have been as blind as they; if they lived now they might be better than I. To this I reply, the same spirit is at work under altered conditions. Conrad of Marburg would now-a-days burn nobody. He would only go as near it as the times allow. He would calumniate where he could not burn, he would praise those who burnt. That is the only way in which our contemporaries can follow and canonize, and become responsible for the fanatics [S. 290:] of other days. Newman or De Maistre would have been Mariana or [Jacob] Keller [SJ, 1568–1631], if not Clement or Gerard. There is no solution of continuity. There is nothing to distinguish Lacordaire from Torquemada but the spirit of the age around him. By becoming a Dominican he accepted the solidarity of the record of his order, as a man would who became a Jacobin.

Sometimes you object that I have not always spoken in this way. That is most true. I have always respected men until I found them out. Until last year I always spoke with reverence of Möhler. Indeed I might reply that I have spoken differently when I have spoken under your influence, and that what I have seen for myself compels me to speak otherwise. All this has been borne in upon me with a force and a consistency not to be resisted; and the great marvel to me is your vigorous and quite uncompromising contradiction. You have found out no theologian telling lies, conniving at murder, praising Borromeo or Pius V, defending Ximenes, esteeming Philip II, justifying the Inquisition, the Revocation, the Catholic reaction, the Catholic massacres, the Syllabus which covered these things. I have met nothing else wherever I have met Catholics of any distiction.

I have been tempted to attribute something to your friendship for Möhler. Yet I remember that you would not reprint his early writings (though reprinting some which scientifically were quite as bad); and that you were uneasy in his last days about the state of his soul. Or it may be early impressions of your own. But if St Paul condemned his own conduct in his unregenerate days, surely we may do the same. Besides I do not think you tried to exalt the papacy, and it is by the papacy that our hands are soiled.

Forgive this long exposition, and do not allow any looseness of expression or any questionable instance to put out of sight the real drift of my statement. I may put it in a nutshell as follows:

[S. 291:] You would not deem a Septembriseur, on the day of his crime, to be in a state of grace. Not until he repents. So long as he thinks his action right he will not repent. I apply this to St Bartholomew. The assassins were not in a state of grace until they repented. If they were now living, they would not have repented, for they would always find priests to say that the Pope had judged that it was no sin. Now take an Ultramontane back to Paris in those days. The Pope, the judge of his conscience, decides that the Protestants must be killed. The Bulls of the Inquisition add that whoever protects them from their just fate shall incur the same penalty here and hereafter. If he says that the Pope is a bad guide in morals, that the Inquisition is a foul nest of criminals, he is no Ultramontane. If he is one, he will obey the injunction of the Holy Father, and will kill. Therefore I define an Ultramontane one whose opinions make him an assassin in 1572, an accomplice and abettor of assassination in 1882. The two are not separable. The guilt, the infamy, are the same. I cannot separate Möhler from the authority he wished to uphold, or the authority from the

things it authorized. Sala, who says that Borromeo was right to get Protestants murdered, is the genuine type of Ultramontane. The same spirit produced the assassin, the Pope that canonized and the biographer or editor who approves him.

That spirit is the one thing we have to contend with. I trouble you with all this useless explanation because it is for me a very vital question. I find that I am alone. I do not see that this is decisive because I cannot obey any conscience but my own. But I not only cannot cite authorities on my side – I find that I have misunderstood the very teaching from which I start, and that my canons have become inconsistent with yours. Apart from dogma, I should feel myself, at heart, nearer to Rothe or Vinet or Martensen or Thiersch than to a Church in which nobody agrees with me in the fundamental question of the conditions of Grace.

Most faithfully yours
Acton

Beilage 3

1.
Bischof Carl Joseph von Hefele an Döllinger, Rom, 2. April 1870

Abgedruckt in: Schulte, Der Altkatholizismus 217 f.

Hochwürdigster Herr, Verehrtester Freund!
Für die gütige Uebersendung Ihrer jüngsten Exposition in der «Allg[emeinen]. Z[ei]t[un]g.» erstatte ich Ihnen meinen verbindlichsten Dank. Dass es nicht schon früher geschehen ist, entschuldigen Sie sicher mit Rücksicht auf die Arbeitslast, die mich gegenwärtig sehr niederdrückt, und zwar um so mehr, je weniger ich Ermuthigendes um mich her sehe. Die Aufreizung der Majorität gegen uns hat bereits einen Grad erreicht, der die Redefreiheit sehr gefährdet. Wir haben deshalb gestern in der internationalen Versammlung eine Eingabe an die Präsides votirt verlangend, dass solcher Unfug von ihnen nicht ferner geduldet werde. Wie heftig der Papst selbst nach dem Infall[ibilitäts].–Dogma dürstet und die Opponenten publice brandmarkt, wissen Sie aus den öffentlichen Blättern. Solche Dinge scheinen auf den Muth mancher Bischöfe wie ein niederschlagendes Pulver zu wirken, und das Häufchen, welches sich bei Rauscher versammelt, wird immer kleiner. Was geschehen wird, wenn einmal die Schlinge allen über den Hals geworfen wird? Niemand d.h. nur sehr wenige wollen davon sprechen, was finaliter zu thun sei. Die Majorität ist so freundlich, uns bereits zu sagen: «Ihr werdet nicht majorisirt von uns, sondern man stimmt ab und übermacht dem Papst das Votum der Majorität und das der Minorität. Bestätigt er Euer Votum, so unterwerfen wir uns, bestätigt er aber unser Votum, so müsst Ihr euch unterwerfen. Wer nicht will, kann ja aus der Kirche austreten.» So wird man also verfahren. Auf Gründe kommt es gar nicht an, und eine Beweisführung ist völlig überflüssig; denn die Sache ist bereits entschieden. Unerachtet dieser Hoffnungslosigkeit habe ich doch ein Schriftchen über die Honoriusangelegenheit abgefasst zunächst nur zur Orientirung für die Freunde, weil es aber Anklang gefunden hat, wird es eben jetzt in Neapel lateinisch gedruckt und ist bereits fertig.

So viel ich höre, wird dem Erzb[ischof]. v[on]. München sehr zugesetzt, einen Schritt gegen Sie zu thun, nachdem die Reden von Schwazendorf [Bischof Senestrey in Schwandorf] vorangegangen. Es ist darum die vereinigte Bitte mehrerer Ihrer hiesigen Freunde, Sie möchten jetzt keine weitere Veröffentlichung in dieser Sache mehr machen, damit nicht [S. 218:] aufs Neue Oel ins Feuer gegossen werde. Von verschiedenen Seiten wird gerufen: «Nun jetzt muss was gegen Döllinger geschehen.» Auch wird eine vor 20 Jahren schon angeblich geschehene Prophezeihung der Frl. Görres umhergetragen, welche damals schon Ihnen ein häretisches Ende prophezeiht hat u. s. f. Ich mache darum obige Bitte auch zu der meinigen. Ziehen Sie sich vor der Hand vom Kampfplatz zurück; ich sage vor der Hand; vielleicht wird es nöthig, später wieder, und in viel bitterer [!] Stunde abermals zu diesem geistigen Schwerte zu greifen. Jetzt hilft weiteres Hervortreten nichts.

Sie fürchten, die gute Meinung, die man von mir habe, könnte mich etwas hochmüthig machen. Im Gegentheil kann ich sagen, es drückt mich diese Meinung sehr darnieder; denn ich kann den Hoffnungen, die man auf mich setzt, durchaus nicht entsprechen, und könnte es nicht, wenn ich auch begabter wäre, als der Fall ist. Einen der Majorität zu überzeugen, ist rein unmöglich; ich erachte es daher als meine Aufgabe: «die *Brüder* zu stärken», und erscheine und spreche darauf immer im deutschen und ungarischen Convent und in der internationalen Versammlung der Deutschen, Franzosen, Engländer, Amerikaner u. s. w. Aber auch diese Bestärkung der Brüder im Muthe will nicht recht gelingen. Sehr lobenswerth stehen die beiden Cardinäle Schwarzenberg und Rauscher fest.

Nehmen Sie, hochverehrter Freund, obige Zeilen wohlwollend auf und seien Sie überzeugt, daß ich mich mehr nach meinem akad[emischen]. Katheder zurücksehne, als sich die Israeliten nach den Fleischtöpfen Ägyptens zurücksehnen konnten. Ich fühlte mich nie so unglücklich, als eben jetzt. Von Herzen Ihre ergebenster Rom, 2. April 1870 Hefele.

2.
Bischof Carl Joseph von Hefele an Döllinger, Rottenburg, 10. August 1870

Abgedruckt in: Schulte, Der Altkatholizismus 220–223

Rottenburg, 10. Aug. 1870
Hochwürdigster Herr Stiftspropst! Hochverehrter Freund und Gönner!
Eben erhalte ich Ihr verehrtes Schreiben vom 8. d[ieses]. M[onats]. und ich [S. 221:] beeile mich um so mehr darauf zu antworten, als ich wiederholt schon den guten Vorsatz gefasst hatte, an Sie zu schreiben. Erlauben Sie, dass ich etwas ausführlicher spreche.

Nachdem wir 88 in der Zahl Non placet gesagt hatten, hoffte ich, es würden auch in der letzten öffentlichen Sitzung mindestens ebensoviele feierlich das Non wiederholen. Aber leider reisten manche sogleich ab, das Schlachtfeld verlassend, andere zeigten sich schüchtern, und die Hoffnung, es würden von den juxta modum noch schliesslich viele zu uns übertreten, erwies sich als falsch. Haben ja sogar Männer wie Landriot von Rheims schliesslich mit Placet gestimmt (vom Salzburger Erzbischof gar nicht zu reden). *Von Landriot aber hätte ich vorher eher alles andere erwartet*.

Nun erfuhren wir, man beabsichtige in der letzten öffentlichen Sitzung nach erfolgter Proclamation des neuen Dogmas von jedem 2 Dinge zu verlangen: a) feierliche Anerkennung der neuen Lehre und b) ebenso feierliche Erklärung, dass das Concil frei und rechtmässig gewesen sei. Letzteren Punkt trennten aber die Präsides von dem Ersteren, indem sie die Bischöfe überrumpelnd am 16. Juli Anerkennung und Unterschrift verlangten, zunächst des Protestes gegen Zeitungsartikel u. s. w., re vera aber zugleich auch Anerkennung der Freiheit und Rechtmässigkeit des Concils. Gar manche von der Minorität liessen sich überrumpeln und gaben dem fanatischen Gebrüll nach. Es gehörte wirklich etwas Kraft dazu, um sich der Zudringlichen zu erwehren und sitzen zu bleiben ohne Unterschrift. – Nachdem noch kurz vorher und zugleich der letzte Versuch durch eine Commission auf den Papst zu wirken, vergeblich gemacht und das Schema statt gemildert, verschärft worden war, legte sich am Sonntag den 17. Juli uns die Frage sehr nahe: quid faciendum rücksichtlich der öffentlichen Sitzung. Das weitaus Beste, wie ich auch auseinandersetzte, wäre gewesen, wenn wir in die Sitzung gegangen, das Non placet wiederholt und *auf das Verlangen der Unterwerfung negativ geantwortet* hätten. Letzteres war die Hauptsache. Aber da erklärten gar Viele, dass sie nicht soweit gehen, sondern schliesslich sich unterwerfen. Nun war es gerathen, das zu thun, was wirklich geschehen ist. Leider ist es schwach, namentlich weil es kein förmlicher *Protest* ist. Aber zu einem Protest wollten sich die nicht hergeben, die sich schliesslich unterwerfen. Unsere schriftliche Erklärung schob so die Entscheidung nur etwas hinaus. Sie muss erfolgen, sobald das Ansinnen an uns herantritt, das Dogma anzuerkennen und zu verkünden. – *Für diesen Fall haben wir in Rom verabredet, es solle keiner vorschnell für sich handeln, sondern es sollen die Bischöfe der einzelnen Nationen zuvor noch eine Zusammenkunft haben und jede Nation mit der anderen con*-[S. 222:]*feriren*. Nun höre ich aber, die Franzosen hätten sich bereits unterworfen (kann es kaum glauben), ebenso dass der Erzbischof von Cöln bereits das Dogma verkündet und die Minoritätshaut total abgestreift habe. Von anderen sagt man Aehnliches. –

Was ich zu thun habe, ist mir nicht unklar, und ich bin darin in Uebereinstimmung mit Domcapitel und Fakultät. Ich werde pro primo mit einer Antwort mich nicht beeilen und alles thun, um einen Zusammentritt der deutschen Freunde ins Leben zu rufen. Weiterhin aber *werde ich das neue Dogma ohne die von uns verlangten Limitationen nie anerkennen und die Gültigkeit und Freiheit des Concils leugnen*. Mögen mich dann die Römer suspendiren und excommuniciren und einen Administrator der Diöcese bestellen. Vielleicht hat Gott bis dahin die Gnade, den Perturbator ecclesiae vom Schauplatz abzurufen.

Gestern erhielt ich einen Brief vom Fürstbischof von Breslau, dem die Behauptung: das Concil sei nicht legitim, nicht munden will. Solche Behauptung ziehe die excomm[unicatio]. latae sentent[iae]. nach

sich. Ich suchte ihn gestern noch schriftlich zu beruhigen und zu ermuthigen. Etwas früher kam ein Brief von Reusch und Schulte, das Auftreten der Theologen und Canonisten betreffend. Ich stimmte sehr gern bei unter Anbringung einiger Modificationen, indem Reusch etc. von der Ansicht ausgegangen waren, wir hätten einen förmlichen Protest eingelegt. Als nun aber H. Reusch und Schulte unsere schriftliche Erklärung gelesen hatten, sagten sie: «das ist ja kein Protest, damit können wir nichts machen, wir müssen uns jetzt von den Bischöfen trennen.» Ich kann nicht sagen, dass mich dies Urtheil gerade befremdete, denn ich kann mir wohl denken, dass man mit unserer Erklärung nicht zufrieden ist. Aber man muss auch die Genesis kennen, und dann wird man einsehen, wie nichts Besseres und Kräftigeres geschehen konnte. *Was aber jetzt zu geschehen hat, ist*:

dass möglichst viele deutsche, österreichische, ungarische Bischöfe die Unterwerfung verweigern, und

dass *zugleich von den Gelehrten die Verbindlichkeit der Concilsbeschlüsse beanstandet wird, sowohl wegen mangelnder Freiheit, als wegen mangelnder Unanimität*. Dies sollte in kräftiger und doch gemässigterer Sprache geschehen. *Michelis hat dasselbe gesagt, was ich auch denke*, aber ich hätte es nicht so gesagt. Auch manche Artikel im rhein[ischen]. Merkur scheinen mir zu heftig, wenn auch wahr.

Sofern es Ihnen passend scheint, bitte ich diesen Brief auch [S. 223:] anderen Münchener Freunden, bes. Abt Haneberg mitzutheilen und ersuche Sie alle dringend, mich mit Ihrem Rathe zu unterstützen. Auch dem Herrn Erzbischof gegenüber mögen Sie, wenn es Ihnen gut scheint, von diesem Brief Gebrauch machen.

Verehrungsvoll und von Herzen Ihr ergebenster D. Hefele.

3.
Bischof Carl Joseph von Hefele an Döllinger, Friedrichshafen, 14. September 1970

Abgedruckt in: Schulte, Der Altkatholizismus 223

Hochwürdigster Herr und Freund!
Seit 3 Wochen bin ich auf einer Firmungsreise im Würtembergischen Oberland und habe während derselben Ihren früheren, nach Fulda gerichteten Brief, sowie heute in Friedrichshafen vor ½ Stunde den zweiten erhalten (zwischen hinein unter Kreuzband das Schriftchen von Lord Acton [«Sendschreiben an einen deutschen Bischof des Vaticanischen Concils»]).

Die Einladung nach Fulda zu kommen lehnte ich ganz entschieden ab, weil das Vorhaben daselbst unserer Verabredung in Rom geradezu widerspreche. *Nun wollen Ketteler und Melchers die Existenz solcher Verabredung leugnen. Sie scheinen alles vergessen zu haben, auch was sie selbst in Rom gethan und gesprochen haben*.

Mit Ihrem letzten Brief traf ich in Friedrichshafen zugleich ein Schreiben des Kölners mit dem Fuldaer Entwurf. Ich antwortete sogleich wieder ganz entschieden ablehnend. *Ich kann zu Ja nicht Nein sagen und vice versa*.

So lange von Rom nicht *direct* verlangt wird, halte ich mich passiv; kommt ein Verlangen, so werde ich den Vollzug verweigern und die Suspension in Ruhe erwarten. Ich dachte allerdings jetzt schon an Abdication, habe aber den Gedanken wieder aufgegeben und will den Kelch trinken, der über mich ergeht. Ich weiss wenigstens nichts andres zu thun. *Etwas, was an sich nicht wahr ist, für göttlich geoffenbart anzuerkennen, das thue wer kann, non possum*.

Verehrungsvollst Ihr ergebenster
Friedrichshafen, 14. September 1870. Hefele.

4.
Bischof Hefele an Döllinger, Rottenburg, 11. März 1871

Abgedruckt in: Schulte, Der Altkatholizismus 228–230

Rottenburg, 11./3. 1871

Hochwürdigster Herr Stiftsprobst! Verehrtester Freund!

Je mehr der verhängnissvolle 15. März herannaht, desto öfter denke ich an Sie und zugleich an mich, denn auch ich muss vor Ostern einen entscheidenden Schritt thun. Wie Sie wissen, war ich gewillt, ruhig passiven Widerstand zu leisten und abzuwarten, ob die Römer zur Suspension oder Excommunication schreiten. Allein diese via ist mir nahezu unmöglich geworden, indem a) mein Clerus mich stark drängt und bombardirt. Ich hätte nicht für möglich gehalten, dass das neue Dogma in meiner Dilöcese so bald allherrschend werde. Meine Altersgenossen und alle Freunde sind fast sämmtlich übergegangen, von den jüngeren Geistlichen gar nicht zu sprechen und die Wohlwollenden bombardiren mich mit Zuschriften und Beschwörungen, während die Anderen offen behaupten: «Der Bischof ist schismatisch und bereits excommunicirt.» Anhaltspunkt und scheinbaren Beweis dafür liefert die Thatsache, dass mir von Rom beharrlich die üblichen Facultäten verweigert werden. So können viele Leute in allen Theilen der Diöcese (bereits 16 Paare) nicht heirathen und die Pfarrer benutzen es, um das Volk gegen mich zu hetzen.

Aber noch ein Moment stimmt mich gegen die erst projectirte via. Die Lage eines suspendirten und excommunicirten Bischofs [S. 229:] scheint mir eine schreckliche, die ich kaum ertragen könnte. Viel eher möchte ich mich zur Cession oder Resignation entschliessen, und gerne lege ich den Stab nieder, um dessentwillen ich selbst ein geschlagener und unglücklicher Mann bin. Es bleibt mir nichts über als entweder Resignation oder Hinausgabe der vaticanischen 2 dogmatischen Constitutionen an den Clerus. Wie ich das machen möchte, ersehen Sie aus Beilage.

Ich füge noch folgende Betrachtungspunkte bei:

1. Es ist durchaus nicht zu erwarten, dass die constitutio Pastor aeternus von einem künftigen Papst oder einer Fortsetzung des Concils je wieder zurückgenommen und die 4. Sitzung des Vaticanums für ungültig erklärt werde.
2. Das Höchste, was geschieht, ist, dass bei etwaiger Fortsetzung des Concils, wenn cap. IX des grossen Schemas de ecclesia zur Berathung kommt (nämlich der Passus de infallibilitate *ecclesiae*), einige Einschränkungen der päpstl. Unfehlbarkeit angebracht werden. (Aehnliches könnte auch ein späterer Papst erklären.)
3. Ich betrachte sonach das Decret Pastor aeternus als etwas noch nicht fertiges, das noch nicht authentisch erklärt werden kann, wie denn in der That die Deutungen von Scheeben, Schäzler etc. einerseits und Ketteler etc. andererseits wirklich disharmoniren.
4. Wenn nur künftig erklärt würde, der Papst müsste stets auf die für die Zeit und Sachlage angemessenste und vollständigste Weise vor jeder Definition die Kirche befragen, so könnte man sich mit der Unfehlbarkeit versöhnen.
5. Ich bin jetzt der einzige Bischof in Deutschland, der die Constitution nicht publizirt hat, wie kann ich Widerstand leisten mit Erfolg, da mein eigener Clerus zu revoltiren beginnt? Cession oder Publication.
6. Mit mir würden es Tausende und Tausende tiefstens bedauern, wenn Sie und H. Prof. Friedrich keinen Ausweg fänden und mit Suspension oder gar Excommunication belegt würden. Ist denn kein Compromiss mit dem Erzbischof möglich? Lassen Sie sich, wenn ja möglich, nicht hinausdrängen, damit, wenn je wieder ein besserer Wind weht, Sie schon auf dem Platze stehen. Ich sagte, *wenn* je ein anderer Wind weht; denn so kann die Wirthschaft nicht fortgehen oder der Katholicismus geht in Deutschland zu Grunde. O, was hätte sich in Deutschland machen lassen, wenn die Fuldaer anders gehandelt hätten! Ich kann den Gedanken nicht denken: «Döllinger so

lange, *lange* und so frühe schon, wo noch andere schliefen, der Vorkämpfer für die kath. Kirche und ihre Interessen, der Erste unter den deutschen Theologen, der Ajax des Ultramontanismus, soll suspendirt oder gar excommunicirt werden und das von [S. 230:] einem Erzbischof, der nicht den tausendsten Theil der Verdienste Döllingers hat.» Das ist schrecklich.

Es wird mich sehr freuen, wenn Sie mir bald schreiben u. s. w.

Hefele

SENDSCHREIBEN

AN

EINEN DEUTSCHEN BISCHOF

DES VATICANISCHEN CONCILS

VON

LORD ACTON.

SEPTEMBER 1870.

NÖRDLINGEN
VERLAG DER BECK'SCHEN BUCHHANDLUNG.

Beilage 4

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

Nördlingen (Verlag der Beck'schen Buchhandlung)

[S. 3:] Hochwürdigster Bischof!

Ein grosser Theil der katholischen Welt verehrt in der Minorität der Concilsväter die wahren Zeugen seines Glaubens und will auch in der Zukunft mit den Männern untrennbar vereint bleiben, deren Haltung in der jüngsten Vergangenheit das Vertrauen so vieler erweckt hat. Allein die Stunde der kritischen Entscheidung ist gekommen und die Stimmen, auf die am eifrigsten gehorcht wird, verstummen plötzlich. Wo die Noth für den Einzelnen beginnt, verschwindet auf einmal die gewünschte Führung. Neue Glaubensartikel sind seit sechs Wochen decretirt und die Bischöfe, die sie im Princip bekämpften, geben keine Auslegung ihres Verhaltens und keine Richtschnur für das unsrige. Suchen wir Ersatz für ihr Schweigen in den Belehrungen, die bis Mitte Juli reichlich geflossen sind, so erscheinen diese bestimmt und klar genug; aber zwischen der früheren Sprache und dem späteren Schweigen ist ein störender Gegensatz. Ich rufe einige von jenen Worten wieder in's Gedächtniss, die werth sind, nicht der Vergessenheit oder der Sage anheimzufallen; denn in ihnen liegt der Grund zu ernsten Gefahren oder kühnen Hoffnungen für die nächsten Schicksale der Kirche und sie bilden ein Problem, das die Bischöfe allein zu lösen vermögen.

Ich meine vor Allem jene furchtbare Schilderung von den Folgen des Unfehlbarkeitsdogma, welche einzelne Bischöfe entworfen haben, so dass Einer lieber sterben wollte, als das Decret annehmen[1] und ein anderer es als einen Selbst-[S. 4:]mord der Kirche bezeichnet[2]. Cardinal Schwarzenberg ermahnte schon in seinen Desideria, dass es die Grundlagen des Glaubens in den Herzen der frömmsten Katholiken erschüttern und die Feinde in ihren Angriffen stärken würde[3]. Der durch diesen Zusatz veränderte Katholizismus, meint der Erzbischof von St. Louis, würde nur mehr durch lächerliche Ausflüchte gegen das unerschütterliche Zeugniss der Geschichte vertheidigt werden können; denn Leben und Lehren der Päpste dienen zum Beweis, dass sie unfähig sind, Träger der Unfehlbarkeit zu seyn[4]. Mehrere Bischöfe haben vorausgesagt, dass die neue Lehre zum Untergang des Glaubens führen, dass sie verworfen werden und zur Anfechtung des Concils Anlass geben würde. «Ich erzittere[»], schreibt der Erzbischof von Olmütz, [«]in der Gewissheit, dass viele Gläubige durch Einführung des neuen Dogma's nicht nur das schwerste Aergerniss leiden, sondern dem offenbarsten [S. 5:] Schiffbruch im Glauben preisgegeben werden»[5]. Ein irischer Bischof hat gesagt: «Es wird von vielen als unerhörte Neuerung verworfen werden, es wird die Lehre der Kirche für verändert und daher für falsch gehalten werden; die Autorität nicht nur des Papstes, sondern auch der allgemeinen Concilien wird zusammenstürzen, und ein schrecklicher Unglaube über

1 Luctuosam praevidens minantem animarum ruinam mori potius cupit, quam decreti Synodalis argumento patrocinari. *(Synopsis Observationum No. 86.)*

2 Infallibilitatis ergo definitio esset Ecclesiae veluti suicidium. *(Synopsis 134.)*

3 Fideles enim qui Primatum magisterii et jurisdictionis in Summo Pontifice ultro agnoscunt, quorum pietas et obedientia erga sanctam sedem nullo certo tempore major fuit, corde turbarentur magis quam erigerentur, ac si nunc demum fundamentum Ecclesiae et verae doctrinae stabiliendum sit; infideles vero novam calumniarum et derisionum materiam lucrarentur. Neque desunt, qui ejusmodi definitionem logice impossibilem vocant.

4 Sibi certe illudunt qui putent fluctus statim compositum iri, nova fidei definitione promulgata; cum contrarium eventurum multo probabilius sit. Qui Concilii decretis obsequi vellent, invenient se maximis in difficultatibus versari. Gubernia civilia eos tanquam subditos minus fidos, haud sine verisimilitudinis specie, habebunt. Hostes Ecclesiae eos lacessere non verebuntur; nunc eis objcientes errores quos Pontifices aut docuisse, aut sua agendi ratione probasse, dicuntur; et risu excipient responsa quae sola afferri possint, – errores istos non ut Pontifices sed tanquam totidem privatos episcopos Romanos sanxisse. Scandala quoque quae a nonnullis ex Pontificibus, mundo stupente, data fuisse historia ecclesiastica narrat tanquam totidem argumenta fidei Catholicae sibi parum consentientis in medium proferent adversarii, haud distinguentes inter infallibilitatem et impeccabilitatem, cum utraque videatur a se invicem pendere, et inter se nexum indivulsum habere. Triste est haec referre, sed sua utilitate non caret incommodorum praevisio, quibus cum evenerint sera medicina parabitur. *(De Pontificia Infallibilitate 37.)*

5 Contremisco praevidens ut plurimi fideles novelli dogmatis inductione non tantum gravissimum scandalum patiantur, sed apertissimo etiam circa fidem naufragio exponantur. *(Synopis 7.)*

die Wahrheit des Christenthums wird weit und breit um sich greifen»[6]. Ein Dritter befürchtet: «es möchte durch Erlassung einer solchen Definition der mystische Leib Christ zerrissen, Friede und Liebe unter den Gläubigen gestört, jene ächte Liebe, von der die katholische Welt gegen den apostolischen Stuhl so gerne getragen wird, vielfach geschwächt, ja erstickt werden und gegen das Concil selbst der schwere Verdacht sich erheben, als sey es zur Erreichung secundärer Zwecke zusammenberufen worden»[7].

Aus allen Ländern gemischter Confession, von Deutschen, Engländern und Amerikanern, wird versichert, dass die Definition die Rückkehr der Protestanten erschweren, ja unmöglich machen wird[8]. «Jeder Fortschritt der Bekehrungen in den Vereinigten Staaten wird gründlich vernichtet werden[»], sagt der Erzbischof von Cincinnati. [«]Bischöfe und Priester hätten in ihren Disputationen mit Protestanten nichts mehr zu erwidern; denn diese werden sagen: Bisher ist diese Lehre von Euch als freie Meinung in der Kirche [S. 6:] gepredigt worden, jetzt stellt Ihr sie als Glaubensdogma auf; also habt ihr entweder früher gelogen, oder die Lehre der Kirche hat gewechselt»[9]. Ein Englischer Bischof meint: «Die Festsetzung dieser Meinung als Glaubensartikel wird das grösste Hinderniss für Bekehrungen unter den Protestanten seyn, und ein Stein des Anstosses für nicht wenige Katholiken»[10]. Diese Ueberzeugung wird von Solchen getheilt, denen die Richtigkeit der Lehre an sich nicht ganz undenkbar scheint. Es heisst zum Beispiel in der Abhandlung, welche der Bischof von Mainz in Rom vertheilen liess: «Wegen dieser Definition ist ein Schisma in der Kirche zu erwarten, und der unversöhnliche Hass aller Nichtkatholiken; und das Concil, berufen, um die Uebel zu heilen oder doch zu mildern, würde zu einer solchen Vermehrung dieser Uebel Anlass geben, dass jede menschliche Hoffnung auf künftige Heilung verschwinden würde. – Wenn die Anhänglichkeit an den Papst abzunehmen scheint, so liegt der Grund in dieser unseligen Frage, die gleich Anfangs so traurige Früchte getragen hat, dass man vorausahnen kann, was die Folgen des vollendeten Werks seyn werden»[11].

[S. 7:] Beim Zeugniss, welches die Bischöfe über den Glauben ihrer Diöcesen ablegten, wird angegeben, dass die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht nur nicht allgemein recipirt, sondern in einigen Ländern ganz unerhört ist[12]. Der Nachfolger des Cardinals Hosius berichtet, dass sie in seinem Sprengel sowohl im Volk als unter den Gelehrten ganz verschwunden ist[13]. Ein anderer Bischof bezeugt, dass keine Spur einer solchen Tradition in seiner Heerde vorhanden sey und dass eine Definition zum Abfall vieler, selbst der besten Katholiken führen würde[14]. In Irland wird die Doctrin weder in Predigt noch Catechismus gelehrt[15]. Ein geborner Irländer, jetzt Erzbischof in Nord-Amerika, versichert, dass sie bei allen Völkern

6 Reiicietur a plurimis ut novitas inaudita, putabitur mutata ac proinde falsa Ecclesiae doctrina; ruet auctoritas Papae non solum sed et Conciliorum oecumenicorum et late grassabitur de veritate Christianae Religionis nefanda incredulitas. *(Synopsis 83.)*

7 7 ... ne definitione tali emanata scindatur mysticum Christi corpus, pax et charitas inter fideles turbetur, amor ille ingenuus, quo orbis Catholicus erga Sedem apostolicam ferri gestit, passim debilitetur, imo suffocetur, in ipsumque Concilium gravis suspicio redundet, quasi procurandorum secundariorum finium ergo in unum collectum fuerit. *(Synopsis 11.)*

8 Per eiusmodi definitionem acatholicis, inter quos haud pauci iique optimi hisce praesertim temporibus firmum fidei fundamentum desiderant, ad Ecclesiam reditus redditur difficilis, imo impossibilis. *(Synopis 4.)*

9 Omnis progressus conversionum in Provinciis Foederatis Americae funditus extinguetur. Episcopi et Sacerdotes in disputationibus cum Protestantibus quid respondere possent non haberent; nam isti dicent: hucusque haec doctrina a vobis tamquam libera opinio in Ecclesia praedicata est; nunc illam dogma fidei asseritis, ergo aut antea mentiti estis, aut doctrina Ecclesiae variata est. *(Synopsis 100.)*

10 Definitio hujus sententiae tamquam de fide maximum erit impedimentum conversionibus in locis Protestantium, quin et erit petra scandali non paucis Catholicis. *(Synopsis 97.)*

11 Ex hac definitione, quae tam malis ominibus incipitur, et pejoribus complebitur, nonnisi schisma intra Ecclesiam et extra omnium acatholicorum adversus nos atrox et irreconciliabile odium imminere. Unde fieret, ut Concilium ad sananda, vel lenienda mala congregatum, causa vel occasio existeret, cur haec mala adeo excrescerent, ut futuri remedii quaelibet humana spes sublata esset. Potestatem supremam Romani Pontificis nunquam Clerus, Episcopatus tam splendide agnoverant, tanta obedientia et devotione venerati sunt, quam hoc nostro tempore: si haec devotio nunc temporis obnubilari videtur, causa fuit haec infelicissima quaestio, cujus initia si tam malos fructus attulerint, quosnam ejus complementum allaturum sit, sapiens quilibet non dicam conjicere, sed praesentire potest. *S. 65.*

12 In multis regionibus doctrina de infallibilitate Papae populo Christiano paene aut prorsus ignota hucusque est. *(Synopsis 6.)*

13 Neque tacere hic possum, in Varmiensi Dioecesi doctrinam de qua agitur in catechesibus quidem et sermonibus nunquam tradi, ex scholis autem Theologicis iamdudum exulasse. *(Synopsis 125.)*

14 Certissimum ipsi esse, fore ut infallibilitate ista dogmatice definita, in dioecesi sua, in qua ne vestigium quidem traditionis de infallibilitate Summi Pontificis hucusque inveniatur, et in aliis regionibus multi, et quidem non solum minoris, sed etiam optimae notae, a fide deficiant. *(Synopsis 10.)*

15 Doctrina infallibilitatis Romani Pontificis in nullo catechismo apud Hibernos docetur, nunquam a Parochis praedicatur. *(Synopsis 83.)*

englischer Zunge in keinem Religionsbuch vorgetragen wird[16]. In England und Irland ist sie von den Bischöfen auf feierlichste Weise verworfen worden und ihre Verwerfung hat wesentlich zur Emancipation [der Katholiken] und zur Ueberwindung nationaler Vorurtheile beigetragen. Auf diese Thatsache gründeten einige Englische Bischöfe eine Erklärung an die Präsidenten, worin sie sagen, dass sie ehrlos vor ihren Landsleuten dastehen werden, wenn sie die gegebene Zusicherung brechen, nachdem sie ihren Zweck erreicht hat[17]. In dem erst [S. 8:] kürzlich aufgehobenen Katholikeneid wurde das Recht der Päpste Unterthanen von ihrem Gehorsam zu lösen mit Abscheu geläugnet. Der Erzbischof von St. Louis, der in jüngeren Jahren diesen Eid selber geleistet hat, ist der Ansicht, dass er den Glauben an die päpstliche Infallibilität so entschieden ausschliesst, dass ihre Annahme Seitens des Irischen Episcopats einem Eidbruch gleich käme[18]. Dass eine Unfehlbarkeit, welche sich auf die ethische Seite des Lebens ausdehnt retrospectiv wirken und eine Umwälzung in Staat und Gesellschaft in sich schliessen muss, das erkennt auch der Bischof von Orleans an: «Der Papst wird entscheiden können über die weltliche Herrschaft und deren Mass, über das Recht Könige abzusetzen, über die Praxis Ketzer zu züchtigen»[19].

Abgesehen aber von allen secundären Bedenken und eventuellen Gefahren, die Frage nach der Wahrheit der Lehre wird in kategorischer Weise verneint. Mehrere Nordamerikanische Bischöfe haben in einem offenen Brief die Ueberzeugung ausgesprochen, dass sie keine Begründung in der Offenbarung habe und in Widerspruch stehe mit [S. 9:] den Thatsachen der kirchlichen Tradition[20]. Sie findet keine Stütze, sagt ein deutscher Bischof, in Schrift oder Ueberlieferung; und die alte Kirche hat das Gegentheil geglaubt[21]. Der Bischof von Orleans nennt sie eine unerhörte Absurdität[22]. Nach Cardinal Rauscher wäre ihre Annahme eine Kriegserklärung gegen das christliche Alterthum[23]. Er findet ihre Widerlegung in der Geschichte des Vigilius[24], wie der Bischof von Rottenburg in der Verurtheilung des Honorius[25]. Ein anderer Bischof zieht denselben Schluss aus dem kanonischen Recht, nach welchem ein ketzerischer Papst abgesetzt werden könne[26]. Der Erzbischof von St. Louis läugnet, dass die Kirche das als Glaubensartikel einführen kann, was sie während 1800 Jahre zu lehren versäumt hat[27]. Cardinal Rauscher warnt vor [S. 10:]

16 Ut de populis lingua Anglica utentibus dicam, notandum est in nullo eorum libro symbolico seu catechistico invenitur ista sententia inter fidei veritates relata. *(Kenrick Concio Habenda.)*

17 Der Verfasser dieser Erklärung gibt ihren Inhalt in seinem Gutachten wieder: Episcopi et theologi publice a Parlamento interrogati fuerunt, utrum Catholici Angliae tenerent Papam posse definitiones relativas ad fidem et mores populis imponere absque omni consensu expresso vel tacito Ecclesiae. Omnes Episcopi – et theologi responderunt Catholicos hoc non tenere. – Hisce responsionibus confisum Parlamentum Angliae Catholicos admisit ad participationem iurium civilium. Quis Protestantibus persuadebit Catholicos contra honorem et bonam fidem non agere, qui quando agebatur de iuribus sibi acquirendis publice professi sunt ad fidem Catholicam non pertinere doctrinam infallibilitatis Romani Pontificis, statim autem ac obtinuerint quod volebant, a professione publice facta recedunt et contrarium affirmant? *(Synopsis 97.)*

18 Anglicano Gubernio semper maxime odiosa extitit Papalis potestas, quam si doctrina fidei esset, Papam esse infallibilem, videri possit Protestantes melius cognovisse quam ipsos Catholicos Anglos et Hibernos – Quomodo fides sic Gubernio Anglicano data conciliari possit cum definitione Papalis Infallibilitatis, cum certum sit id juris sibi competere Romanos Pontifices saepius solemniore modo declarasse, et nunquam ei renuntiasse, ipsi viderint qui ex Episcopis Hibernensibus, sicut ego ipse, illud juramentum praestiterint. Nodum solvere nequeo.

19 Si definiatur Infallibilitas personalis, eo ipso definitur in globo quidquid per diplomata apostolica huc usque definitum est. Hoc autem Concilium non potest facere nisi praemittat omnium illorum examen – Poterit, admissa tali definitione statuere de dominio temporali, de eius mensura, de potestate deponendi reges, de usu coercendi haereticos. *(Synopsis 22.)*

20 Plusieurs d'entre nous croyent que l'histoire ecclésiastique, l'histoire des Papes, l'histoire des Conciles et la tradition de l'Eglise ne sont point en harmonie avec le nouveau dogme, et c'est pour cela que nous croyons qu'il est très inopportun de vouloir definir comme de foi une opinion qui nous semble dénuée de fondement solide dans l'écriture et la tradition, tandis qu'elle nous parait contredite par des monuments irréfragables. *(Lettre de plusieurs Archevêques et Evêques de l'Amérique à Mgr. l'Evêque d'Orléans.)*

21 Ut brevi dicam: doctrina de Infallibilitate Romani Pontificis nec in Scriptura Sacra, nec in traditione ecclesiastica fundata mihi videtur. Immo contrariam, ni fallor, Christiana antiquitas tenuit doctrinam. *(Synopsis 8.)*

22 Modus dicendi schematis supponit existere in Ecclesia duplicem infallibilitatem: ipsius Ecclesiae et Romani Pontificis. Quod est absurdum et inauditum. *(Synopsis 22.)*

23 Haec adoptata sententia intimo Ecclesiae antiquioris sensui bellum moveretur; insuper vero Ecclesia in omne tempus futurum privaretur auxilio quod summis ingruentibus periculis Concilium Tridentinum ei tulisse constat. (*Observationes quaedam de Infallibilitatis Ecclesiae subjecto 87.)*

24 Certe Vigilium neque Graeci neque Latini in rebus fidei infallibilem crediderint. *(Synopsis 1.)*

25 Ni les Légats du Pape lui même, ni ses Vicaires dans la Grèce, ni les députés du synode Romain ne croyaient le Pape infaillible. *(Encore un mot sur le Pape Honorius 8.)*

26 Jus canonicum denique universali consensu exhibet Papam haereticum deponi posse, imo per ipsam haeresim a Papatu excidere. *(Synopsis 9.)*

27 Non habetur in Symbolis fidei; non traditur tamquam fidei articulus in catechismis et non invenitur ut talis in aliquo publici cultus monumento. Ideoque Ecclesia eam huc usque non docuit tamquam de fide credendam; quam si esset fidei doctrina, tradere et docere debuisset.

Doctrinen, welche nur zu vertheidigen sind durch unwürdige und sogar durchsichtige Sophismen[28]. Zu eben diesen Waffen greift die ultramontane Theologie, nach dem Urtheile einiger Bischöfe, die ihr vorwerfen, Texte anzuführen, die verstümmelt, gefälscht, interpolirt, beschnitten, unächt, in einen andern Sinn verdreht sind, so dass die Beweisführung selbst ihres ausgezeichnetsten Vertreters alle historische Gewissheit, folglich auch Evangelium und Tradition umstösst[29]. Der Erzbischof von St. Louis erklärt geradezu, dass kein Concilsdecret jemals diese Ansicht zu einem Dogma der Kirche erheben kann[30].

Er wollte mit diesen Worten nicht behaupten, dass kein solches Decret zu Stande kommen würde. Er hat die Bestandtheile des Concils einer eingehenden Prüfung unterworfen, und den Schluss daraus gezogen, dass eine so willkürlich zusammengesetzte Versammlung unfähig sey die gesammte Kirche zu vertreten, oder gültiges Zeugniss über ihren Glauben abzulegen[31]. Er gründet sein Urtheil darauf, [S. 11:] dass die Italiener die Zahl der Bischöfe aus andern Nationen zu sehr überwiegen, dass ausserdem viele gar nicht Bischöfe sind, andere keine Kirchen repräsentiren, und wieder andere nur von dem Willen des Papstes abhängen. Dasselbe Bedenken wird aufgestellt in einem der Proteste gegen die Geschäftsordnung, wo von der nothwendigen Einstimmigkeit gesagt wird, dass sie um so weniger entbehrt werden könne, da viele Väter zugelassen wären, deren Stimmrecht zweifelhaften Ursprungs sey[32].

Auf welche Weise dann diese Elemente verwendet wurden, haben viele Bischöfe gesagt. Der Bischof von Orleans denunzirt schon in seinem Brief an den Erzbischof von Mecheln den Plan, den man befolgen wollte. «Wird man zuerst einiges decretiren, um scheinbar etwas anderes als die Definition der Unfehlbarkeit gemacht zu haben, um sich dann plötzlich auf diese Frage zu werfen, und sie in summarischer Discussion zu entscheiden? Die [S. 12:] Welt würde sich darüber entsetzen. Wird es sich am Ende zeigen, dass diese Frage, die nicht der Zweck des Concils war, das ganze Concil gewesen ist?»[33] Als man glaubte, dass dieses Programm wirklich ausgeführt werden sollte, wurden ernste Versuche gemacht, um es zu verhindern. In einem der Proteste, die bei diesem Anlass eingereicht wurden, war mit Offenheit gesagt, dass leidenschaftliche Hitze beim Betreiben einer so schwierigen Sache geradezu unverträglich sey mit der Freiheit der Bischöfe, die ohne völlige Gewissheit einen neuen Glaubensartikel nicht aufstellen können; und dass die Oecumenicität des Concils unvermeidlich in Zweifel gesetzt werden würde[34]. In einem andern

28 Subterfugiis, quibus theologi non pauci in Honorii causa usi sunt, derisui me exponerem. Sophismata adhibere et munere episcopali et natura rei, quae in timore Domini pertractanda est, indignum mihi videtur; sed et prudentia ab artificiis hisce me prohibet – Si autem in quacumque causa probare possent, me ad artes eis exprobratas ipsum confugisse, triumphum agerent [Protestantes]. *(Synopsis 1.)*

29 Plerique textus quibus eam comprobant etiam melioris notae theologi, quos Ultramontanos vocant, mutilati sunt, falsificati, interpolati, circumtruncati, spurii, in sensum alienum detorti – Ad absurda reducitur Bellarminus dum vult tueri sententiam suam et subvertit omnem historicam certitudinem; quae si nutet, omnia Concilia et Evangelia simul nutant. *(Synopsis 113. 37.)*

30 Asserere audeo eam sententiam, ut in schemata jacet, non esse fidei doctrinam, nec talem devenire posse per quamcumque definitionem etiam conciliarem. Depositi fidei sumus custodes, non Domini.

31 Si ex unius alteriusque nationis episcopis consistat Concilium, quod generalis nomen sibi assumit; aut, quod idem est, si unius alteriusque nationis episcopi numero superent aliarum nationum episcopos, adeo ut in ejusmodi rerum adjunctis omnia juxta sententiam suam, nulla habita ratione eorum qui caeteras nationes repraesentent, decernenda velint, obvium est ejusmodi decreta consensionem ecclesiarum non exhibere; et proinde fundamento cui innititur ipsa Ecclesiae infallibilitas, carere. Sic in Concilio Vaticano adesse dicuntur Episcopi Itali ad numerum 275, cum ex tota Germania, Gallia, Anglia et Statibus Foederatis Americae Septentrionalis nonnisi 234 in initio Concilii affuisse relatum sit; quorum plures varias ob causas jam discesserunt. Praeterea inter eos qui suffragia in Concilio Vaticano ferunt, plures sunt qui in Romana Curia munia implent, episcopali charactere insigniti; qui tamen nullam ecclesiam repraesentant, de quorum jure suffragia in Conciliis ferendi theologi inter se disputant; plures adhuc sunt qui, Vicariorum Apostolicorum nomine, missionibus exteris praeficiuntur, et ad nutum Pontificis amoveri possint; et adhuc plures, qui charactere episcopali carent, sed quibus ius suffragia in Conciliis ferendi ex consuetudine acquisitum est; quales sunt Cardinales qui non sint episcopi, Abbates, et Ordinum Religiosorum Superiores. Hi omnes, inclusis Episcopis Italis, ad numerum 471 accedere dicuntur, qui omnes, re bene perspecta, pro Italis haberi debent. In his rerum adjunctis, decretum de Pontificia Infallibilitate, modo feratur repugnantibus magno numero aliorum nationum episcopis, in Vaticano Concilio latum, non poterit haberi pro testimonio universalis Ecclesiae, fidem quam a majoribus acceperat tradentis; quamvis ei etiam accesserit Pontificia confirmatio, quae rerum naturam non mutat, sed, ni aliud obstet, solemniter testatur omnia in Concilio rite facta fuisse. *(De Pontificia Infallibilitate 35.)*

32 Haec conditio pro Concilio Vaticano eo magis urgenda esse videtur, quum ad ferenda suffragia tot patres admissi sunt de quibus non constat evidenter, utrum jure tantum ecclesiastico, an etiam jure divino ipsis votum decisivum competat.

33 Sera-ce après avoir porté quelques décrets, afin de paraître avoir fait quelque autre chose que la définition de l'infaillibilité, que l'on voudra se jeter tout-à-coup sur cette question, pour l'emporter dans une discussion sommaire? Ce serait la stupeur du monde. Doit-on apprendre un jour que cette question, qui n'était pas l'objet du Concile, aura été tout le Concile?

34 Cette discussion immédiate de l'Infaillibilité Pontificale, avant toutes les autres questions qui la doivent nécessairement précéder, ce renversement de l'ordre et de la marche régulière du Concile, cette précipitation passionnée dans l'affaire la plus délicate,

Brief eines [S. 13:] Französischen Prälaten, um dieselbe Zeit, heisst es, dass das Concil keine Autorität habe, weil die Bischöfe keine Freiheit haben; und dass nichts die Kirche retten könne als das Bekanntwerden dieser Unfreiheit[35]. Aus den leitenden Französischen Kreisen ging eine Schrift hervor am Vorabend der Entscheidung, worin der Bruch mit dem Concil empfohlen wird. «Nur Ein würdiger und ehrenhafter Schritt bleibt zu thun: Man müsste die Vertagung bis in den October verlangen und eine Adresse einreichen, worin die bisherigen Proteste aufgezählt, und die letzte Verletzung der Geschäftsordnung, sowie die Verletzung der Würde und der Freiheit der Bischöfe ins Licht gesetzt werden würden: Zugleich die Abreise ankündigen, die nicht länger aufgeschoben werden kann»[36].

Zwei berühmte Häupter der Minorität besprachen die Lage mit einander in den ersten Tagen von April, und ein Gutachten, welches Einer von Ihnen verfasste, enthält das gemeinschaftliche Urtheil Beider. Es lautet sehr bestimmt: «Die Freiheit des Concils besteht nicht mehr. Das öffentliche Recht der Kirche ist verletzt in einem Punkt, welcher, nach [S. 14] der Erklärung von mehr als Hundert Bischöfen, von der äussersten Wichtigkeit ist. – Diese Bischöfe erklären, dass die Geschäftsordnung dem Gesetz der Kirche widerspricht in der entscheidenden Frage der Majorität. Denn jenes Recht hat von Nicäa bis Trient erklärt, dass die sichere und unbestreitbare Regel für dogmatische Entscheidungen die moralische Einstimmigkeit ist, und nicht die Stimmenmehrheit. Unzählige Thatsachen bekräftigen ihren Protest. – Das Schema de Fide, 4 Capitel, von 20 Seiten, und Canones mit Anathemen, ist vertheilt worden nur 24 Stunden vor Eröffnung der Discussion. Man hat in fünf Viertelstunden über 47 Amendements gestimmt. – Man sollte eine Versammlung vertagen, die in den Augen der Bischöfe und der Welt die Eigenschaften der Ordnung und der Freiheit nicht mehr besitzt, in deren Ermangelung sie nicht ein Concil ist.» Im Protest vom 4. März wird dieses Princip von der Nothwendigkeit der Stimmeneinheit für Glaubensdecrete der Kern des ganzen Concils genannt, der entscheiden würde über Autorität und Gesetzlichkeit seiner Beschlüsse. Wenn jeder Zweifel über diesen Punkt nicht gehoben werden sollte, erklärten die Bischöfe, dass ihr Gewissen von einer unerträglichen Last erdrückt werden, und der ökumenische Charakter des Concils nicht mehr gewiss seyn würde[37]. Da keine Antwort erfolgte, und die Tragweite dieser Worte verkannt zu werden schien, als bedeuteten sie nicht mehr als einen Zweifel und Ungewissheit über das Recht der Majorität, so unternahm einer der Unterzeichner in einer berühmten Rede ihren wahren Sinn zu constatiren: «Ein Concil, welches, mit Verachtung dieser Regel, versuchen würde, Dogmen durch Stimmenmehrheit zu definiren, würde

et qui par sa nature et ses difficultés, exige le plus de maturité et de calme, tout cela serait non seulement illogique et absurde, inconcevable, mais encore trahirait trop ouvertement aux yeux du monde entier, chez ceux qui imaginent de tels procédés, le dessein de peser sur le Concile, et pour dire le vrai mot, serait absolument contraire à la liberté des Evêques – Aucun Evêque ne peut, sans blesser gravement sa conscience, déclarer de foi, sous peine de damnation éternelle, un point de doctrine de la révélation duquel il n'est pas absolument certain – Ceux qui poussent à de tels excès oublient vraiment toute prudence: il y a un bon sens et une bonne foi publique qu'on ne blesse pas impunément. Sans doute on peut passer par dessus toutes les récriminations des ennemies de l'Eglise; mais il y a des difficultés avec lesquelles il faut nécessairement compter: Eh bien! Eminence, si les choses venaient à se passer de la sorte, je le dis avec toute la conviction de mon âme, il y aurait lieu de craindre que des doutes graves ne s'élèvent touchant la verité même et la liberté de ce Concile du Vatican. Que les choses se passent ainsi, on le peut, si on le veut: on peut tout, contre la raison et le droit avec la force du nombre. Mais c'est le lendemain, Eminence, que commenceraient pour vous et pour l'Eglise les difficultés. Par un procédé aussi contraire à l'ordre régulier des choses, à la marche essentielle des assemblées d'Evêques qui ont été de vrais Conciles, vous susciteriez incontestablement une lutte dans l'Eglise et les consciences sur la question de l'issue oecuménique de notre assemblée: c'est-à-dire, tout ce qu'on peut imaginer aujourd'hui de plus désastreux.

35 On se jouera de tout, et on ira triomphalement aux abimes. Quand on a affaire à des gens qui ne craignent qu'une chose, il faut se servir de cette chose, c'est à dire de l'opinion publique. Il faut par ce moyen établir ce qui est vrai-point d'autorité parce que point de liberté. Le défaut de liberté, gros comme des montagnes, crève les yeux; il repose sur des faits notoires, appréciables par tous, et sa constatation publique est la seule planche de salut dans la tourmente inouïe que subit l'Eglise.

36 Une seule chose digne et honorable reste à faire: Demander immédiatement la prorogation du Concile au mois d'Octobre, et présenter une déclaration où seraient énumérées toutes les protestations déjà faites, et où la dernière violation du règlement, le mépris de la dignité et de la liberté des évêques seraient mis en lumière. Annoncer en même temps un départ qui ne peut plus être différé. Par le départ ainsi motivé d'un nombre considérable d'évêques de toutes les nations, l'oecuménicité du Concile cesserait et tous les actes qu'il pourrait faire ensuite seraient d'une autorité nulle. Le courage et le dévouement de la minorité auraient, dans le monde, un retentissement immense.

37 Id autem quod spectat ad numerum suffragiorum requisitum ut quaestiones dogmaticae solvantur, in quo quidem rei summa est totiusque Concilii cardo vertitur, ita grave est, ut nisi admitteretur quod reverenter et enixe postulamus, conscientia nostra intollerabili pondere premeretur: timeremus ne Concilii oecumenici character in dubium vocari posset; ne ansa hostibus praeberetur Sanctam Sedem et Concilium impetendi, sicque demum apud Populum Christianum hujus Concilii auctoritas labefactaretur, quasi veritate et libertate caruerit.

eo ipso das Recht verlieren das [S. 15:] Gewissen der katholischen Welt unter Androhung ewiger Strafe zu binden»[38].

Ueber die andern Vorbedingungen eines dogmatischen Decrets belehrt uns der Hirtenbrief aus Fulda: «Erörterungen finden da nicht statt, um den Gegner zu überwinden oder ein Sonder-Interesse zu fördern, sondern um die Wahrheit von allen Seiten zu beleuchten und nicht eher zu entscheiden, als bis jede Schwierigkeit erledigt, jede Dunkelheit aufgehellt ist. Besonders wo es sich um die ewigen Wahrheiten des Glaubens handelt, wird das Concil auch nicht das Mindeste beschliessen, ohne zuvor die Mittel der Wissenschaft und der reiflichsten Ueberlegung erschöpft zu haben.» Dasselbe wurde dann in Rom, in der Januaradresse, ausdrücklich wiederholt[39]. Und der Erzbischof von St. Louis schreibt, dass man einem Glaubensdecret nur dann zustimmen darf, wenn alle Zweifel sich als grundlos erwiesen haben[40]. Dass aber nicht jede Schwierigkeit erledigt, nicht jede Dunkelheit aufgehellt wurde, das beweist die Adresse vom 17. Juli. Die Opposition erklärt darin, dass ihre Ansicht von der Verwerflichkeit der Lehre unverändert bleibt, und [S. 16:] selbst nach dem Schluss der Debatte Bekräftigung erhielt[41]. So konnte das Decret nicht einmal annähernd die Zustimmung aller Bischöfe gewinnen und das Dogma erschien als die Meinung einer Majorität. Die Minorität aber hatte längst erklärt, dass ein Dogma, welches auf diese Weise definirt wird, und ein Concil, welches auf diese Weise definirt, nichtig und ungültig sind.

Ein solches Bild des vaticanischen Concils und seines Werks erhalten wir von Männern wie Schwarzenberg, Rauscher, Dupanloup, Haynald, Ketteler, Clifford, Purcell, Connolly, Darboy, Hefele, Strossmayer und Kenrick. So richtet das Concil sich selber durch den Mund seiner fähigsten Mitglieder. Sie schildern es als eine Verschwörung gegen göttliche Wahrheit und Recht. Sie erklären, dass die neuen Dogmen weder von den Aposteln gelehrt, noch von den Vätern geglaubt wurden; dass sie seelenverderbliche Irrthümer sind, im Widerspruch mit der ächten Kirchenlehre, gegründet auf Betrug, eine Schande für Katholiken. Man sollte meinen, kein Urtheil könnte weniger zweideutig sein, keine Sprache offener, kein Zeugniss competenter oder entscheidender für das Gewissen der Gläubigen. Da scheint kein Zweifel mehr möglich über Ansicht oder Absicht der Minorität.

Haben auch Viele im Anfang weder an der Wahrheit ihrer Worte noch an der Festigkeit ihrer Gesinnung gezweifelt, dieser gute Glaube ist erschüttert, seitdem einzelne Bischöfe das Decret verkündet haben ohne ein Wort der Warnung, dass es irrige Lehren enthalte und von einer unzureichenden Autorität ausgehe. Es heisst in den *Observationes*, dass die Gültigkeit des Concils von dem Consens der Kirche abhängt: «Ipsa Concilia possent non bene pro-[S. 17:]cedere, et sic invalida decreta edere. Recte processisse Concilium probat ergo Ecclesiae consensio»[42]. Die Katholiken können diese Zustimmung nicht geben, ohne die schweren Anklagen, welche die Bischöfe selbst im Concil erhoben als ungerecht abgewiesen zu haben. Aber sie werden von keiner Seite aufgefordert diese Dinge zu prüfen, und die Entscheidung gewissenhaft zu überlegen. Bischöfe, die das Decret für rechtswidrig, die Lehre für unkirchlich erklärt haben, thun nichts, um der Annahme derselben durch die Gläubigen vorzubeugen. Es

38 Concilium, quod, hac regula insuperhabita, fidei et morum dogmata majoritate numerica definire intenderet, eo ipso excideret jure conscientiam orbis Catholici sub sanctione vitae ac mortis aeternae obligandi. – Auch der Bischof von Chur in seinem Hirtenbriefe v. 7. Februar 1870 sagt pag. 5: «Gültig aber, d.h. die gesammte Kirche und alle Gläubigen verbindend, sind Beschlüsse dieser Versammlung nur dann, wenn sie *einmüthig* gefasst sind, denn der hl. Geist offenbart sich nicht durch blosse Stimmenmehrheit, sondern durch *schliessliche* Stimmeneinhelligkeit. Der hl. Geist erleuchtet auch nicht und führt in alle Wahrheit bloss einen Theil der Conciliums-Mitglieder, sondern die Gesammtheit der in seinem Namen Versammelten.»

39 Silentio premere non licet, graves nihilominus superesse difficultates ex Patrum Ecclesiae dictis gestisque, genuinis historiae documentis et ipsa doctrina Catholica enatas, quae nisi penitus solutae fuerint, nequaquam fieri posset, ut doctrina praedictis litteris commendata populo Christiano tamquam a Deo revelata proponeretur.

40 Qui assensum praebet, nisi ipse, rationum momentis omne dubium removentibus adductus, judicaverit sententiam affirmativam non solum veram esse sed etiam divinitus revelatam, eamque ut talem fidelibus credendam proponere expedire, peccaret gravissime.

41 Ab eo inde tempore nihil prorsus evenit, quod sententiam nostram mutaret, quin imo multa eaque gravissima acciderunt, quae nos a proposito recedere non sinunt. Atque ideo nostra jam edita suffragia nos renovare ac confirmare declaramus. – Redimus itaque sine mora ad greges nostras quibus post tam longam absentiam, ob belli timores atque praesertim summas eorum spirituales indigentias, summopere necessarii sumus; dolentes quod ob tristia in quibus versamur rerum adjuncta, etiam conscientiarum pacem et tranquillitatem turbatam reperturi simus.

42 Synopsis 23.

ist nicht zu verwundern, wenn sich jetzt die Frage aufdrängt, ob jene imposanten Kundgebungen in Rom gerechtfertigt oder ganz ernstlich gemeint waren.

Die Abschiedsadresse kündigte weitere Schritte der standhaften Bischöfe deutlich an. Sie wollten ihre Meinung in Gegenwart des Papstes nicht offen aussprechen, und sie wussten, dass die Religion in ihren Diöcesen wegen des Concils viel zu leiden habe. So glaubte man, dass sie wenigstens in der Heimath, ohne weitere Rücksicht zu nehmen, als die Beruhigung der Gewissen, ihre innigste Ueberzeugung öffentlich bekennen würden. Das meinte auch einer der hervorragendsten Gegner des Decrets, als er die Worte schrieb: «Unsere schriftliche Erklärung schob so die Entscheidung nur etwas hinaus.» Jene Erklärung sollte also weder Abschluss der Opposition seyn, noch das endgültige Programm für die Zukunft. Sie versprach weitere Aufklärung, die aber noch nicht erfolgt ist. Und doch ist die Verlängerung dieser Rathlosigkeit bedenklich in einer Frage die keine Transaction zulässt, und unter Gegensätzen, welche die Zeit nicht versöhnen kann.

Das Räthselhafte in der Haltung der Minorität wird dadurch erhöht, dass die Adresse von einigen unterzeichnet worden ist, die ihren wörtlichen Sinn nicht verstanden. In der Versammlung, wo sie ihre letzten folgenreichen Schritte besprachen, liess sich die Ansicht vernehmen, dass man nach der päpstlichen Confirmation mit gebundenen Augen dem Papst und dem Concil zu folgen habe. Ein Erzbischof, [S. 18:] so schreibt ein dabei gegenwärtiger Zeuge, *«unterschied in dieser Beziehung den Bischof von dem Christen. Vor der Confirmation, sagte er, sind wir Bischöfe und haben die Verpflichtung, nach unserm Gewissen und nach unserer Ueberzeugung zu stimmen. Nach der päpstlichen Confirmation sind wir bloss Christen und haben der Welt ein Beispiel der demüthigen Unterwürfigkeit unter die Urtheile der Kirche zu geben.»* Der Name des Erzbischofs steht unter der Adresse. Er scheint also der Ansicht zu seyn, dass die Kirche eine andere Quelle von Glaubenswahrheiten hat, als Schrift und Tradition, oder dass man eine Lehre auferlegen kann, deren Wahrheit nach der katholischen Methode dogmatischer Prüfung unerwiesen und unerweisbar ist.

Sind Sie und Andere wirklich zu dieser Ansicht übergegangen, dann hätten Sie eine beklagenswerthe Reihe von Irrthümern und Verläumdungen wieder gut zu machen. Hochstehende römische Kirchenmänner pflegen zu sagen, dass die Opposition ihre Freiheit missbrauchte, um Ketzereien zu verbreiten. Sind die Bischöfe selbst, in später Stunde, zu dieser Einsicht gekommen, und erkennen sie das Gegentheil dessen, was sie verfochten haben, als Lehre und Gesetz der Kirche an, so werden sie unvermeidlich den Drang empfinden, das gegebene Aergerniss zu sühnen. Es sind diess Dinge, die nicht nur widerrufen, sondern auch widerlegt werden müssten. Denn sie wurden nicht vergeblich gesagt, und haben in den Herzen vieler Menschen Ueberzeugung erweckt. Die Kunde, dass das Vaticanische Concil eine lange, mit List und Gewalt ausgeführte Intrigue war, drang durch die ganze Welt. Nicht nur die Bischöfe sind der Ansicht, dass es nicht eigentlich darauf abgesehen war, den Glauben der ganzen Kirche zum ungefälschten Ausdruck zu bringen, und dass ihre Beweise aus Schrift und Tradition, aus Vernunft und Moral, unwiderlegt geblieben sind. Wenn Priester und Laien die Decrete jetzt verwerfen, so ist das nichts als die Wirkung ihres Beispiels, das Echo ihrer bischöflichen Worte. Die Bewegung gehorcht dem Impuls, den sie gegeben und verfolgt die Bahn, die sie vorgezeichnet haben. Sie sind ihre Urheber; sie sind ihre natürlichen Führer. Von ihnen hängt es ab, ob die Vertheidigung des alten kirchlichen Organismus an gesetzlicher Schranke [S. 19:] und an dem Ziel der Erhaltung festhalte, oder ob die katholische Wissenschaft zu einem Kampf gezwungen werde, welcher sich dann gegen die Träger der kirchlichen Autorität selbst wenden müsste.

Ich glaube, dass Sie Ihre Worte nicht vergessen, Ihr Werk nicht verläugnen werden; denn ich setze mein Vertrauen in jene Bischöfe – es waren Deutsche darunter – die in der letzten Stunde des Concils ihre Collegen mahnten, *«dass man bis an's Ende ausharren und der Welt ein Beispiel des Muthes und der Ausdauer geben müsse, dessen sie so sehr bedarf.»*

Mit aufrichtiger Verehrung verharre ich
Hochwürdigster Bischof
Ihr ergebenster / Acton.
Tegernsee, 30. August 1870

ZUR GESCHICHTE

DES

VATICANISCHEN CONCILES.

VON

LORD ACTON.

MÜNCHEN, 1871.
M. RIEGER'sche UNIVERSITÄTS-BUCHHANDLUNG.
(GUSTAV HIMMER.)

Beilage 5

Zur Geschichte / des / VATICANISCHEN CONCILES von /LORD ACTON.

MÜNCHEN, 1871.
M. RIEGER'sche UNIVERSITÄTS-BUCHHANDLUNG.
(GUSTAV HIMMER.)

Übersetzung von Lord Actons Beitrag «The Vatican Council»
in: The North British Review 53 [Oktober 1870] 183–229; wieder abgedruckt
in: Acton, The History of Freedom 492–550; Ders., Selected Writings III 290–338. –
Die Übersetzung ins Deutsche und die Einfügung der Zwischenüberschriften
stammen vom Münchener Moraltheologen Prof. Dr. Wilhelm Carl Reischl.

Zur Geschichte des vatikanischen Conciles.

1. Absicht und Erwartungen.

Die Absicht Pius IX., ein allgemeines Concilium zu berufen, wurde in dem Herbste des Jahres 1864 kundbar, kurz vor dem Erscheinen des Syllabus. Dieser, wie jenes waren als die zwei hauptsächlichsten Mittel ausersehen, um die geistliche und weltliche Gewalt des heiligen Stuhles wieder aufzurichten.

Als der Gedanke des Conciles zum ersten Male in die Oeffentlichkeit trat, begegnete er keiner besonders günstigen Aufnahme. Die französischen Bischöfe eröffneten ihm keine hoffnungsreiche Aussicht, und die *französischen* Bischöfe, in deren Händen gewissermassen der Zauberbann der Besetzungs- und Schutz-Armee ruhte, sprachen demgemäss mit – Gewicht! Später freilich, als die Stellung sich durch die Ermunterung, welche der Syllabus den ultramontanen Meinungen gewährte, geändert hatte, gaben gerade sie dem Plan, welchem sie zuvor Widerstand zu leisten versucht, neue Belebung. Diejenigen, welche ihren Einfluss durch die in Aussicht gestellte Umwandlung gefährdet fühlten, suchten sich einzureden, der römische Hof sei stets viel klüger gewesen, als seine Parteigänger, und der Episcopat weit weniger zu dem Aeussersten geneigt, als die Priesterschaft und die Laienwelt. Sie hielten die Hoffnung fest, eine Versammlung von Bischöfen würde das Unmaass eines Eifers niederhalten, der so [S. 2:] mächtig wider ihre eigene Rangstellung sich gerichtet, und sie würde mit der Fülle ihres Ansehens nur eine solche Darlegung der katholischen Ideen bekleiden, welche im Stande wäre, Leidenschaftlichkeit zu beschwichtigen, wie solche gemeinhin an in der Hitze des Streites vorgebrachten Dingen und an den Missgriffen unberufener Vertheidiger ihre Nahrung findet. Sie hatten den Syllabus angenommen; aber sie wünschten Gutheissung für die Deutung zu erlangen, welche sie selber davon gemacht hatten. Im Falle diejenigen, welche mit Erfolg einen annehmbaren Sinn für die Straf- und Bannsprüche des Syllabus[1] ermittelt hatten, nun als Körperschaft auftraten, um für ihre Sache angesichts des Papstes das Wort zu führen, mochten dann wohl auch die Zumuthungen, welche der Kirche nur Verlegenheiten schufen, für die Dauer in den Hintergrund gedrängt werden.

Schon einmal, während des Kampfes um die weltliche Gewalt, hatte man die wohlbegründete Frage aufgeworfen, wie es denn komme, dass Männer von so scharfem und so hellem Blicke, wie deren ausgezeichnetste Vorkämpfer in der That es waren, es über sich bringen konnten, ein Regierungssystem zu rechtfertigen, durch welches gerade ihre eigenen politischen Grundsätze verdammt worden? Die Erklärung, welche darüber abgegeben wurde, besagte, dass diese Männer ein Opfer brächten, welches nachmals sich lohnen sollte, soferne sie, welche dem Papste in seiner äussersten Noth Hülfe geboten, eben dadurch ein Anrecht sich geschaffen hätten, welches sie unwiderstehlich machen müsste in besseren

1 [Syllabus errorum Pius' IX., 8. Dezember 1864. Denzinger-Hünermann 798–809 (Nr.2901–2980).]

Zeiten, in denen sie dann grosse Acte der Versöhnung und Reform begehren würden. Es dünkte diesen Männern, dass nun die Zeit gekommen, die Sichel anzulegen an die Ernte, zu der sie die Aussaat so emsig betrieben hatten.

Das Concil hatte nun keineswegs seinen ersten Grund in [S. 3:] dem Verlangen, die Sache Roms über Maassen in die Höhe zu bringen. Man hatte es beantragt im Interesse der Mässigung. Selbst der Bischof von Orleans war unter denjenigen, welche zu dessen Förderung sich mit an die Spitze stellten. Die Cardinäle wurden zu Rath gezogen und sprachen sich dagegen aus. Der Papst ging einfach über ihren Widerstand hinweg. Welche Hindernisse sich auch entgegenthürmen sollten, und wie schwierig immerhin das Unternehmen an sich war, das Eine blieb klar, dass es ein Aufgebot von Kraft wach rufen konnte, zureichend, um unberechenbar Gutes für die Religion in Vollzug zu bringen. Ein Werkzeug von noch unerkannter Stärke, flösste es an sich geringe Zuversicht ein; jedoch es erweckte mindestens unbestimmte Hoffnungen auf Hülfe wider die Krankheiten der Gesellschaft und die Spaltungen der Christenheit.

Die Hüter der unentweihbaren Ueberlieferung und die, welche den Fortschritt in der religiösen Erkenntnis auf die Bahn gebracht, konnten sich nicht in die Aufgabe theilen. Das Schisma des Ostens war erweitert in Folge des bitteren Zerwürfnisses zwischen Russland und dem Papste. Das Sendschreiben an die Protestanten (vom 13. September 1868)[2], deren Weihen in Rom nicht anerkannt sind, konnte von ihnen kaum anders aufgefasst werden, denn als eine artige Herausforderung. Nichts von Zugeständnissen eines Gemeingefühles fand sich in diesen Einladungen oder in den Antworten, die durch sie hervorgerufen wurden. Nur der Gedanke, dass ein glücklicher Ausgang des Conciles ein Gegenstand sei, welcher zu einer Lebensfrage für alle wie immer benannte christliche Genossenschaften sich gestalten werde, verbreitete sich in viele Kreise tiefer Denkender und wurde zumal von Dr. Pusey festgehalten, auch von Dechant Stanley, von Oberkirchenrath Hase und von M. Guizot.

Das Concil von Trient hatte der Kirche noch das Gepräge eines unduldsamen Zeitalters belassen, und selbst durch seine [S. 4:] eigenen Verfügungen den Geist einer für das sittliche Gefühl unfassbaren Härte fortgenährt. Diese Ideen, verkörpert in der römischen Inquisition, wurden die Eigenthümlichkeit eines Systems, welches auf das Thunlichste sich schmiegte, sofern es sich jede erdenkliche Umgestaltung gefallen liess, ohne jedoch irgend welchen Wechsel der Grundlage zu gestatten. Drei Jahrhunderte haben die Welt so verändert, dass die Grundsätze, in Kraft welcher die Kirche der Reformation widerstand, ihre Schwäche geworden sind und ein Vorwurf für sie, und dasselbe, was ihren Verfall aufhielt, jetzt ihren Fortschritt aufhält. Um mit Erfolg mit dieser Ueberlieferung zu brechen und deren Einwirkung gründlich zu beseitigen, wird nichts Geringeres erfordert, denn eine Autorität, die jener gleich ist, durch welche sie eingeführt worden. Das vatikanische Concil ward sohin die erste ausreichende Gelegenheit, welcher der Katholicismus sich erfreuen mochte, um das Werk des tridentinischen zu verbessern, umzubilden und zurecht zu richten. Dieser Gedanke befand sich wirklich auch unter den Beweggründen, welche dessen Einberufung veranlasst hatten. Es lag am Tage, dass die zwei unter sich unvereinbaren Systeme auf dem Concile sich messen würden, nur die Tragweite und die Kraft des umgestaltenden Geistes kannte man nicht.

Siebzehn Fragen, von dem heiligen Stuhle den Bischöfen im Jahre 1867 unterbreitet, betrafen Gegenstände der Kirchenzucht, Regelung von Ehe-Sachen, die Angelegenheiten der Volksschule und der Erziehung der Geistlichen, Anordnungen zur Förderung neuer klösterlicher Genossenschaften und die Mittel, um die Pfarrgeistlichkeit von den Bischöfen abhängiger zu machen, und katholische Familien von näherem Verkehr mit nicht katholischen Dienstleuten ferne zu halten[3]. Jene Fragen [S. 5:] verrieten

2 [Apostolisches Schreiben *Iam vos omnes*, 13. September 1868. Denzinger-Hünermann 810 f. (Nr. 2997–2999).]

3 Vgl. Epistola Encyclica Cardin. Caterini dd. 6. Jun. 1867 (Acta et decret. Conc. Vatic. ed. Friburg. p. 22.) Die Frage XIII. dieses Rundschreibens des Präfekten der Congregation des Concils lautet u. A.: «Ob und wie vortheilhaft es sei, die Zahl der Fälle, ob welcher die Pfarrer ihrer Kirchen rechtskräftig entsetzt werden können, zu vermehren, dann auch, ob das Verfahren, gemäss dessen zu derartigen Absetzungen unschwerer, wenn auch ohne Abbruch der Rechtmässigkeit, geschritten werden könne, in seinen Förmlichkeiten zu erleichtern sei?» Frage XII: «Welche Uebel sich aus dem Hausdienste ergeben, welchen katholischen Familien Personen leisten, die verbotenen Secten oder der Ketzerei angehören oder gar ungetauft sind, und wie diesen Uebeln geeignet abzuhelfen sei?»

noch nicht die mindeste Bezugnahme auf die tieferen Bewegungen der Zeit. Mitten unter so manchen unbedeutenden Anträgen gewannen tonangebende Entwürfe zu Reformen erst bestimmtere Gestalt, als die Zeit des Zusammentrittes näher kam, und die Einen und Anderen ganz ausgesprochener Vorsätze, die auf einem haltbaren Begriff der Kirche beruhten, sich bewusst wurden. Sie erhielten wissenschaftlichen Ausdruck durch einen böhmischen Geistlichen, dessen Werk «*die Reform der Kirche an Haupt und Gliedern*»[4] auf thatsächliche Erfahrung, nicht also nur auf schriftstellerische Theorien sich stützt und so recht eigentlich die hervorragendste Kundgabe der bezüglichen Ideen ist. Der Verfasser richtet an das Concil die Mahnung, die Centralisation zu ermässigen, die Amtsthätigkeit des heiligen Stuhles auf die alten Grenzen seines Primates zurück zu führen, dem Episcopate die Vorrechte wieder zu geben, welche Rom an sich genommen hatte, die weltliche Herrschaft, an welche der hierarchische Despotismus sich anlehnte, abzuschaffen, das Verfahren in Ehe-Sachen einer neuen Prüfung zu unterziehen, einige Mönchsorden ganz, für alle aber die feierlichen Gelübde aufzuheben, die unbedingte Vorschrift der Ehelosigkeit für den Klerus zu ändern, den Gebrauch der Landessprachen in der Liturgie zuzulassen, eine [S. 6:] umfassendere Betheiligen der Laien bei Handhabung kirchlicher Angelegenheiten zu erlauben, die Erziehung des Klerus an Universitäten zu befördern und den Ansprüchen auf mittelalterliche Theokratie zu entsagen, welche nur allzu sehr den Argwohn zwischen Kirche und Staat erzeugen und ernähren.

Viele Katholiken in vielen Ländern mochten auf einen grossen Theil dieses Programmes sich vereinigen; aber es war nicht der Wahlspruch einer geschlossenen Partei. Wenige nur fanden mit dem Verfasser sich in allen Theilen seiner idealen Kirche zurecht oder kamen nicht zu der Ansicht, dass er wesentliche Punkte übergangen habe.

Unter den veralteten Missständen, welche das Concil von Trient zu beseitigen oder erfolgreicher zu bessern unterlassen, ist eben auch der Eine, welcher den ersten Anstoss zum Lutherthume gegeben. In dem oberflächlichen Katholicismus des südlichen Europas ist noch ganz der Glaube beibehalten, dass der Papst im eigentlichen Sinne des Wortes die Verstorbenen aus dem Fegfeuer erlösen könne, und man lässt sich in Rom die Versicherung, dass jede Messe, auf dem hiezu bevorzugten Altare gelesen, der Seele, für welche sie dargebracht wird, ohne weiters den Himmel öffne, sogar noch eigens vergüten.

Andererseits ist der «Index verbotener Bücher» eine Einrichtung tridentinischen Ursprungs, die nun einerseits eben so unbrauchbar sich erweist, als sie andererseits keine Achtung mehr geniesst, so dass selbst Männer von entschiedener römischer Gesinnung, wie die Bischöfe von Würzburg und St. Pölten, die Umgestaltung des genannten Institutes befürworteten.

In Frankreich trug man sich mit dem Gedanken, die Regierung würde die organischen Artikel fallen lassen, wenn die Rechte der Bischöfe und der Geistlichkeit unter dem gemeinen canonischen Rechte sicher gestellt und wenn National- und Diöcesan-[S. 7:]synoden wären eingeführt worden, wenn überdiess auch den katholischen Ländern eine entsprechende Betheiligung an dem Cardinal-Collegium und den römischen Congregationen würde zugestanden werden.

Ein weiter hier zutreffendes und höchst angelegentliches Verlangen, in welchem alle Wortführer der Reform einig waren, sprach sich dahin aus, dass alles und jedes Verfahren, welches nur auf willkürlicher Gewalt in der Kirche beruhe, möge geändert und abgestellt werden.

Dagegen vereinigten sich alle diejenigen Interessen, welche sich durch diese Bewegung bedroht fühlten, in dem eifrigsten Bestreben, die päpstlichen Vorrechte unantastbar zu wahren. Den Papst als «unfehlbar» zu erklären, erschien ihnen als bündigste Sicherstellung wider feindselige Staaten und Kirchen, wider menschliche Freiheit und Autorität, wider eine zersetzende Duldsamkeit und vernünftelnde Wissenschaft, wider Irrthum und Sünde. Einzig darin eröffnete sich die gemeinsame Zuflucht für Alle, welche gegen das, was man den «liberalen Einfluss auf den Katholicismus» nannte, Furcht und Abscheu hegten.

4 Reform der katholischen Kirche an Haupt und Gliedern etc., Leipzig 1869.

2. Vorbereitung zur Unfehlbarkeits-Erklärung.

Pius IX. hat beharrlichst versichert, der Wunsch, die Anerkennung der päpstlichen Unfehlbarkeit zu erlangen, sei ursprünglich nicht *sein* Beweggrund zur Berufung des Conciliums gewesen. Er drang nicht darauf, dass ein Vorrecht, gegen dessen wirkliche Ausübung Niemand einen Einspruch erhob, noch weiterhin sollte «definirt» werden. Auch die Bischöfe, zumal jene der sogenannten Minderheit, wurden es nicht müde, zu versichern, dass die katholische Welt den Papst verehre und ihm folgsam sei, wie es nie vorher in diesem Maasse geschehen. Er hatte alle die Autorität, welche je das *Dogma* ihm zuerkennen mochte, in voller Wirklichkeit geltend gemacht.

[S. 8:] Schon in seiner ersten bedeutenden Kundgebung, in der Encyclica vom 9. November 1846[5], kündigte Pius IX. an, dass er unfehlbar sei, und es rief dieser Ausspruch keinerlei Aufregung wach. Später stellte er noch eine entscheidendere Probe an und erzielte noch vollständigeren Erfolg, als die Bischöfe nach Rom eingeladen wurden, nicht als Concil, sondern nur zur Vernehmlassung, um von ihm einen Zusatz-Artikel zu ihrem Glauben entgegen zu nehmen (1854)[6].

Aber abgesehen von dem Dogma der Unfehlbarkeit nährte Pius IX. den sehr dringlichen Wunsch, gewisse ihm eigenthümliche Lieblings-Meinungen auf eine Grundlage zu stellen, die fest genug wäre, über seine Zeit hinaus fortzudauern. Sie wurden in dem Syllabus gesammelt, welcher sonach das Wesentliche von Allem aufnahm, was der Papst während vieler Jahre geschrieben hatte und wohl eigentlich ein Abriss der Unterweisungen wurde, welche ihn das Leben selbst gelehrt hatte. Dass sie nicht sollten verloren gehen, war ihm angelegentlichste Sorge. Aber sie bildeten zugleich wieder nur einen Theil eines umfassenderen, enge verknüpften Systems. Der Syllabus wurde nicht zurückgewiesen. Nur seine schroffsten Eckigkeiten wurden abgestumpft und eine und die andere Spitze abgebrochen mittelst des emsigsten Bemühens, sie hinwegzudeuten, und der Papst selbst fürchtete, dass es zu Streitigkeiten kommen würde, im Falle er die abschwächenden Auslegungen zurückwiese. Im Privatgespräche dagegen äusserte er «er wünsche keinen andern Ausleger zu haben, als sich selbst». Während die Jesuitenprediger verkündigten, der Syllabus trage die volle Gewähre der Unfehlbarkeit, hoben hochgestellte Beamte der Curie hervor, dass jener nur ein formloses Document sei ohne gesicherten, amtlichen Werth.

Aller Wahrscheinlichkeit nach wäre der Papst zufrieden gewesen, wenn nur diese seine Lieblings-Ideen durch die Ein-[S. 9:]verleibung in die Beschlüsse des Conciles gegen Vergessen und Verschwinden wären gesichert worden. Die päpstliche Unfehlbarkeit lag unter ihnen eher eingehüllt als eingeschlossen. So lange die Autorität seiner Handlungen nicht auf Widerstand stiess, setzte er keinen Werth darein, gewissermassen sein *Recht* dadurch selbst zu beeinträchtigen, dass er es der Nothwendigkeit einer genaueren Bestimmung unterstellte.

Die Meinungen, welche Pius IX. angelegentlichst geltend machte, waren nicht das Ergebnis seiner eigenen Erwägungen. Sie gehörten vielmehr zu den Lehren einer grossen Partei, welche emsig ihre eigenen Ziele verfolgte und keineswegs allzeit die Partei des Papstes gewesen war. In den Tagen seines Ungemachs hatte er einen Advokaten verwendet, und dieser war – wie man zu fürchten hatte – ganz dazu angethan, um seinen Schützling aufzusaugen. Während der Verbannung des Papstes hatte ein Jesuit dessen Gutheissung nachgesucht für eine Zeitschrift[7], welche von den besten Talenten des Ordens geleitet und der Sache des Papstes gewidmet sein sollte. Pius IX. griff den Gedanken mit Wärme auf, weniger, wie es scheinen möchte, als Fürst, denn als Theologe. Eigentlich galt es damals nur des Papstes Herrscher-Recht zu wahren; hier aber war es auch das Interesse der Schule und war es die Wiederaufnahme ebenso sehr von Zielen der Gelehrsamkeit, wie thatsächlichen Bestrebens, was dem Vorhaben zur Empfehlung diente.

5 [Enzyklika *Qui pluribus*, 9. November 1846. Denzinger-Hünermann 768–773, (Nr. 2775–2786), hier 771 f. (Nr. 2781).]
6 [Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens: Definitionsbulle *Ineffabilis Deus*, 8. Dezember 1854. Denzinger-Hünermann 774–776 (Nr. 2800–2804).]
7 [Die *Civiltà Cattolica* der römischen Jesuiten.]

In diesen persönlichen Ansichten blieb sich indess der Papst nicht in allweg gleichmässig. Er hatte selbst sich zum angebeteten Führer der italienischen Patrioten gemacht. Theiner war durch ihn beauftragt worden, den Unterdrücker der Jesuiten zu rechtfertigen, und Rosmini, der erleuchtetste Priester des ganzen Italiens, war sein treuester Freund gewesen. Nach seiner Wiedereinsetzung gab sich Pius IX. anderen Einflüssen hin. Die Schriftsteller der Civiltà-Cattolica (welche Zeitschrift [S.10:] ihm nach Rom folgte und sein anerkanntes Organ wurde), erlangten Macht über sein Gemüth. Diese Männer waren aber nicht schon Eines und Dasselbe mit ihrem Orden. Ihr General Roothan hatte den Plan der Zeitschrift missbilligt in der Voraussicht, dass man die Gesellschaft für Aufsätze, die sie nicht guthiess, würde für verantwortlich halten, und dass weiterhin wohl auch die Schmiegsamkeit, durch welche diese mit der Stimmung verschiedener Länder sich zurecht setzt und die Eines der Geheimnisse ihres Gedeihens bildet, unvermeidliche Einbusse und Gefährdung erleiden dürfte. Der Papst ordnete die Angelegenheit, indem er die Schriftsteller unter seinen eigenen Schutz nahm und ihnen eine Art Ausnahmsstellung und theilweise Befreiung gab, unbeschadet der Regel ihres Ordens. Sie wohnen gesondert von den anderen Jesuiten; sie haben den Beistand und die Unterstützung von Seite der literarischen Hilfsquellen des Ordens, und weit mehr, denn irgend Einer der andern Schriftsteller beseelt gerade sie dessen ächter und eigenthümlicher Geist. Aber sie wirken nach ihrem eigenen Ermessen unter der Führung des Papstes und sind gleichsam auserlesen aus dem übrigen Truppenkörper, als eine Leibgarde zu persönlicher Beschützung ihres regierenden Herrn. Die Interessen und die Anschauungen des Papstes und die ihrer eigenen Gesellschaft in Ein und dasselbe System zu verschmelzen, bildet für sie eine Aufgabe, welcher sie ebenso gerne als unschwer genügen. Der Erfolg aber war nicht etwa durch wechselseitiges Abkommen und Anschmiegen eine Schwächung, sondern die Verstärkung beider gewesen. Die Klugheit und der Scharfblick, wie sie in der Leitung der Jesuiten in Folge ihrer tiefdurchdachten Einschränkung der Gewalt und durch die stetige Aufmerksamkeit für die Interessen des Ordens gegenüber den mancherlei Wechselfällen in Uebung erhalten werden, sind gleichwohl nicht immer im Stande, Männer zu zügeln, [S.11:] welche von der Strenge der Disciplin theilweise befreit und einer launenhaften Führung untergeben worden.

Die oben bezeichneten Schriftsteller und Mitarbeiter der Civiltà waren nach ihrer Befähigung ausersehen worden als Jesuiten, auf Grund eben des sonderthümlichen Geistes, welcher sich aus ihrem Systeme kundgibt. Der Papst aber nahm sie in seine Dienste in Anbetracht ihrer Hingabe an ihn selber, wie solche eine Haupteigenschaft des Ordens ist, und er enthob sie hinwiederum mancher Einschränkungen, welche mit jener sonst verknüpft erschienen. Er wünschte sie für das Eine und Andere noch päpstlicher, als die übrigen Jesuiten, und wurde selbst seinerseits noch hingebender an die Jesuiten, denn je ein anderer Papst. Er hatte sie zu einem Kanale für seinen Einfluss gemacht und wurde selber es für den ihrigen.

Die Jesuiten hatten fort und fort in Rom Boden gewonnen, zumal seit der Rückkehr des Papstes. Hatten sie mehr denn Andere durch die Revolution, welche ihn entthronte, gelitten, so ward ihnen bei der Wiederherstellung der entsprechende Lohn. Lange waren sie durch die Dominikaner in Schach gehalten worden. Aber die Theologie der Dominikaner wurde erschüttert und deren Geist gebrochen durch das Jahr 1854, als eben eine Lehre, welche durch sie Jahrhunderte hindurch war bestritten worden, als eine Glaubenswahrheit verkündiget wurde. In dem Kampfe für des Papstes weltliche Herrschaft bewährten die Jesuiten den angestrengtesten Eifer, und waren sie gerade die emsigsten in der Vorbereitung wie für die Vertheidigung des Syllabus. Zu jeder Maassnahme, um welche der Papst sich bekümmerte, standen sie im engen Bezuge, und ihre Theologen wurden die Orakel der römischen Congregationen. Immerdar war die päpstliche Unfehlbarkeit ihre Lieblingslehre gewesen. Die Aneignung derselben durch das Concil verhiess ihrer Theologie amtliche Verbürgung und ihrem Orden die [S.12:] Oberherrlichkeit in der Kirche. Nun fanden sie sich im Besitze der Gewalt, und sie verstanden es, als das Concil berufen ward, ihre günstige Stellung gut und rasch zu verwerthen.

Die Anstrengungen, die genannte Lehre zur Geltung zu bringen, waren seit Jahren im Gange. Das dogmatische Decret des Jahres 1854 schliesst sie so deutlich in sich, dass deren förmliche Anerkennung nur mehr als eine Frage der Zeit und des Eifers erschien. Es gab Leute, welche geradezu sagten, das wirkliche und eigentliche Endziel jenes Decretes sei nur gewesen, einen Präcedenzfall zu schaffen, welcher es unmöglich machen sollte, nachmals noch die päpstliche Unfehlbarkeit zu leugnen. Die Katechismen wurden geändert oder durch neue ersetzt, in welchen der bezügliche Lehrsatz vorgetragen war[8]. Nach den Jahren 1852 begann die Lehre sich in den Verhandlungen der Provincialconcilien zu zeigen. Man setzte daher nachmals voraus, als seien die Bischöfe dieser Metropolitansprengel mit der Prüfung derselben förmlich betraut gewesen. Eine dieser Synoden war zu Köln gehalten worden, und drei von den überlebenden Mitgliedern derselben nahmen auch Theil an dem Concile zu Rom. Von diesen hielten zwei sich zur Minderheit, und der Dritte hatte in seinen Schriften fortgesetzt die Lehre von der Unfehlbarkeit bestritten, gerade seitdem sie ihren Weg in die Kölner Beschlüsse gefunden hatte. Die Vermuthung, dass den Verhandlungen erst unter der Hand diese Färbung gegeben worden, gewann eine Stütze in dem Vorgange auf der Synode zu Baltimore i. J. 1866, Der Erzbischof von Saint Louis unterzeichnete die Verhandlungen unter Verwahrung und nachdem ihm die verbürgte Zusage geleistet worden, dass [S. 13:] seine Verwahrung abseitens des apostolischen Delegaten würde eingetragen werden. Die Zusage wurde nicht gehalten. «Ich muss die Klage erheben[»], schreibt der Erzbischof, [«]dass das Versprechen, welches mir gegeben worden ist, gebrochen wurde. Die Verhandlungen hätten vollständig und unverändert veröffentlicht werden sollen oder gar nicht»[9].

Das bezeichnete Verfahren wurde nun fernerhin sogar unverho[h]len eingehalten, so dass Jedermann merken konnte, was kommen würde. Selbst Protestanten sagten voraus, die Katholiken würden nicht rasten, bis der Papst förmlich als unfehlbar erklärt sei, und ein Kirchenfürst, welcher von der Bischofsversammlung des Jahres 1862 aus Rom heimkehrte, ward schon geradezu von einem klar sehenden Freunde mit der Frage überrascht: ob nicht die Unfehlbarkeit wieder einen Schritt weiter sei auf die Bahn gebracht worden?

Sie war nicht schon damals hervorgetreten; doch sie erschien bei der nächsten grossen Zusammenkunft im Jahre 1867. Das Concil war angekündiget worden und die Bischöfe wünschten, dem Papste eine Adresse zu überreichen. Haynald, Erzbischof von Colocza, wurde mit der Abfassung derselben beauftragt. Er war dabei von Franchi, einem der gewandtesten römischen Prälaten, unterstützt und von etlichen anderen Bischöfen, unter welchen auch der Erzbischof von Westminster und der Bischof von Orleans sich befanden. Man machte den Versuch, die Anerkennung der päpstlichen Unfehlbarkeit schon in dieser Adresse zu erlangen. Mehrere Bischöfe erklärten, sie könnten sich nicht wohl wieder in ihren Diöcesen sehen lassen, im [S. 14:] Falle sie zurückkehrten, ohne etwas für diese Lehre gethan zu haben. Sie wurden jedoch zurückgewiesen und zwar in einer Weise, welche sie zu der Klage veranlasste, dass schon die Nennung der Unfehlbarkeit die Franzosen in Harnisch bringe. Auch Haynald lehnte das Ansinnen ab. Doch willigte er ein, in die Adresse die wohlbekannten Worte des Concils von Florenz aufzunehmen[10], und so gingen denn die Bischöfe nicht mit ganz leeren Händen fort.

Wenige Tage ehevor dieser Versuch war gemacht worden, hatte die Civiltà cattolica angefangen, die Bewegung durch den Vorschlag lebhafter anzuregen, die Katholiken sollten sich's geloben «zu sterben, wenn es sein müsste, für die Wahrheit dieser Lehre». Der bezügliche Artikel ward auch auf ein eigenes

8 S[iehe]. die Nachweise zunächst nur für *Deutschland* bei Clem. *Schmitz*. Ist der Papst persönlich unfehlbar? Aus Deutschlands und des P. Deharbe Katechismen beantwortet. München 1870.

9 «Fidem mihi datam non servatam fuisse quaeror. Acta supprimere aut integra dari oportebat.» Er sagt auch: «Alles geschah nach Willkür und Befehl (ad nutum) des apostolischen Delegaten.» Vgl. Petri Ric. *Kenrick* Arch[iep]. S. Ludovici in Statibus foeder. Concio in concil. Vaticano habenda et non habita. Neapol. 1870. Append. E.

10 «Die Worte nämlich, [«]dass der römische Papst der Nachfolger des Apostelfürsten Petrus, der wahre Stellvertreter Christi, das Oberhaupt der ganzen Kirche, der Vater und Lehrer aller Christgläubigen sei, und dass ihm in der Person des heiligen Petrus die Fülle der Gewalt, um *die gesammmte Kirche zu weiden, zu leiten und zu regieren* (regendi et gubernandi universalem ecclesiam), von dem Herrn volle Gewalt übertragen worden sei». Vgl. Litterae episcoporum quingentorum Romae Cal. Jul. 1867 (Acta et decret. Concil. Vatic. ed. Friburg. p. 31.)

Blatt gedruckt, welches die päpstliche Druckgenehmigung aufzeigte und in weitesten Kreisen verbreitet wurde. Der Gegenzug, welchen Haynald und seine Collegen gethan, beschwichtigte ein wenig die Erregung. Nur die französischen Bischöfe waren tiefer und nachhaltiger beunruhigt, und Maret, der Gelehrteste derselben, begann sofort die Vorbereitungen zu seinem Buche.

3. Die Vorberathungs-Commissionen.

Während des Winters 1868–1869 wurden mehrere Commissionen in Rom gebildet, um den Stoff für die Verhand-[S. 15:]lungen des Conciles fertig zu machen. Die dogmatische Commission hatte in ihrem Schoosse die Jesuiten *Perrone*, *Schrader* und *Franzelin*. Die Frage der Unfehlbarkeit wurde ihr vorgelegt durch *Cardoni*, den Erzbischof von Edessa, und zwar in einer Abhandlung, welche, nachdem sie durchgesehen worden, später veröffentlicht und durch die tonangebenden römischen Theologen als die genaueste Auseinandersetzung ihres Lehrsatzes entgegen genommen wurde. Das Dogma wurde einmüthig gutgeheissen, mit Ausnahme einer einzigen Stimme. Dr. *Alzog* von Freiburg war allein der entgegengesetzten Meinung gewesen. Als die übrigen deutschen Theologen, welche in Rom waren, die Vorlage kennen lernten, mit welcher man sich in der dogmatischen Commission beschäftigte, entschlossen sie sich, Einsprache zu thun, wurden aber durch Einige ihrer Collegen daran verhindert. Aber sie riefen die Aufmerksamkeit Deutschlands wach. Das Vorhaben, die Unfehlbarkeit auf dem Concil zu verkünden, war nicht länger mehr ein Geheimniss.

Der erste Bischof, welcher den ihre Dogmatisation bezweckenden Wunsch verlautbarte, war *Fessler* von St. Pölten. Seine Sprache klang behutsam, und er bereitete die Leser seiner Schrift gleichsam nur vor wie für einen wahrscheinlichen Zwischenfall[11]. Bald jedoch folgte ihm der Bischof von Nîmes, welcher jede Erörterung des Dogma für überflüssig erachtete und eine Abstimmung durch Zuruf in Aussicht stellte. Die Civiltà vom 6. Februar äusserte unumwunden die Zuversicht, das Concil würde ohne jede Verzögerung das Dogma verkündigen und den Syllabus bestätigen. Alles in weniger denn [S. 16:] Monatsfrist. Fünf Tage später schrieb der Papst an einige Venetianer, welche das Gelübde, für seine Unfehlbarkeit einzutreten, übernommen hatten, indem er sie in dem edlen Entschlusse, seine höchste Autorität und alle seine Rechte vertheidigen zu wollen, bestärkte und ermuthigte. Bis zum Monate Mai lauteten Cardinal Antonelli's vertrauliche Rücksprachen an die Diplomaten stets dahin «das Dogma würde verkündigt werden und auf gar keine Schwierigkeiten stossen».

Cardinal *Reisach* sollte den Vorsitz im Concile führen. Als Erzbischof von München hatte er sich und die Diözese durch den Fähigsten unter den streng römischgesinnten Theologen leiten lassen. Während seines langen Aufenthaltes in Rom stieg er zu hoher Achtung. Denn Reisach stand im Rufe, in den Besitz des Geheimnisses der deutschen Wissenschaft, hinter deren Nichtigkeit gekommen zu sein. Er selbst hatte sich gerne mit christlicher Alterthumskunde befasst, und seine Freundschaft für den grossen Forscher und Entdecker Dr. Rossi hatte für einige Zeit den Verdacht der Freisinnigkeit auf ihn gelenkt. Nachmals aber wurde er in seinem Eifer für Aufgabe und Zwecke der Civiltà geradezu unermüdlich und gewann das volle Vertrauen des Papstes wieder. Die deutschen Bischöfe klagten, dass Cardinal Reisach ihren Interessen missgünstig sich erweise und ihre Kirche gerade in Folge seines zunehmenden Einflusses nur Nachtheil erleide. Aber in Rom machten sein heiteres Wesen und seine ansprechende Haltung ihm stets Freunde, und der Hof wusste, dass es keinen Cardinal gab, auf welchen er sich mit gleicher Sicherheit verlassen dürfte.

Fessler, der erste Bischof, der das Signal zu der beabsichtigten Glaubensbestimmung gegeben, wurde als Secretär des Conciles bestellt. Er genoss in Oesterreich den Ruf eines gelehrten Mannes, und die in ihm getroffene Wahl war gut berechnet, vorerst um den Argwohn zu entkräften, als wolle man

11 Vgl. *Fessler* J. das letzte und das nächste allgemeine Concil. Freiburg 1869, S. 184. «*Die dogmatische Frage der Infallibilität des Papstes*. Auch diese Frage ist als ein Verhandlungsgegenstand des allgemeinen nächsten Conciliums *hie und da* genannt oder angedeutet worden.»

[S. 17:] eifersüchtig die Führung des Conciles einzig römischen Händen vorbehalten, dann aber auch um zu beweisen, dass es Eigenschaften gebe, durch welche das Vertrauen des Hofes auch für Männer einer weniger begünstigten Nation erwerbbar sei. Abgesehen von dem Präsidenten und dem Secretäre des Conciles war auch der hervorragendste unter den theologischen Berathern des Papstes ein Deutscher. Zur Zeit, als *Passaglia*'s Geltung in Rom noch gross war, hatte sein Gefährte *Clemens Schrader* Mitantheil an dem Rufe seiner gediegenen Gelehrsamkeit. Nachdem Passaglia in Ungnade gefallen, verschonte ihn sein Freund nicht mit Vorwürfen, ja er begünstigte selbst die Ansicht, jener würde in die Fussstapfen Luthers eintreten und schliesslich ein Nönnchen als Braut heimführen. Schrader ist der aufrichtigste und beharrlichste Wortführer der päpstlichen Ansprüche. Er schreckt vor keinerlei Folgerung zurück, die aus einer einmal ergriffenen Lehr-Ansicht sich ihm ergibt. Er ist es auch, welcher die ächteste und ungeschminkte Auslegung des Syllabus geliefert hat. Schrader war der Erste, welcher offen heraussagte, was Andere in mannigfachster Art zu vermitteln und zu bemänteln versucht haben. Indess die Pariser-Jesuiten sich abmühten, die Lehre der römischen in einem milderen Lichte zu zeigen und sich mit der Aufstellung eines Abbé's, der ihnen zu beherzigen gegeben, dass der Papst als physische Person und ohne Mitwirkung der Bischöfe unfehlbar sei, zurecht zu setzen hatten, verkündigte Schrader, dass dessen Wille der höchst entscheidende sei selbst gegen die Ansicht und die Abstimmungen der Bischöfe, gleichviel ob der Einzelnen oder Aller in Vereinigung[12].

[S. 18:] Als die fortgesetzten Arbeiten der dogmatischen Commission, die Erlasse des Papstes, die Sprache der französischen und der österreichischen Bischöfe und die den Interessen Rom's zu Gebote stehende Presse es sofort vergewisserten, dass die Verkündigung der Unfehlbarkeit nunmehr aufgehört habe, einzig und obenhin nur der Lieblingswunsch einer Partei zu sein, dass sie vielmehr der Gegenstand eines Antrages werde, der mit reifster Ueberlegung von den mit der Vorbereitung und Leitung des nahenden Conciles betrauten Persönlichkeiten auf die Bahn gebracht worden; da wurde Jedermann es sich geständig, dass eine ganz ausserordentliche Wendung der Dinge im Anzuge sei und die Nothwendigkeit an Jeglichen herantrete, mit einem unvorhergesehenen Probleme sich vertraut zu machen. Langsam zwar, aber unaufhaltsam entwickelte sich das Bewusstsein seines Ernstes und seiner Tragweite. Bei den Theologen befestigte sich die Ueberzeugung, die Bischöfe würden sich nicht an eine Richtung hingeben, welcher so Viele derselben entschieden abgünstig waren. Auch den Staatsmännern widerstrebte es, glauben zu müssen, dass Vorlagen, wie Fessler sie angedeutet oder eigentlich schon beschrieben hatte, zu einem Abschlusse gedeihen sollten; – Vorlagen, berechnet, um den Verhältnissen zwischen Kirche und Staat eine ganz veränderte Gestalt zu geben. Als nun dennoch der ganze Plan durch die «Allgemeine Zeitung» im März 1869 war veröffentlicht worden[13], liessen auch dadurch noch gar Viele sich nicht überzeugen.

4. Haltung der Staatsmänner vor Beginn des Conciles.

Es traf sich, dass ein Staatsmann im Amte war, welchem die Gelegenheit, sich zu vergewissern, die von den öffentlichen [S. 19:] Blättern mitgetheilten Berichte seien völlig zuverlässig, zunächst und sicher zu Gebote stand. Der bayerische Ministerpräsident, Fürst Hohenlohe, war der Bruder eines Cardinals. Allein hievon ganz abgesehen, blieben besonders die academischen Körperschaften Münchens, seit den in der Kunstgeschichte glorwürdigen Zeiten König Ludwig[s] I. in Rom stets durch ausgezeichnete, mit Personen und Verhältnissen vertrauteste Mitglieder vertreten. Sie waren es, die ihre Aufmerksamkeit sofort auch den Vorberathungen der Concilscommissionen zu widmen begannen, soferne diese offenbar nun nicht mehr blos für die Theologie interessant und folgenschwer erschienen. Es bestanden also vielfache, aber im

12 «Unerachtet und wider der Einzelnen Gutachten, ja hinaus und über die Stimme Aller wohnt der Erklärung und Meinungsäusserung des Papstes allein bindende Kraft inne und unveränderliche Gewalt. (Citra et contra singulorum suffragia, imo praeter et supra omnium vota pontificis solius declarationi atque sententiae validam vim inesse atque irreformabilem potestatem).[»])

13 Vgl. A[ugsburger]. Allg[emeine]. Zeit[ung]. 1869. März Nro. 69 (10. März) Beilage: «Das Concil und die Civiltà.»

Ganzen unbestreitbar höchst urtheilsfähige und glaubwürdige Quellen, aus welchen dem Staatsmanne von den Dingen, welche in Rom sich vorbereiteten, die eingehendste Kunde zukommen konnte und wirklich auch zukam. Unter dem 9. April 1869 erliess Fürst Hohenlohe ein diplomatisches Rundschreiben in Angelegenheit des Conciles. Er hob in demselben hervor, wie das Concil nicht in Folge einer rein theologischen Frage und Bewegung berufen worden sei und zu Stande kommen solle, dass vielmehr gerade das Eine Dogma, welches ihm zur Vorlage würde gebracht werden, in vollem Maasse alle die Ansprüche in sich schliesse, die ein Zerwürfniss zwischen Kirche und Staat veranlassen und der Unabhängigkeit und Sicherheit der Regierungen bedrohlich werden müssten.

Von den fünf römischen Commissionen war Eine mit der besonderen Aufgabe betraut, über die gemischten Gegenstände, welche ebenmässig der Religion wie der Politik gemeinschaftlich sind, Berathung zu pflegen. Neben der Unfehlbarkeitsfrage und den kirchenpolitischen Angelegenheiten im Allgemeinen, sollte das Concil auch mit dem Syllabus sich befassen, von dessen Sätzen ein nicht geringer Theil staatsrechtliche Grundlehren berührt, beziehungsweise wider solche gerichtet ist. Erschien [S. 11:] demnach zugestandener Maassen die zukünftige Thätigkeit des Conciles als eine ganz umfassend *politische*, so konnten und durften die Regierungen in keinem Falle gleichgültig gegen dessen Wirksamkeit bleiben. Sollten sie nicht späterhin in die Lage gebracht werden, zu feindseligen Maassnahmen zu greifen, so war es besser, Ein für alle Mal eine Verständigung auf freundschaftlichem Wege anzubahnen und Bürgschaften zu dem ausgesprochenen Ende zu gewinnen, dass jegliche aufreizende Erörterung vermieden und Angelegenheiten, welche auch den Staat angingen, nur in Gegenwart seiner Vertreter verhandelt werden sollten. Der Fürst beantragte zu diesem Zwecke seitens der Regierungen die Abhaltung von Conferenzen, um mittels derselben einen Plan zum Schutze ihrer gemeinsamen Interessen zu vereinbaren.

Maassnahmen von erheblicher Wichtigkeit erwecken, wenn sie von kleineren Staaten in Anregung gebracht werden, den Argwohn, dass eine grössere Macht sie an die Hand gegeben habe. Bei Fürst Hohenlohe, welcher als Minister das engere Bündniss seines Staates mit Preussen befürwortete, setzte man voraus, er handle auch in der kirchlichen Frage im Einverständnisse mit Berlin. Ein solch gutes Einvernehmen wurde in Wien mit Argwohn betrachtet. Denn der österreichische Reichskanzler gab sich noch viel mehr als unverhohlener Feind Preussens zu erkennen, denn Fürst Hohenlohe als dessen Freund. Graf Beust glaubte in dem bayerischen Rundschreiben dem Einflusse des Grafen Bismar[c]k auf der Spur zu sein. Er machte daher in seiner Erwiederung geltend, für Oesterreich und den katholischen Kaiserhof bestehe an sich kein Grund, bei dem Concile politische Aufgaben und Bestrebungen vorauszusetzen, immerhin aber sei nöthigenfalls nachfolgende Abwehr und keineswegs schon Vorkehr die einzig richtige und mit freien Verfassungszuständen verträgliche Politik. Nach dieser Ablehnung [S. 21:] von Seite Oesterreichs liessen auch die übrigen Mächte den Gedanken an eine Conferenz fallen. So zog die erste der Sturmwolken, welche den Gesichtskreis der Unfehlbarkeit verfinstert hatte, vorüber, ohne sich zu entladen.

Obgleich man nun auf gemeinsames Handeln verzichtet hatte, bot dennoch die Idee, Gesandte zu dem Concile abzuordnen, den einfachsten, unbeanstandbaren und freundschaftlichen Ausweg, um der Gefahr nachfolgender Zerwürfnisse zuvor zu kommen. Ob dieses politisch gerathen sei oder nicht rathsam, über diese Frage hatte vorwiegend Frankreich zu entscheiden. Manche Bischöfe und an ihrer Spitze besonders Cardinal *Bonnechose* drangen in die Regierung, ihren alten Ehren-Vorzug wieder in Kraft zu bringen und eine Vertretung zu dem Concile zu schicken. Aber zwei mächtige Parteien, die in sonst Nichts irgendwie sich einigten, trafen in der Forderung einer absoluten Neutralität hier einmüthig zusammen.

Die Demokratie ihrerseits wünschte, dass keinerlei Hinderniss einer Unternehmung in den Weg sich lege, welche jeden Zusammenhang des Staates mit der Kirche gründlichst zu zerreissen versprach. *M. Ollivier* lieh dieser Meinung schon im Juli 1868 Ausdruck. Es war in einer Rede geschehen, welche ihm bei seiner Bewerbung um den Minister-Posten Erfolg verschaffen sollte, und im Herbste 1869 stand es

denn auch bereits sicher, dass er alsbald an das Ruder gelangen würde. Auch erschien es den Ministern unmöglich, auf die Zulassung zu einem Concile, zu welchem sie nicht waren eingeladen worden, zu dringen, ohne eine ganz gewaltige Demonstration nach einer Richtung hin zu machen, in welcher ihnen, wie sie wohl wussten, schwerlich Jemand würde nachgefolgt sein.

Noch viel ängstlicher, als ihre Gegner, bemühten sich die Ultramontanen, jeden Einfluss, welcher ihre Politik hemmen oder beeinträchtigen konnte, ferne zu halten.

[S. 22:] Der Erzbischof von Paris brachte, indem er den gleichen Rath gab, die Frage zum Abschlusse. Wahrscheinlich erachtete er sich selbst für mächtig genug, zwischen Frankreich und Rom zu vermitteln. Lange trug sich der französische Hof mit der Einbildung, das Unfehlbarkeitsdogma würde beseitigt werden und jedenfalls die Masse der Bischöfe Frankreichs dawider stehen. Allgemach und schliesslich gewahrte man den Missgriff, und der Kaiser äusserte zu Cardinal *Bonnechose*: «Sie gehen nach Rom, um ihre Unterschrift unter Beschlüsse zu setzen, die bereits fertig sind.» Seinerseits suchte der Kaiser sich der Namen der Bischöfe, welche Widerstand leisten würden, zu vergewissern, und man erfuhr, dass er in tiefer Besorgniss darüber sei, ob sie Erfolg hoffen konnten. Allein er hatte sich entschlossen, einen solchen durch sie gewinnen zu lassen und nicht durch das Drängen seiner Diplomatie und auf die Gefahr hin, den Papst zu verstimmen.

Den Minister der auswärtigen Angelegenheiten und dessen ersten Sekretär zählte der römische Hof unter seine Freunde, der ständige Botschafter Frankreichs aber verfügte sich auf seinen Posten mit der Anweisung, nur versöhnlich zu wirken und in keinerlei Weise der Gefahr eines Zerwürfnisses sich auszusetzen. Er traf in Rom ein des festen Glaubens, es handle sich um eine speculative Zänkerei zwischen den je äussersten Richtungen der römischen und der deutschen Theologie und würde diese gerne zu einem Ausgleiche sich bequemen, der durch die verlässigere und nüchternere Weisheit der französischen Bischöfe, unterstützt durch ihre unparteiische Gesandtschaft, herbeigeführt werden sollte. Dieser sein guter Glaube wurde ein schweres Hindernis für die Sache, welcher zu dienen die Aufgabe seiner Sendung war und sein persönlicher Wunsch.

In Deutschland gestaltete sich die Idee, Laieneinfluss in das Concil zu bringen, zu einem seltsamen Vorschlage. Es [S. 23] ist wohl kein Geheimnis mehr, dass das Vorhaben, die Katholiken Deutschlands durch König *Johann von Sachsen* in Rom vertreten zu lassen, ganz ernstlich in Erwägung gezogen wurde. Als Katholik und als Gelehrter, der in seinen Erläuterungen zu Dante den Beweis geliefert, dass er St. Thomas von Aquin gelesen habe, überdiess als Fürst bei dem Papste persönlich in hoher Achtung stehend, würde – wie unschwer zu begreifen – König Johann durch seine Anwesenheit bei dem Concile mit Erfolg im Geiste heilsamer Mässigung gewirkt haben. Aber die Idee zeigte sich unausführbar. Indessen machten Briefe, welche im Laufe des Winters in Rom anlangten, unverkennbar den Eindruck, dass der König es tief bedaure, nicht dort selbst anwesend zu sein.

Gleichwohl würden die Ueberzeugungen Deutschlands noch einiges Gewicht gehabt haben, wenn Nord- und Süddeutschland, die zusammen mehr als dreizehn Millionen Katholiken in sich schliessen, in Gemeinschaft gewirkt hätten. Es war das Bestreben der Politik Hohenlohe's, dieser vereinten Kraft sich zu bedienen, und mit Grund ersahen alsbald die Ultramontanen in dem Fürsten einen allerdings zu fürchtenden Gegner. Als ihr erster grosser Triumph bei der Wahl der Commission für die Glaubenslehre erreicht war, begleitete ihn ein römischer Prälat mit der Bemerkung: «Das ist ein Schlag für den Fürsten Hohenlohe!» Der damalige bayerische Gesandte theilte nicht die Anschauungen seines Vorgesetzten und wurde im November (1869) abberufen. Sein Nachfolger besass alle Befähigung, die ihm wohlbekannte Politik des Fürsten zur Durchführung zu bringen. Aber gerade zu rechter Zeit für sie brachte die ultramontane Partei Hohenlohe aus dem Amte. Ihr Sieg, obgleich mit Mässigung benutzt und keineswegs von einem vollständigen Umschlage der Politik gefolgt, machte jeder Einwirkung Bayerns auf das Concil ein Ende.

[S. 24:] Hohenlohe's Sturz und die ausgesprochene Zurückhaltung Frankreichs beirrten die Bundesregierung Norddeutschlands. Es ist ein feststehender Grundsatz des Berliner Kabinets, mit dem

Papstthume die möglichst freundschaftlichsten Beziehungen zu unterhalten, im Interesse der katholischen Unterthanen des eigenen Landes und schliesslich noch weit mehr im Hinblick auf die unerlässliche Nebenbuhlerschaft mit Frankreich. Graf Bismar[c]k stellte demgemäss als die seine Politik hierin leitende Regel den Satz auf: «Preussen solle keinerlei Art bestimmten Wunsches in einer Sache bekunden, die nicht seine eigene, dagegen seine Stellung gegenüber den norddeutschen Bischöfen auf das Sorgfältigste wählen und wahren.» Die bezeichneten Bischöfe riefen die Mitwirkung des Staates nicht herbei und ihr Verhalten lud ihn auch nicht dazu ein. Auch würde jedenfalls ein solches Einwirken von dem Concile abgelehnt worden sein, ohne die Persönlichkeit des Botschafters, welcher Preussen in Rom vertrat.

Die Wechselfälle eines allgemeinen Conciles liegen so weit ab von der gewöhnlichen Erfahrung der Staatsmänner, dass sie am wenigsten von der Ferne aus in Vorerwägung gezogen und auf sie hin Entwürfe gemacht werden können. Eine Regierung, welche genauest das Verhalten ihres Gesandten vorzeichnete und überwachte, durfte sicher sein, schlimm zu fahren und durch die Theorie das thatsächliche Eingreifen zu vereiteln. Dagegen hatte eine Regierung, welche der Ansicht und dem Rathe ihres Botschafters, der zur Stelle sich befand, Vertrauen schenkte, eines grossen Vortheiles sich zu erfreuen.

Baron *Arnim* sah sich in günstiger Stellung. Ein Katholik, welcher irgend einer Schule ausser der ultramontanen angehört hätte, würde in Rom viel minder geneigtes Gehör gefunden haben, als ein Protestant, der in der Politik zu den Conservativen zählte und dessen Achtung für die Interessen [S. 25:] der Religion ganz unberührt von sectischer Färbung erschien, so dass er gerade durch die Aufrichtigkeit seines Wunsches, es möchten die Katholiken Ursache haben, der Wohlfahrt ihrer Kirche sich zu freuen, längst und allgemein bekannt war. Die Gleichgültigkeit Oesterreichs und das Schwanken Frankreichs erhöhten den Einfluss des preussischen Botschafters. Denn er genoss um so mehr das Zutrauen der Bischöfe beider Länder und verstand es, mit vorzüglichem Geschicke, seine eigene Regierung in ihrem Verhalten gegen das Concil zu berathen und zu leiten.

Die *englische* Regierung gab sich zufrieden, mehr zu lernen und weniger zu sprechen, als die übrigen Mächte in Rom. Das herkömmliche Misstrauen des römischen Hofes gegen ein liberales Ministerium in England hatte eben in diesem Augenblicke durch eine Maassregel sich gesteigert, welche die englischen Katholiken herbeigesehnt und mit Beifall begrüsst hatten. Männern, denen erworbene Rechte viel mehr, als allgemeine politische Grundsätze am Herzen liegen, dünkt es gar unwahrscheinlich, dass protestantische Staatsmänner, welche ihrer eigenen Kirche den Halt entziehen, ein aufrichtiges Interesse empfinden sollten für das Gedeihen einer anderen. Minister, die so träumerischen Wesens, dass sie greifbare Güter zu Gunsten einer eingebildeten Rechtschaffenheit darangaben, erschienen, als praktische Rathgeber, schwerem Verdachte ausgesetzt. Mr. Gladston[e] war geradezu als der Apostel von Lehren gefürchtet, welchen Rom so manche Einbusse zur Last legte.

Die öffentliche Meinung war in England durchaus noch nicht vorbereitet, in der päpstlichen Unfehlbarkeit schon mehr als in anderen Dogmen, welche die Katholiken mit ihr verfeinden, einen Anlass zu nationaler Beunruhigung zu erblicken. Selbst wenn die Regierung den preussischen Grundsatz, mit den Bischöfen gleichen Schritt zu halten, auch zu dem ihrigen [S. 26:] gemacht hätte, würde diess noch keine entscheidende Wendung herbeigeführt haben. Die englischen Bischöfe waren getheilt; dagegen standen die irischen Bischöfe, welche naturgemäss die Feinde der fenischen Verschwörung sind, mit weit überwiegender Mehrheit auf Seite der Ultramontanen. Es war wohlberechnete Auffälligkeit in der Sorge, welche die englische Regierung an den Tag legte, um sogar den Anschein ferne zu halten, als begehre sie, die Bischöfe oder den römischen Hof zu beeinflussen. Wenn dann späterhin England dennoch öffentlich den Gegenvorstellungen Frankreichs sich anschloss, so waren eben Ereignisse eingetreten, welche fühlen liessen, das Concil stehe im Begriffe, Gefahren sowohl für die katholischen, wie für die liberalen Interessen heraufzurufen. Ein solches Ergebniss war so leicht vorauszusehen, dass die Regierung selbst von Anfang hierin klarest hatte durchblicken lassen, diese ihre äusserste Zurückhaltung dürfe keineswegs auf Rechnung einer Gleichgültigkeit geschrieben werden.

Die kleineren katholischen Mächte waren der Mehrzahl nach in Rom nicht vertreten. Die Regierung des *spanischen* Regenten besass kein moralisches Ansehen über Bischöfe, welche von der Königin waren angestellt worden, und die Revolution hatte sich gegen die Geistlichkeit so feindselig erwiesen, dass diese nothgedrungen nur noch vom Papste abhing. Da die diplomatischen Beziehungen unterbrochen waren, so trat eben gar nichts inzwischen, was sie hätte abhalten können, mittels eines unbezeichenbaren Gehorsams um die entsprechende Gunst zu werben.

Portugal hatte den Grafen *von Lavradio* zu seinem Bevollmächtigten bei dem Concil ernannt. Allein als dieser in solcher Eigenschaft sich ganz allein befand, behielt er nur den Charakter eines Gesandten bei dem heiligen Stuhle bei. Er konnte mit der kleinen Gruppe portugiesischer Bischöfe aller-[S. 27:]dings ein Gewicht in die Wagschale legen. Allein der Gesandte starb, noch bevor er von Nutzen hätte sein können, und die Bischöfe lenkten in die Bahn der Unterwerfung ein.

In *Belgien* führte *M. Frère Orban* das Staatsruder. Er zählte zu den besorgtesten und thätigsten Feinden der Hierarchie und fühlte desshalb nicht die mindeste Neigung, mit einem Ereignisse sich zu befassen, durch welches seine Feindschaft gerechtfertigt zu werden schien, und das desshalb um so mehr der einmüthige Wunsch des belgischen Episcopates war. Als protestantische und katholische Mächte sich vereinigt hatten, um Rom zur Mässigung zu ermahnen, fehlte nur Belgien. *Russland* dagegen war die einzige Macht, welche während des Concils die Kirche mit thatsächlicher Feindschaft behandelte und inzwischen schon die Vortheile berechnete, die aus Beschlüssen, welche das Schisma nur verstärken mussten, gezogen werden konnten.

Italien war bei den Ereignissen zu Rom viel tiefer, denn jede andere Nation, mit seinen wichtigsten Interessen betheiligt. Die feindselige Haltung der Geistlichkeit hatte sich sowohl in den politischen, wie in den finanziellen Schwierigkeiten des Königreiches fühlbar gemacht. Irgendwelche Aussicht aber auf Versöhnung musste gleichmässig sich trüben entweder durch Beschlüsse, durch welche die Ansprüche Roms neue Bestätigung gewinnen sollten, oder in Folge von gehässiger Dazwischenkunft des Staates. Die öffentliche Meinung überwachte die Vorbereitungen für das Concil mit oberflächlichem Missbehagen. Nur das Kabinet *Menabrea* zog die einzunehmende Haltung ernstlicher in Betracht. Noch bestanden die Gesetze in Kraft, welche den Staat ermächtigten, in religiöse Angelegenheiten einzugreifen. Die Regierung selbst hatte rechtskräftige Befugniss, den Bischöfen die Betheiligung an dem Concile zu verwehren oder sie von demselben abzuberufen. Das eingezogene [S. 28:] Kirchen-Eigenthum befand sich im Besitze des Staates, und die Ansprüche des Episcopates waren noch in keiner Weise befriedigt. Mehr als Einhundert Stimmen, auf welche Rom zählte, gehörten Unterthanen des italienischen Königreiches. Die Mittel, einen Druck auf sie durch die Regierung auszuüben, waren demzufolge gross genug, wenn auch ein diplomatisches Einwirken unmöglich erschien.

Die Piemontesen hegten den Wunsch, die reich zu Gebote stehenden Hülfsquellen ihrer Kirchenrechts-Gelehrsamkeit in Anwendung gebracht zu wissen. Jedoch *Minghetti*, welcher kurz vorher in das Ministerium eingetreten, befürwortete, wie wohl bekannt, auf das Wärmste die Ansicht, der zuhöchst leitende Grundsatz von der Freiheit der Kirche müsse in einem ächt und beharrlich freien Staate mit den Ueberbleibseln der älteren Gesetzgebung vollständig aufräumen, und in Anbetracht der Neigung der Italiener, den Katholicismus mit der Hierarchie zu verwechseln, erschien eine Politik der Zurückhaltung erst recht als ein Triumph der Freisinnigkeit.

Dagegen mit dem Gedanken des Fürsten Hohenlohe, die Religion müsse in ihrer *Unversehrtheit* und nicht bloss in ihrer *Unabhängigkeit* bewahrt werden, und es sei die Gesellschaft zur Beschützung der Kirche sogar gegen diese selbst in Anspruch zu nehmen, gerade weil auch ihre eigene Freiheit nicht nur weltlich politische, sondern auch geistlich kirchliche Feinde habe; – mit diesem Gedanken vermochte Italien nimmer sich zu befreunden.

Während der Sitzungen des Jahres 1869 gab Menabrea dem Parlamente keinerlei Bescheid bezüglich des Conciliums. Die Bischöfe, welche anfragten, ob sie sich an demselben betheiligen dürften, blieben

bis in den Oktober ohne Antwort. Dann aber legte Menabrea in einem Rundschreiben dar, wie das Recht der Bischöfe zu dem Concile zu gehen, als Folgerung sich ergebe aus der Freiheit des Gewissens, und keines-[S. 29:]wegs nur ein Zugeständniss abseiten alter Privilegien der Krone oder etwa eine Vergünstigung sei, die nebenher für dasjenige, was geschehen sollte, dem Verleiher Verantwortlichkeiten auferlege. Würde die Kirche in ihrer Freiheit belästigt, so sei diess auf Rechnung des Widerstandes gegen die Einverleibung Rom's zu setzen. Schritte aber das Concil zu Beschlüssen, welche für die Sicherheit des Staates bedrohlich erschienen, so müsse die Schuld davon in der unnatürlichen Lage der Dinge, wie sie durch die französische Besetzung des Kirchenstaates hervorgerufen worden, erkannt und der erleuchteten Beurtheilung der Katholiken selbst überlassen werden.

Es war der Antrag eingebracht worden, den Fond, welcher aus dem Verkaufe des Grundeigenthumes der geistlichen Körperschaften sich ergeben hatte, zu religiösen Zwecken mittels örtlicher Behörden von Vertrauensmännern, als Vertretern der katholischen Bevölkerung, verwalten zu lassen, die Staatsgewalt aber sollte zu deren Gunsten auf ihre kirchlichen Patronatsrechte Verzicht leisten und fortfahren, der noch unbefriedigten Ansprüche der Geistlichkeit sich zu entledigen. Eine so grosse Umwandlung in den Planen, durch welche Sella und Ratazzi die Kirche in den Jahren 1866–1867 arm gemacht, würde, aufrichtig in Vollzug gesetzt, den Sinn für Unabhängigkeit unter den italienischen Bischöfen mächtig gefördert haben. Wirklich konnten die Berichte der Präfekten ohngefähr dreissig Prälaten namhaft machen, welche einer Versöhnung nicht abgeneigt schienen. Aber das Ministerium stürzte im November und ward durch eine Regierung abgelöst, deren leitende Mitglieder, *Lanza* und *Sella*, der Religion überhaupt feindselig waren. Der römische Hof indess sah sich dafür einer ernsten Gefahr überhoben.

Das einzige Land Europa's, dessen Einfluss auf die Haltung seiner Bischöfe fühlbar wurde, war gerade ein solches, [S. 30:] welches keine Diplomaten auszusenden hatte. Während der österreichische Reichskanzler den Fortgang des Conciles mit sehr oberflächlichen und dabei hochfahrenden Blicken ansah, und, wie man im Scherze oder Ernste wissen wollte, die Gleichgültigkeit nach dieser Richtung derart vorherrschte, dass Oesterreichs Gesandter in Rom ebenso wenig die Concilsvorlagen und Beschlüsse, wie Graf Beust in Wien die Depeschen seines Gesandten las, beschäftigte die katholischen Staatsmänner in *Ungarn* der Gedanke, eine Neugestaltung in der Kirche zu Stande zu bringen. Das System, welches seinen Höhepunkt in der Verkündigung der Unfehlbarkeit erreichen sollte und berechnet war, alle und jede Gewalt je aus den äusseren Kreisen in den Mittelpunkt ausschliesslich hineinzuziehen und die *Autorität* an die Stelle der *Autonomie* zu setzen, hatte seine Anfänge schon an den untersten Enden der hierarchischen Stufenleiter. Die Laienschaft, einst so sehr betheiligt an der Verwaltung des kirchlichen Eigenthumes und an den Berathungen und Wahlhandlungen der Geistlichkeit, war allgemach genöthigt worden, ihre Rechte an die Priesterschaft abzugeben, die Priester sofort die ihrigen an die Bischöfe und die Bischöfe an den Papst. Ungarn unternahm es, diesen Entwicklungsgang rückläufig zu machen und den Alles zusammenfassenden Absolutismus durch Wiederaufnahme von Selbstregierung zu mildern.

In einer Denkschrift, welche im April des Jahres 1848 war entworfen worden, bezeichneten die ungarischen Bischöfe bereits als eine der Hauptursachen des religiösen Verfalles die Ausschliessung der Gemeinden von jeglichem Antheile an der Verwaltung kirchlicher Angelegenheiten, und machten demgemäss den Vorschlag, derlei Sachen, sofern sie nicht rein geistlicher Natur seien, durch gemischte Körperschaften besorgen zu lassen, in denen Vertreter der Laienschaft, durch Congre-[S. 31:]gationen gewählt, Sitz und Stimme haben sollten. Der Revolutionskrieg und die darauf folgende Reaktion durchkreuzten diese Bestrebungen. Das Concordat aber (1855) legte die Dinge noch mehr, denn jemals, ausschliesslich in die Hände der Geistlichkeit. Der Sieg der liberalen Partei nach dem Prager Frieden gab gleichwohl dieser Bewegung neues Leben. *Eötvös* lud die Bischöfe ein, die Mittel und Wege zu bezeichnen, durch welche der Laienwelt Antheil und Interesse an den religiösen Angelegenheiten wieder nahegebracht werden könne. Einmüthig stimmten ihrerseits die Bischöfe dem Antrage *Deaks* zu, den Laien die Mehrheit der Stimmen in dem kirchlichen Verwaltungsrathe zu überlassen und ward sofort die neue Verfassung

der ungarischen Kirche durch den Katholiken-Congress vom 17. Oktober 1869 angenommen und schon am 25. desselben Monats von dem Könige gutgeheissen.

Bei dieser weittragenden Maassnahme war man von dem Grundgedanken ausgegangen, der Laienschaft in Allem, was nicht zur Liturgie und zum Dogma selbst gehöre, also in Sachen des Patronates, des Kirchenvermögens und der Erziehung, den ersten Rang einzuräumen, demnach die Ausschliesslichkeit der geistlichen Verwaltung und die Miteinsichtnahme der Regierung zu beseitigen, die Gemeinden vor den Uebergriffen der Hierarchie und die Kirche selbst vor den Uebergriffen des Staates in Schutz zu nehmen und zu befreien. Es war ein Versuch, die Kirche durch constitutionelle Grundsätze neu zu gestalten, und, indem man den Gallicanismus überwand, eben auch den Ultramontanismus nieder zu werfen. Die Regierung, welche dem Entwurfe das Dasein gegeben, zeigte sich auch bereitwillig, ihre bisherigen Vorrechte an die neubegründeten Amtsgewalten zu überantworten; die Bischöfe handelten nicht minder im Einklange mit den Ministern und der öffentlichen Meinung. So lange ein solch gutes Einverständniss dauerte [S. 32:] und während die Bischöfe mit der Durchführung dieser unparteiischen Grundsätze der Selbstverwaltung in ihrer eigenen Heimath beschäftigt waren, durfte man die festeste Zuversicht hegen, dass sie nimmer Beschlüsse annehmen würden, die ihr eigenes Werk ungeschehen machten. Gegenüber der Unfehlbarkeit erschien nicht nur ihr System verworfen, sondern auch ihre Stellung selbst vernichtet. Im Laufe des Winters zeigte sich die Einwirkung dieser Verhältnisse immer deutlicher. Das steigende Ansehen, welches die ungarischen Bischöfe vom Beginne des Conciles an gewannen, kam auf Rechnung anderer Ursachen.

Die politischen Auspicien, unter welchen das Concil eröffnet wurde, waren demnach im Ganzen der Sache des Papstes sehr günstig. Die Wortführer der Unfehlbarkeit besassen zudem die Geschicklichkeit, gerade selbst die Feindschaft, wann und wo solche irgend gegen die Kirche zum Vorscheine kam, für ihren Vortheil zu verwerthen. Die Gefahr, welche sie von Innen bedrohte, war abgewendet. Europa hatte die Politik Hohenlohe's, welche nachmals von *Daru* wieder aufgenommen wurde, für eine Zeit lang vollständig fallen lassen. Der Kampf zwischen den päpstlichen und den bischöflichen Grundanschauungen konnte sich, ungestört von Aussen, inner geschlossener Schranken entwickeln.

5. Wissenschaftliche Bewegungen.

Gab es nun allerdings keine politische Opposition wider das Concil, so hatte es gleichwohl seine Thätigkeit zu entfalten unter dem klaren Lichte unvermeidlicher Oeffentlichkeit, überwacht von der freien Presse Europa's und den vielfach minder günstigen Ansichten, die selbst in der katholischen Theologie überwiegend sich geltend machten. Von viel tieferem Belange als der Ausgang selbst errathen lässt, sind [S. 33:] namentlich die Ursachen, welche diess Mal der theologischen Wissenschaft durchaus jede Macht für den Kampf entzogen und sie abgehalten haben, mit den Streitkräften, welche gegen sie selbst im Felde standen, unmittelbar sich zu messen.

Während die Stimme der Bischöfe immer vernehmlicher dem Ansinnen Roms Anerkennung zollte, befragte die bayerische Regierung die Universitäten und erlangte von der Majorität zweier Münchener-Facultäten ein Gutachten, dahin lautend, dass allerdings das Unfehlbarkeitsdogma von ernstlichen Gefahren für die Gesellschaft begleitet sein könne. Der Verfasser der früher schon erwähnten böhmischen Denkschrift[14] stellte die Behauptung auf, die bezügliche Lehrmeinung ermangle völlig der Bedingnisse, welche sie befähigen könnten, Gegenstand einer Glaubensentscheidung zu werden. Janus[15] zog Vergleiche des Primates, wie solchen die Kirchenväter kannten, mit dem ultramontanen Ideale desselben und wies in den Fortschritten dieser Umbildung die Spuren einer langen Reihe von Quellenfälschungen nach.

14 Vgl. S. 5.
15 Der Papst und das Concil von Janus. Leipzig 1869.

Maret veröffentlichte sein historisch-critisches Werk[16] nur wenige Wochen nach dem Erscheinen des «Janus» und der Schrift «über die Reform der Kirche». Das Buch Maret's war von mehreren französischen Bischöfen und Theologen durchgesehen worden und sollte zur Rechtfertigung der Sorbonne und der Gallicaner dienen, zugleich aber auch als Manifest für die Gesinnungsgenossen, welche dem Concile anzuwohnen hatten. Ohne das Verdienst der Neuheit zu haben oder den Fehler der Neuerungssucht, frischt es nur und zwar in mög-[S. 34:]lichst wenig verletzendem Tone die Sprache der alten französischen Schule auf[17]. Während Janus die Unfehlbarkeitsfrage gleich einem kritischen Kennzeichen veralteter Krankheitszustände in Betracht zog, beschränkte Maret seine Beweisgründe auf das, was unmittelbar im Bereiche der zur Vertheidigung der gallicanischen Stellung nothwendigsten Mittel sich vorfand.

Janus hält die Ansicht aufrecht, die in Frage stehende Lehrmeinung sei also fest bewurzelt und so umfänglich gestützt durch die gegenwärtig bestehende Einrichtung der Kirche, dass erst gar viel müsse zuvor geändert sein, ehe ein eigentliches und rechtes allgemeine[s] Concil könnte abgehalten werden. Maret dagegen klammert sich fest an den Glauben, die wahre Stimme der Kirche würde sich selber im Vatikane Gehör verschaffen.

Noch im letzten Augenblicke erschien eine Abhandlung, die allgemein *Döllinger* zugeschrieben wurde und welche die Beweise auf die die Infallibilisten sich stützten, prüfte, und mit gedrängtester Kürze die Sachfrage gegen dieselbe in's Klare setzte. Sie spitzte sich zu der Folgerung zu, dass deren Theorie nicht allein auf unlogischem und unkritischem Ver-[S. 35:]fahren beruhe, sondern auf geradezu unausgesetzter Unredlichkeit im Gebrauche der Schrift- und Väterstellen. Diess hiess vielleicht dem eigentlichen Geheimnisse der ganzen Controverse nahe kommen, und nur ein Wendepunkt, welchen etwa das Dazwischentreten der Mächte herbeiführte, zeigte sich hienach als das einzig durchgreifende Auskunftsmittel. Denn das Bewusstsein, in welchem schliesslich die Unfehlbarkeit ihren Grund hatte, konnte nicht durch Beweisführungen, als durch die gewöhnlichen Waffen der menschlichen Vernunft, erreicht werden, sondern es beruhte seiner Seits auf Schlussfolgerungen, die über jede Erweismöglichkeit hinausgingen, und erschien vielleicht eher als unangreifbare *Forderung*, denn als nachweisbare *Folgerung*, aus einem Systeme religiöser Gläubigkeit. Die zwei Lehr-Richtungen standen wider, aber begegneten niemals einander. Es ist eine Art Selbsterhaltungstrieb, wenn die ultramontane Betrachtungsweise die Zeugnisse der Wissenschaft ebenso umgeht, wie sie der Ueberwachung durch die Staatsgewalt entgegentritt. Ihre Gegner, betroffen und verwirrt durch die ungetrübte Lebenskraft einer Anschauung, welche jeder Prüfung den Zugang verwehrte, erblickten einen Mangel an Grundsätzen, wo in Wirklichkeit ein sehr stetiges Princip durchwaltete, und tadelten die ultramontanen Theologen gerade hinsichtlich dessen, was das eigentliche Wesen der ultramontanen Theologie ausmacht. Wie es kam, dass so ersichtlich keine Berufung auf Offenbarung oder Ueberlieferung, auf Vernunft oder Gewissen, irgend auch nur den geringsten Erfolg für den Ausgang erzielte, ist gleichwohl am Ende ein Geheimniss, welches Janus und Maret, und das auch Döllinger's «Erwägungen» noch unerklärt gelassen haben.

Die Quellen der mittelalterlichen Gelehrsamkeit waren zu dürftig, als dass sie ihr eine durchweg bewahrheitete Einsicht in die Entwicklung und die Feststellung des katholischen Lehr-[S. 36:]begriffes hätten vermitteln können. Viele Schriften der Väter hatten unächte Einschiebungen bekommen; andere waren unbekannt geblieben und an deren Stelle unbeglaubigtes Material zur Annahme gelangt. Man verfertigte, wie jedem literarisch Gebildeten nunmehr zur Genüge bekannt, ganze Bücher, welche mit den verehrtesten

16 *Maret*, Bischof, N. L. Das allgemeine Concilium und der religiöse Frieden. 2 Bde. (Deutsche Ausgabe; Regensburg, Manz 1869.)

17 «Wir beharren[«], sagt Maret, [«]bei den Lehren Bossuets, weil wir sie im Allgemeinen für wahr halten; wir vertheidigen sie, weil sie angegriffen wurden und weil eine mächtige Partei ihre Verdammung durchsetzen will. Diese Lehren des französischen Episcopates und der Schule von Paris, unserer alten Sorbonne, führen sich für uns auf drei Hauptsätze, auf drei Grundwahrheiten zurück: 1. Die Kirche ist eine Monarchie, mit Erfolg gemässigt durch Aristokratie; 2. die oberste, geistliche Gewalt (la souveraineté spirituelle) ist in der Wirklichkeit zusammengesetzt aus den beiden Elementen, obschon das zweite dem ersteren untergeordnet ist; 3. das Zusammenwirken dieser beiden Elemente ist nothwendig, um die allgemein bindende Regel des Glaubens festzustellen, das heisst, um eine mit Auszeichnung der obersten päpstlichen Gewalt zustehende Handlung vorzunehmen (pour constituer l'acte par l'excellence de la souveraineté spirituelle).[»]

Namen, am liebsten ältester Schriftsteller, wie denen des *Clemens von Rom*, *Dionysius des Areopagiten*, *Isidors von Sevilla* u.A., überschrieben wurden, um auf diesem Wege, sei es auch in nicht eben böswilliger Absicht, Ansehen und Beweismittel für Meinungen herbeizuschaffen, denen es mehrentheils an Beglaubigung durch das wahrhafte Alterthum völlig gebrach. Kam es alsdann zu Entdeckungen und fand es sich, dass absichtlich falsche Unterstellungen waren gebraucht worden als Ausgangspunkte oder zur Stütze für Lehrmeinungen, mit welchen sonderheitliche Interessen Rom's oder der Hierarchie oder des Mönchthums enge verknüpft waren, so gab dieses hinwieder Veranlassung, die Nachweise aus dem Alterthume zu unterschätzen und Stimmen zum Schweigen zu bringen, welche ein unliebsames Zeugniss ablegten.

Der Begriff der *Tradition* selbst unterlag einer erheblichen Aenderung. Man stellte an sie die Forderung, aufzuzeigen, was sie in der Wirklichkeit nicht aufbehalten. Die Väter hatten von nicht aufgeschriebenen Lehren der Apostel gesprochen, welche bei den Kirchen, die sie gegründet, zu erholen seien, von vertraulichen Unterweisungen durch die Apostel, und von Ansichten, die, weil allgemein verbreitet, wieder nur apostolischen Ursprunges sein könnten. Weiterhin finden sich Aeusserungen über göttliche Leitung und Erleuchtung der allgemeinen Concilien und sohin über eine Offenbarung, die über das Neue Testament hinaus sich fortgesetzt. Jedoch das Concil von Trient war seiner Seits den Schlussfol[S. 37:] gerungen, zu welchen theilweise eine derartige Sprache aufzumuntern schien, entgegengetreten, und hatte deren anderweitige Prüfung oder Pflege der Forschung des Einzelnen anheimgestellt.

Noch im Jahrhunderte der Reformation missbilligte und beklagte sogar ein Gottesgelehrter (Albert Pigghe) das vergebliche Bemühen, Schriftbeweise zu führen, durch welche Luther nicht widerlegt werden könne, die Katholiken dagegen ihren eigenthümlichen Boden verlören[18]. In ähnlichem Sinne hatte ein Redner zu Trient, der Franziskanertheologe *Richard von Mans*, betheuert, «der christliche Lehr-Inhalt sei in so vollendeter Weise durch die Schulgelehrten festgestellt, dass es eines Zurückgehens auf die heiligen Schriften nimmermehr bedürfe».

Diese Anschauung ist noch keineswegs vollständig verschwunden. Selbst *Perrone* macht von ihr Gebrauch, um durch sie die Schwäche der Katholiken auf dem Gebiete der biblischen Kritik zu erklären[19]. [«]Ist[»], so äussert sich der Erzbischof Martin *Perez de Ajale*, [«]die heilige Schrift von Gott eingegeben, so muss noch mehr deren Auslegung von Gott eingegeben werden»[20]. Je, nach Bedürfniss, meint der Cardinal [S. 38:] *Nikolaus von Cusa*, muss die Schrift in mannigfaltiger Weise erklärt werden. Eine Umwandlung in der Lehransicht der Kirche zieht eine Umwandlung in dem (geoffenbarten) Willen Gottes nach sich[21]. Einer der grössten tridentinischen Theologen erklärt, eine Lehre müsse wahr sein, wenn die Kirche sie glaubt, auch ausser und sonder jeder Verbürgung durch die heiligen Schriften. Der allgemeine Glaube der Katholiken zu irgend einer bestimmten Zeit, ist nach der Anschauung selbst des *Petavius*, das Werk Gottes und von höherem Ansehen, denn das gesammte Alterthum und alle Kirchenväter zusammen. Die Schrift mag schweigen und die Ueberlieferung widersprechen, die Kirche für sich ist unabhängig von beiden. Eine Lehre, welche die katholischen Theologen gemeinschaftlich bekräftigen, muss auch ohne den Nachweis, dass sie geoffenbart worden, als geoffenbart angenommen werden. Das Zeugnis Roms, als der einzig noch übrigen apostolischen Kirche, ist gleichbedeutend mit einer ununterbrochenen Kette der Ueberlieferung[22]. Im Verfolge dieses Weges, auf welchem den heiligen Schriften nur eine sehr unter-

18 «Wären wir uns der Lehre eingedenk geblieben, dass die Häretiker durch Schriftbeweise nicht mögen geschwächt oder überwiesen werden (haereticos non esse infirmandos vel convincendos ex scripturis), so stünden unsere Sachen wahrlich besser; aber weil man, um Geistreichheit und Gelehrsamkeit zur Schau zu tragen, mit Luther in den Streit über Schriftbeweise sich herbeilässt, (cum Luthero in certamen descenditur scripturarum), desshalb ist dieser Brand, welchen wir leider jetzt vor uns haben, zum Ausbruche gekommen;» vgl. A. Pighii assert. de eccles. hier. 1, 4.

19 «Die Katholiken sind eben nicht allzu bekümmert (solliciti) um biblische Kritik und Hermeneutik. ... Sie haben ja, um es kurz zu sagen, bereits ein abgeschlossenes und vollkommenes Lehrgebäude (aedificium sane absolutum et perfectum), in dessen Besitze sie fest und sicher stehen.»

20 Vgl. Sarpi II. 1,5. S. 49; *Mart. Perez*. divin. apostol. et eccles. tradit. I. 33 (Ed. 1549.)

21 «Praxis Ecclesiae uno tempore interpretatur Scripturam uno modo et alio tempore alio modo, nam intellectus currit cum praxi. ... Mutato judicio Ecclesiae mutatum est Dei judicium. ... Sequuntur igitur Scripturae ecclesiam, quae prior est et propter quam Scriptura, et non e converso»; vgl. *Düx*, Nicolaus von Cusa. 2, 83 (1, 148 ff).

22 «Si viri ecclesiastici, sive in concilio oecumenico congregati, sive seorsim scribentes, aliquod dogma vel unamquamque con-

geordnete Bedeutung gelassen wurde, ging auch die Tradition ihres eigentlichen Werthes verlustig. Das ununterbrochene Glaubensbewusstsein der Vergangenheit trat in den Hin-[S. 39:]tergrund vor der allgemeinen Ueberzeugung einer jedesmaligen Gegenwart. Und, sowie nun das *Alterthum* den Platz geräumt hatte zu Gunsten der *Allgemeinheit*, so hatte diese *Allgemeinheit* ihrer Seits ihn jetzt abzutreten an die *Autorität*.

Das Wort Gottes und die Autorität der Kirche waren eben als die zwei Quellen der christlichen Erkenntniss erklärt worden[23]. Nachdem die Theologen der angedeuteten Schule der Kirche vor den heiligen Schriften den Vorrang zugesprochen, gaben sie ihn desgleichen der neuen Kirche vor der alten und schlossen sie damit ab, dass sie die Eine, wie die Andere der Autorität des Papstthumes ausschliesslich zum Opfer brachten. «Wir haben, schreibt *Prierias* in seiner Vertheidigung der Ablässe, nicht die Autorität der Schrift, aber wir haben die Autorität der römischen Kirche und der römischen Päpste, welche die grössere ist»[24]. Ein Bischof, welcher dem Concile von Trient anwohnte, legt das Bekenntnis ab[,] «er wolle einem [S. 40:] einzelnen Papste lieber glauben, als tausend Kirchenvätern, Heiligen und Doktoren»[25]. Die «theologische Erziehung entwickelt, zufolge verwandter Ansicht, von sich selbst aus, einen Sinn für Rechtgläubigkeit in der Kirche, der sich in dem Leben andächtiger, wenn auch ununterrichteter Männer mit grösserer Sicherheit kundgibt, als in den Untersuchungen der Gelehrten, und nebenher den Beweis liefert, dass ««die Autorität ganz gut der Beihülfe der Wissenschaft entbehren könne und auf deren Widerspruch nicht Acht zu geben brauche»». Alle Beweise, auf welche die Theologie eine Lehrmeinung begründet, können sich als unrichtig herausstellen, ohne dass dieses die Gewissheit ihrer Wahrheit vermindert. Die Kirche hat diese nicht durch wissenschaftliche Erhärtung überkommen und ist auch nicht gebunden, selbe durch solche aufrecht zu halten. Sie steht selber über den Thatsachen sowohl, wie über der Lehre, weil sie, wie Fenelon folgert, oberste Auslegerin der Tradition und diese selber wieder eine Kette von Thatsachen ist»[26].

[S. 41:] Im Einklange damit, erklärten wiederholt hervorragende Stimmführer der Unfehlbarkeit, wie Manning u.A., es könne dieselbe zum Glaubenssatze gemacht werden auch ohne biblische Beweisgründe, und, wie erwähnt, war es der vorherrschende Gedanke des Bischofs *Plantier* von Nimes, die bezügliche Entscheidung benöthige keiner vorgängigen, langen und sorgsamen Erörterung. Die dogmatische Commis-

---

suetudinem uno ore ac diserte testantur, ex traditione divina haberi, sine dubio certum argumentum est, uti ita esse credamus. … Ex testimonio hujus solius Ecclesiae sumi potest certum argumentum ad probandas apostolicas traditiones.» V[gl]. Bellarm. de verbo Dei non script. VI. 9. (IV. 3).

23 «Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus … perspiciens … hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis, et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis, Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt; orthodoxorum Patrum exempla secuta … traditiones ipsas … tanquam vel ore tenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas, et *continua successione in Ecclesia catholica conservatas pari* pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur.» Conc. Trid. sess. IV. decr. de canon. script. – Ueber die äusserst erregten Verhandlungen auf dem tridentinischen Concile bezüglich der Feststellung des Begriffes der «Tradition» und des Werthes derselben im Verhältnisse zur heiligen Schrift, namentlich, ob «pari» (nach früherem Vorschlage:. «aequali») oder ob nur, wie der Bischof von Bertano wollte, «*simili* reverentia» in das Decret «de canonicis Scripturis» aufzunehmen sei; vgl. Pallavic. Istor. del Concil. di Trento VI, 14 (Ed. Rom. 1650).

24 «Veniae sive indulgentiae autoritate Scripturae nobis non innotuere, sed autoritate Ecclesiae Romanae Romanorumque Pontificum, quae major est.»

25 «Ego, ut ingenui fateor, plus uni summo pontifici crederem in his quae fidei mysteria tangunt, quam mille Augustinis[»], vgl. Hieronymis, Gregoriis … Cornelius Mussus als (Bischof von Bitonto zu Rom 1574); Comment. in ep. ad Rom. c. XIV. p. 606.

26 Vgl. u.A. Eichstätter Pastoralblatt 1870. – Die dargelegten Anschauungen stehen unter sich im Widerspruche. Gleichwohl kennzeichnen sie vollständig den Charakter des Versuches, die Kirche gänzlich der Pflicht des Beweises zu überheben. Der Andeutung *Fenelons*: «Dürfte man wagen, zu behaupten, die Kirche werde, nachdem sie etwa Schrifttexte nicht glücklich auslegt, vielleicht sie sogar im unrichtigen Sinne verstanden habe, sofort auf einmal von einer im Grunde unbewussten Begeisterung ergriffen, um richtig zu entscheiden, während sie minder glücklich erklärte?» – gibt *Möhler* in seiner geistvollen Erörterung «über das Verhältniss der kirchlichen Auslegung der heiligen Schrift zur gelehrt-wissenschaftlichen» die bestimmtere und im Ganzen richtigere Fassung: «Die kirchliche Auslegung erklärt nicht nach den Regeln und den bekannten Hülfsmitteln einer historisch-grammatischen Interpretation, durch welche der Einzelne in den Sinn der heiligen Schriften wissenschaftlich einzudringen sich bemüht; vielmehr bezeichnet sie den Lehrinhalt derselben im Gesammtgeiste neben dieser heiligen Schrift. Die ältesten öcumenischen Synoden führten daher für ihre dogmatischen Beschlüsse nicht einmal bestimmte biblische Stellen an; und die kath. Theologen lehren mit allgemeiner Uebereinstimmung und ganz aus dem Geiste der Kirche heraus, dass selbst die biblische Beweisführung eines für untrüglich gehaltenen Beschlusses nicht untrüglich sei, sondern eben nur das ausgesprochene Dogma selbst»; vgl. Möhler's Symbolik (6) S. 377.

sion ihrer Seits sprach unumwunden aus, «das Vorhandensein der Tradition stehe und falle nicht mit ihrem Nachweise, und Einwürfe, aus der Geschichte genommen, seien kraftlos, wenn ihnen durch kirchliche Beschlüsse widersprochen werde»[27]. Die Autorität muss die Oberhand behalten auch über die Geschichte.

Derartige Geneigtheit, über den wissenschaftlichen Nachweis schlechthin hinwegzugehen, war ganz besonders enge verknüpft mit der Lehrmeinung von der päpstlichen Unfehlbarkeit, soferne es sich hinsichtlich ihrer als nothwendig herausstellte, dass in keinem Falle die Päpste wider ihren eigenen Anspruch Zeugnis ablegen dürften. Mochten sie aller anderweitigen [S. 42:] Autorität übergeordnet erklärt werden, doch nimmer der ihres eigenen Stuhles.

Nun ist aber ihre *Geschichte* nichts weniger, als bedeutungslos für die Frage nach ihren *Rechten*. Sie konnte demnach nimmer ausser Betracht gelassen werden. Aber ebendesshalb legte sich die eigenthümliche Versuchung, das Zeugnis dieser Geschichte zu verändern oder in Abrede zu stellen, so sehr nahe, dass selbst Männer von anerkannter Frömmigkeit und Gelehrsamkeit der Gefahr, das Opfer dieser Versuchung zu werden, nicht in allweg sich zu erwehren vermochten.

So gab, nachdem in der Handschrift des «Liber diurnus» entdeckt worden war, dass die Päpste Jahrhunderte hindurch bei Ablegung ihres Glaubens-Eides ihren Vorgänger *Honorius I.* verdammt hatten, Cardinal *Bona* († 1664) den Rath, das Buch zu unterdrücken, wenn man über die Schwierigkeit nicht hinwegkommen könne[28]; es ward demgemäss auch (in der ersten von Lucas Holstenius besorgten Ausgabe) unterdrückt (1661).

Männer, welche sich einer Unaufrichtigkeit dieser Art schuldig gemacht, durften eine Rechtfertigung etwa in dem Ausspruche suchen, dass ihre religiöse Ueberzeugung über der Weisheit der Philosophen stehe und sich nicht den kritischen Anstrengungen der Geschichtschreiber unterordnen könne. Stehe nun offenkundig eine Thatsache im Widerspruche mit einem Dogma, so sei diess eine Mahnung an die Wissenschaft, ihre Beweismittel auf's Neue zu prüfen. Irgend ein Gebrechen müsse in solchem Falle sich herausstellen, sei es in dem Stoffe oder [S. 43:] in der Behandlungsweise. «Selbst so lange die Auffindung solchen Gebrechens noch in Frage [stehe], fühle sich der wahrhaft Gläubige genöthigt, demüthig zwar, aber mit voller Zuversicht die Thatsache in Abrede zu stellen.»

Indess wurde der Einspruch wider diese Art unaufrichtiger Frömmigkeit um so lauter und ernster, je höhere Ausbildung und sohin zuverlässigere Ergebnisse die Kunst der Kritik gewann. Dagegen lag es in der Natur der Verhältnisse, wenn der Gebrauch, welchen die katholische Wissenschaft in der Literatur der Gegenwart von diesem historisch-critischen Verfahren machte, sowie die Rückhaltlosigkeit, mit der nun auch sie die unerlässlichen Bedingnisse einer ächt wissenschaftlichen Erörterung anerkannte und annahm, der kirchlichen Autorität in dem bedenklichen Lichte der Preisgebung ihres Principes erschienen. Es erwachte eine Eifersucht, welche bald zur Abneigung sich steigerte. Man musste fürchten, dass nahezu jeder Schriftsteller, der in Wirklichkeit der Sache des Katholicismus seine Dienste weihte, früher oder später gleichwohl der Ungunst oder dem Argwohne der kirchlichen Aufsichts-Behörde verfallen werde. Freilich hatten die Censuren derselben schon seit Langem jede nachhaltigere Wirkung eingebüsst. Diese Erfahrung schien zu lehren, dass es nur noch mittels einer sehr erheblichen Steigerung der Autorität möglich werden dürfte, die Fortschritte in der Literatur zu überwachen. Dazu konnte man nun gelangen, im Falle etwa ein allgemeines Concil erklärte, die Entscheidungen der römischen Congregationen seien unbedingt verbindlich und der Papst selbst unfehlbar.

So angesehen, gestattete die tiefe Spaltung zwischen den eigentlich römischen und den anderweitig katholischen Elementen in der Kirche kaum mehr eine Aussicht auf gegenseitige Vermittlung, und es erschiene unter diesen Umständen gewiss als befremdlich, wenn Männer, die einander hienach [S. 44:]

27 «*Cujuscumque* ergo scientiae, etiam historiae ecclesiasticae conclusiones, Romanorum Pontificum infallibilitate adversantes, quo manifestius haec ex revelationis fontibus infertur, eo certius veluti totidem errores habendas esse consequitur.»

28 «Cum in professione fidei electi pontificis damnetur Honorius papa, ideo praxis haereticorum assertionibus fomentum impendit, si verba delineata sint vere in authographo, nec ex notis apparere possit, quomodo huic vulneri medelam afferat, praestat non divulgari opus;» vgl. E. Rozier, Receuil des formules usitées dans l'empire des Francs du V au Xme siècle. Par. 1859. N. LXXXIV.

wechselseitig entweder als unaufrichtige Christen, oder als unaufrichtige Katholiken anzusehen hatten, nicht im Vorhinein gefühlt und sich es eingestanden haben sollten, dass ihre Vereinigung auf dem Concile nichts, als eben nur Schein und Täuschung sein werde. In der That stehen Beweise zu Gebote, dass ein Theil (mag es immerhin nur ein kleiner Theil gewesen sein) derjenigen Prälaten, welche vom Concile wegblieben, gerade aus diesem und keinem andern Beweggrunde sich ferne hielten.

Dagegen war die zu Rom missbilligte Richtung des Katholicismus in dem Episcopate keineswegs in umfassender Weise vertreten; man durfte sogar bezweifeln, ob sich dieselbe überhaupt kundgeben werde.

Die Opposition hatte ihren Ursprung nicht in ihr, aber sie lieh ihr Unterstützung dadurch, dass sie die Entfernung, welche sie von den strengrömischen Ansichten geschieden hielt, auf das Thunlichste verringerte, und sich alle Mühe gab, einem offenen Ausbruche des Principien–Streites zuvorzukommen. Sie selbst war zusammengesetzt aus Ultramontanen unter der Hülle von Liberalen, und aus Liberalen unter der Hülle von Ultramontanen. Demgemäss durfte auch der Sieg oder die Niederlage der Minderheit noch keineswegs als höchster und letzter Erfolg und Ausgang des Conciles gelten.

Abgesehen von der Entscheidung über die Unfehlbarkeit und selbst über ihr, erhob sich die Frage, wie weit die Erfahrung aus dem wirklichen Beisammensein den Blick der widerstrebenden Bischöfe klären und deren Herzen prüfen, und wie weit ihre Sprache und ihre Haltung die Anregungen zur künftigen Reform ermuthigen und fördern würde? Hierin lag der Gesichts- und Ausgangspunkt, von welchem aus das Fehlschlagen aller Versuche, das Endergebniss durch falsche Auswege und fremdartige Einmischung abzuwenden, und weiterhin selbst der Erfolg der Maassnahmen, durch welche die [S. 45:] Versöhnung fernegehalten und offener Kampf und ein die Gegner erdrückender Triumph zu Stande gebracht worden, schliesslich dennoch als Mittel zu einem anderen und viel bedeutsameren Ausgange hätten ergriffen werden können.

6. Vorzeichen des Kampfes

Zwei Ereignisse traten, für die Winter-Stürme vorbedeutend, noch im Laufe des Herbstes 1869 ein.

Am 6. September veröffentlichten neunzehn Bischöfe, die zu Fulda versammelt gewesen, einen Hirtenbrief, in welchem sie betheuerten, «dass der Episcopat vollkommen einmüthig sei, dass das Concil keine neuen Dogmen einführen und in die bürgerliche Ordnung nicht eingreifen werde, und dass es des Papst's Wille und Entschluss bleibe, dem Concile volle Freiheit seiner Berathungen zu gewähren.»

Der offenkundige und unmittelbar beabsichtigte Sinn dieser Erklärung lief darauf hinaus, dass die zu Fulda versammelt gewesenen Bischöfe die Wünsche im Voraus ablehnten, welche, wie erwähnt, von der Civiltà Cattolica bereits am 14. Februar bezüglich der Aufgaben des Conciles waren ausgesprochen worden. Aber gerade aus diesem Grunde wurde der Hirtenbrief von Fulda in Rom äusserst ungnädig aufgenommen. Auch trat es alsbald zu Tage, dass die Wortfassung dieses Schreibens mit der berechnetsten Doppelsinnigkeit war angelegt worden, damit sie von Männern der entgegengesetzten Ansicht unterzeichnet und der richtige Sachverhalt thunlichst verschleiert werde. Der Bischof von Mainz hatte zu Fulda eine kleine Denkschrift, von einem Würzburger Professor verfasst, vorgelesen, welche die Anregung der Unfehlbarkeitsfrage als unklug widerrieth, während gleichzeitig der Bischof seinem eigenen Glauben an das (künftige) Dogma der Unfehlbarkeit Ausdruck [S. 46:] gab. Als nebenher ein anderer Bischof seine Ungläubigkeit in diesem Punkte verlautbarte, versicherte ihm bereits damals der Bischof von Paderborn[,] «Rom würde ihm bald sein häretisches Fell abstreifen». Die Mehrheit der Bischöfe zu Fulda wünschte, gegen die Definition, wenn möglich, Vorkehr zu treffen, ohne in einen Streit über die Lehre selbst sich einzulassen.

Zu diesem Ende richteten sie noch ein Privatschreiben an den Papst, um ihn unter Hinweis auf die drohenden Gefahren abzumahnen und ihn zu bewegen, dem beabsichtigten Vorhaben zu entsagen. Mehrere Bischöfe, welche den Hirtenbrief unterzeichnet hatten, weigerten sich gleichwohl, ihre Unter-

schrift auch unter diess Privatschreiben zu setzen. In der That erregte es in Rom so grosses Missfallen, dass sein eigentlicher Inhalt sorgfältigst verheimlicht wurde. Ein Diplomat war sogar fähig, mit Berufung auf die Autorität des Cardinals Antonelli, zu berichten, «ein solches Schreiben existire ganz und gar nicht».

Anfang November nahm der Bischof von *Orleans* Abschied von seiner Diözese durch Veröffentlichung eines Hirtenbriefes, welcher obenhin die gelehrten, an die päpstliche Unfehlbarkeit sich knüpfenden Fragen berührte, genauer aber die Einwürfe gegen deren Definition namhaft machte und sie als solche bezeichnete, welche schlechthin nicht zu beseitigen seien[29]. Da diese Erklärung von einem Prälaten ausging, [S. 47:] welcher ein so hervorragender Kämpfer für die Rechte des Papstthums war und der so viel beigetragen hatte zur Rettung der weltlichen Macht desselben, wie zur Rechtfertigung des Syllabus, so änderte gerade sie ganz unerwartet die Stimmung und Lage in Rom. Es ward mit einem Male klar, dass die Definition einem Widerstande begegnen und dieser Widerstand überdiess von sehr erlauchten Namen getragen sein würde.

Die Bischöfe, welche ziemlich frühzeitig im November einzutreffen begannen, wurden mit der Versicherung empfangen, die Beunruhigung, welche so heftig erregt worden, beruhe einzig auf Wahngebilden. Es liege am Tage, dass Niemand von der Definition der Unfehlbarkeit auch nur geträumt habe, oder dass, wenn man sich auch einiger Maassen mit einer solchen Idee getragen, dieselbe völlig sei aufgegeben worden. Die Cardinäle *Antonelli*, *Berardi* und *de Luca* und der Sekretär des Conciles *Fessler* stellten in diesem Bezuge jede Glaubwürdigkeit in den Aeusserungen der Civiltà Cattolica in Abrede. Der hitzige und, wie man beklagte, sogar unbescheidene Eifer, welcher jenseits der Alpen sich geltend mache, bilde doch einen so auffälligen Gegensatz gegen die Mässigung, die freundschaftliche Offenheit und die majestätische, weise und unbefangene Ruhe, welche so ersichtlich in den hier allein normgebenden hohen Kreisen der Hierarchie obwalteten. So konnte ein Bischof, der sich nachmals unter den Gegnern des Dogmas bemerkbar machte, in die Heimath mit aller Zuversicht schreiben, «die dort herrschende Vorstellung, als wolle man [S. 48:] in Rom die Unfehlbarkeit zum Dogma erheben, sei ohne allen und jeden Grund. Alles in Allem betrachtet, zeige sie sich als ein Phantasiegebilde, das vorzüglich durch bayerische Blätter aufgebracht worden sei und zwar in böswilliger Absicht. Der Bischof von Sura, *Maret*, sei allerdings richtig in diese Falle gegangen. Jene arglistigen Berichte hätten nichts, als Verachtung verdient, wenn sie nicht die abgeschmacktesten Meinungen wieder auf die Bahn gebracht hätten. Damit sei nun freilich das Concil förmlich herausgefordert, in darauf bezüglichen Kundgebungen angemessen sich auszusprechen, und erscheine es unglücklicher Weise nun jedenfalls höchst schwierig, die beregte Frage unberührt zu lassen. Die Entscheidung hierüber müsse den Bischöfen anheimgestellt bleiben. Der heilige Stuhl sei nicht Willens, ihrem berechtigen Eifer, wenn sie ihm Ausdruck zu leihen beschliessen würden, Schranken zu setzen; nur wolle er selbst keinesfalls die Initiative ergreifen. Was immer aber geschehen möge, müsse geschehen mit Aufgebot der entsprechenden Mässigung, um Jedermann Genüge zu thun und um zugleich das Anstössige eines Partei-Sieges ferne zu halten.»

Einige gaben daher den Rath, man solle keine «Anathema» beifügen wider diejenigen, welche die Lehre noch in Frage liessen; ja ein Prälat verstieg sich zu der Einbildung, es könne eine Formel ausgesonnen werden, gegen welche selbst Janus keine Einwendung erheben und die gleichwohl in Wirklichkeit und bestimmt besagen könne, dass der Papst unfehlbar sei. So galt es annoch als allgemeine Voraussetzung, dass keinerlei Anlass zu Streitigkeiten unter den Bischöfen vorhanden sei und sie einig und einmüthig der Welt gegenüber stehen würden.

29 Vgl. Sendschreiben des Bischofs von Orleans an den Clerus seiner Diöcese über die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit. Autorisirte deutsche Ausgabe. München 1869. – Bischof Dupanloup legt in diesem Hirtenbriefe das Drängen auf die Unfehlbarkeits-Erklärung hauptsächlich seinen Landsleuten zur Last. «Dieses Frankreich[»], sagt er wörtlich, [«]lässt sich von seiner Begeisterung für das Centrum der Einheit so weit hinreissen, dass übertriebene Lehrmeinungen von Frankreich aus über die Alpen ziehen und *Mässigung, Weisheit und Zurückhaltung von Rom ausgehen. Rom ist es, welches der furia francesca Halt gebietet und sich weigert, Uebertreibungen in Dogmen zu verwandeln*. Darum, o meine Brüder! Beunruhiget euch nicht! Männer des Glaubens, sorget nicht!» a. a. O. S. 47.

Cardinal *Antonelli* vermied offenkundig für seine Person jeden Zusammenhang mit den Vorbereitungen für das Concil. In seiner Umgebung befanden sich meist Theologen, welche [S. 49:] nicht der tonangebenden Richtung angehörten. Er selbst hatte niemals gelernt, Zweifel zu schöpfen an dem in Aussicht gestellten Dogma; aber die Wirrnisse, welche es auch über ihn bringen könnte, erfüllten ihn mit der lebhaftesten Besorgniss und nicht minder der Gedanke, dass der Papst im Begriffe stehe, die Schwierigkeiten, welche an den Anfang seines Pontifikates sich unmittelbar angeschlossen hatten, nunmehr auf's Neue hervorzurufen. Der Staatssecretär war nicht in das Vertrauen gezogen worden als Theologe. Man hatte seinen Rath nicht begehrt bezüglich der schwebenden Glaubensfragen; aber man erwartete von ihm, dass er politische Verwicklungen abzuwehren vermöge, und er behauptete sich auch auf diesem seinem Boden mit unüberwindlicher Geschicklichkeit.

Der Papst richtete an das diplomatische Korps die Aufforderung, ihm die Aufregung des gleichsam ausser Rand und Band gebrachten Deutschlands beschwichtigen zu helfen. Er betheuerte Einem der Botschafter, «die Civiltà spreche nicht in seinem Namen». Einem Anderen sagte er, «niemals würde er seine Gutheissung einer Vorlage geben, welche Zwietracht unter die Bischöfe säen könnte»; einem Dritten redete er mit den Worten an: «Sie kommen, um der Scene eines Friedenswerkes anzuwohnen.» Er bezeichnete als seine rechte Absicht bei Berufung des Conciles nur die Gewinnung eines Heilmittels wider veraltete Missbräuche und wider neue Irrthümer. Mehr denn Ein Mal äusserte der Papst, wenn er eine Gruppe von Bischöfen anredete, wie er nichts thun werde, um irgendwie Streitigkeiten unter ihnen hervorzurufen, und dass er zufrieden sein wolle mit einer Erklärung, welche in der Sache der Duldung und Gewissensfreiheit das richtige Maass bestimme. Allerdings wünschte er, dass der Katholicismus in England und Russland die Wohlthat der freien Duldung geniesse; nur [S. 50] das Princip derselben müsse eine Kirche ablehnen, welche die Lehre von der Alleinseligmachung festzuhalten habe.

Es könnte nahe liegen, in dem Ansinnen, durch Niederhaltung der Glaubens- und Gewissensfreiheit einen Ersatz für die Unfehlbarkeit zu schaffen, etwa auch die Meinung ausgedrückt zu finden, das hervorstechendste Hinderniss ihrer Definition wäre schon beseitiget, sobald nur die Inquisition als in einem und demselben Rechts-Bestande mit dem Katholicismus würde anerkannt sein. In der That scheint es, dass man die Unfehlbarkeit als ein Mittel angesehen habe zu einem Zwecke, der möglicher Weise auch noch in anderen Weise zu erreichen war, und dass demgemäss selbst ein Beschluss genügt hätte, welcher den *zweiundzwanzigsten Artikel* des *Syllabus* bestätigt und erklärt haben würde, kein Papst habe irgend jemals die rechtmässigen Grenzen seiner Autorität in Sachen des Glaubens, des öffentlichen Rechtes oder der Moral überschritten[30].

7. Die Geschäfts-Ordnung des Conciles

Schon sah die Mehrzahl der Bischöfe mit ruhiger Zuversicht der weiteren Gestaltung der Dinge entgegen, als in den ersten Tagen des Dezembers die Bulle «Multiplices inter», welche die Bestimmungen über den Geschäftsgang des Conciles enthielt, in Umlauf gesetzt wurde[31].

[S. 51:] Gemäss derselben war dem Papste ausschliesslich die Initiative für Einbringung von Vorlagen (proponendi negotia) gewahrt und ebenmässig die Ernennung der Beamten des Conciles. Die Bischöfe dagegen wurden eingeladen, auch ihre eigenen Anträge zu stellen, aber sie blieben angehalten, dieselben vor Allem einer Commission zu unterbreiten, welche von dem heiligen Stuhle war ernannt worden und thatsächlich zur Hälfte nur aus Italienern bestand. War nun ein Antrag durch diese Commission wirklich

30 Genannter Artikel verwirft den Satz: «Die römischen Päpste und die allgemeinen Concilien sind über die Grenzen ihrer Gewalt hinausgegangen, haben die Rechte der Fürsten sich angemasst und auch in Entscheidungen über Sachen des Glaubens und der Sitten geirrt.» («Romani Pontifices et Concilia oecumenica a limitibus suae potestatis recesserunt, jura Principum usurparunt, atque etiam in rebus fidei et morum erraverunt.»)

31 Vgl. Litterae Apostolicae S. S. D. N. Pii IX., quibus ordo generalis statuitur in S. S. Oecum. Concilio Vaticano observandus. D. 27. Nov. 1869 (Act. et decret. Conc. Vat. ed. Friburg. p. 66.)

hindurchgegangen, so hatte er noch die Genehmhaltung seitens des Papstes zu erlangen, welcher jede Vorlage nach seinem Ermessen, selbst wenn das ganze Concil deren Erörterung wünschen sollte, zurückweisen konnte[32].

Vier durch Wahl zu bildende Commissionen («speciales ac distinctae Patrum Congregationes seu Deputationes») hatten die Aufgabe, zwischen dem Concile und dem Papste die Vermittlung zu unterhalten. Sobald eine Vorlage erörtert worden und auf Widerspruch gestossen war, sollte sie sammt den Einwänden und den Aenderungs- oder Verbesserungs-Anträgen («unacum objectis difficultatibus») an Eine dieser Commissionen zurückgelangen, welche sie, unter Beiziehung von Theologen, auf's Neue in Erwägung zu nehmen hatte. Kam sie mit den Verbesserungen und Bemerkungen aus der Commission zurück, so war sie mit Ausschluss jeder ferneren Debatte sofort der Abstimmung zu unterstellen. Was sohin das Concil zu erörtern [S. 52:] hatte, war der Hauptsache nach die Ausarbeitung ihm ungenannter Theologen, und worüber es abstimmte, war wesentlich das Werk der Majorität in der Commission von vier und zwanzig Mitgliedern.

Nun war bei Erwählung dieser Commissionen den Bischöfen noch die Möglichkeit geboten, ihr Einwirken auf die Gestaltung ihrer seinerzeitigen Beschlüsse geltend zu machen. Aber die römischen Theologen behaupteten auch hier ihr Uebergewicht. Denn gerade ihnen musste es zunächst angelegen sein, in den Commissionen, von welchen die Bischöfe, die gesprochen oder Amendements beantragt hatten, ausgeschlossen waren, je ihr eigenes Werk zu vertheidigen oder zu verändern.

Praktisch angesehen, zeigte sich das Recht, Vorlagen einzubringen, als der eigentlich entscheidende Punkt. Gerade, wenn diese erste Geschäftsordnung in Kraft geblieben wäre, hätten die Bischöfe sich niemals der Ueberraschungen und der Schwierigkeit, auf unvorausgesehene Erörterungen sich vorzubereiten, zu erwehren vermocht.

Die Geschäftsordnung unterlag schliesslich dem Missgriffe, dass ihr zufolge jedes Decret nur Ein einziges Mal sollte der Debatte unterstellt werden und zwar in der noch meist unbeholfenen Fassung, wie es aus den Händen der Theologen gekommen. Die Urheber dieser Maassnahme hatten überhaupt dabei keine wirkliche Erörterung ernstlich im Auge gehabt. Alles in Allem erschien so gar ungleich dem Verfahren, in welchem die Geschäfte zu Trient geführt worden, wo das Recht der Bischöfe förmlich gewährleistet war, wo die Gesandten etc. gefragt wurden und die Bischöfe die Fragepunkte in mannigfachen Ausschüssen, noch ehevor sie in den General-Congregationen zur Berathung gelangten, erörtert hatten. So erklärte sich's, dass der gedruckte Text der tridentinischen Geschäftsordnung den Mitgliedern des Vaticanums strengstens vorenthalten wurde.

[S. 53:] Weiterhin war Vorsorge getroffen, dass die Aufzeichnungen über die gehaltenen Reden den Bischöfen nicht sollten mitgetheilt werden, und wurde die strengste Geheimhaltung auferlegt bezüglich alles dessen, was zu dem Geschäftsgange des Conciles gehörte. Die Bischöfe, welche noch nicht an die Beobachtung dieser Vorschrift gebunden gewesen, wurden nochmals unterwiesen, dass dieselbe auch sie unter schwerer Sünde verpflichte.

Dieses bedeutsame Verbot vermochte gleichwohl nicht die Theilnahme der öffentlichen Meinung mit Erfolg auszuschliessen. Es konnte einzig bezüglich der Debatten in Anwendung kommen, und manche Bischöfe sprachen ebendesswillen mit viel grösserem Nachdrucke und Freimuthe in einer Versammlung, welche nur Männer ihres eigenen Ranges umschloss, als sie diess gethan haben würden, im Falle ihre Worte etwa auch von Protestanten wären niedergezeichnet worden, um dann zu Hause ebenfalls auch wider sie herangezogen zu werden. Jedoch gedruckte Aktenstücke, in siebenhundert Abzügen vertheilt, konnten nicht schlechthin geheim gehalten werden. Die Vorschrift zeigte sich Ausnahmen unterworfen, welche am Ende ihren gesammten Erfolg vereiteln mussten. Das Vertrauen zur Sache Rom's war erschüttert gerade

32 «Peculiaris praedicta Congregatio propositiones sibi exhibitas diligenter expendet suumque circa earum admissionem vel exclusionem consilium Nostro judicio submittat, ut Nos deinde matura consideratione de iis statuamus, utrum ad Synodalem deliberationem deferri debeant.»

in Folge dieses berechneten Geheimthuns, und nicht minder durch eine Vertheidigungsweise, welche überreich an Auseinandersetzungen und Farbengebung, nur niemals in das Wesentlich der Thatsache sich einlassen mochte.

Aktenstücke, in der herkömmlichen amtlichen Sprache abgefasst, dann auf verbotenen Wegen an das Tageslicht gezogen, erweckten schon desshalb das Vorurtheil, als enthüllten sie nur finstere Geheimnisse. Das Geheimhalten der Debatten äusserte die schlimme Wirkung, dass die Berichterstattungen über sie [S. 54:] um so übertriebener ausfielen und der Einbildungskraft ein nur zu weites Feld eröffneten.

Rom selbst nahm keineswegs ein recht lebhaftes Interesse an den conciliarischen Verhandlungen; aber seine aus aller Herren Ländern zusammengeströmte, fremde Bewohnerschaft hielt sich enge zusammen mit den oft vielzähligen Umgebungen vornämlich tonangebender Bischöfe, und so geschah es durch den Parteieifer dieser Kreise, dass die Würde von Bischöfen mit in die Mitleidenschaft gezogen und in ihre sachgemässen Streitreden gleichsam ein vergifteter Ton gelegt wurde. Alles, was gesagt worden war, wurde nicht blos wiederholt, sondern auch übertrieben und verunstaltet. Wer immer ein scharfes Wort für einen Gegner hatte, welches im Concil nicht ausgesprochen werden konnte, wusste sich eine Zuhörerschaft, welche sich der Sache freute und sie weiter trug. Die Wortkämpfe der Aula wurden immer wieder und wieder durchgefochten, mit Zugaben von Anekdoten, Epigrammen und Erdichtetem.

Indess waltete beim Beginne des Conciles ausnehmende Artigkeit und Noblesse des Tones durchweg vor. Als der Erzbischof von Halifax am 28. Dezember an seinen Platz zurückging, nachdem er jene Rede gehalten, welche über das wirkliche Vorhandensein einer Opposition keinen Zweifel mehr übrig liess, verbeugte sich der Präsident, als der Erzbischof an ihm vorüberging. Die Anklagen wider das römische System, wie *Strossmayer* und *Darboy* sie erhoben, wurden noch im Januar 1870 ohne Murren angehört. Gegner sagten sich einander ganz ausgesuchte Artigkeiten, gleich Männern, deren Nichteinvernehmen ohne tiefer gehende Bedeutung und deren Herz im Grunde nur Eines sei. Als aber der Knoten enger sich schürzte, machten Ermüdung, Aufregung und Freunde, die hin und wieder trugen und drängten, den Ton erbitterter. Schon im Februar beschrieb der Bischof von Laval seinen [S. 55:] Amtsbruder Dupanloup als den Mittelpunkt einer Verschwörung, deren Natur in Worten auszudrücken die Scham verwehre, so dass, wie der Redner betheuerte, «er lieber sterben, als einem solchen Verderbnisse sich beigesellen wolle». Hinwieder verglich Einer aus der Minderheit das bei einem gewissen Anlasse gar ungeberdige Betragen seiner Widersacher ohne weiters mit dem einer «Heerde von Rindern». Um die angedeutete Zeit hatte überhaupt die Stimmung auf dem Concile auffällig sich geändert. Die Träger der höchsten Würde der Kirche stiegen in das Kampfgetümmel hinunter, und das gewaltthätige Wesen in Sprache und Geberde wurde schliesslich als künstlich gehandhabtes Werkzeug aufgegriffen, um ein beschleunigtes Ende herbeizuführen.

8. Entwicklung und Führung der Opposition.

Als das Concil eröffnet worden war, fanden sich noch recht viele Bischöfe beunruhigt und entmuthigt durch die Bulle der Geschäftsordnung «Multiplices inter»[33]. Sie fürchteten ganz unabwendbare Zerwürfnisse, da, wenn auch keine dogmatischen Fragen erhoben werden sollten, ihre Rechte in einer Weise beschränkt erschienen, welche dem Papste die unbedingte Macht über das Dogma einräumte. Einer der Cardinäle hatte dem Papste die Andeutung zugehen lassen, die Geschäftsordnung würde sehr ernstlichem Widerspruche begegnen. Jedoch Pius IX. wusste recht gut, dass in all' dem Vorgehen von 750 Bischöfen gleichwohl nur Eine Grundstimmung vorherrsche. Männer, deren Wort machtvoll auf den Hochwarten und in den Mittelpunkten der Civilisation erklang, neben Männern, die noch vor drei Monden dem Märtyrthume unter den Barbaren die Stirne geboten, Prediger von Notre-Dame und Professoren aus

33 Vgl. S. 50.

Deutsch-[S. 56:]land an der Seite von Republikanern aus dem Westen Amerika's, Männer von jeder Art Bildung und jeglicher Art von Erfahrung, waren hier zusammengekommen, ebenso zuversichtlich und ebenso begierig, wie die Prälaten Rom's selber, um den Papst als unfehlbar zu begrüssen. Ein Widerstreben war unwahrscheinlich; denn es war hoffnungslos. Auch stand wohl kaum zu vermuthen, dass Bischöfe, welche seit zwanzig Jahren keinerlei Zeichen und Pfand ihrer Ergebenheit verweigert hatten, nun darauf sinnen sollten, der Ehre des Papstes Abbruch zu thun. In ihrer Adresse vom Jahre 1867 hatten sie feierlichst bekannt, dass er der «Vater und Lehrer aller Christen» sei, dass Alles, was er gesprochen, «von dem heiligen Petrus gesprochen sei durch ihn»; dass sie «Alles glauben und lehren würden, was er glaube und lehre»[34]. Im Jahre 1854 hatten sie in die Verkündigung eines Dogma's eingewilligt, vor welchem Manche von ihnen sich gefürchtet und Einspruch dawider erhoben, dann aber Alle sich unterworfen hatten, nachdem der Papst es beschlossen und verkündigt hatte ohne jede Dazwischenkunft eines Conciles.

So gab denn der Widerstand, wie er eben nun sich anschickte, nimmermehr Anlass zu irgend ernsthafter Beunruhigung. Die *Fuldaer*-Bischöfe hegten Besorgnisse über allenfallsige Rückwirkungen auf Deutschland; aber sie hatten ja betheuert, dass sie Alle einig seien und von keinem neuen Dogma die Rede sein werde. Gleichwohl waren sie vollkommen über Alles unterrichtet gewesen, was in Rom war bereits fertig geworden und zum Abschlusse bereitgehalten. Die Worte ihres Hirtenbriefes konnten daher keinen oder nur den Sinn haben, dass die Unfehlbarkeit kein neues Dogma sei und alle Bischöfe einmüthig an sie glaubten. Selbst der Bischof von Orleans [S. 57:] vermied einen unmittelbaren Angriff auf die Lehre, betheuerte dagegen seine Hingebung an den Papst und gab die Verheissung, das Concil würde ein Schauspiel vollendeter Eintracht sein. «Ich trage die Ueberzeugung[»], in seinem oben erwähnten Sendschreiben an seinen Klerus[35], [«]ich werde kaum den geheiligten Boden berührt, kaum das Grab der Apostel geküsst haben, und schon werde ich im Frieden mich fühlen, ausserhalb des Kampfes, in dem Schoos[s]e einer Versammlung, die von einem Vater geleitet und aus Brüdern zusammengesetzt ist. Hier werden alle Beunruhigungen sich verlieren, werden alle verwegenen Einflüsterungen aufhören, alle Unklugheiten verschwinden, werden die Wellen und die Winde stille sein»[36].

Jedenfalls war gewiss, dass irgend welcher Versuch, der im Ernste gemacht werden wollte, um die Definition abzuwenden, durch das Uebergewicht derjenigen Bischöfe, welche die neuere Verfassung der Kirche in gänzliche Abhängigkeit von Rom gestellt hat, überwältigt und beseitiget werden würde.

Die einzigen Bischöfe, deren Stellung sie zu einem Widerstande befähigte, waren die Bischöfe Deutschlands und Frankreichs, und Alles, was für Rom zu bekämpfen blieb, war der moderne Liberalismus, der altersschwache Gallicanismus Frankreichs und die Wissenschaft in Deutschland. Die gallicanische Schule war nahezu erloschen. Sie hatte keinen Anhalt in andern Ländern und war wesentlich den Liberalen missliebig. Die tiefst denkenden Geister in der liberalen Partei hatten [S. 58:] allerdings das Bewusstsein, Rom sei für die kirchliche Freiheit ebenso bedrohlich, wie Paris. Allein seitdem der Syllabus es unmöglich gemacht hatte, den liberalen Ansichten beharrlich anzuhangen, ohne sich mit Rom zu verfeinden, waren diese nicht mehr mit nachhaltiger und ernster Zuversicht vertreten worden, und hatte die Partei der Liberalen ihre Haltung und ihren Zusammenhang verloren. Sie brachten dafür nur das Vorgeben in Aufnahme, der wirkliche Gegner ihrer Meinungen sei nicht der Papst, sondern ein französi[s]ches Zeitungsblatt, und so fochten sie wider «des Königs Truppen in des Königs Namen». Als der Bischof von Orleans eine Erklärung abgab, wichen sie zurück und liessen ihn allein auf die Bresche steigen.

Montalembert, der kraftvollste Geist unter ihnen, sah sich von seinen früheren Freunden allmälig aufgegeben und vereinsamt und beschuldigte sie seiner Seits, mit steigender Heftigkeit, des Verrathes an

34 Vgl. oben S. 15.
35 S. oben S. 46.
36 «J'en suis convaincu: à peine aurai-je touché la terre-sacrée, à peine aurai-je baisé le tombeau des Apôtres, que je me sentirai dans la paix, hors de la bataille, au sein d'une assemblée presidée par un Père et composée de Frères. Là, tous les bruits expireront, toutes les ingéréncés téméraires cesseront, toutes les imprudences disparaitront, les flots et les vents seront apaisés.»

ihren eigenen Grundsätzen. Während des letzten Jahres seines Lebens, in welchem das Herz ihm brach, wendete er sich von dem Klerus seines Landes, dessen gänzliches «Versunkensein» in ausschliesslich «römisches Wesen» er mit tiefstem Schmerze und in bitterster Weise beklagte, geradezu ab, während um so mehr das Gefühl in ihm erwachte und bis zum Ende ihm treu verblieb, «die wahre Heimath seiner Ueberzeugungen sei nicht diesseits, sondern jenseits des Rheines»[37]. Es geschah freilich nur sehr spät und [S. 60:] allmälig, dass die Anschauungen, welche die *Coblenzer-Adresse*[38] darlegte, und die so tiefen Anklang bei Montalembert gefunden, in weitere Kreise Deutschlands sich verbreiteten. Sie hatten ihre Heimstätte in den Hochschulen, und ihr Uebergang aus dem Innern der Hörsäle in die Welt ausserhalb war mühselig und langsam. Das Eindringen und Vorherrschen von ausschliesslich römischen Lehr-Ansichten hatte den Gegnern der eben bezeichneten Richtung Schwungkraft und Volksthümlichkeit verliehen, wogegen der wachsende Einfluss der Hochschulen diese zum Theil zu dem Episcopate in directe Gegensätzlichkeit zu bringen drohte. Die österreichischen Bischöfe fanden sich im Allgemeinen ausserhalb des Bereiches derselben, die deutschen Bischöfe hinwieder gemeinhin schon in Fehde mit ihr. Im December äusserte Einer der hervorragendsten unter den Erstgenannten: «Wir Bischöfe sind von unserer amtlichen Wirksamkeit ausschliesslich in Anspruch genommen und sind keine Gelehrten. Ungern nur benöthigen wir der Hilfe derer, die es sind. Es ist zu hoffen, das Concil werde nur solche Fragen auf die Bahn bringen, bei denen man sich mittels der praktischen Erfahrung und des gesunden Verstandes sattsam zurechtfinden kann.» Die Stärke, über welche Deutschland im Gebiete des theologischen Wissens [S. 60:] zu verfügen hat, war in dessen Episcopate wirklich nur theilweise vertreten.

Bei Eröffnung des Conciles bestand die anerkannte Opposition in *vier* Männern. Cardinal *Schwarzenberg* hatte seine Meinung noch nicht kundgegeben, aber er veröffentlichte sie, sobald er nach Rom gekommen war. Er hatte eine Denkschrift mitgebracht: «*Wünsche zur Vorlage an die Väter des vaticanischen Conciles*» (Desideria patribus Concilii oecumenici proponenda), in welcher er sich einen Theil der Anschauungen, welche durch die Theologen und Canonisten, vornämlich Böhmens, seiner Geistlichkeit vorgetragen wurden, angeeignet zu haben schien. Das Concil war in dieser Denkschrift angegangen, die Glaubens-Artikel nicht unnothwendig zu vermehren und insbesondere Abstand zu nehmen von der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit, von welcher zu besorgen sei, sie möchte mit so vielen Schwierigkeiten umkleidet, selbst in den andächtigsten Gemüthern die Grundlagen des Glaubens überhaupt erschüttern. Weiter war darin ausgeführt, daß der *Index* in seiner bisherigen Anlage nicht wohl fortdauern könne, und hervorgehoben, wie die Kirche ihre Stärke in der Pflege der Freiheit und der Wissenschaft zu suchen habe, und nicht so fast in Vorrechten und Zwangsbefugnissen; sie möge zu volksthümlichen Einrichtungen Vertrauen gewinnen und auf volksthümliche Grundlagen sich stützen. Auf's Wärmste befürwortete aber der Cardinal das System der Selbstverwaltung, wie es in Ungarn seine Begründung empfangen[39].

37 [«]Vous admirez sans doute beaucoup l'evêque d'Orléans, mais vous l'admireriez bien plus encore, si vous pouviez vous figurer l'abîme ... òu est tombé le clergé français. Cela dépasse tout ce que l'on aurait jamais pu s'imaginer aux jours de ma jeunesse, aux temps de Frayssinous et de la Mennais. Le pauvre Msgr. Maret, pour avoir exposé des idées très-moderées dans un language plein d'urbanité et de charité, est traité publiquement dans les journaux soi-disant religieux d'hérésiarque et d'apostat, par les derniers de nos curés. De tous les mystères que présente en si grand nombre l'histoire de l'Eglise j'en ne connais pas qui égale ou dépasse cette transformation si prompte et si complète de la France catholique en un basse-cour de l'*anticamera* du Vatican. J'en serai encore plus desésperé qu'humilié, si là, comme partout dans les régions illuminées par la foi, la miséricorde et l'ésperance ne laissaient entrevoir à travers les ténèbres. C'est du Rhin aujourd'hui que nous vient la lumière. L'Allemagne a été choisie pour opposer une digue à ce torrent de fanatisme servile qui menaçait de tout engloutir.[»] (Montalembert d. 7. Nov. 1869.)

38 Siehe: *Officielle Aktenstücke* zu dem von Sr. Heiligkeit dem Papste Pius IX. nach Rom berufenen *Oekumenischen Concil*. Berlin, 1969. 1. Heft. S. 181ff.

39 «Nicht allein dasjenige[»] – sagt die Denkschrift wörtlich – [«]was die theologischen Schulen angeht, möge den Schulen überlassen bleiben; es sollten auch jene Lehren, welche von den Gläubigen mit frommer Gesinnung festgehalten und verehrt werden, nicht ohne wichtigen Grund in die Reihe der Dogmen eingetragen werden. Insbesondere sei es der dringendste, von den gelehrtesten und einsichtigsten und dem heiligen Stuhle innigst ergebenen Gläubigen gehegte Wunsch, das Concil möge die Unfehlbarkeit des Papstes nicht erklären oder definiren, denn sie fürchten, dass schwere Uebel daraus hervorgehen werden für die Gläubigen nicht minder, wie für die Ungläubigen. Denn die Gläubigen, welche den Primat des Lehr-Amtes und der Gerichtsbarkeit in dem Papste bereitwillig anerkennen, deren Liebe und Gehorsam gegen den heiligen Stuhl gewiss auch zu keiner Zeit jemals grösser gewesen, würden in ihrem Herzen mehr verwirrt als aufgerichtet werden, gleich als ob jetzt erst die Grundlage

[S. 61:] Ungleich seinen Amtsbrüdern *Schwarzenberg*, *Dupanloup* und *Maret*, hatte der *Erzbischof von Paris* [S. 62:] noch keinen gegnerischen Schritt in der Richtung auf das Concil gethan; aber er war unter allen Prälaten, die man zu Rom erwartete, gleichwohl der gefürchtetste. Der Papst hatte sich geweigert, ihn zum Cardinal zu machen, und hatte ihm einmal einen Rügebrief geschrieben, so wie wohl selten einen solchen ein Bischof empfangen. Man fühlte, dass dieser Erzbischof abgünstig gestimmt sei, nicht zeitweilig nur wider einzelne Maassnahmen, sondern wider die ganze Eigenthümlichkeit des Geistes dieses Pontifikates. Er hegte keines der gewöhnlichen Vorurtheile und durchaus nicht den anmassenden Trotz, welcher mit dem hierarchischen Sinne oftmmals so innig verschwistert sich findet. *Darboy* kam ohne Leidenschaft, ohne Erregung, ohne Empfindlichkeit. Er brachte klaren Geist mit, vollkommene Gelassenheit und einen unwiderstehlichen Scharfsinn. Es kennzeichnet ihn, dass er gerade den Syllabus zum Ausgangspunkte genommen, um dem Papste Mässigung an's Herz zu legen. «Dein Tadel[»], schrieb er ihm, [«]o Statthalter Christi! hat Gewalt; aber Dein Segen ist noch viel mächtiger. Gott hat Dich auf den Apostolischen Stuhl erhoben in Mitten der beiden Hälften dieses Jahrhunderts, auf dass Du die Eine lossprechest und die Andere einweihest. Sei es Dein Werk, die Vernunft auszusöhnen mit dem Glauben, die Freiheit mit der Autorität, die Staaten mit der Kirche! Von der Höhe dieser dreifachen Majestät, mit welcher Religion, Alter und Unglück Dich geschmückt, hat Alles, was Du thuest, und [S. 63:] Alles, was Du sagst, so grosse Tragweite, um die Völker ausser Fassung zu bringen oder mit Zuversicht zu erfüllen. Gib ihnen aus Deinem offenen, weiten, priesterlichen Herzen ein einzig Wort, um der Vergangenheit zu verzeihen, die Gegenwart zu kräftigen und der Zukunft die Gesichtskreise zu öffnen und zu erhellen!»

Die Sicherheit, in welche viele Bischöfe, keinem Argwohne zugänglich, sich gewiegt hatten, verlor sich ziemlich schnell und wich der Einsicht, dass sie gegenüber von Vorabmachungen sich befanden, welche ihres Enderfolges nicht verfehlen konnten, im Falle die Bischöfe nicht wider die vereinbarte «Acclamation» sich vorsähen, und dass jene schliesslich sogar Erfolg haben *müssten*, wenn sie sich in der Einengung durch die Bulle «Multiplices» bezüglich der Geschäftsordnung gefangen halten liessen. Die Nothwendigkeit trat hervor, Vorkehr zu treffen, dass kein Beschluss ohne sachgemässe Erörterung durchgehen könne, und man musste daher gegen die Geschäftsordnung Einspruch erheben.

Die erste Congregation, welche am 10. December gehalten wurde, bot eine Scene von Verwirrung. Es zeigte sich, dass ein Bischof, der von der Grenze der Türkei gekommen war, wider die Art des Geschäftsverfahrens sich erhoben, der Präsident aber ihn am Sprechen verhindert und geäussert hatte, «hier liege ein Gegenstand vor, der von dem Papste selbst entschieden und nicht dem Concile unterbreitet sei». Die Bischöfe fühlten das Verfängliche ihrer Lage. Einige begannen schon an Heimkehr zu denken. Andere beklagten, dass die Geschäftsordnung bereits Fragen göttlichen Rechtes vorgreife, und dass sie sohin sich verpflichtet fühlten, die Existenz des Conciles auf das Spiel zu setzen. Manche waren über

---

der Kirche und der wahren Lehre befestigt werden müsse; die Ungläubigen aber würden neuen Stoff zu Verunglimpfungen und Spöttereien gewinnen. Auch fehle es nicht an solchen, die eine derartige Definition als logisch unmöglich bezeichnen. ‹In unseren Tagen ist die Vertheidigung der Wahrheit und der Religion ausnehmend wirksam und fruchtreich, wenn die Priester von dem Gesetze, welches die übrigen Bürger verpflichtet, je wenigste Ausnahme suchen, vielmehr von den Allen gemeinsamen Rechten Gebrauch machen, also, dass die Stärke der Vertheidigung in der inneren Wahrheit beruhe und nicht in Folge des Schutzes durch äussere Ausnahmsstellung.› ... Vornehmlich möge die Kirche sich den Wissenschaften, welche den Menschen zieren und vervollkommnen, hold und förderlich erweisen, in der klaren Erkenntnis, dass alles Wahre von Gott ist, und tiefe und ernste, gelehrte Studien dem Glauben zu Gute kommen.» (Non solum ea quae ad scholas theologicas pertinent scholis relinquantur, sed etiam doctrinae quae a fidelibus pie tenentur et coluntur, sine gravi causa in codicem dogmatum ne inferantur. In specie ne Concilium declaret vel definiat infallibilitatem Summi Pontificis, a doctissimis et prudentissimis fidelibus Sanctae Sedi intime addictis, vehementer optatur. Gravia enim mala exinde oritura timent tum fidelibus, tum infidelibus. Fideles enim, qui Primatum magisterii et jurisdictionis in Summo Pontifice ultro agnoscunt, quorum pietas et obedientia erga Sanctam Sedem nullo certe tempore major fuit, corde turbarentur magis quam erigerentur, ac si nunc demum fundamentum Ecclesiae et verae doctrinae stabiliendum sit; infideles vero novam calumniarum et derisionum materiam lucrarentur. Neque desunt, qui ejusmodi definitionem logice impossibilem vocant. ... Nostris diebus defensio veritatis ac religionis tum praesertim efficax e fructuosa est, si sacerdotes a lege caeterorum civium minus recedunt, sed communibus omnium juribus utuntur, ita ut vis defensionis sit in veritate interna non per tutelam externae exemtionis. ... Praesertim Ecclesia se scientiarum, quae hominem ornant perficiuntque, amicam et patronam exhibeat, probe noscens, omne verum a Deo esse, et profunda ac seria literarum studia opitulari fidei.)

die Frage des Rechtes weit mehr in Aufregung, als über die des Dogma, und gerieten hiedurch unter den Einfluss noch tiefer blicken-[S. 64:]der Männer, mit welchen sie sonst, bei dem Mangel an gleicher Gesinnung hinsichtlich der Unfehlbarkeitsfrage, in keine nähere Berührung gekommen wären. Ein gemeinsames Begehren nach Rechtsverwahrung wider die Verletzung von Privilegien bildete noch ein sehr unvollkommenes Einigungsband. Die Bischöfe hatten einander noch nicht kennen gelernt. Auch hatten sie nachdrucksam zu Hause ihren Heerden eingeschärft, dass sie nach Rom, wohin sie das unbedingteste Vertrauen mitzubringen hätten, sich verfügten, nur um die Einheit der Kirche zu vergegenwärtigen und entgegenstehende Einflüsterungen ihrer Gegner zu Schanden zu machen. So brauchte es denn Zeit, bis sie selbst den Thatbestand, welchen sie vorfanden, zu würdigen und sich mit ihm zurecht zu setzen vermochten. Eine gesammte Kraftäusserung blieb für eine Körperschaft von so lockerem Verbande unthunlich. Die fügsameren Bestandtheile mussten sich ablösen, die widerstandsfähigeren dagegen in Folge strengen und steten Druckes noch enger sich aneinanderschliessen, ehe eine Opposition einer erfolgversprechenden Thätigkeit fähig werden konnte. Man unterzeichnete Proteste, welche erfolglos blieben; reichte Gesuche ein, und erwirkte ebenfalls nichts.

Nun trat an den Tag, wie viel in Rom war gewonnen worden durch die Ausschliessung der Gesandten. Denn die Fragen über Formen der Verhandlungen und des Geschäftsganges hätten jedenfalls das Einwirken der Diplomatie zulässig gemacht. Der Gedanke, auf dem Concile sich vertreten zu lassen, lebte in Frankreich wieder auf. Es begann hierüber eine schleppende Unterhandlung, welche mehrere Monate dauerte und schliesslich nichts als Verzögerungen zu Stande brachte. Nicht eher, als bis die Versuche politischen Eingreifens schmachvoll gescheitert waren und bis nach deren Scheitern der römische Hof es nur noch mit den Bischöfen allein zu thun hatte, [S. 65:] nicht eher wurde die wirkliche Hauptfrage zur Erörterung gebracht. Und hinwieder vermied es, so lange die Möglichkeit offen blieb, dass etwa noch politische Erwägungen die Unfehlbarkeitsfrage aus dem Concile beseitigten, ihrer Seits auch die Opposition, ihre eigentlichen Anschauungen offen auszusprechen. Ihr Zusammenhalt war unsicher und unzuverlässig, behauptete sich aber selbst in diesem Zustande noch lange genug, um Einflüsse untergeordneter Art so weit zu kräftigen, dass doch Vieles geschah, was inzwischen die Stelle eigentlicher Grundsätze zu vertreten vermochte.

So lange die Bischöfe, welche die Verwahrung gegen die Geschäftsordnung eingelegt hatten, nicht schon Stellung gegen die Unfehlbarkeit genommen hatten, wäre es noch möglich gewesen, dem Widerstande gegen die die erstere betreffende Bulle zuvorzukommen, ehe er zum Widerstande gegen das Dogma selbst werden mochte. Der Bischof von *Grenoble*, welcher unter seinen Landsleuten als guter Theologe geachtet war, wurde zunächst ausgeforscht, um zu finden, wie weit er gehen würde. Man erlangte Gewissheit, dass er die Lehre dem Wesen nach für zulässig halte. Zu gleicher Zeit beharrten die Freunde des Bischofs von *Orleans* auf der Behauptung, er stelle nicht das Dogma, sondern einzig die Definirung desselben als unrathsam in Abrede, und *Maret* erklärte in der Vertheidigung seines Buches ausdrücklich, er lege dem Episcopate keineswegs die Unfehlbarkeit bei, getrennt von dem Papste.

Würden die Bischöfe je besonders um ihre Meinung befragt worden sein, ohne das Schreckbild eines Decrets in Aussicht zu haben, so würde wahrscheinlich die Anzahl derjenigen, welche die Lehre selbst schlechthin verworfen hätten, ausnehmend klein gewesen sein. Gar viele hatten niemals ernsthaft über sie nachgedacht, oder sie hätten sich vorgestellt, sie sei [S. 66:] im frommen Sinne wahr, obgleich eines Nachweises in der eigentlichen Controverse nicht fähig. Die Möglichkeit einer Verständigung schien so nahe, dass der Erzbischof von *Westminster*, welcher den Papst auch ganz getrennt von dem Episcopate («apart from the episcopate») für unfehlbar hielt, das Verlangen stellte, die bezüglichen Worte dürften, in das Französische übersetzt, nur den Sinn des «Unabhängig-Seins» («independemment de l'Episcopat») und nicht den der «Ausschliessung» («séparément») erhalten. Eine mehrdeutige Formel, welche die den beiden Parteien gemeinsame Anschauung einbeschlossen hätte oder auf gegenseitige Zugeständnisse begründet gewesen, hätte nun freilich mehr zu Gunsten der Freiheit, als der Einigkeit der Meinungen

gedient und würde auch nicht die Autorität des Papstes erhöht haben. Man entschloss sich daher, mit Behutsamkeit vorzugehen, und abgesehen von sonst mächtigen Hebeln, welche zur Verfügung waren, zunächst von den Vortheilen der Organisation und vorgängiger Sachkenntnis den erschöpfendsten Gebrauch zu machen.

9. Erste Thätigkeit des Conciles.

Die erste Handlung des Conciles war, die *Commission für das Dogma* zu erwählen. Es war der Antrag gemacht worden, die Liste in der Art anzufertigen, dass in ihr die verschiedenen Meinungen gebührend vertreten und jedenfalls Einige je der Haupt-Opponenten darin aufzunehmen seien. Diese würden nun hiedurch auch anderen Einflüssen, als denen, welchen die Parteiführer sonst ausgesetzt sind, zugänglich gemacht, und, von ihren Freunden getrennt, in häufigste Berührung mit ihren Gegnern gebracht worden sein. Auch hätte wohl der Zug amtlicher Verantwortlichkeit sich ihnen fühlbar gemacht, und so der Opposition ihre Häupter entzogen. Wären diese gutberechneten Rathschläge befolgt worden, so [S. 67:] möchte, was erst im Juli geärntet worden, schon im Januar gepflückt, und das Widerstreben, welches der lange, nachmals erfolgende Kampf hervorrief, im Voraus abgewendet worden sein.

Cardinal *de Angelis*, welcher dem Anscheine nach die Wahlhandlungen leitete und durch den Erzbischof *Manning* dabei berathen war, zog das entgegengesetzte und noch vorsichtigere Verfahren vor. Er veranlasste, dass an alle einer Beeinflussung zugängliche Bischöfe eine lithographirte Liste versendet wurde, aus welcher jeder Name, der nicht zur Seite der Unfehlbarkeit gezählt werden konnte, ausgeschlossen war.

In der Zwischenzeit erkoren die Bischöfe mehrerer Nationen unter ihren Landsleuten diejenigen, welche sie ihrer Seits als Candidaten zu empfehlen hatten. Die Deutschen und die Ungarn, etwas über vierzig an der Zahl, versammelten sich zu diesem Ende unter dem Vorsitze des Cardinals Schwarzenberg. Ihre Zusammenkunft dauerte nachmals fort und erlangte mehr und mehr Bedeutung, inwieferne sie sich nicht in gleicher Richtung hielt mit der Opposition, die man fallen gelassen.

Die Franzosen waren in zwei Gruppen geschieden und fanden sich theils bei Cardinal *Matthieu* zusammen, theils bei Cardinal *Bonnechose*. Man brachte eine Vereinigung in Vorschlag, stiess aber, in römischem Interesse, bei Cardinal Bonnechose auf Widerstand. Er hatte den Rath des Cardinals Antonelli eingeholt und den Bescheid erhalten, dem Papste seien zahlreiche Zusammenkünfte der Bischöfe missfällig. Dazu kam, dass, im Falle alle französischen Prälaten an Einem und demselben Orte beisammen gewesen wären, die Opposition die Stimmen-Mehrheit gewonnen und die Erwählung ihrer Candidaten durchgesetzt hätte. Nun gaben sie ihre Stimmen getrennt ab, aber die Liste des Cardinal Bonnechose wurde den fremden Bischöfen übermittelt als die gemeinsame [S. 68:] Wahlhandlung des französischen Episcopates. Die Gruppe bei Matthieu glaubte, darin ein unredliches Vorgehen zu erblicken, und wurde schlüssig, bei dem Papste eine bezügliche Klage einzubringen. Jedoch als Cardinal Matthieu wahrnahm, dass ein Sturm im Anzuge sei und er als der Wortführer seiner Freunde berufen werden sollte, machte er sich schleunigst auf den Weg, um die Weihnachten in Besançon zu feiern. Die sämmtlichen Stimmen seiner Gruppe waren damit beseitigt. Selbst der Bischof von Grenoble, welcher in einer Zusammenkunft bei Matthieu neun und zwanzig, und dreizehn in einer zweiten bei Bonnechose, im Ganzen demnach einundvierzig Stimmen auf sich vereinigt hatte, wurde aus der Commission ausgeschlossen.

Diese war nun wirklich so zusammengesetzt, wie die Lenker der Wahlhandlung sie gewünscht hatten. Schon der erste Versuch kräftigen Auftretens schien demnach die Opposition zu nichte gemacht zu haben. Die Stärke, über welche der Hof verfügte, liess sich aus der Zahl der Stimmen entnehmen, welche auf's Gerathewohl waren für Candidaten abgegeben worden, die, nicht von ihren Landsleuten beantragt und Anderen ganz unbekannt, demgemäss keine andere Empfehlung, als eben die amtliche Liste gehabt hatten. Es standen diesem Ausweise zufolge Rom 550 Stimmen zur Verfügung.

Der Augenblick dieses Sieges wurde gewählt, um eine bereits zwei Monate alte Bulle zum Vorscheine zu bringen, durch welche viele frühere Censuren zurückgenommen und viele hinwieder erneuert wurden[40].

Die Gesetzgebung des Mittelalters und des sechzehnten [S. 69:] Jahrhunderts hatte nahezu *zweihundert* Fälle namhaft gemacht, in Folge welcher ipso facto die Excommunication eintrat ohne vorgängige Untersuchung und ohne Richterspruch. Sie waren gemeinhin in Vergessenheit gerathen oder man erinnerte sich ihrer als an Beispiele von Ueberstrenge. Sie waren jedoch nicht ausser Geltung gesetzt worden und gaben, inwieferne sie zum Theile vertheidigt werden konnten, Anlass zur Beängstigung furchtsamer Gewissen. Die Erwartung, dass diese Frage, welche die Aufmerksamkeit der Bischöfe schon oftmals in Anspruch genommen hatte, dem Concilium würde zur Vorlage gebracht werden, war hienach sehr wohlgegründet, und das Begehren nach einer Reform in diesem Bezuge dann allerdings nicht abzuweisen.

Dieser Schwierigkeit war man nun zuvorgekommen, indem ebenso viele Censuren, als man deren mit Sicherheit glaubte aufgeben zu dürfen, beseitigt, dagegen, unabhängig von den Bischöfen, auch entschieden worden, was davon beibehalten werden sollte. Der Papst hatte für sich allein vorbehalten: die Vollmacht zur Lossprechung von den Sünden der Aufnahme oder der Vertheidigung der Mitglieder irgend welcher Secte, der Verursachung, dass Priester vor weltliche Gerichtshöfe gezogen würden, der Verletzung eines Asyls und der Entfremdung bestehenden Eigenthums der Kirche. Das Verbot von Schriften ohne Namen des Verfassers wurde auf Werke theologischen Inhaltes beschränkt, und die Excommunication, in welche man bisher durch das Lesen von im Index verzeichneten Büchern verfiel, wurde eingeschränkt auf die «Leser *häretischer* Bücher».

Diese Constitution hatte keine weitere unmittelbare Wirkung, als dass sie den in ihr noch vorwaltenden Geist kundgab, theilweise aber auch die Schwierigkeiten für dessen Fürsprecher erhöhte. So rechtfertigte unter Anderen das Organ des Erz-[S. 70:]bischofes von Köln die letzt erwähnte Vorkehr, indem es äusserte, es verbiete dieselbe nicht «die Werke von Juden; denn Juden seien nicht Häretiker; noch auch verwehre es häretische Flugschriften und Zeitungsblätter, weil diess keine *Bücher* seien, auch sei nicht das Anhören von laut vorgelesenen häretischen Büchern untersagt; denn Hören sei nicht Lesen».

10. Beginn der Verhandlungen innerhalb des Conciles.

Die ernstliche Thätigkeit des Conciles nahm in der gleichen Zeit ihren Anfang. Es wurde ein langes dogmatische Decret vertheilt, in welchem die sonderheitlichen theologischen, biblischen und philosophischen Lehr-Ansichten, welche der jetzt in Rom herrschenden Schule vornächst eigenthümlich sind, zur Gutheissung vorgelegt waren. Die Ausarbeitung zeigte solche Schwächen, dass sie sehr scharfe Kritik sowohl von den Römern, wie von den Fremden erfuhr. Dagegen waren es Deutsche, deren Aufmerksamkeit erst durch einen italienischen Cardinal auf diese Mängel hingelenkt wurde. Das Missfallen, mit welchem der Text dieses ersten Decretes aufgenommen wurde, war nicht vor[her]gesehen worden. Man hatte ein thatsächliches Eingehen auf Erörterungen gar nicht erwartet. Ueberdiess zeigte sich die Aula des Conciliums, so bewunderungswürdig geeignet für festliche Gelegenheiten, äusserst übel geeigenschaftet für Abhaltung von Reden. Doch konnte nichts den Papst bestimmen, sie aufzugeben.

Eine öffentliche Sitzung war nun schon auf den 6. Januar anberaumt. Wie Alle einsahen, konnte für diese Sitzung nichts fertig sein, woferne nicht das Decret ohne Debatte sollte hingenommen oder die Unfehlbarkeit durch «Zuruf» anerkannt werden. Vierzehn Tage, ehevor das Concil sich also versammelte, hatte eine allgemach herangewachsene Unzufriedenheit, welche leicht wäre zu vermeiden gewesen, ihren [S. 71:] Höhepunkt erreicht. Jede Handlung des Papstes, die Bulle «Multiplices», die Erklärung über die Censuren, der Wortlaut des in Vorlage gebrachten Glaubensdecretes, selbst die Ankündigung, das

40 Vgl. Constitutio («Apostolicae Sedis») S. S. D. Pii IX., qua numerus Censurarum latae sententiae restringitur. D. 12. Oct. 1869 (Actt. et decrett. Conc. Vat. ed. Frib. p. 77).

Concil solle, wenn der Papst stürbe, aufgelöst werden, all' diess gewann zumal den Anschein, als wolle man dadurch den Episcopat kränken oder beleidigen. Der günstige Eindruck der rücksichtsvollen Weise, mit welcher die Bischöfe waren empfangen worden, verlor sich gänzlich in Folge dieser Maassnahmen. Sie bewirkten, was die Missstimmung über die Unfehlbarkeitsfrage allein nicht zu Stande gebracht hätte. Die Zaubergewalt persönlicher Verehrung für Pius IX., welche den katholischen Episcopat an ihn fesselte, schien wenigstens für eine Weile gebrochen. Es war die Eifersucht, mit welcher er seine Vorrechte bei der Bestellung der Beamten und der grossen Commission gewahrt, in Verbindung mit dem Drucke auf die Wahlhandlung, weiterhin auch das Verbot nationaler Zusammenkünfte und die Weigerung, die Debatten in einem Raume halten zu lassen, wo sie gehört werden konnten, was so manche Bischöfe sehr bitter stimmte und sie nicht zur Ruhe kommen liess. Sie argwöhnten, man habe sie gerade jenes Einen Vorhabens willen, das man so beharrlich in Abrede gestellt, denn doch zusammenberufen, nämlich das Papstthum unumschränkter zu machen, dadurch dass sie selbst einzig zu Gunsten seiner amtlichen Ueberordnung abdankten. An die Stelle der früheren Zuversicht trat sofort grosse Entmuthigung, und es begründete sich ein Zustand der Empfindlichkeit, welcher, wenn die Zeit kommen sollte, für eine wirkliche Opposition die Bahn bereitete.

Noch vor Weihnachten waren die Deutschen und die Franzosen schon nahezu gerade so gruppirt, wie sie es bis zu Ende blieben. Nach der Flucht des Cardinals Matthieu und in Folge der Weigerung des Cardinals Bonnechose, eine Vereinigung zu [S. 72:] bilden, suchten die Freunde des Letzteren ihren Haltpunkt in der Richtung des römischen Centrums, während die Gesinnungsgenossen des Ersteren ihre Zusammenkünfte in dem Hause des Erzbischofes von Paris veranstalteten. Sie wurden mit dem österreichisch-deutschen Vereine unter Cardinal Schwarzenberg die Stärke und die Seele der Partei, welche sich dem neuen Dogma widersetzte. Doch herrschte zu wenig Verkehr zwischen diesen beiden Gruppen, und die ausschliesslich nationale Führung machte sie unfähig, den Kern zu bilden für die wenigen amerikanischen, englischen und italienischen Bischöfe, welche ihre Gesinnungen theilten.

Um diesem Ziele näher zu kommen, und um für die Berathungen einen Mittelpunkt zu besitzen, schufen ohngefähr ein Dutzend aus den tonangebenden Männern ein internationales Zusammentreten, welches die besten Talente, aber auch die weitest auseinandergehenden Anschauungsweisen in sich schloss. Indess auch sie waren zu schwach geeinigt, um mit Kraft zu handeln, und es waren ihrer zu wenige, um die nöthige Ueberwachung üben zu können. Einige Monate später vermehrten sie ihre Zahl. Sie waren das Organ für den Gedanken, aber nicht für den Willen der Opposition. Cardinal Rauscher führte den Vorsitz. Rom ehrte ihn als den Urheber des österreichischen Concordates. Aber er selbst fürchtete, die Unfehlbarkeit würde über diess sein Werk Zerstörung bringen. So wurde denn Rauscher wirklich der Standhafteste, der Ausgiebigste und der Schwunghafteste ihrer Widersacher.

Als die Debatte, am 28. Dezember, war eröffnet worden, hatte man den Gedanken, durch *Zuruf* das Unfehlbarkeitsdogma verkündigen zu lassen, noch keineswegs aufgegeben. Der Erzbischof von Paris bemühte sich, eine Zusage zu erlangen, dass diess nicht möge versucht werden. Allein man gab ihm zu bedenken, wie eine solche Zusage wohl nur für [S. 73:] den ersten Tag würde gehalten werden und sie keine Bürgschaft für die Zukunft gewähre. Da machte er bekannt, dass *Einhundert* Bischöfe schlüssig geworden, für den Fall, dass eine Ueberrumpelung sollte versucht werden, sofort von Rom abzureisen und das Concil, wie er sich ausdrückte, «in den Sohlen ihrer Schuhe mit fort zu nehmen». So wurde also der Plan, mittels einer plötzlichen Entschliessung die Sache durchzusetzen, verlassen, und bestimmt, ihr durch eine Demonstration von überwältigender Wirkung Eingang zu verschaffen.

Die Debatte über das dogmatische Decret wurde durch Cardinal *Rauscher* eröffnet. An demselben Tage sprach der *Erzbischof* von *St. Louis* so kurz, dass die Kraft und das Feuer, welches ihm eigen, sich noch durchaus nicht erkennen liessen. Der *Erzbischof* von *Halifax* schloss eine lange Rede mit der Aeusserung, «die gegenwärtig dem Concile gemachte Vorlage sei nur geeignet, mit Anstand zu Grabe getragen zu werden». Darob wurde nun den Bischöfen, welche Muth, Kenntniss und Latein genug zur Verfügung

gehabt, um das Wort an die versammelten Väter zu richten, nahezu verschwenderisches Lob gespendet. Das Concil stieg an Achtung und Würde in dem Augenblicke, in welchem man gewahr wurde, dass eine wirkliche Verhandlung in demselben stattfinde.

Am 30. Dezember geriet Rom in Aufregung durch den Erfolg zweier Redner. Der Eine war der Bischof von *Grenoble*, der andere *Strossmayer*, jener Bischof, «von der türkischen Grenze», welcher wieder die Geschäftsordnung angegriffen hatte und wieder war durch den vorsitzenden Cardinal zum Schweigen verwiesen worden. Der Ruf seines Geistes und seiner Beredsamkeit fing an, über Rom sich zu verbreiten und bald auch über die katholische Welt. Die Gedanken, von welchen diese Männer beseelt waren, soferne sie die eben vorliegenden Maassnahmen bekämpften, traten wenige Tage später [S. 74:] in vollendeter Klarheit hervor in der Rede eines deutschen Prälaten.

«Was nützt es denn[»], – rief dieser aus – «zu verdammen, was schon verdammt ist; oder wozu frommt, Irrhümer zu ächten, die wir Alle als längst schon geächtet kennen? Die falschen Lehrsätze menschlicher Erfindung sind, wie im Winde verwehende Asche, verschwunden. Sie haben, ich gebe es zu, so Manche verführt und den Geist dieses Jahrhunderts krankhaft beeinflusst. Aber darf man wirklich den Glauben hegen, diese verderbliche Ansteckung würde nicht eingetreten sein, wenn dergleichen Irrthümer wären durch Verdammungsdecrete gleichsam zu Boden geworfen worden? Um die katholische Religion zu vertheidigen und unversehrt zu erhalten, ist uns ausser den Seufzern und Gebeten zu Gott kein anderes Mittel und Rüstzeug gegeben, als die katholische Wissenschaft, welche mit dem rechten Glauben in Allem übereinstimmt. Findet bei den Andersgläubigen eine dem Glauben feindliche Wissenschaft ihre eifrigste Pflege, so muss desshalb bei den Katholiken ausgebildet und mit Aufgebot aller Kraft gefördert werden – die wahre, die der Kirche befreundete Wissenschaft. Lassen Sie uns den Mund der Verleumder zum Schweigen bringen, wieferne diese ohne Aufhören, aber fälschlich, uns zur Last legen, die katholische Kirche unterdrücke die Wissenschaft und halte jede freie Bewegung des Denkens in der Art nieder, dass weder Wissenschaft noch irgendwelche Geistesfreiheit in ihr bestehen oder zur Blüte kommen können. Durch Schriften, wie durch Thaten muss desshalb gezeigt und an's Licht gestellt werden, dass in der katholischen Kirche für die Völker wahre Freiheit sei, wahrer Fortschritt, wahres Licht und wahre Wohlfahrt»[41].

[S. 75:] Dieses Aufstürmen critischen Geistes fand nur schwache Entgegnung, und die Opposition hatte sich für Ein Mal das Uebergewicht in der Verhandlung gesichert. Bis gegen Ende des ersten Monates war indess eigentlich auch nichts geschehen. Die unbedachter Weise auf den *sechsten* Januar (1870) anberaumte Sitzung musste daher mit langweiligen Förmlichkeiten ausgefüllt werden. Alle Welt sah ein, dass man sich gross verrechnet habe. Das Concil stand im Begriffe, sich der Handleitung des Hofes zu entwinden, und dass gerade die Geschäftsordnung den Fortgang der Geschäfte hemme, lag vor Augen. Es waren demnach neue Hülfen aufzusuchen.

11. Neues Präsidium. Fortschritte zur Einbringung der Unfehlbarkeit.

Ein neuer Präsident wurde ernannt. Cardinal Reisach war gegen Ende December mit Tod abgegangen, ohne dass er noch zuvor hatte seinen Sitz im Concil einnehmen können. Cardinal *de Luca* hatte bis dahin an seiner Statt das Präsidium geführt.

41 «Quid enim expedit damnare quae damnata jam sunt, quid vel juvat errores proscribere, quos noscimus jam esse proscriptos? ... Falsa sophistarum dogmata, veluti cineres a facie venti, evanuerunt; corrupuerunt, fateor, permultos, infecerunt genium saeculi hujus; sed numquid credendum est, corruptionis contaginem non contigisse, si ejusmodi errores decretorum anathemate prostrati fuissent? ... Pro tuenda et tute servanda religione Catholica praeter gemitus et preces ad Deum aliud medium praesidiumque nobis datum non est, nisi Catholica scientia cum recta fide per omnia concors. Excolitur summopere apud Heterodoxos fidei inimica scientia, excolatur ergo oportet et omni opere augeatur apud Catholicos vera scientia, Ecclesiae amica. ... Obmutescere faciamus ora obtrectantium, qui falso nobis imputare non desistunt, Catholicam Ecclesiam opprimere scientiam, et quemcunque liberum cogitandi modum ita cohibere, ut neque scientia, nec ulla animi libertas in ea subsistere vel florescere possit. ... Propterea monstrandum hoc est, et scriptis et factis manifestandum, in Catholica Ecclesia veram pro populis esse libertatem, verum profectum, verum lumen, veramque prosperitatem.»

[S. 76:] Nun aber wurde *de Angelis* an die durch das Hinscheiden des Cardinals Reisach leer gewordene Stelle gesetzt. Er hatte früher in Turin Einkerkerung erlitten, und eben jetzt erhöhte sich die Glorie seines Bekennerthums wieder durch die Dienste, welche er bei der Erwählung der Commission zu leisten vermocht. Noch andere Gewähre für die Befähigung des neuen Präsidenten, der Lenker einer so grossen Versammlung zu sein, war nun allerdings nicht vorhanden; aber seine Erhebung hatte den Erfolg, den vollendet fein gebildeten *de Luca*, welcher, wie man fand, zu wenig entschieden durchgegriffen hatte, von dem Vorsitze zu entfernen, und dafür die eigentliche Leitung des Conciles in die Hände *Bilio's* und *Capalti's*, als der jüngeren Präsidenten, zu bringen.

Bilio, Mönch aus dem Orden der Barnabiten, war, uneingeweiht in die Intriguen des Hoflebens, stets Freund je der erleuchtetsten Gelehrten in Rom gewesen und ein Liebling des Papstes. Cardinal *Capalti* hatte sich als Canonist ausgezeichnet. Gleich Cardinal Bilio, wurde auch er nicht den Männern der äussersten Richtung beigezählt; auch waren beide nicht immerdar in Harmonie mit ihren Collegen, *de Angelis* und *Bizzari*. Gleichwohl schwankten sie nicht, auch wenn die Politik, welche sie durchzuführen hatten, keineswegs ihre selbsteigene war.

Das erste Glaubens-Decret war zurückgenommen und an die Commission für die Glaubenssachen verwiesen worden. An dessen Stelle gelangte ein anderes «*Ueber die Pflichten des Episcopates*» zur Vorlage, an welches sich noch weitere anreihten, deren erheblichstes jenes «*Ueber die Katechismen*» war. Während die Berathungen hierüber ihren Fortgang nahmen, wurde ein Gesuch vorbereitet des Inhaltes, «es möge die Unfehlbarkeit des Papstes zum Gegenstande eines Decretes gemacht werden». Durch dieses Unternehmen beab-[S. 77:]sichtigte die Majorität, gegen die Vorsicht und das Sträuben des Vatikans, ihrer Seits die Sache in Fluss zu bringen. Denn unbestreitbar hatte ihr Eifer für selbe mehr Wärme, als der der Rathgeber von Amtswegen. Unter denjenigen nämlich, welche sich für die Führung der geistlichen und der weltlichen Regierung des Papstes verantwortlich wussten, waltete immer noch sehr stark die Ueberzeugung vor, es sei durchaus nicht von Nöthen, die päpstliche Unfehlbarkeit zu definiren, ja es könne diese Definition gar nicht erreicht werden, ohne sonst ganz unnöthige Beschwernisse für anderweitige päpstliche Interessen herbeizuführen. Manche Cardinäle waren zuerst «Inopportunisten», unterstützten aber späterhin vermittelnde und versöhnliche Vorschläge.

Allein die Leitung der Thätigkeit des Conciles war keineswegs den gewöhnlichen Berathern des Papstes überlassen geblieben. Sie wurden vielmehr ersichtlich gedrängt und getrieben von Seite derer, welche die Majorität des Conciles darstellten und vertraten. Zu Zeiten liess man ohne Zweifel diesen Druck sich gerne gefallen; doch gab es auch Zeiten, während welcher ein solches Zusammenspielen nicht bestand und thatsächlich die Autoritäten durch die Concilsmehrheit geleitet wurden. Allerdings war die Anregung zu dem erwähnten Gesuche nicht von der grossen Masse, deren Eifer in der persönlichen Hingabe an den Papst seine Nahrung fand, selbst gegeben worden. Sie war von Männern ausgegangen, welche eben so unabhängig waren, wie die Häupter der Opposition, und jene erhöhte eben nur das Schwergewicht. Die «grosse Petition», unterstützt von anderen, welche den gleichen Zweck verfolgten, wurde, etliche Wochen noch zurückgehalten, gegen Ende des Januar überreicht.

Um diese Zeit hatte aber auch die Opposition bereits ihre volle Stärke gewonnen und überreichte eine «Gegenpetition» [S. 78:] mit der Bitte, «die Unfehlbarkeitsfrage möge *nicht* eingebracht werden». Cardinal *Rauscher* hatte dieses Gesuch verfasst, und 137 Bischöfe [hatten], nach einigen Veränderungen, dasselbe unterzeichnet. Um diese Anzahl Unterschriften zusammenzubringen, hatte man vermieden, auf die Lehre selbst sich einzulassen, und sich begnügt, einzig von der Schwierigkeit zu reden und von der Gefährlichkeit, dieselbe zu einem Dogma zu machen.

In solcher Weise wurde dieser an sich erheblichste Act der Opposition zugleich das Einbekenntnis der ihr anhaftenden Schwäche, und hinwieder für die Concilsmehrheit geradezu das Signal, eben alle Kraft an die dogmatische Erörterung zu setzen.

Die Bischöfe verhielten sich nur verneinend. Sie zeigten keine Neigung, den Zweck ihrer Sendung in der Aufgabe einer Erneuerung des Katholicismus zu erblicken, ja es schien, sie würden sogar gerne für das Zugeständniss, dessen sie bedurften, Ersatz geboten haben durch Nachgiebigkeit in allen anderen Punkten, selbst in solchen, welche thatsächlich die Stelle der Unfehlbarkeit hätten auszufüllen vermocht. Dass es nicht so kam, dass vielmehr die Kräfte, welche zu einer grossartigen Wiederbelebung erforderlich, denn doch wirklich vorhanden waren, gab sich durch die Rede kund, welche Bischof *Strossmayer* am 24. Januar hielt und in ihr auf die Reform des päpstlichen Hofes antrug, weiterhin auf Decentralisation in der Regierung der Kirche und auf Einberufung eines Conciles je nach Ablauf von zehn Jahren. Aber dieser Geist des Ernstes beseelte nicht mit gleicher Stärke die grössere Masse der Partei. Sie blieb es zufrieden, die Dinge zu lassen, wie sie eben sind, nichts zu gewinnen, wenn sie nur nichts verlor, und auf alles Hinwirken auf Reform als ein «verfrühtes» Verzicht zu leisten, sobald sie nur das Eine erreichte, die Lehre nämlich ferne zu halten, welche zu erörtern, wie zu definiren, ihrem Willen [S. 79:] gleichsehr widerstrebte. Die Worte, welche *Ginoulhiac* an *Strossmayer* richtete: «Sie erschrecken mich durch ihre unbarmherzige Logik», sind der richtige Ausdruck für das tiefinnerste Gefühl der Vielen, welche an der Anmuth und an dem Glanze seiner Beredsamkeit sich erfreut hatten. Kein *Wort* erschien ihnen zu stark, wenn es nur der Nothwendigkeit zu *handeln* zuvorkam und den Bischöfen die unheimliche Aussicht ersparte, doch einmal thatsächlich in's Gedränge gebracht zu werden und dann offen den Wünschen und Anträgen Rom's sich widersetzen zu sollen.

Unablässig warf die Unfehlbarkeit ihren Schatten auf jeden Schritt des Conciles[42], das bereits einer tiefer greifenden Frage das Dasein gegeben. Die Kirche hatte von der Gewaltthätigkeit der Majorität weniger zu fürchten, als von der Thatlosigkeit der Gegner derselben. Die Verkündigung einer unhaltbaren Lehre mochte nimmer so verhängnissvoll werden, wie die Schwäche des Glaubens, in welcher der Beweis läge, dass die Kraft, wiederzugesunden, die Lebenskraft des Katholicismus, im Episcopate erloschen sei. Es war unstreitig besser, nach offener Bezeugung des Glaubens zu unterliegen, als der Discussion wie der Definition den Weg abzuschneiden und auseinanderzugehen, ohne auch nur Ein Wort verlautbart zu haben, welches das Ansehen der Kirche in der Achtung der [S. 80:] Menschen hätte aufrichten und sichern können. Weit weniger hing die Zukunft von dem äusserlichen Ringen zweier Parteien ab, als vielmehr von dem Maasse und dem Fortgange, in welchem der Geist des Ernstes und der Kraft innerhalb der Minderheit deren gesammte Mitglieder erfasste und erhob.

Die Opposition fühlte sich gleichmässig abgeneigt einer wirklichen dogmatischen Erörterung in ihrem eigenen Schoosse, als einer solchen im Concil. Sie besorgte, eine Untersuchung der Frage würde Spaltung in ihr selber herbeiführen. Waren nun allerdings diejenigen Bischöfe, welche ihre eigentliche Mission im Concil vollständig erfassten und sie entschlossen im Auge behielten, vornächst ungemein wenige, so wuchs gleichwohl ihr Einfluss wie durch die Macht der Ereignisse, so durch den unablässigen Druck der Majorität und durch das Einwirken der wissenschaftlichen Meinungsäusserungen.

Frühzeitig im Dezember veröffentlichte der Erzbischof von *Mecheln* eine Erwiederung auf den Brief des Bischofes von *Orleans*[43], welcher seiner Seits eine Entgegnung vorbereitete, jedoch die Erlaubniss, sie in Rom drucken zu lassen, nicht erhalten konnte. Sie erschien zwei Monate später zu Neapel[44].

Während die Minorität ihren Verdruss über dieses Verbot nur schwer verwand, veröffentlichte *Gratry* in Paris den ersten seiner vier Briefe an den Erzbischof von Mecheln, in welchen [!] der Fall des

42 «Es gibt[»] – äusserte der «Univers» schon am 9. Februar – [«]im Grunde nur *Eine* Frage, welche dringendst und unvermeidlich geworden ist, deren Entscheidung die Entwicklung und die Entscheidung aller anderen erleichtern, deren Verzögerung Alles lahm legen muss. Ohne diese ist nichts noch begonnen, selbst nicht einmal in Angriff zu nehmen.[»] («Il n'y a au fond qu'une question devenue urgente et inévitable, dont la décision faciliterait le cours et la décision de toutes les autres, dont le retard paralyse tout. Sans cela rien n'est commencé ni même abordable.»)

43 S[iehe]. *Dechamps*, L'infaillibilitè, lettre à Mgr. Dupanloup oder *Dechamps*, Erzb. von Mecheln, gesammelte Briefe an Msgr. Dupanloup, Bischof von Orleans, u. P. Gratry. Autorisirte Uebersetzung. Trier, Lientz, 1870.

44 S[iehe]. (*Dupanloup*) Réponse de Mgr. l'évêque d'Orléans à Mgr. Déchamps, archev. de Malines. Naples 1870.

Papstes Honorius I. in so durchsichtiger Klarheit und so eindrucksvoll erörtert ist, dass sogar das weltliche Publi-[S. 81:]kum davon angezogen und die Schrift in Rom mit Begierde gelesen wurde[45]. Gratry's Briefe boten in diesem Bezuge nicht eben neue Untersuchungen; aber sie gingen tief ein in die Würdigung der Ursachen, welche Spaltung unter den Katholiken hervorriefen.

Er erbrachte den Beweis, dass die eigentlichst römisch-hierarchische Theorie bis zur Stunde ihre Stütze in Sagen und Fabeln habe, welche vordem unschuldiger Natur gewesen, aber zu bewussten und berechneten Unwahrheiten von dem Augenblicke an geworden waren, in welchem die Ausrede auf mittelalterliche Unwissenheit jede Berechtigung eingebüsst hatte. Unumwunden erklärte Gratry, diese «Schule von Geschichtslügen» sei die Ursache der gegenwärtigen Schwäche der Kirche, und er forderte die Katholiken auf, dem Aergernisse in's Gesicht zu schauen und den Falschmünzern auf dem religions- und rechtsgeschichtlichen Gebiete das Handwerk zu legen.

Diese Briefe waren so ganz geeignet, den Boden zur Verständigung zu klären und dem Wirrsale der Ideen unter den Franzosen abhelfend entgegenzutreten. Der Bischof von *Saint-Brieue* schrieb dem Verfasser, dass seine Darlegungen ein ganz ausgezeichneter Dienst seien, welchen er der Religion geleistet; «denn das Uebel sei so weit gediehen, dass Schweigen zur Mitschuld werde»[46]. Gratry hatte aber nicht sobald bei [S. 82:] einem Bischofe Anerkennung gefunden, als er auch sofort durch eine grosse Anzahl Anderer verdammt wurde. Aber er hatte seinen Landsleuten unmittelbar die Frage zur Entscheidung an's Herz gelegt, ob sie es über sich vermöchten, die Mitschuldigen eines unredlichen Systems zu sein, oder ob sie ehrlich versuchen wollten, es in der Wurzel zu vernichten?

Indessen Gratry's Briefe die Franzosen in Aufregung versetzten, liess *Döllinger* einige «Erwägungen»[47] erscheinen über das «Gesuch um Erklärung der Unfehlbarkeit», und richtete darin seinen Angriff unverkennbar wider die Lehre selbst. In Mitte der Erregtheit, mit welcher seine «Erwägungen» aufgenommen wurden, beantwortete er Beifalls- und Zustimmungs-Bezeugungen nur mit der Rückäusserung, «er habe einzig bloss den Glauben vertheidigt, welchen, der Hauptsache nach, auch die Mehrheit des Episcopates in Deutschland bekenne»[48].

Diese Worte fielen wie ätzende Säure auf die deutschen Bischöfe. Schmiegsam unterwarfen sie sich eben jedem Auswege, nur um der bitterlichen Nothwendigkeit eines offenen Zerwürfnisses mit dem Papste zu entschlüpfen. Wie konnte es für sie nun anders, als im äussersten Grade peinlich sich treffen, gerade jetzt zur Gewährleistung von einem Manne aufgerufen zu werden, welcher als Vordermann aller Gegner des römischen [S. 83:] Systems galt, dessen Hand man in Allem, was wider dasselbe geschehen war, argwohnte, und der auch wirklich über die unantastbaren Verpflichtungen der *geschichtlichen Wahrhaftigkeit* und Treue so Manches schon geschrieben hatte, was zugleich als unbarmherzige Satire wider anderweitig beliebte Künste und Schachzüge gerichtet schien?

Die Meinung, dass die Bischöfe dem Dogma selbst entgegen seien, durfte sich auf deren Adresse wider die Geschäftsordnung stützen; dagegen war die Eingabe wider die Definition der Unfehlbarkeit allerdings ihrem Wortlaute nach absichtlich so gefasst worden, dass jene Folgerung nicht daraus entnommen werden *musste*, und hatte sie ebendesshalb nahezu zweimal so viel deutsche und ungarische Unterschriften erlangt, als jene erstere.

45 S[iehe]. Der Herr Bischof von Orleans und der Herr Erzbischof von Mecheln. Briefe an Msgr. Dechamps von A. Gratry. Uebersetzt von Fridolin Hoffmann, Münster 1870.

46 Gratry hatte u.A. geschrieben: «Diese Schutzrednerei (apologetique) ohne Freimuth ist seit Jahrhunderten eine der Ursachen unseres religiösen Verfalles. … Sind wir die Prediger der Lüge oder die Apostel der Wahrheit? Ist es denn noch nicht an der Zeit, mit Eckel [!] von uns zu schleudern die Betrügereien, die Einschiebsel und die Verstümmelungen, welche die Lügner und die Fälscher (der Kirchengeschichte), unsere grausamsten Feinde, bei uns einzubürgern (introduire parmi nous) vermocht[en]?» Darauf nimmt der genannte Bischof Bezug, wenn er an Gratry schreibt: «Niemals ist ein kraftvolleres, von Gewissen und Wissen eingegebenes Wort zu gelegenerer Zeit gekommen als das Ihrige. … Das Uebel ist so geartet und die Gefahr so erschreckend, dass das Schweigen zur Mitschuld werden müsste (le mal est tel et le danger si effrayant que le silence deviendrait de la complicité).»

47 «Erwägungen für die Bischöfe des Conciliums.» München. October 1869.

48 Vgl. A[ugsburger]. A[llgemeine]. Zeit[un]g. Nr. 29 vom 29. Jan. 1870.

Der Bischof von *Mainz* wies in heftiger Weise Döllinger's Voraussetzung, soweit sie ihn betraf, zurück und forderte seine Amtsbrüder auf, dasselbe zu thun[49]. Einige folgten seinem Beispiele, Andere lehnten es ab. Jedenfalls aber lag nun offen zu Tage, dass die deutsche Opposition getheilt war und Männer in sich schloss, welche die von Rom beantragte Lehre bereits angenommen hatten. Dieser nur mehr nothdürftige Zusammenhalt von unter sich unvereinbaren Elementen wurde nur noch durch einen nächstfolgenden Schritt der päpstlichen Regierung in seinem völligen Auseinanderfallen aufgehalten.

12. Die zweite Geschäftsordnung.

Die Mängel in der Art der Geschäftsführung des Conciles wurden von beiden Seiten zugegeben. Zwei Monate waren darüber verloren worden, bis zuletzt das Begehren nach gründ-[S. 84:]licher Umänderung in die Oeffentlichkeit gelangte und zwar zu Gunsten der Minderheit mittels eines dem «Monitore» mitgetheilten Briefes.

Am 23. Februar wurde wirklich eine neue Geschäftsordnung eingeführt, deren ausgesprochener Zweck die Beschleunigung des Verfahrens sein sollte. Sie gab dem Präsidenten die Befugniss, jede Rede kurzweg abzuschneiden, und hatte Vorsorge getroffen, dass in jeglichem Augenblicke, wenn es der Mehrheit so beliebte, die Debatte abgebrochen und geschlossen werden musste. Ebenso erklärte sie, dass die Decrete durch *einfache Stimmenmehrheit* zu Stande gebracht werden sollten. (Id declaretur, quod majori Patrum numero placuerit). Die Verfügung, die entscheidende Gewalt in den Händen des Conciles selbst zu belassen, gewährte den Vortheil, dass deren Ausübung die Frage über Freiheit und Zwang nicht in derselben Weise aufkommen liess, wie bei dem Eingreifen einer Autorität. So lange die Bulle «Multiplices» in Kraft bestand, konnte kein Bischof einen Gegenstand einbringen, welcher nicht vorher von dem Papste als zulässig war gutgeheissen worden. In Folge der neuen Geschäftsordnung durfte ein Bischof nicht über irgend eine Frage vor dem Concile sprechen, wenn die Mehrheit die Discussion zu schliessen beliebte, oder wenn es dem Präsidenten gefiel, dessen Rede kurzweg abzubrechen. Er konnte nichts in Rom drucken lassen, und was anderwärts war gedruckt worden, war dem Schicksale ausgesetzt, als Contrebande behandelt zu werden. Niedergeschriebene Bemerkungen eines Concilsmitgliedes mussten der Commission unterbreitet werden, ohne dass irgend Sicherung geboten war, dass sie in ihrer eigentlichen Fassung den übrigen Bischöfen bekannt gegeben würden.

Bei solcher Lage der Dinge stand kein weiteres Hinderniss [S. 86:] entgegen, sofort und unmittelbar die päpstliche Unfehlbarkeit zu definiren. Die Majorität war allmächtig.

Die Minderheit konnte diese Geschäftsordnung nicht gewähren lassen, ohne damit auch zuzugeben, dass der Papst unfehlbar sei. Ihre Thesis lautete: «dass seine Decrete nicht frei seien von der Möglichkeit des Irrthumes, soferne sie nicht der Ausdruck seien des *Gesammtglaubens des katholischen Episcopates*». Die Idee, dass eine besondere Gnadenkraft an eine gewisse Anzahl von Bischöfen sich knüpfe, oder dass die Unfehlbarkeit einer Entscheidung abhänge von etlichen Stimmen mehr oder weniger, fand bei Niemand Vertheidigung. Wenn der Akt einer Majorität von Bischöfen auf dem Concile, welche möglicher Weise durchaus nicht die Majorität in der Kirche repräsentirt, unfehlbar ist, so leitet er seine Unfehlbarkeit von dem Papste her. Niemand aber hielt dafür, dass der Papst seiner Seits gebunden sei, ein Dogma zu verkünden, das durch Stimmenmehrheit zu Stande gebracht worden.

Die Minderheit bestritt die Grundlage der neuen Geschäftsordnung und erklärte: «ein dogmatischer Beschluss fordere *moralische Einmüthigkeit*.» Eine bezügliche Verwahrung wurde ihrem Hauptinhalte nach durch einen französischen Bischof abgefasst. Einige der ungarischen Prälaten fügten einen Paragraph hinzu, um auf das Bestimmteste auszusprechen, «dass die Autorität und die Allgemeingültigkeit (Oecumenicität) des Conciles von der Bescheidung dieser Frage abhänge.» Ueberdiess hatten dieselben Bischöfe

49 Vgl. A[ugsburger]. A[llgemeine]. Zeit[un]g. Nr. 51 vom 20. Febr. 1870. Beil[age].

sich vorgenommen, die weitere Erklärung beizufügen, «sie könnten ihr Mitwirken nicht mehr als ein wirklich rechtmässiges betrachten und fortsetzen, so lange jener Hauptpunkt nicht aufgegeben worden». Der Verfasser der Adresse lehnte die Aufnahme dieses Zusatzes ab, indem er geltend machte, «die Zeit für wirkliches Drohen sei noch nicht gekommen».

[S. 86:] Von jenem Tage an war die Minderheit unter sich einig, «dass sie jede *Lehre* als ungültig verwerfen wolle, welche nicht aus *einmüthiger* Zustimmung hervorgegangen sei». Bezüglich dieses Punktes war selbst der Unterschied zwischen der ächten und der nur anscheinenden Opposition verschwunden; denn *Ginoulhiac* und *Ketteler* waren darin so fest entschieden, wie *Kenrick* oder *Hefele*. Allein es galt diess einem Punkte, welchen Rom nicht fallen lassen konnte, ohne seine ganze Stellung aufzugeben. Auf «Einmüthigkeit» warten, hiess warten – auf immer, und zuzugestehen, dass eine Minderheit die dogmatische Action des Papstthums aufhalten oder vereiteln könne, war einfach der Verzicht auf die Unfehlbarkeit.

Den Bischöfen der Opposition blieb keine andere Wahl, als es mit dem Concile zum Bruche zu bringen. Einige der hervorragendsten Mitglieder derselben eigneten sich diesen Entschluss an, und ward sofort eine Denkschrift entworfen, um zu erklären, «dass ein unbedingtes und unanstreitbares Gesetz der Kirche durch die neue Geschäftsordnung verletzt worden, soferne diese gestatte, Glaubensartikel zu beschliessen, über welche der Episcopat *nicht* moralisch *einhellig* sei, und dass sofort das Concil, weil es nicht länger mehr in den Augen der Bischöfe und der Welt die unerlässliche Eigenschaft der Freiheit und Gesetzmässigkeit besitze, unausweichbar verworfen werden müsse».

Um ein öffentliches Aergerniss zu vermeiden und die Ehre des heiligen Stuhles zu retten, ward der Vorschlag gemacht, «dass in feierlicher Sitzung ein und das andere Decret, wider welches keine Einwendung zu erwarten, verkündigt, und das Concil unmittelbar darnach vertagt werden möge».

Gegen Ende *März* schien ein Bruch unvermeidlich. Der *erste* Theil des *dogmatischen* Decretes war aus der Com-[S. 87:]mission zurückgekommen, immerhin so tiefgreifend geändert, dass er allgemein von den Bischöfen angenommen wurde. In die Einleitung jedoch zu diesem Decrete war ein überaus grasser Satz eingeschoben worden, in der ausgesprochenen Absicht, den Gedanken an die Möglichkeit einer Wiedervereinigung protestantischer Kirchengenossenschaften schlechthin zurückzuweisen.

Mehrere Bischöfe erblickten in besagter Stelle einen hier durch gar Nichts veranlassten, sehr beleidigenden Angriff auf die Protestanten, und wünschten desshalb, dass sie abgeändert werde. Allein nun ergab sich das Gefährliche, dass, wenn sie sofort an der Abstimmung über das Decret sich betheiligten, sie hiedurch die Rechtmässigkeit der Geschäftsordnung, wider welche sie Verwahrung eingelegt hatten, thatsächlich anerkennen würden.

Am 22. März brachte Bischof *Strossmayer* beide Fragen zur Sprache. Er setzte auseinander, «wie es weder gerecht, noch auch liebevoll sei, die Zunahme religiöser Verirrungen einzig dem Protestantismus zur Last zu legen. Die Keime des modernen Unglaubens seien schon vorhanden gewesen vor der Reformation und habe dieser nachmals seine schlimmsten Früchte gerade in katholischen Ländern hervorgebracht. Viele der tüchtigsten Vertheidiger der christlichen Wahrheit seien Protestanten gewesen, und vielleicht möchte der Tag der Wiederversöhnung allbereits angebrochen sein, wäre nicht auf katholischer Seite so liebloses und gewaltthätiges Wesen dawider.» In Anbetracht der Wichtigkeit dieser so viel besprochenen Rede und der dann in ihrem Verfolge eingetretenen Scenen mag es sich rechtfertigen, gerade in ihren Hauptstellen auch hier wörtlich sie mitzutheilen[50]. «Mit Vergunst der hoch-[S. 88:]gelehrten Männer[»]

50 «Pace erudissimorum virorum dictum esto: mihi haecce nec veritati congrua esse videntur, nec caritati. Non veritati. Verum quidem est, Protestantes gravissimam commisisse culpam, dum spreta et insuperhabita divina Ecclesiae autoritate aeternas et immutabiles fidei veritates subjectivae rationis judicio et arbitrio subjecissent. Hoc superbiae humanae fomentum gravissimis certe malis, rationalismo et criticismo occasionem dedit. Ast hoc quoque respectu dici debet, protestantismi ejus qui cum eodem in nexu extitit rationalismi germen saeculo XVI praeextitisse in sic dicto humanismo et classicismo, quem in sanctuario ipso quidam summae autoritatis viri incauto consilio fovebant et nutriebant; et nisi hoc germen praeextitisset, concipi non posset, quo modo tam parva scintilla tantum in medio Europae suscitare potuisset incendium, ut illud ad hodiernum usque diem restringui non potuerit. Accedit et illud: fidei et religionis, Ecclesiae et omnis autoritatis contemptum absque ulla cum Protes-

(– begann der Redner im Hinweise auf den oben erwähnten Satz der «Einleitung» –) [«]sei es gesagt: es [S. 89:] scheint mir (solcher) Ausspruch weder mit der Wahrheit vereinbar, noch auch mit der Liebe. Nicht mit der Wahrheit. Wahr allerdings ist es, dass die Protestanten sehr schwere Schuld begangen haben, soferne sie mit Missachtung und Zurücksetzung der göttlichen Autorität der Kirche die ewigen und unwandelbaren Wahrheiten des Glaubens dem Ermessen und der Willkür der subjectiven Vernunft unterwarfen. Solche Begünstigung des menschlichen Hochmuths gab immerhin zu sehr beklagenswerthen Uebeln, zu Rationalismus und Kriticismus etc. Veranlassung. Aber gerade in dieser Beziehung muss auch gesagt werden, dass zu dem Protestantismus und dem mit ihm in Zusammenhang stehenden Rationalismus die Keime vor dem XVI. Jahrhundert schon dagewesen und zwar in jenem sogenannten Humanismus und Classicismus, welchen sogar gerade im Heiligthume Männer der höchsten Autorität unvorsichtig und nicht wohl berathen gehegt und grossgezogen haben. Ja, wäre nicht dieser Keim im Voraus vorhanden gewesen, nimmer liesse sich begreifen, wie ein so kleiner Funke in der Herzensmitte Europa's so grossen Brand hätte entzünden mögen, dass er bis auf den heutigen Tag nicht gelöscht werden konnte. Hiezu kömmt noch, dass die Verachtung des Glaubens und der Religion, der Kirche und jedwelcher Autorität ohne irgend eine Verwandtschaft und Gemeinsamkeit mit dem Protestantismus in der Mitte des XVIII. Jahrhunderts unter einem kathol-[S. 90:]lischen Volke, zu den Zeiten Voltaire's und der Encyclopaedisten, ihren Ursprung genommen … Wie indess immer es mit dem Rationalismus bestellt ist, darin, denke ich, hat die verehrliche Deputation ganz und gar sich getäuscht, wenn sie bei Entwerfung der Stammtafel des Naturalismus, des Pantheismus, des Atheismus &c. behauptet, diese Irrthümer zumal seien Ausgeburten des Protestantismus … Die aufgezählten Irrthümer werden nicht von uns, sondern eben so auch von den Protestanten gefürchtet und verabscheut, also dass auch sie der Kirche und uns Katholiken in deren Bekämpfung und Widerlegung Hülfe und Beistand geleistet haben. So war *Leibnitz* [!] gewiss ein gelehrter und in jedem Bezuge ausgezeichneter Mann; ein Mann, so billig in Würdigung der Einrichtungen der katholischen Kirche; ein Mann, so tapfer und beharrlich in Bekämpfung der Irrthümer seiner Zeit, so hochbegeistert und verdient um Rückführung der Eintracht unter den christlichen Genossenschaften» – (bei dieser Stelle der Rede erhob sich lautes Geschrei: Oh!, Oh! Präsident de Angelis schellte und sagte: «Hier ist nicht der Ort, um Protestanten zu loben.») Strossmayer fuhr fort: «An diese Männer, deren es eine erhebliche Anzahl gibt in Deutschland, in England, ebenso auch in Nordamerika, reiht sich eine Menge von Männern unter den Protestanten, auf welche alle das Wort des grossen Augustinus angewendet werden kann: ‹Sie irren, aber sie irren in gutem Glauben; sie sind Häretiker, aber sie halten uns für Häretiker. Sie haben den Irrthum nicht erfunden, sondern von verkehrten und in Irrthum geführten Eltern ererbt, bereit, den Irrthum abzulegen, sobald sie seiner überwiesen worden.› … (Hier neue, lange Unterbrechung, Schellen mit der Glocke, dazwischen der Schrei «Pfui, Pfui! Nieder mit dem Häretiker!») «Diese Alle, – entwickelte der unerschrockene Redner weiter – gehören, obgleich nicht zu dem Leibe der Kirche, den-[S. 91:]noch zu ihrem Geiste, und haben einigermassen Antheil an den Gnaden der Erlösung. Sie Alle haben in der Liebe, durch welche sie sich zu Jesus Christus, unserem

---

tantismo cognatione et parentela in medio Catholicae gentis saeculi XVIII temporibus Voltarii et encyclopistarum ortum fuisse. … Quicquid interim sit de rationalismo, puto venerabilem deputationem omnino falli dum texendo genealogiam naturalismi, materialismi, pantheismi, atheismi etc., omnes omnino hos errores foetus Protestantismi esse asserit. … Errores superius numerati non tantum nobis, verum et ipsis Protestantibus horrori sunt et abominationi, ut adeo Ecclesiae et nobis ipsis Catholicis in eis oppugnandis et refellendis auxilio sint et adjumento. Ita *Leibnitius* erat certe vir eruditus et omni sub respectu praestans; vir in dijudicandis Ecclesiae Catholicae institutis aequus; vir in debellandis sui temporis erroribus strenuus; vir in revehenda inter Christianas communitates concordia optime animatus et meritus. … Hos viros quorum magna copia existit in Germania, in Anglia, item et in America septentrionali, magna hominum turba inter Protestantes sequitur, quibus omnibus applicari potest illud magni Augustini: ‹Errant, sed bona fide errant; haeretici sunt, sed illi nos haereticos tenent. Ipsi errorem non invenerunt, sed a perversis et in errorum abdictis parentibus hereditaverunt, parati errorem deponere quamprimum convicti fuerint.› … Hi omnes etiamsi non spectent ad Ecclesiae corpus, spectant tamen ad ejus animam, et de muneribus redemptionis aliquatenus participant. Hi omnes in amore, quo erga Dominum nostrum Jesum Christum feruntur, atque in illis positivis veritatibus, quae ex fidei naufragio salvarunt, totidem gratiae divinae momenta possident, quibus misericordia Dei utetur, ut eos ad priscam fidem et Ecclesiam reducat, nisi nos exaggerationibus nostris et improvidis charitatis ipsis debitae laesionibus tempus misericordiae divinae elongaverimus. Quantum autem ad charitatem, ei certe contrarium est, vulnera aliena alio fine tangere quam ut ipsa sanentur: puto autem hac enumeratione errorum, quibus Protestantismus occasionem dedisset, id non fieri …»

Herrn, hingezogen fühlen, und in jenen positiven Wahrheiten, die sie aus dem Schiffbruche des Glaubens gerettet haben, ebensoviele Anknüpfungspunkte für die göttliche Erbarmniss, und wird deren sich die Barmherzigkeit Gottes bedienen, um zu dem alten Glauben und zu der alten Kirche sie zurückzuführen, wieferne nicht wir selbst durch unsere Uebertreibungen und durch unbesonnene Verletzung der ihnen schuldigen christlichen Liebe die Zeit des göttlichen Erbarmens hinausschieben. Was aber insbesondere die Liebe betrifft, so ist es sicherlich im Widerstreite mit ihr, fremde Wunden anzurühren in anderer Absicht, denn um sie zu heilen; nun denke ich, geschieht diess Letztere gerade nicht durch die Aufzählung von Irrthümern, zu welchen der Protestantismus Veranlassung gegeben haben soll» ... Im Verlaufe seiner Rede dann die Frage der Geschäftsordnung aufgreifend, sprach Strossmayer nicht minder bestimmt und freimüthig sich aus. «Durch ein Decret[»], – sagte er – [«]welches als Ergänzung des inneren Geschäftsganges jüngst uns mitgetheilt worden ist, wird festgesetzt, dass die Angelegenheiten in diesem Concile durch Stimmenmehrheit entschieden werden sollen. Gegen dieses Princip, welches die ganze Praxis aller vorausgehenden Concilien von Grund aus umstürzt, haben viele Bischöfe Einsprache erhoben, ohne jedoch irgend eine Antwort zu erhalten. Nun hätte aber in einer Sache von so hoher Bedeutung eine Antwort gegeben werden sollen, und zwar eine klare, durchsichtige und von jeder Zweideutigkeit freie Antwort. Wieferne diess nicht geschehen, gehört es zu den unheilvollsten Dingen auf diesem Concile. Denn es wird diess gewiss, wie den Jetztlebenden, so den nachfolgenden Geschlechtern den Anhalt bieten, um zu [S. 92:] sagen: diesem Concile habe die *Freiheit* gefehlt und die *Wahrheit*. Ich selbst habe die Ueberzeugung, dass die gemeinsame, ewige und unwandelbare Regel des Glaubens und der Ueberlieferung immer gewesen sei und immer bleiben werde – die mindestens *moralisch einhellige Uebereinstimmung. Ein Concilium, welches sich über diese Regel hinwegsetzte und Dogmen für Glaube und Sitte nach Mehrheit der Stimmenzahl zu entscheiden sich unterfinge, würde nach meiner innigsten Ueberzeugung das Recht verwirken, das Gewissen der katholischen Welt als auf Einsatz und Bedingniss ewigen Lebens und Todes hin zu verpflichten*»[51].

Während Strossmayer diese letzteren Sätze sprach, wurde er durch argen Tumult und drohende Zurufe der Versammlung unterbrochen und von dem Präsidenten an der Fortsetzung seiner Rede verhindert. Am nächstfolgenden Tage schrieb er eine Verwahrung nieder, zugleich um zu erklären, dass er die Gültigkeit des Conciles nicht anzuerkennen ver-[S. 93:]möge, wenn Glaubenswahrheiten durch blosse Stimmenmehrheit entschieden werden sollten.

«Als ich am gestrigen Tage[»] – sagt der Bischof in seinem Proteste – [«]von der Rednerbühne aus diese Frage gestellt und die Worte über die zur Entscheidung in Glaubenssachen nothwendige moralische Einmüthigkeit geäussert hatte, wurde ich unterbrochen und mir unter grösstem Tumulte und schweren Bedrohungen die Möglichkeit, den Vortrag fortzusetzen, genommen. Und nun gerade diess hochernste Vorkommniss erhärtete noch mehr die Nothwendigkeit, eine Antwort zu erhalten, welche klar ist und von jeder Zweideutigkeit frei. Demgemäss bitte ich demüthigst, dass eine solche Antwort in der nächsten Generalcongregation gegeben werde. Sollte diess nicht geschehen, so stünde ich vor der Frage, ob ich in einem Concilium bleiben könne, *wo die Freiheit der Bischöfe in der Art unterdrückt wird*, wie sie gestern in mir unterdrückt worden ist, und wo Glaubenswahrheiten definirt werden sollen *mittels eines neuen und in der Kirche Gottes bis daher unerhörten Verfahrens*»[52].

51 [«]Decreto, quod in supplementum ordinis interioris nobis nuper communicatum est, statuitur, res in Concilio hocce suffragiorum majoritate decidendas fore. Contra hoc principium, quod omnium praecedentium Conciliorum praxim funditus evertit, multi episcopi reclamarunt, quin tamen aliquod responsum obtinuerunt. Responsum autem in re tanti momenti dari debuisset clarum, perspicuum et omnis ambiguitatis expers. Hoc ad summas Concilii hujus calamitates spectat. Nam hoc certe et praesenti generationi et posteris praebebit ansam dicendi, huic Concilio libertatem et veritatem defuis[s]e. Ego ipse convictus sum, aeternam et immutabilem fidei et traditionis regulam semper fuisse semperque mansuram communem, adminus *moraliter unanimem consensum. Concilium, quod hac regula superhabita, fidei et morum dogmata majoritate numerica definire intenderet, juxta meam intimam convictionem, eo ipso excideret jure, conscientiam orbis Catholici sub sanctione vitae et mortis aeternae obligandi*.[»]

52 [«]Dum autem ipse die hesterno ex suggestu hanc quaestionem posuissem et verba de consensu moraliter unanimi in rebus fidei definiendis necessario protulissem, interruptus fui, mihique inter maximum tumultum et graves comminationes possi-

Strossmayer übersendete seine Verwahrung dem Präsidenten, nachdem sie in dem Vereine der Deutschen und auch von Bischöfen anderer Nationen war gutgeheissen worden.

[S. 94:] Die «Einleitung» zu dem ersten Glaubens-Decrete ward in Folge der eben berichteten Kritik zurückgezogen und an deren Stelle eine andere gesetzt, welche der deutsche Jesuit *Kleutgen* verfasst hatte und die mit allgemeinem Beifalle aufgenommen wurde. Manche von den Jesuiten stiegen auf Grund der Gewandtheit und Mässigung, mit welcher das Decret nun abgefasst war, zu Ansehen und Einfluss.

Für die *öffentliche* Sitzung am 24. April stand eine einhellige Abstimmung gesichert und die Eintracht war hergestellt.

Nun hatte aber der ursprünglich in dem Namen des Papstes zur Vorlage gebrachte Text so viele Umänderungen erfahren, dass, wie gar nicht zu verkennen blieb, dessen eigentliche Willensmeinung durchkreuzt worden. Aber auch ein *ergänzender Zusatz* zu dem Decrete war vorhanden. Die Bischöfe waren der Meinung, es sollte, damit nicht der feierliche Einklang und die allgemeine gute Stimmung gestört würde, auch dieser noch zurückgenommen werden. Erst im letzten Augenblicke that man ihnen zu wissen, dieser Zusatz würde, da dessen Zurücknahme dem Einbekenntnisse einer Niederlage Rom's gleichkäme, sofort mit zur Abstimmung gebracht werden. Es enthielt aber dieser Ergänzungszusatz eine Mahnung, [«]dass die Erlasse und Beschlüsse des heiligen Stuhles befolgt werden müssten, selbst wenn deren Acht-Spruch nur Meinungen, die nicht wirklich häretisch wären, treffen würde»[53].

[S. 95:] Grosse Anstrengungen wurden sowohl öffentlich wie auch auf Privatwegen gemacht, dem offenen Ausdrucke eines durch diesen Paragraph veranlassten Dissenses vorzubeugen. Der Bischof von *Brixen* versicherte seine Mitbrüder, im Namen der Commission, «der Zusatz beziehe sich nicht auf Fragen der Glaubenslehre, und sie könnten doch wohl den allgemeinen Grundsatz nicht bestreiten, dass man der gesetzlichen Autorität Gehorsam schulde». Der umgekehrte Satz, «die päpstlichen Erlasse hätten keinen Anspruch, befolgt werden zu müssen», erschien allerdings nicht haltbar.

Das Decret wurde einstimmig angenommen. Wohl gaben Einige, das Verfängliche ahnend, ihre Stimme nur mit schwerem Herzen. *Strossmayer* allein hielt sich ferne.

In seiner Rede über die Unfehlbarkeit, welche Erzbischof *Kenrick* von St. Louis vorbereitet hatte, aber nicht halten konnte, spricht dieser etwas später hierüber sich folgendermassen aus: «Unter Anderem, was mich staunen machte, hat der Erzbischof von *Westminster* (Manning) auch gesagt, ‹wir hätten durch den Zusatz, welcher an dem Ende des in der *dritten* Sitzung zu Stande gekommenen Decrets *über den Glauben* gemacht worden, die päpstliche Unfehlbarkeit, wenigstens eingeschlossener Weise, bereits anerkannt und stehe uns nun nicht mehr frei, von ihr zurückzutreten›. Wenn ich den hochwürdigsten Berichterstatter, welcher in der Generalcongregation diesen zuerst vorgebrachten, dann wieder zurück-[S. 96:]genommenen Zusatz, (... während wir uns wunderten, was denn an der Sache sei ...) wiederum ganz unvermuthet empfohlen hat, je richtig verstanden habe; so hat er mit zu klaren Worten gesagt, ‹es werde durch jenen ganz und gar nicht eine (eigene) Lehre gelehrt, sondern dieselbe nur den vier Kapiteln, aus welchen jenes Decret zusammengese[t]zt ist, gleichsam als angemessene Krönung beigefügt, und habe er mehr einen disciplinären, als lehrhaften Charakter.› Wenn der Erzbischof von Westminster die Wahrheit gesagt hat, so ist der Berichterstatter entweder selbst getäuscht worden, oder er hat uns wissentlich in Irrthum geführt, was man bei einem so edlen Manne nimmer voraussetzen darf. Wie dem auch gewesen, vertrauend auf

---

bilitas sermonis continuandi adempta est. Atque haec gravissima sane circumstantia magis adhuc comprobat necessitatem, habendi responsi, quod clarum sit omnisque ambiguitatis expers. Peto itaque humillime, ut hujusmodi responsum in proxima congregatione generali detur. Nisi enim haec fierent, anceps haererem, an manere possem in Concilio, ubi libertas Episcoporum ita opprimitur quemadmodum heri in me oppressa fuit, et ubi dogmata fidei definirentur *novo et in Ecclesia Dei adusque inaudito modo*.»

53 «Weil es aber nicht genug ist, ketzerisches Verderbniss zu meiden, wenn nicht zugleich sorglich die Irrthümer geflohen werden, die jenem mehr oder minder nahe kommen, so gemahnen wir Alle an die Pflicht, auch jene Erlasse und Decrete zu befolgen, durch welche derartige verderbte Meinungen, welche hiermit nicht ausdrücklich aufgezählt werden, von diesem heiligen Stuhle geächtet und verworfen worden sind.» («Quoniam vero satis non est, haereticam pravitatem devitare, nisi ii quoque errores diligenter fugiantur, qui ad illam plus minusve accedunt, omnes officii monemus, servandi etiam Constitutiones et Decreta, quibus pravae ejusmodi opiniones, quae istic diserte non enumerantur, ab hac Sancta Sede proscriptae et prohibitae sunt.»)

seine Erklärung, haben Mehrere auf Grund dieses Vorbehaltes ihre Stimmen jenem Decrete zu geben nicht weiter beanstandet, während Andere, unter ihnen auch ich, Arglist befürchtet und nur ungerne dem Willen Anderer in dieser Sache nachgegeben haben. Bei dem Allen ist es nicht meines Sinnes, irgend einen aus den hochwürdigsten Vätern böswilliger Absicht anzuklagen, der ich ihnen Allen, wie recht und billig, schuldige Verehrung weihe. Aber man sagt, *ausserhalb des Conciliums* seien Männer, Ordens- – etwan auch fromme – Leute, die gar sehr auf dasselbe Einfluss haben; die mehr auf Schlauheit, als auf gute Künste vertrauend, die Sache der Kirche in die seit deren Bestehen wohl höchste Gefahr gebracht haben; sie, die vom Beginne des Conciles an es durchgese[t]zt, dass in die Concilsdeputationen nur diejenigen gewählt wurden, von denen entweder bekannt war oder doch geglaubt wurde, dass selbe ihren Strebungen günstig; sie, welche in das von Einigen aus ihren Vorgängern gebahnte Geleise tretend, in den uns gemachten und aus ihrer Werkstätte hervorgehenden Vorlagen kein dringenderes Herzensanliegen gehabt zu haben scheinen, als die bi-[S. 97:]schöfliche Autorität herabzudrücken, die päpstliche aber zu erhöhen. Wie es scheint, wollen sie nun durch Wort-Umschweife die Unbehutsamen täuschen, wieferne von den Einen diess und von Anderen jenes zu deren Erklärung gesagt wird. Diese Leute haben den argen Brand in der Kirche hervorgerufen und hören nicht auf, in selben hineinzublasen, dadurch dass sie ihre Schriften, welche den Schein der Frömmigkeit vor sich hertragen, aber von der Wahrheit derselben leer sind, unter die Völker verbreiten lassen»[54].

[S. 98:] 13. Conciliarische Gutachten der Minderheit.

Mit der Opposition ging es zu Ende. Sie hatte nicht bloss, wie Erzbischof *Manning* mit gutem Wissen gesagt, sich durch die Abstimmung in der Sitzung vom 24. April zur Annahme der Unfehlbarkeit mitverpflichtet; es war noch mehr geschehen. Ihre Bischöfe mochten immerhin, wie leicht begreiflich, sinnen und streben, «die dogmatische Unfehlbarkeit» einzugrenzen und an genauest bemessene Bedingnisse zu binden, um so manchen der aus der Geschichte dawider entnommenen Beispielen aus dem Wege zu gehen. Wieferne sie aber Unterwerfung schlechthin unter alle und jede päpstliche Decrete über Gegenstände, welche nicht Glaubens-Artikel seien, forderten, hiessen sie sonder Einspruch und Frage gut, ja bekleideten sie selbst mit neuer Autorität nicht nur so Manches, was sie bei genauerer Kenntniss nicht ohne Bedenken in täglicher Uebung sahen; sie bestätigten auch alle irgendwie vorhandenen Bullen, und verliehen Einrichtungen, wie der Inquisition und dem Index, eine ganz unbezeichenbare Sanction. So schienen sie, was ihr Herz mit guter Erkenntniss zurückwies, gleichwohl feierlich mit ihren Lippen zu segnen und zu billigen, schienen gerade dasjenige gutzuheissen, wofür sie Reformen verlangt hatten.

Die siegesgewisse Gegenpartei machte von jetzt ab sich kein Bedenken mehr, die Opposition der Minderheit zu missachten, und schritt nun mit der Ueberzeugung vorwärts, dass es auf jener Seite

54 Vgl. Concio Petri Ricardio *Kenrick*, archiep. S. Ludovici in Statibus Foederatis &c. in Concilio Vaticano habenda et non habita. Napoli (de Angelis) MDCCCLXX, p. 65. n. XI.
«Inter alia quae mihi stuporem injecerunt, dixit *Westmonasteriensis*, nos additamento facto sub finem Decreti de Fide tertia sessione lati, ipsam Pontificiam Infallibilitatem saltem implicite jam agnovisse, nec ab ea recedere nunc nobis licere. Si bene intellexerim Rm. Relatorem qui in Congregatione Generali hac additamentum, nobis mirantibus, quid rei esset, illud iterum inopinato commendavit, dixit verbis clarioribus, per illud nullam omnino doctrinam edoceri, sed eam quatuor capitibus, ex quibus istud decretum compositum est, imponi tanquam coronidem eis convenientem, eamque disciplinarem magis quam doctrinalem characterem habere. Aut deceptus est ipse, si vera dixit Westmonasteriensis, aut nos sciens in errorem induxit, quod de viro tam ingenio minime supponere licet. Utcunque fuerit, ejus declarationi confidentes, plures suffragia sua isti decreto haud deneganda censuerunt ob istam clausulam, aliis, inter quos egomet, dolos parari metuentibus et aliorum voluntati hac in re aegre cedentibus. In his omnibus non est mens mea aliquem ex Reverendissimis Patribus malae fidei incusare, quos omnes, ut par est, veneratione debita prosequor. Sed *extra concilium* adesse dicuntur viri religiosi – forsan et pii – qui maxime in illud influunt, qui calliditati potius quam bonis artibus confisi, rem Ecclesiae in maximum ex quo orta est discrimen adduxerunt, qui ab inito Concilio effecerunt, ut in Deputationes Conciliares ei soli eligerentur qui eorum placitis favere aut noscerentur aut crederentur; qui nonnullorum ex eorum praedecessoribus vestigia prementes in schematibus nobis propositis et ex eorum officina prodeuntibus, nihil magis cordi habuisse videntur, quam Episcopalem auctoritatem deprimere, Pontificalem autem extollere, et verborum ambagibus incautos decipere velle videntur, dum alia ab aliis in eorum explicationem dicantur. Isti grave hoc incendium in Ecclesia excitarunt, et in illud insufflare non desinunt scriptis eorum, pietatis speciem prae se ferentibus, sed veritate ejus vacuis, in populos spargendis.»

keinen Protest mehr geben werde, den sie nicht vergässe, und keinen Grundsatz, dem sie nicht untreu [S. 99:] würde, nur um nicht dem Unwillen des Papstes sich blosszustellen. Damit ward denn für jene auch entschieden, die Verhandlungen über das Dogma der Unfehlbarkeit sofort in Gang zu bringen.

Als so die Minderheit nicht mehr zweifeln konnte, dass ihre Bitten und ihre bisherigen Opfer vergeblich gewesen, und dass sie auf ihre eigenen Hülfsquellen sich zurückziehen müsse, raffte sie vorerst in äusserster Noth all' ihren Muth zusammen. *Rauscher*, *Schwarzenberg*, *Hefele*, *Ketteler*, *Kenrick* verfassten Denkschriften oder veranlassten die Herausgabe solcher wider das Dogma und vertheilten dieselben im Concil[55].

Mehrere *englische* Bischöfe begründeten ihre Einrede durch den Hinweis, dass die Verwerfung der päpstlichen Unfehlbarkeit durch den katholischen Episcopat eine wesentliche Bedingniss für die *Emancipation der Kirche in England* gewesen sei, und dass sie diese Zusicherung nicht jetzt, nachdem sie ihre Dienste gethan, widerrufen könnten, ohne in den Augen ihrer Landsleute *ehrlos* zu werden. «Die Bischöfe und Theologen – sagt, die Beweisgründe zusammendrängend, der Verfasser einer solchen Verwahrung, – sind öffentlich von dem Parlamente gefragt worden, ob die Katholiken Englands für wahr hielten, ‹der Papst könne auf Glauben und Sitten bezügliche Entscheidungen den Nationen auferlegen ohne jede ausdrückliche oder stillschweigende Zustimmung der Kirche?› Alle Bischöfe und Theologen haben geantwortet, dass die Katholiken diess nicht für wahr hielten. Im Vertrauen auf diese Antworten hat das Parlament die Katholiken Englands [S. 100:] zur Antheilnahme an den bürgerlichen Rechten zugelassen. Wer wird nun den Protestanten einreden, die Katholiken handelten nicht gegen Ehre und Treue, wenn sie zur Zeit, als es sich um Erwerbung von Rechten für sie frug, öffentlich das Bekenntnis ablegten, *‹die Lehre von der Unfehlbarkeit des römischen Papstes gehöre nicht zu dem katholischen Glauben›*, und wenn sie nun, also bald sie erlangt hätten, was sie wollten, von diesem öffentlich abgelegten Bekenntnisse zurückträten und das Gegentheil behaupteten?»[56]

Der Erzbischof von *St. Louis* gab die Stärke des Beweisgrundes aus jener Thatsache, dass im Jahre 1854 ein lange Zeit hindurch bestrittenes und in Abrede gestelltes Dogma doch sei verkündigt worden, allerdings zu, aber er gestand auch sein Unvermögen, den Beweis zu führen, dass die unbefleckte Empfängniss wirklich ein *Glaubensartikel* sei[57].

[S. 101:] Im *Juni* ereignete sich ein Zwischenfall, welcher den Beweis lieferte, wie durch die Erfahrungen, welche sie während des Concils bereits gemacht, eine sehr wesentliche Umgestaltung in den Grundansichten bei vielen Bischöfen herbeigeführt worden sei. *Döllinger* hatte in seiner «Erklärung» über die «theologische Bedeutung der *neuen* Geschäftsordnung des Concils» im *März*[58] die Andeutung

55 Vgl. Observationes quaedam de infallibilitatis Ecclesiae subjecto, Vindobonae 1870. – De summi Pontificis infallibilitate personali, Napoli [(]de Angelis). – Hefele, Causa Honorii papae. Napoli. – Encore un mot sur le Pape Honorius par Msgr. de Hefele. (Paris), Faubourg Montmatre (- deutsche Ausgabe. Tübingen, Laupp.) – Kenrick, de Pontificia Infallibilitate &c.

56 [«]Episcopi et Theologi publice a Parlamento interrogati fuerunt, utrum Catholici Angliae tenerent: Papam posse definitiones relativas ad fidem et mores populis imponere absque omni consensu expresso vel tacito Ecclesiae? Omnes Episcopi et Theologi responderunt, Catholicos hoc non tenere. Hisce responsionibus confisum Parlamentum Angliae Catholicos admisit ad participationem jurium civilium. Quis Protestantibus persuadebit, Catholicos contra honorem et bonam fidem non agere, qui quando agebatur de juribus sibi acquirendis publice professi sunt, *ad fidem Catholicam non pertinere doctrinam Infallibilitatis Romani Pontificis*, statim autem ac obtinuerint quod volebant, a professione publice facta recedunt et contrarium affirmant?»

57 Die sehr bemerkenswerthe Ausführung des Erzbischofes *Kenrick* ist in seiner Denkschrift. «De Pontificia Infallibilitate» nicht genau wiedergegeben. Aber sie ist vollständig in den letzten Blättern der «Observationes» (p. 234–238) und auszugsweise in seiner «Concio habenda, sed non habita» (s[iehe]. o. S. 97) enthalten, wo er (p. 43) seinen persönlichen Glauben an die unbefleckte Empfängniss der seligsten Jungfrau förmlich und feierlich bekennend gleichwohl so schliesst: «Diese fromme Meinung ist den Gläubigen immer theuer gewesen, die Kirche hat diese liebevolle Verehrung in Schutz genommen und durch Einführung des Festes der Empfängniss nahezu bestätigt (fere sancivit). Sie hat dieselbe aber niemals als eine Glaubenslehre überliefert, und die Päpste haben verboten, dass der verneinenden Meinung von den Gegnern das Brandmal der Häresie aufgedrückt werde. Wenn nun Jemand in Abrede stellt, dass diese fromme Meinung eine Glaubens-Lehre sei, so sehe ich nicht ein, wie ihm geantwortet werden könne, falls er einwendet, ‹die Kirche hätte einen Irrthum wider den von Gott geoffenbarten Glauben nicht ertragen können, ohne dass sie entweder, was zur Hinterlage des Glaubens gehört, gar nicht gewusst habe, oder ohne dass sie einen offenbaren Irrthum geduldet zu haben schiene›. ([...] Eam fidei doctrinam esse neganti non video quomodo responderi possit, cum objiceret: Ecclesiam errorem contra fidem divinitus revelatam tamdiu tolerare non potuisse, quin aut quod ad fidei depositum pertineret, non scivisse, aut errorem manifestum tolerasse videretur.)

58 Vgl. A[ugsburger]. A[llgemeine]. Z[eitung]. 1870, Nr. 70.

gemacht, dass für die Entscheidung über einen Glaubens-Artikel nicht nur die *einmüthige Gutheissung und Annahme abseite der katholischen Bischöfe* im Concile erfordert werde, dass vielmehr über die «*Thatsache*», ob ein selbst der Berufung nach immerhin öcumenisches Concil als ein solches auch während des ganzen Verlaufes es geblieben und nach dem Ausgange als ein solches zu erachten sei? – nicht einzig das Concil selbst sich Zeugniss zu geben und für sich zu entscheiden vermöge, sondern dass hiefür erst auch noch die Anerkennung und die Bestätigung durch das Zeugniss der [S. 102:] ganzen Kirche nachzufolgen und beizutreten habe. Veranlasst durch heftige Angriffe und rücksichtslose Verdächtigung, welche wider die so geäusserte Meinung und gegen die Persönlichkeit ihres wissenschaftlichen Vertreters rasch in verschiedenen Zeitungsblättern erfolgten, veröffentlichte ein gelehrter Franziskaner eine kleine Vertheidigungsschrift zur Erläuterung der obenerwähnten Ansicht über die Bedingniss des kirchlichen Consenses, um die Thatsache der wirklichen Oecumenicität eines Conciles für alle Zeiten zu erhärten[59].

Der Verfasser des Vertheidigungsschriftchens ward sofort nach Rom zur Verantwortung vorgeladen und dort aufgefordert, eine Urkunde zu unterzeichnen, laut welcher er zu erklären hatte, dass schon die Bestätigung eines Conciles durch den Papst allein dasselbe zu einem öcumenischen mache. P. Hötzl legte seine Sache in die Hände einiger deutschen Bischöfe, welche in der Opposition eine hervorragende Stellung einnahmen, indem er erstens ihre Ansicht über die ihm vorgelegte Erklärung zu vernehmen wünschte, und zweitens ihr Gutachten begehrte bezüglich seines eigenen Verhaltens. Die Bischöfe, welche befragt worden, gaben den Bescheid, «sie glaubten ihrer Seits die zugemuthete Erklärung für unhaltbar erachten, aber auch einbekennen zu müssen, dass sie selbst erst in Folge der gepflogenen wissenschaftlichen Erörterungen zu dieser nun festen Ueberzeugung gelangt seien». Demgemäss «möchten sie dem Fragesteller keineswegs ansinnen, zu Gunsten einer Ansicht, welche ihnen selbst noch vor wenigen Monaten als zweifelhaft gegolten, die schweren Folgen auf sich zu nehmen, welche er zu tragen haben würde, falls er in Rom als widerspenstiger Ordensmann und beharrlicher Vertheidiger [S. 103:] für ketzerisch angesehener Lehre würde verurtheilt werden». Dieser jedenfalls von Wohlwollen eingegebene Rathschlag war es, welchen der Ordensbruder schliesslich auch seiner Seits würdigte und befolgte.

Nachdem die «Bemerkungen» (Observationes) über die Unfehlbarkeit, welche die Bischöfe an die «Commission für Glaubenssachen» eingesendet hatten, durch den Druck veröffentlicht worden, gewann es den Anschein, als hätte die Opposition ihre Schiffe verbrannt. Ihre Bischöfe betheuern, «das Dogma würde den Uebertritten von Protestanten ein Ende machen, ja selbst tief fromme Männer aus der Kirche treiben (certissimum fore, ut infallibilitate ista dogmatice definita … multi, et quidam non solum minoris, sed etiam optimae notae, a fide deficiant), und dem Katholicismus die Möglichkeit rauben, ferner in der Controverse vertheidigt zu werden». (Si edatur, omnis progressus conversionum … funditus extingueretur. Episcopi et Sacerdotes in disputationibus cum Protestantibus non haberent quid respondere possent.) «Dieser *neue* Glaubenssatz wäre nur allzu sehr geeignet, den Regierungen gegründeten Zweifel an der staatsbürgerlichen Treue der Katholiken einzuflössen.» (Qui Concilii decretis obsequi vellent, invenient se maximis in difficultatibus versari. Gubernia civilia eos tanquam subditos minus fidos, haud sine verisimilitudinis specie, habebunt.) «Dagegen dürfte diese Definition auch den Lehren von Rechtmässigkeit der Verfolgung Andersgläubiger, von der Gewalt des Papstes über zeitliche Dinge, über Absetzung der Könige u. dgl. frischen Aufschwung bringen.» (Poterit, admissa tali definitione, Papa statuere de dominio temporali, de mensura ejus, de potestate deponendi reges, de usu coercendi haereticos.)

Es wurde Zeugniss gegeben, »dass die Lehrmeinung von der Unfehlbarkeit in vielen Provinzen der Kirche bis nun [S. 104:] gänzlich unbekannt, von den Kirchenvätern aber in Abrede gestellt sei, so dass weder ununterbrochener noch auch allgemeiner Bestand zu ihren Gunsten nachgewiesen zu werden vermöge; ja, das christliche Alterthum scheine die gerade entgegengesetzte Lehre gehabt zu haben». (Doctrina de infallibilitate Romani Pontificis nec in scriptura sacra, nec in traditione ecclesiastica fundata

59 Ist Döllinger Häretiker? Von P. P(etrus) H(ötzl), München 1870.

mihi videtur. Immo contrarium, ni fallor, Christiana antiquitas tenuit doctrinam.) Man erklärte weiterhin diese Ansicht «als eine denkwidrige und durch die unvermeidliche Aufstellung von zwei Unfehlbarkeiten sich selbst widersprechende, die auf ganz unredliche Kunstgriffe sich stütze, soferne man geschichtlichen Gegenbeweisen durch unwürdige Ausflüchte zu entschlüpfen versuche, hinwieder aber für dieselbe des Amtes der Bischöfe unwürdige Trugschlüsse und nur falsch oder gezwungen gedeutete, mehr noch verstümmelte, gefälschte, eingeschobene, zugestutzte und unächte Belegstellen (textus mutilati, falsificati, interpolati, circumtruncati et spurii) auf die Bahn gebracht würden.»

Ein Bischof betheuerte, «er wolle lieber sterben, als dies Dogma verkündigen»; ein Anderer erachtete es als einen «Akt des Selbstmordes der Kirche»[60].

14. Die zwei letzten Monate des Conciles.

Was immer auch im Verlaufe der Erörterungen in den zwei letzten Monaten des Conciles von Männern gesprochen wurde, welche es sich gefallen lassen mussten, stets darin von einer minder aus Ueberzeugung, als vielmehr im Auftrage handelnden [S. 105:] Mehrheit unterbrochen zu werden[61]; diess Alles konnte nimmer als für die Sache von Einfluss angesehen werden und diente nur mehr dazu, um die eigene Ueberzeugung zu verwahren, nicht aber um solche in Anderen hervorzurufen.

Abgesehen von dem unmittelbaren Ziele der Verhandlung, erschienen besonders zwei Vorträge bedeutsam und denkwürdig. [S. 106:] Der eine ist der des Erzbischofes *Connolly* von *Halifax*, ausgezeichnet durch die unwiderlegliche Klarheit, mit welcher er auf die heiligen Schriften sich beruft und alle Dogmatisationen ablehnt, welche nur aus Schlussfolgerungen der Theologen entnommen werden sollten, ohne zugleich erkenn- und nachweisbar in dem überlieferten Worte Gottes begründet zu sein. «Was Unser Herr nicht gesagt hat, auch wenn es metaphysisch oder physisch ein Gewissestes wäre, kann niemals der Inhalt einer *göttlichen Glaubenswahrheit* sein. Denn der Glaube kommt vom Hören, das Hören aber nicht durch die Wissenschaft, sondern durch die Worte Christi (Röm. 10,17). … Nicht also eben die Worte der heiligen Schrift, sondern ihr rechter Sinn, sei es der buchstäbliche oder der übertragene, so wie dieser in dem Gedanken Gottes, des offenbarenden, gewesen und er von den Kirchenvätern immer und überall übereinstimmend ist ausgelegt worden, und so, wie wir ihm Alle kraft unseres Eides zu folgen gebunden sind, dieser Sinn und nur er allein darf Gottes wahre Offenbarung genannt werden. … *Das Wort Gottes, und es allein und zwar das unbezweifelte, diess will ich, dass es Dogma werde*»[62].

60 Vgl. die Beweisstellen ausführlich in «Lord Akton [!], Sendschreiben an einen deutschen Bischof, München 1870»; und «Ausserordentliche Beilage zur A[ugsburger]. A[llgemeinen]. Z[eitung].» 21. Mai 1870; Nr. 141.

61 Als Beleg zu dieser, schliesslich alle Uebrigen entmuthigenden Wahrnehmung führen wir nur an, was Erzbischof Kenrick hierüber äussert: «Immer, sagt er (l. c. Append. F), trifft es sich, dass, wenn der Untersecretär des Conciles die aus der Deputation hervorgegangenen Aenderungen mit den Worten zum Vortrage bringt: ‹Diese vorgeschlagene Verbesserung lässt die Deputation zu oder modificirt sie und mögen die Väter, welche dieser Meinung sind, aufstehen› – sofort die Väter durch ihr Aufstehen wirklich allzeit der Ansicht der Deputation ihre Zustimmung geben. Allerdings hatten sich am ersten Tage der Abstimmung, als es die Frage galt, über den dritten Theil der ersten verbesserten Fassung und von dem Untersecretär die nachher immer gemachte Anzeige noch nicht erfolgt war, mehrere sich erhoben, so dass es nöthig wurde, die Zahl der Aufstehenden, damit die Abstimmung festgestellt würde, zu verzeichnen. Daraus entstand nun grosse Verwirrung und wurde jener Verbesserungsantrag (Amendement), obgleich er wohl schon mit überwiegender Stimmenzahl war angenommen worden, auf den nächstfolgenden Tag nochmals verwiesen. An diesem folgenden Tage gab nun der hochwürdige Berichterstatter den Vätern von der Rednerbühne aus zu beherzigen, ‹dass die Deputation den bezüglichen Verbesserungsantrag *nicht* zugeben wolle›. Unverweilt stimmten nun fast Alle durch Aufstehen für dessen Verwerfung.» (Semper contigit, ut Patres surgendo Sententiae deputationis assensum praebuerint. Primo quidem die suffragiorum, cum quaestio esset de tertia parte primae emendationis, nondum adhibita indicatione, a Subsecretario deinde semper facta, plures surrexerunt, adeo ut necesse foret numerum surgentium capere, ut constaret de suffragiis. Magna deinde confusio exorta est, et ista emendatio, quamvis majore forsan numero sic acceptata, in crastinum diem dilata est. Postero die Rm. Relator ex ambone Patres monuit, deputationem emendationem istam admittere nolle. Omnes fere eam rejiciendam surgendo statim dixerunt.)

62 [«]Quodcunque Dominus noster non dixerit, etiam metaphysice seu physice certissimum nunquam basis esse poterit dogmatis divinae fidei. Fides enim per auditum, auditus autem non per scientiam, sed per verba Christi. … Non ipsa verba S. Scripturae igitur, sed genuinus sensus, sive literalis sive metaphoricus, prout in mente Dei revelantis fuit, utque ab Ecclesiae patribus semper et ubique concorditer expositus, et quem nos omnes juramento sequi obstringimur, hic tantummodo sensus vera Dei revelatio dicendus est … Verbum Dei volo et hoc solum quaeso et quidem indubitatum, ut dogma fiat.[»]

Die zweite Rede ist die des Erzbischofes *Darboy*. «Ein Beschluss[»], – sagt er darin, – [«]welcher nur die Autorität vermehrt, ohne die Macht zu vermehren, welcher fernerhin gegen-[S. 107:]über einem einzigen Manne, dessen Unfehlbarkeit eben erst jetzt definirt werden soll, eine Botmässigkeit begehrt, welche die Welt dem gesammten Episcopate, obgleich dessen Anrecht 1800 Jahre lang in der Kirche unangefochten besteht, verweigert, – ein solcher Beschluss kann nur neuen Hass und Argwohn wecken, wird aber unvermeidlich den Einfluss der Religion auf die Gesellschaft schwächen und unaufhaltsam den Zusammensturz der weltlichen Gewalt des heiligen Stuhles herbeiführen.»

«Wir können[»] – sagt *Darboy* wörtlich in seiner Rede – [«]die unter solchen Verhältnissen aufgebrachte und in der Art hereingeführte Frage über die Unfehlbarkeit nicht anfassen und entscheiden, ohne, wie ich glaube, eben dadurch sowohl für die Angriffe der Ungläubigen, wie für Einwendungen, welche das moralische Ansehen dieses Conciles abmindern, eine traurige Bahn zu öffnen. Und wir sollten diess um so mehr verhüten, als bereits Schriften und Aufsätze vorhanden und im Umlaufe sind, welche die Befugnis und die Rechtmässigkeit desselben zu bestreiten unternehmen, als ob es nicht die Gemüther zu beschwichtigen und, was dem Frieden diensam, zu bringen vermöge, sondern im Gegentheile, wie es scheint, neue Saat des Zerwürfnisses und der Zwietracht unter die Christenheit ausstreuen wolle und werde. ... Und weiterhin, welches Heilmittel wird denn, in Mitte so grosser Bedrängnisse der Kirche, hiedurch der kranken Welt geboten? Jenen Allen, welche von ungelehrigen Schultern die von Alters her auferlegte und durch der Väter Gewohnheit verehrungswürdig gewordene Bürde abschütteln, ihnen soll, nach dem Begehren der Urheber dieser dogmatischen Vorlage, noch eine neue und dazu recht schwere und gehässige Last auferlegt werden! Jene Alle aber, welche schwachen Glaubens sind, verschütten sie gleichsam unter einem neuen und so gar nicht zeitgemässen Dogma, mit einer Lehre, welche bis jetzt noch nicht entschieden und durch die Schläge [S. 108:] der gegenwärtigen Erörterungen erheblich verwundet, von einem Concil ausgesprochen wird, dessen Freiheit, wie sehr Viele vermuthen und sagen, nichts weniger als einleuchtend sich herausstellt. ... Die Welt ist theils krank, theils verloren, nicht als ob sie die Wahrheit und die Lehrer der Wahrheit nicht kennen würde, sondern weil sie von ihr zurückflieht und selbe nicht will sich auferlegen lassen. Nun denn, wenn sie selbe zurückweist, während sie von dem gesammten Lehrkörper der Kirche, das ist von achthundert Bischöfen, die über den ganzen Erdkreis zerstreut und in ihrer Vereinigung mit dem Papste unfehlbar sind, gepredigt ist; – um wie viel mehr wird jenes der Fall sein, wenn sie nur von einem Einzigen, freilich Unfehlbaren, aber erst allerneuestens als solchem erklärtem Lehrer verkündigt werden wird? Anderer Seits ist es, damit eine Autorität gelte und mit Erfolg handle, von Nöthen, dass dieselbe nicht blos behauptet, sondern dass sie auch zugegeben werde. ... Der Syllabus ist durch ganz Europa gegangen, aber welchem Uebel vermochte er abzuhelfen, selbst dort, wo er als unfehlbares Orakel aufgenommen wurde? Nur zwei Reiche waren damals übrig, in welchen die katholische Religion nicht bloss der Thatsache nach, sondern auch von Rechtswegen als herrschend blühte, *Oesterreich* nämlich und *Spanien*. Aber in diesen beiden Reichen ist die katholische Ordnung im Einsturze begriffen, obgleich sie von einer unfehlbaren Autorität empfohlen, ja gerade vielleicht genau desshalb, wenigstens in Oesterreich, *weil* sie von dieser empfohlen worden ist. Wagen wir es nur, die Dinge, wie sie sind, in's Auge zu fassen! Weit entfernt, dass des heiligen Vaters unabhängige Unfehlbarkeit die Vorurtheile und die Einwürfe, durch welche so Viele von dem Glauben abwendig gemacht werden, zu zerstören vermag, vermehrt und erschwert sie vielmehr dieselben. ... Wer je einiger Maassen auf Politik sich versteht, sieht ein, welche [S. 109:] Keime zu Zerwürfnissen unsere Vorlage enthalte, aber auch welchen Gefahren die weltliche Gewalt dieses heiligen Stuhles durch sie ausgesetzt werde»[63].

63 [«]Hanc de infallibilitate his conditionibus ortam (questionem) et isto modo introductam aggredi et definire non possumus, ut arbitror, quin eo ipso tristem viam sternamus tum cavillationibus impiorum, tum etiam objectionibus moralem hujus Concilii autoritatem minuentibus. Et hoc quidem eo magis cavendum est, quod jam prostent et divulgentur scripta et acta quae vim ejus et rationem labefactare attentant; ita ut nedum animos sedare queat et quae pacis sunt afferre, e contra nova dissensionis et discordiarum semina inter Christianos spargere videatur ... Porro, quod in tantis Ecclesiae angustiis laboranti mundo reme-

[S. 110:] Drei Wochen hatte die General-Debatte gedauert, und neun und vierzig Bischöfe sollten noch sprechen, als sie durch eine ganz plötzliche Durchreissung am 3. Juni zum Schlusse gebracht wurde.

Während vier und zwanzig Stunden war die Entrüstung der Minderheit sehr gross. Ein letzter Anlass, die *Rechtmässigkeit* des Conciles in Abrede zu stellen, war ihr nunmehr geboten. Manche hatten schon von Anfang an jedes Vertrauen auf dieselbe aufgegeben und der Ueberzeugung gelebt, durch die Bulle «Multiplices» sei das Concil seiner gesetzlichen Gültigkeit entkleidet worden. Allein es war nicht möglich gewesen, für längere Zeit bei solcher Anschauung Stand zu halten, da Keiner wusste, ob er seinem Nachbarn trauen dürfe, und da überdiess selbst noch einiger Grund zur Hoffnung vorhanden schien, die schlimmsten Regeln möchten gleichwohl noch ermässigt werden.

Als die zweite Geschäftsordnung, im Sinne derjenigen, welche *Strossmayer*'s Rede unterbrochen hatten, ausgelegt, das Recht in Anspruch genommen hatte, Dogmen zu verkündigen, an welche ein Theil des Episcopates nicht glaubte, wurde es zweifelhaft, ob die Bischöfe, welche der entgegengesetzten Meinung waren, fortfahren könnten, an den Sitzungen sich zu betheiligen, ohne dadurch thatsächlich ihre Unterwerfung zu bezeugen?

Indess beschränkten sich dieselben auf das Einzige, nämlich eine Verwahrung in Mitte zu legen, in dem Gedanken, es genüge, Worte gegen Worte zu setzen, und sei zu handeln dann erst Zeit, wenn das neue Princip wirklich zur Anwendung gelangen sollte.

Durch die Abstimmung vom 3. Juni war die beanstandete Geschäftsordnung in einer für die Minderheit und deren Sache verletzenden Weise zu Kraft und Anwendung gebracht worden. [S. 111:] Die Führer der Opposition mochten nunmehr doch von der Ungültigkeit des Conciles überzeugt werden, und machten demgemäss sich schlüssig, alle insgesammt sich des Sprechens zu enthalten und zu St. Peter nur das Einzige noch abzuwarten, nämlich durch ihre Stimme den Beschluss, welchen sie nicht gutzuheissen vermochten, zu verneinen. Auf diesem Wege, dachten sie, werde der Anspruch auf Oecumenicität ohne förmlichen Bruch und ohne Gewaltsamkeit beseitigt werden.

Die grössere Zahl der Bischöfe der Opposition fühlte indess alsbald viel zu geringe Neigung für ein so kräftiges Auftreten, und selbst *Hefele* legte das grosse Gewicht seines Ansehens in die Wagschale derer, welche behaupteten, «sie würden schlimmer daran sein, als bisher mit ihren Worten, falls sie bei dieser Gelegenheit schon zu dem Aeussersten schritten». Sie hatten angekündigt, dass sie diess einzig nur dann thun wollten, wenn es sein müsse, um der Promulgation eines Dogma's, welches sie bekämpft hatten, zuvorzukommen. Sollte diese dennoch vorgenommen werden, dann handelte das Concil selbst ordnungswidrig und vergewaltigend, und sollte die Opposition demgemäss ihre ernsteste und stärkste Maassnahme für das Eintreten dieses äussersten Falles sich aufbehalten.

Die Forderung der *Einmüthigkeit* der *katholischen* Bischöfe für conciliarische Feststellung von *Glaubenswahrheiten* musste für sie *Grundprincip* sein und bleiben. Denn es gestattet keine Zweideutigkeit und ist so klar, so einfach und dabei so entscheidend, dass bei demselben zu beharren, keinerlei Gefährdung besorgen liess. Die Erzbischöfe von Paris, Mailand, Halifax, die Bischöfe von Diakova, Orleans,

---

dium affertur? Iis omnibus qui ab humero indocili excutiunt onera antiquitus imposita et consuetudine patrum veneranda, novum ideoque grave et odiosum onus imponi postulant schematis autores. Eos omnes qui infirmae fidei sunt novo et non satis opportuno dogmate quasi obruunt, doctrina scilicet hucusque nondum definita, praesentis discussionis vulnere nonnihil sauciata, et a Concilio, cujus libertatem minus aequo apparere plurimi autumant et dicunt, pronuncianda. … Mundus aut aeger est aut perit, non quod ignorat veritatem vel veritatis doctores, sed quod ab ea refugit eamque sibi non vult imperari. Igitur, si eam respuit, quum a toto docentis Ecclesiae corpore, id est ab DCCC episcopis per totum orbem sparsis et simul cum S. Pontifice infalli[bi]libus praedicatur, quanto magis quum ab unico doctore infallibili, et quidem ut tali recenter declarato, praedicabitur? Ex altera parte, ut valeat et efficaciter agat auctoritas, necesse est, non tantum eam affirmari, sed insuper admitti. … Syllabus totam Europam pervasit, at cui malo mederi potuit etiam ubi tanquam oraculum infallibile susceptus est? Duo tantum restabant regna in quibus religio florebat, non de facto tantum, sed et de jure dominans: *Austria* scilicet et *Hispania*. Atqui in his duobis regnis ruit iste catholicus ordo, quamvis ab infallibili autoritate commendatur, imo forsan saltem in Austria ea praecise de causa, *quod* ab hac commendatur. Audeamus igitur res uti sunt considerare. Nedum Sanctissimi Pontificis independens infallibilitas praejudicia et objectiones destruet, quae permultos a fide avertunt, ea potius auget et aggravat … Nemo non videt si Politicae gnarus, quae semina dissensionum schema nostrum contineat et quibus periculis exponatur ipsa temporalis Sanctae Sedis potestas.[»]

Marseille und die meisten der ungarischen Prälaten fügten sich diesen Ausführungen und eigneten sich so die Haltung der minder entschiedenen Amtsbrüder an, während sie die Meinung, das Concil besitze keine Autorität mehr, keineswegs aufgegeben hatten.

[S. 112:] Nichtsdestoweniger fanden sich auch noch Etliche, welche es ihrer unwürdig und als unfolgerichtig erachteten, einer Versammlung anzuwohnen, für welche sie keine Achtung mehr zu hegen vermochten.

Die Debatte über die mehreren Abschnitte des Schemas «über den Primat» und «des Papstes unfehlbares Lehramt» dauerte bis zu Anfang Juli. Das Decret wurde schliesslich in der Generalcongregation (14. Juli) durchgebracht gegen *achtundachtzig* verneinende Stimmen. Gleich darauf wurde kundgegeben, die Unfehlbarkeit des Papstes würde als Glaubenswahrheit in der feierlichen Sitzung vom 18. Juli verkündigt, und zugleich Alle, welche dieser anwohnten, aufgefordert werden, eine Urkunde der Unterwerfung zu unterzeichnen.

Einige Bischöfe der Minderheit machten daraufhin den Vorschlag, «Alle sollten in dieser feierlichen Sitzung sich einfinden, ihr (verneinendes) Votum wiederholen, jene Unterschrift aber verweigern». Sie ermahnten ihre Mitbrüder, ein hervorleuchtendes Beispiel des Muthes und der Ueberzeugungstreue zu geben; «denn nimmer würde die katholische Welt dem Glauben treu bleiben, wenn sie, wenn die *Bischöfe* wankten und strauchelten.»

Allein eben so fest stand, dass sich Männer unter ihnen befanden, welche gegebenen Falles es vorzogen und bereit waren, eher auf ihre selbsteigene Glaubensüberzeugung Verzicht zu leisten, als sich der Strafe des Bannes auszusetzen, Männer, welchen Autorität mehr galt als Beweis, und die treuherzig die Erklärung des Papstes hinnahmen, «die Tradition bin ich» («La Tradizione son' io»).

So kam es innerhalb der Opposition durch eine kleine Majorität zu dem Beschlusse, «die Opposition solle ihr *verneinendes* Votum *schriftlich* erneuern und sofort *in Gesammtheit Rom verlassen*».

[S. 113:] Es waren Einige gerade aus den gewissenhaftesten und entschlossensten Gegnern des Dogma's, welche zu diesem Schritte den Rath gegeben. Indess sie ihren Blick auf das unmittelbar Nächstkommende richteten, trugen sie sich mit der Ueberzeugung, dass eine unbesiegbare Reaktion bevorstehe, und dass die Beschlüsse des Vatikanums ausgelöscht und aufgelöst werden würden durch eine Gewalt, welche mächtiger, als die der Bischöfe, und durch eine Entwicklung, die minder gefahrvoll zu sein schien als ein Schisma. Ihr Nichtglauben an die Gültigkeit dessen, was das Concil gewollt und vollbracht, gründete tief genug, um sie zu vergewissern, ohne jegliche Gewaltanwendung würde und müsse jenes hinfällig werden und erfolglos bleiben. Daher also ihr Entschluss, dem Papste und sich selber das Unwürdige und das Aergerniss eines *offenen Bruches* zu ersparen.

Die letzte literarische Kundgebung der Opposition, die Denkschrift «die letzte Stunde des Conciles (la dernière heure du Concile), bestimmt, um die Gesinnungsgenossen auf den Fall der Niederlage vorzubereiten, ist ein Zuruf an ihre Geduld und eine Ermunterung, der führenden und heilenden Hand Gottes sich zu vertrauen. «Hoffen wir[»], – sagt sie am Schlusse einer für alle Zukunft erwägenswerthen, wenn auch schmerzlichen Darlegung –, «hoffen wir, das Uebermaass des Uebels werde die Rückkehr des Guten herbeiführen. Diess Concil wird nur Ein glückliches Ergebniss haben, diess nämlich, dass es ein anderes hervorruft, das in Freiheit sich versammeln wird. … Das vatikanische Concil wird unfruchtbar bleiben, wie Alles, was sich nicht unter dem Anhauche des heiligen Geistes erschliesst. Jedoch es hat auch enthüllt, nicht allein, bis zu welchem Grade der Absolutismus die besten Einrichtungen und die besten Antriebe missbrauchen kann, es hat auch gezeigt, was annoch das Recht vermag, selbst wenn es zu seiner Vertheidigung nur noch die Minderzahl hat. … Wenn die Menge [S. 114:] nachgerade vorgeht, so sagen wir ihr voraus, sie wird nicht weit gehen. Die Spartaner, welche an den Thermopylen gefallen sind, um die Heimath der Freiheit zu vertheidigen, sie waren es, welche für die erbarmungslose Flotte des Despotismus vorbereitet haben – die Niederlage von Salamis»[64].

64 «Espérons que l'excès du mal provoquera le retour du bien. Ce Concile n'aura eu qu'un heureux résultat, celui d'en appeler un

Als daher die Unterzeichner des Protestes unmittelbar darauf sich zur Abreise entschlossen und rüsteten, hatten auch sie Alle *damals* noch ganz *unbestreitbar* der Ueberzeugung Raum und Folge gegeben, dass sie den Weg zur Rettung der Kirche am sichersten dadurch bezeichneten, wieferne sie *durch dieses ihr eigenes Beispiel und Verhalten die Katholiken lehrten und anleiteten*, «einem Concile, welches in seiner Bildung nicht *ordnungsgemäss*, in seinen Verhandlungen nicht *frei* und in seiner Lehre nicht *einmüthig* gewesen, die Anerkennung zu versagen, immerhin jedoch Mässigung zu beobachten in der Bestreitung einer Autorität, über welche ohnehin grosse Katastrophen im Heranzuge begriffen seien». Denn nur so dünkte es möglich, den Frieden und die Einheit der Kirche zu retten – *ohne das Opfer des Glaubens und der Vernunft*.

autre, réuni dans la liberté. … Le Concile du Vatican demeurera stérile, comme tout ce qui n'est pas éclos sous le souffle de l'Esprit Saint. Cependant il aura révélé non-seulement jusqu'à quel point l'absolutisme peut abuser des meilleures institutions et des meilleurs instincts, mais aussi ce que vaut le droit, alors même qu'il n'y a plus que le petit nombre pour le défendre … Si la multitude passe quand-même, nous lui prédisons qu'elle n'ira pas loin. Les Spartiates, qui étaient tombés aux Thermopyles pour défendre les terres de la liberté, avaient préparé au flot impitoyable du despotisme la défaite de Salamis.[»] (Vgl. La dernière heure. München, Manz 1870. S. 7 – Deutsche Ausgabe. München, 1870.)

Beilage 6

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

(In: The Nineteenth Century, Februar 1879, 219–246.)

The Editor has received from Dr. Doellinger the following letter in reference to this article:
My dear Sir, – I have been allowed to read the manuscript of an article containing a biographical sketch of the late Bishop Dupanloup, which, as I understand, has been already under your eyes. I need not tell you that the position which the prelate occupied in the Roman Catholic Church, and the part which he took in the civil and religious affairs of his country, make it particularly desirable that a fair and accurate review of his career should appear in a periodical which, like the *Nineteenth Century,* occupies such a distinguished place in literature, and has such a wide circulation. The author has written with the help of previous materials inaccessible to others, and records events of general interest and importance, which in part are unknown, or only imperfectly or inaccurately known, by the public at large, not only in England, but also in France, Italy, and Germany. As far as my own acquaintance with the Bishop goes – and it extends over a period of twenty-five years – I can vouch the accuracy of the details and the truth of the appreciation.

In conclusion allow me to express my hearty thanks for the kindness which puts it into my power to peruse a periodical equally distinguished by the rich variety of its contents and the high literary talents of many of its contributors. Yours sincerely and gratefully,

J. Doellinger.

[S. 219:] On the 17th of May, 1838, the last scene was acted in the life of a man, who, all must acknowledge, played his part with a skill all the more perfect, in that he was undisturbed either by the movements of conscience, or the passionate emotions of more candid natures. Talleyrand was dying. For some months past the decay of his physical strength warned him of this moment, for which he had long prepared himself in his own fashion. His official departure from the world which he had helped to govern, and whose attention he had still longer engaged, followed the speech which he delivered on [S. 220:] the 3rd of March, 1838, in memory of Count Reinhardt. From that time forward he was anxiously occupied with another matter. His object was to find a link, across so many years, with that first part of his public life which found its final expression on that memorable day, when he, as Bishop of Autun, celebrated High Mass in the Champ de Mars to commemorate the first anniversary of the taking of the Bastille, and afterwards with a daring hand blessed the banner of Revolutionary France. Since then he had lived the life we know, and in which the marriage contracted in America was not the greatest difficulty which stood in the way of his reconciliation with the Catholic Church. That, however, and, as its consequence, the honours of ecclesiastical burial, was the desire of the grand seigneur, to whom nothing seemed so ungentlemanlike as a display of unbelief, and who used to say during the last years of his life, «Je n'ai qu'une peur, c'est celle des inconvenances». The family of the Prince also on their part pressed for this reconciliation.

The Duchesse de Dino, his niece, had given her daughter, whom Talleyrand used to call «l'idole de sa vieillesse», a teacher of religion in the person of Abbé Dupanloup, who, although still young, had attracted attention by the zeal and talent which he displayed.

One day in the spring of 1838, Talleyrand invited him to dine. The priest excused himself, saying he was not a man of the world, a subterfuge which drew upon him from the Prince the complimentary remark, «cet homme ne sait pas son métier». In the meantime, Talleyrand drew up several forms of submission, and consulted Dupanloup on the subject. These were, however, rejected, and at last the proposition was made to the Prince that he should simply sign a declaration which was drawn up specially for him. Whether or

not Dupanloup was its author is unknown, but it was deemed sufficient in Rome. When, however, it was again presented to this singular penitent, he locked it up in his writing table and met all remarks with the characteristic words *pas encore*. On the morning of his death, whilst the illustrious and great of the political and aristocratic world thronged the door at the entrance of his bedchamber, the young pupil of Dupanloup asked the blessing of her teacher, went to the bedside of her grand-uncle, and with a last earnest prayer, besought him to make his peace with God. Talleyrand granted to her tears his signature to the retractation which was once more read aloud, and then he received the consolations of his Church. Royer-Collard, who was present, said to Dupanloup, «M. l'Abbé, vous êtes un prêtre». In consequence of this scene, the name of Dupanloup became more widely known, and was never again, with the exception of some insignificant intervals, withdrawn from publicity.

Félix Antoine Dupanloup was born a French subject at St. Félix in Savoy, on the 3rd of January, 1802, in what was then the department of Mont Blanc, although the French did not take solemn [S. 221:] possession of the country until the month of July following. The most different and most contradictory stories have been spread as regards his birth. He considered himself to be the child of poor country people, and kept up friendly relations with the members of his family whenever he visited his birthplace. He showed himself a true son of the mountains in his ardent affection for his native country, and it was well known in Orleans that the Bishop never met a little Savoyard without giving him a friendly greeting, a little present, and his blessing.

His uncle, a parish priest in the neighbourhood of his birthplace, gave him the rudiments of education, and sent the high-spirited and talented boy to Paris in 1815, where he first of all studied for the space of three years in a half ecclesiastical, half secular school, in the Rue du Regard, then from 1818 in the seminary of St. Nicolas, till finally in 1820, he entered St. Sulpice. Some characteristic stories are told of this youthful period. When he exchanged his first school for the second, he left it as the best scholar in his class. Notwithstanding this, they wished at St. Nicolas to make him go through this class again, on the pretext that their standard was far higher. The boy begged and prayed of his teachers to give him at least a chance, but in vain. He declared at last that he would not offer further opposition, but that be would do no more work. The Professors, who could press out of him neither an answer nor a task, had to give way, and the boy became again the first, and attained at the end of the year the distinctions of his class.

As a seminarist at St. Sulpice, he made acquaintance with a man still young, whose resolution to become a priest had made a very intelligible sensation. This was the Duc de Rohan, whom a frightful catastrophe induced to take this step. His wife's dress had caught fire as she was standing near a chimney-piece, and she died in consequence. Some years afterwards, in 1819, he entered the seminary, and there became such a friend of young Dupanloup's, that he was in the habit of asking him for the vacation to his château at La Roche Guyon. It was there in the autumn of 1826 that he made the acquaintance of Montalembert, then sixteen years old, and both firmly preserved the impressions of their first meeting. Looking back, upon these days Dupanloup wrote in 1861: «Shortly before, Montalembert had left college, where he had taken the first prize in French literature. Already at that time he was a conscientious Christian, a sincere Catholic, zealously applying himself to study, and full of pugnacity. One felt already that, as he said himself, he was ready for war, and that a defender of freedom and of right had arisen in him»[1].

Montalembert on his part expressed himself not less favourably in regard to the young priest, whose extraordinary gifts had not [S. 222:] escaped him, but then he adds, «A half-hour's talk with the Duc and his friend, showed me that on no point did we agree. No matter, I must master myself. I have known how to preserve my religion in the midst of 120 infidels at college, and I hope that God will give me the grace to preserve my opinions on liberty and independence in spite of a dozen absolutists.» And once more, coming back to the subject of his noble host, whose piety and charity he highly respected, he added, «I can't,

1 Dupanloup, ‹Les Moines d'Occident›, *Correspondant*, Jan. 1861.

however, give my inmost soul to a priest and a Frenchman, for whom freedom and constitutional equality are chimeras. Thoughts must agree, if hearts are to beat in unison»[2].

During the last twenty years of their lives, Dupanloup and Montalembert became warm and true friends, but the words just quoted indicate the reasons, and to some extent the prejudices, which caused their roads so long to run parallel before they joined. A prejudice it certainly was, to assume Dupanloup's agreement with the ultra-Royalism of Rohan, but the true differences between him and Montalembert, which revealed and accentuated themselves in the course of the following years, were of such moment, that they played a great and important part, not only in their individual histories but in that of the French Church. They were partly of a political and partly of a personal character.

The men who surrounded Dupanloup in the days of his youth were the Director of the Seminary of St. Sulpice, M. Hamon, the Duc de Rohan, Mgr. de Quélen, Archbishop of Paris, Feutrier, curé of the Madeleine, and afterwards Minister of Education and Bishop of Beauvais, and above all, Frayssinous.

All these were royalists and true to the traditions of the French Monarchy and Church as these existed before 1789. The life of Dupanloup was influenced by them to the very last. After he was ordained priest in 1825, he was entrusted with a work which he always considered as his first and most important one. This friend of children and of youth commenced his experience in the field of education by teaching children their catechism, and this with such zeal, and in so interesting a fashion, that many parents whose attention had been drawn to him by the remarks of their children formed part of his audience. Placed by Feutrier, who had founded it, at the head of the Académie St. Hyacinthe, he worked for ten years as teacher of religion in a manner which brought him into continual intellectual intercourse with the rising generation, and the results of this are still living in the grateful remembrance of many, and are, to some extent at least, preserved in the notes of one of his hearers[3]. The further consequence of this was, that he was appointed in 1827 Confessor to the little Duc de Bordeaux, and in 1828, teacher of religion to the Princes [S. 223:] of Orleans, a position from whose double responsibility he was promptly relieved by the Revolution of 1830.

This event brought to the front a group of men whose increasing influence soon threw Dupanloup's friends into the shade, and from whom he was divided not so much by external circumstances and personal relations as by his intellectual disposition.

He took holy orders at an exceptionally memorable time. His first year in St. Sulpice, 1821, was the death-year of Count Joseph de Maistre. The latter was completely disappointed in the expectations which he associated in his mind with the idea of a monarchical restoration, and thought that, as Europe would perish along with him, «c'était s'en aller en bonne compagnie». We cannot here allow ourselves to notice at length this extraordinary man. His importance, however, may be perceived by a comparison between the state of affairs in 1796, when he wrote his first work, *Les Considérations sur la France*, and in 1819 when he published his last one, *Le Livre du Pape*.

The Gallican Church which perished in the Revolution numbered, on the eve of 1789, 18 archbishops, 113 bishops, 1.922 abbés, and 28 religious communities in 24.089 convents. The number of the regulars was about 60.000, the secular clergy were reckoned at 70.000, so that about 130.000 persons may be counted as belonging to the clerical order. A property of nearly four milliards in value with an income of 200.000.000 francs corresponded to this numerical strength[4]. This property had outlived the political importance of the order to whom, in the course of centuries, it had been confided, and besides, was divided very disproportionately among the clergy. While many high dignitaries of the Church united numerous benefices in one hand, the parish clergy were obliged to extract a barely sufficient income from their congregations, who were often not less poor and needy than they were themselves, and the 208 parish

2 Montalembert, *Lettres à Léon Cornudet*.
3 *La Chapelle St. Hyacinthe, Souvenirs des Catéchisme de la Madeleine*. Par un ancien disciple de Mgr. l'Évêque d'Orléans, 1825–1835.
4 Compare Taine, *L'ancien Régime*; Delbos, *L'Église de France*; and Guettée, *Histoire de l'Église de France*.

priests who found themselves among the 300 deputies of the clerical order in 1789, by the opposition which they offered to the formation of a second chamber contributed their full share to the final result.

By the suppression of the religious communities, and the proposition of Mirabeau that the property of the Church should be placed at the disposal of the nation, the whole organisation of the French Church was destroyed from its foundation. The attempt made by the «constitution civile du clergé» to bring the ecclesiastical organisation in harmony with the political, failed by reason of the impossibility of reforming an ecclesiastical society like the Catholic Church by interference from without. With few exceptions the bishops and the clergy preferred persecution and exile to swearing fidelity to the constitution; and when ten years later the First Consul resolved to [S. 224:] re-establish the hierarchy, the position was such, that any proposition, in the very smallest degree acceptable, was sure of a favourable reception in Rome. The work of Napoleon was worthy of its author. In spite of the protests against their forcible deposition, of thirtysix bishops of the old Gallican Church, he handed over to Pius the Seventh a completely centralised ecclesiastical organisation, with the well-premeditated resolution to wield himself, by means of the Pope, so excellent an instrument of power. The pecuniary position assigned to the clergy will not bear comparison with the past. The French bishops now could not meet the responsibilities and charges of their official position, were it not for the generosity of the French people. The situation of the parish priest, on the other hand, was hardly altered by the new state of things. Instead of the 700 livres, average stipend under the *ancien régime*, he gets now 900 francs, and in a speech in the Senate in 1876, Bishop Dupanloup attributed in so many words the early death of many priests to the circumstance that they often wanted the bare necessaries of life. Moreover, the clergy lost through the new Concordat the last remnant of its independence in its relation with the bishops.

The ecclesiastical tribunals to whose decisions in ecclesiastical questions the priest could formerly appeal against the despotism of his superior, were suppressed, and the maintenance in the organic articles of *appels comme d'abus* which should be brought before the Conseil d'État, was too often illusory, because parishes were not given to parish priests in the ordinary sense of the word, but were conferred upon so-called *prêtres desservants*, so that an act of independence of authority on the part of the majority of the French priests, without consequent loss of position, is no longer to be thought of. It was the second time since 1516 that overpowering political reasons determined the very conditions of existence for the Gallican Church, without an ear being given to what she herself might have to say[5].

To these internal changes the external difficulties have to be added, which the Church had to encounter after her restoration. All relations between the clergy and the nation were broken, their educational establishments destroyed, their institutions ruined, and theological education exiled to the episcopal seminaries, which had neither the intellectual nor the material means to fulfil their task. In the meantime, the generation which had grown up since the Revolution was estranged from religion, if not hostile to it. Under such circumstances it was most important, and in some respects even decisive, for the French Church, that the impulse to a change of opinion was given not by clergymen, but by laymen.

[S. 225:] Chateaubriand was the first who stepped into the lists, and with the *Génie du Christianisme* undertook the artistic and literary rehabilitation of Christianity, and especially of Catholic Christianity. It remains his undisputed merit that he risked his literary reputation at a moment when nothing justified the hope that he would succeed in turning the prejudices of the world in favour of the ideas he defended. As an apology for Christianity the work of Chateaubriand was never of great value, and has long been open to every kind of objection. As a poetical illustration it has not yet lost its charm. It won for it youth, which was filled with enthusiasm for the poetical figures which he had surrounded with a religious halo. It propitiated the cultivated, and was the foundation of a religious revival, which was true to the master in these respects, that practice did not keep pace with theory, that the intelligence was more excited than the heart, and

5 The influence of Napoleon as one of the chief authors of Ultramontanism in France, is exceedingly well explained by M. de Meaux, ‹La Question religieuse au Sénat›, *Correspondant*, Mars 1865, p. 457.

that it was often more a question of æsthetical enjoyment than of internal regeneration. Overshadowed by Chateaubriand, and, from the nature of his mind, active in a much narrower circle, Vicomte de Bonald opposed to the revolutionary theory the inflexible doctrine of absolute power in Church and State, and endeavoured, by word and example, in private and in public, to convince society once more of the necessity of reverence and of rigid morality. Honourable and inflexible, he influenced men, not less by the respect accorded to his character, than by writings in which Count Joseph de Maistre welcomed the conclusions of a kindred spirit. It was reserved, however, for the latter, to stamp his personality upon the entire direction of, and to give an impulse to, the religious movement in France, which on the whole it follows to this hour. This Catholic Voltaire, as he has often been called, was above all things a passionate, restless, irreconcilable adversary of Rousseau, and his opposition to him acquired the acrimonious character of a personal quarrel. De Maistre opposed the doctrine of original sin, and the radical depravity of all Flesh, to the belief in the original goodness and the indefinite perfectibility of human nature, which was the basis of the whole theory of Rousseau. He delighted in contrasting, with an irony which recalls Pascal, the bitter reality with the Utopias of the eighteenth century, and concludes, alluding to his own life: «Je ne sais ce qu'est la vie d'un coquin, je ne l'ai jamais été, mais la vie d'un honnête homme est abominable»[6].

De Maistre saw no salvation for fallen human nature out of Christianity, which seemed to him to exist in original purity only in the Catholic Church, because there alone all things were reduced to the principle of authority. In his definition of this principle of authority he concurs with Bonald. «There is no human society», he says, «without government, no government without sovereignty, no sovereignty without infallibility, and the last privilege is so indis-[S. 226:]pensable that it is necessary to assume it where it does not exist – viz. in temporal sovereignties, because otherwise society would be disintegrated»[7]. «If we wish to express ourselves correctly», says De Maistre in another place, «we must not talk about limited sovereignties; they are all unlimited and infallible, because it was never and nowhere permitted to say to them that they have erred, for herewith the right would follow to renounce allegiance to them»[8]. Though different in their spheres of action, the nature and substance of power is the same in the spiritual as in the temporal authority, only, the former possesses those prerogatives in a far higher measure; for there infallibility is of Divine origin, and hence the final decision rests with it. «Perhaps», wrote De Maistre in 1815, «we laymen may be able to place means of defence at the disposition of the Pope, which may prove all the more useful, that they have been forged in the camp of the enemy»[9]. He did not know then that it would be a priest who would become his intellectual heir, for it was some time later that he made the acquaintance of Abbé de Lamennais. «What is truth, M. l'Abbé?», he wrote to him shortly before his death, with that singular mixture of worldling and prophet so peculiar to him. «The One Person who could have answered this question did not choose to do so.» … «Do not misuse your talent; nature has given you material for bomb-shells, don't make shot of it to shoot sparrows; gather up your strength, give us something great»[10]. His wish was gratified. It was De Maistre who presented to the Pope the first volume of the *Essai sur l'Indifférence*. The days, when it might have been believed that Christianity need no longer be taken into account, seemed over. The book came almost as a portent, and shook for a long time the minds of men from their repose.

Lamennais attributed the sources of indifferentism to the contempt of authority, and the supremacy of individual reason. In opposition to Descartes, he founded certainty upon the authority of the universal human race, and undertook to prove the accord between mere historical tradition and the teaching of the Catholic Church. All conclusions of reason, said Lamennais, are subject to error. In the mass of existing theories, in the perpetual conflict of opinions, it is impossible to distinguish truth from error;

6 De Maistre, *Lettres et Opuscules*, vol. I. p. 407. Paris 1851.
7 *Du Pape,* livre I. p. 93.
8 *Ibid.* livre II. p. 165.
9 De Maistre, *Lettres et Opuscules,* vol. I. p. 296.
10 De Maistre, *Lettres inédites,* Paris 1851, p. 500.

science furnishes no certain results; evidence itself gives no certainty; we must, however, have truth, and consequently an infallible source of truth. No such source is in the individual himself, therefore he must seek it without himself – in the «sensus communis», that is to say, in those root ideas upon which all are agreed; the greater the number of such witnesses, which a doctrine or an idea can produce in its favour, the nearer [S. 227:] truth it is. But all truths, necessary for mankind, have originally been revealed by God, preserved by tradition, and also surrounded by the authority which this general consent of mankind furnishes. Finally, they have developed themselves in Christianity, and in the Catholic Church, and embodied themselves in the Pope, its head, who therefore is, as it were, the Divine intelligence become objective. To him, as the infallible bearer and guardian of the universal knowledge, this itself witnesses, and from him alone the reason of the individual receives truth. All authority and sovereignty are in the last instance founded upon his. He decides upon the problems of science and over the destinies of nations, and is the living tradition of mankind.

The older generation among the French clergy – which at the time when the first volumes appeared still reckoned amongst its members two of its brightest ornaments, Cardinals Bausset and De la Luzerne – was at first so little suspicious, that Frayssinous himself recommended the book, and made use of the expression, «that a dead man would be raised again by it». Scruples began first to arise when Lamennais came forward with his entire system. Already, however, in 1820, Joubert wrote to his old friend Chateaubriand: «Lamennais is very much blamed in Saint-Sulpice, where they rightly think that as he shakes the foundations of all human knowledge in order to let authority stand alone, authority itself will in the end be destroyed»[11]. These opinions were shared by a great number of bishops. It was Lamennais, however, who commenced hostilities, when in 1823 he attacked the University in the *Drapeau Blanc.* He did this in a letter to Frayssinous, in which he described the whole institution as godless, and demanded its suppression, and that the entire education of the country should be given over to the clergy. A year later, 1824, he went to Rome, in order to appeal directly to the Pope against the hostile dispositions of the French episcopate in his regard. The Pope offered him the purple, and greeted him as «the last of the Fathers». When he returned to France, he broke at the same time with both Legitimists and Liberals, began an open war against the Government, which neither could nor would adopt his extreme ideas, and by his attacks provoked the episcopate to the Declaration of the 7th of April, 1826, in which for the last time eighty-four French bishops adopted as their own, in a more or less precise form, the principles of the Gallican Church. The prosecution of theological war against Lamennais was principally carried on from Saint-Sulpice, whence Frayssinous, who, since 1825, was created Grand Master of the University, made a last effort by means of his book, «Les vrais principes de 1'Église Gallicane sur la puissance ecclésiastique», to mediate between the parties. When in 1830 the monarchy of Charles the Tenth was overturned, in no slight degree because its position, as regards the Church, seemed to endanger the [S. 228:] liberties of the nation, Lamennais descended into the arena with a programme, which for years had been ripening in his mind. The sympathies of the majority of the young clergy were enlisted by the names of the priests Lacordaire, Combalot, Gerbet, de Salinis, and Rohrbacher, who helped to edit his newspaper *l'Avenir.* The daring programme of Lamennais; the abolition of the Concordat and of the *Budget du Culte,* administrative decentralisation, the freedom of conscience and of the Press, and the unlimited right of association, seemed to contain the promise of a new future. Young aspiring intellects could not withstand that strong mind, which had a command of diction, capable of passing with equal facility from the most tender of pathetic tones to the highest expression of passion, and which for its clear beauty or tempestuous power will live as long as French prose. It is most important to remember, that with the exception of Ravignan, who, being a Jesuit, did not come in his way, Gratry and Dupanloup were almost the only remarkable priests of that generation, whom we miss in the circle of the disciples of Lamennais. And here we cannot omit to observe, that it has become a habit to regard Dupanloup as the personification of the militant element of the Church, and, because he straggled much, to conclude that he loved strife. This

11 Joubert, *Pensées et Correspondance*, vol. II.

judgment takes only into account the years during which the responsibilities of his position determined his entrance on the scene, and not those early years when he, from free choice, passed by the man, who was called the Prince of Invective, and of whom it was said that he carried a sword in his mouth. Dupanloup's name is wanting in the controversies of the *Avenir*. Yet two short years, and the tempestuous part of this journal was played out, and, in his inmost soul, Lamennais had as completely broken with the Papacy, as he had with the Monarchy in 1825. It is the inevitable consequence of his system that it, in the last resort, must do homage to the sovereign people, as a true bearer of that unlimited authority, which Gregory the Sixteenth refused with alarm to accept. At an audience in the Vatican, which Montalembert had in the year 1836, Gregory the Sixteenth, speaking of Lamennais, said: «Questo abbate voleva darmi un potere», and lifting up both his hands continued, «un potere col quale io non avrei saputo che fare.» What subsequently took place, and how the intellectual heir of De Maistre has become an authority for social democrats in Germany, is not here the question, but it cannot be enough insisted upon, that long after he lost Christianity with the Church, and our Saviour with the Pope, the spirit of the Lamennais of 1830 remained with those whom he repelled, and who now, on their part, denied him. The ground which he prepared has been cultivated beyond expectation, the arms which he threw away have been again brightly polished, and the spirits which he evoked have not yet been laid. In the completeness of the victory he would, indeed, now see his hardest punishment. To hinder or stem the tide [S. 229:] of this victory was the endeavour of Dupanloup during the thirty years of his episcopate, and at last he sank under it. This struggle is the real history of his life. But in the meantime, a peaceful period was granted him, upon which he always looked back with predilection.

After the Revolution of 1830, he changed the position of Almoner to M^{me} la Dauphine, which he had hardly entered upon, for that of a Prefect of Studies in a Parisian *petit seminaire,* and became besides, in 1835, curate in the parish of Saint Roch, where he preached the Lents of 1836 and 1837, and founded his reputation as an orator. During these years he lived with his mother, whom he loved with exceptional fondness, and devoted himself to the study of the Fathers of the Church, of Bossuet, and particularly of Fénelon, who was his favourite author, and from whose works he published a series of writings[12].

He was obliged to accept, in 1837, the position of Superior of the seminary which he had formerly declined, and at the same time M^{gr} de Quélen appointed him his Vicar-General. He did not, however, hold this position long, for De Quélen died in 1839. The choice of his sucessor was most important for the Government, who had never been able to reconcile the legitimist Archbishop. There were two candidates: one was the Archbishop Mathieu of Besançon, who was supported by Dupanloup with all his might, in the name of the Legitimists; the other, a former Vicar-General of Quélen, Abbé Denis Affre, was favoured by Montalembert, who introduced him to the minister, M. Thiers. When Affre became Archbishop, he wished to retain Dupanloup, whom he highly respected, as his Vicar-General. The latter, however, retained only the title, and in 1845 resigned all his positions, except an honorary canonry of Notre-Dame. Many of his writings on education date from this time, among which the most remarkable, his book *De l'Education,* was his literary title to enter the Académie. If everything was collected which Dupanloup wrote upon education up to the day of his death, these writings would form not less than twenty-five volumes; and yet he is distinguished from so many others in this, that his books did not originate in the closet, but in lively intercourse with youth and with the world in general. It was his special characteristic as a teacher, as it was his privilege as a priest, that he addressed his advice not less to the great than to the small, in harmony with the words of Goethe,

> [«]Man könnte erzogene Kinder gebären
> Wenn nur die Eltern selber erzogen wären.[»]

12 Amongst others, *Le Christanisme présenté aux hommes du Monde; La vraie e solide pieté sacerdotale,* 1837; *La vraie et solide pieté recueillie de Fénelon,* 1845.

His model and countryman, Francis of Sales, once ordered Madame Chantal, when he called upon her to enter a convent, to walk over [S. 230:] the body of her son, who had fallen at her feet in order by his supplications to hinder her project. Whether Dupanloup would have called for a similar sacrifice we know not, but it expresses the demands upon others of a peculiar and energetic nature, which would tolerate in its neighbourhood no comfortable dilettantism. He required from men definite work and strong discipline in life. He directed that women, even married women, should earnestly employ themselves for several hours a day, and whoever followed his advice ran no danger of wasting time in empty dissipation. What he required was work, no matter whether the success was proportionate to the labour, for he rightly deemed the negative result of the exclusion of idleness a gain in life. Dupanloup had quite exceptional success with his youth at Saint-Nicolas. M. Thiers and others pronounced the education there given a model one, and it was considered a distinction to be received there. The Superior was indefatigable, he overlooked nothing, and was accustomed to say that the educator must look after everything, «depuis 1'âme de 1'enfant jusqu'aux cordons de ses souliers». The system which he followed rested principally on exciting the ambition. He rewarded much, and seldom punished. The sober-minded and sedate Archbishop Affre had other ideas. The method of Port Royal floated before his eyes. What he desired was not excitement, but severe simplicity, so that, above all, the love of truth should be strengthened in the children. This difference in their views induced Dupanloup to resign, but yet he did not in consequence cease to work at the side of the Archbishop, whom he earnestly revered. Later, when he became a bishop himself, he was able, in one of those educational establishments founded by him – La Chapelle Saint-Mesmin, on the Loire – to carry out his plans unhindered. Under the direction of a German, M. Hetsch, formerly a physician, who had become a Catholic and a priest, the youth were educated as much as possible on the English system, and here also particular importance was attached to classical studies. Representations of Greek dramas, which even Parisian authorities came to see, were given in Saint-Mesmin; and the still more singular spectacle was afforded of aquatic sports on the Loire, and games after the English fashion. It was also a question of education and instruction which at last brought Dupanloup into the political arena which he had so long avoided.

The revised Charter of 1830 admitted, in Article 69, the necessity of a speedy reform in the educational system. This question occupied all the Cabinets formed under Louis Philippe, and every minister of education – Guizot, Thiers, Broglie, Cousin, Villemain, Salvandy – who succeeded each other during his reign. Each of these men saw that the monopoly of instruction which Napoleon had bestowed upon his own creation, the «Université de France», must give way to competition. Their activity in the way of reform, however, was limited to the primary schools, and intermediate [S. 231:] education in the lyceums and colleges. Guizot's law of June 28, 1833, left indeed the primary schools under the supreme direction of the University, but, with this restriction, the communes had the power of handing them over to religious orders, the local clergyman became a member of the school council, whose privileges were extended, and whenever local means were insufficient, the State gave material aid. Catholics, like other people, acknowledged the just and equitable spirit of this legislation[13]. It was Guizot's intention to bring forward similar proposals for intermediate education, and to establish open competition between clergy and laity, individuals and corporations. The same idea was destined to lead to an understanding in 1850, but years of contest and of the most embittered passions lay between, – one ministerial measure after another was sacrificed to them, and from 1842 this question acquired the significance of a political programme, and led to the formation of the Catholic party.

It was under this banner, again brought forth from the armoury of the *Avenir,* that Count Montalembert, now thirty-three years old, began his parliamentary career. Carrying the bishops along with him in the contest, he got up a perfect storm of petitions throughout France, obtained for his purpose the *Correspondent* as a monthly periodical, and as a newspaper *l'Univers,* and for the space of ten years,

13 See, amongst others, Carné, in the *Correspondant*, 1843, p. 297.

in the Chamber of Peers, devoted to the furtherance of his cause an eloquence often vehement and not always just, but never ignoble or devoid of dignity. The demand for freedom of education was intimately connected with the desire for liberty of association, because by this means alone the Jesuits – an order that was really only tolerated – the Dominicans – who just at that time were being adorned by Lacordaire – and with them so many other religious communities, could be utilised for the purposes of education.

It seemed the more imperative, that the ecclesiastical champions should proceed with moderation, because, by the mere fact of the Church obtaining those equal rights to which she was entitled, such enormous advantages would accrue to her from resources, of which she alone had the power to dispose. Unfortunately these expectations were not fulfilled. After a few years, the cry for open competition was drowned in invectives against the whole University, to which Quinet and Michelet replied, by most violent attacks upon the Jesuits. Louis Veuillot, who had shortly before been converted from a disciple of Voltaire into a Catholic, wrote in the *Univers,* addressing himself to the Government: «You fear the Church, but you will be forced to will what she wills, for the fact is, you only exist because she permits it.» The episcopate was already divided: at Lyons that was supported which at Paris was condemned. But still, a large majority of the bishops were on the side of moderation and fairness. The two best works written in this spirit were, the one by the Jesuit [S. 232:] Ravignan[14], the other by the Abbé Dupanloup[15]. Sainte-Beuve, who never bore the last-named author much good-will, said in the *Chroniques parisiennes,* when the impression of Dupanloup's book was fresh upon him, that it was «très-honorable et d'un ton parfait».

«What is it», Dupanloup wrote, «that is really meant when we speak of the spirit of the French Revolution? Are our free institutions meant by it, or liberty of conscience, or political, civil, individual liberty, liberty of opinion, of education, and of the family, equality before the law and in the distribution of offices and taxes? We likewise desire all these things; and demand them for ourselves and others.» In the same work Dupanloup declared most explicitly that he was entirely for Guizot's bill. «His measure», he says, «is the only liberal and truly political one, and worthy of the Charter. It satisfies every demand, and is the only one capable of effecting that great and desirable work, the re-establishment in France of religious peace[»][16]. Guizot, on his part, declared from the tribune «that the University was infringing rights, and not taking sufficiently into account religious convictions». This was in the year 1847, and Catholics were under no illusion in describing the turn affairs had taken in public opinion, as well as in Parliament, as one beyond all expectation favourable to them. They were certain of success as far as the Government was concerned. But whether this success did not cost them excessive sacrifices in their own camp, is a question on which it is worth while to listen to those who were best acquainted with all the circumstances, and took the clearest view of them. At the head of these is Archbishop Affre. He lifted up a voice of warning as early as 1844, saying: «A most offensive tone has been chosen and a very unchristian manner has been adopted for the defence of Christianity.» Dubourg, Archbishop of Besançon, expressed himself equally plainly when he said: «Catholic journalism is ruining us.» F. Ozanam, who, being himself a professor of the University, was able, better than most, to distinguish just reproaches from unjust demands, and who could not be suspected of lukewarmness, for he was a real apostle among the poor, and an example to teachers, thought it most important that strife should be avoided, that a Catholic party should not be formed, and men alien to the faith transformed into enemies of the Church[17]. De Tocqueville judged in like manner, although he was a decided partisan of free competition. He said: «I have in vain tried to promote moderation; but now I can do nothing more, and like so many great affairs in this world, this also is left to the chapter of accidents»[18].

14 Ravignan, *De l'existence et de l'institut des Jésuites.*
15 Dupanloup, De la pacification religieuse.
16 Dupanloup, *Défense de la liberté de l'Eglise,* vol. I. p. 408.
17 Ozanam, *Œuvres complètes,* vol. XI. pp. 44–47, 58–59. At p. 84 there are these remarkable words: «I do not desire to see a Catholic party, for then there would no longer be a Catholic nation.»
18 De Tocqueville, *Nouvelle correspondance inédite,* pp. 212 and 215.

[S. 233:] This chapter was opened in the tempest of 1848. After the election of Louis Napoleon as President of the Republic, the portfolio of Education was given by him to Falloux, a friend of Montalembert, as a pledge to the Conservative and Catholic party. It was Falloux who, soon after his appointment, summoned a Commission, in 1848, to work out the draft of a new Education Bill. It consisted of twenty-four members. The editors of the *Ami de la Religion* and *Union* (Riancey and Laurentie), Montalembert, Abbé Dupanloup, and Abbé Sibour, Corcelles, Melun and Augustin Cochin, represented Catholic interests; the University sent Cousin, Saint-Marc Girardin, Dubois, professors from all parts of France, among them a Protestant clergyman. Falloux was President, Thiers Vice-President, whom also the Legislative Assembly had elected to bring up the report. The bill was in its essential features a compromise between the two contending parties. It touched but slightly upon academical studies properly so called, it modified Guizot's law, principally by rendering all schoolmasters liable to be removed, but it changed considerably the condition of intermediate education. The University remained as it was, and retained the right of granting degrees, and of nominating two-thirds of the inspectors for the whole of France. But besides the State institutions, free schools under certain fixed conditions might be established. But the great difficulty for the Commission was the question of religious orders. Thiers was quite ready to accept the principle of liberty of education, but with the exclusion of the Jesuits; it was his opinion, that they were unnecessary, and that public opinion was against them. Dupanloup replied, in eloquent terms, that certainly the Jesuits were by no means indispensable to the Church, but all the more indispensable to her were justice and protection for the innocent. On his way from the sitting of the Commission to the Assembly, Thiers said to his companion Montalembert: «Le diable d'abbé, il a joliment parlé, la justice et 1'innocence!» and shaking his head, repeated several times, «la justice et 1'innocence!» He then proposed to Montalembert that he should undertake in his stead the defence of the religious orders. «You will produce no impression», said Thiers to him, «but I shall.» When he came in his speech to the passage: «Maintenant, passons aux Jésuites», he was interrupted by a cry from the left: «Oui, vous êtes passé aux Jésuites.» Thiers, however, did not allow himself to be put out, and replied that liberty of education and of association were written in the Constitution[19]. Subsequently, in March 1850, the so-called Falloux law was carried by about 400, as against 250 votes, all the Conservatives, including the Orleanists, voting for it.

This was the solution of the conflict which had lasted for more than twenty years. All just and reasonable people considered it as the best that could have been obtained under the circumstances; it [S. 234:] wounded conflicting interests as little as possible, it gave an open field to individual activity. But, for this very reason, it did not seem acceptable to extreme parties. Nothing less was to be expected from the Left, but that they should stigmatise and reject it, as a «Loi de sacristie»: on the other hand, the revolt of the *Univers* was quite unexpected by the public at large; it tried to bring about the miscarriage of the Bill, and on the evening before the last great debate upon it in the Assembly, the 13th of January 1850, this journal openly uttered the word «treason». In that debate, Montalembert again spoke: «After this bill is carried», he said, «Catholics will no longer be in want of liberty, but rather liberty will stand in want of Catholics»[20]. Veuillot retorted: «The ministry of education is still the ministry of the University; we hold that one of our party must enter this fortress of monopoly only through the breach, and in order to level it for ever with the ground.»

With the instinct of self-preservation, Veuillot recognised, from the first, his real adversary in Count Falloux. In 1848 a provincial journal published an article, which said: «Is it advisable to maintain the position, strategy, and organisation, which hitherto has been called the Catholic party? After a strict investigation, and not without a certain reluctance, we answer this question in the negative. We repeat daily that parties exist no longer. Well, then, we make no exception in favour of the Catholic party!»[21] This

19 The above anecdote was told by Montalembert to a friend who noted it down.
20 Montalembert, *Œuvres complètes,* vol. III. p. 366.
21 Veuillot, *le Parti Catholique, réponse a M. de Falloux,* p. 37.

article was written by Falloux. Veuillot never forgot it, and when Falloux's Education Bill was laid before him, he rejected it in these words: «Every compromise contains in itself the germ of future dissension, which must prematurely break up the Catholic party; far better continue the contest»[22]. When the Education Bill became law, Falloux was no longer a minister, but after, as before, Veuillot protested against it. In the columns of the *Univers,* priests began to assail their bishops. Ravignan, a truly noble-minded and pious man, was denounced to the General of the Jesuits, and obliged to exculpate himself for having acknowledged the gratitude he owed to his friends, Montalembert and Dupanloup[23]. «Our own troops have mutinied», was the lament of the deeply-wounded Montalembert. «Que voulez-vous?» replied Dupanloup: «vous avez formé un corps de lansquenets: à présent, que vous prononcez le mot de paix, ils se révoltent contre vous, eux qui ne vivent que de pillage!»

Two years later, in 1853, the Emperor Napoleon thought proper to subject the Education Law to a revision, which diminished the influence of the Church. In those days Veuillot was his ally. The members of the Commission of 1849 were either his adversaries [S. 235:] or this victims, but the *Univers* showed itself more conciliatory towards him, than towards those former friends, and on the 31st of December, 1855, wrote as follows: «Honneur à vous, homme que Dieu a choisi – Marchez fièrement, Sire, au milieu de votre peuple, dont les acclamations vous saluent.»

Falloux was able to look back with undisturbed satisfaction upon one episode of his Ministry of ten months' duration. It was upon his proposal, that on the 6th of April, 1849, the Government nominated Abbé Dupanloup for the Bishopric of Orleans, and he was consecrated on the 9th of December of the same year. There followed now several years of comparative repose and of prosperous and successful work. Dupanloup left behind him in Paris many warm friends, among whom the principal were M. Thiers and Falloux, whereas his relations with Montalembert, no doubt on account of political differences, did not assume, until some years later, that intimate character which, once formed, remained uninterrupted to the end. He unwillingly exchanged from time to time the quiet residence at Orleans for the restless busy life of the metropolis, taking up his abode whenever he came back there with the priests of the *Missions étrangères,* in the Faubourg Saint-Germain, not far from his friend Gratry. But he was really only at home when staying with some devoted friends in the mountains of Savoy, or in his own house, in the ancient city to which he loved to apply the line of Racine: –

[«]Et de Jérusalem l'herbe couvre les murs.[»]

Even his enemies have done justice to the noble activity and dignity of his life as priest and bishop. He lived most simply, and strictly according to rule. He rose early, prayed for a considerable time, said mass at seven o'clock, and then worked uninterruptedly till noon, when he breakfasted with the priests of his household, and any guests who might be stopping with him. He then generally took a long walk or found relaxation in a drive to the College of St. Mesmin. On his return he resumed work or received necessary visits. Dinner was served at seven o'clock, after which he remained with those who were present till nine, at which hour he regularly retired. It was during those evening hours that his friends, men and women, not only from Orleans, but from all parts of the world, used to gather round him in the only salon in the episcopal residence decorated with the portraits of his predecessors, and where he, generally walking up and down, would, in his lively way, express his views on every possible subject. Those who preserve personal recollections of those hours, look back on them with gratitude. There it was still understood that social intercourse is recreation, not merely duty, and that conversation should be relaxation as well as incitement to the mind, neither a compensation for neglected study, nor a [S. 236:] fatiguing loss of time. There the traditions were to be found still living, of that refined and cheerful social intercourse, the recollection of which once caused Talleyrand to exclaim, that he who had not known it «n'a pas connu le plaisir de vivre».

22 *Ibid.* pp. 46–61.
23 B. P. de Ponlevoy, *Vie du R. P. de Ravignan,* vol. II. p. 186.

Dupanloup's head was silver white, when one of Feuillet's novels chanced to fall into his hands. We shall not mention its name, but it was not *Sibylle.* To witness the delight he took in the book, was an enjoyment to others as well, and he spoke much and long about it. All who knew him can bear witness that up to his death his heart remained warm and young, and the keen sympathy he preserved with all that is noble and good, and especially for his fellow-men, is the secret of that influence which he exercised upon high and low with almost unexampled power. People of all sorts and conditions, men of high position and renown, ladies of rank, souls in trouble and needing help, all were anxious for the favour of his hospitality, which was given generously and indefatigably, because he considered the house of a bishop as in part belonging to all who entered it. In those small and modest rooms, whose whitewashed walls gave them the appearance of monastic cells, many an inward struggle has been fought out, many a vocation decided. We know of not a few who date from that spot a new epoch in life. To the poor, Dupanloup gave royally; when he had nothing left of his own, he would ask others, but he never failed to relieve real want. In his pastoral office he was indefatigable, and demanded from his clergy the greatest sacrifices. Not all, however, could keep pace with him, or accommodate themselves to his inflexible will, and in this respect he had to encounter many difficulties. «Quel homme! il mettrait le feu a la mer», exclaimed one day a poor parish priest, upon whom he had come like a whirlwind; on his part, however, the Bishop was quite ready to reply as Arnauld did, when rest was ordered him: «I rest? I have Eternity for that.» In 1854, the Academy elected him one of its members, not as author, or orator, but, faithful to its traditions, as a man of high and general distinction. This was the only honour he received under the Empire. He never became reconciled to Bonapartism. The first pastoral he issued after the *coup d'état,* spoke with praiseworthy courage of the First Empire as having wished to set up the Church without liberty and ending by persecuting her. His various official utterances are models of dignified reserve. The Imperial officials, on their side, were directed to avoid him, and of Napoleon the Third he once remarked to a friend that he had «un peu de superstition et beaucoup d'hypocrisie».

It is not only as Bishop that future generations will think of Dupanloup as connected with Orleans. He will be remembered as having with true patriotic enthusiasm constituted himself the guardian of the abiding memory of Joan of Arc. When he came to Orleans that memory had faded, and nothing was to be seen in places [S. 237:] of public resort, to recall it to mind, except a comical little statue, which still exists, in the hat and plume of the days of the Directory. The town is now a perfect museum in her honour, and in the Place du Martrois, where the Germans kindled their watch-fires, there stands an equestrian statue of the most poetical of all the heroic figures in Christian history. In its obituary article on Dupanloup, the best written paper in France pointed to his panegyric on Joan of Arc, and to his discourse in memory of Lamoricière, as showing that he ranked among the greatest orators of his time: «Il arrivait souvent à produire les effets de la grande éloquence», said the *Journal des Débats*; «... il y a dans ses discours de magnifiques pages, qui seront rangées parmi les modèles.»

When the future biographer of Dupanloup considers the history of this remarkable episcopate of thirty years' duration, he will not be able to shut his eyes to the fact, that it is part of the general history of our time. A short sketch like this must confine itself to indicating the very extraordinary activity displayed during it, by alluding to the twofold struggle against the extreme party in his own camp, as well as against the efforts made on the opposite side, which the Bishop regarded as directed against Christianity; upon his defence of the Papacy, and upon the part he took in the Council.

The beginning of the contest with Veuillot must be dated back to the truly incredible campaign which a certain Abbé Gaume opened against the use of the classics in schools, and which was continued by the *Univers* in the most passionate manner. The Abbé maintained that the study of the classics undermined Christianity, and perverted the religious sense[24]. The Bishop was less shocked by this ridiculous proposition than by the attempt to abuse liberty of education. When his arguments remained

24 See Abbé Gaume, *Du Paganisme dans l'Education.*

ineffectual, and when a number of journals adopted the tone of the *Univers*, the Bishop, who had been himself personally attacked, issued a prohibition to the clergy of his diocese to take in that paper. He did not yet stand alone. His views that the *Univers* was endangering religion were shared by the Paris provincial synod of 1850, by Archbishop Sibour, who declared «that bishops and priests were being insulted under the pretext of avenging the Holy See», and by a considerable number of the French bishops. The position of the extreme party was one of danger. Abbé Gerbet, one of its most determined champions and formerly joint-editor of the *Avenir*, pointed this out in February 1853, in a most remarkable document. This future Bishop of Perpignan and joint-author of the Syllabus added further: –

[«]At Rome it must best of all be known, that just at this very moment the Holy See is all-powerful against Gallicanism; that no French bishop dare venture, without instantly being annihilated by the public opinion of the clergy, to defend himself; and that, from reasons easily understood, the Government would not wish [S. 238:] to run counter to the Holy See. The *Univers* is the only religious paper of importance, favourable to the new Government. Rome can do anything now: later on things may change[»][25].

On the 21st of March 1853, a fortnight only after the arrival of his letter at Rome, a Papal Encyclical recommended the French bishops to take the Catholic press under their protection. Louis Veuillot had once more repeated his tactics of appealing direct to Rome over the heads of the bishops, and this time successfully. Sibour was obliged to retract his condemnation, and at the express wish of the Pope, the *Univers* continued its existence[26]. This moment was chosen by Montalembert for making a last attempt to obtain again the leadership of the Catholic party by publishing «Les intérêts Catholiques au XIX^{me} Siècle».

In this work such extreme concessions were made to the absolutist party in Church and State that De Tocqueville speaking of Veuillot and Montalembert remarked, «Ce sont les nuances qui se querellent, non les couleurs»[27]. This was nowhere so clear as in the attack on the Gallican Church.

[«]Let any one go back to the views of the most pious of thirty years ago (a passage runs) when De Maistre's book on the Pope appeared, and let him judge the distance travelled from that time till now, when his ideas are the common property of the young Catholic generation. Gallicanism was not destined to end in indifference and in silence; it had to be stifled by the contempt of the faithful, and, thanks to those who last defended it, to be numbered amongst the worst attempts made against the Church.[»]

The *Univers,* however, felt strong enough to say similar things unaided, and the peace offering of Montalembert was rejected. This was his last concession; the decided change in the latter part of his life dates from that time.

Meanwhile the net was drawn over the whole of France. The Roman Ritual gradually took the place of the native, and often very ancient, Liturgies. In all the seminaries the hitherto approved textbooks were replaced by such books as Gousset's *Moral Theology,* Gaume's *Catechism,* and the *History of the Church* by Rohrbacher! Dom Guéranger, the Benedictine abbot of Solesmes, revised the Breviary, the devotional books of Nicolas of Ségur supplanted the writings of Bossuet and Fénelon. Dupanloup's ecclesiastical home, St. Sulpice, underwent, under Archbishop Morlot, in spite of his protest, a complete transformation in accordance with express orders from Rome[28]. Archbishop Darboy, soon after his nomination, was taken severely to task by Rome for not conducting the simplest of his [S. 239:] official duties in a manner corresponding to the predominant tendency. Religious liberty and toleration were daily declared to be the worst of evils, and the most exorbitant pretensions were revived. As early as 1856, Montalembert, Cochin, Falloux, the Prince de Broglie, and Dupanloup felt it their duty to erect a bulwark against this growing deluge of frantic fanaticism. With this view they undertook the direction of the *Correspondant,* which up to 1870 represented in politics the ideas of the so-called Liberal Catholics. Although their

25 See *Vie de Monseigneur Gerbet,* par l'Abbé DE LA DOUE, a letter dated February 23, 1853, to Monseigneur de Salinis, his bishop, who was then at Rome.
26 See L. VEUILLOT, *Le parti Catholique,* pp. 140–144.
27 See Senior's *Journal and Conversations with De Torqueville,* vol. II. p. 177.
28 See Rouland's speech in the Senate, *Moniteur* of March 11, 1865.

position was extremely difficult from the very outset, the danger of failure arose far less from opposition to the Ultramontane school than from those questions upon which they stood on more or less common ground with it. Of these the most important were the controversies regarding the temporal power. Dupanloup alone published during their course, beginning from the Roman expedition in 1849 down to taking of Rome by the Italians, more than twenty-four different publications, pamphlets, and speeches. Montalembert and all his friends cast the weight of their influence into the scale, and yet they did not succeed in hiding the fact, that all this time they were faithless to their own principles.

Catholic Italy, which crowded round the liberal Pope of 1847–48, and fully shared with Gioberti, Balbo, Rosmini, Rossi, Azeglio, and even Manzoni, in the enthusiasm for reform and confederation; politicians, who, agreeing with Thiers and De Tocqueville, saw in the maintenance of the Papal rule a guarantee for European law and the balance of power; Napoleon the Third himself, who wished to give a pledge to the Conservatives by the Roman expedition; the Catholics who accepted that pledge, – all and every one of these held firm to the view, that the government of the States of the Church needed reform, and that no crime on the part of the mob, no excesses of the Revolution, could release the Pope from his obligation to carry out this reform.

In the same degree, however, that the mere maintenance of the temporal power became the chief object of Papal policy, the point of view from which they started, faded from the sight of the Liberal Catholics, and they sacrificed to this darling idea of Pius the Ninth one position after another. They approved, or at least passed over in silence at Rome, what they condemned at Naples, and refused to the Romans what they demanded for the Poles. With the exception of a single man, Lacordaire, who remained true to himself to the end, they forgot that, in 1849 and in 1850, it was only under certain conditions, that they desired the restoration of the temporal power. They forgot that, by the mouth of Cochin and others, they declared an appeal of the Pope to arms to be totally beyond the range of possibility, and they instituted collections for the purchase of fire-arms for him, and thereby strengthened his delusion that soldiers could help him. It was the faithlessness of the French Government, and the [S. 240:] Italian Revolution, which provided occasions for noble and indignant protests against the gross violation of international law and the perfidy of the Emperor Napoleon. A still stronger incentive to these protests, however, was internal discord.

The Liberal Catholics were quite as anxious as their Ultramontane adversaries to preserve the approbation of the Pope, who had ceased to be accustomed to the language of independence. As their feelings for Pius the Ninth animated them with the desire to be surpassed by no one in their devotion to his cause, so they were forced to sacrifice their better convictions on the Roman question, in order to save the last remnant of their independence as Catholics. But the weakness of such compromises, injuring truth in the interest of utility, gives strength to the adversary. In a very different way, self-conscious and consistent, did the Ultramontane party, with the *Civiltà Cattolica* at its head, move on to the goal for which it was striving, and showed to the world, in 1864, how nearly it had reached it. The Encyclical appeared. Montalembert wrote to one of his oldest friends: –

[«]I was at Paris when the Encyclical appeared, and I can only compare the general consternation of honest men to that which reigned among them on the morrow of the catastrophe of February. ... C –- was my consolation during the first days which followed the Encyclical, but I was less in want of it then than now, for reflection and solitude have only served to aggravate my sorrows[»][29].

A Curtius was ready to sacrifice himself for the ill-advised Pope, and this Curtius was Dupanloup. Down to the very last the Nessus shirt of temporal power was to remain inseparable from all the great and vital questions of this pontificate, and Dupanloup, in his new work, masked his interpretation of the Encyclical by an attack upon the convention of the 15th of September[30]. «L'Evêque a fait un tour de force»,

29 Letter dated La Roche-en-Breny, January 30, 1865
30 Dupanloup, *La Convention du* 15 *septembre et l'Encyclique du 8 dicembre* 1864.

Montalembert again wrote, «mais ce n'est que cela; c'est le chef d'œuvre du subterfuge éloquent. Il a voulu nous sauver, et il a fait pour cela un effort surhumain, sans compter qu'il y a dans son écrit des pages vraiment pathétiques et généreuses[»][31].

In England, Germany, and even America, the sincerely liberal-minded part of the Catholic writers and journalists did not fail to see the uselessness of making any further efforts under these circumstances. In France alone they shut their eyes to a fact evident to every one, and the *Correspondant* continued to appear, just as if no change had taken place in the mental atmosphere of the Catholic world.

The struggles, fears, and dangers endured in common by Montalembert and Dupanloup tended to knit them together in the most intimate friendship. In the years 1863 and 1865 they succeeded by [S. 241:] their united strength, at the Catholic Congress at Malines, in winning their last battle, and once more shed the lustre of their brilliant talents on the union of liberty and the Church. Soon afterwards, Montalembert was struck down by mortal illness, but his friend continued the combat against the excesses of fanatics, the reform of education of the Imperial Government, the Christology of his former pupil Renan, the Positivism of Littré, the result of the policy of Cavour, and not less eagerly against the want of all policy on the part of the Emperor.

As soon as one organ in the Press was used up for his object, for instance the *Ami de la Religion,* which he had taken up in 1848, he seized upon another; when the Empire was trying the effect of liberal reforms in 1869, he started the *Français,* and subsequently, after the catastrophes of 1870–71, made for himself a more pliable instrument in the *Défense Sociale et Religieuse*.

In the wear and tear of so active a life, which was sacrificed daily and hourly to the pressing wants of the moment, there was no time for serious study or continuous scientific work. The Bishop was always hastening from one threatened point to another, and was constantly in the breach, and in this way powers however great could not but finally be dissipated. Thus he had grown sixty-seven years old, when the greatest and most difficult task of his life came upon him. Le Council was summoned. Undoubtedly Dupanloup wished and recommended the meeting of a general council. His frequent private journeys to Rome, where he had a number of friends, as well as solemn occasions on which Pius the Ninth assembled the Episcopate, led him into intimate intercourse with the Pope. The Pontiff always received the most brilliant of his defenders in the most affectionate manner. But whether he ever took him into his confidence may well be doubted from the fact, that Dupanloup looked above all to the Council, to reconcile those differences which he still designated as 'misunderstandings' on the eve of its assembling. Notwithstanding this, however, since 1867 he could scarcely have remained in doubt as to the object of this Council. The personal infallibility of the Pope, claimed in the first encyclical of Pius the Ninth[32], practically tested by the dogmatic definition of 1854, and taught in the new Catechisms, was already in 1867 on the very point of obtaining its recognition from the bishops then present in Rome. The Archbishop of Kalocza and the Bishop of Orleans were amongst those who frustrated this attempt, by inserting the definition of the Council of Florence into the address to Pius the Ninth[33]. On the 6th of February, 1869, the *Civiltà Cattolica* published a correspondence from France, in which it was pointed out that the task of the Council would be, to raise into dogmas the doctrines of [S. 242:] Papal Infallibility and of the Syllabus. The *Univers,* which had been suppressed by the Emperor in 1861, but had revived in 1867, was daily agitating in the same sense. No time, therefore, was to be lost in giving expression to a contrary opinion. Maret, Bishop *in partibus* of Sura, the ablest theologian of the Sorbonne, published the book, *Du Concile général et de la paix religieuse,* after *Janus* had appeared in Germany, and *The Reform of the Church in its Head and its Members* in Austria. While Maret's book was still occupying theologians, Montalembert, from his sick-bed, sent to the editors of the *Correspondant* an article «L'Espagne et la liberté». Quite terrified, they refused its insertion. «On the very

31 Montalembert, letter of January 30, 1865.
32 Of November 9, 1846.
33 Friedberg, *Aktenstücke zum Concil,* pp. 64, 217.

eve of the Council», Montalembert himself remarks: «I have been found too liberal and compromising. Perhaps in consequence of my illness and loneliness, I stand no longer at that political height which inspires a silence so heroic»[34]. And again: «Nous sommes au bord de l'abîme, plus béant que jamais, mais défense expresse de dire un mot *vrai* sur le moyen de n'y pas tomber ou d'en sortir après la chute»[35]. Deeply hurt and bitterly disappointed, he found consolation and encouragement once more in the conduct of the German Catholics, as he gratefully acknowledges in a letter to the authors of the *Coblenz Lay Address*. Henceforth the thought was always present to him, that his friend Dupanloup might be steeled for resistance by contact with Germany. This wish was so far realised that Dupanloup made a short visit to that country in the autumn of 1869, and then passed from the Rhine into Burgundy, to see Montalembert. After this last touching meeting, he went back to Orleans, where he published in quick succession three pamphlets[36], of which the first is the most important. He declares his determination not to discuss the dogma of Infallibility, but admits the value of the objections raised against its definition, objections which in their bearings tell, at least in part, against the dogma itself. However, his last words were those of hopeful trust.

[«]Vous admirez l'Evêque d'Orléans (Montalembert wrote to a friend, on the 7th of November, 1869) – vous l'admireriez bien plus encore, si vous pouviez vous figurer l'abîme d'idolâtrie où est tombé le clergé français. Cela dépasse tout ce qu'on aurait jamais pu s'imaginer aux jours de ma jeunesse, aux temps de Frayssinous et de Lamennais. Le pauvre Mgr. Maret, pour avoir exposé des idées très-modérées dans un langage plein d'urbanité et de charité, est traité publiquement dans les journaux soidisant religieux d'hérésiarque et d'apostat par les derniers de nos curés! De tous les mystères que présente en si grand nombre l'histoire de l'Église, je n'en connais pas un qui dépasse ou qui égale cette transformation si complète et si prompte de la France Catholique dans une basse-cour de l'anti-camera du Vatican[»][37].

[S. 243:] His urgent desire that Döllinger should go to Rome, and Newman resolve to accompany thither the Bishop of Orleans, was not fulfilled. Dupanloup crossed the Alps alone, to fight a battle that was lost before it began. Those only, who passed through that time with the Bishop, are aware how late this conviction dawned upon him, and could perceive how daily, nay, hourly, his eyes were being opened to the true state of affairs. Nothing speaks louder for his devotion to, and his trust and confidence in, the Holy See, than that it was only after his arrival in Rome, that he acquired the clear conviction that he had been summoned thither, not to examine a dogma, but to sanction it, and to add the weight of his name to a ready-made system. Expressions which those who heard them will never forget, showed the bitterness of his disappointment, although it was not in his gallant nature to give up resistance to the very last. The great arsenal of German theology and learning furnished him with weapons, his friend Gratry supported him from Paris. By his pamphlets against Archbishop Dechamps of Malines, through the newspapers, by means of his friends, he strove to rouse public opinion from its lethargic state. When he was refused the *imprimatur* at Rome, he had his writings printed at Naples. When the Opposition saw itself hampered on all sides by the rules for the conduct of business, he appealed to his friend Count Daru, then minister for foreign affairs in the Cabinet of Ollivier, to take up again the old tradition and send an ambassador to represent the first Catholic power at the Council. He recommended M. Thiers with the characteristic addition: «Il les charmerait tous!» and when this proved impossible, he suggested the Duc de Broglie. But all was in vain. His finest tempered blades were shivered to pieces against the firm rampart his adversaries had erected against every possible attack, with persistent tenacity and most admirable skill. Already, in February, the *Français* began to rebel. «Cette diplomatie de trembleurs et de muets», as Montalembert called them, no longer ventured to convey the Bishop's words to the French Catholics.

34 *Hommage à la mémoire de Montalembert,* par H. Oheix, Nantes, 1870, p. 34.
35 Montalembert, letter written January 28, 1869.
36 These are: *Lettre au Clergé de son diocèse, relativement à la définition de l'Infaillibilité;* (2) *Lettre au Clergé et aux fédèles de son diocèse avant son départ pour Rome;* (3) *Lettre aux prêtres de son diocèse pour leur donner communication de son avertissement à M. Louis Veuillot.*
37 Montalembert, letter dated November 7, 1869.

[«]Le voilà maintenant sans défense devant le public français et au milieu de ses ennemis a Rome (Montalembert wrote). Les prédictions de Mgr. de Nevers[38] ne se sont que trop vérifiées. Quelque sinistres qu'aient été mes prévisions sur le Concile, je n'aurais jamais cru que l'Episcopat réuni eût osé exclure de la commission décisive du Concile l'Evêque le plus illustre de la Chrétienté. … Cet affront inouï ne doit que nous le rendre plus cher: pour moi, je sens que je l'aime et que je l'admire cent fois plus qu'auparavant. Le voilà qui couronne sa glorieuse vieillesse, non plus par une victoire de plus ajoutée à tant d'autres, mais par ce *je ne sais quoi d'achevé* que la disgrâce et l'impopularité ajoutent à la gloire, surtout quand elles sont encourues par le plus noble dévouement à la justice et à la vérité[»][39].

On the 13th of March, 1870, the Bishop lost this friend, who [S. 244:] welcomed death as a deliverer. From the funeral oration, which Pius the Ninth made upon this loyal champion, Dupanloup could see what he had to expect. «A Catholic is dead», said the Pope, «who has done service to the Church. He was a Liberal Catholic, that means half a Catholic. Verily, the Liberal Catholics are only half Catholics»[40].

It was about this time that Louis Veuillot, now master of the situation, in a new attack in the *Univers* taunted the Bishop with the doubtful circumstances of his birth, which alone could have been used as a sufficient reason for excluding him from the cardinalate. He had not read De Maistre in vain, and had noted this passage, «On n'a rien fait contre les opinions, tant qu'on n'a pas attaqué les personnes». In this art the Bishop of Orleans had no doubt much to learn, he who at the beginning of the Council, when a question arose as to the publication of a controversial treatise, hesitatingly observed, «cela déshonorera les Jésuites … mais on ne peut plus l'éviter!»[41] After those days of March the history of the Opposition is the record of one defeat after another. When several of its most prominent men, such as Haynald and Darboy, proposed to leave Rome, Dupanloup was one of those who rejected this proposal. It was on this occasion that Darboy exclaimed, «Nous partirons, et nous emporterons le concile dans la semelle de nos souliers.» Of the many reasons which caused the defeat of the Opposition, their blunders in tactics, however, played only a subordinate part.

After his return from Rome, Dupanloup made his submission like nearly all the bishops of the Opposition. At a later period, he saw Pius the Ninth again, but the undercurrent of antipathy that had always existed in Roman circles towards him, held now the upper hand. Montalembert remarked it as early as 1865: «Grace a l'Evêque d'Orléans, nous sommes restés maître du terrain à Malines. On en sera fort mécontent à Rome, où ce prélat est *odioux,* comme ils disent»[42]. Dupanloup was well aware of this, and when, after the murder of Darboy, the French Government intended to appoint him his successor in the archiepiscopal chair of Paris, he decidedly refused, giving as his reason the feelings of personal animosity, which Pius the Ninth entertained against him. The painful events that awaited him in France in 1870, are still fresh in the memory of all. No one shared more deeply the patriotic sorrows of those days, or suffered more deeply than Dupanloup, who was a genuine French character in his virtues as in his faults. When Orleans fell the first time into the enemy's hands he was indefatigable, nursed the sick and wounded, Germans and French alike, like a true Christian priest, and was able [S. 245:] to obtain milder conditions for the town, from the Bavarian General. At the second occupation of Orleans, things fell out less favourably for the city. The Bishop was guarded in his house and accused by General von der Tann of having contributed to the defeat of the Bavarians at Coulmiers by the information he had given to the French General, D'Aurelles de Paladine. For such things, men are shot in times of war, in times of peace they are judged differently.

38 Abbé DE LA DOUE, author of the *Life of Monseigneur Gerbet.*
39 Letter of Montalembert dated December 31, 1869.
40 Spoken at an audience in the Vatican in March 1870.
41 While this article has been going through the press, M. de Falloux has described the character of the Bishop in these true and happy words: «Il avait, au même degré, toutes les véhémences de la conviction, et toutes les délicatesses de la charité.»
42 Montalembert, letter dated November 17, 1865.

It would be premature now, even if space permitted it, to give an account of the part the Bishop played in the *Assemblée,* as the zealous champion of the efforts made to restore the Monarchy. These events are too recent to be judged from an objective point of view. This much, however, can be clearly seen, that he allowed himself to be deceived by partial successes; too great attention to party calculations and questions of detail caused him to lose sight of the large lines of politics. Dupanloup lost the game twice, the first time when he appealed to the Comte de Chambord to accept the tricolor with the crown, and then again as one of those who formed the state of mind which led to the 16th of May. The King rejected all conditions, and the Marshal renounced every attempt at resistance. It remains to be seen whether in France it will be the Republic to which the future belongs, according to the aphorism of M. Thiers: «L'avenir appartiendra au parti le plus sage.» It is only necessary to allude to Renan's *Caliban,* to remind our readers how very little of a reactionary a man may be to doubt it. The *Débats* was right when it said: «Dans la patrie comme dans l'Église Dupanloup n'a jamais été de la majorité.» On his way to Rome, to his old friend, J. Pecci, who had become Pope Leo the Thirteenth, having been for some time indisposed, he was overtaken by death at Laincey in Loiret. There, on the 11th of October, 1878, fully resigned and in the act of prayer, after a short agony, he breathed his last in the arms of a friend.

Throughout Christendom his death was felt to be a heavy loss. Leo the Thirteenth, with tears in his eyes, extolled the greatness and nobility of his heart. His enemies bowed before the purity of his priestly career. One voice alone was heard to utter, «Il fut un de ses passants remarquables qui n'arrivent pas.» In his last will the Bishop had expressed a wish that no funeral oration should be pronounced upon his memory, but he was buried with regal pomp. No place on earth could be more suitable for him than the Cathedral of Sainte Croix, where the banner of the Maid of Orleans guards his rest.

With Dupanloup has passed away not only the greatest and most sympathetic member of the present French episcopate, but a whole school of thought. Count Falloux could recently convince himself of this, when his earnest and eloquent call of warning met no longer with any response[43]. Disowned by Pius the Ninth, abandoned by its own followers, overtaken by the events of the time, that whole school [S. 246:] has ceased to exist; and if the present generation are reminded of it, it is only by the insolence of its enemies. But that which once had life can never be utterly destroyed, and truth remains for ever. The Liberal Catholics perished, not because they had chosen a lofty ideal, but because, under the pressure of circumstances, they also lowered their standard. It is as impossible for the Liberal Catholic party as it hitherto existed to come to life again, as it is for the present Ultramontane party to endure for ever; and the noble and amiable A. Cochin, who was one in mind with Dupanloup, was right in saying «Parti Catholique, déplorable mot: Catholiques de tous les partis.» And yet the future belongs to the main doctrines of the Liberal Catholics; to their guiding principle of equal rights for all, and to their faith in the union of the Church with liberty. They themselves will not be forgotten, when the children shall have accomplished that which the fathers strove for. They can claim the humble merit that even through their errors they have been of use; and looking back on them, future generations may remember the words of Joan of Arc: «They had their share in the struggle, they shall also have their share in the triumph.»

C. de Warmont.

43 See *Journal des Débats,* October 23 and 30, 1878.

Beilage 7

Lord Acton, Döllingers historisches Werk

Übersetzung von Actons Beitrag «Döllinger's Historical Work»,
in: English Historical Review 3 (1890) 700–744; wieder abgedruckt
in: Acton, History of Freedom 375–435; Ders., Selected Writings II 412–461. –
Die Übersetzung ins Deutsche stammt von Dr. Matthias Bär.

Wenn Döllinger zum ersten Mal als Student in Würzburg in Erscheinung tritt, in den Tagebüchern des Dichters [August Graf von] Platen, ist er ein eifriger Student der Literaturwissenschaften und besonders von [Karl Wilhelm Friedrich] Schlegel und der Philosophie der Romantik. Damals dominierten Laien und *dilettanti*. Zu anderen Zeiten hatte ein Theologe ein halbes Dutzend unterschiedlicher theologischer Schulen vor Augen, von denen jede einen aufnahmefähigen Geist anregen und befriedigen konnte; doch die besten Traditionen westlicher Gelehrsamkeit waren verschwunden, als der junge Franke [1826] einen Lehrstuhl in der neuorganisierten Universität München erhielt. Sein Heimatland, Bayern, seine Zeit, die dreißiger Jahre des Jahrhunderts, konnten dem jungen Professor keinen Wegweiser, keinen Lehrmeister und kein Vorbild anbieten. Auf Grund der Zeitumstände und seiner Situation gehörte er keiner theologischen Schule an, und so hielt er es auch weiterhin und suchte niemals andernorts nach der Abhängigkeit, der er sich zu Hause entzogen hatte. Kein deutscher Theologe, sei es aus der eigenen oder aus anderen Kirchen, brachte ihn von seinem Kurs ab; und er übernahm nichts von dem einflußreichen Schriftsteller [Friedrich Daniel Ernst Schleichermacher], der damals im Norden den Ton angab. Einem Freund, der [Johann Gottfried von] Herder als den wirklich unergiebigen Klassiker bezeichnete, antwortete er: «Hast Du je etwas von Schleiermacher gelernt?» Und wenn es auch zweifelhaft ist, in welche Richtung dieser Schlag gezielt war, ist es doch sicher, daß er in dem Berliner Lehrer weniger sah als andere.

Schon als junger Mann verfügte er über gute Kenntnisse in modernen Fremdsprachen, schriftlich allerdings deutlich besser, als mündlich, und da er keine Bindungen an Gelehrte, die am gleichen Ort oder zur gleichen Zeit arbeiteten, unterhielt, widmete er sich systematisch dem Studium ausländischer Theologen. Die für seine späteren Jahre so charakteristische Universalität entsprang nicht nur seiner nie versiegenden Energie und dem unbegrenzten Zugang zu Büchern. Seine Methode, international zu arbeiten, hatte ihre Ursache in der unzureichenden Qualität des einheimischen Materials, und die Suche nach Wahrheit in jedem Jahrhundert paßte haargenau zu einem Professor, dessen Aufgabe darin bestand, das Leben der Kirche vom Beginn bis zum Ende darzustellen, dessen Arbeitsgebiet alle christlichen Zeitalter überspannte und der die Minderwertigkeit der eigenen Epoche spürte. Döllingers Konzept des Faches, das er zu vertreten und weiterzuentwickeln hatte, in Übereinstimmung mit den neuen Bedürfnissen und den neuen Möglichkeiten, unterschied sich vom Durchschnitt im wesentlichen dadurch, daß er viel gründlicher und umfassender arbeitete. Zweimal war er von Tagesereignissen berührt worden: [Friedrich Karl von] Savigny, der Rechtsexperte aus einer Schule, die Gelehrte aus beiden Konfessionen rekrutierte und sich zum Katholizismus hinbewegte, hatte Recht und Gesellschaft in dem historischen Geist ausgelegt, der bald auch in andere Disziplinen eindringen sollte, und die Bedeutung nationalen Brauchtums und Charakters wieder herausgestellt. Durch seine Werke drang protestantische Literatur ein. Das Vorbild des skrupulös-genauen Juristen diente Theologen als Beispiel, an dem sie den geduldigen Ablauf der Geschichte erkannten; und Döllinger schätzte ihn weiterhin als Lehrmeister und als Entwickler wirklicher wissenschaftlicher Methoden, auch als sein Einfluß auf die Rechtswissenschaft zu schwinden begann. Auf derselben Ebene verteidigte [Johann Sebastian] Drey 1819 die Entwicklungstheorie als das zentrale Vorrecht Roms über die Starre anderer Kirchen. [Johann Adam] Möhler war Dreys Schüler, und sie machten Tübingen zur Heimstatt einer positiven Theologie, breiter angelegt und fortschrittlicher als die von München.

Der erste bedeutende Denker, den Döllinger sah und hörte, war [Franz von] Baader, zwar ein unerhört schlechter Schriftsteller, aber niemand konnte seinen Zuhörern so viel mitteilen und sie so beeindrucken wie er, und er scheint derjenige gewesen zu sein, der seine Art zu denken am meisten beeinflußt hat. Bischof [Hans Lassen] Martensen hat seine [Baaders] erstaunlichen Fähigkeiten beschrieben; und Döllinger, dessen Erinnerung an ihn mit geringerer Wertschätzung verbunden war, bezeugte dennoch Reichtum und Wert seiner Religionsphilosophie. Ihm verdankte er vermutlich seine andauernde Verachtung Hegels und auf alle Fälle jene Vertrautheit mit der abstrusen Literatur des Mystizismus, die ihn so klar und sicher in Bezug auf Visionen im Zwielicht (*in the twilight*) von [Kardinal Pietro Matteo] Petrucci und [Louis-Claude de] Saint-Martin machte, wie in der kongenialen Umgebung von [Kardinal Jacques Davy] Duperron. Diejenigen, die sich von 16 Bänden ungeordneter Gedanken fernhalten, denken bei Baader an den Erfinder des Systems politischer Rückversicherung, aus dem die Heilige Allianz wurde. Die Schlußfolgerung, daß in Kirche und Staat Autorität gleichermaßen heilig und Souveränität gleichermaßen absolut sind, lag auf der Hand, wie es kürzlich erst [Joseph Marie Comte] De Maistre – überdies ein Schüler Saint-Martins – mit einer Energie und einer literarischen Begabung, die Baader fremd war, gezeigt hat. Als der alte Mystiker seinen neuen Freund begrüßte, war er voll des Lobes über De Maistre. Er schärfte seinem aufmerksamen Zuhörer ein, wie wichtig die Bücher über den Papst und über die gallikanische Kirche[1] seien, und versicherte ihm, daß der Geist, der in ihnen weht, der echte Katholizismus sei. Diese Konversationen waren die Wurzel des spezifisch Döllingerschen Ultramontanismus. Eine Hälfte seines Lebens war davon geprägt, und sein Interesse an De Maistre ließ auch nicht nach, als er in einigen Punkten von ihm abzuweichen begann. Fragen, die sich aus dem Urteil des Savoyers gegen [Francis] Bacon ergaben und die er [Justus von] Liebig vorlegte, schufen die Verbindung zwischen den beiden schweren Angriffen auf den Begründer der englischen Philosophie.

Vieles von dem, was immer in seinem Denken an Unhistorischem oder Spekulativem vorhanden blieb, mag man diesem Einfluß zuschreiben; und dies trennte ihn von Möhler, der weit vor ihm sich großen Einflusses und Ruhmes erfreute, den er um ein halbes Jahrhundert überlebte und den er als den begabtesten theologischen Denker, den er kannte, zu verehren nie aufhörte. Nach der Veröffentlichung der *Symbolik*[2] war es für den Verfasser schwierig geworden, in Württemberg zu bleiben; Tübingen, sagte er, war ein Ort, wo er weder glücklich leben noch glücklich sterben könne; nachdem er Döllingers Bekanntschaft gemacht hatte, regte sich in ihm der brennende Wunsch, sein Kollege in München zu werden.

> «Im Verkehre mit Ihnen, und dem Kreise in dem sie leben, habe ich mich aufs anmuthigste erheitert, sittlich gestärkt, und religiös getröstet und ermuthigt gefunden; ein Verein von Einwirkungen auf mich wurde mir gewährt, deren aller ich in fast gleichem Grade bedürftig war.»

Döllinger führte die Berufungsverhandlungen für Möhler, überwand mit Hilfe des Eingreifens des Königs [Ludwig I.] den Widerstand des Ministeriums und gab sein eigenes theologisches Fach auf, das beide als das wirksamste Werkzeug der religiösen Bildung ansahen. Möhler hatte Göttingen und Berlin besucht und deren Überlegenheit erkannt. Ein öffentlicher Brief an [Gottlieb Jakob] Planck, in dem er die protestantische Geschichtsschreibung pries, wurde von Döllinger bei der Herausgabe der Vermischten Schriften[3] unterdrückt. Sie wichen so stark von einander ab, daß der eine zögerte, die *Defensio* von [Jacques-Bénigne] Bossuet zu lesen, und sich generell von den radikaleren Gallikanern eher fern hielt, während der andere [Edmont] Richer, [Jean de] Launoy und [André] Dupin wärmstens empfahl und seine Schüler vor [Kardinal Cesare] Baronius als einem Fälscher und Betrüger warnte, der der Urkirche wissentlich Vorstellungen

1 [De Maistre, Considérations sur la France, 1796; Ders., Du Pape, 1819.]
2 [Johann Adam Möhler, Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, Mainz 1832 u.ö.; 2 Bände, herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Josef Rupert Geiselmann, Köln und Olten 1960/61.]
3 [Dr. J. A. Möhler's ... gesammelte Schriften und Aufsätze. Herausgegeben von Joh. Jos. Jgn. Döllinger, 2 Bände, Regensburg (G. Joseph Manz) 1839/40.]

unterschob, die ihrer Verfassung völlig fremd waren. Er kritisierte seinen Freund wegen ungerechtfertigter Sympathie für die Jesuiten und ebenso wegen ungerechtfertigter Strenge gegen den Jansenismus. Der andere riet ihm [François de Salignac de la Mothe] Fénelon zu lesen und erreichte eine Meinungsänderung.

> «Sie werden vielleicht um so geneigter sein, mir zu verzeihen, wenn ich Ihnen melde, dass ich inzwischen recht fleissig die Jansenistischen Streitigkeiten, durch Ihre freundliche Zuschrift angeregt, studirt habe, und Ihrer Darstellung ohne Zweifel jetzt weit näher stehe als früher. Selbst die Bulle Unigenitus erscheint mir in einem weit günstigeren Lichte als früher, obschon ich die Censur mancher Quesnel'scher Sätze immer noch nicht begreifen kann. Sie schrieben mir, dass die Fénelon'sche Correspondenz einen grossen Einfluss auf Ihre Betrachtungsweise ausgeübt habe. Auch bei mir ist dieses der Fall.»

Aber in der Beschreibung des Scheiterns der scholastischen Theologie, der Übertreibung von De Maistre, der Inkompetenz der römischen Zensur, der religiösen Gleichgültigkeit (*irreligion*) Leos X. und des Maßes der Berechtigung von Luthers Anschuldigungen gegen den Papst unterschied sich der sensible Schwabe, damals und noch lange danach, von Döllingers disziplinierter Kühle und Reserviertheit.

> «Dann war wirklich die bestehende Form der Kirche im höchsten Grade tadelhaft, und bedurfte der Reinigung. Die Päpste waren Despoten, willkührliche Herrscher geworden. Gebräuche hatten sich angehäuft, die im höchsten Grade dem Glauben und der christlichen Frömmigkeit entgegen waren. In vielen Punkten hatte Luther immer Recht, wenn er von Missbräuchen der Römischen Gewalt spricht, dass dort alles feil sei. Tetzel verfuhr ohnediess auf die empörendste Weise, und übertrieb, mit einer religiöse Rohheit und einem Stumpfsinn ohne Gleichen, das Bedenkliche der Sache auf die äusserste Spitze.»

Die Meinungsverschiedenheit zwischen den berühmten Kollegen, die von Zeit zu Zeit sichtbar wurde, verschwand nicht, als einer von beiden dem anderen wünschte, er möge seinen Beichtvater wechseln vor seiner letzten Erkrankung.

Möhler beanspruchte selbstverständlich den wichtigeren Lehrstuhl für Kirchengeschichte, schon allein auf Grund der Seniorität. Er entschuldigte sich dafür, daß er es wagte, jemanden, der sich in diesem Hörsaal Achtung verschafft hatte, ins zweite Glied zu verweisen, aber er deutete an, daß er von beiden der weniger Geeignete sei, das Fach Dogmatik zu vertreten.

> «Ich habe mich für die historischen Fächer entschieden. Ihr Opfer, wenn Sie Dogmatik lesen, anerkenne ich, aber ich bitte das meinige nicht zu übersehen. Welcher Entschluss, ich möchte sagen, welche Unverschämtheit ist es, nach Ihnen und bei Ihren Lebzeiten, Kirchengeschichte in München zu doziren?»

Vorübergehend übernahm Döllinger jenes Fach, aber später lehrte er nie mehr Theologie im engeren Sinne. Als Möhler, der durch und durch ein Theologe war (*essentially a theologian*), die Universitätstheologie aufgab, um kleinere Untersuchungen der Gnostik und der gefälschten Dekrete durchzuführen[4], kam Döllinger, der nach Wahl und Berufung ein Theologe (*by choice and vocation a divine*) war, und dessen Lebenszweck die Religion war, zu dem Schluß, daß es die edlere Aufgabe, der spirituellere Dienst sei, Geschichte zu lehren. Es stellte sich die Frage, wie ein Mann von herausragender Intelligenz und größter Genauigkeit in der Darstellung von Lehrgebäuden, der allerdings in den Bereichen Darlegung, Beschreibung und Charakterkenntnis keineswegs besonders begabt war, zu dem Schluß kam, daß seine Aufgabe die Geschichtsschreibung sei.

4 [Möhler, Fragmente aus und über Pseudoisidor, in: TQ 11 (1829) 477–520, (14) (1832) 3–52.]

In jungen Jahren hatte Döllinger gelegentlich Ausgaben von Baronius und [Dionysius] Petavius, diesen Säulen der historischen Theologie, zur Hand genommen; aber die Motive seiner Wahl lagen tiefer. Kirchengeschichte war lange Zeit der schwächste Punkt und überhaupt die Ursache von Schwäche auf Seiten der Katholiken, und sie war die wachsende Stärke der deutschen Protestanten. Es handelte sich daher um die Frontlinie; und sie ermöglichte einem Theologen großen Einfluß auf eine Öffentlichkeit von Laien. Das Wiedererstarken der Geschichte ging einher mit dem Untergang der Metaphysik, als nämlich die größten philosophischen Genies dieser Zeit sowohl die Philosophie als auch die Religion historisch zu behandeln begannen, und [Sir William] Hamilton, [Victor] Cousin und [Auguste] Comte ernsthaft die Wissenschaft in ihre eigene Geschichte umwandelten. Viele Männer, die für systematisches Denken (*for speculation*) besser geeignet gewesen wären als für Gelehrsamkeit, gingen denselben Weg; die systematische Theologie wurde an den Universitäten am Leben erhalten durch den Einfluß Roms, wo der Scholastizismus unberührt von der romantischen Umwandlung weitergepflegt wurde. Auf England bezogen sagte [Kardinal Nicholas] Wiseman: «In unserer Kontroverstheologie liegt noch eine scholastische Härte, eine mangelnde Flexibilität in der äußeren Form unserer Erklärungen der katholischen Prinzipien, die unsere Theologen für den am meisten katholisierenden Teil unserer Protestanten trocken und unattraktiv machen.» Die Entscheidung, die diese jungen Männer um 1830 trafen, war, ihnen freilich unbewußt, der Beginn einer Entfremdung.

Es war Döllinger ernster als anderen, das Christentum prinzipiell als Geschichte zu betrachten, und er betonte sehr stark die Verwandtschaft zwischen katholischem und historischem Denken. Systeme waren für ihn beinahe das, was für Savigny Gesetzbücher (*codes*) waren, als dieser seine Zeitgenossen ermahnte, ihr Recht nicht zu vereinheitlichen, damit sie nicht mit ihrer Weisheit und ihrem Wissen ihre Irrtümer und ihr Unwissen mit einbrächten und für den Staat usurpierten, was dem Volk gehöre. Einem Studenten, der nach Wissen suchte, empfahl er lieber die *Historia Congregationis de Auxiliis* und die *Historia Pelagiana* als [Luis de] Molina oder [Tomás de] Lemos, und oft sprach er den Ratschlag aus: «Ich befürchte, Sie werden den Jesuiten Petavius lesen müssen!», was Morris aus Exeter, der aus dem Oriel-College stammte, aus der Fassung brachte. Er fürchtete die Dominanz großer Namen, die den Weg versperren, und überhaupt alles, was die Vorstellungen einer Epoche, einer Region oder einer Schule zwischen die Kirche und den Beobachter stellen könnte.

Einem Innsbrucker Professor, der beklagte, daß es keine Philosophie gäbe, der er sich aus vollem Herzen anschließen könne, antwortete er, daß es nicht der Daseinszweck von Philosophien sei, sich ihnen anzuschließen. Ein Thomist oder ein Anhänger [René] Descartes' erschien ihm wie ein Gefangener oder einarmiger Kämpfer. Er lobte Metaphysiker, wenn sie unaufgefädelte Perlen fallen lassen, bevor sie ein System abschließen, er liebte die *Disjecta Membra* von [Samuel Taylor] Coleridge und zog die *Pensieri* und *Parerga* und *Paralipomena* den konstruierten Werken von [Vincenzo] Gioberti und [Arthur] Schopenhauer vor. [Gottfried Wilhelm von] Leibniz kannte er hauptsächlich aus dessen Briefen, und man konnte klar erkennen, daß ihn dessen Regel von der steten Fortentwicklung, dessen grundsätzlicher Optimismus und dessen eklektische Methode, kunstvoll aus Büchern und Menschen nur das auszuwählen, was an ihnen gut ist, beeindruckte; aber von Monadenlehre oder prästabilierter Harmonie fand sich (bei ihm) keine Spur. Sein Kollege [Friedrich Wilhelm Joseph von] Schelling, kein Freund der Freunde Baaders, stand abseits. Der ältere [Carl Joseph Hieronymus] Windischmann, den er besonders verehrte und der in Deutschland als der Vermittler De Maistres auftrat, hatte Hegel als Pionier der wahren Philosophie gerühmt, mit dem er in Denken und Sprechen übereinstimme. Döllinger ließ sich dazu nicht herab. In seinen Augen blieb Hegel der mächtigste aller Feinde der Religion, der Führer Tübingens in dessen Verirrungen, der Denker, dessen abstrakte Dialektik es einer Generation von begabten Männern unmöglich machte, den Tatsachen ins Auge zu blicken. Er fuhr fort, ältere Dogmenhistoriker, die von der Mode des Pantheismus nicht befleckt waren, zu bevorzugen, [Ludwig Friedrich] Baumgarten-Crusius und sogar [Wilhelm] Muenscher, und gab um keinen Preis zu, daß [Ferdinand Christian] Baur tiefsinniger sei als die frühen Jesuiten und Oratorianer oder mehr gewann, als er durch die Einschnürung in die Hegelsche Spirale verlor. Es machte

ihm Vergnügen, darauf hinzuweisen, daß das beste neuere Werk über das Bußsystem, der vierte Band von [Theodor] Kliefoth[5], in seiner Substanz auf [Jean] Morinus zurückging. Die Dogmen der pantheistischen Geschichtsschreibung verletzten ihn zu sehr, um sie genauer zu studieren, und einem Wanderer, der sich in dem verbreiteten Nebel verlaufen hatte, konnte er kaum einen Rat geben. Die Hegelianer sagten über ihn, daß ihm die konstruktive Idee der Einheit fehle, und daß er zwar den Weg von der Folge zur Ursache, nicht aber den von der Ursache zur Gesetzmäßigkeit kenne.

Seine eigenen Vorlesungen über Religionsphilosophie, die keinen bleibenden Eindruck hinterlassen haben, sind von [Wilhelm Emmanuel von] Ketteler, der durchaus kein uneingeschränkter Bewunderer (Döllingers) war, gelobt worden. Einen seiner Schüler setzte er auf [Antonio] Rosmini an, einem anderen empfahl er das Studium der Metaphysik mit [Francisco] Suarez zu beginnen; und als Lady Ashburton ihn auf das Thema ansprach, gab er ihr den Rat, [Kardinal Enrico] Noris[6] und [Nicolas de] Malebranche zu lesen. Er riet zum Studium der weiter entfernten Leuchten, wie Cusa [Kardinal Nikolaus von Kues] oder Raymundus [Lullus], dessen *Natürliche Theologie* er der *Analogie* vorzog; er suchte zu vermeiden, daß Leute einige Autoren, wie [Wilhelm] Postel, die etwas abseits der Hauptlinie liegen, übersehen. Obwohl er der Ansicht war, daß es ein Zeichen von Minderwertigkeit sei, ein Körnchen des Goldes obsoleter und exzentrischer Schriftsteller zu übersehen, wies er doch immer der eigentlichen Spekulation eine untergeordnete Stellung zu, als einer guten Dienerin, aber schlechten Meisterin, ohne die Zuverlässigkeit und Autorität der Geschichte. Was einer seiner englischen Freunde über einen Theologen, den beide bewunderten, schrieb, könnte genauso auf ihn selbst angewandt werden:

> «Er war ein Jünger der Schule Bischof Butlers und hatte gelernt, als ein erstes Prinzip die Begrenztheit menschlichen Wissens anzuerkennen, sowie die unphilosophische Torheit, unsere bruchstückhaften und dennoch sicheren Einsichten in unsere eigene Beschaffenheit und in Gottes Umgang mit ihr in abgeschlossene und anmaßende Systeme zu pressen.»

Er versetzte Archer [Thompson] Gurney in Erschrecken, als er sagte, daß alle Hoffnung auf eine Verständigung am Ende sei, wenn Logik angewandt würde, um das Dogma zu berichtigen, und mit Dr. [Alfred] Plummer, der ihn für den fähigsten modernen Theologen und Historiker hielt, sprach er darüber, wie hoffnungslos über die Hoffnungslosigkeit des Versuchs, die Bedeutung von Begriffen, die in Definitionen benützt würden, herauszufinden. Seinem Erzbischof [Gregor von Scherr] schrieb er, daß die Menschen die Geheimnisse des Glaubens bis zum jüngsten Tag diskutieren könnten, ohne zu einem Ergebnis zu gelangen. «Wir stehen hier auf dem festen Fundament von Geschichte, Beweisen und Fakten.» Indem er seinen innersten Gedanken Ausdruck verlieh, daß es Zweck der Religion sei, den Menschen zu bessern, und daß die ethische Qualität des Dogmas seinen Wert ausmache, sagte er einmal: «Tantum valet quantum ad corrigendum, purgandum, sanctificandum hominem confert.» Die Theologie als eine intellektuelle Übung, jenseits ihrer Wirkung auf die Seele, interessierte ihn weniger, und diejenigen Auseinandersetzungen befriedigten ihn am meisten, die durch die Anrufung des Historikers entschieden werden können.

Auf Grund seines frühen Ansehens und seiner Stellung auf dem Vorposten, der protestantischen Wissenschaft entgegenzutreten, erwartete man von ihm, daß er sich eine Ansicht über ein weites Gebiet ruhelosen Denkens und umstrittener Tatsachen bildete und man von ihm eine Meinung – seine freimütige eigene Meinung – erhalten könne, und eine abgewogene Antwort auf jede Schwierigkeit. Die Menschen hatten ein Recht darauf zu erfahren, was er über den Schluß des 16. Kapitels des Markusevangeliums und über den Anfang des 8. Kapitels des Johannesevangeliums, über die Viten von St. Patrick und die Quellen des Eriugena, über den Verfasser der *Imitatio* und der *Zwölf Artikel*, über *Nag's Head* und die *Casket Letters* wußte. Spannung und Selbstsicherheit, die Stolz und Vorrecht des unprofessionellen Gelehrten sind,

5 [Gemeint ist wohl: Theodor Kliefoth, Acht Bücher von der Kirche, Schwerin u.a. 1854.]
6 [Im Originaltext steht fälschlich «Norris».]

verbaten sich ihm. Studenten konnten nicht darauf warten, daß der Meister seine Studien vollendete; sie strömten herbei zu ihrem eifrigen, ernsten und sachlichen Professor, wegen des hellen Lichtes der Erkenntnis, wegen etwas Klarem und Endgültigem. Manchmal sagte er zwar mehr, als das, dessen er sich sicher sein konnte, aber er neigte nicht dazu, das Nachdenken durch orakelhafte Antworten zu ersetzen oder Aphorismen für Argumente auszugeben. Er stellte sich der Notwendigkeit der Situation. Es kam eine Zeit, in der jeder, einmal die Woche, eingeladen wurde, um jede nur vorstellbare Frage aus dem ganzen Bereich der Kirchengeschichte zu stellen, und er antwortete auf der Stelle. Wenn dies auch ein Ansporn zu harter Arbeit in diesen Jahren war, die er mit dem Bewältigen und Durchdringen des immensen Materials verbrachte, diente es doch weniger der Förderung von Originalität und Sorgfalt als frühzeitiger Sicherheit und dem Verlangen nach raschen Ergebnissen. Ohne ständige Lehrverpflichtung wäre sein Wissen vielleicht nicht so umfangreich geworden, aber seine Ansichten wären weniger entschieden und daher weniger dem Wandel unterworfen gewesen.

Als Historiker betrachtete Döllinger Christentum eher als Kraft denn als Lehre und stellte dar, wie es sich ausbreitete und die Seele der späteren Geschichte wurde. Es war die Bestimmung und der Inhalt seines Lebens, zu entdecken und zu enthüllen, wie es dazu kommen konnte, und die Geschichte des zivilisierten Europas, die religiöse und die profane, die geistige und die politische, mit Hilfe der Quellen, die auf Grund ihrer Echtheit Sicherheit versprachen, zu verstehen. In seinen jungen Tagen, in denen er voller Tatendrang war, dachte er, es läge in seinen Kräften, die Eroberung der Welt durch Christus in einem einzigen mächtigen Werk darstellen zu können. Die abgespaltenen Kirchen und die zentrifugalen Kräfte mußten voneinander getrennt behandelt werden, bis er schließlich den weiter gefaßten Titel einer Geschichte des Christentums wählte. Wir, die wir auf all das zurückblicken, was die vereinte und getrennte Arbeit von tausend ernsthaften, begabten und oft gelehrten Männern in den letzten sechzig Jahren erreichte und noch offen ließ, können das wissenschaftliche Niveau einer Zeit ermessen, in der ein solcher Traum von einem solchen Mann geträumt werden konnte, der weder durch Phantasie noch durch Ehrgeiz in die Irre geführt wurde, sondern seine eigenen Grenzen und die unermeßliche Welt der Bücher kannte. Erfahrung lehrte ihn allmählich, daß er, der die ganze Geschichte als sein Fachgebiet ansah, nicht dafür geschaffen sei, ein Kompendium zu schreiben.

Die vier Bände der *Kirchengeschichte*[7], die ihm in der Literatur einen Namen gaben, erschienen zwischen 1833 und 1838 und endeten (inhaltlich) kurz vor der Reformation. Da er hauptsächlich für den Horizont von Priesterseminaren schrieb, war es ratsam, Entdeckungsreisen und weglose Grenzgebiete zu vermeiden. Die ganzen Materialien lagen gedruckt vor und waren das tägliche Brot der Gelehrten. Ein berühmter Anglikaner beschrieb Döllinger zu dieser Zeit als mit mehr Absicht ans Werk gehend als [Claude] Fleury; Katholiken hingegen wandten ein, er sei ein zu aufrichtiger Freund; und Lutheraner, die noch tiefer bohrten, befanden, er verteidige jede Position, die verteidigt werden konnte, und gebe ebenso entschieden solche Positionen auf, die seiner Ansicht nach unhaltbar waren. Seitdem sagte er von sich selbst, daß er sich immer ehrlich geäußert habe, aber immer als Advokat – als ehrlicher Advokat, der sich nur für eine Sache einsetzte, von deren Gerechtigkeit er sich zuvor überzeugt hatte. Die Sache, die er vertrat, war die göttliche Lenkung der Kirche, die Einlösung der Verheißung, daß sie vor Irrtum bewahrt werde, wenn auch nicht vor Sünde, und der ununterbrochene Einsatz der ihr von Christus übertragenen Vollmachten zur Rettung des Menschen. Dank dem Verzicht auf falsche Kunstgriffe erwarb er sich jenen Ruf herausragender Integrität, die einen Tiroler Theologen dazu veranlaßte, ihn als die ritterlichste der katholischen Zelebritäten zu bezeichnen; und der Nuntius [Francesco di Serra-Cassano], der in München während der ersten zehn Jahre wirkte, nannte ihn den «professeur le plus éclairé, le plus religieux, en un mot le plus distingué de l'université».

7 [Döllinger, Geschichte der christlichen Kirche, Band I/1–2, Landshut (Ph. Krüll) 1833–1835; Ders., Lehrbuch der Kirchengeschichte, 2 Bände, Regensburg (G. J. Manz) 1836–1838.]

Er nahm das Material für seine Untersuchungen aus den Ergebnissen der allgemeinen Geschichtsschreibung und gestand allen frühen Häresien weniger Raum zu als dem Aufstieg des Islam. Seine Methode liegt zwischen derjenigen [Johann August Wilhelm] Neanders, der sich nicht für Institutionen interessierte, und derjenigen [Ferdinand Christian] Baurs, der sich nicht für Individuen interessierte. Von jenem unpersönlichen Idealismus, den [Heinrich von] Sybel seiner Rezension zugrunde legte, war er völlig unberührt. [Hans Gottlieb Leopold] Delbrück veranlaßte dies zu der Klage, [Thomas Babington] Macaulay, der Tatsachen so klar sehen konnte, konnte nicht sehen, daß sie Offenbarungen sind, was Baur in seiner *Dreieinigkeitslehre*[8] ganz unverblümt feststellt: «Alle geschichtlichen Personen sind für uns blosse Namen.» Die beiden posthumen Werke Hegels, die aus Ereignissen Theorien machten, waren noch nicht erschienen. Döllinger, der Leben und Ereignisse für wichtiger hielt als die Theorie, verzichtete auf die Darstellung der Lehrentwicklung. Er schlug vor, Möhler sollte diesen Teil ihres gemeinsamen Werks übernehmen, doch der Plan, der zunächst aufzugehen schien, wurde durch den Tod, aber nicht allein durch ihn, vereitelt. Er (Möhler) fühlte zu tief die überwältigende Einheit der Kraft, um jene Theorie der Zersplitterung zu akzeptieren, die durch die hegelianische Übertreibung hervorgerufen wurde. «L'histoire n'est pas un simple jeu d'abstractions, et les hommes y sont plus que les doctrines. Ce n'est pas une certaine théorie sur la justification et la rédemption qui a fait la Réforme: c'est Luther, c'est Calvin.» Allerdings gesteht er dem veränderlichen Willen und Charakter des Menschen eine sehr große Spannbreite zu. Das Ziel der Religion auf Erden ist Heiligmäßigkeit und ihr Erfolg zeigt sich an heiligmäßigen Personen. Er beläßt Gesetz und Lehre in ihren angestammten Sphären, wo sie große Männer und Beispiele christlicher Tugend fördern.

Döllinger, der in seiner Jugend [Fürst Alexander von] Hohenlohe als Sekretär gedient hatte, war in Bezug auf das Übernatürliche immer zurückhaltend. Wenn er die Vision Konstantins und die Wiederauferbauung des Tempels schildert, bietet er seinem Leser sowohl die natürliche als auch die wunderbare Erklärung. Er dachte, daß man sich dem Zeugnis der Väter bezüglich der Kontinuität der Wunderkräfte nicht widersetzen könne, ohne Geschichte voraussetzungslos (*a priori*) zu betreiben, aber später, als er immer gründlicher forschte und Autoritäten verglich, wurde er immer strenger. Er beklagte die unkritische Leichtgläubigkeit des Verfassers der *Monks of the West*; und als er die Stigmata untersuchte, zitierte er die Erfahrung eines spanischen Klosters, in dem diese so allgemein aufgetreten seien, daß es als ein Zeichen der Schande galt, wenn man keine besessen habe. Historiker, sagte er, sollten nach natürlichen Ursachen suchen; für die Vorsehung wird noch genug übrig bleiben, was wir nicht ergründen können. In seinem nicht abgeschlossenen Werk über *Kirchliche Prophetie* zählt er die Illusionen mittelalterlicher Heiliger auf, wenn sie über die Zukunft sprachen, und schildert sie so, wie er einst [Thomas] Carlyle und [John] Ruskin schilderte: als Propheten, die nichts vorherzusagen wüßten. In Frankfurt ruinierte er einmal seine Armbanduhr, indem er sie aus Versehen in Weihwasser tauchte, was zu Gerüchten führte, er habe sie so reparieren wollen. Jeder wußte, daß es kaum einen Katholiken im Parlament gab, über den eine solche Anekdote mit glücklicherer Untauglichkeit hätte erzählt werden können.

Für zwanzig Jahre seines Lebens in München war [Joseph von] Görres die beeindruckende zentrale Gestalt eines weit und breit angesehenen Kreises, die intellektuell stärkste Kraft in der katholischen Welt. [Friedrich] Nippold und [Wilhelm] Maurenbrecher sehen die Dinge aus der Perspektive anderer Tage, wenn sie Döllinger selbst als das herausragendste Mitglied dieses Kreises schildern. Es war für die Gegenwart Gewinn, für die Zukunft aber gefährlich, inmitten eines geistreichen, jedoch geschlossenen Kreises zu leben, geschützt, unterstützt und eingeschränkt durch Freunde, die, vereint in ihren Zielen und Studien, ihre Vorlieben und Abneigungen teilten und daher glaubten, nicht durch zu tiefe Gräben und grundsätzliche Prinzipien von einander getrennt zu sein. Döllinger erreichte nie den Glanz der Beredsamkeit und Überlegenheit von Görres. Noch lange nach dessen Tod sprach er von ihm als einem

8 [Ferdinand Christian Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 3 Bände, 1841–1843.]

Mann von wirklicher Bildung und größerer religiöser als politischer Einsicht. Der Kontrast zwischen dem phantasiereichen Rhetoriker und dem zurückhaltenden, genau arbeitenden Gelehrten war sehr deutlich. Einer der vielen Schüler und wenigen Anhänger des Ersteren beklagte, daß sein Freund unendlich viel Material für die sterile und wenig anziehende *Mystik*[9] zusammengetragen habe, nur um sich mit Seilen aus Sand zu vergnügen: und die schärfste Kritik an Döllingers Tätigkeit als Historiker stammte von Görres, als er sagte: «Ich sehe immer Analogien, und Sie sehen immer Unterschiede.»

Allzeit, aber besonders in seinen frühen Studien verdankte Döllinger viel den Italienern, deren theologische Literatur er als erste beherrschte und die auch in seiner *Kirchengeschichte* überwog. Einige seiner Landsleute, wie etwa Savigny oder [Friedrich von] Raumer, hatten Geschichte auf den Schultern von Gelehrten aus Bologna oder der Lombardei geschrieben, und einige ihrer bekanntesten Nachfolger sind bis heute Modena oder San Marino zu großem Dank verpflichtet. Während des ruhigen Jahrhunderts vor der Revolution haben die Italiener die Geschichte ihres Landes mit Eifer und Erfolg erforscht. Selbst solche Städte wie Parma, Verona oder Brescia wurden zu Zentren zwar verborgener, aber ehrlicher Arbeit. Osimo [in den italienischen Marken] besaß Annalen, die so umfangreich waren, wie die von Rom. Die Geschichte der Provinz Treviso war in zwanzig Bänden dargestellt. Die Altertümer von Picenum füllten zweiunddreißig Folianten. Das Beste von all diesem nationalen und lokalen Patriotismus wurde in den Dienst der Religion gestellt. Päpste, Kardinale, Bistümer und Pfarrkirchen wurden Themen dieser unermüdlichen Enthusiasten. Weiterhin entstanden die erstaunlichen Akten der religiösen Orden, ihrer Bullen und Chartas, ihrer Biographien und Bibliographien. In dieser unermeßlichen Welt geduldiger, genauer und hingebungsvoller Forschung legte Döllinger die tiefen Fundamente seines historischen Wissens. Wie jedermann begann er mit Baronius und [Ludovico Antonio] Muratori, er widmete einen großen Teil seines Lebens Noris und der gründlichen und aufgeklärten Wissenschaft im Umfeld Benedikts XIV., bis hinunter zu den Kompilatoren [Kardinal Stefano] Borgia, [Kardinal Gaetano] Fantuzzi und [Gaetano Luigi] Marini, mit denen in den bösen Tagen der Regeneration durch die Franzosen diese große Tradition ausstarb. Er hat bezeugt, daß nach seinem Urteil [Giuseppe Agostino] Orsi und [Gasparo] Saccarelli die besten allgemeinen Kirchengeschichtsschreiber gewesen seien. Später, als sich andere Schichten darüberlegten und er nun seinem eigenen Weg folgte, verließ er sich stark auf die Kanonisten [Pietro] Ballerini und [Carlo Sebastiano] Berardi; und er empfahl Bianchi [wohl: Giuseppe Bianchini], De Bennettis und den Verfasser der anonymen *Confutazione* als das wirksamste römische Gegengift zu [David] Blondel, Buckeridge und [Isaac] Barrow. Italien verfügte über den größten noch vorhandenen Bestand an katholischer Gelehrsamkeit; die ganze Sphäre der Kirchenleitung lag in seinem Bereich, und er genoß eine Art offiziellen Vorrechts.

Nach den Italienern widmete er seine systematische Aufmerksamkeit den Franzosen. Die bekannten Gallikaner, die Jansenisten, denen er letztlich viel verdankte, [Edmond] Richer, [Zeger Bernhard] Van Espen, [Jean de] Launoy, den er als die Basis (*the original*) von Bossuet ansah, [Antoine] Arnauld, den er als ihm überlegen einstufte, finden auf seinen Seiten keine Erwähnung. Nie überwand er sein Mißtrauen gegenüber [Blaise] Pascal, wegen seines methodischen Zweifels und seines Bestrebens, Religion von Wissenschaft zu trennen; und er schätzte [Gabriel] Daniels Entgegnung auf die [*Lettres*] *Provinciales* hoch. Noch höher schätzte er die französischen Protestanten des 17. Jahrhunderts, die das System von Genf und Dort veränderten. Ehe er sich mit den Italienern und den frühen Franzosen vertraut gemacht hatte, nahm er englische Theologie kaum zur Kenntnis. Dann jedoch umso mehr. Er sammelte sie in großen Umfang auf seinen zwei [England-]Reisen 1851 und 1858, und er besaß eine komplette Sammlung der englischen Theologen bis hin zu Whitby und den Eidverweigerern [nach dem Sturz der Stuarts]. Die frühe Bekanntschaft mit Sir Edward Vavasour und Lord [Hugh] Clifford [of Chudleigh] hatte bei ihm zu einem Vorurteil zugunsten der englischen katholischen Familien geführt, das lange Bestand hatte und manchmal sein Urteil trübte. Die vernachlässigte Literatur der Katholiken in England hatte einen Platz

9 [Johann Joseph von Görres, Die Christliche Mystik, 4 Bände, 1836–1842.]

in seiner Gedankenwelt, den sie niemals in den Augen irgendeines anderen Gelehrten einnahm, gleich ob Engländer oder Ausländer. Es handelte sich hierbei um die einzige bedeutende Schule von Theologen, die unter Verfolgung arbeiteten und auf eine defensive Haltung beschränkt blieben. Im Konflikt mit den gelehrtesten, intelligentesten und verbindlichsten Kontroverstheologen entwickelten sie einen erstaunlich moderaten Geist, wobei sie weniger wichtige Elemente vom originalen und genuinen Wachstum aus katholischen Wurzeln trennten; und ihre zahlreichen Erklärungen und Programme, seit der Restauration, waren eine unerschöpfliche Quelle für Ireniker. Dies war der Grund, weshalb sie jemanden, der die Worte des heiligen Vinzenz von Lérins nicht nur als Geistesblitz, sondern als wissenschaftliche Formel und Arbeitsprinzip ansah, mächtig anzogen. Es gab wenige Autoren, die ihn [Döllinger] mehr interessierten als [Thomas] Stapleton, [Christopher] Davenport, der den Tract 90 vorwegnahm, Iren wie [Raymund] Caron und Walshe und die Schotten [William] Barclay, der Gegner und Freund Bellarmins, [Andrew Michael] Ramsay, der Konvertit und Archivist Fénelons. Vielleicht waren Stabilität, Kontinuität und Wachstum Begriffe von lebendigerer und genauerer Bedeutung für einen Verstand, der im historischen Denken geschult war, als für die Gelehrten von Pont-à-Mousson oder Lambspring. Aber wenn er beladen mit der Ausbeute aus italienischen Bibliotheken und deutschen Universitäten auftauchte, mit der Gelehrsamkeit von Jahrhunderten und der Kritik von heute, war er zuweilen zufrieden, den Spuren zu folgen, den vergessene Benediktiner und Franziskaner vorausgegangen waren, in der späten Stuartzeit.

Zeitgenössische Deutsche zitiert er nur selten, außer er setzt sich mit ihnen auseinander. Alte Bücher zieht er neuen vor und spricht von der notwendigen Revision und Erneuerung der Geschichtsschreibung. Von außen kommenden Ansichten und von vorneherein feststehenden Ergebnissen, selbst bei Neander, mißtraute er; und obwohl er nicht wie Macaulay sagen konnte, daß [Johann Karl Ludwig] Gieseler ein Schurke (*a rascal*) sei, von dem er nie gehört habe, ließ er keine Gelegenheit aus, seine Abneigung für diesen begnadeten Trickser im Detail (*for that accomplished artificer in mosaic*) zu zeigen. Die historische und organische Einheit der Kirche werde nur durch die katholische Wissenschaft erkannt werden, während auch der zuverlässigste Protestant sie am wenigsten verstehen werde. Zu diesem Schluß kam er, als er die Literatur vor seiner Zeit studierte, in England mit [Edward] Gibbon als dem großen Kirchenhistoriker, in Deutschland mit den tiefsinnigsten Theologen, die meinten, die Kirche würde im Staat aufgehen. In späteren Jahren veranlaßten ihn Kliefoth, [Albrecht Benjamin] Ritschl, [Wilhelm] Gass, vielleicht auch [Isaak August] Dorner und [Gerhard] Uhlhorn, dazu, eine Ansicht zu modifizieren, zu der die ganze Schule [Friedrich Daniel Ernst] Schleiermachers, darunter auch der bekannte [Richard] Rothe, beitrug. Das Deutschland, das er vorfand, als er begann, die Welt zu erkunden, ähnelte dem in seinen späten Jahren kaum noch, als die Arbeit, die er siebzig Jahre lang verfolgte, von den Besten seiner Landsleute, mit demselben Wissen und derselben Energie, wie er selbst sie hatte, vorangetrieben wurde. Das Verhältnis der Dinge hatte sich verändert. Es gab eine religiöse [theologische] Literatur, auf die man stolz sein konnte, auf die man sich verlassen konnte: andere Nationen, andere Epochen hatten ihre dominierende Stellung verloren. Je mehr sein eigenes Volk Fortschritte machte und in den Disziplinen, denen er sein Leben widmete, führend wurde, mit Ausnahme der Literaturgeschichte und der Epigraphie, bestand keine Notwendigkeit mehr, sich am Ausland zu orientieren. Döllingers internationale Ausrichtung (*cosmopolitan characteristic*) ließ nach, er beschäftigte sich mit nationalen Ideen und Aufgaben und wehrte sich nicht dagegen, als der deutscheste der Deutschen bezeichnet zu werden.

Die Idee, daß religiöse Wissenschaft weniger Wissenschaft als Religion sei, daß sie anders als andere Gegenstände behandelt werden solle, so daß derjenige, der sie betreibt, seine Seele nicht verbergen solle, war in seiner Umgebung verbreitet und inspirierte die Lebensbeschreibungen der Heiligen Elisabeth [von Thüringen] und Johanna von Orléans, Möhlers schöne Vorlesungen über die frühen Kirchenväter und das Buch, das [Auguste-Joseph-Alphonse] Gratry *Commentary on St. Matthew* [1863] betitelte. Früh gelangte Döllinger zu der Überzeugung, daß Geschichtsschreibung unpersönlich sein sollte, daß der Historiker gut daran tue, sich selbst herauszuhalten, bescheiden und zurückhaltend zu sein, eine heilige Pflicht

daraus zu machen, jedes Eindringen von allem zu vermeiden, was seine eigene Position und sein eigenes Wesen, seine Hoffnungen und Wünsche preisgäbe. Ohne die ruhige Indifferenz Rankes anzustreben, war es ihm bewußt, daß er in jungen Jahren zu selbstsicher war und zu stark darauf aus zu überzeugen. Der belgische Gelehrte, der 1842 mit ihm diskutierte, fühlte sich an Fénelon erinnert und vermißte klarere Konturen seines Charakters. Er, der es sich im privaten Rahmen manchmal gestattete, auf einer Meinung zu beharren, zu widersprechen und einen Langweiler dadurch zu verblüffen, daß er einfach einschlief, hätte die Erinnerung an Versailles (*the evocation of Versailles*) immer zurückgewiesen. Aber wenn es um Vernunft, Mäßigung und Liebe ging, um die allgemeine Kultur des Denkens und das Gespür für die Erfordernisse des gesellschaftlichen Fortschritts in der idealen Kirche, für die er lebte, war er eher mit Fénelon in Harmonie, als mit vielen anderen, die ihm im Charakter ihres Werkes glichen.

Er hielt es für katholisch, Ideen aus der Geschichte zu übernehmen, und für häretisch, sie in sie hineinzuprojizieren. Wenn jemand sich für die gegnerische Partei aussprach und gegen die eigene, hielt er dies bereitwillig für (ein Zeichen von) Unparteilichkeit, was er nicht immer von Gleichgültigkeit oder Uneinheitlichkeit zu unterscheiden vermochte. Er spürte, daß aufrichtige Geschichtsschreibung der Königsweg zur religiösen Einheit sei, und er pflegte insbesondere diejenigen, die beide Seiten sahen. Mit Behagen zitierte er, was kluge Jesuiten, [Théophile] Raynaud und [Giovanni Battista] Faure, zu Gunsten der Reformation anführten, was [Juan de] Mariana und [Giulio Cesare] Cordara gegen ihre Gesellschaft sagten. Als ein rheinischer Katholik und ein Genfer Calvinist zwei Porträts von Calvin zeichneten, die praktisch identisch waren, oder als in [Johann Kaspar Julius] Fickers Überarbeitung [der *Regesta Imperii*] von [Johann Friedrich] Böhmer der Katholik den Kaiser Friedrich II. gegen den Protestanten verteidigte, freute er sich, als sei dies ein Zeichen des Anbruchs von Wissenschaft. Als das Mittelalter, durch das geniale und unkritische Einfühlungsvermögen Müllers vor den Polemikern gerettet, zum Gegenstand der alltäglichen Forschung wurde, und [Pierre-Paul] Royer Collard über [Abel-François] Villemain sagte: «Il a fait, il fait, et il fera toujours son Grégoire VII», waren es Katholiken, die durch einen ausführlichen Zirkelschluß versuchten, von dem neuen Geist zu profitieren. Wiseman trat zu diesem Zweck an Döllinger heran: «Wären Sie wohl so freundlich, mir eine Liste der Bücher zur Reformationsgeschichte zuzusenden, die Sie für die besten halten? Ich kenne Menzel und Buchholz; besonders interessiert mich alles über die führenden Personen der Reformation.» Aus derselben Geisteshaltung heraus fragte er ihn, welcher gute Name eines Papstes noch nicht verteidigt worden sei; Döllingers Antwort, daß Bonifaz VIII. einen Freund bräuchte, war der Anlaß sowohl für Wisemans Artikel als auch für [Luigi] Tostis Buch[10].

In der Politik wie in der Religion machte er aus der Vergangenheit ein Gesetz für die Gegenwart und widerstand fertigen Doktrinen, die nicht aus der Erfahrung entstanden waren. Folglich unterschätzte er Ergebnisse, zu denen es bei voraussetzungsloser Arbeit nie gekommen wäre; insbesondere drei seiner wichtigsten Zeitgenossen wurden von ihm unterschätzt: da er [Louis-Adolphe] Thiers kannte und ihn sprechen gehört hatte, war er zutiefst vom Talent dieses außergewöhnlichen Mannes überzeugt, bevor [Pierre] Lanfrey oder [Hippolyte-Adolphe] Taine, [Ludwig] Häusser oder [Felix Theodor von] Bernhardi dessen Ruf bei den Deutschen so beschädigt hatten, daß Döllinger, angewidert durch sein Eintreten für die Revolution, für Napoleon oder für Frankreich, seine Arbeit ignorierte. [Friedrich Julius] Stahl beansprucht, für einen Historiker gehalten zu werden auf Grund seines unvergleichlich guten Buches über die Kirchenherrschaft der Reformation (*on the Church government of the Reformation*)[11]. Als Professor in München und später als führender Parlamentarier in Berlin war er immer ein bekennender Parteigänger. Entsprechend verachtete ihn Döllinger, und peinlicherweise erschienen gewisse Bemerkungen über den souveränen Dialektiker des europäischen Konservativismus gerade in dem Moment, als dieser starb. Er brachte die Sache in seinem Vorwort soweit in Ordnung, daß die Angelegenheit vergessen war, als [Ernst Ludwig von] Gerlach den Kritiker seines Freundes besuchte. Aber einmal, als ich zu ihm sagte, daß Stahl

10 [Luigi Tosti, Storia di Bonifazio VIII, 2 Vol., 1846.]
11 [Gemeint ist wohl: Friedrich Julius Stahl, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, 1840.]

der größte Mann sei, der seit Titus von einer jüdischen Mutter geboren wurde, warf er mir vor, ungerecht gegenüber [Benjamin] Disraeli zu sein.

Die größte Fehleinschätzung unterlief ihm in Bezug auf Macaulay, dessen Bewunderer in Deutschland nicht immer zu den besten Wissenschaftlern zählen, und von dem Ranke sogar sagte, daß man ihn kaum einen Historiker nenne könne, wenn man ihn mit strengen Maßstäben messe. Ohne Zweifel hatte er beobachtet, wie seine fruchtlose Fixiertheit und Selbstsicherheit einen Geist verkrampfen und verschließen können; er fühlte sich eher den Gegnern verpflichtet, die d'Adda [Ferdinandus de Abdua], [Paul de] Barillon [d'Amoncourt] und Bonnet ins Felde führten, als dem Urheber so vieler Bilder und so nutzloser Dekoration. Er empfahl einen Lehrgang mit Bacons Aufsätzen oder mit Butlers und Newmans Predigten als Schutzmittel gegen ungestümen Dogmatismus. Er kritisierte Macaulays Gleichgültigkeit gegenüber den Verdiensten der unterlegenen Partei und wünschte sich eine großzügigere Behandlung der Jakobiter und des französischen Königs. Er hielt es für unangebracht, daß eine Wissenschaft, die glücklicherweise von den Fallstricken der religiösen Leidenschaft befreit war, nun in den Bereich der Politik hineingezogen und von der Sakristei in die Vorhalle des Parlaments gebracht werden sollte, durch das glänzendste Beispiel der Literatur. Auf den Einwand, jemand, der den Sieg der Parlamente über die Monarchen, der Demokratie über die Aristokratie, der Freiheit über die Autorität feiere, nicht die Grundsätze einer Partei erkläre, sondern das offensichtliche Schicksal und das unwiderrufliche Urteil, hätte er [Döllinger] geantwortet, daß eine enge Schlußfolgerung der Untergang der Philosophie sei, daß die Wege der Vorsehung nicht von der Oberfläche der Dinge abzulesen seien und Religion, Sozialismus, Militarismus und Revolution möglicherweise noch bedenkenswerte Überraschungen für den Ökonomen, den Utilitaristen und den Whig bereithielten.

1865 wurde er gebeten, eine Neuauflage seiner Kirchengeschichte[12] herauszugeben. In der Zeit, in der von ihm der Bestand von Bänden, die ein Jahrhundert lang Historikern genügt hatten, durcharbeitet worden war, hatte sich die Welt verändert und wurde unbearbeitetes Material in riesigem Umfang verfügbar. Die Archive, die zuvor mit sieben Siegeln verschlossen waren, waren für den ernsthaften Forscher nun so wichtig geworden wie seine Bibliothek. Jeder Bereich seines Faches hatte sich verändert, mit Ausnahme der Kirchenväter, die weithin der Überprüfung entkommen waren, und des Kirchenrechts, das gerade erst von der historischen Strömung erfaßt worden war. Als er zu wirken anfing, lasen [Barthold Georg] Niebuhr in Bonn und [Georg Wilhelm] Hegel in Berlin; [Lobegott Friedrich Konstantin von] Tischendorf hatte sein erstes Manuskript noch nicht veröffentlicht; [Ferdinand Christian] Baur hatte die Tübinger Hypothese bezüglich der Gemeinde von Korinth noch nicht entwickelt; [Richard] Rothe hatte seine Arbeit über die Urkirche noch nicht in Angriff genommen, noch hatte Ranke mit den Vorarbeiten für seine Studien über die Päpste der Moderne begonnen. [François Pierre] Guizot hatte die *École des Chartes* noch nicht gegründet, und die Schule der Methode war in Berlin noch nicht eröffnet worden. Die Anwendung der Präzisionsinstrumente begann gerade erst, und was [William?] Prynne das heldenhafte Studium der Akten nennt, hatte noch kaum das alte Reich der Viten und Chroniken erreicht. Niemand hatte härter an seiner Wissenschaft und an sich selbst gearbeitet als Döllinger; der Wandel um ihn herum war nicht größer als derjenige in ihm. Am Beginn seiner Laufbahn als ein Lehrer der Religion war er oft vor Werken, die nicht den Stempel der Orthodoxie trugen, zurückgeschreckt. Es sollte noch lange dauern, bis er Sarpi oder die *Lettres Provinciales*, oder sogar Rankes *Päpste* las[13], die erschienen, als er 35 Jahre alt war, und ihn durch die heitere Leichtigkeit überraschten, mit der ein Mann, der so viel wußte, sich auf so heiklem Grund bewegte. Das Buch, das er in dieser Geistesverfassung und mit diesen Begriffen von Wissenschaft und Religion geschrieben hatte, war für den Verfasser nur noch von prähistorischem Wert. Er weigerte sich, es nachdrucken zu lassen, und erklärte, es gäbe kaum einen Satz darin, der nicht verändert werden

12 [Siehe Anm. 7.]

13 [Leopold Ranke, Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im 16. und 17. Jahrhundert, 3 Bände, 1834–1939. – Ders. Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten. Vollständige Ausgabe in zwei Bänden mit einer Einleitung von Friedrich Baethgen, Stuttgart 1953.]

müßte. Er beklagte, daß er zehn Jahre damit verloren habe, sich seine Sporen zu verdienen und ohne Hilfe das schwierigste Handwerk der Welt zu lernen. Diese Lehrjahre ohne Meister waren die Zeit, die er mit seiner *Kirchengeschichte* verbracht hatte. Die mangelnde Ausbildung zeigte sich immer wieder. Er konnte Wissen besser vermitteln als die Kunst des Lernens (*the art of learning*). Tausende seiner Schüler haben einen Überblick über den Weg der Religion durch die Zeit bekommen und, wenn sie intelligent waren, eine gewisse Vorstellung von der Bedeutung der Geschichte gewonnen; niemand jedoch hat je von ihm das Verfahren (*the mechanism*) gelernt, wie sie geschrieben wird.

[Henry Peter] Brougham riet dem Jurastudenten, mit Dante zu beginnen; und ein ausgezeichneter Arzt teilt uns mit, das [Edward] Gibbon, [George] Grote und [John Stuart] Mill ihn zu dem gemacht hätten, was er heute sei. Die Männer, denen Döllinger seine Einsicht in die Geschichte verdankte und die hauptsächlich dazu beitrugen, sein besonderes Talent zu entwickeln, zu stärken und zu leiten, waren alle nicht aus demselben Guß wie er, noch hinsichtlich ihres literarischen Talents bemerkenswert. Es gab zahllose Helfer, aber nur wenige Lehrmeister, und er schaute mit großer Dankbarkeit auf zu Männern wie [Carlo] Sigonius, Antonius Augustinus, [David] Blondel, Petavius, Leibniz, [Edmund] Burke und Niebuhr, die ihm die Bahn geöffnet hatten, als er sich durch das unermeßliche Dickicht kämpfte.

Er brach sein Werk ab, weil er das Material für das spätere Mittelalter zu spärlich fand und das für die Reformation zu umfangreich. Der fehlerhafte Aufsatz über die Theologie der Albingenser, den er einem seiner Übersetzer geschickt hatte, erschien nie auf Deutsch. In Paris suchte er in der Bibliothek nach den fehlenden Informationen, und er bat Rességuier, sich nach den Akten der Inquisition im Languedoc zu erkundigen; dies war die Grundlage seiner *Sektengeschichte*, die er fünfzig Jahre später publizierte[14]. München bot so unerschöpfliches Material für die Reformation, daß seine Sammlungen jeglichen Rahmen sprengten. Er setzte nur den Teil seines Plans um, der das Luthertum und das 16. Jahrhundert betraf. Der 1848 veröffentlichte dritte Band, der die Theologie der Reformation enthält, ist das solideste seiner Werke[15]. Er hatte nicht seine Ressourcen, von denen er nur einen Teil einsetzte, sondern die Möglichkeit des Zusammenfassens und Verdichtens überschätzt. Das Buch blieb ein Fragment, als er seine Forschungen für die Barrikaden von Frankfurt (*for the Frankfort barricades*) aufgeben mußte.

Die Eigentümlichkeit seiner Behandlung des Themas der Reformation besteht darin, daß er sie einbettet in eine Geschichte der Rechtfertigungslehre. Er kam zu dem Schluß, daß dies und allein dies der wesentliche Punkt in Luthers Verständnis war, den er zur Basis seines Arguments, zum Motiv seiner Abspaltung, zur Wurzel und zum Prinzip seiner Religion machte. Er glaubte, daß Luther die herausragende Bedeutung, die er dieser Lehre in seinem System beimaß, richtig erkannte, und auch, daß sie der Auslöser für alles das war, was folgen sollte, die Quelle der Popularität und des Erfolgs des Reformators, das einzige wirklich unüberwindliche Hindernis bei jedem Versuch einer Einigung. Für ihn war dies also der Mittelpunkt und die Basis seines Widerspruchs. Dies war der Punkt, den er [Döllinger] angriff, als er den Protestantismus bekämpfte; alle anderen Elemente des Konflikts hielt er für vergleichsweise nachrangig, ahnend, daß diese nicht unveränderlich oder unheilbar seien, oder nicht allzu ernst. Davon einmal abgesehen, gab es viel im Protestantismus, was er bewunderte, viele seiner Ergebnisse machten ihn dankbar. Mit der lutherischen Sicht der Imputation entstand aber zwischen Protestanten und Katholiken ein tiefer Graben. Ohne sie gäbe es keinen dauerhaften Grund, warum beide Konfessionen überhaupt getrennt sein sollten. Gegen kirchliche Gemeinschaften, die an ihr festhielten, stand er in Kampfordnung und glaubte, gar nicht hart genug zuschlagen zu können. Allerdings unterschied er sorgfältig die Religion der Reformatoren von der der Protestanten. Die theologische Wissenschaft hatte sich von den Bekenntnisschriften entfernt, das Grunddogma wurde von den wichtigsten Protestanten

14 [Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. Erster Teil: Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten im früheren Mittelalter; Zweiter Teil: Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer, Nördlingen (C. H. Beck) 1890 (reprogr. Nachdr. Darmstadt 1968).]

15 [Döllinger, Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses, 3 Bände, Regensburg (G. J. Manz) 1846–1848.]

bezweifelt und bestritten, und es war ein englischer Bischof, der schrieb: «Fuit haec doctrina jam a multis annis ipsissimum Reformatae Ecclesiae opprobium ac dedecus. Est error non levis, error putidissimus.» Seit so viele der besten Autoren die Hauptursache der Spaltung nicht annehmen oder uminterpretieren, diesen einzigen und letzten Grund der Spaltung, kann es logischerweise nicht unmöglich sein, eine vernünftige Basis für ein Gespräch zu finden. Deswegen stand ihm Versöhnung immer vor Augen; selbst seine *Reformation* war eine Studie über die Bedingungen einer Wiedervereinigung. Er hatte lange Zeit vor, dieses Werk in kleinerem Rahmen fortzusetzen als eine Geschichte dieser zentralen Lehre, von der Luther dachte, daß mit ihr seine Kirche stünde oder fiele, und der Reaktion gegen sie und ihres Niedergangs. 1881 verbrachte Ritschl, der Verfasser des Hauptwerks über dieses Thema[16], einige Tage bei Döllinger und erlebte ihn immer noch erfüllt von diesen Ideen und gut vertraut mit Luther (*and possessing Luther at his finger' ends*).

Aus diesem Grunde nahmen ihn Protestanten als ernsthaften Gegner und gleichzeitig als warmherzigen Freund wahr. Dies machte ihn für die Anglikaner interessant und deswegen bewunderten sehr viele von ihnen einen römischen Prälaten, der sich in der anglo-katholischen Literatur besser auskannte, als [Francisco?] De Lugo [SJ] oder [Juan Martínez?] Ripalda [SJ]. In demselben Geist sagte er zu Pusey: «Tales cum sitis iam nostri estis», sprach er immer von Newmans *Justification* als dem wichtigsten theologischen Werk, das England seit hundert Jahren hervorgebracht habe, und schilderte [Richard] Baxter und [John] Wesley als die herausragendsten unter den englischen Protestanten. Dabei bezog er sich auf Wesley nach dem 1. Dezember 1767 und auf Baxter als lebenslangen Gegner jener Theorie, die der Ausgangspunkt und die Seele der Reformation war. Einige Engländer, die ihn aufsuchten – Hope Scott und Erzdiakon Wilberforce –, wurden Katholiken. Ich weiß nicht, ob er sie dazu gedrängt hat. Es gab [jedenfalls] andere, die er nicht drängte, obwohl sein Einfluß auf sie entscheidend hätte sein können. In einem späteren Brief schrieb er an Pusey: «Wenn ich Ihr *Eirenicon* lese, bin ich davon überzeugt, daß wir innerlich in unseren religiösen Überzeugungen vereint sind, auch wenn wir äußerlich zwei getrennten Kirchen angehören.» Mit Aufmerksamkeit verfolgte er ähnliche Entwicklungen in seinem eigenen Land und begrüßte mit ernsthaftem Respekt, nach 1856, die Annäherungen von Seiten bedeutender Historiker. Als alte Männer begegneten sich er und Ranke, die in jungen Jahren viel getrennt hatte, auf der Basis gegenseitigen guten Willens. Döllinger hatte die Theologie der *Deutschen Reformation*[17] für banal und trivial erklärt, und Ranke war einmal beleidigt durch das, was er für einen Angriff auf die *Päpste*, sein Vermächtnis (*his patrimony*), hielt. 1865 gab er nach einem Besuch in München zu, daß in religiösen Dingen keine Unstimmigkeiten zwischen ihnen bestünden, daß er an der Kirche, wie Döllinger sie verstand, nichts auszusetzen habe. Er fügte hinzu, daß einer seiner Kollegen, ein Theologe, den er sehr verehre, derselben Ansicht sei. Döllingers zunehmender Glaube daran, daß eine Annäherung eines Teils von Deutschland zu einer versöhnlichen Einstellung nur eine Frage der Zeit sei, hatte viel mit seiner Position zu kirchlichen Fragen nach 1860 zu tun. Wenn Geschichtsschreibung auch Glaube oder Tugend nicht übertragen kann, so kann sie doch falsche Vorstellungen und Mißverständnisse, die Menschen gegen einander aufbringen, aus der Welt schaffen. Durch fortwährendes Forschen und Nachdenken revidierte er sein Urteil in vielen Punkten; in Bezug auf die Reformation allerdings war der Wandel kleiner, als er selbst dachte. Er lernte günstiger über den religiösen Einfluß des Protestantismus und über dessen Kraft in der Verteidigung des Christentums zu denken; über die spirituellen Folgen des Lutheranismus selbst hingegen dachte er wie zuvor. Wenn Leute gegen Luther ins Feld führten[18], wie ungünstig er im Hinblick auf seine Eheratschläge gegenüber gewissen Potentaten, Heinrich [VIII.] und Philipp [von Hessen], im Hinblick auf seine Ermahnungen, die aufständischen Bauern auszurotten, im Hinblick auf seine Wandlung von

16 [Albrecht Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I–III, Bonn 1870–1874; Neudr. der Ausgabe 1882/83 Hildesheim-New York 1978.]
17 [Leopold Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, 6 Bände, 1839–1847. – Neudruck der von Prof. Dr. Paul Joachimsen historisch-kritisch herausgegebenen Ausgabe, 6 Bände, Meersburg und Leipzig 1933.]
18 [Acton meinte hier vor allem sich selbst; siehe seine Auseinandersetzungen mit Döllinger in den Jahren nach 1870.]

einem Vertreter der Toleranz hin zu einem Lehrer der Intoleranz dastehe, vermochte Döllinger einen der kraftvollsten religiösen Führer, den das Christentum in achtzehn Jahrhunderten hervorgebracht hatte, wegen zweier Seiten in hundert Bänden nicht zu verurteilen. Aber wenn er auch den Test des schwächsten Glieds verweigert hatte, war er, als er den Mann insgesamt beurteilte, nicht weniger streng in Bezug auf dessen theologische Ethik.

> «Meinerseits habe ich noch eine andre schwere Anklage gegen ihn zu erheben, nämlich die, dass er durch seine falsche Imputationslehre das sittlich-religiöse Bewusstseyn der Menschen auf zwei Jahrhunderte hinaus verwirrt und corrumpirt hat (3. Juli 1888).»

Die Revolution von 1848, während der er sein universitäres Lehramt nicht ausübte, beförderte ihn in das aktive öffentliche Leben, was ihm eigentlich nicht entsprach, und gab ihm die Möglichkeit, der Welt seine Sicht der Verfassung und Politik der Kirche mitzuteilen, und die Haltung und die Begrenztheit der Verantwortung, in der er dieses Zeugnis ablegte. Als er Kirchenrecht dozierte, war er daran gewöhnt, sich streng an die Grenzen jeder kirchlichen Autorität zu halten, keine andere als die geistliche Gewalt zu berücksichtigen und die Grundsätze der Päpste anzuwenden, die sich selbst als Wächter, nicht als Herren der hergebrachten Gesetzgebung verstanden – «Canones ecclesiae solvere non possumus, qui custodes canonum sumus.» Indem er unter diesen Voraussetzungen handelte, in der Paulskirche und in Regensburg, verteidigte er Rom gegen den Vorwurf der Unterdrückung, legte er dar, daß die Gesellschaft durch die Emanzipation der Kirche nur gewinnen könne, da diese keinerlei Hoheit über den Staat beanspruche, und daß sowohl Gallikaner als auch Jesuiten nicht auf der Höhe der Zeit seien. Er wandte sich an die Bischöfe Deutschlands in geheimer Sitzung zu Würzburg und ermahnte sie, von einer Ordnung der Dinge, die besser sei als die alte, vollständig Gebrauch zu machen und keine bedingungslosen Treuebekenntnisse abzulegen. Er erklärte ihnen, daß Freiheit der Atem des katholischen Lebens sei, daß sie kraft göttlichen Rechts zur Kirche Gottes gehöre und daß, was immer sie [für die Kirche] forderten, auch für andere gefordert werden müsse.

Von diesen Vorträgen her, in denen der Gelehrte die Nuancen, durch die Wissenschaft voranschreitet, zu Gunsten der allgemeinen Prinzipien des öffentlichen Redners aufgab, folgt eine Entwicklung zum Liberalismus, so unaufhaltsam, wie die Revolution von der Titelseite von Sieyès. Anscheinend liegt hier der Schlüssel zum Verständnis seiner Entwicklung. Es ergab sich ganz natürlich, ihn mit den Männern in Verbindung zu bringen, die das frühere Versprechen eines Reformpapstes [Pius' IX. in den Anfängen seines Pontifikats] dazu inspirierte, die Sache freier Gesellschaften mit dem Papsttum zu identifizieren, das Rosmini zum Berater hatte, [Gioachino] Ventura [di Raulico] als Prediger und Gioberti als Propheten, und daraus zu schließen, daß er ein Vertreter sei, der Vertrauen genieße, bis er in den folgenden Jahren bemerkte, daß er der Kämpfer für eine verschwundene Sache geworden war und der Syllabus die Illusion zerstörte und sein Ideal hinwegfegte. [Adolf von] Harless sagte einmal über ihn, daß von einem Mann, der von einem Kreis von Liberalen umgeben sei, nichts Gutes erwartet werden könne. Als Döllinger den Niedergang Spaniens und den Sturz Polens auf Unterdrückung zurückführte, schien es so, als vertrete er dieselben Grundüberzeugungen wie die Whigs; dem Amerikaner, der ihn als das anerkannte Haupt der liberalen Katholiken bezeichnete, widersprach er nicht. Seine Hoffnung inmitten der Bewegung von 1848, seine bereitwillige Akzeptanz des Sturzes der alten Mächte und Institutionen, sein Vertrauen auf Rom und auf die abstrakten Rechte der Deutschen, riefen Erinnerungen an den *Avenir* [Lamennais'] von 1830 hervor.

Als Lamennais mit Montalembert nach seinem Appell an Rom [von dort] zurückreiste, traf er Lacordaire in München und erfuhr während eines Banquets, das ihnen zu Ehren gegeben wurde, vertraulich, daß er verurteilt worden war. Die drei Freunde verbrachten jenen Nachmittag in Döllingers Gesellschaft; nachdem er sie verlassen hatte, zog Lamennais die Enzyklika [*Mirari vos*] heraus und sagte: *Dieu a parlé*. Montalembert kehrte bald wieder zurück, gleichermaßen von der Kunst, der Religion und der

Literatur in München angezogen. Der Ruf der bayerischen Schule katholischen Geisteslebens verbreitete sich in Frankreich unter denjenigen, die zum weiteren Kreis um den *Avenir* gehörten; und Priester und Laien folgten, wie zu einem Heiligtum der Wissenschaft. In den *Mémoires d'un Royaliste* hat [Frédéric] Falloux, mit Lokalkolorit, den Geist jener Wallfahrten bewahrt:

> «Munich lui fut indiqué comme le foyer d'une grande rénovation religieuse et artistique. Quels nobles et ardents entretiens, quelle passion pour l'Eglise et pour sa cause! Rien n'a plus ressemblé aux discours d'un portique chrétien que les apologies enflammées du vieux Görres, les savantes déductions de Döllinger, la verve originale de Brentano.»

[Alexis François] Rio, der früheste der Reisenden, beschreibt Döllinger, wie er ihn 1830 fand:

> «Par un privilège dont il serait difficile de citer un autre exemple, il avait la passion des études théologiques comme s'il n'avait été que prêtre, et la passion des études littéraires appliquées aux auteurs anciens et modernes comme s'il n'avait été que littérateur; à quoi il faut ajouter un autre don qu'il y aurait ingratitude à oublier, celui d'une exposition lucide, patiente et presque affectueuse, comme s'il n'avait accumulé tant de connaissances que pour avoir le plaisir de les communiquer.»

Vierzig Jahre lang blieb er in Korrespondenz mit vielen dieser frühen Freunde, die in dem Bildungsstreit, der mit dem Ministerium von Falloux 1850 endete, die leitenden Maximen des zurückgewiesenen Meisters [Lamennais] wiederbelebten. Wie Lacordaire auf seinem Totenbett sagte: «La parole de l'Avenir avait germé de son tombeau comme une cendre féconde.» Döllinger pflegte seine früheren Besucher in den verschiedenen Teilen Frankreichs zu besuchen, und in Paris hielt er sich im Salon der Madame [Anna Sophie Soymonoff] Swetchine auf. Eines Tages, im Seminar, erkundigte er sich nach den vielversprechendsten Studenten; Dupanloup zeigte auf einen Jüngling, der die Hoffnung der Kirche war, und dessen Name lautete Ernest Renan.

Obwohl die Männer, die sich auf diese Weise zu ihm hingezogen fühlten, die größte und am klarsten zu erkennende Gruppe bildeten, mit der er je in Kontakt stand, handelte es sich eher um private Freundschaften, als um gemeinsame Aktivitäten oder Beratungen zwischen ihnen. Der leidenschaftslose Deutsche, der Ideen, die nicht durch Fakten überprüfbar sind, nichts abgewinnen konnte, hatte an den stürmischen Erklärungen des Bretonen wenig Gefallen, und erklärte später, daß dieser [Charles] Loyson nachstehe. Keiner der Männer, die das Vertrauen jener beiden hatten, haben je angedeutet, daß Döllinger einen bleibenden Eindruck auf Lamennais gemacht habe, der von ihm Abschied nahm, ohne die Angelegenheit mit Rom diskutiert zu haben. Döllinger hat nie versucht, die Bekanntschaft mit Lacordaire aufzufrischen, als jener der bedeutendste Mann der Kirche in Frankreich geworden war. Er hätte ein Vorurteil gegen den Mann überwinden müssen, den [Albert de?] Circourt das ungebildetste Mitglied der Akademie nannte, der glaubte, daß Erasmus seine Tage in Rotterdam beschlossen hätte, ohne sich zwischen Rom und Wittenberg entscheiden zu können, und daß die Iren ohne [Daniel] O'Connell das Recht, auf ihre eigene Weise Gottesdienst zu feiern, erhalten hätten. Dupanloup traf er häufiger, ohne daß er ähnlich tief wie Renan den besonderen Charme des kämpferischen Prälaten wahrgenommen hätte. Für einen anspruchsvollen und abwägenden Gelehrten, dem sogar der dicke Band gelehrten Wissens, in dem Rosmini die *Cinque Piaghe* verteidigte[19], oberflächlich erschien, war es unangebracht, jemandem seine Aufmerksamkeit zu widmen, von dem er hörte, er befördere das Konzil, halte den heiligen Bonifatius für St. Wilfrid und habe den denkwürdigen Ratschlag gegeben: *Surtout méfiez-vous des sources*. Nach einem Besuch des Bischofs von Orléans setzte er sich verstimmt hin, um das elementarste seiner Bücher zu schreiben. Weil er die Unterlegenheit von Falloux als Historiker erkannte, schätzte er nie den starken

19 [Antonio Rosmini, Delle cinque piaghe della S. Chiesa, Lugano 1848. – Ders., Die fünf Wunden der Kirche. Kritische Ausgabe. Herausgegeben und eingeleitet von Clemente Riva, Paderborn 1971.]

Willen und kühlen Verstand des Staatsmannes, der [Alexis Clérel de] Tocqueville einschüchterte. [Ferdinand] Eckstein, der schwer verständliche, aber tiefsinnige Urheber vieler liberaler Ideen in seinem Bereich, ermutigte ihn, bei seiner Gewohnheit zu bleiben, die Leistungen des französischen Klerus gering zu schätzen, was durch die Schriften des herausragendsten unter ihnen, [Georges] Darboy, bestätigt wurde und bis zum Erscheinen von [Edouard] Duchesne anhielt. Die politische Haltung Montalemberts war so extrem konservativ, daß er trotz solcher Berater wie Lacordaire, [Gustav-Xavier] Ravignan und Dupanloup sich zu Gunsten des Verfassers des *coup d'état* aussprach: «Je suis pour l'autorité contre la révolte», und sich damit brüstete, daß er bei seinem Einzug in die Akademie die Revolution angegriffen habe, nicht die von ‹93› sondern die von ‹89› und daß Guizot, der ihn empfing, nichts zu entgegnen wußte. Viele Dinge gab es, menschliche und theologische, in denen sie verschiedener Ansicht waren; aber als der drängendste, eloquenteste und beharrlichste seiner katholischen Freunde, sehr gebildet, weltklug und im Mittelpunkt des Geschehens stehend, hat er die Denkweise Döllingers möglicherweise einmal an entscheidender Stelle, an der sich Religion und Politik berührten, beeinflußt. Doch die plausible Lesart seines Lebens, die es in seiner Verbindung mit solchen öffentlichen Personen wie Montalembert, [Pierre Jacques François] De Decker und Mr. Gladstone erklärt, ist völlig unwahr; jeder, der ihn für einen Liberalen im wissenschaftlichen Sinne des Wortes hält, verfehlt den Grundton seines Werkes.

Die parteipolitische Frage muß hier behandelt werden, weil sie in der Tat entscheidend ist. Ein Liberaler, der diesen Gedanken bis zum Ende durchdenkt, ohne davor zurückzuschrecken, muß notwendigerweise zu bestimmten Schlußfolgerungen gelangen, die jedes Detail der Universalgeschichte in ein bestimmtes Licht tauchen. Er glaubt an den Fortschritt; denn erst die letzten Zeiten haben sich absichtlich und mit Eifer, der auf Wissen gegründet ist, für den Ausbau und die Sicherung der Freiheit eingesetzt. Er ist nicht nur tolerant gegenüber Irrtum in der Religion, sondern besonders geneigt, den weniger dogmatischen Formen des Christentums mit Milde zu begegnen, den Sekten, die die Kirchen eingeschränkt haben. Er ist streng in der Beurteilung der Vergangenheit, prangert nicht nur Irrtum und Unwissen, sondern auch Schuld und Verbrechen an, von Seiten jener, die im dunklen Lauf der Jahrhunderte dem Wachstum der Freiheit sich widersetzt und es verzögert haben. In ihr sieht er den Grund der Moral und die Bedingung für die Herrschaft des Gewissens[20]. Niemals unterwarf Döllinger seine mächtige Vision vom Strom der Zeit der Korrektur entsprechend den Prinzipien dieser unbestechlichen Philosophie, nie übernahm er die Idee einer providentiellen Ökonomie in Übereinstimmung mit der Theodizee der Whigs. Er konnte die zoroastrische Einfachheit der Geschichte in Schwarz und Weiß verstehen, denn er schrieb: «obgleich man allerdings sagen kann, das tiefste Thema der Weltgeschichte sei der Kampf der Knechtschaft oder Gebundenheit, mit der Freiheit, auf dem intellectuellen, religiösen, politischen und socialen Gebiet.» Aber die Situation, die ihm vor Augen stand, war von größerer Komplexität, tieferem Wesen und unendlichem Intellekt geprägt. Er dachte an einen Weg zur Wahrheit durch Irrtum hindurch, und außerhalb der Kirche, nicht durch Unglauben und die verminderte Herrschaft Christi. Lacordaire, der auf der Kanzel der Kathedrale Voltaire für das Geschenk der religiösen Toleranz dankte, blieb seinem Innersten immer fremd. Er setzte nie Religion an die Stelle von Politik, um so Fortschritt bestimmen zu können, und gab nie zu, daß diese so etwas wie dogmatische Sicherheit und Autorität der religiösen, oder physikalischen, Wissenschaft habe. Er verfügte über die vollständige Liberalität, die aus gesundem Menschenverstand, Gerechtigkeit, Menschlichkeit, Aufklärung und der Weisheit von [George] Canning oder Guizot besteht. Revolution allerdings, als Bruch der Kontinuität, als Widerruf der Geschichte, war ihm verhaßt, und er weigerte sich nicht nur, Methode im Irrsinn Marats oder Würde im Ende Robespierres zu sehen, sondern er glaubte auch, daß die besten Maßnahmen Leopolds [II.], des intelligentesten Reformers im Zeitalter der reformbereiten Monarchie, wegen des Mangels an Orientierung an der Tradition vereitelt und frustriert wurden. Die üblichen Kategorien der Parteien hatten für ihn keinen wissenschaftlichen Wert; wie [Thomas?] De Quincey war

20 [Mit dieser Charakterisierung eines konsequenten Liberalen porträtiert sich Acton gleichsam selbst.]

er bereit, sie als einander entsprechende Hälften eines notwendigen Ganzen zu sehen. Er wünschte nur halb so viel zu wissen, wie seine Nachbarin Mrs. Somerville; aber er eignete sich nie die Naturphilosophie an und entwickelte nie die emanzipierende Haltung, die das Ergebnis eines sorglosem Fortschritt hingegebenen Lebens ist, in dem man die Augen vor der Vergangenheit verschließt. «Alle Wissenschaft steht und ruht auf ihrer historischen Entwicklung, sie lebt von ihrer traditionellen Vergangenheit, wie der Baum von seiner Wurzel.»

Nicht der Glanz der Reformen nach dem Konklave von Pius IX. bewegte ihn, sondern Pius VII. Der Eindruck, den der Charakter dieses Papstes und dessen Widerstand gegenüber Napoleon auf ihn gemacht hatten, trugen viel zu seinem Entschluß, Priester zu werden, bei. Er wurde in den Tagen des Wiedererstarkens der Kirche geweiht, als sie Unterdrückung und die Verfinsterung der Hierarchie hinter sich gelassen hatte; er hat seinen Dienst im Geist [Johann Michael] Sailers, [Jean-Louis Lefebvre de] Cheverus' und [John Andrew] Doyles angetreten. Die Prägung dieser Zeit verließ ihn nie mehr. Als Newman sich erkundigte, was er über die Reise des Papstes nach Paris zur Krönung des Kaisers dächte, begriff er kaum den Sinn dieser Frage. 1853 wandte er sich gegen die Erneuerung dieses bereits einmal Geschehenen; bis zum Schluß jedoch verstand er nie, was die Leute meinen, wenn sie von der Nähe Notre-Dame's zu Vincennes sprechen.

Lang zurückliegende Ereignisse nahmen Döllinger zu sehr in Anspruch, um immer ein genauer Beobachter dessen zu sein, was sich in seiner näheren Umgebung abspielte. Deswegen war er nicht so stark vom Umgang mit der zeitgenössischen Geschichte beeinflußt wie Männer, die weniger stark in anderen Jahrhunderten zu Hause waren. Alles, was man über das neunte Jahrhundert wissen kann, wußte er; im 19. Jahrhundert ließ ihn seine Überlegenheit im Stich. Obwohl er sich fleißig informierte, waren seine Gedanken doch nicht ganz bei der Sache. Aus [Joseph von] Hormayr, [Joseph Maria] Radowitz und [Gino Marchese] Capponi erfuhr er viele Geheimnisse aus der letzten Generation, und da, wo [John Sherren] Brewer ihm über Oxford und [Claude Henri] Plantier über Louis Philippe berichteten, gab es Orientierungspunkte, wie wenn der Missionar [Ignatius] Knoblecher ihm Krophie und Mophie auf der Karte Afrikas zeigte. Er unterwarf sich ohne zu zögern einer kompetenten Autorität. Er konsultierte seinen fähigen Kollegen [Friedrich Benedikt Wilhelm] Hermann in allen Dingen der Nationalökonomie und stützte sich auf seinen Rat, wenn er über England schrieb. Nachdem er seinen Wissensdurst gestillt hatte, beschäftigte er sich mit diesen Fragen nicht mehr, als er nach Hermanns Tod einige Zeit in der Gesellschaft [Wilhelm] Roschers, eines ebenso herausragenden Nationalökonomen, verbrachte; und unter allen Männern in der Fakultät der Historiker (*in the historian's faculty*) war er derjenige, der ihm im Nachvollziehen der Gedanken und im Verstehen des Wissens, des Unwissens, der Erfahrung, der Illusionen einer bestimmten Epoche am meisten glich.

Er hatte in vielen Städten gelebt und viele bedeutende Männer kennengelernt; er war Abgeordneter in drei parlamentarischen Versammlungen, hatte Verfassungszusätze erarbeitet, war um Rat gefragt worden, wenn es um politische Entscheidungen und die Errichtung von Ministerien ging, und er hatte politische Ämter abgelehnt. Aber als Autorität in Fragen der jüngeren Geschichte blieb er hinter seinem sonstigen Niveau zurück. Einmal fiel ihm die Aufgabe zu, den Charakter eines Fürsten, den er kannte, nachzuzeichnen[21]. Es lief ein Gerücht um, daß dieser Herrscher nur durch den Rat eines Erzbischofs und eines berühmten Abgeordneten, der Jurist war, davon abgebracht werden konnte, die Konfession zu wechseln und die Verfassung außer Kraft zu setzen. Die Pointe an der Geschichte war, daß der protestantische Doktrinär den Wechsel der Religion verhinderte, und der Erzbischof die Verfassung rettete. Es war zu früh, um solche Geheimnisse des Hofes zu enthüllen; statt dessen gibt es einen bemerkenswerten Diskurs über Religion, bei dem nicht immer klar ist, ob der Fürst, der Professor oder Schelling spricht.

21 [Döllinger, König Maximilian II. und die Wissenschaft (Gedächtnisrede auf den am 10. März 1864 verstorbenen König), in: Ders., Akademische Vorträge II 193–227.]

Obwohl Werke Döllingers in einige Sprachen übersetzt worden waren und er in seinem Heimatland sehr bekannt war, hatte er sich noch nicht in ganz Europa einen Namen gemacht. Als James Mozley ihn 1851 in Oxford fragte, mit wem er gerne zusammentreffen würde, sagte er, mit den Männern, die im *Christian Remembrancer* über Dante und Luther geschrieben hätten. Mozley war selbst einer der beiden, und er stellte ihn dem anderen Verfasser im Oriel-College vor. 32 Jahren später, als derjenige, der über Dante geschrieben hatte, eine hohe Position in der Kirche bekleidete und knapp die höchste verfehlt hatte, kam es zu einem Gegenbesuch. Jedoch konnte er sich nicht mehr daran erinnern, Döllinger in seinen Räumen im College empfangen zu haben, und glaubte es kaum, als man es ihm sagte. In Deutschland machten ihn die dichte Gelehrtheit der *Reformation*, des Autors Energie und Entschlossenheit bei öffentlichen Auftritten zu einem geachteten Redner und drängten einige Zeit lang den verhaltenen Forscher zurück, der zwischen den Untiefen des Ärgers und der Leidenschaft lavierte.

Zu dieser Zeit erfaßten ihn die *Philosophumena* und verleiteten ihn dazu, ein kontroverses Buch in historischer Gestalt zu schreiben. Hier war ein anonymer Autor, der, wie Newman es beschrieb, «den einen Papst einen schwächlichen und korrupten Idioten nannte, einen anderen einen ketzerischen Betrüger, einen berüchtigten Verbrecher und einen Häretiker *ex cathedra*». In der Münchener Fakultät gab es einen Theologen, der behauptete, daß die Kirche dies nie überwinden würde. Döllinger unternahm es, den beschimpften römischen Stuhl zu verteidigen; und er war froh über die Gelegenheit, etwas gegen die drei auffälligen Männer, von denen er in Bezug auf Wissenschaft und Religion schlecht dachte, zu unternehmen. Er sprach von [Johann Karl Ludwig] Gieseler als dem flachsten und ledernsten Historiker; er bezichtigte Baur der Frivolität und des Mangels an theologischer Überzeugung; und er wünschte, er kenne so viele Umschreibungen für das Wort Unwahrheit, wie es arabische Synonyme für «Kamel» gibt, damit er [Christian Karl Josias] Bunsen Gerechtigkeit widerfahren lassen könne, ohne die Regeln der Höflichkeit zu verletzen. Das Gewicht des neuen Zeugnisses hing von der Entdeckung des Autors ab. Gegner hatten es Hippolyt zugeschrieben, dem damals wichtigsten europäischen Schriftsteller, der als Heiliger und als Kirchenvater verehrt wurde. Döllinger gab ihnen Recht, und er bestätigte seine Rechtschaffenheit, indem er weitere Gründe für eine Schlußfolgerung anführte, die seine Aufgabe selbst für die ihm eigene Gewandtheit sehr schwierig machte. Dadurch, daß er so ein Zugeständnis gemacht hatte, das nicht absolut unumgänglich gewesen wäre, widerstand er der Schlußfolgerung mit Hilfe einer solchen Menge von Erläuterungen, daß die Furcht des skeptischen Kollegen besänftigt wurde. In Frankreich wurde das Buch, unter [Jean Baptiste] Pitras Einfluß, rezensiert, ohne den Hinweis, daß es die Urheberschaft des Hippolyt unterstützte, die von einigen neutralen Kritikern immer noch angezweifelt wird, und von Newman immer zurückgewiesen wurde. *Hippolytus und Kallistus*, der Höhepunkt von Döllingers öffentlichem Ansehen und der ihm entgegengebrachten Zustimmung, erschien 1853[22]. Sein nächstes Buch zeigte den Niedergang (*showed the ebb*).

Ursprünglich entstammte er der romantischen Schule, in der die Geschichtsschreibung mit Phantasie und Mutmaßung verwoben wurde; das erste wichtige Buch, das er 1850 einem Schüler gab, war [Georg Friedrich] Creuzers *Mythology*. 1845 kritisierte er den Rationalismus [Christian August] Lobecks, als er die *Mysteries* untersuchte; 1857 jedoch bevorzugte er diese als Hilfe für diejenigen, die durch Analogieschlüsse zum Ergebnis gelangen wollten. Mit wachsendem Wissen nahm auch die zurückhaltende Vorsicht und Klugheit zu. Der kritische Scharfsinn war in der *Vorhalle*[23] nicht größer als in seinem Werk über die *Philosophumena*, doch wurde er nun nicht mehr für die im Vorhinein festgelegte Sache, in klar begrenzten Bahnen, zu einem für gut befundenen Zweck, eingesetzt, sondern unvoreingenommen angewendet. Ernst von Lasaulx, ein Mann von großem und noblem Intellekt, hielt [im Hörsaal] nebenan eine Vorlesung über die Philosophie und Religion Griechenlands, und jeder hörte von seiner keine Unterscheidung machenden

22 [Döllinger, Hippolytus und Kallistus oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Mit Rücksicht auf die Schriften und Abhandlungen der HH. Bunsen, Wordsworth, Baur und Gieseler, Regensburg (G. J. Manz) 1853 (reprogr. Nachdr. Aalen 1977).]

23 [Döllinger, Heidenthum und Judenthum. Vorhalle zur Geschichte des Christenthums, Regenburg (G. J. Manz) 1857.]

Vermischung von Daten und Quellen und von dem Bann, den sein ungebrochener Idealismus auf seine Studenten ausübte. Lasaulx, der die Tradition Creuzers in brillanter Weise fortführte, der die Mythologie Schellings gekostet hatte und der Schwiegersohn von Baader und Neffe von Görres war, schrieb ein Werk über den Niedergang des Hellenismus, das er als Manuskript zu Döllinger brachte und ihm in einer einzigen Sitzung vorlas. Die Wirkung auf den Zuhörer, der eine abweichende Meinung vertrat, war eine Warnung; und es gibt Grund zu der Vermutung, daß nach diesen zwei Stunden im Jahre 1853 ein strengerer Umgang mit dem Quellenmaterial und eine klarere Vorstellung von dem Einfluß, den der Zweck einer Untersuchung zurecht ausüben kann, im Arbeiten Döllingers nachzuweisen ist.

Heidenthum und Judenthum, das im Jahre 1857 herauskam, übte Vergeltung an Lasaulx. Dies ist das sachlichste und den Autor am meisten zurücknehmende aller Geschichtswerke und beruht nirgendwo auf Phantasie. Der Verfasser verzichtete auf die Hilfe Skandinaviens bei der Darstellung der germanischen Mythologie; den Lohn empfing er viel später, als sich Caspari von Christiania und Conrad Maurer an seinem Tisch trafen und die Entdeckungen [Sophus?] Bugges bestätigten. Aber der Teil über das Heidentum endet mit einer deutlichen Parallele. Im Dezember des Jahres 69 brannte der Tempel auf dem Kapitol bis auf die Grundmauern nieder, in Brand gesetzt durch eine Fackel, die ein Soldat geworfen hatte. Im August des Jahres 70 steckte ein anderer Soldat den Tempel auf dem Berg Zion in Brand. Die beiden Heiligtümer verschwanden innerhalb eines Jahres und machten den Weg frei für den Glauben von Männern, die sich noch in den Nebenstraßen Roms versteckten. Als der Hellenist diese Passage las, war er tief getroffen. Dann erklärte er, sie sei unsinnig. In Jerusalem war alles vorbei, doch in Rom wurde der Tempel wieder aufgebaut und der Rauch des Opfers stieg noch jahrhundertelang vom Altar des kapitolinischen Jupiters auf.

In diesem Werk, das als Einführung zu einer Geschichte des Christentums gedacht war, zeigt der Apologet sein wahres Gesicht, wenn er sagt, daß sich kein Grieche je gegen die Sklaverei ausgesprochen habe, und wenn er von 730 Seiten, die das Heidentum behandeln, nur ein halbe der Morallehre des Aristoteles widmet. Der Verfasser wußte, daß das Kapitel über Aristoteles schwach war; aber er sagte, daß es nicht seine Aufgabe sei, mehr daraus zu machen. Er stand nicht auf dem Standpunkt, daß ein christlicher Theologe Besseres zu tun hätte, als einem Heiden die Ehre zu geben; allerdings sah er als Darsteller von Ereignissen und Handlungsketten das Christentum eher als einen lebendigen Organismus, der sakramentale Kräfte ausübt, als eine Sammlung spekulativer Ideen. Die Summe des moralischen und religiösen Wissens, das Seneca, Epictet und Plutarch angesammelt hatten, den Weg und das Maß des Fortschritts seit Sokrates zu ermessen, den von Hermas und Justin erreichten Punkt zu vergleichen, ist eine Aufgabe von höchstem Interesse für künftige Schriftsteller. Aber der quantitative Unterschied von erreichten Grundsätzen zwischen den späten Heiden und den frühen Christen ist nicht der Schlüssel für die Zukunft. Das wahre Problem besteht darin, die Fehler und Irrtümer, die Christus, der Heiland, zu beseitigen kam, deutlich darzustellen. Das Maß muß genommen werden an der Tiefe des Bösen, aus der das Christentum die Menschheit retten mußte, und diese Geschichte ist mehr als die fortgeführte Geschichte philosophischer Theorien. Newman, der manchmal mit Döllinger im Buchstaben, wenn auch nur selten im Geiste übereinstimmte, und der ihm als einem Mann, bei dem der Theologe von der Gnade des Wissenschaftlers abhänge, und dessen Last überflüssiger Gelehrsamkeit die Spitze und Schärfe seines Geistes stumpf mache, mißtraute, war von dem, was er über das Buch hörte, so sehr beeindruckt, daß er es im Oratorium übersetzen ließ, weil er es [in deutsch] nicht zu lesen vermochte.

Das so angepriesene Werk[24] kam über den ersten Band nie hinaus. Dieser erschien im Herbst des Jahres 1860 und wurde durch die Berliner *Kirchenzeitung* als die annehmbarste Darstellung der Anfänge des Christentums bezeichnet und als das weitestgehende Zugeständnis, das ein katholischer Theologe je gemacht habe. Der Autor, der den alten Wegen nachging und, darin [Eduard] Reuss folgend, das Neue Testament so nahm, wie es vorliegt, unternahm keinen Versuch, eine Gegenposition zur modernen

24 [Döllinger, Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung, Regensburg (G. J. Manz) 1860, ^{2}1868.]

Bibelkritik aufzubauen. Bis dahin bestimmten theologische Grundannahme und Tradition seine Schriften und seinen Blickwinkel in jeder Auseinandersetzung. Das Engagement, mit dem er die Vergangenheit als Norm und Maß für die Zukunft ansah, erhob ihn selbst über Autoren aus seinem eigenen Lager. In *Christenthum und Kirche* erläuterte er seine Entwicklungstheorie, unter deren Flagge der Fortschritt in die Theologie eindrang und die er überzeugt als Gegengewicht zur Unveränderlichkeit ansah. «In dem Maass als dogmenhistorische Studien mehr getrieben werden, wird die absolute innere Nothwendigkeit und Wahrheit der Sache immer allgemeiner einleuchten.» Er ging davon aus, daß es keine Schranken zu unvorhersehbaren Hilfsquellen des christlichen Denkens und Glaubens gebe. Ein Philosoph, in dessen Werk er es nicht erwartet hätte, die wissenschaftliche Formulierung seiner eigenen Vorstellungen zu finden, äußert sich in sehr analoger Weise zu dem, was Döllinger 1861 formulierte:

> «Dann, wenn es zu einer höher stehenden Form oder Verbindung kommt, unterscheidet sich Entwicklung von Wachstum. Wir müssen Entwicklung von reinem Zuwachs sorgfältig unterscheiden; es geht um die Aneignung, nicht von größerer Menge, sondern von neuen Formen und Strukturen, die zu weiter entwickelten Bedingungen der Existenz führen.»

Dies ist die Unterscheidung, die Uhhorn zwischen den Begriffen *Entfaltung* und *Entwickelung* vornimmt. Gerade damals, als Newman 16 Jahre der Kirche von Rom angehörte, neigte er dazu, diese Theorie zu hüten und zu präzisieren. Einerseits lehrte er, daß die Beschlüsse und Entscheidungen des Kirchenrechts auf Prinzipien und Grundannahmen beruhen, die *jam antea latitavere* in der Kirche der Apostel und Väter. Er dachte jedoch auch, daß ein Theologe des zweiten Jahrhunderts, wenn er den Römischen Katechismus sähe, in diesem seinen eigenen Glauben wiederfinden würde, ohne Überraschung, sofern er dessen Inhalt verstünde. Einmal schrieb er: «Sollte ich mehr als dies gesagt haben, habe ich meine Intention nicht eingehalten und war verwirrt – ob die genauen Fakten der Geschichte mich in dieser Ansicht bestätigen werden, überlasse ich anderen zur Beurteilung.» Döllinger hätte kaum eine Ansicht um ihrer selbst willen angenommen, ohne daß diese durch die genauen Fakten der Geschichte bestätigt worden wäre. Seine eigene Entwicklungstheorie hatte nicht dieselbe geniale Einfachheit, und er hielt Newmans brillantes Buch im Detail für unsolide. Jedoch lehnte er sich weit aus dem Fenster, wenn er die niemals nachlassende Treue des Katholizismus zu seinen Ursprüngen behauptete. Hier, in seinem letzten Buch über die Urkirche, wie auch in seinen frühen Vorlesungen, formuliert er die unbeirrbare Einheit des Glaubens als eine göttliche Prärogative. In einer unvergeßlichen Passage der *Symbolik* schrieb Möhler, es gebe keine größere Sicherheit, als das Gesetz, das die menschliche Gesellschaft durchzieht, wonach sich Harmonie und Stimmigkeit im nationalen Charakter erhalten, wodurch das Luthertum Luther und der Islam dem Koran unveränderlich treu bleiben.

Im Namen seiner Universität sprechend, beschrieb der Rektor ihn [Döllinger] als ein Genie, dessen Begabung im Aufgreifen von Inhalten lag (*as a receptive genius*). Bestimmte Abschnitte seines Forscherlebens zeigen die Fähigkeit zu verknüpfen, sich anzueignen oder sogar anzupassen, was nicht immer Hand in Hand geht mit überlegener Originalität oder starker Stilkraft. Seine *Reformation*, das beste Werk, das, zusammen mit der *Symbolik*, Katholiken in diesem Jahrhundert verfaßt haben, basierte auf bereits Bekanntem und führte bei weitem nicht so viele Neuerungen und Veränderungen herbei wie die Schriften von [Franz Wilhelm] Kampschulte und [Theodor] Kolde. Sein Buch über die erste Zeit der Kirche nimmt die kritischen Punkte als entschieden an, ohne sie besonders zu diskutieren. Es scheint so, als habe er Impuls und Richtung, Begrenzung und Färbung aus seinem äußerlichen Leben erhalten. Seine Bedeutung kam durch die innere Kraft. Allein die äußeren Umstände haben sich dazu verschworen, einen Giganten aus allgemeiner Exzellenz und durchschnittlichen Ideen zu formen, und deren Einfluß auf seine Auffassung von Geschichte könnte weit zurückverfolgt werden. Niemand von ähnlicher Spiritualität, von gleichem Vertrauen in die höchste Würde des Gewissens, gestand dem Reich der zufälligen Nachbarschaft und der Wirkung von Heim, Schule und Ort des Gottesdienstes auf das Verhalten so viel zu wie er. Es muß

ihm klar gewesen sein, daß sein eigener Verstand und sein Stil als Historiker nicht durch Anstrengung und Absicht geformt wurden. Von den ersten Eindrücken an, die er empfing, und einem Leben, das er bis zu seinem fünfzigsten Lebensjahr in einem recht stabilen beruflichen Umfeld verbrachte, entwickelte er behagliche Gewohnheiten, Gegenstände der weiteren Welt einzuschätzen; aber seine Phantasie reichte nicht dazu aus, sich riesige Ausmaße und weite Horizonte vorzustellen. Er neigte dazu, die Regeln und die Beobachtungen aus dem häuslichen Leben auf die öffentlichen Angelegenheiten zu übertragen, um das Maß des Heldischen und des Erhabenen zu reduzieren; Geschichte, wenn sie durch seine Hände ging, verlor an Schrecken und an Großartigkeit. Diese Kunstfertigkeit erwarb er im langen Studium früherer Zeiten, aus denen das Material dürftig erhalten ist. Alles, was man über Cäsar oder Karl den Großen oder Gregor VII. wissen kann, würde in ein Dutzend Bände passen; für alles Bekannte über Karl V. oder Ludwig XIV. würde eine Bibliothek nicht ausreichen. Über die Alten wissen wir in Wahrheit extrem wenige Einzelheiten, so wie bei Sokrates, Cicero oder dem heiligen Augustinus. Aber in der jüngeren Vergangenheit, seit Petrarca, gibt es mindestens zweitausend Schauspieler auf der öffentlichen Bühne, die wir durch die Übermittlung ihrer privaten Korrespondenz erkennen. Neben den Briefen, die zum Verbrennen vorgesehen waren, gibt es die geheimen Tagebücher eines Menschen, seine Autobiographie und seine Tischgespräche, die Erinnerungen von Freunden, entlarvende Randbemerkungen in Büchern, die Protokolle seines Prozesses, wenn er ein Verbrecher ist, und die Belege für seine Seligsprechung, wenn er ein Heiliger ist. Hier bewegen wir uns auf anderem Boden und wenden verschiedene Techniken an, je nach dem ob wir uns mit Phokion oder [dem hl.] Dunstan, mit Richelieu oder [Jonathan] Swift beschäftigen. Im einen Fall bleiben wir notgedrungen an der Oberfläche des Charakters, für dessen Analyse uns die Mittel fehlen; wir müssen mit Schlußfolgerungen zufrieden sein, mit wahrscheinlichen Erklärungen und offensichtlichen Motiven. Wir müssen dem Zweifel immer Vorrang einräumen und uns mit Urteilen zurückhalten. Die Wissenschaft vom Charakter trifft sich mit der modernen Geschichte. Döllinger hatte zu lange in Zeiten gelebt, in denen die Menschen zumeist nur in Silhouetten gesehen wurden, und er wandte nie historische Psychologie an, die sich von der privaten Erfahrung unterscheidet. Große Männer sind etwas anderes, als eine vergrößerte Wiederholung der durchschnittlichen und bekannten Typen, und die Arbeitsweise und Motivation ihres Geistes sind in vielen Fällen das genaue Gegenteil normaler Leute, die in ihrem Leben die Beschränkungen durch Gefahr, Schmerz und Opfer und die Anstrengung des ständigen Denkens und der vorausschauenden Vorsicht zu vermeiden versuchen.

> «Wir neigen dazu, außergewöhnliche Menschen nach unserem eigenen Maßstab zu bewerten, das bedeutet, daß wir ihnen oft unterstellen, sie würden in außerordentlichem Maße über diejenigen Eigenschaften verfügen, die wir von uns selber oder von anderen kennen. Dies ist zwar der einfachste Weg, ihren Charakter zu erfassen, aber nicht der zuverlässigste. Sie sind eher in ihrer Art anders, als daß sie sich nur dem Maße nach unterscheiden.»

Wir können [Oliver] Cromwell oder [Anthony Ashley Cooper Earl of] Shaftesbury, Sunderland oder [William] Penn nicht an Hand von Studien verstehen, die wir in der näheren Umgebung gemacht haben. Das Studium differenzierter und subtiler Charaktere war für Döllinger ungewöhnlich, und das Ergebnis war eine extreme Furcht vor unnötiger Verurteilung. Es war ihm unangenehm, wenn jemand sagte, daß Ferdinand I. und der II., Henry III. und Ludwig XIII., nach den rohen Begriffen des allgemeinen Lebens, Mörder waren; daß Elizabeth [I.] versuchte, Mary [Stuart] aus dem Weg zu räumen, und daß Mary in dieser Hinsicht auch keine größeren Skrupel hatte; daß William III. befahl, einen Clan vollständig auszurotten, und die Mörder belohnte, wie er auch die von De Witt belohnt hatte; daß Ludwig XIV. einen Mann geschickt hatte, ihn umzubringen, und James II. in die Verschwörung von 1696 [gegen William] eingeweiht war. Wenn er auf Männer traf, die weniger stark zur Milde neigten als er selber, bezeichnete er diese als gnadenlose Richter mit einer Malthusianischen Neigung, das Bevölkerungswachstum zu beschränken. Diese unendliche Großzügigkeit ging auch nicht zurück, wenn er die ursprüngliche Ursache hinter sich

gelassen hatte. Sie lebte wieder auf, und sein Blick auf die Geschichte wandelte sich tiefgreifend im Laufe der umfassenden Veränderung in seiner Haltung der Kirche gegenüber, die zwischen 1861 und 1867 eintrat.

Döllinger sah seinen Besuch in Rom im Jahre 1857 rückblickend immer als eine Zeit der Emanzipation an. Er war gelegentlich denunziert worden; und ein scharfsinniges Auge hatte in seiner *Vorhalle* latenten Pantheismus entdeckt, aber er war nicht formell zensuriert worden. Auch wenn er einst den Wert des Nationalen in der Kirche hochgehalten hatte, trat er vehement gegen dessen Bedeutung in der Religion ein; und wenn er auch das dogmatische Dekret von 1854 mißbilligte, so verhielt er sich anschließend doch still. Die Protestanten sahen ihn weiterhin als Kopf und Speerspitze des Anstoß erregenden Ultramontanismus an; und als die Historische Kommission in München von Anhängern der Berliner Schule eingerichtet wurde, überging man ihn zunächst und lehnte ihn später ab. Als er wegen politischer Dinge 1857 nach Berlin kam, suchte er keinen Austausch mit den Theologen der dortigen Fakultät. Die Grundidee seiner *Reformation* wurde von [Wilhelm von] Kaulbach in einer Zeichnung dargestellt, die die vier hauptsächlichen Reformatoren auf einem Pferd reitend zeigte, verfolgt von einer Hyäne, die unverkennbar die Züge von deren Historiker trug. In Rom wurde er höflich empfangen, wenn nicht sogar herzlich. Der Papst schickte nach Cesena um ein Manuskript, von dem er gehört hatte, daß Döllinger es einzusehen wünschte; und er verbrachte seine Tage vorteilhaft zwischen der Minerva und dem Vatikan, wo er in die Geheimnisse von Galileos Turm eingeweiht wurde. Es traf sich glücklich für ihn, daß er als Lotsen und Einweiser einen Prälaten [Augustin Theiner] zur Seite hatte, der in der Wilhelmstraße [Berlin] als schärfster Agitator gegen den Staat angesehen wurde, «dessen umfangreiches Wissen noch durch dessen Feinheit und geistige Gewandtheit übertroffen wird». Er wurde von [Carlo] Passaglia und [Clemens] Schrader im Collegio Romano willkommen geheißen und genoß das Privileg, San Callisto unter der Führung von [Giovanni Battista] De Rossi zu besuchen. Seine persönliche Erfahrung war angenehm, obwohl er erfolglos die Verurteilung von zwei seiner Kollegen durch die Indexkongregation zu verhindern suchte.

Er stand mit vielen Männern in Verbindung, die Rom zu dieser Zeit kannten und deren Einblicke sie zu Empörung oder Verzweiflung gelangen ließen. Ein Bischof versicherte ihm, daß das Christentum dort erloschen sei und nur seine äußeren Formen überlebt hätten; und ein bedeutender Kirchenmann schrieb an Ort und Stelle: *Delenda est Carthago*. Die Archive des Culturkampfs enthalten eine Depeche eines mit ihm einmal befreundeten protestantischen Staatsmannes, in der dieser seine Regierung drängte, mit dem Papsttum so umzugehen wie mit Dahomey. Döllinger nahm von dieser Reise einen ganz anderen Eindruck mit. Er reiste nicht ab, beladen mit Visionen von Skandalen im geistlichen Bereich noch mit Mißständen im weltlichen Bereich noch mit Tyrannis in einem von beiden. Er hatte mit der finsteren Seite der Dinge nie Berührung. Theiners *Leben Klemens' XIV.* überzeugte ihn nicht und er hörte seiner Anklage gegen die Jesuiten ungläubig zu. Acht Jahre später schrieb ihm Theiner, er hoffe, daß sie nun in diesem Punkte eher einer Ansicht seien als damals, als sie in Rom darüber gesprochen hatten. «Ich freue mich, dass sie jetzt erkennen, dass mein Urtheil über die Jesuiten und ihr Wirken gerecht war. Im kommenden Jahr, so Gott will, werden wir uns hoffentlich besser verstehen, als im Jahr 1857.» Er hielt den Regierungskörper der Aufgabe, sowohl Kirche als auch Staat zu leiten, nicht für gewachsen; jedoch war es der Staat, der ihm unter dieser Kombination zu leiden schien. Er hatte Sorgen bezüglich der politischen Zukunft, nicht bezüglich der Zukunft der Religion. Die Überzeugung, daß eine Herrschaft durch Priester sich in der Welt, wie sie heute ist, nicht halten könne, festigte und spitzte sich zu, als er zu Hause über die Dinge, die er gesehen und gehört hatte, nachdachte. Er war niedergeschlagen und besorgt, ahnte aber nicht, was so bald bevorstehen sollte. Im Sommer 1859, als sich das Nachspiel zu Solferino zu entfalten begann, erwog er, seine Beobachtungen zu veröffentlichen. Im November schrieb ein Freund: «Je ne me dissimule aucune des misères de tout ordre qui vous ont frappé à Rome.» Er blieb mehr als ein Jahr lang still und unsicher und beobachtete, welchen Gebrauch Frankreich von der unwiderstehlichen Autorität machen würde, die es durch die Niederlage Österreichs und den Zusammenbruch der Regierung in Mittelitalien erworben hatte.

Der Krieg von 1859, der für die weltliche Macht des Papsttums Gefahr anzeigte, enthüllte geteilte Ratschläge. Der Episkopat unterstützte die päpstliche Souveränität, und ein freiwilliger Beitrag, der in wenigen Jahren auf Zigmillionen anwuchs, strömte in die Kassen von St. Peter. Es schloß sich eine Zeit an, in der das Papsttum durch eine Reihe zusammenhängender Maßnahmen bestrebt war, seine politische Autorität mit Hilfe seiner geistlichen Autorität zu bewahren. Einige der aufgeklärtesten Katholiken, Dupanloup und Montalembert, riefen eine Art heiligen Krieg aus. Einige der aufgeklärtesten Protestanten, Guizot und [Heinrich] Leo, verteidigten die römische Regierungsform als die legitimste, verehrungswürdigste und notwendigste aller Regierungen. In Italien gab es Kirchenmänner wie [Franceso] Liverani, [Luigi] Tosti oder [Alfonso] Capecelatro, die mit [Giacomo] Manzoni der Ansicht waren, daß ohne [politische] Einheit keine Befreiung sein könne, oder damit rechneten, daß politischer Verlust religiöser Gewinn sein könne. Passaglia, der gefeiertste zeitgenössische Jesuit und ein enger Berater des Papstes sowohl in Fragen des Dogmas als auch bei der Vorbereitung des Syllabus, bis [Giovanni] Perrone sich weigerte, ihn zu treffen, verließ die Societas und floh dann aus Rom, wobei er die Inquisition im Besitze seiner Unterlagen ließ, in denen er die Ansicht, Theologie sei ein Werkzeug zur Verteidigung der weltlichen Macht [des Papsttums], bekämpfte. Vierzigtausend Priester, sagte er, teilten öffentlich oder privat seine Überzeugung; und die Diplomaten berichteten die Namen von neun Kardinälen, die bereit gewesen wären, ihren Frieden mit der italienischen Einigung zu machen, von der der Papst selbst sagte: «Ce serait un beau rêve.» Hier in diesem Land teilte Newman nicht die Ablehnung der Konservativen gegenüber Napoleon III. und dessen Aktivität in Italien. Als die steigende Flut den päpstlichen Thron erreichte, bewahrte er ein beschämtes Schweigen und weigerte sich, obwohl er häufig dazu angehalten wurde, sich auch nur im privaten Rahmen zu äußern. Ein ungeduldiger Parlamentsabgeordneter nahm den Zug hinunter nach Edgbaston und versuchte, ihn herauszulocken: «In was für Zeiten leben wir, Father Newman! Schauen Sie nur, was in Italien alles passiert.» – «Ja, in der Tat. Und schauen Sie auch nach China und nach Neuseeland!» Lacordaire sprach sich eher offen für die Sache der Italiener aus, trotz seiner Pariser Vertrauten. Er hoffte, im Rahmen eines Bundesstaates die Interessen des Heiligen Stuhls zu schützen, aber der Verlust von bestimmten Provinzen stellte für ihn kein Problem dar, und er forderte Religionsfreiheit in Rom. [Louis Christophe Léon Juchault de] La Moricière wurde im September 1860 besiegt, im Februar fiel die Festung von Gaëta, die die letzte Bastion Roms gewesen war. Damals wandte sich Lacordaire, in seinen Überlegungen durch die Logik der Ereignisse und einen ernsten Appell an sein priesterliches Gewissen verwirrt, wie sein Biograph schreibt: «ébranlé un moment par une lettre éloquente», von seinen Freunden ab.

> «Que Montalembert, notre ami commun, ne voie pas dans ce qui se passe en Italie, sauf le mal, un progrès sensible dans ce que nous avons toujours cru le bien de l'église, cela tient à sa nature passionnée. Ce qui le domine aujourd'hui c'est la haine du gouvernement français. Dieu se sert de tout, même de despotisme, même de l'égoïsme; et il y a même des choses qu'il ne peut accomplir par des mains tout à fait pures. Qu'y puis-je? Me déclarer contre l'Italie parce que ses chaînes tombent mal à propos? Non assurément: je laisse à d'autres une passion aussi profonde, et j'aime mieux accepter ce que j'estime un bien de quelque part qu'il vienne. Il est vrai que la situation temporelle du Pape souffre présentement de la libération de l'Italie, et peut-être en souffrira-t-elle encore assez longtemps: mais c'est un malheur qui a aussi ses fins dans la politique mystérieuse de la Providence. Souffrir n'est pas mourir, c'est quelquefois expier et s'éclairer.»

Dies wurde am 22. Februar 1861 geschrieben. Im April sprach Döllinger über die Römische Frage im Odeon zu München und nahm im Herbst [darauf] im bekanntesten aller seiner Bücher noch umfassender Stellung.

Das Hauptargument von *Kirche und Kirchen*[25] war, daß die Kirchen, die vom Papsttum getrennt sind, in viele Schwierigkeiten kommen und sich handfeste Nachteile einhandeln, wohingegen die Kirche, die mit aller Kraft am Prinzip der Einheit festhält, diesen weit überlegen ist und dies auch bleiben würde, wenn es nicht die hinderlichen und Ruf schädigenden Unzulänglichkeiten in der [päpstlich-]staatlichen Verwaltung gäbe. Diese Regierung erschien ihm so legitim zu sein, wie jede andere auf der Welt auch, und so notwendig für das Wohl derjenigen, für die sie errichtet wurde, daß sie, wenn sie gestürzt werden würde, mit unwiderstehlicher Zwangsläufigkeit wieder aufgerichtet werden müßte. Diejenigen, für die sie errichtet wurde, das ist nicht das Volk von Rom, sondern die katholische Welt. Dieses Interesse, solange es bestand, war so heilig, daß kein Opfer zu groß war, um es zu bewahren, nicht einmal der Ausschluß des klerikalen Standes von weltlichen Ämtern.

Das Buch war ein Aufruf an die Katholiken, die päpstliche Regierung auf dem einzig möglichen Weg zu retten und das römische Volk vor dem Sturz unter eine, wie der Autor meinte, Tyrannei ähnlich jener der Convention [Convention nationale während der Französischen Revolution] zu bewahren. Er hatte seine politische Überzeugung in der Atmosphäre von 1847 gebildet, aus der starken Freisinnigkeit von Männern wie [Joseph Maria von] Radowitz, der erklärte, daß er jedes politische oder nationale Interesse hinter das der Kirche zurückstellen würde, oder wie Capponi, dem letzten italienischen Föderalisten, und Tocqueville, dem Minister, der Rom einnahm. Sein Ziel unterschied sich nicht wesentlich von dem [Giacomo] Antonellis und [François Xavier Comte de] Mérodes, aber er wollte es erreichen, indem er die Schwächen der päpstlichen Regierung im Laufe mehrerer Jahrhunderte aufdeckte und die Hoffnungslosigkeit aller Anstrengungen, sie vor der Revolution zu bewahren, wenn sie nicht reformiert würde. Er schrieb an einen englischen Minister [Gladstone], es könne nicht Ziel unserer Politik sein, daß das Oberhaupt der katholischen Kirche Untertan eines ausländischen Potentaten werden sollte.

> «Das harte Wort, mit welchem Sie im Parlamente den Stab über Rom gebrochen haben – *hopelessly incurable*, oder *incorrigibile* – kann ich mir nicht aneignen; ich hoffe vielmehr, wie ich es in dem Buche dargelegt habe, das Gegentheil. An die Dauerhaftigkeit eines ganz Italien umfassenden Piemontesisch-Italiänischen Reiches glaube ich nicht. Inzwischen tröste ich mich mit dem Gedanken, dass in Rom zuletzt doch *vexatio dabit intellectum*, und dann wird noch alles gut werden.»

Auf diese wohltuenden Weissagungen antwortete sein Korrespondent:

> «Sie haben den allmählichen Niedergang der Regierung im Kirchenstaat in allen Bereichen, die ihn für die klare menschliche Vernunft akzeptabel machten, aufgezeigt, und haben, nach meiner Überzeugung, im Prinzip, wenn nicht sogar in jedem einzelnen Schritt, das Vorgehen derjenigen, die entschieden haben, ihn abzuschaffen, vollkommen gerechtfertigt.»

Die Politik, die geistliche Autorität auf Kosten der weltlichen Autorität zu erhöhen, die Zurückhaltung in der Aufzählung der Schwächen, die Seitenhiebe auf die Protestanten, die mehr als die Hälfte des Bandes füllen, haben einen Moment lang die Entrüstung des empörten Rom verhindert. Nach einem Bericht Theiners bezeichnete der Papst dieses Buch als eines, das Nutzen bringen könne. Andere sagten, daß es sinnlos gewesen sei, daß der entscheidende Punkt nicht dort läge, wo es der Autor vermutete, daß der Griff schärfer sei als die Schneide. Es wurde viel eher deutlich, daß der Papst schlecht regiert hatte, als daß Rußland oder Großbritannien durch seine Suprematie gewinnen würden. Die kühle Analyse, die Diagnose am Krankenbett, war nicht das Ergebnis eines Beobachters, dem vor Bewunderung schwindelte oder der vor Liebe blind war. Es war ein Schritt, ein zunächst unbewußter und ungeplanter Schritt in einem Ablösungsprozeß. Der Historiker begann hier gegenüber dem Theologen die Oberhand zu gewinnen

25 [Döllinger, Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat. Historisch-politische Betrachtungen, München (J. G. Cotta) $^{1–2}$1861.]

und die Kirche nach einem Gesetz zu beurteilen, das nicht vom Altar stammte. Es war das Produkt einer Haltung, die von Anfang an in ihm steckte. Sein englischer Übersetzer meldete Bedenken gegen seine Strenge mit den Päpsten an. Sein Urteil über die Reformation war nicht das von Bossuet, sondern das von Baxter und Bull. 1845 bemerkte Gladstone, daß er auf jeden Einwand einging, aber nie zu bekehren versuchte. 1848 gab er den Anspruch der Kirche auf das allgemeine Recht auf und rief die Hierarchie dazu auf, sich bewußt zu werden, daß der nationale Charakter über dem freien Willen stünde. «Die Nationalität ist etwas der Freiheit des menschlichen Willens entrücktes, geheimnissvolles und in ihrem letz[t]en Grunde selbst etwas von Gott gewolltes.» In seinem *Hippolytus* begann er das Hauptargument aufzugeben, daß ein Mann, der das Papsttum so verleumdete, immer noch unwidersprochen als Heiliger angesehen werde könne. In der *Vorhalle* fegte er ein beliebtes Argument hinweg, indem er zugestand, daß das Heidentum seine eigenen Normen und Gesetze, vom Christentum unberührt, bis zum zweiten Jahrhundert entwickelte; und wie im Hinblick auf die Heiden, so verfuhr er auch mit den Sekten; er lehrte in dem unterdrückten Kapitel dieses Werkes, daß deren Lehren einer normalen Richtung folgten. Und er glaubte in dem Maße an die von der Vorsehung bestimmte Aufgabe des Protestantismus, daß es sinnlos sei, von Versöhnung zu sprechen, bis dieser nicht alle seine Früchte hervorgebracht habe. Er trieb einen Münchener Kollegen zur Verzweiflung, als er sich weigerte, klar zu sagen, ob Gregor [VII.] und Innocenz [III.] das Recht gehabt hätten, Kaiser abzusetzen, oder ob Otto [I.] und Heinrich [III.] Päpste absetzen konnten; denn er dachte, daß Historiker nicht Theorien als Fakten behandeln, sondern sich damit zufrieden geben sollten zu zeigen, wie solche Vorgänge abliefen. Viel Geheimniskrämerei und unterdrückter Widerstand bahnten sich 1858 den Weg ins Freie, als einer, der sein Assistent bei der Abfassung der *Reformation* gewesen war, und damals noch sein Freund [Joseph Edmund Jörg], erklärte, daß er ein Häretiker sein würde, wenn auch immer er eine Unterstützung fände.

Diejenigen, mit denen er sich aktiv verbündete, fanden ihn manchmal unberechenbar, weil er seine eigene Linie verfolgte und stets dazulernte, während andere sich weniger mit dem Unbekannten abgaben. Dieser Zug von Selbständigkeit und Einsamkeit führte zu einer Distanz gegenüber Leuten seiner Umgebung, während seiner Bekanntschaft mit dem katholischsten der anglikanischen Prälaten, [Alexander Pensors] Forbes, und mit dem leider verstorbenen [Henry Parry] Liddon. Und dies trat noch deutlicher zutage, als die konfessionelle Grenze seiner Zuneigung nicht mehr gezogen wurde, und er, der beinahe auf der Stufe von De Maistre und Perrone gestanden hatte, sich für dieselben Ziele mit deren Feinden einsetzte, wenn er eine gelehrte Lobrede auf [François Auguste Marie] Mignet hielt, die Autorität von [François] Laurent in der Religionsgeschichte pries und die von [Giuseppe] Ferrari in der allgemeinen Geschichte, und die Bayerische Akademie [der Wissenschaften] drängte, Taine zu wählen, als einen Schriftsteller, der nur einen Rivalen in Frankreich habe, wobei er es offen ließ, ob der von ihm Gemeinte Renan sei. In der Theorie war es seine Maxime, daß man sich vor seinen Freunden in acht nehmen sollte. Als er zum ersten Mal vor der Universität als Rektor sprach, wobei er sagte, er wolle diese Gelegenheit, von der er nicht wisse, ob sie je wiederkommen werde, benützen, um das zu sagen, was seinem Herzen am nächsten sei, ermahnte er die Studenten, stets ihren Überzeugungen treu zu bleiben und sich nicht der Umwelt anzupassen; er führte, ob zu Recht oder zu Unrecht, das Beispiel Burkes an, des Staatsmannes, den er am meisten bewunderte, der, als er sich von seinen Genossen abwandte, um dem inneren Licht zu folgen, die Nation mit sich nahm. Eine Kluft wurde sichtbar zwischen dem Geist, in welchem er sich dem Dienst an der Kirche widmete, und dem der Männer, die er am meisten schätzte. Zu dieser Zeit war er fast der einzige Deutsche, der Newman gut kannte und dessen Vornehmheit und Geisteskraft bewunderte. Allerdings unterschied Newman, auch wenn er wütend war, unverdrossen zwischen dem Papst und seinem Hof:

> «Es wird notwendigerweise immer um den Papst herum zweitklassige Leute geben, die nicht von der übernatürlichen Weisheit erfaßt sind, die sein Vorrecht (*his prerogative*) ist. Ich selbst habe mich in einer anderen Atmosphäre wiedergefunden, als ich die Kurie verließ und zum Papst selbst kam.»

Montalembert protestierte, daß sich Dinge in *Kirche und Kirchen* fänden, die er nicht in der Öffentlichkeit hätte sagen wollen.

> «Il est certain que la seconde partie de votre livre déplaira beaucoup, non seulement à Rome, mais encore à la très grande majorité des Catholiques. Je ne sais donc pas si, dans le cas où vous m'eussiez consulté préalablement, j'aurais eu le courage d'infliger cette blessure à mon père et à mes frères.»

Döllinger kam zu dem Urteil, daß die Prärogative selbst einer natürlichen Weisheit in der Leitung der Kirche oft fehlte; und das Gefühl der persönlichen Verbundenheit, wenn er es denn je gehabt hat, hatte sich in der Reibung und Vertrautheit mit den Jahrhunderten abgenützt.

Nach dem beunruhigenden Zwischenspiel der Römischen Frage nahm er die Arbeit an einer Geschichte des Christentums nicht mehr auf. Das zweite Jahrhundert, mit seinen Fragmenten an Informationen, seinem Raum für Spekulation und Schlußfolgerung, überließ er [Joseph Barber] Lightfoot. Mit zunehmenden Jahren verlor er die Neigung, auf allgemein bekanntem, unausweichlich von Spezialisten besetztem Grund sich zu bewegen, wo er nichts Eigenes vorzubringen hatte; und er bevorzugte es, da zu arbeiten, wo er bahnbrechend sein konnte. Probleme der Kirchenleitung waren in den Blickpunkt gekommen, und er nahm sich vor, seinen Forschungsgegenstand erneut zu bearbeiten und ihn auf eine Geschichte des Papsttums einzugrenzen. Er fing damit an, deren Grundlagen abzusichern und die Legenden auszuscheiden. Er fand so viel, was legendarisch war, daß seine kritischen Vorarbeiten die Gestalt einer Geschichte von auf das Papsttum bezogenen Fabeln annahm. Viele dieser Fabeln waren harmlos: andere waren zu einem bestimmten Zweck erfunden worden, und er konzentrierte sich immer mehr auf diejenigen, die bewußt gestaltet worden waren (*which were the work of design*). In ihm entstand die Frage, inwieweit die beständige Produktion gefälschten Materials die eigentliche Verfassung und Theologie der Kirche beeinflußt habe, als er die *Papstfabeln des Mittelalters*[26] zusammenstellte. Er deutete das Problem an, ohne es zu erörtern. Der Gegenstand des Bandes war grundsätzlich neutral, aber seine bedrohliche Wirkung wurde wahrgenommen, und einundzwanzig feindliche Kritiker schickten Rezensionen über diese Schrift an eine einzige theologische Zeitschrift.

Seit er zum ersten Mal über diese Dinge geschrieben hatte, dreißig Jahre früher, wurde es durch den Fortschritt konkurrierenden Forschens notwendig, Aussagen im Lichte jedweder Erkenntnis zu revidieren und Autoritäten einer näheren Untersuchung zu unterziehen. Wie streng diese Verpflichtung geworden war, mag man daran ermessen, daß Tischendorf, der den Text des Neuen Testaments [auf der Grundlage der überlieferter Handschriften] in sieben Ausgaben erneuert hatte, in der achten Ausgabe mehr als dreitausend Änderungen vornehmen mußte. Die alte, friedliche und oberflächliche Methode brachte keine Ergebnisse mehr, die als sicheres Wissen akzeptiert worden wären. Nachdem er [Döllinger] sich zu einem Meister des Verfahrens der Wiederherstellung gemacht hatte, die ein wenig außerhalb der Hauptkette der erprobten Literatur stand, legte er das Material, das er nach den neuen Erfordernissen zu benützen vorhatte, in akademischen Beiträgen, in Abhandlungen und in Zeitschriften vor. Ohne dieses Verfahren wäre er ein Mann der vorherigen Generation geblieben, distanziert von jedem Schüler, der die neue Methode anwandte. Er ging an die Arbeit mit nichts als seinem ausgebildeten und organisierten gesunden Menschenverstand, ging von keiner Theorie aus und strebte keine Schlußfolgerung an. Wenn er auch seinen Zeitgenossen in Bezug auf die Menge des zur Verfügung stehenden Wissens überlegen war, so war er dies ihnen gegenüber nicht in der Genauigkeit seiner Überprüfung oder in der Schärfe oder im

26 [Döllinger, Die Papst-Fabeln des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte, München (J. G. Cotta) $^{1-2}$1863, ^{3}1890 (reprogr. Nachdr. Darmstadt 1970).]

Wagemut, diese durchzuführen. Als Kritiker war er auf demselben Stand, nicht aber voraus. Er brachte keine Neuerung. Die parallelen Untersuchungen seiner Zeit hielten mit den seinen Schritt; und seine Urteile sind die, die allgemein akzeptiert werden. Sein kritischer Verstand war geschmeidig genug, um zuzustimmen, wo er es mußte, abzulehnen, wo er es mußte, und Zweifel anzumelden, wo er es mußte. Wie sehr er sich externem Zeugnis unterwarf, zeigte sein Loblied auf unser indisches Kaiserreich, wo er das Bevölkerungswachstum übertrieben darstellte. Als er über sein Versehen von einem seiner Übersetzer informiert wurde, entgegnete er, daß ihm die Zahlen auch unglaublich vorgekommen seien, daß ihm aber, als er sie überprüft habe, die Aussagen so zuverlässig erschienen seien, daß er nicht gewagt habe, von ihnen abzugehen. Wenn eine Tendenz je sein Urteil ins Schwanken brachte, dann in seinem verzweifelten Versuch, einen wirklich vorhandenen Buddha aus den Fabeln Südindiens herauszuschälen, was letztlich dem fähigsten der Schüler [Theodor] Mommsens gelang.

In Fragen bezüglich des Alten Testaments war er weniger zurückhaltend als die meisten seiner englischen Freunde; und im Neuen Testament war er zwischenzeitlich geneigt, Muratoris Fragment einiges Gewicht beizumessen, wie auch der Person des Evangelisten, der dem heiligen Petrus am wenigsten gewogen war; und er war erstaunt über den Eifer des Kommentators des Speaker's in Bezug auf den zweiten Brief des Apostels. Er hielt an den ignatianischen Briefen mit der Zähigkeit eines karolingischen Prälaten fest und war De Rossi für dessen chronologisches Argument zu deren Gunsten dankbar. Er wies die Angriffe von Lucius auf die am meisten geschätzten Passagen im Philo zurück und stellte sich mit [Wilhelm] Gass gegen [Hermann] Weingartens Argument über das Leben des heiligen Antonius und den Ursprung des Mönchtums. Er widerstand [Johann Joseph] Overbeck in der Frage des Briefes an Diognet und dachte, [Johannes Heinrich August] Ebrard befinde sich in der Frage der Culdees auf dem Irrweg. Es gab keinen konservativen Altertumskenner, den er mehr lobte als [Edmond Frédéric] Le Blant: dennoch hielt er [Thierry] Ruinart in seiner Behandlung der frühen Märtyrerakten für glaubwürdig. Ein Schüler, auf dessen Freundschaft er sich verließ, versuchte die Legenden über die Bekehrung Deutschlands zu retten; aber der Meister bevorzugte die schonungslosen Zerstörungen durch [Friedrich Wilhelm] Rettberg. Capponi und Carl Hegel waren seine besonderen Freunde; er gab sie jedoch ohne Zögern für [Paul] Scheffer-Boichorst, den Bilderstürmer der frühen italienischen Chroniken, auf und war nie bereit, die gelehrte Erwiderung von Da Lungo zu lesen.

Die *Papstfabeln* brachten die kritische Forschung ein kleines Stückchen voran; aber er verfolgte das Thema weiter. Nach der Konstantinischen Schenkung kamen die gefälschten [Pseudoisidorischen] Dekretalen, die gerade damals zum ersten Mal in einer genauen Ausgabe gedruckt wurden. Döllinger wurde in den langen Zug hierarchischer Fiktionen hineingezogen, die Männer wie Gregor VII., den heiligen Thomas von Aquin und Kardinal Bellarmin getäuscht hatten, und die er bis zum falschen Areopagiten und bis hinunter zu den Laminae Granatenses zurückverfolgte. Diese Studien wurden die wichtigste Tätigkeit in seinem Leben; sie führten zu seiner Exkommunikation 1871 und sie trieben ihn von seinem früheren System weg. Hierfür brauchte er weder den Syllabus noch ein ökumenisches Konzil; weder Verbrechen noch Skandale waren der tiefere Grund. Die Geschichte der Kirchenherrschaft (*of Church government*) war der Einfluß, der seine Haltung so grundsätzlich änderte. Einige Spuren dieser Forschungen, in einer frühen Phase ihrer Entwicklung, scheinen auf in dem, was er anläßlich des Vatikanischen Konzils schrieb, besonders in dem Fragment einer kirchlichen Pathologie, das unter dem Namen *Janus* veröffentlicht wurde[27]. Aber die Geschichte selber, die sein hauptsächliches und charakteristisches Lebenswerk war, und [von ihm] bis zum Ende verfolgt wurde, wurde nie veröffentlicht oder abgeschlossen[28]. Er starb, ohne zu

27 [Der Papst und das Concil von Janus. Eine weiter ausgeführte und mit den Quellennachweisen versehene Neubearbeitung der in der Augsburger Allgemeinen Zeitung erschienenen Artikel: Das Concil und die Civiltà, Leipzig (E. F. Steinacker) 1869. – Das Papstthum von J. von Döllinger. Neubearbeitung von *Janus* «Der Papst und das Concil» im Auftrag des inzwischen heimgegangenen Verfassers von J[ohann]. Friedrich, München (C. H. Beck) 1892.]

28 [Gemeint ist die von Döllinger seit 1869 – zumindest gegenüber Acton – wiederholt angekündigte, aber nie erschienene «Geschichte der Cathedra Petri».]

erläutern, in welchem Umfang, innerhalb welcher Grenze, sich die Ideen, mit denen er so lange identifiziert worden war, durch seine späteren Studien verändert hatten, und welch weiter Graben sich zwischen seinem früheren und seinem späteren Leben aufgetan hatte. Zwanzig Jahre seiner historischen Arbeit sind für die Geschichtsschreibung verloren.

Die methodische Revolution seit dem Beginn seines Schreibens bestand teils in der besseren Benützung alter Quellen (*of old authorities*), teils im Erschließen von neuen. Döllinger widmete sich dem einen 1863, zum anderen ging er 1864 über. Um ganz bestimmte Ziele zu erreichen, hatte er oft Handschriften konsultiert, aber der Ertrag wurde eingelagert und beeinflußte sein Werk kaum. In Bezug auf die Benutzung und auf die Kenntnis von nicht publiziertem Material gehörte er immer noch zur alten Schule und war auf einer Ebene mit Neander. Obwohl er in späteren Jahren sechs oder sieben Bände *Inedita* herausgab, stach er, wie [Angelo] Mai oder Theiner, als Herausgeber nicht hervor: und an diesem Teil seines Werkes ist vor allem bemerkenswert, wie es ihn selbst beeinflußte. Er lief nie ganz zu Männern wie [Conrad] Schottmüller über, der von ihm sagte, er betreibe keine Forschung – *er hat nicht geforscht* –, womit er meinte, daß er an Hand des einfachen Studiums von [William?] Wilkins, [Jules] Michelet, Schottmüller sich selber, und vielleicht hundert anderen, eine Meinung über die Templer gebildet habe, aber nicht in die Tiefen hinabgestiegen sei, in denen diese gegraben hätten. [Numa Denis] Fustel de Coulanges empfahl in seiner Todesstunde die Wahl des Bischofs von Oxford in das Institut, auf Grund der Tatsache, daß dieser alle Engländer in seiner Kenntnis der Handschriften überträfe[29]. Döllinger stimmte mit ihrem französischen Rivalen in seiner Hochschätzung unseres englischen Historikers überein, aber er schrieb diesem Teil seiner Verdienste einen geringeren Wert zu. Er versicherte der Bayerischen Akademie, daß Mr. [Edward Augustus] Freeman, der stets nur Gedrucktes lese, aber dennoch seine Farben mit Klugheit mische, der Verfasser des profundesten Werkes über das Mittelalter sei, das in diesem Lande je geschrieben wurde[30], und daß er nicht nur ein brillanter Autor und ein kluger Kritiker sei, sondern der gelehrteste aller unserer Landsleute. Ranke zog einmal eine Grenze beim Jahr 1514, nach welcher wir, wie er sagte, noch Hilfe aus den ungedruckten Quellen brauchen. Die Welt hat sich seit dieser vorsichtigen Erneuerung weiterentwickelt, und nach 1860 kamen unermeßlich große Mengen von Archivalien ins Spiel. Die italienische Revolution öffnete verlockende Horizonte. 1864 verbrachte Döllinger seinen Urlaub in den Bibliotheken von Wien und Venedig. In Wien zeigte ihm [Theodor von] Sickel, der damals in Großdeutschland noch nicht als der erste seiner mediävistischen Paläographen bekannt war, wie ein viel versprechendes Omen die Blätter eines Werkes, das 247 karolingische Urkunden enthielt, von denen [Johann Friedrich] Böhmer, der gerade im Ruf des besten Kenners kaiserlicher Urkunden gestorben war, nichts wußte. Mehrere Jahre lang verfolgte Döllinger die Entdeckungen, die nun begannen. Theiner schickte ihm Handschriften aus dem *Archivio Segreto* [Vaticano]; einer seiner Freunde schloß sich in Trient ein, ein anderer in Bergamo. Fremde unterstützten seine Wünsche, und große Mengen von Transkripten flossen ihm aus vielen Ländern zu. Die konventionelle Geschichtsschreibung schwand dahin; die Studien, die er sein Leben lang betrieben hatte, erfuhren plötzlich eine Umwälzung; und sein Bild von den letzten sechs Jahrhunderten setzte sich aus geheimen Informationen zusammen, die in 30 europäischen Bibliotheken und Archiven gesammelt waren. In dem Maße, in dem Dinge, die von dem gängigen Wissensstand abwichen, an Zuverlässigkeit gewannen, wurde er selbstsicherer, unabhängiger und isolierter. Die Kirchengeschichte seiner Jugend ging in Brüche angesichts der neuen Kritik von 1863 und der Enthüllung des Unbekannten, die in sehr weitem Maßstab 1864 begann.

29 [Numa Denis Fustel de Coulange (1830–1989), französischer Historiker, zuletzt (1884–1888) Professor für mittelalterliche Geschichte an der Sorbonne; William Stubbs (1825–1901), anglikanischer Theologe und Historiker mit Schwerpunkt mittelalterliche Geschichte, 1866 Professor für neuere Geschichte in Oxford, 1884 Bischof von Chester, 1888 Bischof von Oxford.]

30 [Gemeint ist wohl: Edward Augustus Freeman, History of the Norman Conquest, 15 Bände, 1867–1876; Freeman (1823–1894) wurde 1884 Nachfolger von William Stubbs als Regius Professor für moderne Geschichte in Oxford.]

Während vier Jahren des Übergangs, geprägt von dieser neuen Studienphase, enthielt er sich des Schreibens von Büchern. Wenn immer eine örtliche Gelegenheit ihn aufrief zu sprechen, sprach er von der Unabhängigkeit und der Autorität der Geschichtsschreibung. In Fällen einer Kollision mit der Kirche, sagte er, man müsse den Irrtum bei sich selber suchen; aber er sprach von der Lehre der Universalkirche, und es schien nicht so, daß er an irgendeine lebende Stimme oder einen gegenwärtigen Lehrer dachte. Er beanspruchte keine Immunität für die Philosophie; die Geschichte jedoch, bekräftigte er, sich selbst überlassen und unparteiisch verfolgt, würde die Leiden, die sie hervorrufe, heilen; und man sagte von ihm, daß er die Universität an die Stelle der Hierarchie setzte. Einige seiner Landsleute waren von den Maßnahmen, die man ergriff, um die Autorität Roms wiederherzustellen und zu stärken, tief bewegt; und er hatte ungeduldige Kollegen an der Universität, die ihn mit scharfen Fragen von kompromißloser Logik unter Druck setzten. Er selber zögerte, gelassene Forschung in aufgewühlte Diskussion einzubringen, und wünschte, Geschichtsschreibung und Kontroverse getrennt zu halten. Schließlich wurde seine Hand von seinen Freunden im Ausland gezwungen. Während er seinen isolierten Forschungen nachging, hielt er sich fern von einer Frage, die in anderen Ländern und zu anderen Zeiten ein Beleg und eine aussagekräftige Probe leidenschaftsloser Kontroverse war. Verfolgung war ein Problem, das ihn nie belastet hatte. Es war kein Thema für die theoretischen Deutschen; die notwendigen Bücher waren kaum verfügbar, und man mochte alle populären Geschichten und Theologien lesen, ohne recht viel weiter als bis zur spanischen Inquisition zu gelangen. Ranke, allem Unangenehmen abgeneigt, bot keine Details. Das Gewicht der Frage wurde Döllinger in vierzig Jahren öffentlicher Lehre nie bewußt. Als er sich ihr erst 1861 näherte, berührte er sie nur leicht, stellte die Intoleranz der Protestanten gegenüber ihrer Benachteiligung dar, während jene der Katholiken ein Erbe des kaiserlichen Rom war, in einer Notsituation von weltlichen Mächten übernommen, aber keinesfalls den wahren Geist und die wahre Praxis der Kirche in sich schließend. Mit diesem leichten Schritt glitt dieses Thema, das eine so mächtige Hebekraft hatte, in seine Überlegungen. Diese Sicht fand bei Ambrose de Lisle Gefallen, der nach der Lektüre der *Letters to a Prebendary* über jene entrüstet war, die die Kirche für ein oft abgelehntes oder ignoriertes Prinzip in Haft nahmen. Newman wollte einem solchen Kompromiß nicht zustimmen:

> «Ist nicht die wunderhafte Verhängung von Verurteilungen wegen Blasphemie, Lügen, Weltlichkeit usw. in den Tagen der Apostel eine Bestätigung der Verhängung von Urteilen aus diesen Gründen durch eine menschliche Hand in den Zeiten der Inquisition? Kirchliche Herrscher dürfen mit dem Schwert strafen, wenn sie dazu in der Lage sind, und wenn es angemessen oder notwendig ist. Die Kirche hat das Recht, Gesetze zu erlassen und mit weltlichen Strafen durchzusetzen.»

Die Frage kam in Frankreich auf, als die weltliche Gewalt sich entwickelte. Liberale Verteidiger einer Herrschaftsform, die aus der Verfolgung eine prinzipielle Angelegenheit machten, mußten entscheiden, ob sie diese gutheißen oder verurteilen sollten. Wo blieb ihre Liberalität im einen Fall oder ihre Katholizität im anderen? Es fiel ihren Gegnern leicht, auf dieses Problem hinzuweisen und es nach Kräften auszunützen; und ein französischer Priester übernahm es zu erklären, daß Intoleranz, weit davon entfernt, eine heimliche Schande zu sein, zu Stolz berechtige und ehrenvoll sei: «L'Eglise regarde l'Inquisition comme l'apogée de la civilisation chrétienne, comme le fruit naturel des époques de foi et de catholicisme national.» Gratry bezog so energisch die entgegengesetzte Position, daß es an der Sorbonne einen Tumult ausgelöst haben würde, wenn er, was er in seinem Buch schrieb, von seinem Katheder aus verkündet hätte; und einige Passagen wurden durch den vorsichtigen Zensor des Erzbischofs aus dem gedruckten Text gestrichen. Er war einer der französischen Theologen, die in München Nektar gesaugt hatten, und er begrüßte *Kirche und Kirchen*: «Quant au livre du docteur Döllinger sur la Papauté, c'est, selon moi, le livre décisif. C'est un chef-d'oeuvre admirable à plusieurs égards, et qui est destiné à produire un bien incalculable et à fixer l'opinion sur ce sujet; c'est ainsi que le juge aussi M. de Montalembert. Le docteur Döllinger nous a rendu à tous un grand service.» Das war nicht der erste Eindruck Montalemberts. Er

beklagte die Odeonsvorträge als anmaßende Veranstaltungen, die sich in theologischer Hinsicht nicht an Professoren, sondern an den Episkopat richteten, als einen Grund der Trauer für Freunde und der Freude für Feinde. Als der Band herauskam, hatte er immer noch Vorbehalte gegenüber der Vorgehensweise, dem Kapitel über England und der kaltherzigen Behandlung von Sixtus V. Zuletzt bewunderte er den Band ohne Einschränkung. Nicht Besseres sei seit Bossuet geschrieben worden; das Urteil über die römische Herrschaft, obgleich streng, sei gerecht und würde nur die Wahrheit beinhalten. Es gäbe kein Wort darin, das er nicht unterschreiben könnte. Seine Position und seine Einstellung änderten sich, als er Toleranz als wichtigste Angelegenheit aufzufassen begann. In Mecheln erklärte er feierlich, daß der Inquisitor so schrecklich war wie der Terrorist und machte keinen Unterschied zu Gunsten eines aus religiösen Gründen verhängten Todesurteils gegenüber einem aus politischen Gründen verhängten: «Les bûchers allumés par une main catholique me font autant d'horreur que les échafauds où les Protestants ont immolé tant de martyrs.» Wiseman, der ihn einmal gehört hatte, war am zweiten Tag nicht anwesend; aber der belgische Kardinal versicherte ihm, er habe wie ein zuverlässiger Theologe gesprochen. Er beschrieb Dupanloups Verteidigung des Syllabus als ein Meisterwerk eloquenten Täuschungsmanövers und wies dessen *interprétations équivoques* zurück. Eine Reise nach Spanien im Jahre 1865 machte ihn nur noch heftiger; obwohl ihn von diesem Zeitpunkt an die politische Opposition weniger stark erregte. Er hielt Imperialismus nicht für intolerabel. Sein Zorn richtete sich auf die Dinge, an die Spanien ihn erinnert hatte: «C'est là qu'il faut aller pour voir ce que le catholicisme exclusif a su faire d'une des plus grandes et des plus héroïques nations de la terre. Je rapporte un surcroît d'horreur pour les doctrines fanatiques et absolutistes qui ont cours aujourd'hui chez les catholiques du monde entier.» Im Jahre 1866 wurde es, mit Hilfe anderer, schwierig, den Widerstand von Falloux gegen die Aufnahme eines Artikels in den *Correspondant* zu brechen, und am Jahresende waren sich seine Freunde einig, ihn auszuschließen. Ein Essay über Spanien, seine letzte Arbeit – «dernier soupir de mon âme indignée et attristée» – durfte, einem Rat Dupanloups folgend, nicht erscheinen. Von denjenigen, die er nun als unehrliche, servile und zu Ausflüchten neigende Liberale bezeichnete, wandte er sich dem mächtigen Deutschen zu, mit dem er sich in Übereinstimmung glaubte. Er hatte ihm dafür applaudiert, daß er damals nur eine Sache behandelt habe, in seinem Buch über Rom: «Vous avez bien fait de ne rien dire de l'absolutisme spirituel, quant à présent. *Sat prata biberunt*. Les reste viendra en son temps.» Er erklärte, daß die geistliche Autokratie schlimmer sei als die politische; daß üble Leidenschaften, die im Staatswesen triumphiert hätten, auch in der Kirche triumphierten; daß es die Tat eines Monsters oder eines Wahnsinnigen sei, Menschen mit vorangetragenem Kruzifix zum Scheiterhaufen zu führen. Er lag im Sterben; aber während er sein Gesicht zur Wand drehte und jammerte, er habe zu lange gelebt, wünschte er sich eine weitere Unterredung mit dem alten Freund, mit dem er fünfunddreißig Jahre zuvor, in einer weniger angstvollen Zeit, die Frage von Religion und Freiheit erörtert hatte. Das war im Februar 1867, und mehrere Jahre lang hatte er versucht, Döllinger seinen klaren Antagonismus beizubringen und in ihm etwas von seiner schwermütigen und leidenschaftlichen Glut zu entzünden in Bezug auf die eine Frage, von der alles abhing.

Nach und nach drang Döllinger zur Betrachtung tiefer schürfender Themen als jener von Klerikern oder Laien in politischen Ämtern oder von römischen oder deutschen Schülern auf theologischen Lehrstühlen vor. Nach einem Treffen mit Baron Arnim [zweifellos Harry Graf von Arnim-Suckow] im Jahre 1865 ließ er die Hoffnung auf Rettung der päpstlichen Regierung fahren und hörte auf, sich mit den Dingen zu beschäftigen, für die er 1861 angetreten war; und es kam eine Zeit, da er es für schwierig hielt, die weltliche Macht aufzugeben und dennoch dem Heiligen Stuhl die gebührende Ehre zu erweisen. Er schrieb an Montalembert, seine Illusionen seien fehlgeschlagen: «Ich bin sehr ernüchtert. – Es ist so vieles in der Kirche anders gekommen, als ich es mir vor 20–30 Jahren gedacht, und rosenfarbig ausgemalt hatte.» Er lernte von geistlichem Despotismus fast in den Begriffen seines Freundes zu sprechen. Die Gemeinsamkeit zwischen beiden Ideengebäuden ist der Einsatz von Feuer für die Durchsetzung von Religion, auf die die Franzosen ihr ganzes Augenmerk richteten. «In Frankreich bewegt sich der Gegensatz blos auf dem

socialpolitischen Gebiete, nicht auf dem theologisch-wissenschaftlichen, weil es dort genau genommen eine theologische Wissenschaft nicht gibt» (16. Oktober 1865). Der Syllabus hatte noch nicht seine Aufmerksamkeit dauerhaft auf sich gezogen. Zwei Jahre später wurde die Angelegenheit ernster, und er fand sich selbst, wie er, mit wenig echter Vorbereitung, sich von historischen Merkwürdigkeiten abwandte und der radikalen Frage von Leben und Tod ins Gesicht sah. Wenn seine literarische Karriere je von seinen französischen Beziehungen beeinflußt war, von der Verbindung mit Männern in der Schar derer, für die Politik entscheidend war, und die gesamte Schulgelehrsamkeit nicht half, dann in dem Moment, als er sich entschloß, über die Inquisition zu schreiben.

Die populärwissenschaftliche Zusammenfassung, die er verfaßte, erschien im Sommer 1867 in den Zeitungen; und obwohl er nicht beabsichtigte, alle Brücken hinter sich abzureißen (*to burn his ships*), war seine Stellung als offizieller Verteidiger des Heiligen Stuhls praktisch am Ende. Er schrieb schnell, kurzfristig und nicht im steten Verlauf zunehmender Aneignung. [Julius von] Ficker und [Eduard] Winkelmann haben nach ihm eine andere Version des Schrittes vorgelegt, durch den die Inquisition entstanden war; und das Lob für Gregor X., als einen aufrichtig religiösen Mann, der sich auf Distanz hielt, war ein Zeichen dieser Eile. In dem Werk, auf das er sich stützte, war keine Rede von diesem Papst; hätte er jedoch Zeit gehabt, tiefer zu sehen, würde er ihn, in dieser Hinsicht, unterschieden von seinen Zeitgenossen nicht erfunden haben. Es besteht keine Unsicherheit über die Einstellung des Verfassers in Bezug auf die Anwendung von Folter und Tod für die Religion, und die Absicht seiner Schrift ist es, eine Kreuzigung der katholischen Sache abzuwenden (*to prevent the nailing of the Catholic colours to the stake*). Der Geist entspricht dem seiner frühen Vorlesungen, in denen er sagte: «Diese Schutzgewalt der Kirche ist rein geistlich. Sie kann also auch einen solchen öffentlichen hartnäckigen und sonst unheilbaren Gegner der Kirche nur seiner rein geistlichen kirchlichen Rechte berauben.» Verglichen mit der durchschlagenden Vehemenz der Franzosen, die ihm vorausgingen, läßt uns die maßvolle Sprache, die Enthaltsamkeit in Bezug auf Verallgemeinerungen darüber im Zweifel, wie weit die Verurteilung ging und ob er tatsächlich mehr tat, als eine Abweichung von der Lehre der ersten Jahrhunderte zu beklagen. «Kurz darauf trat ein Umschwung ein, den man wohl einen Abfall von der alten Lehre nennen darf, und der sich ausnimmt, als ob die Kaiser die Lehrmeister der Bischöfe geworden seien.» Im Prinzip distanzierte er sich nie vollständig von den Förderern, Tätern oder Apologeten. Mit [Carl Joseph] Hefele glaubte er nicht, daß der Geist überlebt, daß es Männer gibt, die, nicht zufrieden mit Flammen in der Ewigkeit, bereit seien, neue Scheiterhaufen in Smithfield anzuzünden. Mit vielen der Verteidiger war er eng befreundet. Der auffallendste war der einzige Kollege, der ihn mit dem vertraulichen deutschen Du ansprach. In Bezug auf zwei oder drei Kollegen, von denen einer, [Wilhelm] Martens, den falschen Liberalismus, der an der Inquisition kein gutes Haar ließ, besonders angriff, schrieb er: «Sie werden sich noch erinnern … wie hoch ich solche Männer stelle.» Er unterschied sich deutlich von ihnen, aber er unterschied sich akademisch; dies war nicht die Fassade oder Vorsichtsmaßnahme eines Mannes, der weiß, daß einen Charakter anzugreifen jemanden herabzuwürdigen und seine eigene Sache zu verraten bedeutet. Ihm stand der Wandel seiner eigenen Meinungen immer vor Augen. Obwohl davon überzeugt, daß vieles von den Ideen und dem Wissensstand, mit denen er angefangen hatte, falsch war, war er ebenso überzeugt (*satisfied*) davon, daß er 1865 so aufrichtig und prinzipientreu war wie 1835. Es gab kein Geheimnis über die Inquisition, und ihre Verfolgungen (*observances*) wurden in fünfzig Büchern wieder und wieder veröffentlicht; aber in seiner frühen Zeit hatte er diese nicht gelesen; und es gab keinen Deutschen zwischen Basel und Königsberg, der *viva voce* im *Directorium* oder im *Arsenale* hätte entgegentreten können, oder der je [Pierre J. François] Percin [de Montgaillard] oder [Luis de] Paramo gelesen hätte. Wenn Lacordaire den heiligen Dominikus von der Verfolgungspraxis trennte, hatte Döllinger dies schon vor ihm getan.

«Weit entfernt, wie man ihm wohl vorgeworfen hat, sich dabei Gewalt und Verfolgung zu erlauben, oder gar der Stifter der Inquisition zu werden, wirkte er [Dominikus], nicht den Irrenden, sondern den Irrthum befehdend, nur durch ruhige Belehrung und Erörterung.»

Wenn Newman, ein viel vorsichtigerer Disputant, es für eine verbriefte Wahrheit (*a substantial truth*) hielt, zu sagen, Rom habe nie Häretiker verbrannt, gab es doch Dinge, die gleichwohl in seinen frühen Schriften falsch waren. Wenn Möhler, in den Religionskriegen, Aufmerksamkeit von katholischen zu protestantischen Grausamkeiten hinlenkte, entlehnte er seine Beispiele aus dem Buch seines Freundes, das er gerade rezensierte. Es mag überraschendes Material bei [Umberto] Locatus und [Francisco] Pegna geben, aber diese waren Beamte, die unter der strengsten Zensur schrieben, und niemand kann sagen, wann sie ihre eigenen privaten Gedanken äußerten. Es gibt eine Kopie [des Werkes] von [Francisco] Suarez, auf die ein Priester am Rand den Ausruf geschrieben hat: «Mon Dieu, ayez pitié de nous!» Aber Suarez mußte das Manuskript seines aggressivsten Buches nach Rom zur Überprüfung schicken, und dem Zeugnis seines Sekretärs, in [Isaak] Walton's *Lives*, folgend, pflegte Döllinger darauf zu beharren, daß er [Suarez] abgeschworen und die Interpolationen, die zurückkamen, verabscheut habe[31].

Die französische Gruppe, die sich von ihm in Geist und Motivation sehr unterschied, sich aber mit denselben Gegnern auseinandersetze, urteilte freimütig über diese und äußerte ihre Urteile mit großer Bestimmtheit. Während Döllinger von [Louis] Veuillot sagte, daß dieser es gut gemeint, jedoch viel Gutes und viel Böses getan habe, nannte Montalembert ihn einen Heuchler: «L'Univers, en déclarant tous les jours qu'il ne veut pas d'autre liberté que la sienne, justifie tout ce que nos pires ennemis ont jamais dit sur la mauvaise foi et l'hypocrisie des polémistes chrétiens.» Lacordaire schrieb an einen feindlich gesinnten Bischof: «L'Univers est à mes yeux la négation de tout esprit chrétien et de tout bon sens humain. Ma consolation au milieu de si grandes misères morales est de vivre solitaire, occupé d'une oeuvre que Dieu bénit, et de protester par mon silence, et de temps en temps par mes paroles, contra la plus grande insolence qui se soit encore authorisée au nom de Jésus-Christ.» Gratry war ein Mann mit sanfterem Charakter, aber sein Ton war derselbe: «Esprits faux ou nuls, consciences intellectuelles faussées par l'habitude de l'apologie sans franchise: *partemque ejus cum hypocritis ponet*. Cette école est bien en vérité une école de mensonge. C'est cette école qui est depuis des siècles, et surtout en ce siècle, l'opprobre de notre cause et le fléau de la religion. Voilà notre ennemi commun; voilà l'ennemi de l'Eglise.»

Döllinger verstand die Trennung in Parteien niemals in solch tragischer Weise. Ihm standen religiöse Erklärungen für die Lebenden und die Toten zu Gebote; und seine Maximen in Bezug auf die Zeitgenossen bestimmten und mäßigten sein Urteil über jedes historische Problem. Er bemühte immer die gleiche Rechtfertigung für die ihm bekannten Schriftsteller, die unbeugsame Verteidiger des Sanctum Officium waren, für [George] Phil[l]ips und [Pius] Gams, und für Theiner, der boshafte Passagen aus seiner frühen Jugend, neben anderen Bußwerken, dadurch abbüßte, daß er dicke Bände zu Ehren Gregors XIII. verfaßte: «Mir begegnet es noch jede Woche, dass ich irgend einem Irrthum, mitunter einem lange gepflegten, entsage, ihn mir gleichsam aus der Brust herausreissen muss. Da sollte man freilich höchst duldsam und nachsichtig gegen fremde Irrthümer werden» (5. Oktober 1866). Mit denselben Ausdrücken schreibt er an einen anderen Briefpartner [Lord Acton] 16 Jahre später: «Mein ganzes Leben ist ein successives Abstreifen von Irrthümern gewesen, von Irrthümern, die ich mit Zähigkeit festhielt, gewaltsam gegen die mir aufdämmernde bessere Erkenntniss mich stemmend; und doch meine ich sagen zu dürfen, dass ich dabei nicht *dishonest* war. Darf ich andre verurtheilen *in eodem luto mecum haerentes*?» Als er älter wurde, bereute er die Härte und Unnachgiebigkeit seiner frühen Tage und wandte die gleiche unentschiedene Schlußfolgerung aus seiner eigenen Erfahrung auf die Vergangenheit an. Nachdem er Baronius und Bellarmin mit Bossuet und Arnauld verglichen hatte, fährt er fort: «Wenn ich solche Männer auf einem Irrthum treffe, so sage ich mir: ‹Wenn Du damals gelebt, und an seiner Stelle gestanden wärest, hättest Du nicht den allgemeinen Wahn getheilt; und er, wenn er die Dir zu Theil gewordenen

31 [«Die Geschichte über Suarez habe ich gefunden in einem Brief in Walton's Leben Hookers in Wordsworth's Ecclesiastical Biographie. Ist das nicht auch Ihre Quelle, so hätte, durch eine zweite, die Geschichte eine Bestätigung.» Acton an Döllinger, Soputh Hill House Torquay 24 Dec. 1875. Döllinger-Acton III 152–157, hier 154. –«Walton's Leben Hookers ist nicht meine Quelle für die Geschichte mit Suarez, sondern die Recantations-Schrift eines in England protestantisch gewordenen Jesuiten, dessen Namen mir nicht beifällt.» Döllinger an Acton, München 17. Januar 1876. Ebd. 157 f., hier 157.]

Erkenntnissmittel besessen, würde er nicht besseren Gebrauch davon gemacht haben, die Wahrheit nicht früher erkannt und bekannt haben, als Du?»»

Manchmal mißtraute er seinem Lieblingsargument der Unwissenheit und der voreiligen Festlegung und glaubte, daß in der Anwendung solcher Erklärungen auf Männer wie den Bollandisten [Victor] De Buck, De Rossi, den das Institut Mommsen vorzog, oder Windischmann, bei dem ihm selbst vorgeworfen worden war, er hätte ihn als Rivalen Möhlers ins Spiel gebracht, Anmaßung und Unwahrhaftigkeit (*presumption and unreality*) lägen. Er pflegte zu sagen, daß Wissen eine Last und keine Hilfe sei (*that knowledge may be a burden and not a light*), daß die Fähigkeit, gegenüber der Vergangenheit Gerechtigkeit walten zu lassen, eine der seltensten Gaben im Bereich der Moral und des Intellekts sei. «Mann kann viel wissen, viele Notizen im Kopf haben, ohne das rechte wissenschaftliche Verständniss, ohne den historischen Sinn. Dieser ist, wie Sie wohl wissen, gar nicht so häufig; und wo er fehlt, da fehlt auch, scheint mir, die volle Verantwortlichkeit für das gewusste.»

1879 bereitete er Material für eine Veröffentlichung über die Bartholomäusnacht vor. Hier betrat er Neuland und näherte sich dem an, was er in seinem ganzen Leben stets zu vermeiden versucht hatte. Viele Männer, die wegen [Thomas] Cranmer, [Michael] Servetus oder [Giordano] Bruno keine Träne vergießen, die es für richtig halten, daß Gesetze befolgt werden sollen, die meinen, daß Handlungen, denen Befehle zu Grunde liegen, entschuldigt sind und daß Gesetzestreue Moralität einschließt, werden eine Grenze ziehen, wenn es um mitternächtlichen Mord und massenhaftes Abschlachten geht. Die Tat, die in Paris und in vierzig Städten Frankreichs 1572 verübt wurde, die Diskussionen, die sie hervorgerufen, die Argumente, die sie gerechtfertigt haben, lassen keinen Platz für die Nebel von Entlastung und Kompromiß. Der Übergang vom Zeitalter Gregors IX. zu dem Gregors XIII., von den Kreuzzügen zu den Religionskriegen, brachte das ganze System in Gefahr. Der Historiker, der 1861 dem Theologen schon auf den Fersen war und ihn 1867 einholte, übernahm nun die Führung. Die Rede wurde nie gehalten, nie verfaßt. Aber das Thema der Toleranz verließ seine Gedanken nie mehr und nahm den Platz ein, den bislang Julian von Eclanum und Duns Scotus, die Variata und die [verurteilten] Fünf Sätze [aus dem «Augustinus» des Cornelius Jansen] eingenommen hatten. Bis in die letzten Tage von 1889 war er dabei, die Lehren der Intoleranz bis in ihre Wurzeln zurückzuverfolgen, von Innozenz III. zum Konzil von Reims, von Nikolaus I. zum heiligen Augustinus, die den Bereich der individuellen Verantwortlichkeit einengten, Handelnde entschuldigten und Anordnungen[32] vervielfachten, um sie nicht mehr wahrnehmbar zu machen. Bevor die Schriften des Priscillian [† 385] durch die Wiener Akademie veröffentlicht wurden, war die Natur ihres seltsamen Inhalts enthüllt. Dann stellte sich heraus, daß eine Abschrift des *Codex unicus* Jahre zuvor aus Würzburg an Döllinger geschickt worden war; und daß er sich nie der Tatsache zugewandt hatte, daß das Verbrennen von Häretikern [als Idee], in ganzer Schärfe, aus dem Gehirn eines einzigen Mannes stammte, und die Erfindung eines Häretikers war, der deren erstes Opfer wurde.

In Rom besprach er mit Theiner das Trienter Konzil und [dieser] versuchte für ihn die Erlaubnis zur Veröffentlichung der Originalakten zu verschaffen. Pius IX. wandte ein, daß keiner seiner Vorgänger dies gestattet habe, und Theiner entgegnete, daß keiner von diesen die *Immaculata Conceptio* definiert habe. In einem Beitrag, den Döllinger konzipierte, stellte er fest, das [Pietro] Pallavicini nicht überzeugen könne; daß, weit davon entfernt, den kunstvoll arbeitenden Serviten [Paolo Sarpi] zu widerlegen, die Kleinlichkeit der gegen ihn erhobenen Anschuldigungen beweise, daß man bei ihm keinen ernsthafteren Fehler finde; deshalb könne nur die Veröffentlichung der offiziellen Texte die Unterstellung, daß Trient ein Schauplatz von Tyrannei oder Intrige gewesen sei, bestätigen oder widerlegen. Seine private Meinung war denn auch, daß die Unterlagen die Anschuldigung widerlegen und das Konzil rechtfertigen würden. Als es Theiner möglich war, die *Acta Authentica* zu publizieren, druckte Döllinger auch etliche private Tagebücher ab[33],

32 [Im englischen Originaltext steht: «degrees», vermutlich falsch; es muß wohl heißen: «decrees».]

33 [Döllinger (Hg.), Beiträge zur politischen, kirchlichen und Kulturgeschichte der sechs letzten Jahrhunderte I: Dokumente zur Geschichte Karls V., Philipps II. und ihrer Zeit; II: Materialien zur Geschichte des sechszehnten und siebzehnten Jahrhunderts, Regensburg (J. G. Manz) 1862/63; III: (ohne Untertitel: darin 1. Denkwürdigkeiten des Jesuiten Julius Cordara; 2. Spicilegium zur

die hauptsächlich aus der Sammlung [Joseph] Mendhams in der Bodleian stammten. Die Korrespondenz zwischen Rom und den Legaten wird jedoch in ihrer Gesamtheit immer noch zurückgehalten. Die beiden Freunde hatten sie untersucht; beide waren überzeugt, daß sie von entscheidender Bedeutung sei; beide beurteilten sie aber in entgegengesetzter Richtung. Theiner, der offizielle Hüter der Archivalien, durfte sie während des Vatikanischen Konzils nicht weitergeben; und ihm schien dieses Verbergen klug. Was in Rom unter Pius IX. vorging, davon war er überzeugt, würde vergleichsweise schlecht aussehen (*would, he averred, suffer by comparison*). Döllinger zufolge sprachen die unterdrückten Dokumente gegen Trient.

«Wenn wir nicht allen unseren henotischen Hoffnungen entsagen und uns nicht in schweren Konflikt mit der alten (vormittelalterigen) Kirche bringen wollen, werden wird doch auch da das Korrektiv des Vincentianischen Prinzips (*semper, ubique, ab omnibus*) zur Anwendung bringen müssen.»

Nach seinem letzten Besuch in der Marciana stand Pater Paul [Paolo Sarpi] bei ihm in höherer Gunst; er teilte die Bewunderung, die Venezianer für den größten Schriftsteller der Republik empfinden, und erreichte beinahe die Einschätzung, die Macaulay, nach jeder Lektüre, in die Kopie zu Inveraray notierte. Von seinem Hauptwerk abgesehen hielt er ihn [Sarpi] für einen großen Historiker und wies den Verdacht zurück[34], daß er eine Religion bekannt habe, an die er nicht geglaubt habe. Er meinte sogar, daß das Manuskript, das in Wahrheit unter großer Geheimhaltung an den Erzbischof [George] Abbot gelangt war, gegen seinen Willen veröffentlicht worden sei. Die vermittelnden Forscher, die sich in einer Grauzone bewegten, darunter [Hugo] Grotius, [James] Ussher, Praetorius und der andere gefeierte Venezianer, [Marcantonio] De Dominis, interessierten ihn sehr, vor allem im Zusammenhang mit der Frage der Irenik, und das religiöse Problem war Teilmotiv seines unaufhörlichen Studiums von Shakespeare, sowohl in seinem früheren Leben als auch zu der Zeit, in der er erwog, in die Debatte zwischen [Richard] Simpson, Rio, [Jacob] Bernays und der *Edinburgh Review* einzugreifen.

Sein eigenes Werk schätzte er nicht sehr. Er wollte als ein Mann im Gedächtnis bleiben, der gewisse Bücher geschrieben hatte, der aber viele weitere nicht geschrieben hatte. Seine Sammlungen führten zu neuen und ansprechenden Plänen, aber seinen Weg säumten uneingelöste Versprechen und aufgegebene Vorhaben, da es ihm an Konzentration mangelte. Er wollte nie mit unvollständigem Material schreiben, und das Material schien ihm immer unvollständig. Unentwegt war er dabei, sein eigenes Leben auf den Prüfstand zu stellen und seine Schlußfolgerungen erneut zu bedenken, und daher bedrückte ihn unvollendete Arbeit nicht. Als ein zuversichtlicher Freund einmal die Hoffnung äußerte, daß all die Inhalte seiner hundert Notizbücher fruchtbar gemacht würden, antwortete er, daß das vielleicht der Fall sein könnte, wenn er hundertfünfzig Jahre alt würde. Ohne zwingenden Druck oder ohne die Hilfe zupackender Assistenten schrieb er nur selten ein Buch. Der Bericht über die mittelalterlichen Sekten[35] lag ein halbes Jahrhundert auf Halde. Der Vortrag über die Templer, den er bei seinem letzten öffentlichen Auftritt hielt[36], schwebte ihm seit einem Gespräch mit Michelet um das Jahr 1841 vor. 56 Jahre lagen zwischen seinem Text zum *Paradiso* von Cornelius und seiner letzten Rückkehr zu Dante[37].

Als er sein Interesse der Verfassungsgeschichte der Kirche zuzuwenden begann, hatte er vor, zunächst über die Zeit Innocenz' XI. zu schreiben. Dies war die Zeit, die er am besten kannte, die am relevantesten war, für die es am meisten Material und am meisten Eignung gab, als Theologen nationale Klassiker waren und viele unterschiedliche Arten religiösen Denkens präsentierten, als biblische und

---

Geschichte des Reformationszeitalters; 3. Dokumente zur Geschichte des Concils von Trient; 4. Analekten zur Geschichte der Päpste), Wien (Manz'sche Hofverlags- und Universitätsbuchhandlung) 1882.]

34 [Den Verdacht, den Acton in seinem Beitrag «Fra Paolo Sarpi» (in: The Chronicle, March 30, 1867, 14–17; wieder abgedruckt in: Acton, Essays on Church and State 251–259) sehr scharf geäußert hatte.]

35 [Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters I: Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten im früheren Mittelalter; II: Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer, München 1890, unveränd. Nachdr. Darmstadt 1968.]

36 [Döllinger, Der Untergang des Tempelordens, in: Ders., Akademische Vorträge III, herausgegeben von Max Lossen, München (C. H. Beck) 1891, 245–273; in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften gehalten am 15. November 1889.]

37 [Döllinger, Dante als Prophet, in: Ders. Akademische Vorträge I, Nördlingen (C. H. Beck) 1888, München ^{2}1890 78–117; in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften gehalten am 15. November 1887.]

historische Wissenschaft begründet wurde und Katholizismus in seiner gewinnendsten Gestalt sich darstellte. Der Charakter von [Benedetto] Odelscalchi [Innozenz XI.] beeindruckte ihn durch seine ernsthafte Art, eine strenge Moral zu verfolgen. Fragmente seines geplanten Werks tauchten in seinen Vorträgen über Ludwig XIV.[38] und in seiner letzten Veröffentlichung über die Kasuisten[39] wieder auf. Die Vorlesungen strafen die Vorstellung Lügen, Döllingers ausgeglichener Idealismus, der Freunden zur Bewunderung und Verzweiflung gereicht hatte, habe sich im Niedergang befunden. Opposition gegen Rom hatte ihn, wie seine ultramontanen Kampfgenossen in Frankreich, zu mehr Milde gegenüber dem alten gallikanen Feind gestimmt. Er mußte jetzt den Fehler dieses Systems herausstellen, das nie das Gewissen des Königs beunruhigt hatte[40], und das sechzig Jahre lang, seit dem Protest [Nicolas] Caussins gegen die anonyme Warnung Fénelons, als praktische Rechtfertigung des Absolutismus diente. In dem Werk über die Ethik des 17. Jahrhunderts [«... seit dem sechzehnten Jahrhundert»], das sein reifstes ist, triumphiert die moralische Perspektive über alles andere, und das Gewissen reißt den Platz der Theologie, des Kirchenrechts und der Wissenschaft an sich. Dies war sein Tribut an eine neue Phase der Literatur, die letzte, die er noch miterleben sollte, die damit anfing, ethisches Wissen als den zentralen Bereich menschlichen Fortschritts über Metaphysik und Politik zu stellen. Moralität, Wahrhaftigkeit, die angemessene Atmosphäre idealer Geschichtsschreibung, wurden von überragendem Interesse.

Als er für einen akademischen Grad [ehrenhalber] vorgeschlagen wurde, wiesen die beredtesten Lippen Oxfords, die, während ich diese Seite schreibe, für immer verstummt sind, auf seine Exzellenz in jenen Dingen hin, die das Verdienst der Deutschen sind. «Quaecunque in Germanorum indole admiranda atque imitanda fere censemus, ea in Doellingero maxime splendent.» Die patriotische Qualität wurde in der Grußadresse der Berliner Professoren deutlich angesprochen, die sagen, daß er durch Festhalten an der Unabhängigkeit des nationalen Denkens, während er es mit dem besten Schatz anderer Länder anreicherte, das Ideal des Historikers verwirklichte. In seinem hohen Alter wurde er immer deutscher und in seinem idiomatischen Französisch und Englisch immer weniger beeindruckend als in seiner Muttersprache. Die Klagen von Männern, die er für gute Beurteiler hielt, [Louis Charles Jean Robert de] Mazade und Taine, und der wichtigste der literarischen Kritiker, [Jean-Baptiste Joseph Émile] Montégut, verwässerten etwas seine Bewunderung für das Land Sankt Bernhards und Bossuets. Trotz seiner politischen Einstellung änderte sich sein Gefühl für den englischen Nationalcharakter und für die moralische Qualität der englischen Literatur nie; und seinem eigenen Volk sagte er, daß seine Fehler in Wahrheit nicht nur sehr nah an seinen Tugenden lägen, sondern manchmal auch für den Beobachter offenkundiger zu Tage träten. Der Glaube an die Unveränderlichkeit und den Einfluß des nationalen Typs, bestätigt durch seine Gewährsleute (*confirmed by his authorities*), [Lorenzo] Ganganelli [nachmals Papst Clemens XIV.] und Möhler, bestimmte weiterhin sein Urteil. In seinem letzten Brief an Mr. Gladstone illustrierte er die irische Frage, indem er eine Chronik heranzog, die Irland vor tausend Jahren beschrieb.

Jedermann hatte das Gefühl, daß seine Fähigkeit in keinem Verhältnis zu seinem Werk stand und daß er zu viel wußte, um zu schreiben. Es war so viel besser, ihm zuzuhören, als all seine Bücher zu lesen, daß die Erinnerung daran, was er darstellte, mit den Kindern, die er liebte, die Welt verlassen wird. Hefele nannte ihn den ersten Theologen in Deutschland, und [Konstantion von] Höfler sagte, daß er alle anderen Männer in der Kenntnis der historischen Literatur übertraf; aber Hefele war der Bischof, den er am meisten schätzte, und Höfler war fünfzig Jahre lang sein Freund gewesen und ist der letzte Überlebende der Gruppe, die München einst zur Hauptstadt des citramontanen Katholizismus gemacht hatte. Martensen, der brillanteste der episkopalistischen Theologen, beschreibt ihn als jemanden, der über jede Epoche mit

38 [Döllinger, Die Politik Ludwig's XIV. (erweiterte Fassung des Akademievortrags vom 28. März 1882), in: Ders., Akademische Vorträge I, München 21890, 265–325; Ders., Die einflußreichste Frau der französischen Geschichte [Madame de Maintenton] (erweiterte Fassung des Akademievortrags vom 29. März 1886). Ebd. 326–417.]

39 [Döllinger – Fr. Heinrich Reusch (Bearb. und Hg.), Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem sechzehnten Jahrhundert mit Beiträgen zur Geschichte und Charakteristik des Jesuitenordens. Auf Grund ungedruckter Aktenstücke, 2 Bände Nördlingen (C. H. Beck) 1889.]

40 [Wohl eine Anspielung auf Shakespeare, Henry V 1.2 – Matthias Bär.]

gleich viel Wissen und Sicherheit sprach und alle Charakterzüge und alle Situationen verstand, als habe er inmitten von ihnen gelebt. Der beste heute noch lebende Kirchenhistoriker ist der berufenste Richter über den großen Kirchenhistoriker, der nun gestorben ist. [Adolf von] Harnack hat Gründe aufgezeigt, die seine große Bedeutung als Schriftsteller einschränken, vielleicht sogar als Denker; aber er hat erklärt, daß niemand über ein gleich großes Wissen und Verständnis der Geschichte im allgemeinen verfüge, besonders im Bereich der Religionsgeschichte, die deren wichtigster Bestandteil ist, und er hat bekräftigt, was einige bezweifelt haben, daß er die seltene Gabe besaß, sich in fremde Denkmuster einzufühlen (*the rare faculty of entering into alien thought*). Keiner von denen, die Professor Döllinger sehr gut kannten, die ihn im dritten Viertel des Jahrhunderts kannten, zu dem er in der Blüte seiner Schaffenskraft und der Vollständigkeit seines Wissens gehörte, wird dieses Urteil je abschwächen. Es ist richtig hinzuzufügen, daß trotz seiner grenzenlosen Belesenheit sein Gehirn nicht mit Gerümpel angefüllt war und, trotz seiner klassischen Bildung, auch nicht mit nutzloser Dekoration (*that … there was no lumber in his mind, and … little ornament*). Unter den Männern, derer hier gedacht wird, steht er einzig da. Durch die unermeßliche Entfernung hindurch, die er durchwanderte, war seine Bewegung gegen seine Wünsche, keinen Zweck verfolgend, keiner Theorie gehorchend, von nichts angezogen als allein von historischer Forschung. Es war ihm gegeben, seine Geschichtsphilosophie in der längsten Einführung, die je einem Menschen zu Teil geworden war, zu entwickeln; und während er der Theologie mehr zu verdanken hatte, als je ein anderer Historiker, hatte er der Geschichte mehr zu verdanken als je ein anderer Theologe.

Beilage 8

In Memoriam.
J. von Döllinger. – 28. Februar 1799 – 10. Januar 1890
Von *Charlotte Lady Blennerhassett*

In: Deutsche Rundschau 25, Heft 6 – März 1899, 459–463

[S. 459:] Vieles ist vor und nach dem Tode J. von Döllinger's über ihn gesagt und geschrieben worden. Unseres Wissens sind jedoch, mit Ausnahme officieller Schreiben, nicht viele Briefe von ihm in die Oeffentlichkeit gedrungen. Besser als durch eigene Worte glauben wir sein Andenken dadurch zu ehren, daß wir ihn selbst sprechen lassen.

Den Anlaß zur Correspondenz, aus der wir schöpfen, gab im Mai 1865 der glückliche Zufall einer Begegnung mit ihm in befreundetem Hause. Mit seinem untrüglichen Gedächtniß erinnerte er sich des Umstandes, daß er den Namen des jungen Mädchens, welches damals ihm entgegentrat, auf einem Schein der Münchner Staatsbibliothek gelesen hatte, der den Empfang des schönen Buches von F[rédéric]. Ozanam, «Les Poètes franciscains en Italie au XIII. Siècle», bestätigte. Der Umstand leitete eine Unterredung über Lectüre ein, die mit dem Anerbieten endigte, ihn besuchen und ganz nach Wunsch von seinem Rath und seiner Bibliothek Gebrauch machen zu wollen.

Stiftspropst von Döllinger stand damals im siebenundsechzigsten Lebensjahre. Soviel mir bekannt, war es das erste Mal, daß er sich dazu entschloß, auf einen ungeschulten, nothwendigerweise dilettantenhaften weiblichen Bildungsgang einzuwirken. Er that es mit unermüdlicher Hingebung und Geduld, mit einer fast ängstlichen Wahrung der individuellen Anlagen. Er drängte niemals, gab, was er hatte und forderte nichts. Oft hätte eine bestimmte Meinungsäußerung, eine rechtzeitig ertheilte Warnung aussichtslose literarische Pläne vereitelt und den Weg zur besseren Kenntniß der Dinge, anscheinend wenigstens, gekürzt. Er enthielt sich stets, persönliche Ansichten zur Geltung zu bringen oder directen Einfluß zu üben, und überließ das lieber der eigenen Erkenntniß und Erfahrung. Er selbst begnügte sich mit Anregungen. Zunächst empfahl er ernste Lectüre. Zur Kenntniß von Dante, mit welchem er mich beschäftigt fand, stellte er eine kleine Auswahl von sicheren Wegweisern zusammen. Unter den Novitäten des Jahres begleitete er Pusey's «Eirenikon» mit dem Bemerken: «Die Sache macht gegenwärtig in England großes Aufsehen. Es ist das erste Mal, daß (seit 300 Jahren) die Möglichkeit, die Wünschenswürdigkeit und die Bedingungen einer kirchlichen Wiedervereinigung so bestimmt ins Auge gefaßt und mit *einiger Ruhe* erörtert werden. Schon haben sich nach Pusey noch andere gewichtige Stimmen darüber vernehmen lassen» (St. Stephanstag 1865). Das nächste Buch, welches er sandte, war Bossuet's «Exposition de la Foi catholique», das der Uebersender «als noch immer unübertroffen» bezeichnete. Beide Bücher stehen, mit zahlreichen Bleistiftzeichen von ihm versehen, noch heute auf den Regalen seiner in den Besitz der Universität München übergegangenen Bibliothek. Sie führten in den Gedankenkreis und in die Hoff-[S. 460:]nungen ein, welche die Grundlage und der einigende Zweck seiner ganzen Lebensarbeit geblieben sind. «Da gerade zwei Hefte des ‹Christian Remembrancer› vor mir liegen», schreibt er einige Zeit nachher, «habe ich sie beigelegt. Es ist dies die beste Zeitschrift unter denen, die die High-Church-views vertreten, d.h. die Annäherung der anglikanischen Kirche an die katholische. Daß von dort so viel anerkannt und zugegeben wurde, als in dem Artikel über meine zwei Werke geschehen ist, hat mich selbst in Erstaunen gesetzt. Wenn sie mich ‹den deutschesten unter den Deutschen› nennen und damit eine gewisse nationale Einseitigkeit bei mir aussetzen wollen, lasse ich mir das schon gefallen und rechne mir's nicht zur Unehre.» – «Das ‹Christian Year›, das ich Ihnen schickte», erwähnt er ein paar Monate später, «ist von dem trefflichen Keble, dem Jugendfreund Newman's, der seiner in der ‹Apologia› herzlich gedenkt. Das Buch hat es jetzt schon bis zur sechzigsten Auflage gebracht, ist also wohl das

verbreitetste und beliebteste in dieser Gattung. Er ist erst vor einigen Monathen gestorben. Er und seine Frau waren gleichzeitig krank, so daß diese ihn nicht besuchen konnte. Keble hatte immer ein schwarzes Kreuz über seinem Bette hängen. Eines Morgens brachte man der noch zu Bett liegenden Frau dieses Kreuz, ohne ein Wort zu sagen. Da verstand sie, daß er gestorben sei. Keble war eine der katholischen Seelen in der anglikanischen Kirche. Newman hatte ihn noch einmal vor seinem Tode besucht … .» «‹The Church News›, von denen ich Ihnen eine Nummer beigelegt, ist ein Organ der Staatskirche und zeigt in merkwürdiger Weise, wie stark dort die Annäherung an die katholischen Lehren und Einrichtungen ist – Wäre nicht auch dort der Ultramontanismus, der jedem Engländer in tiefster Seele antipathisch sein muß, so vorlaut, es würde wohl bald zu großen und entscheidenden Schritten eines bedeutenden Theils des Clerus und vieler Laien kommen.»

Ein Exemplar der heiligen Schrift, mit der Mahnung, immer wieder am Born des Neuen Testamentes zu schöpfen, begleiteten die Worte: «Das Alte Testament ist ein Baum wie die Riesen-Esche Ydrasil in der nordischen Sage, dessen Wurzeln tief hinab in die Erde reichen, während seine Wipfel bis in den Himmel hineinragen. Er trägt süße und köstliche Früchte, reiches Blätterwerk, mitunter auch harte, ungenießbare Rinde. Aber das Erhabenste und Schönste, was jemals in menschlicher Sprache laut geworden, ist hier zu finden.» In einem Exemplar von Fénélon «Lettres spirituelles» hat er u.A. die Stelle unterstrichen: «Was den Menschen göttlich macht, ist nach Plato die Fähigkeit, um der Liebe willen die Anderen uns selbst vorzuziehen, sich um ihretwillen zu vergessen, zu opfern, für nichts zu zählen. Diese Liebe erklärt er für eine göttliche Eingebung. Es ist das ewig Schöne, das den Menschen dem Menschen entreißt und durch die Tugend bis zu sich erhebt.» Im «Geist des heiligen Franz von Sales» ist die so oft von Döllinger betonte Nothwendigkeit angemerkt, sich vor verkehrtem Eifer zu hüten, der gern in Extremen sich bewegt und das Gute nicht vollbringt, weil er es auf einmal und zu gut thun will. Die damit übereinstimmende Aeußerung, er habe im späteren Alter zu bereuen gehabt, was er früher durch übereilten Eifer gefehlt, ist wohl Manchen, die ihm nahe standen, erinnerlich.

«Da Sie sich schon mit Pascal vertraut gemacht haben», schrieb er 1866, «so ist das eine gute Gelegenheit, mittels beifolgenden Buches auch die Bekanntschaft eines anderen ausgezeichneten und Pascal innerlich verwandten Geistes zu machen, nämlich A. Vinet's, den ich sehr hoch stelle, so hoch, daß mir sogar scheint, er übertreffe alle Franzosen dieses Jahrhunderts an Tiefe und Reichthum der religiösen Gedanken. Leider lebte und starb er außerhalb der Kirche, er, der Alles besaß, um eine Zierde ersten Ranges und eine Säule der Wahrheit in ihr zu werden. Auch er wurde, wie so viele Andere, durch die Aergernisse, durch das, was auch Pascal, Bossuet, Fénélon an dem heutigen französischen Clerus rügen und verdammen würden, in der Trennung erhalten. Aber man kann halbe Bände seiner Schriften lesen, ohne auf eine wirklich unkatholische Stelle zu stoßen.» «Wenn [S. 461:] Sie gerade einmal etwas Erheiterndes und doch innerlich Ernstes lesen wollen, sagt er ein anderes Mal, dann nehmen Sie das allerliebste Märchen Klingsohr's, Novalis Bd. I, zur Hand.» – Die aus Paris geschriebenen Briefe Horace Walpole's empfahl er als eine noch viel zu wenig ausgenützte Quelle zur Kenntniß der damaligen Zustände. Ein Urtheil Saint-Marc Girardin's über Frau von Maintenon copirte er mit eigener Hand. In Bezug auf die romanischen Literaturen war er ein unvergleichlicher Führer und bis zum Roman mit allem Lesenswerthen vertraut. «Da Sie Cervantes mit seinem stets heitern Humor kennen», schrieb er bei Uebersendung der Novellen des großen Spaniers, «so wird es Sie nicht wundern, daß er bei mir nicht länger bleiben will. Er behauptet, sich in meiner Bibliothek in einer ihm höchlich antipathischen Gesellschaft zu finden, überall umgeben von strengen Theologen oder langweiligen Leuten, mit langen, faltenreichen und impassibeln Gesichtern. Nach einem Wochen lang andauernden schmerzlichen Seelenkampf habe ich endlich den heroischen Entschluß gefaßt, ihn zu entlassen, obgleich er mir fest ans Herz gewachsen war und ich ihn schon in meinen Jugendjahren mit höchsten Vergnügen gelesen hatte, so daß ich ihn noch heute nicht ohne eine gelinde Anwandlung innerer Bewegung zur Hand nehmen kann. So nehmen Sie ihn denn hin: ‹Hier hast du meinen Speer, für mich ist er zu – leicht.›» Ueber die

französische, religiöse, historische und schöne Literatur seit dem siebzehnten Jahrhundert hat er sich schriftlich und mündlich in merkwürdigen Urtheilen ausgesprochen.

Aus einer Reihe von Briefen literarischen Inhalts sei aus dieser Zeit nur noch der folgende citirt: «So oft mir in der Literatur etwas Werthvolles begegnet,

Una cosa bella e preziosa e cara,
Saporita, soave e dilicata –

gehört mein ersten Gedanke Ihnen … Das Leben des Hathumod hat mich durch seine edle Einfachheit und innere Wahrheit angesprochen; es gehört zu den nicht etwa zahlreichen biographischen Perlen der Vorzeit, und da fällt mir nun die Bearbeitung desselben von einem unserer größten Dichter in die Hand. Ich lege sie hiermit in die rechten Hände. Das Büchlein gehört, wie so vieles Edle und Schöne, zu den Dingen, welche

Scoperte in man non si debbon portare,
Perché da porci non siano imbrattate.

Und dabei fällt mir ein, was bei unserer vorgestrigen Unterhaltung von den seltsamen Urtheilen, die über Sie mitunter gefällt werden, erwähnt wurde. Ich möchte beinahe die Worte des Dichters auf Sie anwenden:

Des Echo's Echo bin ich nie gewesen,
Erschien dem Haufen wie ein fremdes Wesen,
--- die Welt,
Ich liebte *sie* nicht, sie mich nie,
Ich habe ihrem Pesthauch nicht gefächelt,
Vor ihren Götzen bog ich nicht das Knie.

Beinahe, sage ich … denn beugen Sie zwar vor den Götzen der Welt nicht das Knie, so machen Sie ihnen aber doch gelegentlich einen Knix – was ich gar nicht als Tadel verstanden wissen will: il faut bien hurler avec les loups. So weit freilich werden Sie es nie bringen, daß die Welt einmal von Ihnen sagen wird: das ist Fleisch von meinem Fleisch und Bein von meinem Bein. Nach dem Maßstabe und den Erwartungen der Welt soll eine Frau dem Zimmerbaum gleichen, dessen Rinde mehr werth ist als dessen Mark.» (Erster Fastensonntag 1867.)

Derselben Stimmung entspricht ein anderer seiner Briefe: «Vertrauen Sie auf Gottes väterliche Führung. Es kommt immer einmal der Tag, an dem man sich sagt: Besser, wie Er es mit mir gemacht hat, als wie ich es wollte. – Das [S. 462:] bringt mich auf Ihre Aeußerung über die Erfolglosigkeit der Bemühungen, die bereits fertige Ansicht eines Anderen durch Gründe umzuwandeln. Sie haben Recht; solche Versuche sind gewöhnlich vergeblich, und bei lebhaften, reizbaren Naturen bleibt dann Verstimmung und selbst Reue nicht aus. Ne'er a man was reasoned out of his religion, sagt der Engländer, und das gilt auch von der Politik, von allen Dingen, in denen das Herz mitredet, Gefühle oder Interessen eine Rolle spielen. Aber gleichwohl ist das ruhige Aussprechen der eigenen Ansicht durchaus nicht unfruchtbar; es ist vielmehr ein in die Seele des Anderen geworfener Same, der seiner Zeit aufgeht und Frucht bringt. Ja, oft vollzieht sich unter dem lebhaftesten Widerspruch doch ein stiller, unmerklicher Proceß der Umwandlung, und ich wette, Sie haben solche Erfahrungen an sich und Anderen bereits gemacht oder werden sie jedenfalls noch machen. Nimmt nicht die Frau allmählich die Meinungen und Urtheile ihres Mannes über Personen und Dinge an, selbst wenn sie ihr zuerst widerstreben? Leider ist das nur allzu sehr die Regel, wie denn das Herabziehenlassen zu Irrthümern und Leidenschaften überhaupt viel leichter und häufiger ist, als das sich Erhebenlassen zur Wahrheit und Gerechtigkeit.» (10. Juli 1867.)

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

Als die Zeiten ernst wurden und die Anzeichen drohender Stürme sich mehrten, wurde Döllinger's Sprache immer ernster und inniger. Am 4. November 1869 schreibt er: «Schon hatte ich mich gefreut, Ihnen von Angesicht zu Angesicht zu Ihrem Namenstag Glück wünschen zu können, aber das Leben ist eben eine Kette von Entsagungen und nicht von Freuden. Und so äußerst bescheiden auch meine Ansprüche an besondere Lichtblicke in der täglichen Routine des Lebens sind, muß ich doch die Lection des Verzichtens, des Entbehrens und vergeblichen Wünschens immer wieder von vorne zu lernen beginnen. Also nur schriftlich 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. Um so mehr, als ich erst jüngst wieder (bei Anwesenheit der R...) erfahren habe, wie schwer es ist, mit anderen Menschen, und wie leicht dagegen, mit Gott von Ihnen zu reden. ... Ich glaube, daß es Ihnen sehr nahe gelegt ist, zu wissen, was er von Ihnen verlangt. Wir alle, besonders aber die Frauen, werden von Gott auf den Posten gestellt, wo er uns eben brauchen kann – nous [S. 463:] sommes tous des sentinelles, chacune à son poste. Da sollen wir bleiben, bis wir abgelöst oder anders wohin gestellt werden, wozu wir selber nichts zu thun, keinen besonderen Anlauf zu nehmen haben.»

In einem Briefe von ihm, den ich 1870 und in Rom erhielt, äußerte Döllinger u. A.: «Als ich 1857 dort war, hatte ich noch nicht die entfernteste Ahnung der Dinge, die 1869 kommen sollten, und überließ mich ungestört den historischen und künstlerischen Genüssen.»

So unbefangen konnten wir, zwölf Jahre später und während der Zeit des Concils, die Eindrücke der ewigen Stadt nicht mehr auf uns wirken lassen. Immerhin waren wir damals noch weit entfernt, zu ahnen, daß der Tag nahte, an welchem Döllinger mit einem Ausdruck, dessen tiefe Trauer zu den schmerzlichsten Erinnerungen des Lebens gehört – nach jenem 17. April 1871 –, von sich sprechend sagen werde: «Ich bin die Faschine, die in den Graben geworfen wird, damit die Anderen hinüberkommen.» Längst, bevor das geschah, hatte er, die kirchliche Lage erwägend, die Mahnung ausgesprochen: «Ich sehe alle diese Phänomene als Symptome einer großen, sich vorbereitenden Umwandlung der kirchlichen Dinge an. Sie werden bei Ihrer Jugend noch große Dinge und gewaltige Stöße erleben, von denen ich natürlich nichts oder nur die ersten Vorboten erleben werde. Also suchen Sie sich in die zuwartende und gottvertrauende Stimmung zu versetzen, mit welcher ein guter Christ einem vor seinen Augen *langsam* und unter steten *scheinbaren* Rückschritten sich abwickelnden weltgeschichtlichen Drama assistiren soll. Das Concil ist wohl nur der erste Act dieses fünf- oder sechsactigen Dramas – vielleicht nur so ein Vorspiel, wie Wallenstein's Lager in Schiller's Trilogie. Sie werden gut thun, sobald sich Zeit und Mittel dazu darbieten,

ein wenig mit kirchengeschichtlicher Lectüre sich zu befassen, damit Ihnen klar werde, was in der Kirche schon dagewesen ist, und wie solche Kämpfe und Gegensätze zuletzt sich lösen. Solche Lectüre wird nicht nur instructiv sein, sondern auch calmirend, als Sedativ wirkend. Sie werden sagen: O passi graviora, dabit Deus his quoque finem.»

Indem ich im Schatz dieser Correspondenz – dem beredten Zeugen einer so langen und treu gehaltenen Freundschaft – blättere, fällt mir ein bereits etwas vergilbtes Blatt in die Hand. Es ist zur Zeit geschrieben, da im Museum zu München die sieben Vorträge «über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen» gehalten wurden, und lautet. «Es wird Sie vielleicht in Verwunderung setzen, wenn ich Ihnen sage, daß mir in den letzten Wochen Sinn und Geist so ganz erfüllt und in Anspruch genommen war von schwerwiegenden Gedanken, so zwar, daß, wenn ich einen Brief an Freund oder Freundin zu schreiben gedachte, die Feder wieder aus der Hand fiel. Die Vorträge, die ich zu halten begonnen, haben mich tiefer in Fragen von unermeßlicher Tragweite hineingeführt, als ich anfänglich ahnte, und haben so viel Aufsehen erregt, so viel Theilnahme geweckt, nicht bloß in Deutschland, daß mir die Nothwendigkeit, jedes Wort auf die Goldwage zu legen, recht fühlbar geworden ist und ich die einschlägigen Ideen stets mit mir herumtrage.»

Diese Ideen, der Endzweck der Christenheit und die Hoffnung aller Guten, schwebten von Jugend auf dem Geist des Priesters vor, den die Ungunst der Zeiten, nicht die eigene Wahl, in Bezug auf die wissenschaftliche Arbeit seines Lebens, wie am Anfang so am Schluß desselben zur Polemik verurtheilte. Sie allein erklären die einzelnen Phasen eines Kampfes, in dem die Gegner gewechselt haben, nie aber der unerschütterliche Glaube an die Wahrheit seiner Sache und die Zuversicht auf ihren endlichen Sieg.

Lady Blennerhassett.

Beilage 9

Lord Acton. (1834–1902.) Von *Lady Blennerhassett.*

In: Deutsche Rundschau 31, Heft 4, Januar 1905, 64–92

[S. 64:] Mehr als zwei Jahre sind verflossen, seitdem ein früher Tod das Wirken des Mannes unterbrach, der ein Geschichtsforscher, ein Politiker, vor allem ein Denker gewesen ist und als solcher eine ebenso eigentümliche wie bedeutende Stellung in der intellektuellen Geschichte des 19. Jahrhunderts einnimmt. Die meisten seiner Freunde in Deutschland, wo er die Grundlagen seiner gelehrten Bildung erhielt, sind ihm in die Ewigkeit vorangegangen; andere überleben. Leider hat keiner derselben bis jetzt die Schuld abgetragen, die auch von deutscher Seite seinem Andenken gebührt. Ihr Schweigen veranlaßt uns, dieser Pflicht wenigstens vorläufig gerecht zu werden und die Aufmerksamkeit auf den Mann zurückzulenken, von dem, wenn auch alles hier gesagt werden könnte, was zu sagen ist, doch der Eindruck bliebe, wie wenig oft die Welt von ihren merkwürdigsten Menschen weiß[1].

I.

John Emerich Edward Dalberg Acton wurde am 10. Januar 1834 in Neapel geboren. Seine Mutter, die den Namen ihres Geschlechtes auf den Sohn übertrug, war die einzige Tochter und Erbin des ältesten Zweiges der Dalberg auf Herrnsheim bei Worms. Ihr Vater war der Sohn von Schillers Gönner, des Mannheimer Theaterintendanten Reichsfreiherrn W. H. von Dalberg, und Neffe des geistlichen Würdenträgers, der Koadjutor, dann Kurfürst [S. 65:] von Mainz und Erzkanzler des Deutschen Reichs, hierauf Fürstprimas des Rheinbundes und Großherzog von Frankfurt gewesen ist, als Bischof von Regensburg starb, und in dessen wechselvollen Schicksalen sich die der stürmischen Epoche widerspiegeln, die er mithandelnd durchlebte. Actons Großvater, Dalberg, 1810 aus badischem in den französischen Staatsdienst übergetreten, erhielt von Napoleon den Herzogstitel und von Ludwig XVIII. den Auftrag, Frankreichs Interessen auf dem Wiener Kongreß neben Talleyrand zu vertreten. Seine Tochter gab er Sir Richard Acton, dem siebenten Baronet seines Namens und Sohn des neapoletanischen Ministers, zur Ehe, der gleichfalls so tief in die Geschicke des von ihm geleiteten Landes eingegriffen hatte. Der Bund währte nur kurz. Sir Richards Witwe vermählte sich zum zweitenmal mit George Leveson Gower, Lord Granville, der später zu wiederholten Malen die auswärtige Politik Englands als Mitglied der liberalen Ministerien geleitet hat. Die Geschichte seiner Ursprünge und Familienbeziehungen gehört zur Kenntnis Actons. Ihnen verdankte er den kosmopolitischen Zug in seinem Wesen, der ihm das geistige Heimatrecht in den vier Kulturländern Deutschland, England, Frankreich, Italien, mit in die Wiege gab. Nur von ihm hing es ab, die Abkunft von einem Herrenvolk, von Staatsmännern, von Leuten, die regiert hatten oder noch regierten, zu seinen Gunsten auszunützen. Lord Granville verstand seine Stellung dem Stiefsohne gegenüber nicht anders, und er war nicht nur ein weltmännisch gebildeter, höchst liebenswürdiger und gewandter, sondern auch ein sehr begabter Mann. Seine Mutter, eine Schwester des Herzogs von Devonshire, hat Briefe hinterlassen, die den seltenen Vorzug besitzen, von Humor zu übersprudeln und das Paris zwischen 1823 und 1842, in

1 Von Lord Actons hier erwähnten Schriften sind zwei, der Essay über «George Eliot», «Die deutschen Geschichtsschulen», in vortrefflicher Übersetzung von J. Imelmann erschienen [Berlin 1887]. «Das Sendschreiben an einen deutschen Bischof», die Schrift über «Das Vatikanische Konzil» veröffentlichte Acton selbst in deutscher Sprache 1971 [bei letzterer Schrift handelt es sich allerdings, wie Lady Blennerhasset offenbar unbekannt geblieben ist, um eine Übersetzung des Münchener Moraltheologen Prof. Dr. Wilhelm Carl Reischl]. Als notwendige Ergänzungen seiner vorliegenden Biographie sind zunächst zu nennen: 1. «The late Lord Acton», Edinburgh Review, Juli 1903. – Herbert Paul, «Introductory Memoir to the Letters of Lord Acton to Mary, daughter of the Right Hon. W. E. Gladstone», London, George Allen. 1904. 1 Vol.

welchem sie als Gemahlin des britischen Botschafters residierte, im anziehendsten und unterhaltendsten Ton zu schildern[2]. Eine Tochter dieser liebenswerten und klugen Frau, Lady Georgiana Fullerton, überbot das Talent der Mutter, erlebte als Verfasserin vorzüglicher Romane verdiente literarische Triumphe, trat zur katholischen Kirche über und weihte von da an ihr Leben dem Dienst der Armen in heroischer Selbstverleugnung. Lady Granville, Actons Mutter, schuf ihr Haus in London zum gesellschaftlichen Mittelpunkt eines auserlesenen und geistig bedeutenden Kreises vorwiegend politischer einheimischer und fremder Notabilitäten, und ihr Andenken lebte noch lange fort, nachdem ein früher Tod sie ihren Angehörigen und Freunden entrissen hatte. Alle Anziehungen der Gegenwart, alle Vorbedingungen einer glückverheißenden Zukunft schienen vereinigt, um den jungen Acton, als er, ein siebzehnjähriger Jüngling, in das Leben eintrat, in London und England bei den Seinen festzuhalten. Lediglich seinem eigenen Eingreifen ist es zuzuschreiben, wenn sein Schicksal dennoch eine andre Wendung nahm.

Acton, in der römisch-katholischen Religion geboren und erzogen, war neunjährig auf die Schule nach Oscott geschickt worden, deren Präsident, der nachherige Erzbischof von Westminster und Kardinal Nikolaus Wiseman, ein be-[S. 66:]deutender Orientalist und auch sonst ein vielseitig gebildeter Mann, die Studien der jungen Leute mit Erfolg leitete. Fünf Jahre hindurch blieb Acton dieser Führung anvertraut und machte ihr Ehre. Er sei der letzte seiner Klasse gewesen, als er eingetreten, konnte er nach vier Jahren der Mutter schreiben, nun sei er der erste und hoffe es zu bleiben:

> [«]Ich widme mich mit Vorliebe der Dichtung und empfinde bei der Lektüre des göttlichen Pope ein Entzücken, das die unterhaltendsten Bücher mir niemals bieten. Eine deutsche Übersetzung von Shakespeares Tragödien, könnten Sie mir eine solche verschaffen, wäre sehr willkommen. Da ich bereits eine umfangreiche Bibliothek besitze, so lese ich das Verschiedenste. Oft am selben Tag und neben den Klassikern die Geschichte der Kreuzzüge, französische, römische, deutsche Historiker, und dazu ein Lexikon der Geschichte und Geographie. Aber auch Miß Edgeworth, Johnson, Scott, Dante, Tasso, Thompson und ein deutsches Buch, das alle Alphabete des Ostens und Westens enthält, dieses nicht ohne Mithilfe eines Wörterbuches … . Mr. Morris (einer seiner Lehrer) kennt Lateinisch, Griechisch, Hebräisch, Syrisch und Sanskrit besser als sonst irgend jemand im College, mit Ausnahme Mgr. Wisemans. Er behandelt uns mit großer Güte, aber er ist so philosophisch, daß wir nicht alles, was er uns sagt, zu verstehen vermögen.[»]

Acton hat später erwähnt, wie sehr er es beklagt habe, daß seinem Wunsch, das Hebräische zu erlernen, damals nicht willfahrt worden sei. Oscott und seine Lehrer behielt er stets in gutem, freundlichem Andenken; nur über die Trägheit seiner Mitschüler klagte er und verlangte nach vorläufiger Beendigung seiner dortigen Studienzeit Privatunterricht auf seinem väterlichen Stammsitz Aldenham in Shropshire:

> «Es ist unmöglich», schrieb er, stets auf französisch, der Mutter, «in Oscott noch ferner meine Pflichten gegen Gott, gegen Sie, gegen mich selbst so, wie ich sollte, zu erfüllen, Die Anstalt ist sehr gut für die meisten jungen Leute, aber nicht für mich. Meine stärkste Leidenschaft – ma plus folle passion – der Wunsch, mir einen Namen zu machen, kann, ich weiß es wohl, nur dann befriedigt werden, wenn ich die mir vom Himmel verliehenen Gaben durch Studien fördere, und Wetteifer finde ich hier nicht.»

Der Wunsch des Jünglings ging anders in Erfüllung, als er gedacht hatte. Er wurde nach Edinburgh zu einem Konvertiten, Dr. Logan, geschickt und verlebte dort die unglücklichsten Tage seiner Jugend, so daß er nach einem Jahre der Arbeit unter diesem Lehrer das Geständnis ablegte, lieber, als noch ein solches zu verleben, würde er auf alle Hoffnungen der Zukunft verzichten. Dr. Logan scheint ein Schulpedant gewesen zu sein, der Actons Wunsch, auf der Londoner Universität immatrikuliert zu werden, vereitelte. Die Wahl hatte der Umstand veranlaßt, daß die Verfassung der Hochschule zu Oxford damals noch die Katholiken ausschloß

2 «Lettres of Harriet Countess Granville, edited by her son the Hon F. Leveson Gower», 2 Vol. London 1894.

und verschiedene Colleges zu Cambridge, obwohl dort kein ähnliches gesetzliches Hindernis bestand, dennoch den jungen Acton seines religiösen Bekenntnisses wegen die Aufnahme verweigert hatten. Ohne die Aussicht auf akademische Bildung wurde der Aufenthalt in Edinburgh vollends unerträglich:

> «Ich sehe klar voraus», schrieb der Siebzehnjährige seinem Stiefvater, «wie ich in kommenden Tagen empfinden werde, wenn die vorübergehenden Vergnügungen, die mich jetzt locken könnten, keinen Reiz mehr besitzen und nichts bleiben wird als [S. 67:] die Früchte meiner gegenwärtigen Anstrengungen. Wie dankbar werde ich sein, für diese Zukunft gearbeitet zu haben. Mein Entschluß, rastlos zu studieren, steht fest, und ich fühle die Willenskraft in mir, in Übereinstimmung damit zu handeln.»

Nach den Enttäuschungen in England war sein Augenmerk auf Deutschland gerichtet. Eine Cousine seiner Mutter, die vortreffliche, allen, die sie gekannt haben, unvergeßliche Gräfin zu Arco-Valley, die in München lebte, wurde zu Rate gezogen. Sie war mit Professor I. Döllinger, dem großen Stiftspropst von St. Cajetan, seit lange[m] innig befreundet, besprach sich mit ihm und gewann seine Zustimmung, den jungen Acton zur Fortsetzung seiner Studien in seinem Hause aufzunehmen.

So erfolgte die Wendung, durch die der Jüngling, auf die ihm offen stehende praktisch-weltliche Laufbahn in der Heimat verzichtend, sich auf ein Gelehrtendasein vorbereitete. In Döllinger fand er einen unvergleichlichen Führer im Reiche des Wissens, der ihn nach den eigenen strengen Methoden zum Historiker schulte. Er ließ ihn Vorlesungen auf der Münchener Universität besuchen, stellte seinem Wissensdurst die eigenen Kenntnisse und Erfahrungen und eine der reichhaltigsten Privatbibliotheken zur Verfügung und überließ ihn, wie es seine Art war, im übrigen der eigenen Wahl und Einsicht in bezug auf seine Arbeiten. Philologische Studien hat Acton nicht fortgesetzt, und nach dem Maßstab ihrer englischen oder deutschen Vertreter ist er ein klassischer Gelehrter nicht gewesen; aber zur Kenntnis des Griechischen und Lateinischen fügte er die des Deutschen, Französischen, Italienischen und Spanischen, die ihm geläufig waren wie seine eigene Sprache. Bis tief in die Nacht fand man ihn bei seinen Büchern, und früh im Leben begann er die systematische Lektüre, bei der er, die Feder in der Hand, an Ideen und Tatsachen festhielt, was die Autoren ihm zu geben hatten. Zur Geschichte im eigentlichen Sinne fügte er Ethik, Theologie, Nationalökonomie, vergleichende Religionsgeschichte, Staats- und Rechtswissenschaft; er las Dichter und Denker, ließ früh in französischen, spanischen und italienischen Archiven wichtige, noch ungehobene Schätze kopieren und reihte sie einer Bibliothek ein, die er zu Aldenham aufstellte, und die nach seinem Tode, durch Schenkung von Mr. Carnegie, der sie erworben hatte und an Mr. Morley weitergab, vom letzteren der Universität Cambridge überlassen wurde. Sie zählt weit über 100.000 Bände. Die Mehrzahl derselben weist Bleistiftzeichen von der Hand des Sammlers auf, dessen Lektüre sein Freund, Professor Bryce, auf durchschnittlich einen Oktavband am Tag geschätzt hat.

Der Grund zu dieser ungeheuren Aufnahmefähigkeit, die ein phänomenales Gedächtnis unterstützte, wurde in jenen Münchener Tagen gelegt.

Döllinger stand in den fünfziger Jahren auf der Höhe seines Ruhmes und seines Ansehens in der katholischen Kirche. Aus dem engen Rahmen seiner vaterländischen Lokalinteressen hatte ihn die Teilnahme an der Bischofsversammlung in Würzburg, 1848, dann die Abordnung zur Frankfurter Nationalversammlung 1848/49 herausgehoben. Seit Möhlers Tod gebührte ihm unbestritten die erste Stelle unter den deutschen Gelehrten katholischen Bekenntnisses; nach dem Heimgang von Görres, 1848, blieb er der gefeiertste [S. 68:] katholische Name. Durch Reisen nach Paris und England förderte er Wechselbeziehungen zu den namhaftesten Katholiken seiner Zeit. Auf ihn rechnete Wiseman, nach einem Besuch in München, um neues wissenschaftliches Leben unter seinen Glaubensgenossen zu wecken, und man trug sich Ende der dreißiger Jahre in England mit der Hoffnung, Döllinger zu einer Übersiedlung dahin zu vermögen. Seit jener Zeit blieb er in innigen Beziehungen zu den Führern und Anhängern der traktarianischen Bewegung, die, von Oxford ausgehend, die besten Geister der Nation beschäftigte. Nicht

nur mit Newman, Hope Scott und andern, die zur katholischen Kirche übertraten, sondern auch mit solchen, die, wie Pusey, Brewer, Gladstone, im anglikanischen Bekenntnis verblieben, knüpfte er regen Verkehr, mit Gladstone seit 1845 eine warme Freundschaft an. Seine ausgesprochene Vorliebe für die englischen Institutionen und die Nationalität führt auf jene Tage zurück. Nicht weniger bedeutungsvoll wurde die Freundschaft Döllingers mit den hervorragendsten französischen Katholiken, mit Montalembert vor allem, der im Gefolge von Lamennais bereits 1832 nach München gekommen war, nach dem Bruch seines Lehrers mit Rom zu Döllinger zurückkehrte und auf der Münchner Staatsbibliothek sein Buch über die heilige Elisabeth von Thüringen vorbereitete. Eine besondere Stelle in diesem Freundeskreis gebührt dem zu Paris lebenden dänischen Konvertiten und Orientalisten Baron [Ferdinand] Eckstein, der die Zeitschrift «le Catholique» ins Leben rief und vierzig Jahre hindurch der «Allgemeinen Zeitung» in Augsburg Beiträge einsandte, die Döllinger eines handschriftlichen Auszugs für wert hielt, und in denen u. a., und zwar 1836, gesagt ist, die Zukunft Europas liege in der Sicherstellung seiner Handelsverbindungen und in der Eröffnung des Orients.

Ebenso merkwürdig wie diese Lichtblicke in die Ferne sind Ecksteins Betrachtungen über Kirche und Staat. So wenn er 1844 schreibt:

> [«]Das große Ideal des Christentums ist die Kirche, gebaut auf den freien Glauben. Sowie ein Glaube erzwungen ist, macht er den Gezwungenen zum Heuchler, zum geheimen Rebellen, oder abrutiert ihn zum Dummkopf. Das *Compelle intrare* aller Konfessionen – die Geschichte des Protestantismus, der orientalisch Heterodoxen zeigt das ebensogut als die Geschichte des katholischen Mittelalters – gebiert Atheisten oder auch Gewohnheitsmenschen. Daher weisen die Zeiten immer strenger darauf hin, daß das Fundament der christlichen Kirche, – welche nach meiner Überzeugung nur eine sein kann, die abendländisch-katholische, aber ohne Inquisition, ohne Zensur, ohne *Compelle intrare* irgendeiner Art, – in der Zukunft zu ruhen haben werde auf dem ewigen Fundament eines Glaubens durch freie Überzeugung.[»]

Es ist charakteristisch für den jungen Acton, daß dieser originelle, weitblickende und wissenschaftlich geschulte Geist ihn weit mehr als der glänzende Montalembert oder der gefeierte Lacordaire anzog. Er blieb mit Baron Eckstein bis zu dessen 1862 erfolgtem Tode in regem schriftlichen Verkehr, und der letzte Rat des Greises, sich nicht in den Streit der katholischen Parteien zu mischen, «sondern für das Ganze zu kämpfen», ist treu von seinem jungen Freunde befolgt worden.

[S. 69.] In München selbst, wo ein Dezennium früher Schelling, Savigny, Franz von Baader an der Hochschule gelehrt hatten, fesselte ihn keiner ihrer Lehrer mehr als der geistreiche, enthusiastische Ernst von Lasaulx. Er nennt ihn einen der besten Freunde, die er jemals gehabt habe, und hörte seine Vorlesungen über alte Literatur, Philosophie usw. während vollen zwei Jahren.

> «Als er starb», schrieb Acton 1881, «überließ er mir seine Bibliothek. Sein Geist war mit religiösen Ideen und Studien beschäftigt, aber seine Religiosität war eine intellektuelle, ohne den Begriff einer Kirche oder den Eifer des Gebetes. Seine Schwester, Amalie von Lasaulx, die ich nicht kannte, hatte seine geistige Unabhängigkeit und denselben edelmütigen Idealismus, aber auch eine demütige Frömmigkeit, die er nicht besaß, und die auffallend selten unter intellektuellen Deutschen zu finden ist.»

Als Acton nach München kam, waren die Tage der Romantik dort noch in lebendiger Erinnerung, aber ihre Träger vom Schauplatz abgetreten. Wieder von Baron Eckstein vernahm Acton die Kritik der Schule im Urteil über Joseph von Görres:

> [«]Er war ein großes Genie, ein Wahrsager, Zeichendeuter, gott- und weltbegeistert, vom besten Wein des Geistes trunken, aber ein Forscher war er nicht. Für uns ist er unschätzbar als Genius und

> als Glaubensgenosse. Die nicht denken und fühlen wie wir, sehen ihn als einen Poeten an. Ein Poet war er auch im besten Sinne des Wortes, geschichtlichen Geist besaß er auch, das höchste Altertum aber hat er zum Teil erfunden, und von Kritik der Quellen ist in diesem überaus großen und kräftigen Geist keine Spur. So wie er ist, gefällt er mir erstaunlich, als Haupt einer Schule könnte er aber der Sache, welcher er mit großem Ruhme gedient hat, in manchen Dingen gefährlich werden.»

Mit der Erfahrung des gereiften Mannes auf die Eindrücke von damals zurückblickend, hat Acton den Tod von Döllingers persönlichem Freund Böhmer, der 1863 erfolgte, als den Zeitpunkt bezeichnet, zu welchem die romantische Schule unter den Horizont sank. Er nennt ihren dauernden Einfluß außer Verhältnis zu ihrem unmittelbaren Werk:

> «Ihre Schwäche», so urteilt er von den Romantikern, «bestand im Mangel an Genauigkeit und Schärfe, ihre Stärke in der Wiedergewinnung verlorenen Wissens. Sie erweckten Verständnis und Bewunderung für Dinge wieder, der der Nationalismus zur Masse wertloser Irrtümer geworfen hatte. Sie spielten eine Weile mit der Phantasie, aber sie verdoppelten die Gesichtsweite Europas. Indien wurde mit Griechenland gleichgesetzt wie das mittelalterliche mit dem klassischen Rom, und die von den Romantikern in Fluß gebrachten Gedanken riefen Bopps «Konjugationen», Grimms Begeisterung für die Freiheit und den Glauben der Anbeter Odins und Otfried Müllers Eifer für den Faktor der Rasse ins Dasein. Die Romantik … ist der mächtigste Einfluß gewesen, der die deutsche Tatkraft auf Geschichte, als wirksamstes Gegenmittel für das 18. Jahrhundert und die Krankheit eitler Spekulation betrachtet, lenkte.»

Döllinger, den einst Ranke durch seine «Deutsche Geschichte zur Zeit der Reformation» zur Behandlung eines ähnlichen Themas angeregt hatte, ließ das eigene Werk unvollendet und bereitete seit 1850 das Buch über «Heidentum und Judentum als Vorhalle zur Geschichte des Christentums» vor. Aus Actons Briefen läßt sich, wie gesagt, klar erkennen, daß des Lehrers Freude an diesem [S. 70:] Schüler und das warme Interesse, womit er seine Studien förderte, ihn keinen Augenblick dazu verleiteten, eine geistige Pression auf ihn auszuüben.

> «Aus Cambridge ausgeschlossen», schreibt Acton 1881, «und auf ausländische Universitäten verwiesen, hatte ich niemals Altersgenossen, sondern verbrachte Jahre damit, mich nach Männern umzusehen, weise genug, um die Probleme, die mich stutzig machten, zu lösen, nicht so sehr in bezug auf Religion und Politik als auf der schwankenden Linie zwischen beiden. So kam es, daß ich stets mit Männern aus einer älteren als meine eigene Generation verkehrte, von denen die meisten – zu früh für mich – starben, und die mir alle die gleiche Moral einschärften, diese nämlich, daß Lernen und Denken eine persönliche Sache sei, bei der man weder auf abgekürzte Wege noch auf die Stütze andrer zu rechnen habe. Und das führte zu der ausgesuchten Loslösung, zu der unliebenswürdigen Vereinsamung, zu der Furcht vor persönlichen Einflüssen, die Sie billig tadeln.»

Diese älteren Männer, die Acton damals in München kennen lernte oder in Deutschland aufsuchte, hießen Radowitz, dessen Gedankenreichtum ihn fesselte, und den er den gelehrtesten Laien unter den deutschen Katholiken nennt, und der protestantische Theologe Richard Rothe, für den er eine schwärmerische Verehrung empfand, und dessen «Ethik» er «allen in die Hand zu geben wünschte, die gute Katholiken werden wollten». Er bezeichnete sich stets als einen Jünger von Ranke. Bei seinem letzten Besuch des großen Historikers 1877 in Berlin glaubte er zu seinem Schmerz eine Abnahme der Lebenskraft wahrzunehmen, die das baldige Ende befürchten ließ. Aber Ranke lebte noch lange genug, um mit der «Weltgeschichte» abzuschließen. Kuhn, Bluntschli, Droysen, Mommsen, Harnack, Dilthey, Sybel, Waitz, Giesebrecht,

Sickel, Arneth, so viel andre hervorragende deutsche Gelehrte hat Acton aufgesucht oder ist mit ihnen befreundet gewesen. Unter den führenden Geistern in Frankreich von 1850 bis zur Jahrhundertwende ist ihm nur einer, und zwar merkwürdigerweise Guizot, persönlich unbekannt geblieben.

Nach Beendigung seiner Lehrjahre, als er seinen ständigen Wohnsitz in England nahm, aber zu Studienzwecken häufig in Deutschland, Paris und Italien sich aufhielt, unterbrachen zwei wichtige Reisen seine sonstige Tätigkeit. Im Gefolge von Lord Granville wohnte er 1856 der Krönung Alexanders II. in Moskau bei. Obwohl nichts weniger als ungesellig und in sympathischer Umgebung von anregendster Liebenswürdigkeit, war Sir John Acton, wie er damals hieß, in seiner Jugend schweigsam. In Moskau jedoch setzte die Vielseitigkeit des Wissens diesen Zweiundzwanzigjährigen und die zugleich bescheidene und bestimmte Art seines Auftretens alle diejenigen, die mit ihm in nähere Berührung kamen, in Erstaunen. Der eigene Trieb und die Vorliebe für das Land hatten ihn bereits 1853 nach den Vereinigten Staaten geführt. Das Problem, das Acton sein ganzes Leben hindurch beschäftigte, und das in einer Geschichte der Freiheit Ausdruck finden sollte, zog ihn immer wieder zu den Begründern der Verfassung der Vereinigten Staaten. In ihren Reden, Schriften und Taten, in den Argumenten für und wider fand er die Bedingungen freier Institutionen, aber auch die sie bedrohenden Gefahren. Ihrem Anteil an dem Fortschritt der Welt hat er in den Worten gehuldigt: [S. 71]

> [«]Von Amerika gingen die einfachen Ideen aus, daß die Menschen für ihre Angelegenheiten zu sorgen haben, daß die Nation dem Himmel für die Handlungen des Staates verantwortlich ist; Ideen, die lange in den Seelen einsamer Denker eingeschlossen und in lateinischen Folianten verborgen lagen, drangen, einem Eroberer gleich, in die Welt, die sie unter dem Namen der Menschenrechte umzugestalten bestimmt waren.[»]

Die Ursachen, die zum Sezessionskrieg führten, waren 1853 kaum erkennbar. Unter allen Ereignissen, die während Actons Lebenszeit sich abspielten, sollte keines sein Interesse vollständiger in Anspruch nehmen.

Über den Meeren wie in Europa selbst war ihm die Geschichte im besten Sinn des Wortes lebendig geworden, als 1859 seine öffentliche Tätigkeit begann.

II.

Wie alle alten englischen Katholiken, die den freiheitlichen Grundsätzen die Wiedererlangung ihrer Rechte, den Boden, auf dem sie standen, verdankten, durch Überlieferung, vor allem aus tiefinnerer Überzeugung, war Acton ein Liberaler, ein Whig. Sein politischer Glaube lag ihm nicht weniger als sein religiöser Glaube am Herzen:

> «Die Politik», sagt er einmal, «steht für mich der Religion näher, eine Partei ist nach meiner Meinung einer Kirche, Irrtum einer Häresie, Vorurteil einer Sünde ähnlicher, als das bei bessern Menschen, als ich es bin, der Fall zu sein scheint … . Obwohl frühe Eindrücke und Doktrinen, von denen man sich nicht selbst Rechenschaft gibt, mir sehr verdächtig sind, so weiß ich doch, daß ich der großen Whig-Konnektion, der Tradition von Locke und Somers, Adam Smith, Burke und Macaulay viel günstiger gestimmt bin, als Mr. Gladstone es möchte … .[»]

Aber dennoch meinte er die Doktrin allein und nicht ihre Vertreter, wenn er von der von 1688 als einem der drei oder vier mächtigsten Faktoren sprach, die unsre Zivilisation gemacht haben.

Im Jahre 1859, dreißig Jahre nach der Emanzipation der Katholiken, war deren Stellung in England noch so schwierig, daß ihr Wunsch, dem jungen Baronet Sir John Acton ein Mandat zu geben, vorerst nur erfüllt werden konnte, indem er für eine irische Grafschaft, Carlow, gewählt wurde. An der Spitze der liberalen Administration stand damals Lord Palmerston. Sein Schatzkanzler war Mr. Gladstone, der noch 1859 für die Reformbill der Tories als Anhänger der Partei gestimmt hatte. Bis 1865 folgten sich die

großen Finanzreformen und Budgets, deren Durchführung Gladstones Ruf als Staatsmann und Redner begründeten. Die Ursachen der Übereinstimmung und bald der steigenden Bewunderung für ihn lagen, von seiten Actons, auf andern Gebieten. Gladstone und er waren vor allem religiöse, für die höchsten Aufgaben der Menschheit begeisterte Naturen; sie waren beide ernste Christen. Aus den Tiefen ihres Wesens, aus der Gemeinsamkeit ihrer Auffassung dessen, was ihnen als das zu erstrebende Ideal der Gerechtigkeit, als das sittlich Gute erschien, erstand die Freundschaft zwischen beiden, die Hingebung des jüngeren an den älteren Mann, der seinerseits bald in Acton einen ebenbürtigen, an positiven Kenntnissen ihm überlegenen Geist erkannte und von da an seine Bundesgenossenschaft auf immer gewann.

[S. 72:] Actons parlamentarische Tätigkeit, die 1865 im Unterhaus zu Ende kam, nachdem sein heimatlicher Wahlkreis Bridgenorth die erforderliche Majorität zu seinen Gunsten nicht aufgebracht hatte, blieb eine passive. Er war kein parlamentarischer Redner und sprach nur einmal, im Mai 1860. Damals verlangte er von der Regierung Aufklärungen über die päpstliche Verwaltung im Kirchenstaat, da die vorliegenden Informationen widersprechend seien und die Wahrheit bekanntgegeben werden solle. Lord John Russell, der Staatssekretär des Auswärtigen, entsprach diesem Begehren nicht, weil die Regierung keinen beglaubigten Vertreter in Rom habe.

Acton hatte seine Tätigkeit auf dem Felde wissenschaftlicher Publizistik, die er bis 1872, aber nicht ohne Unterbrechungen fortsetzte, 1859, und zwar zum Zeitpunkt begonnen, wo die Römische Frage akut wurde.

Es ist nicht möglich und soll auch nicht versucht werden, hier eine auch nur annähernd erschöpfende Darstellung seiner Wirksamkeit während dieser zwölf Jahre zu geben. Nur ihre wesentlichsten Momente können festgehalten werden.

Die Einsicht von der Notwendigkeit einer engen Berührung der englischen Katholiken mit dem wissenschaftlichen Leben der Gegenwart bewog Acton, eine seit dreizehn Jahren in gleichem Sinne tätige Zeitschrift, den «Rambler», als Mitherausgeber zu übernehmen.

Er tat es zunächst im Interesse des Friedens. Ein hervorragender bisheriger Mitherausgeber der Zeitschrift, sein Freund Mr. Simpson, Konvertit, Gelehrter und u. a. einer der feinsten Shakespeare-Forscher, hatte 1856 den Ton im «Rambler» verschärft und offen erklärt, die englischen Katholiken alten Schlags seien zu ungebildet und zu engherzig, um aus den kritischen Methoden, die die intellektuelle Welt anerkenne, Vorteil zu ziehen. Simpsons Bemerkungen über schwülstige Redensarten und übel angebrachten Enthusiasmus spielten auf Kardinal Wiseman, seit 1856 Erzbischof von Westminster, an. Dieser hatte die Aufrechterhaltung eines guten Verhältnisses zwischen Altgläubigen und Übergetretenen stets als seine besondere Aufgabe betrachtet und Parteibildungen unter den Katholiken zu verhindern gesucht. Obwohl die katholische Zeitschrift «The Dublin Review» sein Werk war, beteiligte er sich doch am «Rambler». Auch jetzt ergriff er in demselben das Wort, verwahrte sich gegen jede Absicht, eine Übereinstimmung der Gesinnung oder gar eine Beschränkung der individuellen Meinungen auf wissenschaftlichem, literarischem oder künstlerischem Gebiet erzwingen zu wollen, verlangte aber von den Mitarbeitern des «Rambler» einen andern Ton. Seine Mahnungen erzielten keine Wirkung, aber ähnliche Klagen andrer englischer Bischöfe veranlaßten 1859 den Rücktritt des liebenswürdigen, geistreichen, aber kampflustigen Simpson, und an seine Stelle trat für kurze Zeit Englands größter Konvertit, Father J. H. Newman.

Allein wenige Jahre hatten genügt, um den Stand der Dinge im katholischen Lager völlig zu ändern. Wiseman, früh gealtert und kränklich geworden, geriet mehr und mehr unter den Einfluß wieder eines andern Konvertiten, der 1860 sein Koadjutor und 1865 sein Nachfolger werden sollte. Es war Mgr. Manning. Mit diesem ehrgeizigen Mann, der kein Hehl daraus machte, daß er von der katholischen Kirche die Verwendung seiner Fähigkeiten [S. 73:] erwarte, war das Haupt und die treibende Kraft der extremen Richtung, nicht nur in der englischen Kirche, gefunden. Ihr prophezeite Manning einen guten Fortschritt der Religion erst dann, wenn die alte, tolerante Generation von englischen Bischöfen und Priestern ausgestorben sein werde. Bereits 1860 hielt er zu London Vorträge über die weltliche Macht des Papsttums,

deren Erhebung zum Dogma er in Aussicht stellte und die mit knapper Not in Rom selbst dem Index, nicht aber der Zensur entgingen. Dann begann Manning, mit Unterstützung seiner römischen Freunde, den offenen und versteckten Kampf gegen den in völliger Zurückgezogenheit lebenden John Henry Newman. Manning vereitelte dessen Pläne einer katholischen Gründung für Studenten in Oxford; er verdächtigte Newman in Rom, ließ ihn in der nunmehr von ihm und seinen Freunden abhängigen «Dublin Review» angreifen und lieferte eigentümlicherweise vor seinem Tode selbst die für ihn kompromittierendsten Schriftstücke in die Hände seines künftigen Biographen. Sie lassen nicht nur sein Auftreten gegen Newman, sondern seine Haltung in kirchlichen Dingen überhaupt im gehässigsten Licht erscheinen und ihre Veröffentlichung ist mit einer selbstvollzogenen Hinrichtung verglichen worden[3]. Die beiden Männer, Newman und Manning, sind nur im Gegensatz zu einander zu denken. Der Zwiespalt begann, als Newman während seiner kurzen Leitung des «Rambler» eine Abhandlung über «die Beteiligung der Laien in Glaubenssachen» erscheinen ließ.

Infolgedessen wurden in Rom Erklärungen verlangt, die Newman auch gab, Manning jedoch auf dem Weg dahin unterdrückte. Es lag nicht in Newmans Absicht, etwas von dem, was er sein ganzes Leben hindurch über das Recht und die Pflicht freier Meinungsäußerung bekannt hatte, zurückzunehmen oder zu modifizieren. Aber über religiöse Fragen hielt er fortan polemische Auseinandersetzungen in der Tagespresse für nutzlos, sehr oft für schädlich und so riet er 1861 dazu, den «Rambler» zu sistieren.

In dieser Zeitschrift waren Actons erste Publikationen erschienen. Er schrieb u. a. eine historische Darstellung der Begründung und Entwicklung der weltlichen Macht des Papsttums[4], eine Kritik von Stuart Mills «On Liberty», einen Essay über Cavour[5]. Alle diese Beiträge sind in maßvollem Ton gehalten und sehr wichtig für den Entwicklungsgang des Verfassers; denn die Probleme, die ihm als die entscheidenden galten, begegnen uns bereits in diesen Erstlingsarbeiten. Über die Kirche des Mittelalters schrieb Acton u. a.:

> [«]Der Kampf zwischen Kirche und Welt wurde zum Streit zwischen Kirche und Staat, zwischen Priestertum und Kaisertum; und während keines der beiden an die Sicherstellung seiner Rechte unter gleichzeitiger Achtung der Rechte des andern glaubte, gelangte jedes zur Überzeugung, es sei nur dann gesichert, wenn es vorherrsche. Der Begriff der Überlegenheit der kirchlichen Macht reifte zur Überzeugung von der Wertlosigkeit der weltlichen Macht und zur Ableitung ihrer Autorität von der Kirche. Eine bessere spekulative Basis im Konflikt mit dem Staat wurde in jenen Tagen nicht gefunden. Diese antipolitische Theorie wurde durch Schrifttexte verteidigt, mit jener Geläufigkeit des Zitierens und mit jener Ehrfurcht vor dem geschriebenen Wort, die charakteristische Eigentümlichkeiten des Mittelalters sind. Die durch den hl. Augustinus populär gewordene Anschauung vom Antagonismus der beiden Reiche der Kirche und des Staates unterstützte eine solche Theorie. Sie wurde besonders bestätigt und gefördert durch den Einfluß der altheidnischen Literatur, die [S. 74:] der theokratischen Doktrin eine demokratische Basis gab. Der heidnische Begriff vom Tyrannenmord wurde ein Bundesgenosse in der Entwicklung jener Anschauung von der untergeordneten, abgeleiteten Natur aller weltlichen Gewalt, auf deren Grund das Absetzungsrecht so oft verteidigt worden ist. Daß diese Anschauung von der Rechtmäßigkeit, Tyrannen zu töten, aus heidnischen Quellen in die katholische Theologie eingedrungen und nicht etwa ein Produkt christlicher Ethik ist, läßt sich durch das Vorhandensein derselben in ihrer beleidigendsten Form in den Werken eines Mannes nachweisen, der tiefer als fast irgendeiner seiner Zeitgenossen von klassischer Bildung durchdrungen war, und der vor dem Zeitpunkt schrieb, wo solche Fragen in den Schulen diskutiert wurden, bevor das, was wir scholastische Theologie nennen, bekannt zu werden anfing.[»]

3 [Franz Xaver Kraus, Kardinal Manning, in: Weber, Liberaler Katholizismus 159–213; ursprünglich drei Folgen der «Spectator-Briefe» (Nr. XV, XVII, XVIII) in: Beilage zur Allgemeinen Zeitung vom 1. und 2. September und vom 1. Dezember 1896.]
4 [Acton, The States of the Church, in: The Rambler 2 (March 1860) 291–323; wieder abgedruckt in: Acton, Essays on Church 86–122.]
5 [Acton, Cavour, in: The Rambler, July 1861, wieder abgedruckt in: Acton, Historical Essays 174–203.]

Acton meinte Johann von Salisbury und verweist auf dessen «Polycraticus». Der Essay über Mill gewann die Bewunderung Gladstones, der die geistige Atmosphäre, aus der die Kritik Mills kam, als diejenige bezeichnete, in der er selbst lebe. Acton sprach von Mill ohne Sympathie, aber mit gerechter Würdigung seines Wertes und begegnete seiner Bezeichnung der christlichen Moralität als einer negativen, mehr passiv als aktiv gedachten, mit einer schönen und beredsamen Auseinandersetzung des christlichen Ideals, das nicht «Unschuld», wie Mill es ausdrückt, sondern «Heiligkeit» verlange.

> «Moralität», schrieb Acton, «ist dem Menschen *natürlich*; ihre leitenden Gedanken sind, unabhängig von direkter Offenbarung, durch den Schöpfer dem Gewissen eingeprägt … . Gott *offenbart* seinen Geschöpfen nicht, was die Veranlagung, mit der er sie ausgestattet hat, ihnen selbst zu finden ermöglicht, und infolgedessen ist es keine Beeinträchtigung der geoffenbarten Moral des Evangeliums, wenn man sagt, daß es kein vollständiges ethisches Gesetzbuch ist. Das Christentum offenbart uns die wahren Beziehungen zwischen dem Menschen und Gott und die Bestimmung des Menschen über das Grab hinaus; die christliche Moralität ist demnach jener Teil der Moral, der den Menschen lehrt, sein Leben so zu verbringen, daß er sein wahres Ziel in der Ewigkeit erreiche … .»

Mit der gleichen Innigkeit wie in jener Jugendarbeit hat Acton selten wieder vom religiösen Ideal gesprochen, das seine Seele erfüllte. Aber unablässig war er bestrebt, es in seinem Leben zu verwirklichen, und auch auf anscheinend fernliegenden Gebieten blieb sein Denken auf die Interessen gerichtet, die er wert hielt, ihm zu dienen.

Die Umwandlung des von den Bischöfen nach wie vor beanstandeten «Rambler» in die «Home and Foreign Review», 1861, war ein letzter Versuch, im Einverständnis mit dem Episkopat den Katholiken Englands ein wissenschaftliches Organ zur Verfügung zu halten. Acton blieb einer der Herausgeber auch dieser Zeitschrift und ihr vorzüglichster Mitarbeiter. Im «Rambler» hatte er, kurz nach Cavours Tod, eine strenge Wertung des Staatsmannes gegeben, dessen Freiheitsbegriff, wie er sagt, nur dem Staat, nicht der Kirche und auch nicht dem Individuum galt.

Die neue Zeitschrift, an der Acton hervorragende Kräfte ohne Unterscheidung des Bekenntnisses beteiligte, eröffnete ein Artikel von ihm über die «Nationalitäten»[6]. Die Idee, sagt er, die infolge der Teilung Polens das, was zuerst ein bloßes Gefühl war, zu einem politischen Anspruch erhob, wurde im Kampf gegen Napoleon abwechselnd benutzt und hierauf unterdrückt, bis Mazzini [S. 75:] sie zu einem politischen System gestaltete, indem er der liberalen Bewegung den Rückhalt der Nationalität gab. Wie der Gleichheitsbegriff und der Kommunismus ist sie revolutionären Ursprungs und in der demokratischen Theorie der Souveränität des allgemeinen Willens mit einbegriffen. Die Nation wird zur idealen, auf Rasse begründeten Einheit, ohne Rücksicht auf äußere Ursachen, auf Überlieferungen, auf bestehende Rechte. Im Gegensatz zu diesem Begriff der Nationalität, der den Staat mit ihr gleichsetzt, ist die Vereinigung verschiedener Nationalitäten in einem Staat eine ebenso notwendige, von christlichen Einflüssen geförderte Bedingung der Zivilisation, als es die Vereinigung der Einzelnen zur Gesellschaft ist. Der christliche Begriff der Freiheit schuf Raum für die verschiedenen Rassen in einem Staatswesen. Unser Zusammenhang mit der Rasse ist ein bloß natürlicher oder physischer, während unsre Pflichten gegen die politische Nation ethischer Natur sind. Den Zweck der Freiheit erfüllt nur der Staat, der verschiedene Nationalitäten einschließt, ohne irgendeine derselben zu bedrücken. Ebenso bestimmt trat Acton in dieser Zeitschrift und später in einem besonderen Vortrag «über den amerikanischen Bürgerkrieg und seine Stelle in der Geschichte»[7] auf die Seite der Südstaaten in ihrem Kampf gegen den Norden. Die Sklaverei, «ein Anachronismus in der Entwicklungsgeschichte des 19. Jahrhunderts», nennt er den Ideen politischer Moralität weniger entgegengesetzt als den gefälschten Freiheitsbegriff, mit dem der

6 [Acton, Nationality, in: Home and Foreign Review, July 1862; wieder abgedruckt in: Acton, The History of Freedom 270–300.]
7 [Acton, The Civil War in America: Its Place in History, in: Acton, Historical Essays 123–142 (Vortrag in der Library and Scientific Institution, Bridgnorth, 18. Januar 1866).]

Norden sie bekämpfte. Denn ein Gemeinwesen, welches die Sklaverei einschließt, vermag dennoch die politische Freiheit vollkommener auszubilden, als ein solches, das absolute Souveränität duldet. Die Ursache der Sezession war nicht die Sklavenfrage, wohl aber war diese der Anlaß, weswegen die Sezession fehlschlug. Das eine vorherrschende Element im amerikanischen Krieg, neben dem alle andern in verhältnismäßige Bedeutungslosigkeit versinken, war die Verteidigung des Selfgovernment, der von Südcarolina erhobene Rechtsanspruch, aus der Union zu treten. Die entgegengesetzte Theorie von einer höchsten, unzweifelhaften, absoluten Gewalt führt Acton zum Teil in den eigenen Worten der Urheber der amerikanischen Verfassung, auf das Mißlingen der Versuche von Jefferson, von Hamilton und ihrer Kollegen zurück, eine Schranke gegen die Allmacht der Majoritäten zu errichten, die er unverträglich mit dem Begriff wahrer Freiheit nennt. Er bekannte sich zu Calhouns Doktrin von der Souveränität der Einzelstaaten und erwähnte noch in einem Brief von 1881, wie «die Kapitulation von Lee ihm das Herz gebrochen habe».

Schon die Prüfung dieser ersten Schriften nötigt zur Beantwortung der Frage, was Acton unter Freiheit verstand? Er antwortet:

> «Unter Freiheit verstehe ich die Gewährung der Sicherheit für jeden Einzelnen, das tun zu können, was er für seine Pflicht hält.» «Die nötige Autorität, um die wenigen gegen die vielen zu schützen, ist nicht der Freiheit zuwider, es ist die Bedingung der Freiheit.» «Freiheit ist nicht ein Mittel zur Erreichung eines höheren politischen Zieles. Sie selbst ist das höchste politische Ziel … . Ein edelgesinnter Geist zieht es vor, daß sein Land arm, schwach und ohne Bedeutung, aber frei, lieber als mächtig, gedeihend und geknechtet ist. Es ist besser, der Bürger eines unansehnlichen Gemeinwesens in den Alpen zu sein, als der Untertan der stolzen Aristokratie, die die Hälfte Asiens und Europas überschattet.» «Das Gesetz [S. 76:] der Freiheit erstrebt die Abschaffung der Herrschaft von Rasse über Rasse, Glaube über Glaube, Klasse über Klasse. Es ist nicht die Verwirklichung eines politischen Ideals, es ist die Erfüllung einer sittlichen Verantwortung.» «Der Fehler des klassischen Staates bestand darin, daß er versuchte, zugleich Kirche und Staat zu sein, und dadurch den Individualismus schädigte, indem er über Religion bestimmte. Die drei Dinge, die der Freiheit im Altertum fehlten, waren die repräsentative Regierung, die Emanzipation der Sklaven und die Freiheit der Gewissen. In christlichen Tagen hat Thomas von Aquin die Theorie der Whig-Revolution antizipiert.» «Cui Christus vim intulit?» schrieb Graf Bonifacius dem heiligen Augustinus. «Quem coegit? Wem hat Christus Gewalt angetan? Wen hat er gezwungen?»

Diese räumlich und zeitlich weit voneinander getrennten Stellen aus Actons Schriften, die wir hier vereinigen, liefern den Beweis, daß sein politisches Glaubensbekenntnis sich zwar bereichert und vertieft, niemals aber verändert hat. Ganz aus denselben Gründen, die ihn dazu veranlaßten, den katholischen Glauben zu bekennen, weil er ihn für wahr und die katholische Kirche dazu berufen hielt, ihn zu lehren, aus ganz denselben Gründen liebte er die Freiheit als die notwendige sittliche Voraussetzung, «the beginning of real Religion, a condition of interior Catholicism», wie er 1891 an Gladstone schrieb. Der religiöse Glaube, so dachte Acton, setzt Aufrichtigkeit voraus; er ist ein Geschenk, für das in unehrlicher Gesinnung kein Raum vorhanden ist. Es kann nicht oft genug gesagt werden, daß sein politischer Glaube auf ganz ähnlichen Voraussetzungen beruhte, daß es sich hier wie dort um Grundsätze, um Moralität, um ewige Interessen, ganz ebenso wie um Tugend und Laster im Privatleben für ihn handelte. Die Frage, wie diesen Interessen am besten gedient werden könne, hat Acton als Historiker und dahin beantwortet, daß «Geschichte die wahre Auslegung – the true demonstration – der Religion sei».

> [«]Das Gewissen zu entwickeln, zu vervollkommnen, und zu waffnen, ist die große Tat der Geschichte, die Hauptaufgabe, die sie jedem stellt, und die vornehmste Triebkraft dabei ist Religion, oder was der Religion gleicht.»

Was die Menschen Wahrheit zu nennen pflegen, sagt irgendwo Newman, ist die Erkenntnis von Tatsachen, soweit eine solche Erkenntnis reicht. Acton zögerte von Anfang an keinen Augenblick, nach den Gesetzen einer unparteiischen Kritik an die Erforschung der historischen Tatsachen heranzutreten. Seine wichtigsten Beiträge in der «Home and Foreign Review» behandelten Friedrichs des Großen «Matinées Royales»[8], die geheime Geschichte Karls II., die waldensischen Fälschungen, die Papstfabeln des Mittelalters im Anschluß an das kurz zuvor erschienene Werk seines Lehrers Döllinger[9]. Die meisten dieser Arbeiten waren kirchengeschichtlichen Inhalts und beruhten auf der Voraussetzung, daß weder der katholische Theologe noch der katholische Historiker zu irgendwelchen Kompromissen zwischen Wahrheit und seinen vorgeblichen Interessen oder zu einem Verzicht auf intellektuelle Freiheit veranlaßt werden könne.

Man schrieb 1863. Bereits zwei Jahre früher, am 18. März 1861, hatte eine päpstliche Allokution die Täuschung derjenigen beklagt, die im Gegensatz zu den ewigen Gesetzen göttlicher Gerechtigkeit von Versöhnung mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Zivilisation sprechen und [S. 77:] sich dennoch Freunde der Religion nennen. Die Spitze der Erklärung war gegen die liberalen Katholiken in Frankreich, insbesondere gegen den bereits sterbenden Lacordaire gerichtet, dessen Sympathien für ein einiges Italien ebenso bekannt wie seine Verurteilungen des ultramontanen Systems waren, das Veuillots «Univers» in Paris und die «Civiltà cattolica» in Rom mit fanatischer Unduldsamkeit verfochten. Lacordaire starb mit dem Bekenntnis auf den Lippen, er bleibe bis zum Ende ein katholischer Büßer und ein unbußfertiger Liberaler. Sein Freund und Biograph, Graf Montalembert, der bis dahin durch Zugeständnisse die Stellung seiner Partei in Rom zu retten gesucht hatte, sah die Erfolglosigkeit der Taktik ein und erklärte sich bald darauf, auf dem Katholikenkongreß zu Mecheln, in unzweideutiger Weise für Gewissensfreiheit und gegen den Absolutismus in Staat und Kirche. Inzwischen hatte sich Actons alter Gönner und Lehrer, Kardinal Wiseman, zur Maßregelung der «Home and Foreign Review» entschlossen. Er benützte eine öffentliche Gelegenheit, um den Mangel an Zurückhaltung und Ehrfurcht in der Behandlung von Personen und Dingen von seiten dieser Zeitschrift, die am Rande des gefährlichsten Abgrunds von Irrtum sich bewege, und ihre Bevorzugung unkatholischer vor katholischen Instinkten, Tendenzen und Motiven zu beklagen. Der Kardinal verhehlte nicht, daß er in höherem Auftrag spreche. Acton übernahm es, dem Kardinal Rede zu stehen[10]. Er rechtfertigte die Zeitschrift bezüglich einiger untergeordneter, längst in Vergessenheit geratener Angaben, die Wiseman beanstandet hatte, und sprach mit Liebe und Dank von dessen Werk in England.

> «Die Home and Foreign Review», so lautete jedoch seine Erklärung, «verfolgt keine andern Ziele und bezweckt keine andern Lösungen als solche, die der Kirche selbst frommen. Die Lehre, die sie empfängt, und die Autorität, der sie gehorcht, sind keine andern als diejenigen, die den Kardinal selbst zur Unterwerfung verpflichten. Sie wünscht, mit ihm zu gehen, und ist bereit, Irrtümer zurückzunehmen und Fehler wieder gutzumachen, wenn es ihr widerfuhr, solche zu begehen. Aber zugleich halten wir, ihre Mitarbeiter, uns überzeugt, daß die moderne Gesellschaft keine Bürgschaft der Freiheit, kein Werkzeug des Fortschritts, kein Mittel zur Erforschung der Wahrheit gefunden hat, das uns gleichgültig lassen oder unser Mißtrauen erwecken könnte. Wir sehen keine notwendig trennende Schranke zwischen unsern eigenen politischen oder wissenschaftlichen Überzeugungen und denen der besten und weisesten Männer, die das religiöse Bekenntnis von uns scheidet. Wir erinnern uns der Verwicklungen, der Niederlagen, der Ärgernisse, die eine falsche Apologetik und

8 [Acton, Confessions of Frederick the Great, in: Home and Foreign Review 3 (Januar 1863) 152–171; wieder abgedruckt in: Acton, Essays on Church 353–373.]
9 [Acton, Mediaeval Fables of the Pope, in. Home and Foreign Review 6 (Oktober 1863) 610–637; wieder abgedruckt in: Acton, Essays on Church 200–229.]
10 [Acton, Cardinal Wiseman and The Home and Foreign Review, in: The Home and Foreign Review 1 (Oktober 1862) 501–520; wieder abgedruckt in: Acton, Selected Writings III 128–148.]

ein mißverstandener Eifer gegen die Kirche heraufbeschworen haben, weil übelberatene Verteidiger sie mit den Waffen der Unwahrheit und Verleumdung gegen vorübergehende Angriffe zu schützen versuchten, oder weil grundsatzlose Parteigänger sie mit dem Absolutismus verbanden, wo es Privilegien zu retten galt, und der Reform nur dann verpfändeten, wenn sie Verfolgung litt. Wir fragen, was dadurch gewonnen wurde, daß man den Geist der Kirche preisgab, um äußern Umständen Rechnung zu tragen und irdische Vorteile zu gewinnen? Auch bei unsern heutigen Gegnern wird die Einsicht reifen, daß den Katholiken eine höhere, edlere Laufbahn bestimmt ist als jene, die in Angst beginnt und nicht in Sicherheit endet. Der Unterschied zwischen wahrer und falscher Religion ist der, daß die erstere alle Dinge nach dem Maßstab ihrer Wahrheit, die andre nach dem Maßstab der eigenen Interessen wertet. Ein politisches Gesetz oder eine wissenschaftliche Entdeckung kann dem Glauben oder der Moralität einzelner gefährlich werden, aber auf diesen Grund hin kann die Wissenschaft ihnen nicht widerstehen.»

[S. 78:] Kardinal Wiseman brach nun zwar die Polemik ab, aber sein einstiger Schüler verwechselte den Waffenstillstand nicht mit einem Friedensschluß. Er wußte, daß er nicht einzelne Menschen, sondern ein System zu bekämpfen hatte, und benutzte die ihm gewährte Frist, um seinen Gegensatz zu demselben ein für allemal festzulegen. Es geschah im Artikel «Ultramontanismus»[11] in der Julinummer seiner Zeitschrift 1863. Acton sagt im wesentlichen folgendes: In vorrevolutionären Tagen und seit der Reformation bezeichnete der Ausdruck das strikte römische im Gegensatz zum gallikanischen System. Die Kontroversen zwischen beiden Systemen waren insofern untergeordneter Natur, als keines von beiden bei dem damaligen Zustand historischen Wissens seine Ansprüche geschichtlich zu begründen vermochte. Man verteidigte Thesen, weil man die Tatsachen nicht oder nur sehr unvollständig kannte. Gallikaner und Ultramontane behaupteten, die Sache der Freiheit zu vertreten, aber beide gehörten einem absolutistischen Zeitalter an. Das gallikanische System wurde von den Fürsten als Werkzeug zur Ausdehnung ihrer Macht über die Kirche gebraucht. Durch das ultramontane System wurde das Prinzip des Absolutismus in der Kirche selbst eingeführt. Beide Systeme waren Auskunftsmittel, die die kirchliche Freiheit schädigten, und die Autorität über das Gesetz erhoben. Die Voraussetzungen für diese Zustände fielen mit der Revolution, und gegen die Wiederkehr ähnlicher Katastrophen verbündeten sich nach 1814 Staat und Kirche. Für die letztere nahmen zunächst nicht Priester, sondern Laien das Wort. Ein Mann von Genius, Joseph Graf de Maistre, entsagte den Freiheitsbegriffen seiner Erstlingsschriften und schuf dem modernen Ultramontanismus die Theorie, die den Katholiken seiner Zeit bis dahin fremd gewesen war. Sie siegte erst nach dem Tode ihres Verkünders. De Maistre fand die Quelle des über die Welt hereingebrochenen Unheils im Verfall des Glaubens und in der Schwächung der Autorität. Er lehrte die Notwendigkeit unbedingten Gehorsams und das Verdienst des Leidens; er warnte gegen die Gefahren der Selbstbestimmung und der Freiheit; er verurteilte nicht nur den revolutionären Despotismus, sondern auch die verfassungsmäßigen Regierungen. Die Monarchie allein konnte die Gesellschaft retten, indem sie den Monarchen unter der Herrschaft des Gewissens beugte und den Nationen ihre Gebieter stellte. Es war Pflicht der Monarchie, die Religion zu erhalten, Irrtum und Sünde zu strafen, den Glauben gegen das Wissen zu verteidigen und selbst den Aberglauben zum Schutz der Religion aufzubieten. Wie der Fürst im weltlichen Staat, so wurde der Papst unfehlbarer Herr in der Kirche und die höchste Instanz auch der weltlichen Macht; denn die Quelle der Macht ist eine und dieselbe, und man ist gezwungen, ihre Unfehlbarkeit selbst da, wo sie nicht ist, bei den weltlichen Regierungen vorauszusetzen, wenn man ihren Bestand nicht erschüttern will. Jede Auflehnung gegen sie ist Rebellion und Verrat. Unbedingter Gehorsam, nicht nur in geistlichen, sondern in weltlichen Dingen, ist der Prüfstein katholischer Glaubenstreue. Geistreicher, rücksichtsloser, triumphierender hat kein andrer wie de Maistre die Theorie des Absolutismus erfochten. Der Mantel dieses Propheten fiel auf

11 [Acton, Ultramontanism, in: The Home and Foreign Review 3 (July 1863) 162–306; wieder abgedruckt in: Acton, Selected Writings III 149–194.]

die Schultern eines kaum weniger beredsamen Priesters. Den Fanatismus dieses Priesters, [S. 79:], Felix de Lamennais, dämpfte keine weltkundige, spottende Weisheit, wie de Maistre sie besaß. Lamennais glaubte die Theorie seines Meisters zu stützen, indem er das Vorhandensein aller sicheren Demonstration der Evidenz leugnete und diese vom allgemeinen Konsens der Menschheit abhängig machte. Einen andren Wahrheitsbeweis besitzt das Individuum nicht, und das Organ dieser allgemeinen Vernunft ist das Papsttum. Wenn die Unfehlbarkeit der allgemeinen Vernunft der Ursprung der Gewißheit ist, so ist sie auch die Quelle der Autorität, und so wurde der Papst nicht nur über die Fürsten, sondern auch über Denker und Forscher gesetzt. Als nun die Regierung Karls X. in Frankreich dem Volk verhaßt wurde und mit der Kirche in Streit geriet, appellierte Lamennais an das Volk als Quelle der Macht und an den Papst als Organ derselben. Nachdem der Papst versagt hatte, indem er sich weigerte, die ihm zugeschriebene schrankenlose Macht auszuüben oder anzuerkennen, fiel Lamennais ab und starb als Anhänger der extremen Demokratie. Seine Theorie aber überlebte ihn, einerseits im Ultramontanismus, andrerseits im Traditionalismus, der die Lehre von der Unfähigkeit der Vernunft in ein System brachte, das von Konzilien und Papsttum, mit Berufung auf diese, verurteilt wurde.

Die Gegnerin der Theorie von de Maistre und ihrer Weiterbildung durch die Schule von Lamennais, war vor allem die Geschichte.

> «Auf Geschichte angewendet», schreibt Acton, «wurde die Lehre von der Eitelkeit alles Wissens zu der der alleinigen Gültigkeit der kirchlichen Lehre, auch auf historischem Gebiet. Keine historische Tatsache, keine authentischen Dokumente wurden für verläßlich genug erachtet, um gegen theologische Meinungen aufgeboten zu werden. Der Anteil der Ignoranz und des Übelwollens wurden als so groß, die Fähigkeiten der sich selbst überlassenen Vernunft als so gering vorausgesetzt, daß nur die kirchliche Autorität auch auf ihr ganz fernen Gebieten als sichere Führerin erschien. Eine gemeinsame Basis der Kritik für Katholiken und Andersdenkende fiel weg. Alles Protestantische wurde principia negans … . Die Theologie wurde fast ausschließlich scholastisch, zurück- und nicht vorwärtsblickend. Die Politik wurde nicht durch Grundsätze, sondern durch Interessen bestimmt. Die Haltung der Parteien, die sie vertraten, fiel auf die Kirche zurück.»

Actons Ausführungen beziehen sich auf die Folgen dieses Zustandes für die Geschichtsschreibung. Fälschungen wurden verteidigt, die Verfolgungstheorie wurde gerechtfertigt. Autoren, deren Namen längst so vergessen sind wie ihre Bücher, schrieben, der eine die Bartholomäusnacht, der andre den Mord Heinrichs III. den Hugenotten zu. Louis Veuillot fand Geschichtsschreibung überhaupt gefährlich und gab den Rat, keine Zeit damit zu verlieren, da Unwissen dem Dienste der Wahrheit ebenso förderlich als Wissen sei. Gegen solche Theorien und Verirrungen bot Acton das Zeugnis der besten katholischen Schriftsteller seiner Zeit auf. Er zitiert de Broglie, Maret, Eckstein, Gratry usw. in Frankreich, Gügler, F. Baader, Möhler, Kuhn, Döllinger und andre in Deutschland. Er beruft sich auf den Ausspruch von J. Görres in der Einleitung zu Diepenbrocks «Suso»:

> [«]Diejenigen, die Wahrheit verschleiern wollen, sind im Irrtum; heute mehr als je ist das die schlimmste Politik. Sie ist gefährlich, weil sie unehrlich und zudem ganz nutzlos ist. Ich stimme überall und furchtlos für die reine Frische der Wahrheit.[»]

[S. 80:] Dem Ultramontanismus, den er verurteilte, setzte auch Acton einen Begriff der Kirche entgegen, nach dem er den Fortschritt als Bedingung ihres Daseins und als Gesetz ihres Wesens bezeichnet:

> [«]Während sie ihre Lehren beständig entwickelt und aus der unerschöpflichen Überlieferung der Unterweisungen unsres Herrn Wahrheit enthüllt, gestaltet sich ihre Tätigkeit zur immer gegenwärtigen Anregung und Anleitung für die Fortbildung ihrer Gesetze und die Entwicklung des Wissens … . Dieses Wachstum der Erkenntnis setzt keine neuen Offenbarungen, keine fortdauernde

> Eingebung voraus; sie ist vielmehr eine Errungenschaft des christlichen Geistes in seinem Kampf gegen die wechselnden Formen des Irrtums. Der Erfolg wird durch Anstrengung gewonnen, nicht, wie der Glaube selbst, einfach geschenkt. Die Entwicklung der Lehre ist unerläßlich zur Bewahrung ihrer Reinheit, und der intellektuelle Akt, der den Glauben begleitet, ist der Vermittler des Forschritts der Kirche in religiöser Erkenntnis. Da ihr die Fülle alles Wissens nicht ein- für allemal gegeben wurde, und da ihre Autorität eine Menge von Dingen ungewiß läßt, muß sie sich auf andre Hilfsmittel zur Gewinnung dessen beziehen, was ihr nicht durch Erbrecht zukam. Infolgedessen geht der fortschreitenden Erforschung geoffenbarter Wahrheit eine ununterbrochene geistige Arbeit angesichts der Autorität, auf der Grundlage des Glaubens und innerhalb einer Sphäre der Einheit und Liebe zur Seite, zum Zweck, alles Wissen der Religion tributpflichtig zu machen und die Anbetung Gottes in Einklang mit seinen Worten, seinen Werken und seinen Absichten zu bringen. Denn die volle Auslegung der Wahrheit ist die Bestimmung, die dem Menschengeschlecht hinieden gesetzt ist … . Religion kann verständlich werden, wenn wir uns die Mühe geben, sie verständlich zu machen; ihre Beweise können erbracht, ihre Gesetze nachgewiesen und Gewissen und Vernunft können veranlaßt werden, sie anzuerkennen. Die Katholiken sind die einzigen, die ein solches Arbeitsfeld mit völliger Freiheit in Angriff nehmen können; denn sie allein besitzen eine vollkommen klar umgrenzte, von allen andern Sphären des Denkens unterschiedene Religion; sie allein vermögen ohne den Argwohn des Zweifels und ohne Furcht vor dem Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen in diese Sphären einzudringen. Wo immer diese klare Unterscheidung von Katholiken vergessen wurde, folgte die unvermeidliche Niederlage, und diese Niederlage endigte mit dem Sieg der Wahrheit. Denn die Autorität kann sich zwar mit ihrem eigenen Gesetz in Widerspruch setzen, aber das Gesetz wird in diesem Fall durch die Niederlage der Autorität gerechtfertigt. Das geschah u. a. auf politischem Gebiet während des Dramas der sizilianischen Vesper und auf naturwissenschaftlichem Gebiet in der Opposition zu Galilei. Diese Experimente lehrten die Autorität ihre Grenzen und den Gehorsam seine Schranken erkennen; sie zerstörten die letzten denkbaren Hindernisse der Freiheit, mit der ein Katholik auf dem Gebiet induktiver Forschung sich bewegen kann.[»]

Einige Monate nach dieser Veröffentlichung berichtete Acton als Zeuge über die Versammlung katholischer Gelehrten zu München[12]. Döllinger hatte ihr Zustandekommen veranlaßt, um die Gegensätze innerhalb der katholischen gelehrten Welt zu einem friedlichen Ausgleich zu bringen. Auch bei dieser feierlichen Gelegenheit beherrschten ihn der Gedanke und die Hoffnung seines ganzen Lebens, die Glaubensspaltung, an der zunächst Deutschland krankt, zu überwinden. Während er an die Pflicht erinnerte, in den Systemen Andersgläubiger das Antikatholische und Trennende nachzuweisen, mahnte er die katholische Theologie an die Notwendigkeit, die eigene Lehre in organischer Vollendung darzustellen, das Dauernde und Wesentliche vom Zufälligen oder Fremden zu scheiden, in Demut, in Liebe, in Selbstüberwindung das Gute und Wahre, wo immer es sich finde, anzuerkennen, über die eigenen Mängel [S. 81:] und Sünden keinen Schleier zu werfen, die analytische Methode des Mittelalters durch das Prinzip der historischen Entwicklung zu ersetzen und den Irrungen der Wissenschaft mit wissenschaftlichen Waffen zu begegnen. Er verpflichtete sich und seine Hörer zur Unterwerfung unter den geoffenbarten Glauben, nach der Lehre der katholischen Kirche, und erklärte, der Gehorsam gegen ihre unfehlbare Autorität stehe nicht im Widerspruch mit der aller wissenschaftlichen Arbeit notwendigen Freiheit. Es gelang ein letztes Mal, die Vertreter der verschiedensten Richtungen, deutsche Führer des Ultramontanismus und Gesinnungsgenossen Döllingers im Zeugnis für seine Orthodoxie zu vereinigen und Konflikte von den Beschlüssen der Versammlung fernzuhalten, die unter Mitwirkung von Bischöfen tagte und mit dem päpstlichen Segen auseinanderging.

12 [Acton, The Munich Congress, in: The Home and Foreign Review 7 (January 1864) 209–244; wieder abgedruckt in: Acton, Selected Writings III 195–233.]

Actons meisterhafte Darstellung ihrer Beratungen und der Standpunkte ihrer Teilnehmer gehört, wie fast alles, was er schrieb, zu den wertvollsten Beiträgen für die Kenntnis der religiösen Geschichte des Jahrhunderts. Diese Darstellung läßt durchblicken, daß er die edlen Illusionen seines Lehrers auf die Möglichkeit einer Verständigung der Geister nicht mehr teilte. So traf ihn das Breve [*Tuas libenter*] Pius' IX. an den Münchner Erzbischof, vom März 1864, auch nicht unerwartet. Dieses Breve beantwortete die Beschlüsse der Gelehrtenversammlung mit der Erklärung, alle Meinungsäußerungen katholischer Schriftsteller seien der Autorität römischer Kongregationen unterstellt, und bezeichnete es als unrecht, wenn auch nicht als häretisch, wenn sie den Entscheidungen dieser Kongregationen sich nicht fügten. Actons «Home and Foreign Review» brachte hierauf, mit seinem Namen unterzeichnet, den denkwürdigen Artikel «Conflicts with Rome»[13], mit dem er die Zeitschrift schloß. Er erklärte, die vom Breve aufgestellten Meinungsäußerungen seien weder neu noch die darin vertretenen Grundsätze annehmbar für ihn und seine Gesinnungsgenossen. Er beharre auf den Grundsätzen und stehe zugleich davon ab, die Autorität anzugreifen, die sich mit ihnen in Widerspruch gesetzt habe. Die Kirche sei weder ein Despotismus, der auf die Mitbeteiligung der Gläubigen durch Ausdruck ihrer Überzeugung verzichten könne, noch sei sie eine organisierte Anarchie, in der die Autorität, auch da, wo sie von der Berechtigung ihrer Handlungen nicht zu überzeugen vermöge, das Recht, Unterwerfung zu fordern, verliere. Er werde daher, durch das Breve gewarnt, eine bestimmtere Verurteilung der von ihm vertretenen Ansichten vermeiden, indem er die Zeitschrift aufgebe, deren Zweck es war, zugleich der Religion und der Wissenschaft zu dienen, und die zwecklos werde, sobald man diese Interessen trenne. Entmutigung sei nicht am Platze; denn nichts vermöge die wissenschaftliche Fortentwicklung des katholischen Gedankens aufzuhalten.

> [«]Die Zeitschrift war nur eine partielle, vorübergehende Verkörperung einer unsterblichen Idee, der flüchtige Widerschein des Lichtes, das in den Seelen der schweigenden Denker der Kirche fortlebt und leuchtet.[»]

Kurz nach diesem Schriftstück, das gleichfalls eine Darstellung der ganzen kirchenpolitischen Lage gab, erschien der Syllabus von 1864. Acton hatte seinen Erklärungen nichts hinzuzufügen, erneuerte aber den Versuch nie mehr, [S. 82:] unter katholischer Fahne katholische Interessen zu vertreten. Ihre Verteidigung setzte er auf neutralem Gebiete fort: 1867 durch Herausgabe der Wochenschrift «The Chronicle» und, als ihre Raumverhältnisse sich [als] ungenügend erwiesen, durch Übernahme der «North British Review», für die er bis 1872 die Hauptlast der Arbeit trug.

III.

Der besonders in späteren Jahren gegen Acton erhobene Vorwurf, er habe wenig produziert, ist in bezug auf den Zeitabschnitt zwischen 1859 und 1872 gegenstandslos. Nicht nur, daß viele seiner wertvollsten historischen Abhandlungen in den vier genannten Revuen einander folgten, er schrieb gleichzeitig politische Tagesberichte und Kritiken über die wichtigsten Erscheinungen auf den Gebieten der Geschichte und Literatur, die nicht nur Bände füllen würden, sondern durch den Reichtum des dazu gelieferten Stoffes und die Originalität seiner Behandlung selbständigen Wert besitzen. Er regte damals und später durch Übermittlung seines handschriftlichen Materials und durch persönliche Ratschläge andre zu Untersuchungen an, die er bis ins kleinste Detail so völlig beherrschte, daß auch die verschiedenartigsten Arbeiten zu seinem eigensten Forschungsgebiet zu gehören schienen. Werke, die er aus reinem, selbstlosem Interesse für die Sache und nicht für die Öffentlichkeit durchprüfte, kehrten oft in veränderter Gestalt an ihre Verfasser zurück. Seite um Seite versah er, wenn nötig, mit Noten und Korrekturen, die ganz neue Gesichtspunkte eröffneten und zugleich die kleinsten Möglichkeiten mit einer Sachkenntnis

13 [Acton, Conflicts with Rome, in: The Home and Foreign Review 4 (April 1864) 667–696; wieder abgedruckt in: Acton, Selected Writings III 234–259.]

richtigstellten, die das Bereich gelehrter Untersuchung nach einem neuen Maßstab festlegten. Es ist uns versagt, hier auf handschriftliche Beispiele, die sich in Fülle bieten würden, zu verweisen. Wir müssen uns auf die Erwähnung des in den «Lettres to Mary Gladstone»[14] abgedruckten, allen zugänglichen Briefen von 1882 über Shorthouse «John Inglesant» beschränken, der die Kritik dieser merkwürdigen religiösen Geschichte aus dem 17. Jahrhundert zu einem kirchenhistorischen Überblick von bleibendem Wert erhebt.

Zur Zeit, die uns hier noch beschäftigt, schrieb Acton selbst über Wolsey und Heinrich VIII.[15], über die Borgias[16], über die Bartholomäusnacht[17], endlich, 1869, über Janus, «Der Papst und das Konzil»[18]. Die Abrechung des katholischen Historikers mit den Sünden und Irrungen seiner Glaubensgenossen in der Vergangenheit wurde mit Absicht am Vorabend des Zusammentritts der Kirchenversammlung gehalten, auf der noch einmal zwei Systeme sich begegnen mußten. Actons Besprechung der Lage dagegen beruhte auf dem Nachweis, wie der katholische Episkopat der Zentralgewalt der Kirche seit 1854 und Schritt für Schritt so viel zugestanden hatte, daß den Bischöfen keine andre Form des Widerstandes gegen das in Aussicht genommene Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit offenstand als die, welche gegen die Opportunität der Definition geltend gemacht werden konnte. Das große vorliegende historische Problem, die Erklärung darüber, wie es kam, daß die alte Verfassung der Kirche durch ein andres, das Papalsystem ersetzt wurde, findet Acton durch die Geschichte seiner Entwicklung von der Mitte des 9. bis zum 16. Jahr-[S. 83:]hundert im «Janus» befriedigend gelöst. Er vermißt die Lücke des Buches in bezug auf das darin nur kurz erwähnte Konzil von Trient und sagt in dieser Besprechung des Janus und an andrer Stelle:

> «Das Konzil von Trient stempelte die Kirche mit dem Zeichen einer intoleranten Zeit und einer strengen – *austere* – Immoralität. Das Bild der Vergangenheit, das die Anschauungen der Menschen des 16. Jahrhunderts beherrschte, war falsch. Es ziemt sich, nicht zu vergessen, daß mit Ausnahme des einzigen Bischofs von Lerida alle Welt zu Trient die falschen Dekretalen[19] für authentisch hielt. Drei Jahrhunderte haben die Welt so völlig verändert, daß die Maximen, durch welche die Kirche der Reformation widerstand, zur Quelle ihrer Schwäche und zum Vorwurf gegen sie geworden sind, und daß dieselben Gründe, die ihren Verfall verhinderten, heute ihren Fortschritt hemmen. Mit dieser Überlieferung zu brechen, bedarf es des Eingreifens derselben Autorität, die sie auferlegte, und das Vatikanische Konzil ist die erste dem Katholizismus gebotene Gelegenheit, das Werk von Trient zu reformieren, umzugestalten und zu adaptieren. Das Wesen dieser Reform ist im ‹Janus› nicht angedeutet. Ebensowenig wird in demselben der Theorie der Entwicklung gedacht, eine Unterlassung, die den Anspruch des Buches auf eine Stelle ersten Ranges in der Wissenschaft beeinträchtigt.»

Im Spätherbst 1869 begab sich Sir John Acton nach Rom, wohin Gladstone aus Erwägungen politischer aber auch persönlicher Natur ihm die Berufung in das Oberhaus sandte, in dem er fortan als Baron Acton of Aldenham seinen Sitz einnahm.

Zu Rom trat der nunmehrige Lord Acton in enge Beziehungen zu den Bischöfen der Minorität. Durch die Berichte, die er als der bestinformierte aller anwesenden Laien nach München und London sandte, und deren Inhalt bis jetzt nur teilweise und unvollständig in die Öffentlichkeit gedrungen ist[20], bewährte er sich als der zuverlässigste Chronist der Ereignisse, wie sie Tag für Tag sich abspielten. Die Sympathie, die er für

14 [Herbert Paul (Ed.), Letters of Lord Acton to Mary Gladstone, London (George Allen) 1904.]
15 [Acton, Wolsey and the divorce of Henry VIII, in: The Quartely Review 143 (January 1877) 1–51; wieder abgedruckt in: Acton, Historical Essays 1–64; Acton, Selected Writings II 259–311.]
16 [Acton, The Borgias and theirs latest historian, in: The north British Review 53 (January 1871) 351–367; wieder abgedruckt in: Acton, Historical Essays 65–84; Acton, Selected Writings II 241–258.]
17 [Acton, The Massacre of St. Bartholomew, in: The North British Review 51 (October 1869) 30–70, wieder abgedruckt in: Acton, Selected Writings II 198–240; Acton, The History of Freedom 101–149.]
18 [Acton, The Pope and the Council, in: The North British Review 51 (October 1869) 127–135; wieder abgedruckt in: Acton, Selected Writings III 280–289.]
19 [Gemeint sind die Pseudoisidorischen Dekretalen.]
20 [Inzwischen liegen seine Berichte an Döllinger, die großenteils in: »Quirinus, Römische Briefe vom Concil»(1870) eingegangen oder in ihnen verarbeitet sind, im Druck vor. Döllinger-Acton II.]

viele Bischöfe der Minorität empfand, die bewundernde Anerkennung, die ihm vor allem Georges Darboy, der Erzbischof von Paris, einflößte, vermochten ihn keinen Augenblick über die Tatsache zu täuschen, daß unter den gegebenen Verhältnissen der Kampf, den sie führten, ein aussichtsloser bleiben mußte. Nicht allein in den zusammenfassenden Darstellungen aus Actons Feder, «The Pope and the Council» und «The Vatican Council»[21], die in der «North British Review» 1869–1871 erschienen, sondern in seinem gleichzeitigen, noch ungedruckten römischen Briefwechsel mit Gladstone und Döllinger ist der Beweis dafür erbracht. Er sah die Minorität in sich gespalten und nur durch die Taktik gegen den Opportunismus zu einer äußerlichen Einheit vereint, die keine Bedingungen der Dauer bot. Die Gleichgültigkeit der katholischen Regierungen mochte gerechtfertigt werden, solange die Unfehlbarkeit selbst, eine Frage der dogmatischen Theologie, im Vordergrund stand. Die Regierungen waren vom Augenblick an beteiligt, wo politische Interessen und die religiöse Freiheit selbst in das Bereich päpstlicher Entscheidungen gezogen wurden. Statt dessen versagte nicht nur die Einsicht der Staatsmänner, sondern auch das Verständnis der katholischen Laienwelt die, zwischen Apathie und dem ihr eingeschärften passiven Gehorsam geteilt, der Sache der kirchlichen Reform entfremdet blieb.

[S. 84:] Nach dem 18. Juli, der zu Rom die Entscheidung brachte, und als der Fall der weltlichen Macht bereits eine vollzogene Tatsache war, richtetet Lord Acton, und zwar in deutscher Sprache, sein «Sendschreiben an einen deutschen Bischof»[22]. Er verlangte in demselben Aufschluß über das Verhalten der Bischöfe der Minorität und eine Richtschnur für das seinige. Er führte die bischöflichen Aussprüche an, die diesen Episkopat zum Widerstand verpflichtet hatten, er berief sich auf alle Proteste, die gegen Vergewaltigung der Minorität, zugunsten der moralischen Einstimmigkeit, nicht der Stimmenmehrheit gerichtet worden waren. Er zitierte die letzte Adresse vom 17. Juli, worin die Minorität erklärte, daß ihre Ansicht von der Verwerflichkeit der Lehre unverändert bleibe und nach dem Schluß der Debatte selbst noch Bekräftigung erfahren habe; er führte aber auch die bei der Vorbesprechung zu diesem Schritt geäußerten Worte eines Unterzeichners der Adresse an – es war Melchers, Erzbischof von Köln -: «Vor der Konfirmation sind wir Bischöfe und haben die Verpflichtung, nach unserm Gewissen und nach unsrer Überzeugung zu stimmen. Nach der päpstlichen Konfirmation sind wir bloß Christen und haben der Welt ein Beispiel demütiger Unterwerfung unter die Urteile der Kirche zu geben.» Lord Acton stellte die Frage:

> «Sind Sie und die Bischöfe selbst zu später Stunde zu dieser Einsicht gekommen, und erkennen Sie das Gegenteil dessen, was Sie verfochten haben, als Lehre und Gesetz der Kirche an, dann werden Sie unvermeidlich den Drang empfinden, das gegebene Ärgernis zu sühnen. Wenn Priester und Laien die Dekrete jetzt verwerfen, so ist das die Wirkung Ihres Beispiels, das Echo Ihrer bischöflichen Worte. Von Ihnen hängt es ab, ob die Verteidigung des alten kirchlichen Organismus an gesetzlicher Schranke und an dem Ziel der Erhaltung feststehen oder ob die katholische Wissenschaft zu einem Kampf gezwungen werde, welcher sich dann gegen die Träger der Autorität selbst wenden müßte.»

Die Ereignisse, nicht die Menschen, beantworteten diese feierliche Aufforderung an den Episkopat, die vitale Kraft des Katholizismus und seine Fähigkeit der Wiedergesundung nicht aus Schwäche des Glaubens an die Vergangenheit zu binden und gutzuheißen, was er bessern wollte. Gegen die politischen Folgen der Vorgänge zu Rom hatte Acton gleichfalls vergebens, aber unablässig zu vorbeugender Abwehr von seiten der Mächte gedrungen. Seine Warnung, das französische Konkordat werde infolge der heillos verschärften Gegensätze fallen und eine schwere Schädigung der Religion bei dem Zustande der Dinge in Frankreich die wenigstens unmittelbare Folge seiner Aufhebung sein, erging im Frühjahr 1870 und liest sich heute wie eine Prophezeiung. In Berlin verweigerte Bismarck am Vorabend unvergleichlicher Siege jede Einmischung in Rom mit der Erklärung, für Preußen gebe es verfassungsmäßig nur den Standpunkt völliger Freiheit in

21 [Acton, The Vatican Council, in: The North British Review 53 (October 1870) 183–229, wieder abgedruckt in: Acton, Selected Writings III 290–338; Acton, The History of Freedom 492–550. – Übersetzung in: Beilage 5.]
22 [Siehe Beilage 4.]

kirchlichen Dingen und der entschiedenen Abwehr jedes Übergriffs auf das staatliche Gebiet. Kaum ein Jahr später, und der Rechtsboden war verlassen, der Katholizismus in Deutschland mit dem dem neuen Reich feindlichen Ultramontanismus gleichgesetzt und der Kulturkampf entfesselt. Auf englischer Erde schwieg die Polemik bis 1874. Dann griff Gladstone mit der Schrift «Die vatikanischen Dekrete in ihrer Rückwirkung auf die bürgerlichen Pflichten» [S. 85:] in dieselbe ein. Die Katholiken, so argumentierte Gladstone, erhielten ihre Emanzipation auf die Erklärung hin, daß sie in jeder Deutung des Wortes loyale und treue Untertanen des Reiches seien, und daß die päpstliche Unfehlbarkeit nicht zu den Dogmen ihrer Kirche gehöre. Nach den späteren Ereignissen, die eine dieser Erklärungen aufhoben, ist die Zuverlässigkeit der andern erschüttert, und es bietet sich das Problem, ob die Autorität, welche das von den Katholiken abgelegte Glaubensbekenntnis annullierte, nicht kompetent sein werde, ihren politischen Pflichtbegriff zu verändern.

Zum Zeitpunkt, den Gladstone zur Veröffentlichung dieser Schrift gewählt hatte, war der den Katholiken auferlegte, beleidigende Eid kurz vor Entstaatlichung der Hochkirche in Irland abgeschafft worden, und Acton wußte Gladstone entschlossen, unparteiische Gerechtigkeit gegen die Katholiken zu üben. Zugleich kannte er ihn genug, um zu wissen, daß die Flugschrift der Ausfluß seiner katholischen Gesinnung und die Wirkung der Reaktion gegen die vermehrten Schwierigkeiten war, die Gladstone von nun an vom Katholizismus trennten. Am 10. November 1874 beantwortete Acton den Angriff, den er abzuwenden vergebens versucht hatte, in dem ersten der zwei denkwürdigen «Briefe an die Times»[23]:

> «Die Doktrinen, die Sie angreifen», erwiderte er Gladstone u. a., «sind nicht vom Vatikanum ausgegangen. Zur Zeit, als der Testeid abgeschafft wurde, besaß der Papst das gleiche Recht und dieselbe Macht wie heute, diejenigen Fürsten, die seine Autorität angriffen, abzusetzen und in den Bann zu tun. Die von Rom am meisten geschätzten Autoren betrachteten diese Doktrin als einen Glaubenssatz; ein moderner Papst hat erklärt, sie könne ohne den Verdacht der Häresie nicht aufgegeben werden, und diejenigen, die seine Autorität in zeitlichen Dingen bezweifelten oder beschränken wollten, schlimmer als jene genannt, die sie in geistlichen Dingen verwerfen. Infolgedessen wurden Menschen dafür mit dem Tode wie andre für Blasphemie und Atheismus bestraft. Die letzten Dekrete haben die Sträflichkeit dafür weder verstärkt noch leichter anwendbar gemacht.
>
> Das ist die wahre Beantwortung Ihrer Frage. Ihre Anklage wäre gerechter, wenn sie vollständiger wäre. Wollten Sie die Untersuchung fortführen, so würden Sie ernstere Dinge als alle von Ihnen aufgezählten finden. Und dann müßten Sie, so denke ich, zugeben, daß Ihre katholischen Mitbürger billigerweise nicht für alle Einzelheiten eines Systems zur Rechenschaft gezogen werden können, das niemals in seiner Integrität ihnen vorgelegt wurde, noch können sie für Meinungen haftbar gemacht werden, deren Vorhandensein bei Theologen sie mit größtem Widerstreben zugeben würden. Niemals ist es überdies gelungen, die Katholiken in ihrer Gesamtheit zur Anerkennung der extremen Theorien zu verpflichten, die in ihrem Schoß entstanden und durch die Autorität zur Anwendung gekommen sind. Man erwäge die Tatsachen.
>
> Die Irländer scheuten nicht davor zurück, gegen Heinrich II. die Waffen zu ergreifen, obwohl zwei Päpste ihm die Herrschaft über sie gegeben hatten. Sie kämpften gegen Wilhelm III., obwohl der Papst seine Expedition gegen sie genügend unterstützt hatte. Selbst Jakob II., als er für Father Petre vergebens eine Mitra verlangte, erinnerte Innozenz daran, daß man ein sehr guter Katholik sein und ohne Rom durchkommen könne. Philipp II. wurde exkommuniziert und seine Rechte ihm entzogen, aber mit der vollen Zustimmung spanischer Theologen sandte er eine Armee wider Rom. Ein geringes Maß des Verständnisses ist möglich zwischen einem Menschen, der die allgemeinen

23 [Acton, Letters to the Editor of the Times, in: Acton, Selected Writings III 363–384; der 1. Brief vom 8. November 1874 hier 363–367, der 2. Brief vom 21. November 1874 hier 367–379.]

> Grundsätze der Moralität, wie wir sie bei der überwältigenden Mehrzahl der Schriftsteller unsrer Kirche finden, anerkennt, und [S. 86:] einem andern Menschen, der, nachdem er vernommen hat, daß ein Heiliger – Pius V. – den Mord einer protestantischen Königin – Elisabeth – einschärfte, oder daß ein Papst – Gregor XIII. – das Gemetzel protestantischer Untertanen guthieß, sich an die Aufgabe macht, eine neue Auslegung des Dekalogs zu finden. Nicht nur die Ungunst der Zeiten, sondern das eigentliche Wesen der Dinge ist es, das den Katholizismus vor den Folgen solcher Theorien bewahrt.[»]

Nachdem durch Zuschriften an die «Times» die Aufforderung an Acton ergangen war, für die vorgebrachten Tatsachen den historischen Beweis anzutreten, gab er in der Nummer vom 24. November 1874 die geforderten Belege[24] und begegnete zugleich dem Einwand, als ob eine wahrheitstreue Darstellung undogmatischer Geschichte den Widerspruch zur Lehre und Autorität der Kirche in sich schließen könne, «deren Gemeinschaft ihm teurer sei als das Leben».

Er beschwor diejenigen, deren Gefühle der Verehrung und Liebe durch das Gesagte verletzt worden waren, sich ernstlich die Frage vorzulegen, ob die Gesetze der Inquisition etwa nicht ein Schmerz und Ärgernis für ihre Seelen seien?

> «Es wäre gut», so schloß er, «wenn Menschen niemals der Versuchung erlegen wären, zur größeren Sicherheit der Religion die Wahrheit zu unterdrücken oder den Irrtum zu ermutigen. Unsre Kirche beruht und unser Glaube sollte beruhen nicht auf den Tugenden der Menschen, sondern auf dem festeren Grund einer göttlichen Institution und Leitung … . Ich würde die Kirche entehren und sie verraten, wenn ich den Verdacht hegte, daß die Evidenz der Religion oder die Autorität der Konzilien geschwächt oder untergraben werden könnte durch das Bekanntwerden von Tatsachen wie der von mir angeführten, oder von andern, die nicht weniger schmerzlich und gewiß sind, weil sie unerwähnt bleiben.»

Die Veröffentlichung der «Briefe an die Times», von denen wir nur das Wesentliche betonen, veranlaßte Manning zu wiederholten brieflichen Aufforderungen an den Verfasser, sich ihm gegenüber zu rechtfertigen. Actons Antworten sind nicht bekannt[25], wohl aber veranlaßte der Inhalt derselben den Erzbischof von Westminster, von weiteren Schritten abzustehen und diese dem zuständigen Bischof zu überlassen. Der Meinungsaustausch mit diesem führte zum Ergebnis, daß Actons Orthodoxie unangefochten blieb. Seine Abwehr war weder gegen eine Lehre noch gegen ein Konzil, sondern sie blieb gegen die tiefste Quelle des Unheils, gegen das System gerichtet, zu dessen Bekämpfung er auf «der Autorität der Überlieferung in der Kirche als die einzige gesetzliche Regel der Interpretation» bestand.

> «Wir sind Katholiken», äußerte er damals, «weil wir die katholische Kirche für wahr halten. Hieße es noch katholisch sein, wenn wir der Gemeinschaft mit ihr die Wahrheit zum Opfer brächten?»

Nach 1874 ist Lord Acton nicht wieder in Kontroversen hineingezogen worden; aber der Inhalt und Zusammenhang seines ganzen Lebenswerkes erscheint nur dann klar und verständlich, wenn man den Standpunkt vor Augen behält, von dem aus er seinen Begriff der Kirche, seine Pflicht als katholischer Christ innerhalb derselben und seine Aufgabe als Staatsbürger und Diener der Wissenschaft erfaßte. Wohl aber kehrte die Klage seiner Jugend, er sei isoliert, und nur wenige teilten seine Auffassung der Dinge, mit verschärfter Einsicht wieder, und unter dem schmerzlichen Empfinden der Vereinsamung [S. 87:] wird das Urteil zu schätzen sein, das er einige Jahre später selbst über seinen geliebten Lehrer fällte:

---

24 [Der 2. Brief vom 21. November 1874: Ebd. 367–379.]

25 [Siehe dagegen in der Darstellung oben Kapitel XXV: Lord Actons Erwiderung auf Gladstones «Political Expostulation» in der «Times» und sein Konflikt mit Erzbischof Manning.]

> «Sie beschrieben den Professor (Döllinger) ganz richtig», schrieb er 1879 an Mary Gladstone; «ruhige Klarheit steigerte sich bei ihm mit den Jahren, obwohl es Jahre des Konfliktes und des großen Schmerzes gewesen sind, wie ihn Männer, die nicht für sich selbst gelebt haben, um der Sache willen empfinden, für die sie lebten. Aus einem Gefühl der Würde und der Liebe weigert er sich, all das Schlimme, das in den Menschen vorhanden ist, einzusehen, und mit Rücksicht darauf, in seiner Beurteilung immer liebevoll, edelmütig und der sicheren Seite zugeneigt zu bleiben, ist er nicht immer genau in seinen Definitionen oder streng in der Anwendung von Grundsätzen. Er sucht die Wurzel der Differenzen in spekulativen Systemen, in mangelndem Wissen, in allem, nur nicht in sittlichen Ursachen, und wenn Sie länger bei uns geblieben wären, würden Sie entdeckt haben, daß das ein Gegenstand ist, der mich von ihm durch einen Abgrund scheidet, der fast zu weit für Sympathie ist»[26].

Acton selbst setzte sich seit Ende der siebenziger Jahre eine historische Aufgabe, die so groß gedacht war und mit fortschreitenden Studien eine solche Ausdehnung und Vertiefung erfuhr, daß auch seine ungeheure Arbeitskraft sie nicht zu bewältigen vermochte. Die geplante «Geschichte der Freiheit» blieb ein Bruchstück, deren enormes, angesammeltes Material die Bibliothek zu Cambridge aufbewahrt, ohne daß Hoffnung gegeben ist, es werde eine Kraft sich finden, hingebend und mächtig genug, um die vorhandenen Bausteine zu einem Denkmal aufzurichten, das des Gedankens, der seinem Schöpfer vorschwebte, würdig wäre.

Welcher Art dieser Gedanke war, läßt sich jedoch aus zwei Vorträgen erkennen, die Lord Acton 1877 an das Auditorium seiner nahe bei seinem Landsitz Aldenham gelegenen kleinen Stadt Bridgenorth, richtete. Sie behandelten den Begriff der Freiheit zuerst im Altertume, dann im Christentum, und gewährten in gedrängter Kürze, aber mit beredter Formvollendung den Einblick in enzyklopädische Kenntnisse. Der Lord-Oberrichter von England, Lord Coleridge, zitierte, nachdem er diese Vorträge gelesen hatte, den Ausspruch eines Papstes: «Dem Manne ist ja kein Wissen verborgen geblieben», und beneidete die braven Bürger von Bridgenorth, im Fall es ihnen gelungen sein sollte, einem solchen Sprecher zu folgen. Aber Coleridges Wunsch, der Inhalt dieser Vorträge möge weiteren Kreisen zugänglich gemacht werden, blieb unerfüllt. Mit der Gleichgültigkeit für die Verwertung der eigenen Produktion, die Acton eigen war, sorgte er nicht für die Verbreitung dieser Reden, deren vergilbte Blätter bis heute in wenigen Bibliotheken zu finden sind.

IV.

Seit 1865 hatte Acton durch die Ehe mit der Tochter des Grafen zu Arco-Valley das Glück seines häuslichen Herdes begründet. Sechs Kinder, von denen ein Sohn und drei Töchter am Leben sind, wurden ihm geschenkt und blieben der Gegenstand seiner beständigen Sorge und Liebe. Sein äußeres Dasein teilte sich zwischen England, dem französischen Süden und Bayern, wo er zu Tegernsee den größten Teil des Sommers zu verbringen pflegte, wenn [S. 88:] die Verantwortungen seiner öffentlichen Stellung ihn nicht in London festhielten. Wo er auch war, fand man ihn gastfrei, liebenswürdig, teilnehmend, von Büchern und Freunden umgeben, bis tief in die Nacht hinein mit Studien beschäftigt und dennoch immer zu geselligem Meinungsaustausch, am liebsten mit bedeutenden Menschen, bereit, aber auch nachsichtig und mitteilend für solche, die ihm nichts zu bieten hatten als Aufrichtigkeit der Gesinnung und den Wunsch, von ihm zu lernen, indem sie mit ihm sprachen. Seine Bedeutung wuchs mit den Jahren; sie war bereits 1873 anerkannt genug, um dem Gedanken, ihn als Botschafter nach Berlin zu senden, bestimmten Ausdruck zu geben. Als der Vorschlag, der ihn aus dem selbstgewählten Beruf gerissen hätte, an ihn gelangte, wies er ihn zurück. Die Episode ist typisch, nicht vereinzelt; weder weltliche Ehren noch

26 [Acton an Mary Gladstone, Mentone, 31. Oktober 1879, in: Paul, Letters of Lord Acton 93–95, hier 93 f.]

pekuniäre Vorteile übten die leiseste Anziehungskraft auf einen Mann, dessen Idealismus sich nicht in Worten verschwendete, in dem kein Zug weltfremden Wesens störend auffiel, und dem es dennoch gelang, sein Leben unter eine so strenge Disziplin zu beugen, daß die Zeugen desselben weder Wechsel der Stimmungen noch Äußerungen des Unmuts gegen Mitmenschen, noch Spuren der Selbstsucht darin entdecken konnten. Die Außenwelt gewahrte nur die Urbanitat des Auftretens, die feine, spielende Ironie, auch das Schweigen, das Actons schärfste Form der Mißbilligung war. So hat er, um nur ein Beispiel unter vielen zu geben, es stets vermieden, über Pius IX. sich zu äußern, wohl aber in seinen Briefen des Nachfolgers, Leos XIII., in eigentümlichen, aber anerkennenden Urteilen gedacht. Ebenso ließ er keine Gelegenheit vorübergehen, um ungerechte Angriffe am schärfsten dann zurückzuweisen, wenn sie gegen Andersdenkende gerichtet waren. Der Oxforder Gelehrte Mark Pattison hatte in wegwerfender Weise von Petavius gesprochen. Acton entgegnet, dieser Jesuit sei einer der gelehrtesten Männer, die jemals gelebt und nicht geringer als Grotius, Usher oder Selden zu achten. Der Reiz von Actons Briefen beruht vor allem auf der völligen Unabhängigkeit und Originalität seiner Beurteilung der Menschen. Carlyle galt ihm als der schlimmste der Historiker,

> [«]mit Ausnahme von Froude: Die Deutschen lieben ihn, weil er ein Echo der Stimmen ihres klassischen Zeitalters ist. Er lebte vom deutschen Denken zwischen Herder und Richter, vor seiner besten wissenschaftlichen Entfaltung. Das Deutschland seit 1840 ist von demjenigen sehr verschieden, das Carlyle inspirierte, und sein Begriff deutscher Geistesschulung war ein grotesker Anachronismus … Aber er hatte, was selten ist, historisches Taktgefühl und einige Sympathie für Dinge, die nicht in die Augen springen, einen unbestimmten, schwankenden Begriff vom Wirken unpersönlicher Kräfte. ‹Past and Present›, und ‹The french Revolution›, obwohl ein elendes Geschichtswerk, enthalten Blitze des Genius. Oliver Cromwell hat er erfunden. Das ist sein positives Resultat, dieses und sein persönlicher Einfluß über viele bedeutende Geister, ein anregender, kein anleitender Einfluß, wie da Arthur Stanley fragte, was er tun solle, und Carlyle antwortete: ‹Tun Sie Ihr Bestes.›[»]

Ein andrer hervorragender Zug in Actons geistiger Individualität lag im unablässigen Streben, dem Ursprung weltbeherrschender Ideen und Systeme nachzuspüren, ihren geistigen Stammbaum zu entwerfen. In bezug auf Leibnitz [!], auf Malebranche, auf Bischof Butler, auf Kant, um nur diese zu nennen, liegen die interessantesten Äußerungen vor. So schreibt er an Gladstone:

> [S. 89:] [«]Kants wegen ist Butler in Deutschland wenig bekannt oder gelesen. Die Deutschen wissen nicht, daß Kant Butlers Makrokosmos ist. Er ist Butler in großen Lettern. Sein hauptsächliches, auf die Göttlichkeit des Gewissens begründetes Argument gelangte aus der ‹Analogy› und den ‹Predigten› zu ihm. Ich will damit nicht sagen, daß Butler der Neuerer und Erfinder in ethischer Wissenschaft gewesen sei, zu welchem Leute wie z. B. Martineau ihn erheben, und behaupte vielmehr, es sei nicht unmöglich, nachzuweisen, woher er die Theorie vom Gewissen nahm, die das politische sowohl als das religiöse Denken so mächtig beeinflußte. Aber es ist nahezu gewiß, daß Kant, der kein großer Leser war, sie ihm entnahm, ohne tiefer in der Literatur des 17. Jahrhunderts zu graben. Eine größere Häresie hier auszusprechen, ist unmöglich; denn er selbst und seine Landsleute leiten ihn ab von Hume, Adam Smith und Rousseau. Sein berühmtester Ausspruch über die Stimme des Gewissens in uns und dem Firmament dort oben ist direkt von Rousseau entlehnt. Aber ich verzweifle nicht, deutsche Freunde davon zu überzeugen, daß, was Butler in einen dunklen Band mühsam zusammenpreßte, substantiell zu der subtilen und eingehenden Philosophie seines Nachfolgers ausgearbeitet wurde[»][27].

27 [Acton an Gladstone, Tegernsee, September 23rd, 1892, in: Acton, Selections from the Correspondence 224 f., hier 225.]

Nach dem Gesagten kann es nicht wundernehmen, daß Wissen um des Wissens willen die Klippe wurde, an der Actons Produktionskraft freiwillig scheiterte. Döllinger hatte richtig vorausgesagt, wenn Acton nicht vor seinem vierzigsten Jahr ein großes Werk vollende, werde es nie geschrieben werden. Von 1875–1895 gab Acton der Öffentlichkeit historische Essays, die Abhandlungen über deutsche Geschichtsschulen 1886[28], über Döllingers historisches Werk, 1890[29], über Wilhelm von Giesebrecht[30] und George Eliot[31]. Er schuf der Geschichtswissenschaft in England ein ebenbürtiges Organ, «The English Historical Review», und beteiligte sich an derselben durch mustergültige Beiträge der Kritik. Erst das Erscheinen der Briefe an Mary, der [!] Tochter Gladstones, während der Jahre 1880–1886[32] hat jedoch Fernerstehende über seinen vollen Anteil an den politischen Ereignissen einer sturmbewegten Zeit in seinem Vaterlande aufgeklärt.

Actons Bewunderung für Gladstone beruhte, wie gesagt, auf Übereinstimmung der Gesinnung in religiösen Dingen und nicht weniger auf der unerschütterlichen Überzeugung, daß dieser Staatsmann allein unter allen den optimistischen Mut der Enthusiasten besaß, selbst mit der Aussicht auf Niederlage ein Ziel des abstrakten Guten, eine Forderung politischer Gerechtigkeit zu verfolgen. In diesem Sinn hat Acton Gladstone gegenüber, wenn nicht auf Kritik verzichtet, so doch ihn überschwenglich gepriesen. An die Tochter schrieb er, sie möge nicht vergessen, daß ein whiggistischer Dämon ihn beherrsche, daß weder Pitt noch Peel in seinem Walhall lebten: «Den großen Namen Mr. Camings, den größeren Namen Mr. Burkes halte ich, seit Parteiregierung erfunden wurde, in höchsten Ehren.» Es kam der Tag, wo er Gladstone den ersten Rang unter englischen Staatsmännern zuerkannte und nur Burke als politischen Denker ihm ebenbürtig fand. Den Sieg der Liberalen bei den Wahlen von 1880 schrieb er Gladstone zu und wurde der Anhänger, zuweilen der Eingeber einer Politik, die er als die Kunst bezeichnete, in großem Maßstab das Rechte zu tun. Er verteidigte diese Politik mit allen ihren Konsequenzen, und die ihn am besten kannten, führen seine eigenen Sympathien für Home Rule, für die Verwaltung Irlands durch Irländer, bis auf 1867 zurück.

[S. 90:] Vom Augenblick an, wo Gladstone sich diesem Programm verpfändete, stand Acton mit der Hingebung einer begeisterten Überzeugung zu ihm. Sie quoll aus der Einsicht, daß die unabwendbar gewordene Teilung der Macht mit den arbeitenden Klassen, das Anwachsen der Demokratie, zur Zentralisation der Macht führen müsse, wenn nicht ein bedingter Föderalismus gegen die Gefahr, die der Freiheit dadurch drohe, aufgeboten werde. Auf Irland angewendet, hat Acton, bevor und nachdem politische Morde und Gewalttaten geschehen waren, an der Notwendigkeit dieser Lösung festgehalten, aber ohne an ihren Erfolg zu glauben. Er gab und verlangte Treue für den Führer und die Sache, auch wenn diese abscheulichen Verbrechen andauern sollten, auch wenn es diesem Führer versagt bleibe, die Saat zu ernten: «Gottes Mühlen mahlen langsam!» Aber indem er für Irland kämpfte, hegte er über die Irländer keine Illusionen. Er gedachte auch in bezug auf sie der Tage von 1870 und schrieb:

> [«]Es war eine interessante Frage, ob der Papst sich entschließen würde, den aus religiösen oder aus politischen Motiven begangenen Mord unbedingt und ausdrücklich zu verurteilen. Eine solche Verurteilung hätte unermeßliche Folgen gehabt, als direkter Widerruf des vatikanischen Systems, das mit der Lehre, ob man einen Protestanten ermorden dürfe, steht und fällt. Aber ich glaube nicht, daß ein so kühner Frontwechsel auch nur einen einzigen Priester in Irland beeinflußt haben würde.[»]

28 [Acton, German Schools of History, in: The English Historical Review 1 (1886) 7–42; wieder abgedruckt in: Acton, Selected Writings II 325–364. – Die neuere deutsche Geschichtswissenschaft. Eine Skizze von Lord Acton. Autorisierte Übersetzung von J. Imelmann, Berlin 1887.]

29 [Acton, Döllinger's Historical Work, in: The English Historical Review 5 (1890) 700–744; wieder abgedruckt in: Acton, History of Freedom 375–435; Acton, Selected Writings II 412–661. – In Übersetzung Beilage 7.]

30 [Acton, Wilhelm von Giesebrecht, in: The English Historical Review 5 (1890); wieder abgedruckt in: Acton, Historical Essays 496–502.]

31 [Acton, George Eliots Life, in: The Nineteenth Century, March 1885; wieder abgedruckt in: Acton, Historical Essays 273–304.]

32 [Herbert Paul (Ed.), Letters of Lord Acton to Mary Gladstone, New York – London 1904.]

Eine Politik wie diese, die das irische Volk für so demoralisiert hielt, daß auch die großmütigsten und weitestgehenden Zugeständnisse aller Wahrscheinlichkeit nach scheitern mußten, und die sie dennoch forderte, die, wenn auch mit gewissen Einschränkungen, auf Kreta und Ägypten verzichtet hätte, die Gladstones südafrikanische Friedensverhandlungen «after disasters unavenged, in defiance of military indignation, in spite of lost prestige» guthieß: eine solche Politik rechnete mit der Niederlage, längst bevor die Unionisten der liberalen Partei sich von Gladstone lossagten, die Einheit des Reiches auf ihre Fahne schrieben und Englands Weltmacht unter den wehrhaften Schutz des imperialistischen Programms stellten.

Mit eiserner Konsequenz und auch dann drang Acton auf die gebietende Pflicht, das Beispiel einer Staatskunst zu geben, die ethische Motive beherrschten, und er pries Gladstone glücklich, in ihrem Dienste gefallen zu sein.

Merkwürdig wie die Beziehungen zwischen ihnen, war auch die amtliche Haltung Gladstones dem ergebensten seiner Freunde gegenüber. Eine Hofstelle politischer Natur blieb alles, was er, und zwar erst 1882, Acton zu geben fand. Ein römischer Katholik schien ihm nicht geeignet, die Regius Professorship auf einer englischen Hochschule zu bekleiden. Nicht Gladstone, sondern Lord Rosebery berief 1895 den nunmehr sechzigjährigen Mann in dieser Eigenschaft als Nachfolger Seeleys auf den Lehrstuhl der Geschichte zu Cambridge. Noch sechs Jahre hindurch hat Lord Acton mit der Hingebung begeisterter Liebe für die Hochschule und die ihm anvertraute akademische Jugend seines Amtes gewaltet und in ungebrochener Tatkraft die zu lange brachgelegene Energie der Schaffensfreude bewährt.

Diese sechs Jahre erleichtern dem Biographen die Aufgabe, vom Schöpfer auf das Werk zu verweisen. Zwei Bände von Vorlesungen «Über die fran-[S. 91:]zösische Revolution»[33] und «Über moderne europäische Geschichte»[34] sind druckbereit oder heute bereits erschienen. Fünf Bände der von Acton geplanten «Cambridge modern History» hat dankbare Pietät im wesentlichen nach seinen Ideen bis jetzt fertiggestellt. Das ganze Werk, für das er die besten Mitarbeiter, vornehmlich in England und Amerika, aber auch auf dem europäischen Kontinent gewann, ist auf zwölf Bände berechnet und bereits in der «Deutschen Rundschau» besprochen worden[35]. In seiner Antrittsrede zu Cambridge entwickelte Lord Acton die Gedanken und stellte die Grundsätze fest, nach denen historisches Denken noch mehr als historisches Wissen der Leitstern moderner Weltanschauung sein soll. Die Episoden, für die die Quellen so verwertet worden sind, daß die Resultate uns befriedigen, sind selten. Einige Abschnitte aus dem Leben Luthers und Friedrichs, ein Bruchteil der Geschichte des Dreißigjährigen Krieges, vieles aus der Zeit der amerikanischen Revolution und der französischen Restaurationsperiode, der ersten Jahre Richelieus und Mazarins, einige Bände von Gardiner ragen wie zerstreute Inseln im Stillen Ozean hervor.

Für Ranke selbst, den heroischen und glücklichsten Pfadfinder des eigentlichen Studiums der Dokumente, kann der Anspruch kaum erhoben werden, daß auch nur einer seiner siebenzig Bände nicht wieder in Angriff genommen und zum Teil überboten werden könnte. Aber seinem fördernden Einfluß ist es zu danken, wenn die Geschichtswissenschaft so progressiv geworden ist, daß der beste Lehrer in kurzer Zeit vom besseren Schüler übertroffen wird. Die vatikanischen Archive allein füllten 3239 Kisten, als sie nach Paris gesandt wurden, und sie sind nicht die reichsten. Wir stehen noch am Anfang des Erforschens der Dokumente, durch das die Geschichte unabhängig vom Geschichtsschreiber wird und das Wissen auf Kosten des Schreibens sich entwickelt. Aber wir haben gelernt und sollen noch lernen, mit dem besten Buch uns nicht zu begnügen, Menschen und Dinge von einander zu trennen, dem Blendenden großer Namen zu mißtrauen, die Schwäche der guten Sache ebensowenig wie die Stärke der schlechten zu unterschätzen, den Zusammenbruch von Götzenbildern nicht zu fürchten, das Talent auf seiner Höhe und den Charakter nach seiner schlimmsten Seite zu wägen. Denn Meinungen wechseln, Sitten ändern

33 [Acton, Lectures on the French Revolution, Indianapolis 2000.]

34 [Acton, Lectures on Modern History. Edited with an Introduction by John Nevilles Figgis and Réginald Vere Laurence, London 1930.]

35 «Ein neues Geschichtswerk». «Deutsche Rundschau», September 1904. – [Acton, The Cambridge Modern History, October 1896, in: Acton, Selected Writings III 675–686. – The Cambridge Modern History I–XIII, Cambridge 1934.]

sich, Glaubensformen steigen und sinken; aber das moralische Gesetz ist auf ewigen Tafeln eingegraben. Nach der Wertung der letztvergangenen Jahrhunderte bestimmt sich der Wert des Mannes, der das Urteil fällt. Unter dem Namen von Geschichte schließt sie sein philosophisches, sein politisches, sein religiöses Bekenntnis ein. Ein Christ ist durch den Glauben gebunden, der sein Gewissen geschärft, der durch die Lehre von dem Ursprung der Sünde das Böse mit einer Bestimmtheit ans Licht gebracht hat, die vorher nicht existierte. Ihn leitet eine Offenbarung, die, voll der Barmherzigkeit nach einer Seite hin, dennoch den Zustand der Welt in furchtbarer Wahrheit enthüllt. Das Evangelium weckt den Begriff des Übels im Bewußtsein; ein Christ sieht es auch da, wo es den Blicken andrer entgeht.

[S. 92:] Die moderne Geschichte berührt uns so nahe, daß sie eine Frage von Leben und Tod für uns geworden ist und uns zwingt, uns den eigenen Weg durch sie zu bahnen. Die Historiker früherer Tage können, trotz aller Überlegenheit des Wissens und des Talentes, nicht unsre Grenze bleiben. Wir besitzen die Fähigkeit, unpersönlicher, selbstloser, unerbittlich strenger als sie zu sein. Wir sind durch die ursprünglichen, unverfälschten Aktenstücke in den Stand gesetzt, mit Reue auf die Vergangenheit, mit begründeter Hoffnung auf bessere Dinge in die Zukunft zu blicken. Unter der Bedingung, niemals zu vergessen, daß, wenn wir den Maßstab in der Geschichte erniedrigen, es uns versagt bleiben wird, ihn in Kirche und Staat aufrechtzuerhalten.

Acton hat die englische Geschichtswissenschaft, als deren größten Meister er Stubbs bezeichnet, die in Lightfoot und Hort Größen ersten Ranges besitzt, schon in aufsteigenden Bahnen gefunden. Das Ideal aber, das er ihr stellte, wurde zu seinem Vermächtnis an die englische Jugend. Wenn die Strenge seiner Forderungen auch den mutigsten seiner Schüler und Mitarbeiter schreckte, so sagten sie sich mit einem der hervorragendsten derselben, der Lehrer werde, wenn alles versagen sollte, imstande sein, die zwölf Bände der «Cambridge History» allein zu schreiben. Es kam anders, als sie dachten. Die Last, die Acton auf sich genommen hatte, wurde zu spät auferlegt und brach seine Kraft. Zu Cambridge, wo er die glücklichsten Tage seines Lebens zubrachte, wo selbst die Steine zu ihm sprachen und der ganze Zauber klösterlicher Stille und geistiger Regsamkeit das wünschenswerteste Dasein des Gelehrten schützend umgab, zu Cambridge traf ihn der Schlaganfall, dessen Folgen er ein Jahr später, am 19. Juni 1902, zu Tegernsee erlag. Die Seinen und einige Freunde betteten ihn auf dem kleinen Friedhof mit dem Ausblick auf den See und die Berge zur Ruhe neben der geliebten Tochter, deren Augen er mit den Worten geschlossen hatte: «Sei froh, mein Kind, bald wirst Du Jesus Christus sehen.» Auch er schied mit der Zuversicht auf Ihn, in dessen Gegenwart er gelebt, in Frieden mit der Kirche, in der er einst, nicht für sich allein, um seine Seele gerungen, der sein Sterben gehörte, und die sein Sterbebett tröstete.

Mit dem historischen Aufruf der alten Kaiserkrönungen: «Ist kein Dalberg da?» war die Hochschule Münchens vorangegangen, indem sie ihm 1872, zu ihrer Jubiläumsfeier, die erste der ihm zuteil gewordenen akademischen Auszeichnungen verlieh. Wenn Lord Acton sich nicht getäuscht hat, indem er die Entwicklungen künftiger Zeiten vorauskündete, so wird die katholische Christenheit einst bezeugen, es sei zu kritischer Stunde ein Dalberg dagewesen, ein Ritter aus ihrem Geist, vornehm und selbstbeherrscht, furchtlos und treu, der an die Macht ihrer Wahrheit glaubte, über die Vergehen der Menschen in ihrem Schoß ein unerbittliches Gericht hielt, ihren göttlichen Gesetzen und irdischen Satzungen demütig gehorchte und ein Beispiel sittlicher Größe gab, dessen Segnungen fortdauern und dem Werke, das er hinterließ, das Siegel eines zielbewußten, unsterblichen Gedankens aufdrücken.

* * *

Verzeichnis der Quellen und Literatur

1. Döllinger, Lord Acton, Lady Blennerhassett: Korrespondenzen und Werke

A

[John] Lord Acton, Sendschreiben an einen deutschen Bischof des Vaticanischen Concils. September 1870. Nördlingen 1870

[John] Lord Acton, Zur Geschichte des Vaticanischen Conciles, München 1871

[John Lord Acton,] Die neuere deutsche Geschichtswissenschaft. Eine Skizze von Lord Acton. Autorisierte Übersetzung von J. Imelmann, Berlin 1887

[Acton] Letters of Lord Acton to Mary Gladstone. Ed. with an introductory memoir, by Herbert Paul, New York–London 1904

John Emerich Edward Dalberg-Acton, Lectures on Modern History. Ed. by John Neville Figgis and Reginald Vere Laurence, London 1906, ^{9}1930 [unveränd. Nachdruck Freeport, New York 1967]

[Acton] Lord Acton and his Circle. Ed. by Abbot [Aidan] Gasquet, London 1906

John Emerich Edward Dalberg-Acton, Historical Essays & Studies. Ed. by John Neville Figgis and Reginald Vere Laurence, London 1907 (1926) [unveränd. Nachdruck Freeport, New York 1967)

John Emerich Edward Dalberg-Acton, The History of Freedom and other Essays. Ed. with an Introduction by John Neville Figgis and Reginald Vere Laurence, London 1907 [unveränd. Nachdruck Freeport, New York 1967]

[Acton] Selections from the Correspondence of the first Lord Acton V/1: Correspondence with Cardinal Newman, Lady Blennerhassett, W. E. Gladstone and Others. Ed. with an Introduction by John Neville Figgis and Reginald Vere Laurence, London 1917

[John] Lord Acton, Essays on Church and State. Ed. and introduced by Douglas Woodruff, London 1952

[John] Lord Acton, Über Freiheit und Geschichtsforschung (Klassiker der Staatskunst 9), Salzburg–Klosterneuburg 1959

[Acton] Selected Writings of Lord Acton. Ed. by J. Rufus Fears I–III, Indianapolis 1985–1988

John Emerich Edward Dalberg-Acton, Lectures on the French Revolution, Indianapolis 2000

John Lord Acton, The Vatican Council [1870], in: [Acton] Selected Writings III 290–338

[John] Lord Acton, Döllinger's Historical Work [1890], in: [Acton] Selected Writings II 412–461

B

[Charlotte Lady Blennerhassett] S. de Warmont, Félix Antoine Dupanloup, Bishop of Orleans, in: The Nineteenth Century, Februar 1879, 219–246

Charlotte Lady Blennerhassett, In Memoriam. J. von Döllinger. 28. Februar 1799 – 10. Januar 1890, in: Deutsche Rundschau 25 (Heft 6, März 1899) 459–463

Charlotte Lady Blennerhassett, Lord Acton (1834–1902), in: Deutsche Rundschau 31 (Heft 4, Januar 1905) 64–92

Herbert Butterfield, Journal of Lord Acton: Rome 1857, in: Cambridge Historical Journal 8 (1946) 186–204

C

Victor Conzemius, «Römische Briefe vom Konzil», in: ThQ 140 (1960) 427–462

Victor Conzemius (Bearb.), Ignaz von Döllinger – Lord Acton. Briefwechsel 1850–1890. Herausgegeben von der Kommission für bayerische Landesgeschichte bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften I–III, München 1963–1971 (zitiert: Döllinger-Acton I, II, III)

Victor Conzemius (Bearb.), Ignaz von Döllinger – Charlotte Lady Blennerhassett. Briefwechsel 1865–1886. Herausgegeben von der Kommission für bayerische Landesgeschichte bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1981 (zitiert: Döllinger-Blennerhassett)

D

Joh[ann]. Jos[eph]. Ign[atz]. von Döllinger, Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat. Historisch-politische Betrachtungen, München 1861

Ignaz von Döllinger, Die Papstfabeln des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte, München 1863, Stuttgart ^{2}1890 (besorgt von Johann Friedrich) [unveränd. reprograph. Nachdruck der mit Anmerkungen vermehrt herausgegebenen 2. Aufl. Darmstadt 1970]

[Ignaz von Döllinger,] Der Papst und das Concil von Janus. Eine weiter ausgeführte und mit dem Quellennachweis versehene Neubearbeitung der in der Augsburger Allgemeinen Zeitung erschienenen Artikel: Das Concil und die Civiltà, Leipzig 1869 (zitiert: «Janus»)

[Ignaz von Döllinger,] Römische Briefe vom Concil von Quirinus, München 1870 (zitiert: «Quirinus»)

I[gnaz]. von Döllinger, Akademische Vorträge I–II, Nördlingen 1888/89, III (herausgegeben von Max Lossen), München 1891

Ignaz von Döllinger, Die Bedeutung der großen Zeitereignisse für die deutschen Hochschulen [1871], in: Ders., Akademische Vorträge III 11–38

I[gnaz]. von Döllinger, Ueber die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. Sieben Vorträge, gehalten in München im Jahre 1872, Nördlingen 1888

Ignaz von Döllinger – Fr[anz]. Heinrich Reusch (Bearb.), Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem sechzehnten Jahrhundert mit Beiträgen zur Geschichte und Charakteristik des Jesuitenordens. Auf Grund ungedruckter Aktenstücke I–II, Nördlingen 1889

Ignaz von Döllinger, Kleinere Schriften, gedruckte und ungedruckte. Gesammelt und herausgegeben von Franz Heinrich Reusch, Stuttgart 1890

Ignaz von Döllinger, Gutachten, auf der Konferenz der deutschen Bischöfe zu Würzburg im Oktober und November 1848 abgegeben, in: Ders., Kleinere Schriften 53–71

Ignaz von Döllinger, Die Speyerische Seminarfrage und der Syllabus [1865], in: Ders., Kleinere Schriften 197–227

Ignaz von Döllinger, Briefe und Erklärungen über die Vatikanischen Dekrete 1869 bis 1887. Herausgegeben von Franz Heinrich Reusch, München 1890 [unveränd. reprogr. Nachdruck Darmstadt 1968]

I[gnaz]. von Döllinger, Das Papstthum. Neubearbeitung von Janus «Der Papst und das Concil» im Auftrag des inzwischen heimgegangenen Verfassers von J[ohann]. Friedrich, München 1892

2. Sonstige Quellen und Literatur

A

Gabriel Adriányi, Ungarn und das I. Vaticanum (BBKG 59), Köln-Wien 1975

Aktenstücke des Ordinariates des Erzbistums München und Freising betreffend das allgemeine Vatikanische Konzil, Regensburg–New York–Cincinnati 1871

Giuseppe Alberigo, Die Ekklesiologie des Konzils von Trient [1964], in: Bäumer, Concilium Tridentinum 278–300

Giuseppe Alberigo (Hg.), Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II, Düsseldorf 1993

Christian Albrecht, Richard Rothe. Versöhnung von Christentum und Kultur, in: Neuner–Wenz, Theologen des 19. Jahrhunderts 94–107

Dieter Albrecht, Döllinger, die bayerische Regierung und das Erste Vatikanische Konzil, in: Konrad Repgen – Stephan Skalweit (Hg.), Spiegel der Geschichte. Festgabe für Max Braubach zum 10. April 1964, Münster 1964, 795–815

Dieter Albrecht (Bearb.), Joseph Edmund Jörg. Briefwechsel 1846–1901 (VKZG.A 41), Mainz 1988

Gerd Althoff, Heinrich IV. (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance), Darmstadt ^{2}2008

Hans Ammerich (Hg.), Lebensbilder der Bischöfe von Speyer seit der Wiedererrichtung des Bistums Speyer 1817/21. Festgabe zum 60. Geburtstag Seiner Exzellenz Dr. Anton Schlembach, Bischof von Speyer, Speyer 1992

Hans Ammerich, Das Bayerische Konkordat 1817. Mit Beiträgen von Hans Ammerich, Anton Landersdorfer u. a., Weißenhorn 2000

Willy Andreas – Wilhelm von Scholz (Hg.), Die Großen Deutschen. Neue Deutsche Biographie III, Berlin 1936

Tobias Appl, Die Kirchenpolitik Herzog Wilhelms V. von Bayern. Der Ausbau der bayerischen Hauptstädte zu geistlichen Zentren (SBLG 162), München 2011

Karl Otmar Freiherr von Aretin, Heiliges Römisches Reich 1776–1806. Reichsverfassung und Staatssouveränität I–II (VIEG. Abt. Universalgeschichte 38), Wiesbaden 1967

Karl Otmar von Aretin, Papsttum und moderne Welt (Kindlers Universitäts Bibliothek), München 1970

Roger Aubert, Le pontificat de Pie IX (1846–1878) (Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours 21), Paris 1952 ([2]1962)

Roger Aubert, Vatikanum I (Geschichte der ökumenischen Konzilien 12), Mainz 1965

B

Franz Babinger, Mehmed der Eroberer und seine Zeit. Weltenstürmer einer Zeitenwende, München 1953, [2]1959

Hans Urs von Balthasar, Die großen Ordensregeln (Lectio spiritualis 12), Einsiedeln [4]1980

Hans Barion, Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze. Herausgegeben von Werner Böckenförde, Paderborn–München–Wien–Zürich 1984

Roswitha von Bary, Henriette Adelaide von Savoyen, Kurfürstin von Bayern, München 1980.

Albert Bauer – Reinhold Rau (Bearb.), Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit. Widukinds Sachsengeschichte. Alberts Fortsetzung der Chronik des Regino. Liudprands Werke (AQDGMA 8), Darmstadt 1977

Matthias Bär, Die Beziehungen des Münchener Görreskreises und anderer katholischer Gelehrter in das katholische England (MThS.I 38), St. Ottilien 2010

Remigius Bäumer, Das Verbot der Konzilsappellation Martins V. in Konstanz, in: Franzen-Müller, Das Konzil von Konstanz 187–213

Remigius Bäumer (Hg.), Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Kirchengeschichte von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum. Festschrift für August Franzen, München–Paderborn–Wien 1972

Remigius Bäumer (Hg.), Die Entwicklung des Konziliarismus. Werden und Nachwirken der konziliaren Idee (WdF 279), Darmstadt 1976

Remigius Bäumer (Hg.), Das Konstanzer Konzil (WdF 415), Darmstadt 1977

Remigius Bäumer (Hg.), Concilium Tridentinum (WdF 313), Darmstadt 1979

Hubert Becher, Der deutsche Primas. Eine Untersuchung zur deutschen Kirchengeschichte in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, Kolmar im Elsaß [1942]

George Andrew Beck (Ed.), The English Catholics 1850–1950. Essays to commemorate the Centenary of the Restoration of the Hierarchie of England and Wales, London 1950

Gunter Berg, Leopold von Ranke als akademischer Lehrer (SHKBA 17), Göttingen 1979

Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Lateinisch/deutsch. Herausgegeben von Gerhard B. Winkler I, Innsbruck 1990

Helmut Beumann (Hg.), Kaisergestalten des Mittelalters, München [2]1985

Joseph Bernhart, Nachwort [Lebensskizze Döllingers], in: Ignaz von Döllinger, Geschichte und Kirche (Bücher der Bildung 3). [Herausgegeben von Joseph Bernhart], München [1924], 249–254 wieder abgedruckt in: Joseph Bernhart, Leben und Werk in Selbstzeugnissen. Ausgewählt und mit einer biographischen Einführung herausgegeben von Lorenz Wachinger, Weißenhorn 1981, 197–202

Joseph Bernhart, Erinnerungen 1881–1930. Herausgegeben von Manfred Weitlauff I–II, Weißenhorn 1992

Bibliotheca Döllingeriana. Katalog der Bibliothek des verstorbenen kgl. Universitäts-Professors J. J. J. von Döllinger, Stiftsproptes bei St. Cajetan, Reichsrathes der Krone Bayerns, Vorstandes der kgl. Akademie der Wissenschaften, München 1893

Günter Biemer, John Henry Newman 1801–1890. Leben und Werk, Mainz 1989

Günter Biemer, Die Gläubigen in Dingen der Lehre befragen? J. H. Newmans Auffassung von der Bedeutung der Laien für die Glaubensüberlieferung, in: MThZ 43 (1992) 437–448

Günter Biemer, Die Wahrheit wird stärker sein. Das Leben Kardinal Newmans (Internationale Cardinal-Newman-Studien. XVII. Folge), Frankfurt am Main [2]2002

Max Bierbaum (Hg.), Dompräbendar Helfferich von Speyer und der Münchener Nuntius Serra-Cassano. Ein Beitrag zur römisch-bayerischen Kirchenpolitik und zum Vollzug des bayerischen Konkordats im Jahre 1818 (Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft 45). Paderborn 1926

Biographisches Lexikon der Ludwig-Maximilians-Universität München. Teil I: Ingolstadt-Landshut 1472–1826. Herausgegeben von Laetitia Boehm, Winfried Müller, Wolfgang J. Smolka und Helmut Zedelmaier, Berlin 1998

Franz Xaver Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03–1821/27) (MKHS 1), Stuttgart–Berlin–Köln 1989

Franz Xaver Bischof, Die Konkordatspolitik des Kurerzkanzlers und Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg und seines Konstanzer Generalvikars Ignaz Heinrich von Wessenberg in den Jahren 1803 bis 1815, in: ZKG 108 (1997) 75–92

Franz Xaver Bischof, Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens (MKHS 9), Stuttgart–Berlin–Köln 1997

Franz Xaver Bischof, Döllingers Akademievorträge, in: Weitlauff, Ignaz von Döllinger 328–342

Franz Xaver Bischof, Im neuen «Deutschen Reich». Die Bayerische Akademie der Wissenschaften und ihr Präsident Ignaz von Döllinger, in: Wendepunkte der Akademiegeschichte. Studien zur Wissenschaftsgeschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Friedrich Wilhelm Graf (BGBA 2), Regensburg 2013, 107–130

Franz Xaver Bischof, Luther und die lutherische Reformation im Urteil Döllingers. Eine Bilanz, in: Holzbrecher-Müller, Kirchliches Leben 299–312

Franz Xaver Bischof – Georg Essen (Hg.), Theologie, kirchliches Lehramt und öffentliche Meinung. Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 und ihre Folgen (MKHS.NF 4), Stuttgart 2015

Franz Xaver Bischof, Katholische Theologie zwischen Lagerbildung, Neuorientierung und Wissenschaftspathos des 19. Jahrhunderts, in: Bischof–Essen, Theologie 35–47

Franz Xaver Bischof, Die Korrespondenz Döllinger – Strossmaier (mit Briefanhang), im Druck

Noel Blakiston (Ed.), The Roman Question. Extracts from the Dispaches of Odo Russell from Rome, 1858–1870, London 1962

Olaf Blaschke, Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 122), Göttingen 1997

Charlotte Lady Blennerhassett, Das Viktorianische England, in: Deutsche Rundschau 157 (1913) 383–405, 158 (1914) 269–293, 159 (1914) 220–244, 160 (1914) 376–396

Uta-Renate Blumenthal, Gregor VII. Papst zwischen Canossa und Kirchenreform (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance), Darmstadt 2001

Laetitia Boehm – Johannes Spörl (Hg.), Die Ludwig-Maximilians-Universität in ihren Fakultäten I–II, Berlin 1972–1980

Heinrich Boehmer, Die Jesuiten. Auf Grund der Vorarbeiten von Hans Leube neu herausgegeben von Kurt Dietrich Schmidt, Stuttgart 1957

Ernst Böhmländer, Die Wahl des Herzogs Joseph Klemens von Bayern zum Erzbischof von Cöln 1688, in: OA 56 (1912) 173–247, 57 (1913) 224–284

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

Bernard Botte – Hilaire Marot u. a., Das Konzil und die Konzile. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzilslebens der Kirche, Stuttgart 1962

Ephrem Boularand, La primauté du pape au concile de Florence, in: Bulletin de littérature ecclésiastique 61 (1960) 161–203

Walter Brandmüller, Die Publikation des 1. Vatikanischen Konzils in Bayern. Aus den Anfängen des bayerischen Kulturkampfes, in: ZBLG 31 (1968) 197–258, 575–634

Walter Brandmüller, Ignaz von Döllinger am Vorabend des I. Vatikanums. Herausforderung und Antwort (KGQS 9), St. Ottilien 1977

Walter Brandmüller, «Janus» auf dem Index, in: Albert Portmann-Tinguely (Hg.), Kirche, Staat und katholische Wissenschaft in der Neuzeit. Festschrift für Heribert Raab zum 65. Geburtstag am 16. März 1988 (QFGG.NF 12), Paderborn–München–Wien–Zürich 1988, 411–433

Hans-Jürgen Brandt, Eine katholische Universität in Deutschland? Das Ringen der Katholiken in Deutschland um eine Universitätsbildung im 19. Jahrhundert (BBKG 12), Köln–Wien 1981

Max Braubach, Kurköln. Gestalten und Ereignisse aus zwei Jahrhunderten rheinischer Geschichte, Münster 1949

Max Braubach, Diplomatie und geistiges Leben im 17. und 18. Jahrhundert. Gesammelte Abhandlungen (BHF 33), Bonn 1969

Max Braubach, Wilhelm von Fürstenberg (1629–1704) und die französische Politik im Zeitalter Ludwigs XIV. (BHF 36), Bonn 1972

Karl-Heinz Braun – Mathias Herweg u. a. (Hg.), Das Konstanzer Konzil 1414–1418. Weltereignis des Mittelalters. [I] Essays, Darmstadt 2013; [II] Katalog, herausgegeben vom Badischen Landesmuseum, Darmstadt 2014

Olivier de la Brosse – Joseph Lecler – Henri Holstein – Charles Lefebvre, Lateran V und Trient (1. Teil) (Geschichte der ökumenischen Konzilien X), Mainz 1978

Jakob Burckhardt, Über das Studium der Geschichte. Der Text der «Weltgeschichtlichen Betrachtungen» auf Grund der Vorarbeiten von Ernst Ziegler nach den Handschriften herausgegeben von Peter Ganz, München 1982

Dominik Burkard, Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche. Die «Frankfurter Konferenzen» und die Neuordnung der Kirche Deutschlands nach der Säkularisation (RQ Suppl. 53), Rom–Freiburg–Wien 2000

Dominik Burkard, Revisionistische oder kritische Kirchengeschichtsschreibung? Der Tübinger Theologe Karl August Fink (1904–1983), in: RoJBKG 32 (2013) 173–210

Dominik Burkard, Die Bindung im Gewissen und die Freiheit des Glaubens. Acton, Newman und die Moderne, in: Böhr–Hildmann–Koecke, Glaube, Gewissen 129–153

Dominik Burkard – Nicole Priesching (Hg.), Katholiken im langen 19. Jahrhundert. Akteure –Kulturen – Mentalitäten. Festschrift für Otto Weiß, Regensburg 2014

Cuthbert Butler, Das I. Vatikanische Konzil, München ^{2}1961

C

Owen Chadwick, The Victorian Church I–II, London ^{3}1973

Pierre-Thomas Camelot, Ephesus und Chalcedon (Geschichte der ökumenischen Konzilien II), Mainz 1963

Erich Caspar, Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft I–II, Tübingen 1930–1933

Erich Caspar, Pippin und die römische Kirche. Kritische Untersuchungen zum fränkisch-päpstlichen Bunde im VIII. Jahrhundert, Berlin 1914 (unveränd. Nachdr. Darmstadt 1973)

Erich Caspar, Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft, Darmstadt 1965

Bernhard Casper, Die theologischen Studienpläne des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts im Lichte der Säkularisierungsproblematik, in: Langner, Säkularisation 97–142

Codex epistolaris Carolinus. Frühmittelalterliche Papstbriefe an die Karolingerherrscher. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Florian Hartmann und Tina B. Orth-Müller (AQGMA 49), Darmstadt 2017

Collectio Lacensis V: Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum, Friburgi Brisgoviae 1879 (zit.: Coll. Lac. V)

Collectio Lacensis VII: Acta et Decreta Sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani, Friburgi Brisgoviae 1890 (zit.: Coll. Lac. VII)

Victor Conzemius, Zur Charakteristik von Ignaz v. Döllinger. Ein Brief von Johannes Friedrich an Lord Acton, in: ZBLG 22 (1959) 154–169

Viktor Conzemius, Acton, Döllinger und Ketteler. Zum Verständnis des Ketteler-Bildes in den Quirinusbriefen und zur Kritik an Vigeners Darstellung Kettelers auf dem Vatikanum I, in: AmrhKG 14 (1962) 194–238

Viktor Conzemius, Die «Römischen Briefe vom Konzil». Eine entstehungsgeschichtliche und quellenkritische Untersuchung zum Konzilsjournalismus Ignaz v. Döllingers und Lord Actons, in: RQ 59 (1964) 186–229 [I], 60 (1965) 76–119 [II]

Victor Conzemius, Der Tod Ignaz von Döllingers in den Briefen der Freunde, in: Festgabe für Hubert Schiel zu seinem 70. Geburtstag (Kurtrierisches Jahrbuch 8), Trier 1968, 300–316

Viktor Conzemius, Ignaz von Döllinger und Edmund Jörg. Analyse einer Freundschaft und ihres Zerfalls in: Dieter Albrecht – Andreas Kraus – Kurt Reindel (Hg.), Festschrift für Max Spindler zum 75. Geburtstag, München 1969, 743–765

Viktor Conzemius, Propheten und Vorläufer. Wegbereiter des neuzeitlichen Katholizismus, Zürich–Einsiedeln–Köln 1972

Viktor Conzemius, Lord Acton. Das Ethos der Wahrhaftigkeit, in: Ders., Propheten und Vorläufer 136–158

Viktor Conzemius, Liberaler Katholizismus in England, in: Schmidt-Schwaiger, Kirchen und Liberalismus 173–196

Viktor Conzemius, Döllinger, Johann Joseph Ignaz, in: TRE 9 (1982) 20–26

Viktor Conzemius, Lord Acton, Ignaz Döllinger und John Henry Newman: Lebenssituationen und Kirchenkonflikte, in: Günter Biemer – Heinrich Fries (Hg.), Christliche Heiligkeit als Lehre und Praxis nach John Henry Newman (Internationale Cardinal-Newman-Studien XII), Sigmaringendorf 1988, 83–102

Viktor Conzemius, Historie und Schuld. Johannes Paul II. auf den Spuren von Lord Acton?, in: RQ 95 (2000) 94–109

Victor Conzemius, Gottes Spurensucher. Zwanzig christliche Profile der Neuzeit, Freiburg–Basel–Wien 2002

Victor Conzemius, John Lord Acton. Ethos der Wahrhaftigkeit, in: Ders., Gottes Spurensucher 191–203

Victor Conzemius, Charlotte Lady Blennerhassett. Katholisch und kosmopolitisch, in: Ders., Gottes Spurensucher 204–220

Victor Conzemius, Möhler und Döllinger – Verheißungsvolle Weggenossenschaft und ihr jähes Ende, in: Wagner, Johann Adam Möhler 51–69

Giuseppe M. Croce (Ed.), Una fonte importante della storia del pontificato di Pio IX e del Concilio Vaticano I: I manoscritti inediti di Vincenzo Tizzani, in: AHP 23 (1985) 217–345, 24 (1986) 273–363, 25 (1987) 263–363

Giuseppe M. Croce, Monsignor Vincenzo Tizzani ed il Concilio Vaticano I. A proposito di una recente pubblicazione, in: AHP 31 (1993) 307–348

D

Das Luther-Lexikon. Herausgegeben von Volker Leppin und Gury Schneider-Ludorff, Regensburg 2014

Das ökumenische Konzil: Seine Bedeutung für die Verfassung der Kirche (Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 19, 1983, Heft 8/9)

Rolf Decot (Hg.), Säkularisation der Reichskirche 1803. Aspekte kirchlichen Umbruchs (VIEG. Beiheft 55), Mainz 2002

Rolf Decot (Hg.), Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozeß. Kirche – Theologie – Kultur – Staat (VIEG. Beiheft 65), Mainz 2005

Heinrich Denzinger, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum – Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann, Freiburg–Basel–Wien ^{42}2009 (zit: Denzinger-Hünermann)

Georg Denzler, Neuentdeckte Briefe des Ignaz von Döllinger an Chlodwig von Hohenlohe, in: RQ 67 (1972) 212–231

Georg Denzler, Professor Valentin Thalhofer und die Theologische Fakultät der Universität München 1863–1876. Ein Beitrag zur Geschichte des 1. Vatikanischen Konzils: Fakten – Akten, in: BABKG 32 (1979) 33–84

Georg Denzler – Ernst Ludwig Grasmück (Hg.), Geschichtlichkeit und Glaube. Zum 100. Todestag Johann Joseph Ignaz von Döllingers (1799–1890), München 1990

Konrad Deufel, Kirche und Tradition. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Wende im 19. Jahrhundert am Beispiel des kirchlich-theologischen Kampfprogramms P. Joseph Kleutgens S.J. Darstellung und neue Quellen (Beiträge zur Katholizismusforschung Reihe B), München–Paderborn–Wien 1976

Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung I–XI. Herausgegeben von Rainer A. Müller (Universal-Bibliothek 17001–17011), Stuttgart 1997

Die Verhandlungen des zweiten Altkatholiken-Congresses zu Köln. Officielle Ausgabe, 2 Teile, Köln–Leipzig 1872

Michael Doeberl, Entwicklungsgeschichte Bayerns II: Vom Westfälischen Frieden bis zum Tode König Maximilians I., München ^{3}1928

Franz Dölger, Byzanz und die europäische Staatenwelt. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, Ettal 1953 (unveränd. reprogr. Nachdr. Darmstadt 1964)

Alexander Dru, Lord Acton, Döllinger und der Münchner Kongreß. Ein Jahrhundert-Gedenken, in: Hochland 56 (1963) 49–58

Félix Dupanloup, La Convention du 15 septembre et l'Encyclique du 8 décembre. Par Mgr l'évêque d'Orléans (Suivie d'une lettre au journal des Débats), Paris 1865

Felix Dupanloup, Die Convention vom 15. September und Die Encyklika vom 8. Dezember, Augsburg 1865

Franz Dvornik, Byzanz und der römische Primat, Stuttgart 1966

E

Manfred Eder – Anton Landersdorfer (Hg.), Christen in Bayern – Christen aus Bayern. Biographische Aspekte und Perspektiven durch 15 Jahrhunderte. Festschrift Karl Hausberger zum 65. Geburtstag (BGBR 43), Regensburg 2009

Johann Englberger, Gregor VII und die Investiturfrage. Quellenkritische Studien zum angeblichen Investiturverbot von 1075 (PHF 9), Köln 1996

Michael Erbe (Hg.), Berlinische Lebensbilder. Geisteswissenschaftler (Einzelveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin 60), Berlin 1989

Jörg Ernesti, Paul VI. Die Biographie, Freiburg–Basel–Wien 2015

Jörg Ernesti – Gregor Wurst (Hg.), Kirchengeschichte im Porträt. Katholische Kirchenhistoriker des 20. Jahrhunderts, Freiburg-Basel-Wien 2016

Jörg Ernesti, Leo XIII. Papst und Staatsmann, Freiburg i. Br. 2018 (im Druck)

Conradus Eubel (u. a.), Hierarchia Catholica mediii et recensioris aevi seu Summorum Pontificum, S. R. E. Cardinalium, Ecclesiarum Antistitum series [1198–1799] I–VI, Monasterii 1913 – Patavii 1958

F

Andreas Falkner – Paul Imhof (Hg.), Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491–1556, Würzburg 1990

Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica, München 16.–19. September 1986 I–VI, (MGH. Schriften 33/1–6), Hannover 1988–1990

Konrad Farner, Franz Lenbach 1836–1904. Bildnis des Stiftspropstes Döllinger, in: Remigius Netzer (Hg.), Neue Pinakothek. Neue Staatsgalerie München, München 1971, 210–212

Hans Erich Feine, Die Besetzung der Reichsbistümer vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation 1648–1803 (KRA 97/98), Stuttgart 1905 (unveränd. Nachdr. Amsterdam 1964)

Hans Erich Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte I: Die katholische Kirche, Weimar ^{2}1954

Karl August Fink, Die Wahl Martins V., in: Franzen-Müller, Das Konzil von Konstanz 138–151

Karl August Fink, Das Konzil von Konstanz. Seine welt- und kirchengeschichtliche Bedeutung [1964], in: Bäumer, Das Konstanzer Konzil 143–164

Karl August Fink, Zur Geschichte der Kirchenverfassung, in: Concilium 6 (1970) 531–536

Karl August Fink, Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter, München 1981

Karl August Fink, Das Konstanzer Konzil. Umstrittene Rezeptionen. Herausgegeben mit einer Einleitung von Joachim Köhler (Theologie. Forschung und Wissenschaft 52), Berlin 2016

Johann Finsterhölzl, Ignaz von Döllinger (Wegbereiter heutiger Theologie), Graz–Wien–Köln 1969

Johann Finsterhölzl, Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum Ersten Vatikanum. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Johannes Brosseder (SThGG 9), Göttingen 1975

Gisela Fleckenstein – Michael Klöcker – Norbert Schloßmacher (Hg.), Kirchengeschichte. Alte und neue Wege. Festschrift für Christoph Weber I–II, Frankfurt am Main 2008

Alois Flir, Briefe aus Rom. Mit einem kurzen Lebensumriß des Verfassers. Herausgegeben von Ludwig Rapp, Innsbruck 1864

August Franzen – Wolfgang Müller (Hg.), Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie, Freiburg–Basel–Wien 1964

August Franzen, Das Konzil der Einheit. Einigungsbemühungen und konziliare Gedanken auf dem Konstanzer Konzil. Die Dekrete «Haec sancta» und «Frequens», in: Franzen-Müller, Das Konzil von Konstanz 69–112

August Franzen, Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn im Streit um das Erste Vatikanische Konzil (BBKG 6) Köln-Wien 1974

Ansgar Frenken, Das Konstanzer Konzil (1414–1418) (Urban Taschenbücher), Stuttgart 2015

Theobald Freudenberger (Hg.), Sebastian Merkle. Ausgewählte Reden und Aufsätze. Anläßlich seines 100. Geburtstags in Verbindung mit dem Sebastian-Merkle-Institut der Universität Würzburg (QFGBHW XVII), Würzburg 1965

Johannes Fried, Das Mittelalter. Geschichte und Kultur, München [4]2009

Emil Friedberg, Sammlung der Aktenstücke zum ersten Vatikanischen Concil mit einem Grundriß der Geschichte desselben I–II, Tübingen 1872–1876

J[ohann]. Friedrich, Tagebuch. Während des Vaticanischen Concils geführt, Nördlingen [2]1873

Johann Friedrich, Geschichte des Vatikanischen Konzils I–III/1–2, Bonn 1877–1887

J[ohann]. Friedrich, Ignaz von Döllinger. Sein Leben auf Grund seines schriftlichen Nachlasses I–III, München 1899–1901

Heinrich Fries – Georg Schwaiger (Hg.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert I–III, München 1975

Heinrich Fries – Georg Kretschmar (Hg.), Klassiker der Theologie I–II, München 1981–1983

Horst Fuhrmann, Päpstlicher Primat und Pseudoisidorische Dekretalen, in: QFIAB 49 (1969) 313–329

Horst Fuhrmann, Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen. Von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit I–III (MGH. Schriften 24/I–III), Stuttgart 1972

Horst Fuhrmann, Einladung ins Mittelalter, München [5]1997

Horst Fuhrmann, Überall ist Mittelalter. Von der Gegenwart einer vergangenen Zeit, München [3]1998

Horst Fuhrmann, Döllinger als Akademiepräsident und Historiker, in: Weitlauff, Ignaz von Döllinger (1799–1890) 312–327

Horst Fuhrmann, Ignaz von Döllinger. Ein exkommunizierter Theologe als Akademiepräsident und Historiker (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften. Philol.–hist. Klasse 137/1), Stuttgart–Leipzig 1999

Horst Fuhrmann, Menschen und Meriten. Eine persönliche Portraitgalerie, München 2001, 149–173

Horst Fuhrmann Stand, Aufgaben und Perspektiven der Pseudoisidorforschung, in: Hartmann-Schmitz, Fortschritt durch Fälschungen? 227–262

Horst Fuhrmann, Papst Gregor VII. und das Zeitalter der Reform. Annäherungen an eine europäische Wende. Ausgewählte Aufsätze. Herausgegeben von Martina Hartmann (MGH. Schriften 72), Wiesbaden 2016

G

Pius Gams, Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrten in München vom 28. September bis 1. Oktober 1863, Regensburg 1863

Klaus Ganzer, Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und theologisches Ringen. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Herausgegeben von Heribert Smolinsky und Johannes Meier (RGST Suppl. 4), Münster 1997

Klaus Ganzer, Die Beschränkung der Bischofswahl auf die Domkapitel in Theorie und Praxis des 12. und 13. Jahrhunderts [1972], in Ders., Kirche auf dem Weg 43–121

Klaus Ganzer, Gallikanische und römische Primatsauffassung im Widerstreit. Zu den ekklesiologischen Auseinandersetzungen auf dem Konzil von Trient [1989], in: Ders., Kirche auf dem Weg 282–334

Klaus Ganzer, Die Ekklesiologie des Konzils von Trient, in: Ders., Kirche auf dem Weg 266–281

Erich Garhammer, Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts (MKHS 5), Stuttgart–Berlin–Köln 1990

Erwin Gatz (Bearb.), Akten der Fuldaer Bischofskonferenz I: 1871–1887 (VKZG.A 22), Mainz 1977

Erwin Gatz (Hg.), Römische Kurie. Kirchliche Finanzen. Vatikanisches Archiv. Studien zu Ehren von Hermann Hoberg I–II (MHP 45/46), Rom 1979

Erwin Gatz (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1983

Erwin Gatz (Hg.), Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1990

Erwin Gatz (Hg.), Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischem Konzil (RQ Suppl. 49), Rom–Freiburg–Wien 1994

Erwin Gatz (Hg.), Der Diözesanklerus (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts – Die Katholische Kirche – IV), Freiburg–Basel–Wien 1995

Erwin Gatz (Hg.), Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1996

Erwin Gatz (Hg.) Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448. Ein biographisches Lexikon, Berlin 2001

Erwin Gatz (Hg.), Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches von ihren Anfängen bis zur Säkularisation, Freiburg i. Br. 2003

Erwin Gatz (Hg.), Die Bistümer der deutschsprachigen Länder. Von der Säkularisation bis zur Gegenwart, Freiburg i. Br. 2005

Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte. Herausgegeben von Herbert Grundmann II, Stuttgart ^{9}1970

Albrecht Geck, Edward Bouverie Pusey. Hochkirchliche Erweckung, in: Neuner–Wenz, Theologen des 19. Jahrhunderts 108–126

Joseph Gill, Konstanz und Basel-Florenz (Geschichte der ökumenischen Konzilien IX), Mainz 1967

Joseph Gill, Die griechisch-lateinische Einigung beim Konzil von Florenz, in: Botte–Marot, Das Konzil 211–224

Hubert Glaser (Hg.), Kurfürst Max Emanuel. Bayern und Europa um 1700. I: Zur Geschichte und Kunstgeschichte der Max-Emanuel-Zeit, München [1976]

Hubert Glaser (Hg.), Um Glauben und Reich. Kurfürst Maximilian I. Beiträge zur Bayerischen Geschichte und Kunst 1573–1657 (Wittelsbach und Bayern II/1), München–Zürich 1980

Joachim Gnilka, «Tu es Petrus». Die Petrus-Verheißung in Mt 16,17–19, in: MThZ 38 (1987) 3–17

Joachim Gnilka, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte (HThKNT Suppl. III), Freiburg–Basel–Wien ^{2}1990

Joachim Gnilka, Wer waren Jesus und Muhammad? Ihr Leben im Vergleich. Freiburg–Basel–Wien 2011

Werner Goez, Lebensbilder aus dem Mittelalter. Die Zeit der Ottonen, Salier und Staufer, Darmstadt 1998

Theodor Granderath, Geschichte des Vatikanischen Konzils von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung. Nach den authentischen Dokumenten dargestellt. Herausgegeben von Konrad Kirch I–III, Freiburg i. Br. 1903–1906

Ferdinand Gregorovius, Römische Tagebücher. Herausgegeben von Friedrich Althaus, Stuttgart 1892

Martin Greschat (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte I–XII, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1978–1986

Thomas Groll, Das Augsburger Domkapitel. Von der Wiedererrichtung (1817/21) bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs (1945) (MThS.H 34), St. Ottilien 1996

Thomas Groll, Die [Augsburger] Bischöfe seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Weitlauff, Das Bistum Augsburg 195–321

Thomas Groll (Hg.), Kardinal Otto Truchseß von Waldburg (1514–1573) (JBVABG 49), Augsburg 2015

H

Christian Haeutle, Genealogie des erlauchten Stammhauses Wittelsbach von dessen Wiedereinsetzung in das Herzogthum Bayern (11. Sept. 1180) bis herab auf unsere Tage. Nach Quellen neu bearbeitet und zusammengestellt, München 1870

August Hagen, Hefele und das vatikanische Konzil, in: ThQ 123 (1942) 223–252

August Hagen, Die Unterwerfung des Bischofs Hefele unter das Vatikanum, in: ThQ 124 (1943) 1–40

Johannes Haller, Die Quellen zur Entstehung des Kirchenstaates (Quellensammlung zur deutschen Geschichte), Leipzig-Berlin 1907

Johannes Haller, Nikolaus I. und Pseudoisidor, Stuttgart 1936

Johannes Haller, Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit I–V, Darmstadt 1962

Notker Hammerstein (Hg.), Geschichtswissenschaft um 1900, Stuttgart 1988

Vinzenz Hamp, Weisheit und Gottesfurcht. Aufsätze zur alttestamentlichen Einleitung, Exegese und Theologie. Bearbeitet und herausgegeben von Georg Schmuttermayr, St. Ottilien 1990

Franciscus Hanus, Die preussische Vatikangesandtschaft 1747–1920, München 1954

Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I–III, Tübingen [4]1909 (unveränd. Nachdr. Darmstadt 1964)

Adolf Harnack, Aus der Werkstatt des Vollendeten. Als Abschluß seiner Reden und Aufsätze, herausgegeben von Axel von Harnack, Gießen 1930

Adolf Harnack, Meine Zeitgenossen aus dem achtzehnten Jahrhundert, in: Ders., Aus der Werkstatt 31–45

Adolf von Harnack, Möhler, Diepenbrock, Döllinger, in: Ders., Aus der Werkstatt 113–117

Peter Claus Hartmann, Karl Albrecht – Karl VII. Glücklicher Kurfürst. Unglücklicher Kaiser, Regensburg 1985

Wilfried Hartmann – Gerhard Schmitz (Hg.), Fortschritt durch Fälschungen? Ursprung, Gestalt und Wirkungen der pseudoisidorischen Fälschungen. Beiträge zum gleichnamigen Symposion an der Universität Tübingen vom 27. und 28. Juli 2001 (MGH. Studien und Texte 31), Hannover 2002

Martina Hartmann, Spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Kritik an den pseudoisidorischen Dekretalen. Nikolaus von Kues und Heinrich Kalteisen als «Wahrheitszeugen» bei Matthias Flacius und den Magdeburger Centuriatoren, in: Hartmann-Schmitz, Fortschritt durch Fälschungen? 191–210

August Bernhard Hasler, Pius IX., päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie (Päpste und Papsttum 12/I–II), Stuttgart 1977

Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I–V, Leipzig [3–4]1904–[1]1920

Karl Hausberger, Staat und Kirche nach der Säkularisation. Zur bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jahrhundert (MThS.H 23), St. Ottilien 1983

Karl Hausberger (Hg.), Carl von Dalberg. Der letzte geistliche Reichsfürst (SUR 22), Regensburg 1995

Karl Hausberger, Reichskirche – Staatskirche – «Papstkirche». Der Weg der deutschen Kirche im 19. Jahrhundert, Regensburg 2009

Karl Hausberger, «Kein Gallicaner und kein Fuldaer!» Senestreys unerschrockener Kampf für die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem Ersten Vatikanum (1869/70), in: Weber, Ignatius von Senestrey 143–162

Martin Heckel, Gesammelte Schriften. Staat, Kirche, Recht, Geschichte I–II, Herausgegeben von Klaus Schlaich (Jus Ecclesiasticum 38), Tübingen 1989

Eduard Hegel, Das Erzbistum Köln zwischen Barock und Aufklärung. Vom Pfälzischen Krieg bis zum Ende der französischen Zeit 1688–1814 (Geschichte des Erzbistum Köln IV), Köln 1979

Eduard Hegel, Das Erzbistum Köln zwischen der Restauration des 19. Jahrhunderts und der Restauration des 20. Jahrhunderts 1815–1962 (Geschichte des Erzbistums Köln V), Köln 1987

Karl Theodor Heigel, Quellen und Abhandlungen zur neueren Geschichte Bayerns I–II, München 1884– 1900

Florian Heinritzi, Promotion als Politik. Die Verleihung des Doktors der Bürgerlichen Rechte durch die Universität Oxford an Ignaz von Döllinger, in: ZKG 124 (2013) 318–330

Karl Hengst, Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzungen (QFGG NF 2), Paderborn 1981

Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter, Darmstadt 2012

Joseph Hergenröther, Anti-Janus. Eine historisch-theologische Kritik der Schrift «Der Papst und das Concil» von Janus, Freiburg im Breisgau 1870

Joseph Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtlichen Entwickelung und in Beziehung auf die Fragen der Gegenwart. Historisch-theologische Essays und zugleich ein Anti-Janus vindicatus, Freiburg i. Br. 1872

Friedrich Heyer, Die katholische Kirche von 1648 bis 1870 (Die Kirche in ihrer Geschichte IV/N 1), Göttingen 1963

Manfred Hildermeier, Geschichte Russlands. Vom Mittelalter bis zur Oktoberrevolution, München [2]2013

Roland Hill, Lord Acton, New Haven & London 2000 (zitiert: Hill I)

Roland Hill, Lord Acton. Ein Vorkämpfer für religiöse und politische Freiheit im 19. Jahrhundert, Freiburg-Basel-Wien 2002 (Übersetzung des obigen Werkes durch den Autor; zitiert: Hill II)

Gertrude Himmelfarb, Lord Acton. A Study in Conscience and Politics, London 1952.

Bernhard Hoeft, Rankes Berufung nach München, München 1940

Adolf Hofmeister, Das Wormser Konkordat. Zum Streit um seine Bedeutung. Mit einer textkritischen Beilage, in: Festschrift Dietrich Schäfer, Jena 1915, 64–148, unveränd. Nachdr. mit einem Vorwort zur Neuausgabe von Roderich Schmidt (Reihe «Libelli» 89), Darmstadt [1962]

Herbert Hömig, Carl Theodor von Dalberg. Staatsmann und Kirchenfürst im Schatten Napoleons, Paderborn-München-Wien-Zürich 2011

Sebastian Holzbrecher – Thorsen W. Müller (Hg.), Kirchliches Leben im Wandel der Zeiten. Perspektiven und Beiträge der (mittel-)deutschen Kirchengeschichtsschreibung. Festschrift für Josef Pilvousek (EThS 104), Würzburg 2013

Andreas Holzem, Kirchenreform und Sektenstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein (VKZG.B 65), Paderborn 1994

Johann Nikolaus von Hontheim, Justinus Febronius Abbreviatus et emendatus. Herausgegeben und eingeleitet von Ulrich L. Lehner (Religionsgeschichte der frühen Neuzeit), Nordhausen 2008 (zit.: Hontheim I)

Johann Nikolaus von Hontheim, Justini Febronii Commentarius in suam retractationem. Herausgegeben und eingeleitet von Ulrich L. Lehner (Religionsgeschichte der frühen Neuzeit), Nordhausen 2008 (zit.: Hontheim II)

Ulrich Horst, Papst – Konzil – Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart (WSAMA.T 10), Mainz 1978

Ulrich Horst, Kardinalerzbischof Filippo Maria Guidi OP und das I. Vatikanische Konzil [1979], in: Ders., Päpstliche Unfehlbarkeit 361–424

Ulrich Horst, Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil (WSAMA.T 12), Mainz 1982

Ulrich Horst, Die Diskussion um die Immaculata Conceptio im Dominikanerorden. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Methode (VGI NF 34), Paderborn 1987

Ulrich Horst, Die Lehrautorität des Papstes und die Dominikanertheologen der Schule von Salamanca (QFGDO NF 11), Berlin 2003

Ulrich Horst, Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Marias (1854). Vorgeschichte und Folgen, in: Weitlauff, Kirche im 19. Jahrhundert 95–114

Ulrich Horst, Dogma und Theologie. Dominikanertheologen in den Kontroversen um die Immmaculata Conceptio (QFGDO NF 16), Berlin 2009

Ulrich Horst, Juan de Torquemada und Thomas de Vio Cajetan. Zwei Protagonisten der päpstlichen Gewaltenfülle (QFGDO NF 19), Berlin 2012

Ulrich Horst, Päpstliche Unfehlbarkeit wider konziliare Superiorität? Studien zur Geschichte eines (ekklesiologischen) Antagonismus vom 15. bis zum 19. Jahrhundert (Konziliengeschichte. Reihe B: Untersuchungen), Paderborn 2016

Ulrich Horst, Die Lehrautorität des Papstes nach Augustinus von Ancona, in: Ders., Päpstliche Unfehlbarkeit wider konziliare Superiorität? 13–37 (Erstdruck in: Analecta Augustiniana 53, 1991, 271–303)

Thomas Albert Howard, The Pope and the Professor. Pius IX., Ignaz von Döllinger, and the Quandery of the Modern Age, Oxford University Press 2017

Ernst Rudolf Huber – Wolfgang Huber (Hg.), Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts I–V, Berlin 1990 (Darmstadt 2014)

Reinhard M. Hübner, Kirche und Dogma im Werden. Aufsätze zur Geschichte und Theologie des frühen Christentums. Herausgegeben von Roland Kany (Studien und Texte zu Antike und Christentum 108), Tübingen 2017

Reinhard M. Hübner, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat in der frühen Kirche, in: Ders., Kirche und Dogma ím Werden 21–61

Reinhard M. Hübner, Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien, in: Kirche und Dogma im Werden 63–92

Reinhard M. Hübner, Die eine Person und die zwei Naturen – Der Weg zur Zweinaturenlehre, in: Ders., Kirche und Dogma im Werden 439–463

I

Erwin Iserloh, Wilhelm Emmanuel von Ketteler zur Infallibilität des Papstes. Unveröffentlichte Stellungnahmen, in: Schwaiger: Konzil und Papst 521–542 (wieder abgedruckt in: Iserloh, Kirche – Ereignis und Institution I 327–345)

Erwin Iserloh (Hg.), Katholische Theologen der Reformationszeit I–V (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 44–48), Münster 1984–1988

Erwin Iserloh, Kirche – Ereignis und Institution. Aufsätze und Vorträge I:. Kirchengeschichte als Theologie, II: Geschichte und Theologie der Reformation, Münster 1985

J

Klaus Jaitner, Reichskirchenpolitik und Rombeziehungen Philipp Wilhelms von Pfalz-Neuburg von 1662 bis 1690, in: AHVNRh 178 (1976) 91–144

Hubert Jedin, Geschichte des Konzils von Trient I–IV/1–2, Freiburg–Basel–Wien ^{2}1951– 1975

Hubert Jedin, Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge I–II, Freiburg–Basel–Wien 1966

Hubert Jedin, Der Kampf um die bischöfliche Residenzpflicht 1562/63 [1963], in: Ders., Kirche des Glaubens II 398–413

Hubert Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte I–VII, Freiburg–Basel–Wien 1965–1979

Hubert Jedin, Kirchenhistorikerbriefe an Augustin Theiner, in: RQ 66 (1971) 187–231

Joseph Edmund Jörg, Döllinger †. Erinnerungen seines alten Amanuensis, in: HPB 105 (1890/I) 237–248, 249–262

K

Walter Kasper, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Die Überlieferung in der neueren Theologie V), Freiburg–Basel–Wien 1962

Martin Kaufhold, Wendepunkte des Mittelalters. Von der Kaiserkrönung Karls des Großen bis zur Entdeckung Amerikas, Ostfildern 2004

Winfried Kausch, Geschichte der Theologischen Fakultät Ingolstadt im 15. und 16. Jahrhundert (1472–1605) (Ludovico Maximilianea. Forschungen 9), Berlin 1977

Friedrich Keinemann, Die europäischen Mächte und die Wahl des Herzogs Clemens August von Bayern zum Fürstbischof von Münster, Paderborn und Osnabrück (1716–1728), in: Ders., Ancien Regime, Kulturkampf, Nachkriegszeit. Neue Beiträge zur westfälischen Landesgeschichte, Hamm 1974, 5–76

Ewald Kessler, Johann Friedrich (1836–1917). Ein Beitrag zur Geschichte des Altkatholizismus (MBM 55), München 1975

Ewald Kessler, Ignaz von Döllinger – J. G. Cotta-Verlag. Briefwechsel 1838–1880, in: ZBLG 42 (1979) 305–350

Ewald Kessler, Die Döllingeriana in der Bayerischen Staatsbibliothek München, in: Denzler–Grasmück, Geschichtlichkeit 83–91

Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler, Schriften, Briefe und Materialien zum Vaticanum I 1867–1875. Bearbeitet von Erwin Iserloh, Norbert Jäger, Christoph Stoll (Ketteler, Sämtliche Werke und Briefe. Abt. I, Band 3), Mainz 1982

Lothar Kettenacker, Lord Acton: Wegbereiter der deutschen historischen Schule und Kritiker des Historismus, in: Adolf M. Birke – Kurt Kluxen (Hg.), Kirche, Staat und Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Ein deutsch-englischer Vergleich (Prinz-Albert-Studien 2), München–New York–London–Paris 1984, 99–119

Kurt Kluxen, Geschichte Englands. Von den Anfängen bis zur Gegenwart (Kröner Taschenausgabe 374), Stuttgart 1968

Luise von Kobell, Ignaz von Döllinger. Erinnerungen, München 1891

Joachim Köhn (Hg.), Beobachter des Vatikanum I. Die römischen Tagebücher des P. Georg Ulber OSB (Quellen und Studien zur neueren Theologie 4), Regensburg 2000

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

Alexander Koller, Die Nuntien und das Konzil von Trient, in: Walter-Wassilowsky, Das Konzil von Trient 255–274

Franz Xaver Kraus, Essays I–II, Berlin 1896–1901

Franz Xaver Kraus, Tagebücher. Herausgegeben von Hubert Schiel, Köln 1957

Hans Küng, Strukturen der Kirche (QD 17), Freiburg–Basel–Wien 1962

Kurfürst Clemens August. Landesherr und Mäzen des 18. Jahrhunderts. Ausstellung in Schloß Augustusburg zu Brühl 1961, Köln [1961]

Otto Kuss, Auslegung und Verkündigung. I: Aufsätze zur Exegese des Neuen Testamentes; II: Biblische Vorträge und Meditationen, Regensburg 1963–1967

Otto Kuss, Kirchliches Amt und freie geistliche Vollmacht [1953], in: Ders., Auslegung und Verkündigung I 271–280

Otto Kuss, Jesus und die Kirche im Neuen Testament [1955], in: Ders., Auslegung und Verkündigung I 25–77

Otto Kuss, Exegese als theologische Aufgabe [1961], in: Ders., Auslegung und Verkündigung I 1–24

Otto Kuss, Das Vaterunser, in: Ders., Auslegung und Verkündigung II 277–333

L

Raimund Lachner, Jakob Frohschammer (1821–1893). Leben und Werk (SThG 5), St. Ottilien 1990

Peter Landau, Gratians unmittelbare Quellen für seine Pseudoisidortexte, in: Hartmann–Schmitz, Fortschritt durch Fälschungen? 161–189

Anton Landersdorfer, Im Umkreis des I. Vatikanischen Konzils und des Kulturkampfes, in: Schwaiger, Das Erzbistum München und Freising 125–157

Anton Landersdorfer, Gregor von Scherr (1804–1877), Erzbischof von München und Freising in der Zeit des Ersten Vatikanums und des Kulturkampfes (SABKG 9), München 1995

Anton Landersdorfer (Hg.), «Nach Rom zu schreiben fühle ich oft ein wahres Bedürfniß.» Die Briefe des Germanikers Johann Baptist Huber (München) aus den Jahren 1870 bis 1886, Passau 2013

Albrecht Langner (Hg.), Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert (Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen), Paderborn 1978

Joseph Lecler – Henri Holstein – Pierre Adnès – Charles Lefebvre, Trient II (Geschichte der ökumenischen Konzilien XI), Mainz 1987

August Leidl, Die Einheit der Kirchen auf den spätmittelalterlichen Konzilien. Von Konstanz bis Florenz (KKTS 17), Paderborn 1966

August Leidl, Die Verhandlungen über die Struktur eines Unionskonzils im 15. Jahrhundert, in: Schwaiger, Konzil und Papst 247–276

August Leidl, Die Primatsverhandlungen auf dem Konzil von Florenz als Antwort auf den westlichen Konziliarismus und die östliche Pentarchietheorie, in: AHC 7 (1975) 272–289

Rudolf Lill, Die ersten deutschen Bischofskonferenzen, Freiburg 1964

Rudolf Lill, Die deutschen Theologieprofessoren vor dem Vaticanum I im Urteil des Münchener Nuntius, in: Reformata Reformanda II 483–508

Rudolf Lill, Der Ultramontanismus. Die Ausrichtung der gesamten Kirche auf den Papst, in: Weitlauff, Kirche im 19. Jahrhundert 76–94

Franz Xaver Linsenmann, Sein Leben. I. Lebenserinnerungen. Herausgegeben, eingeleitet und erläutert von Rudolf Reinhardt, Sigmaringen 1987

Stephan Lösch (Hg.), Johann Adam Möhler. Band I: Gesammelte Aktenstücke und Briefe, München 1928

Stefan Lösch, Döllinger und Frankreich. Eine geistige Allianz 1823–1871 (SBLG 51), München 1955

Thomas Michael Loome, Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A contribution to a new orientation in modernist research (TTS 14), Mainz 1979, bes. 123–196

Franz Lorinser, Aus meinem Leben. Wahrheit und keine Dichtung. Erster Band (1821–1841.); Zweiter Band (1841–1844.), Regensburg 1891

Winfried Loth (Hg.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne (Konfession und Gesellschaft 3), Stuttgart 1991

Horst Ludwig, Malerei der Gründerzeit. Vollständiger Katalog (Bayerische Staatsgemäldesammlungen. Gemäldekataloge 6); München 1977

Joseph Ludwig, Die Primatworte Mt 16,18.19 in der altkirchlichen Exegese (NTA XIX/4), Münster 1952

Veronika Lukas – Julius Oswald – Claudia Wiener (Hg.), Otto Truchsess von Waldburg (1514–1573) (Jesuitica 21), Regensburg 2016

Heinrich Lutz, Zwischen Habsburg und Preußen. Deutschland 1815–1866 (Siedlers Deutsche Geschichte), Berlin 1994

M

Michele Maccarrone, Vicarius Christi. Storia del titolo papale (Lateranum Nova Series An. XVIII – N. 1–4), Roma 1952

Philip Magnus, Gladstone. A Biography, Frome and London 1954

Hans Maier, Revolution und Kirche (Gesammelte Schriften I), München 2006

Golo Mann, Lord Acton [1950], in: Ders., Geschichte und Geschichten, Frankfurt am Main 1961, 85–101

Cardinal [Henry Edward] Manning, Die wahre Geschichte des Vaticanischen Concils. Autorisierte Uebersetzung von Dr. Wilhelm Bender, Berlin 1877

Joannes Dominicus Mansi (Ed.), Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio Vol. 50–52, Arnheim–Leipzig 1924–1927 (unveränd. Nachdr. Graz 1961)

Gottfried Maron, Die römisch-katholische Kirche von 1870 bis 1970 (Die Kirche in ihrer Geschichte IV/N 2), Göttingen 1972

Giacomo Martina, Pio IX (1846–1878) I–III (MHP 38, 51, 58), Roma 1974–1990

Georg May, Ego N.N. Catholicae Ecclesiae Episcopus. Entstehung, Entwicklung und Bedeutung einer Unterschriftsformel im Hinblick auf den Universalepiskopat des Papstes (Kanonistische Studien und Texte 43), Berlin 1995

Damian McElrath, The Syllabus of Pius IX. Some Reactions in England (RHE.Bibl. 39), Louvain 1964

Damian McElrath, Une lettre de Lord Acton sur la fin du pouvoir temporel du pape [Rome, ce lundi 17 octobre 1870], in: RHE LXV (Louvain 1970) 86–113

Fr[iedrich]. Michelis, Kirche oder Partei? Ein offenes und freies Wort an den deutschen Episkopat, Münster 1865 [eigentlich 1864]

Anton Michelitsch, Der biblisch-dogmatische «Syllabus» Pius' X. samt der Enzyklika gegen den Modernismus und dem Motu proprio vom 18. November 1907 erklärt, Graz–Wien ^{2}1908

Matthias Michels, Münchener Theologieprofessoren im Bayerischen Landtag (1849–1855). Joseph Franz Allioli und Ignaz Döllinger, in: MThZ 55 (2004) 114–131

Jürgen Miethke – Lorenz Weinrich, Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts I–II (AQDGMA XXXVIIIa/b), Darmstadt 1995–2002

Jacques-Paul Migne (Hg.), Patrologiae cursus completus. Series latinae, 127 Bde. [von Tertullian bis Innozenz III.], 4 Register-Bde., Paris 1841–1864 und Nachdr. (zit.: Migne PL)

Carl Mirbt (Hg.), Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, Tübingen ^{4}1924

Carl Mirbt – Kurt Aland (Hg.), Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus I: Von den Anfängen bis zum Tridentinum, Tübingen 1967

Johannes Modesto, Gregor der Große. Nachfolger Petri und Universalprimat (SThG 1), St. Ottilien 1989

Bernd Möller (Hg.), Kirchengeschichte. Deutsche Texte 1699–1927 (BGP 22), Frankfurt am Main 1994

[Franz] Chr[istoph]. Moufang, Die Kirche und die Versammlung katholischer Gelehrten. Eine Erwiederung der Schrift des Dr. Michelis: Kirche oder Partei, Mainz 1864

Heribert Müller – Johannes Helmrath (Hg.), Die Konzilien von Pisa (1409), Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449). Institution und Personen (VuF 67), Ostfildern 2007

Heribert Müller, Die kirchliche Krise des Spätmittelalters. Schisma, Konziliarismus und Konzilien (Enzyklopädie deutscher Geschichte 90), München 2012

Heribert Müller, Ein Weg aus der Krise der spätmittelalterlichen Kirche: Reform und Erneuerung durch die Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449)?, in: ZKG 126 (2015) 197–223

Wolfgang Müller, Döllingers Privatbibliothek in der Universitätsbibliothek München, in: Denzler–Grasmück, Geschichtlichkeit 57–82

N

Hans-Jörg Nesner, Das Metropolitankapitel zu München (seit 1821), in: Georg Schwaiger (Hg.), Monachium Sacrum. Festschrift zur 500-Jahr-Feier der Metropolitankirche Zu Unserer Lieben Frau in München I, München 1994, 475–608

Josef Neuner – Heinrich Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. Herausgegeben von Karl Rahner, Regensburg ^{6}1961

Peter Neuner, Döllinger als Theologe der Ökumene (BÖT 19), Paderborn–München–Wien–Zürich 1979

Peter Neuner – Gunther Wenz (Hg.), Theologen des 19. Jahrhunderts, Darmstadt 2002

Peter Neuner – Gunther Wenz (Hg.), Theologen des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2002

Peter Neuner, Stationen einer Kirchenspaltung. Der Fall Döllinger – ein Lehrstück für die heutige Kirchenkrise, Frankfurt am Main 1990

Peter Neuner, Der Streit um den katholischen Modernismus, Frankfurt am Main – Leipzig 2009

Peter Neuner, John Henry Newman als Vorbild des Glaubens. Predigten anlässlich der Seligsprechung des englischen Theologen, in: Burkard–Priesching, Katholiken im langen 19. Jahrhundert 159–181

Ulrich Noack, Geschichtswissenschaft und Wahrheit. Nach den Schriften von John Dalberg-Acton, dem Historiker der Freiheit, 1834–1902, Frankfurt am Main 1935

Ulrich Noack, Katholizität und Geistesfreiheit. Nach den Schriften von John Dalberg-Acton 1834–1902, Frankfurt am Main 1936

Ulrich Noack, Politik als Sicherung der Freiheit. Nach den Schriften von John Dalberg-Acton, dem Historiker der Freiheit, 1834–1902, Frankfurt am Main 1947.

Dieter Nörr, Savignys philosophische Lehrjahre. Ein Versuch (Ius Commune. Studien zur europäischen Rechtsgeschichte. Sonderheft 66), Frankfurt am Main 1994.

O

Werner Ohnsorge, Ost-Rom und der Westen. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der byzantinisch-abendländischen Beziehungen und des Kaisertums, Darmstadt 1983

Emile Ollivier, L'Eglise et l'Etat au Concile du Vatican I–II, Paris 1879

Ignacio Ortiz de Urbina, Nizäa und Konstantinopel. Aus dem Französischen übersetzt von Karlhermann Bergner (Geschichte der ökumenischen Konzilien I), Mainz 1964

Georg Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates, München 1963

P

Laura Pachtner, Lady Charlotte Blennerhassett. Ein erster Versuch zur Wahl von Frauen in die Bayerische Akademie der Wissenschaften, in: ZBLG 72 (2009) 623–641

Elke Pahud de Mortanges, Philosophie und Autorität. Der Fall Jakob Frohschammer vor der römischen Indexkongregation (1855–1864) (Römische Inquisition und Indexkongregation 4), Paderborn–München–Wien–Zürich 2005

Ludwig von Pastor, Geschichte der Päpste I–XVI/3, Freiburg i. Br. $^{1–7}$1931–$^{10–11}$1933

Ludwig von Pastor (Hg.), Johannes Janssens Briefe I–II, Freiburg 1920

Lajos Pásztor (Ed.), Il Concilio Vaticano I: Diario di Vincenzo Tizzani (1869–1870) (PuP 25), Stuttgart 1991

Ernst Perels, Papst Nikolaus I. und Anastasius Bibliothecarius. Ein Beitrag zur Geschichte des Papsttums im neunten Jahrhundert, Berlin 1920

Otto Hermann Pesch, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Mainz 1988

Otto Pfülf, Cardinal von Geissel. Aus seinem handschriftlichen Nachlaß geschildert I–II, Freiburg i. Br. 1895–1896

Alfred Plummer, Conversations with Dr. Döllinger 1870–1890. Edited with Introduction and Notes by Robrecht Boudens with the collaboration of Leo Kenis (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXVII), Leuven 1985

Hermann Joseph Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts (TTS 5), Mainz 1975

Hermann Josef Pottmeyer, «Auctoritas suprema ideoque infallibilis.» Das Mißverständnis der päpstlichen Unfehlbarkeit als Souveränität und seine historischen Bedingungen, in: Schwaiger, Konzil und Papst 503–520

Karl von Prantl, Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität in Ingolstadt, Landshut, München. Zur Festfeier ihres vierhundertjährigen Bestehens im Auftrage des akademischen Senats verfaßt I–II, München 1872 (unveränd. Neudruck Aalen 1968)

Karin Precht-Nußbaum, Zwischen Augsburg und Rom. Der Pollinger Augustiner-Chorherr Eusebius Amort (1692–1775). Ein bedeutender Repräsentant katholischer Aufklärung in Bayern (Publikationen der Akademie der Augustiner-Chorherren von Windesheim 7), Paring 2007

Thomas Prügl, Modelle konziliarer Kontroverstheologie. Johannes von Ragusa und Johannes von Torquemada, in: Müller-Helmrath, Die Konzilien von Pisa 257–287

Matthias Puhle (Hg.), Otto der Große, Magdeburg und Europa (Ausstellungskatalog) I: Essays; II: Katalog, Mainz 2001

Edmund Sheridan Purcell, Life of Cardinal Manning, Archbishop of Westminster. I: Manning as an Anglican; II: Manning as a Catholic, London 1896

Hannelore Putz, König Ludwig I. von Bayern und seine Universität, in: Stein, Domus Universitatis 27–45

R

Karl Rahner – Joseph Ratzinger, Episkopat und Primat (QD 11), Freiburg-Basel-Wien 1961.

Leopold von Ranke, Über die Epochen der Neueren Geschichte. Vorträge, dem Könige Maximilian II. von Bayern gehalten, Darmstadt 1954 (1970)

Helmut Rankl, Das vorreformatorische landesherrliche Kirchenregiment in Bayern (1378–1526) (MBM 34), München 1971

Reformata Reformanda. Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965 I–II, Münster/Westf. 1965

Rudolf Reinhardt, Karl Joseph von Hefele (1809–1893), in: Fries-Schwaiger, Katholische Theologen II 163–211

Rudolf Reinhardt, Noch einmal: Carl Joseph Hefele und das Vatikanum I, in: Weitlauff, Katholische Kirche 385–396

Rudolf Reinhardt, Martin V. und Eugen IV., in: Greschat, Gestalten XII 27–38

Rudolf Reinhardt, Reich – Kirche – Politik. Ausgewählte Beiträge zur Geschichte der Germania Sacra in der Frühen Neuzeit. Herausgegeben von Hubert Wolf, Ostfildern 1998

Rudolf Reinhardt, Zur Reichskirchenpolitik der Pfalz-Neuburger Dynastie [1964], in: Ders., Reich – Kirche – Politik 74–84

Rudolf Reinhardt, Zur Reichskirchenpolitik Papst Benedikts XIV. [1965], in: Ders., Reich – Kirche – Politik 85–92

Rudolf Reinhardt, Die Reichskirchenpolitik Papst Klemens' XII. (1730–1740). Das Motu proprio «Quamquam invaluerit» vom 5. Januar 1731 [1967], in: Ders., Reich – Kirche – Politik 93–118

Rudolf Reinhardt, Unbekannte Quellen zu Hefeles Leben und Werk, in: ThQ 152 (1972) 54–77

Rudolf Reinhardt, Kontinuität und Diskontinuität. Zum Problem der Koadjutorie mit dem Recht der Nachfolge in der neuzeitlichen Germania Sacra [1982], in: Ders., Reich – Kirche – Politik 119–151

Rudolf Reinhardt, Bischof Carl Joseph von Hefele. Neue Quellen, in. RoJBKG 3 (1984) 145–168

Rudolf Reinhardt, Die hochadeligen Dynastien in der Reichskirche des 17. und 18. Jahrhunderts [1988], in: Ders., Reich – Kirche – Politik 152–171

Rudolf Reinhardt, Konvertiten und deren Nachkommen in der Reichskirche der frühen Neuzeit [1989], in: Ders., Reich – Kirche – Politik 172–203

Rudolf Reinhardt, Die Kumulation von Kirchenämtern in der deutschen Kirche der frühen Neuzeit [1990], in: Ders., Reich – Kirche – Politik 204–222

Joseph Hubert Reinkens, Briefe an seinen Bruder Wilhelm (1840–1873). Eine Quellenpublikation zum rheinischen und schlesischen Katholizismus des 19. Jahrhunderts und zu den Anfängen der Altkatholischen Bewegung. Herausgegeben von Hermann Josef Sieben I–III (BBKG 10/I–III), Köln–Wien 1979

Lieselotte Resch – Ladislaus Buzas, Verzeichnis der Doktoren und Dissertationen der Universität Ingolstadt – Landshut – München 1472–1970. I: Theologische, Juristische, Staatswissenschaftliche Fakultät, München 1975

Heinrich Reusch (Hg.), Bericht über die 1874 und 1875 zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen. Neudruck der Ausgabe in zwei Bänden von 1874 und 1875 mit einer Einführung von Günter Eßer (Geschichte und Theologie des Alt-Katholizismus. A [Quellen] 2), Bonn 2002

Markus Ries, Die Neuorganisation des Bistums Basel am Beginn des 19. Jahrhunderts (1815–1828) (MKHSt 6), Stuttgart–Berlin–Köln 1992

Sigmund von Riezler, Geschichte Baierns VII–VIII, Gotha 1913/14 (unveränd. Nachdr. Aalen 1964)

Hans von Rimscha, Geschichte Rußlands, Darmstadt [2]1970

Johann Nepomuk Ringseis, Ehrenrettung der Hochschule zu Ingolstadt gegenüber dem Herrn Universitätsrektor von Döllinger, in: HPBl 69 (1872/I) 801–842, 889–916

K. G. Robbins, Henry Edward Manning, in: Greschat, Gestalten IX/2, 7–19

Anton Rohrbasser (Bearb.), Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII., Freiburg/Schweiz 1953

Dietrich Rössler, Richard Rothe, in: Greschat, Gestalten IX/2, 254–262

Peter Rummel, Der «Meringer Kirchenstreit». Das erste postkonziliare Schisma von 1870, in: JBVABG 9 (1975) 113–165

Steven Runciman, Die Eroberung von Konstantinopel 1453, München [7]2012

S

Klaus Schatz, Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem I. Vatikanum (MHP 40), Rom 1975

Klaus Schatz, Geschichte des Bistums Limburg (QAMRhKG 48), Mainz 1983

Klaus Schatz, Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart, Würzburg 1990

Klaus Schatz, Vaticanum I 1869–1870 I–III (Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen), Paderborn–München–Wien–Zürich 1992–1994

Matthias Joseph Scheeben, Briefe nach Rom, herausgegeben und mit einer Einführung versehen von Heribert Schauf und Alfred Eröß, Freiburg i. Br. 1939

Joseph Scheeben, «Die männliche That» und «die unwiderleglichen Bemerkungen» des Herrn Professors von Döllinger. Ein freies Wort an die besonnenen und freisinnigen Männer Kölns und Deutschlands, Köln [2][1870]

Paul-Werner Scheele, Johann Adam Möhler (1796–1838), in: Fries-Schwaiger, Katholische Theologen II 70–98

Hubert Schiel, Johann Michael Sailer. Leben und Briefe I–II, Regensburg 1948–1952

Franz-Josef Schmale, Quellen zur Geschichte Kaiser Heinrichs IV. (AQDGMA XII), Darmstadt [3]1963

Franz-Josef Schmale, Quellen zum Investiturstreit I: Ausgewählte Briefe Papst Gregors VII (AQDGMA XIIa), Darmstadt 1978

Alois Schmid – Katharina Weigand (Hg.), Die Herrscher Bayerns. 25 historische Portraits von Tassilo III. bis Ludwig III., München 2001, [2]2006

Alois Schmid (Hg.), Die Säkularisation in Bayern 1803. Kulturbruch oder Modernisierung? (ZBLG Beiheft 23/B), München 2003

Alois Schmid – Katharina Weigand (Hg.), Schauplätze der Geschichte in Bayern, München 2003

Alois Schmid – Katharina Weigand (Hg.), Bayern mitten in Europa. Vom Frühmittelalter bis ins 20. Jahrhundert, München 2005

Alois Schmid – Katharina Weigand (Hg.), Bayern nach Jahr und Tag. 24 Tage aus der bayerischen Geschichte, München 2007

Josef Johannes Schmid, Alexander Sigismund von Pfalz-Neuburg, Fürstbischof von Augsburg 1690–1737. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte Schwabens im Hochbarock, Weißenhorn 1999

Josef Schmidlin, Papstgeschichte der neuesten Zeit I–III, München [3]1933–1936

Martin Schmidt – Georg Schwaiger (Hg.), Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert (SThGG 19), Göttingen 1976

Peter Schmidt, Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars (1552–1914) (BDHIR 56), Tübingen 1984

Bernd Schneidmüller – Stefan Weinfurter (Hg.), Die deutschen Herrscher des Mittelalters. Historische Portraits von Heinrich I. bis Maximilian I. (919–1519), München 2003

Heinrich Schrörs, Hinkmar Erzbischof von Reims. Sein Leben und seine Schriften, Freiburg 1884 (reprogr. Nachdr. Hildesheim 1967)

Heinrich Schrörs (Hg.), Ignaz Döllingers Briefe an eine junge Freundin, Kempten und München 1914

Johann Friedrich von Schulte, Der Altkatholizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland. Aus den Akten und anderen authentischen Quellen dargestellt, Gießen 1887 (2. Neudruck Aalen 2002)

Johann Friedrich von Schulte: Lebenserinnerungen I–III, Gießen 1908–1909,

Georg Schwaiger, Die Theologische Fakultät der Universität München (1472–1800), in: Die Ludwig-Maximilians-Universität in ihren Fakultäten I, Berlin 1972, 13–183

Georg Schwaiger (Hg.), Hundert Jahre nach dem Ersten Vatikanum, Regensburg 1970

Georg Schwaiger (Hg.), Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises Katholische Theologie (SThGG 11), Göttingen 1975

Georg Schwaiger (Hg.), Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für Hermann Tüchle, München–Paderborn-Wien 1975

Georg Schwaiger (Hg.), Zwischen Polemik und Irenik. Untersuchungen zum Verhältnis der Konfessionen im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert (SThGG 31), Göttingen 1977

Georg Schwaiger (Hg.), Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte (SThGG 32), Göttingen 1980

Georg Schwaiger, Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater, München-Zürich 1982

Georg Schwaiger (Hg.), Christenleben im Wandel der Zeit I–II, München 1987

Georg Schwaiger (Hg.), Das Erzbistum München und Freising im 19. und 20. Jahrhundert (Geschichte des Erzbistums München und Freising 3), München 1989

Georg Schwaiger (Hg.), Das Bistum Freising in der Neuzeit, München 1989

Georg Schwaiger, Papsttum I: Kirchengeschichtlich, in: TRE 25 (1995) 647–676

Georg Schwaiger, Papsttum und Päpste im 20. Jahrhundert. Von Leo XIII. zu Johannes Paul II., München 1999

Herman H. Schwedt, Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert (RQ Suppl. 37), Rom–Freiburg–Wien 1980

Herman H. Schwedt, Die Verurteilung der Werke Anton Günthers (1857) und seiner Schüler, in: Weitlauff, Katholische Kirche und Theologie 301–343

Herman H. Schwedt, Vom ultramontanen zum liberalen Döllinger, in: Denzler–Grasmück, Geschichtlichkeit 107–167

Herman H. Schwedt, Joseph Schröder (1849–1903) und der Amerikanismus 1897, in: Eder–Landersdorfer, Christen in Bayern 365–405

Ignatius von Senestrey, Wie es zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam. Tagebuch vom 1. Vatikanischen Konzil. Herausgegeben und kommentiert von Klaus Schatz (FTS 24), Frankfurt 1977

Franz Xaver Seppelt, Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts I–II, München ^{2}1954–1955, III, München 1956, IV–V, neu bearb. von Georg Schwaiger, München ^{2}1957–1959

Franz Xaver Seppelt – Georg Schwaiger, Geschichte der Päpste. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1964

Hermann von Sicherer, Staat und Kirche in Bayern. Vom Regierungs-Antritt des Kurfürsten Maximilian Joseph IV. bis zur Erklärung von Tegernsee 1799–1821. Nach amtlichen Actenstücken, München 1874

Roman Siebenrock, Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans (Internationale Cardinal-Newman-Studien 15), Sigmaringendorf 1996

Isidor Silbernagl, Die kirchenpolitischen und religiösen Zustände im neunzehnten Jahrhundert. Ein Kulturbild, Landshut 1901

Heribert Smolinski (Hg.), Geschichte der Erzdiözese Freiburg I: Von der Gründung bis 1918, Freiburg i. Br. 2008

Tanja Söder, Die Döllinger-Bildnisse von Franz Lenbach, in: Weitlauff, Ignaz von Döllinger (1799–1890) 390–395

D. C. Somervell, Geistige Strömungen in England im 19. Jahrhundert (Sammlung Dalp 9), Bern 1964

Jakob Speigl, Das Traditionsprinzip des Vinzenz von Lerinum: id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est (Common. 2). Ein unglückliches Argument gegen die Definition der Unfehlbarkeit des Papstes, in: Schwaiger, Hundert Jahre 131–150

Max Spindler, Handbuch der bayerischen Geschichte II. Herausgegeben von Andreas Kraus, München [2]1988

Max Spindler, Handbuch der bayerischen Geschichte IV/1–2. Neu herausgegeben von Alois Schmid, München [2]2003–[2]2007

Reinhart Staats, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlage, Darmstadt [2]1999

Claudius Stein, Ignaz von Döllinger und das Münchner Universitätsjubiläum von 1872, in: Konrad Ackermann – Hermann Rumschöttel (Hg.), Bayerische Geschichte – Landesgeschichte in Bayern. Festgabe für Alois Schmid zum 60. Geburtstag (ZBLG 68 Heft 1/2), München 2005, 853–923

Claudius Stein, Der «Fall» des Historikers Johann Nepomuk Sepp (1867). Prinzipienkampf zwischen Liberalismus und Ultramontanismus an der Universität München? in: ZBLG 71 (2008) 175–229

Claudius Stein, Ignaz von Döllinger als Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Historischen Kommission, in: ZBLG 72 (2009) 571–622

Claudius Stein – Thomas Groll, Unbekannte Briefe des Augsburger Bischofs Pankratius von Dinkel an Professor Valentin Thalhofer, in: JBVABG 43 (2009) 779–807

Claudius Stein, Ignaz von Döllingers Vorschläge zur Wahl von Ausländern in die Bayerische Akademie der Wissenschaften. Einleitung, Edition und Kommentar, in: Rainald Becker – Daniel Burger u. a. (Hg.), Akteure – Beziehungen – Ideen. Bayerische Geschichte im internationalen Zusammenhang. Festgabe für Alois Schmid zum 65. Geburtstag, Kallmünz/Oberpfalz 2010, 343–375

Claudius Stein, Ignaz von Döllinger als Organisator historischer Forschung. Seine Vorschläge zur Wahl bayerischer Gelehrter in die Münchener Akademie der Wissenschaften, in: Alois Schmid – Ludwig Holzfurtner (Hg.), Studien zur bayerischen Landesgeschichtsschreibung in Mittelalter und Neuzeit. Festgabe für Andreas Kraus zum 90. Geburtstag (ZBLG Beiheft 41), München 2012, 427–473

Claudius Stein, Bildungs- und wissenschaftsgeschichtliche Entwicklungslinien des Herzoglichen Georgianums im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Weitlauff-Stein, Zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät 294–313

Claudius Stein (Hg.), Domus Universitatis. Das Hauptgebäude der Ludwig-Maximilians-Universität München 1835–1911–2011 (Beiträge zur Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität München 6), München 2015

Claudius Stein, Die Feier des Münchener Universitätsjubiläums von 1872, in: Ders., Domus Universitatis 59–75

Claudius Stein, Die Kunstkammer des Augsburger Fürstbischofs Johann Egolph von Knöringen (1573–1575) und ihr Übergang an die Universität Ingolstadt 1573, in: JBVABG 50 (2016) 237–310

Andreas Steinhuber, Geschichte des Kollegium Germanikum Hungarikum in Rom II, Freiburg i. Br. [2]1906

Stenographischer Bericht über die Verhandlungen des Katholiken-Kongresses, abgehalten vom 22. bis 24. September 1871 in München. Mit einer historischen Einleitung und Beilagen, München 1871

Christoph Stiegemann – Matthias Wemhoff (Hg.), Canossa 1077 – Erschütterung der Welt. Geschichte, Kunst und Kultur am Aufgang der Romanik (Ausstellungskatalog) I: Essays; II: Katalog, München 2006

Paul Stöcklein (Hg.), Eichendorff heute. Stimmen der Forschung mit einer Bibliographie, Darmstadt [2]1966, 242–273

Paul Stöcklein, Joseph von Eichendorff (rowohlts monographien 84), Reinbek bei Hamburg 1987

Peter Stockmeier, Der Fall des Papstes Honorius und das Erste Vatikanische Konzil, in: Schwaiger, Hundert Jahre 109–130

Peter Stockmeier, Papsttum und Petrus-Dienst in der frühen Kirche, in: MThZ 38 (1987) 19–29

Peter Stockmeier, Leo I. der Große, in: Greschat, Gestalten XI 56–70

Günter Stökl, Russische Geschichte, Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Stuttgart 1973

Adolf Stoll, Friedrich Karl von Savigny – Professorenjahre in Berlin, Berlin 1929

Michael Stürmer, Das ruhelose Reich. Deutschland 1866–1918 (Siedlers Deutsche Geschichte), Berlin 1994

Ulrich Stutz, Der Geist des Codex iuris canonici. Eine Einführung in das auf Geheiss Papst Pius X, verfasste und von Papst Benedikt XV. erlassene Gesetzbuch der katholischen Kirche, Stuttgart 1918

T

Gerd Tellenbach, Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert (Die Kirche in ihrer Geschichte II/F 1), Göttingen 1988

Gerd Tellenbach, Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites, Stuttgart-Berlin-Köln 1996 (Nachdr. der Ausgabe von 1936)

Anton Thanner, Papst Honorius I. (625–638) (SThG 4), St. Ottilien 1989

Brian Tierney, Origins of Papal Infallibility 1150–1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages (Studies in the History of Christian Thought 6), Leiden 1972

U

Walter Ullmann, A short History of the Papacy in the Middle Ages, London 1972; in deutscher Übersetzung: Ders., Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter (Sammlung Göschen 2211), Berlin–New York 1978

Klaus Unterburger, Der Mensch als das «konkrete Allgemeine». Eine bislang unbekannte Thomas-Interpretation des Münchener Philosophie- und Dogmenhistorikers Joseph Bach (1833–1901), in: Martin Thurner (Hg.), Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters. Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag, Stuttgart–Berlin–Köln 1998, 177–194

Klaus Unterburger, Das Bayerische Konkordat von 1583. Die Neuorientierung der päpstlichen Deutschlandpolitik nach dem Konzil von Trient und deren Konsequenzen für das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt (MKHS 11), Stuttgart 2006

Klaus Unterburger, In neuem Licht: Nuntius Pacelli – Papst Pius XII. und die deutschen Bischöfe. Fünfzig Jahre nach dem Tod des Papstes und fünf Jahre nach der Öffnung der vatikanischen Archivbestände, in: JBVABG 43 (2009) 25–48

Klaus Unterburger, Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution «Deus scientiarum Dominus» und die Reform der Universitätstheologie, Freiburg i. Br. 2010

Klaus Unterburger, Pacelli und die Theologie in Deutschland. Handlungsspielräume, Optionen und Konsequenzen, in: Hubert Wolf (Hg.), Eugenio Pacelli als Nuntius in Deutschland. Forschungsperspektiven und Ansätze zu einem internationalen Vergleich (VKZG.B 121) Paderborn–München–Wien–Zürich 2012, 87–98

Klaus Unterburger, Erneuerung aus katholischer Tradition oder Neomodernismus? Die exegetischen, ökumenischen und liturgischen Neuaufbrüche in Deutschland in den Augen Roms, in: RoJBKG 32 (2013) 27–41

Klaus Unterburger, Wahrhaftigkeit und Skepsis. Die Auseinandersetzungen der katholischen Kirchengeschichtsschreibung mit Paolo Sarpi, in: Franz Xaver Bischof (Hg.), Wahrhaftigkeit und Skepsis. Akademische Feier zum 75. Geburtstag von Prof. Dr. Manfred Weitlauff am 28. Oktober 2011 (LMUniversum 13), München 2013, 21–35, 66–71

Klaus Unterburger, Lehramt und Theologie zwischen den beiden vatikanischen Konzilien, in: Bischof–Esser, Theologie 139–152

Klaus Unterburger, Die bischöfliche Vollmacht im Mittelalter und in der Neuzeit, in: Sabine Demel – Klaus Lüdicke (Hg.), Zwischen Vollmacht und Ohnmacht. Die Hirtengewalt des Diözesanbischofs und ihre Grenzen, Freiburg i. Br. 2015, 65–89

Klaus Unterburger, Internationalisierung als Bedrohungsszenarium des forcierten Ultramontanismus. Die Weichenstellungen an der päpstlichen Kurie in den 1860er-Jahren und das Apostolische Schreiben *Reversus*, in: IKR 106 (2016) 236–249

Klaus Unterburger, Primat der Seelsorge und Dezentralisierung der Kirche. Historische Zusammenhänge zweier Aspekte des Bischofsamtes, in: ET-Studies 8/2 (2017) 251–270

Klaus Unterburger – Manfred Weitlauff, Erstes Vatikanisches Konzil, in: StL II, (^{8}2018), 222–227

Klaus Unterburger, «Jede Neutralität war ihm zuwider.» Tod und nachfolgende Rezeption Bischof Senestreys von Regensburg, in: Weber, Ignatius von Senestrey 71–100

V

Fritz Vigener, Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus. Möhler–Diepenbroc k–Döllinger (HZ Beiheft 7), München–Berlin 1926

Fritz Vigener, Bischofsamt und Papstgewalt. Zur Diskussion um Universalepiskopat und Unfehlbarkeit des Papstes im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vatikanum I. Zweite Auflage, überarbeitet und mit einem biographischen Nachwort herausgegeben von Gottfried Maron (Kirchen und Konfession 6), Göttingen 1964

Ludwig Volk (Bearb.), Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917–1945 I, Mainz 1975

Paul de Vooght, Der Konziliarismus bei den Konzilen von Konstanz und Basel, in: Botte–Marot, Das Konzil 165–210

W

Harald Wagner (Hg.), Johann Adam Möhler (1796–1838). Kirchenvater der Moderne (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts 20), Paderborn 1996

Peter Walter, Andreas Steinhuber extra Collegium. Sein Leben bis zum Eintritt in die Gesellschaft Jesu in Briefen an die Kommunität 1853–1857, in: Korrespondenz-Blatt Collegium Germanicum-Hungaricum 84 (1977) 49–76, 85 (1978) 105–138

Peter Walter – Hermann-Josef Reudenbach (Hg.), Bücherzensur –Kurie – Katholizismus und Moderne. Festschrift für Herman H. Schwedt (BKKG 10), Frankfurt am Main u. a. 2000

Peter Walter – Günther Wassilowsky (Hg.), Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563–2013). Wissenschaftliches Symposion aus Anlass des 450. Jahrestages des Abschlusses des Konzils von Trient, Freiburg i. Br. 18.–21. September 2013 (RGST 163), Münster 2016

Adam Wandruszka, Das Haus Habsburg. Die Geschichte einer europäischen Dynastie (Herder-Bücherei 314), Freiburg 1968

Günther Wassilowsky, Symbolische Inszenierung päpstlicher Autorität in Vormoderne und Moderne, in: RoJBKG 36 (2017) 15–36

Camilla Weber Hg.), Ignatius von Senestrey (1818–1906) zum 200. Geburtstag. Beiträge zu seinem Leben und Wirken (BGBR 52), Regensburg 2018

Christoph Weber, Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein 1820–1850 (Beiträge zur Katholizismusforschung. B), Paderborn 1973

Christoph Weber, Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates. Elite-Rekrutierung, Karriere-Muster und soziale Zusammensetzung der kurialen Führungsschicht zur Zeit Pius' IX. (PuP 13/I–II), Stuttgart 1978

Christoph Weber (Hg.), Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays von Franz Xaver Kraus (BDHIR 57), Tübingen 1983

James Weisheipl, Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie. Ins Deutsche übertragen von Gregor Kirstein, Graz–Wien–Köln 1980

Otto Weiß, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus I–III, München (phil. Diss.) 1977 (zit.: Weiß, Redemptoristen I)

Otto Weiß, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus (MTsS. I. Historische Abt. 22), Sankt Ottilien 1983 (zit.: Weiß, Redemptoristen II)

Otto Weiß, Döllinger, Rom und Italien, in: Denzler-Grasmück, Geschichtlichkeit und Glaube 212–316

Otto Weiß, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995

Otto Weiß, Kulturkatholizismus. Katholiken auf dem Weg in die deutsche Kultur 1900–1933, Regensburg 2014

Otto Weiß, Aufklärung – Modernismus – Postmoderne. Das Ringen der katholischen Theologie um eine zeitgemäße Glaubensverantwortung, Regensburg 2017

Manfred Weitlauff, Kardinal Johann Theodor (1703–1763), Fürstbischof von Regensburg, Freising und Lüttich. Ein Bischofsleben im Schatten der kurbayerischen Reichskirchenpolitik (BGBR 4), Regensburg 1970

Manfred Weitlauff, Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern unter Kurfürst Max Emanuel (1679–1726). Vom Regierungsantritt Max Emanuels bis zum Beginn des Spanischen Erbfolgekrieges (1679–1701) (MThS.H 24), St. Ottilien 1985

Manfred Weitlauff, Joseph Hergenröther (1824–1890), in: Fries–Schwaiger, Katholische Theologen II 471–551

Manfred Weitlauff, Die Dogmatisierung der Immaculata Conceptio (1854) und die Stellungnahme der Münchener Theologischen Fakultät [1975], in: Ders., Kirche zwischen Aufbruch 191–247.

Manfred Weitlauff, Zur Entstehung des «Denzinger». Der Germaniker Dr. Heinrich Joseph Dominikus Denzinger (1819–1883) in den ersten Jahren seines akademischen Wirkens an der Universität Würzburg [1978], in: Ders., Kirche zwischen Aufbruch 140–190

Manfred Weitlauff, Die Mauriner und ihr historisch-kritisches Werk, in: Schwaiger, Historische Kritik 153–209

Manfred Weitlauff, Der Fall des Würzburger Kirchenhistorikers Johann Baptist Schwab (1811–1872) [1980], in: Ders., Kirche zwischen Aufbruch 103–139

Manfred Weitlauff, «Modernismus» als Forschungsproblem [1982], in: Ders., Kirche zwischen Aufbruch 498–544

Manfred Weitlauff, Hügel, Friedrich von, in: TRE 15 (1986) 614–618

Manfred Weitlauff, Die Redemptoristen zu Altötting und ihre «Seherin», Auch ein Kapitel aus der Geschichte des Ultramontanismus im 19. Jahrhundert [1986], in: Ders., Kirche zwischen Aufbruch 588–595

Manfred Weitlauff, «Modernismus litterarius». Der «Katholische Literaturstreit», die Zeitschrift «Hochland» und die Enzyklika «Pascendi dominici gregis» Pius' X. vom 8. September 1907 [1988], in: Ders., Kirche zwischen Aufbruch 388–460

Manfred Weitlauff, Ignaz von Döllinger – Im Schatten des ersten Vatikanums [1990], in: Ders., Kirche zwischen Aufbruch 248–280

Manfred Weitlauff, [Das Bistum Freising] Im Zeitalter des Barocks, in: Schwaiger, Das Bistum Freising 289–468

Manfred Weitlauff (Hg.), Katholische Kirche und Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (ZKG 101/Heft 2–3), Stuttgart–Berlin–Köln 1990

Manfred Weitlauff, Die Gründung der Gesellschaft Jesu und ihre Anfänge in Süddeutschland, in: JBHVD 94 (1992) 15–66

Manfred Weitlauff, Die bayerischen Wittelsbacher in der Reichskirche, in: RQ 87 (1992) 306–326

Manfred Weitlauff (Hg.), Bischof Ulrich von Augsburg 890–973. Seine Zeit – sein Leben – seine Verehrung. Festschrift aus Anlaß des tausendjährigen Jubiläums seiner Kanonisation im Jahre 993 (JBVABG 26/27), Weißenhorn 1993

Manfred Weitlauff – Markus Ries (Hg.), Ignaz Heinrich Reichsfreiherr von Wessenberg. Briefwechsel mit dem Luzerner Stadtpfarrer und Bischöflichen Kommissar Thaddäus Müller in den Jahren 1801–1921 I–II (Quellen zur Schweizer Geschichte. NF Abt. III: Briefe und Denkwürdigkeiten XI), Basel 1994

Manfred Weitlauff, St. Ludwig als Universitätskirche, in: Helmut Hempfer – Peter Pfister (Hg.), St. Ludwig in München. 150 Jahre Pfarrei 1844–1994, Weißenhorn 1994, 39–90

Manfred Weitlauff, Die Anfänge der Ludwig-Maximilians-Universität München und ihrer Theologischen Fakultät in Ingolstadt (1472) und deren Schicksal im Reformationsjahrhundert, in: Peter Neuner – Manfred Weitlauff (Hg.), Theologie an der Universität. Zum 525. Stiftungsfest der Ludwig-Maximilians-Universität München (MThZ 48 Heft 3/4), St. Ottilien 1997, 333–372

Manfred Weitlauff – Peter Neuner (Hg.), Für euch Bischof – mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum siebzigsten Geburtstag, St. Ottilien 1998

Manfred Weitlauff, »History or Apologetics.» Edmund Bishop (1846–1917), «a modernist of before modernism» [1998], in: Ders., Kirche zwischen Aufbruch 461–497

Manfred Weitlauff (Hg.), Kirche im 19. Jahrhundert (Themen der Katholischen Akademie in Bayern), Regensburg 1998

Manfred Weitlauff (Hg.), Ignaz von Döllinger (1799–1890). Kirchenhistoriker, Ökumeniker, Akademiepräsident. Aus Anlaß seines 200. Geburtstags (MThZ 50 Heft 4), St. Ottilien 1999

Manfred Weitlauff, Ignaz von Döllinger und Adolf von Harnack, in: Ders., Ignaz von Döllinger (1799–1890) 359–383

Manfred Weitlauff, Die bayerischen Herzöge Wilhelm IV. und Ludwig X. und ihre Stellung zur Reformation Martin Luthers, in: BABKG 45 (2000) 59–110

Manfred Weitlauff, Hügel, Friedrich von, in: RGG 3 (^{4}2000) 1924 f.

Manfred Weitlauff, Kirchenverfassung. IV. Neuzeit. 3. Katholische Kirche, in: RGG 4 (42001) 1332–1343

Manfred Weitlauff, Wilhelm IV. und Ludwig X. Die Auseinandersetzung mit der Lehre Luthers, in: Schmid–Weigand, Die Herrscher Bayerns 158–172, 397f., 421f.

Manfred Weitlauff, Kirche zwischen Aufbruch und Verweigerung. Ausgewählte Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Herausgegeben von Franz Xaver Bischof und Markus Ries, Stuttgart–Berlin–Köln 2001

Manfred Weitlauff, Staatskirchentum und Papstkirchentum im Widerstreit – Der schwierige Weg zur Gründung der Oberrheinischen Kirchenprovinz im frühen 19. Jahrhundert. Zu einer aufschlußreichen Untersuchung [Burkard, Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche], in: ZKG 112 (2001) 220–254

Manfred Weitlauff, «Catholica non leguntur»? Adolf von Harnack und die «katholische» Kirchengeschichtsschreibung. Mit einem Briefanhang, in: Kurt Nowak – Otto Gerhard Oexle (Hg.), Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker (VMPIG 161), Göttingen 2001, 239–315

Manfred Weitlauff, Von der Reichskirche zur «Papstkirche». Revolution, Säkularisation, kirchliche Neuorganisation und Durchsetzung der papalistischen Doktrin, in: ZKG 113 (2002) 355–402

Manfred Weitlauff, John Lord Acton (1834–1902), Ignaz von Döllingers bedeutendster Schüler. Aus Anlass seines 100. Todestages, in: MThZ 54 (2003) 79–87

Manfred Weitlauff (Hg.), Lebensbilder aus dem Bistum Augsburg. Vom Mittelalter bis in die neueste Zeit (JBVABG 39), Augsburg 2005

Manfred Weitlauff, Augsburger Religionsfrieden, Geistlicher Vorbehalt und die Folgen für die Reichskirche, in: Wolfgang Wüst – Georg Kreuzer – Nicola Schümann (Hg.), Der Augsburger Religionsfriede 1555. Ein Epochenereignis und seine regionale Verankerung (ZHVS 98), Augsburg 2005, 59–85

Manfred Weitlauff, Das Bistum Augsburg zwischen Säkularisation (1803) und Bayerischem Konkordat (1817/21). Clemens Wenzeslaus von Sachsen, der letzte Augsburger Fürstbischof (1768–1812), und sein Generalvikariat, in: Ders. (Hg.), Das Bistum Augsburg im 19. und frühen 20. Jahrhundert (JBVABG 42), Augsburg 2008, 1–64

Manfred Weitlauff, Der Konstanzer und Augsburger Domherr Ignaz Heinrich Reichsfreiherr von Wessenberg (1774–1860), letzter Vertreter der alten Reichskirche und wegweisender Reformer, in: Peter Fassl – Rainer Jehl (Hg.), Schwaben im Hl. Römischen Reich und das Reich in Schwaben. Studien zur geistigen Landkarte Schwabens. Historische Tagung anlässlich des Endes des Hl. Römischen Reiches vor 200 Jahren am 20./21. Oktober 2006, Augsburg 2009, 73–112.

Manfred Weitlauff, John Lord Acton (1834–1902) und Ignaz von Döllinger (1799–1890), in: Eder–Landersdorfer, Christen in Bayern 297–328

Manfred Weitlauff, Der Siegeszug des Papalismus. Von Febronius bis in die Gegenwart. Zu zwei Febronius-Streitschriften des Trierer Weihbischofs Johann Nikolaus von Hontheim (1701–1790), in: ZKG 121 (2010) 223–243

Manfred Weitlauff, Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860). Domkapitular von Konstanz und Augsburg, Generalvikar des Bistums Konstanz. Kirchlicher Reformer und Kirchenpolitiker zwischen Säkularisation und Neuorganisation der Kirche Deutschlands. Mit einem Quellen- und Dokumentenanhang. Zum 150. Todestag, in: JBVABG 44/I (2010) 1–335

Manfred Weitlauff, Der «Fall» des Augsburger Diözesanpriesters und Münchener Theologieprofessors Joseph Schnitzer (1859–1939). In Erinnerung an die antimodernistischen Erlasse Papst Pius' X. vor hundert Jahren. Mit Quellen- und Dokumentenanhängen (JBVABG 44/II), Augsburg–Lindenberg 2010

Manfred Weitlauff – Claudius Stein (Hg.), Das Herzogliche Georgianum in München. Strukturelle Untersuchungen zu seiner historischen und gegenwärtigen Gestalt (MThZ 61/Heft 4), St. Ottilien 2010

Manfred Weitlauff, Ignaz Heinrich von Wessenbergs reformerisches Wirken und seine Vorschläge für eine gesamtkirchliche Lösung der Kirchenfrage auf dem Wiener Kongress (1814/15), in: Holzbrecher–Müller, Kirchliches Leben 73–90.

Manfred Weitlauff, Die Neuorganisation der katholischen Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert im Widerstreit von Staatskirchenrecht und römisch-kanonischem Recht, in: JBVABG 47 (2013) 349–433

Manfred Weitlauff, Franziskus von Assisi (1182–1226). Versuch einer Annäherung, in: René Brugger – Bettina Mayer – Monika Schierl (Hg.), Kirche – Kunst – Kultur. Geschichts- und kulturwissenschaftliche Studien im süddeutschen Raum und angrenzenden Regionen. Festschrift für Walter Pötzl zum 75. Geburtstag, Regensburg 2014, 149–173

Manfred Weitlauff – Claudius Stein (Hg.), Zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München und des Herzoglichen Georgianums im 19. und 20. Jahrhundert (MThZ 65/Heft 4), St. Ottilien 2014

Manfred Weitlauff, Ignaz Heinrich von Wessenberg. Sein reformerisches Wirken im Bistum Konstanz und seine Vorschläge für eine gesamtdeutsche Lösung der Kirchenfrage auf dem Wiener Kongress (1814/15), in: Katharina Bechler – Dietmar Schiersner (Hg.), Aufklärung in Oberschwaben. Barocke Welt im Umbruch, Stuttgart 2016, 261–283

Manfred Weitlauff, Der exkommunizierte Münchener Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger 1872 über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen, in: René Brugger – Markus Würmseher (Hg.), Grenzüberschreitungen zwischen Altbayern und Schwaben. Geschichte, Politik und Kunst zu beiden Seiten des Lechs. Festschrift Wilhelm Liebhart, Regensburg 2016, 381–406

Manfred Weitlauff, Febronianismus. Historisch, in: LKRR II (im Druck)

Gunter Wenz, Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch I–II, Berlin-New York 1996–1998

Paul Wenzel, Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie 14), Essen 1961

Karl Werner, Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart (Geschichte der Wissenschaften in Deutschland VI), München 1866 (unveränd. reprogr. Nachdr. New York–Hildesheim 1966)

J[gnaz]. H[einrich]. von Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen des 15ten und 16ten Jahrhunderts in Beziehung auf Kirchenverbesserung geschichtlich und kritisch dargestellt mit einleitender Übersicht der frühern Kirchengeschichte I–IV, Constanz 1840

Ignaz Heinrich von Wessenberg, Kleine Schriften (Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe. Herausgegeben von Kurt Aland und Wolfgang Müller III), Freiburg–Basel–Wien 1979

Christian Wiesner, «Weide seine Lämmer». Zur Umsetzung und Verortung der Residenzpflicht zwischen Mikropolitik und Seelenheil an der posttridentinischen Kurie, in: Walter–Wassilowsky, Das Konzil von Trient 221–254

Dietmar Willoweit (Hg.), Denker, Forscher und Entdecker. Eine Geschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in historischen Portraits, München 2009

Eduard Winter – Maria Winter, Dompredigter Johann Emanuel Veith und Kardinal Friedrich Schwarzenberg. Der Güntherprozeß in unveröffentlichten Briefen und Akten (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte 282, 2. Abhandlung), Wien 1972

Klaus Wittstadt, Die erste deutsche Bischofskonferenz in Würzburg 1848, in: WDGB 60 (1998) 433–460

Hubert Wolf, Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (VKZG.B 58), Mainz 1992

Hubert Wolf (Hg.), Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefele (1809–1893), Ostfildern 1994

Hubert Wolf (Hg.), Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), Paderborn–München–Wien–Zürich 1998

Hubert Wolf (Hg.), Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3), Paderborn–München–Wien–Zürich 1999

Hubert Wolf (Hg.), Deutsche Ultramontane als Liberale? Neun Briefe Johannes von Kuhns an Ignaz von Döllinger aus den 1860er Jahren, in: ZNThG 6 (1999) 264–286

Hubert Wolf – Dominik Burkard – Ulrich Muhlack, Rankes «Päpste» auf dem Index. Dogma und Historie im Widerstreit (Römische Inquisition und Indexkongregation 3), Paderborn–München–Wien–Zürich 2003

Hubert Wolf (Hg.), Verbotene Bücher. Zur Geschichte des Index im 18. und 19. Jahrhundert (Römische Inquisition und Indexkongregation 11), Paderborn–München–Wien–Zürich 2008

Hubert Wolf, Die Nonnen von Sant'Ambrogio. Eine wahre Geschichte, München 2013

Hubert Wolf, Joseph Kleutgen, das Breve *Tuas libenter* (1863) und die Folgen für die katholische Theologie, in: Bischof–Essen, Theologie, 49–69.

Wolfgang Wüst – Georg Kreuzer – Nicola Schümann (Hg.), Der Augsburger Religionsfriede 1555. Ein Epochenereignis und seine regionale Verankerung (ZHVS 98), Augsburg 2005

Z

Günter J. Ziebertz, Berthold Altaner (1885–1964). Leben und Werk eines schlesischen Kirchenhistorikers (FQKGO 29), Köln–Weimar–Wien 1997

Rudolf Zinnhobler, Piux IX. in der katholischen Literatur seiner Zeit – Ein Baustein zur Geschichte des Triumphalismus, in: Schwaiger, Konzil und Papst 387–432

Wolfgang Zoll, Die Wahrheit ist die Tochter der Zeit. Zu John Henry Newmans und Lord John Actons Umgang mit der Geschichte und zur geschichtsphilosophischen Bedeutung der Newman'schen Erkenntnistheorie. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis von Person und Biographie Newmans (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII: Theologie 767), Frankfurt am Main–Berlin–Bern 200

Register der Personennamen
im Anhang, Band 2

A

Acton, John Lord 148
Aegidius Romanus 71, 74
Albertus Magnus 116
Albrecht von Brandenburg, Kardinal 51, 141
Albrecht II. von Österreich, röm. König 59f.
Albrecht IV. Herzog von Bayern 92, 95
Albrecht V. Herzog von Bayern 96f.
Albrecht VI. Herzog von Bayern, «der Leuchtenberger» 99
Albrecht Sigmund Herzog von Bayern, Bischof von Freising und Regensburg 99f., 102
Alexander Sigismund von Pfalz-Neuburg, Bischof von Augsburg 102, 135, 142
Alfonso Infant von Portugal 80
Almain, Jacques 82
Altaner, Berthold 157
Ambrosius von Mailand 81
Anastasius, Bischof von Thessalonich 85
Anastasius I., Kaiser 23
Anatolius, Patriarch von Konstantinopel 19, 21
Anna Katharina Konstanze von Polen (erste Gemahlin Philipp Wilhelms von Pfalz-Neuburg) 101
Apollinaris von Laodicea 15
Arcadius, Bischof 16
Arcarani, Angelo (OP) 151
Arius 12
Athanasius von Alexandrien 15, 33
Attila 18
Augustinus 16, 156
Augustinus «Triumphus» (von Ancona) 74–76
Aventin (Johannes Turmair von Abensberg) 95

B

Basilius, röm. Presbyter 20
Basilius der Große von Caesarea 33
Baltzer, Johann Baptist 156
Barion, Hans 172
Baronio, Cesare 77
Bea, Augustin (SJ) 157, 166
Bellarmin, Roberto (SJ) 145
Benigni, Umberto 162
Berghen, Georges Louis van, Bischof von Lüttich 139
Bernhard von Clairvaux 31, 55
Bertram, Adolf, Kardinal 165
Bisleti, Gaetano, Kardinal 166
Bödigkeim, Johann Ferdinand von, Weihbischof von Freising 136
Bonagratia von Bergamo 74
Bonaventura 33, 37, 39, 71
Bonifatius, röm. Presbyter 20, 22
Borghese, Principe 131
Borromeo, Carlo, Kardinal 84
Bossuet, Jacques-Bénigne 79, 148
Bouillon, Emmanuel-Théodore de la Tour d'Auvergne de, Kardinal 109, 112
Brabeck, Jobst Edmund von, Bischof von Hildesheim 108, 119
Braccio von Montone 47
Brandmüller, Walter 174
Bruno, Giordano (OP) 145

C

Caspar, Erich 14, 18, 20
Cajetan, Thomas de Vio, Kardinal (OP) 81f., 145
Cesarini, Giuliano, Kardinal 48f., 52, 55f.
Chrysantius (Eunuch) 18f.
Clemens August, Kurfürst von Köln 118, 120–123, 126, 130, 134–141
Clemens Wenzeslaus von Sachsen, Kurfürst von Trier 142f.
Colloredo, Rudolf Joseph von, kaiserlicher Wahlkommissar 137
Cyprian von Karthago 12, 14

D

Dalberg, Karl Theodor von, Kurfürst von Mainz 36
Dante, Alighieri 36
Dietrich von Niem 39
Dioscur, Patriarch von Alexandrien 19f.
Döllinger, Ignaz von 77, 147, 154–158
Dolberg, Gerhard Wilhelm von, Domherr von Augsburg 136
Dulcitius (Sekretär) 18
Dupanloup, Félix, Bischof von Orléans 159

E

Eckher von Kapfing und Liechteneck, Johann Franz, Bischof von Freising 114f., 120f., 131–134
Eckher von Kapfing und Liechteneck, Maximilian Franz Dominikus, Domherr von Augsburg 133
Elderen, Jean-Louis d', Bischof von Lüttich 109, 140
Eleonore Magdalena Theresia von Pfalz-Neuburg (zweite Gemahlin Kaiser Leopolds I.) 102f.
Elisabeth Amalia Magdalene von Hessen-Darmstadt (zweite Gemahlin Philipp Wilhelms von Pfalz-Neuburg) 101
Elisabeth Christine von Braunschweig-Wolfenbüttel (Gemahlin Kaiser Karls VI.) 120
Elisabeth Renata von Lothringen (erste Gemahlin Maximilians I. von Bayern) 98
Eltz, Philipp Karl von, Kurfürst von Mainz 137
Enrico Dandolo, Doge von Venedig 36
Ernst Herzog von Bayern, Erzbischof von Salzburg 95f.
Ernst Herzog von Bayern, Kurfürst von Köln 96–99
Estrée, César d', Kardinal 107
Eutyches, Archimandrid 18–20
Eyb, Gabriel von, Bischof von Eichstätt 92

F

Faulhaber, Michael von, Kardinal 172
Febronius, Justinus (= Johann Nikolaus von Hontheim) 88, 146, 161
Fénelon, François de Pons de Salignac de la Mothe 119
Fink, Karl August 25, 51, 160, 164
Ferdinand II., Kaiser 99
Ferdinand III., Kaiser 100f.
Ferdinand von Bayern, Kurfürst von Köln 99f.
Ferdinand Herzog von Bayern 99
Ferdinand Großherzog von Toskana 100
Ferdinand Maria, Kurfürst von Bayern 99–101
Ferdinand Maria Herzog von Bayern 118, 121, 131
Flavian, Patriarch von Konstantinopel 18f.
Franz I., Kaiser 143
Franz I. König von Frankreich 69, 77f.
Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg 102f., 105, 108–110, 142
Franziskus von Assisi 74
Franziskus Zabarella 39
Friedrich II., Kaiser 31f., 36
Friedrich III., Kaiser 59–63
Friedrich der Schöne, König von Frankreich 74
Frings, Joseph, Erzbischof von Köln 173
Fröschl zu Marzoll, Wiguläus, Bischof von Passau 95
Fürstenberg, Franz Egon von 103
Fürstenberg, Wilhelm Egon von, Kardinal 103, 105–108
Fuhrmann, Horst 164

G

Galilei, Galileo 145
Galla Placidia, Kaiserin 19
Gasparri, Pietro, Kardinal 164
Gepeckh, Veit Adam von, Bischof von Freising 115
Gerald von Ostia, Kardinalbischof 29
Gerhard, Dompropst von Augsburg 63
Gerhoh von Reichersberg 64
Gnilka, Joachim 11
Gratian 164
Gregor von Nazianz 33
Gregor von Nyssa 33
Günther, Anton 156

H

Haller, Johannes 32, 36f.
Harnack, Adolf (von) 15–18
Hefele, Karl Joseph von, Bischof von Rottenburg 87
Heinrich I., deutscher König 26
Heinrich II., Kaiser 37
Heinrich III., Kaiser 26, 30
Heinrich IV., Kaiser 27–30, 63
Heinrich V., Kaiser 63f.
Heinrich VI., Kaiser 31
Heinrich, Bischof von Speyer 28
Heinrich von Langenstein 39
Henriette Adelaide von Savoyen (Gemahlin des Kurfürsten Ferdinand Maria von Bayern) 100
Herberstein, Sigmund Christoph von, Bischof von Laibach 114
Hermann, Erzbischof von Hamburg 29
Hezilo, Bischof von Hildesheim 29
Hieronymus von Prag 45
Hilarius, röm. Diakon 18
Hinkmar von Reims 25
Hoensbroech, Arnold-Andrieu d', spanischer Gesandter 110
Hofmeister, Adolf 65
Hosius von Cordoba 13
Hubert von Präneste, Kardinalbischof 29
Humbert von Silva Candida 27

I

Ignatius von Loyola 144

J

Jan Hus 45f.
Jandl, Alexandre Vincent (OP) 154
Jean Petit 45
Jeremias, Joachim 174
Johann III. Sobieski, König von Polen 118

Johann Theodor, Kardinal von Bayern 102, 118f., 123f., 126–142
Johann Wilhelm, Kurfürst von der Pfalz 101, 112f.
Johannes, Evangelist 10
Johannes Bekkos, Patriarch von Konstantinopel 38
Johannes Dominici, Kardinal 42
Johannes Gerson 39
Johannes, Patriarch von Antiochien 16, 20
Johannes Chrysostomus 33
Johannes Hunyadi, Wojwode von Siebenbürgen 56
Johannes VIII. Palaiologos, Kaiser von Byzanz 52f.
Johannes Duns Scotus 155
Johannes von Ragusa (OP) 48, 55
John Wiclif 45f.
Joseph I., Patriarch von Konstantinopel 38
Joseph II., Patriarch von Konstantinopel 52
Joseph I. Kaiser 118f., 130
Joseph II., Kaiser 79
Joseph von Hessen-Darmstadt, Bischof von Augsburg 137, 139f.
Joseph Clemens, Kurfürst von Köln 100, 102–124, 130, 134, 138
Joseph Ferdinand Leopold, Kurprinz von Bayern 116f.
Juan de Carvajal, röm. Auditor 60
Juan de Torquemada (OP) 55, 81
Julian, Bischof von Kos 20
Julius, Bischof von Puteoli 18

K

Kaiphas, Hoherpriester 33
Kara Mustafa 102
Karg von Bebenburg, Friedrich Karl 107–113
Karl der Große 24, 37
Karl V., Kaiser 86
Karl VI., Kaiser 119f., 124f., 132–138
Karl VII. (Karl Albrecht, Kurfürst von Bayern), Kaiser 118, 122, 130f., 134, 137–141
Karl II., König von Spanien 116f.
Karl VII., König von Frankreich 67
Karl von Anjou 36–38
Karl II., Kurfürst von der Pfalz 101
Karl Philipp von Pfalz-Neuburg 103, 122
Kaunitz, Dominikus Andreas, kaiserlicher Wahlkommissar 105
Kleutgen, Joseph (SJ) 156
Knoodt, Franz Peter 156
König, Franz, Kardinal 173
Königsegg-Rothenfels, Max Friedrich von, Kurfürst von Köln 143
Königsfeld, Johann Christian von, Domdechant von Freising 136
Konrad IV., König 36f.
Konrad von Gelnhausen 39
Konrad von Wittelsbach, Erzbischof von Mainz 92
Konradin, König 37
Konstantin I., Kaiser 13, 23, 75
Konstantin XI. Palaiologos, Kaiser von Byzanz 56
Konstanze, Kaiserin 31
Kuen Belasy, Johann Franz von, Bischof von Brixen 116
Kürchner, Michael Achatius von, kaiserlicher Wahlkommissar 133
Kunigunde von Österreich (Gemahlin Herzog Albrechts IV. von Bayern) 92, 95
Kuss, Otto 11f.

L

Labouré, Cathérine 151
Lainez, Diego (SJ) 144
Lamberg, Leopold Joseph von, kaiserlicher Wahlkommissar 114
Lambruschini, Luigi, Kardinal 150–152
Landau, Peter 164
Lang von Wellenburg, Matthäus, Kardinal 95f.
Leopold I., Kaiser 100f., 104–106, 109, 111, 114
Leopold II., Kaiser 79
Liberatore, Matteo (SJ) 160
Liechtenstein, Karl von, Bischof von Olmütz 103
Liemar, Erzbischof von Bremen 28f.
Liudprand von Cremona 25
Loisy, Alfred 148
Lorenzo Valla 76
Lorinser, Franz 155
Lothar III. (von Süpplingenburg), Kaiser 65
Lothringen, Kardinal (Charles de Guise) von 54, 83
Louis, Dauphin 100
Lucentius von Ascoli 20
Ludwig das Kind, König 26
Ludwig von Anjou 40
Ludwig VIII., König von Frankreich 36
Ludwig XI., König von Frankreich 68
Ludwig XII., König von Frankreich 68
Ludwig XIV., König von Frankreich 79, 101, 103–105, 107f., 117, 119
Ludwig IV. der Bayer, Kaiser 74, 76, 92
Ludwig X., Herzog von Bayern 93, 95f.
Ludwig Anton von Pfalz-Neuburg 104f., 108–112
Lukas, Evangelist 14
Luther, Martin 78, 81, 95

M

Mabillon, Jean 80
Macchi, Vincenzo, Kardinal 152
Manfred, König von Sizilien 36
Magdalena von Bayern (Gemahlin Wolfgang Wilhelms von Pfalz-Neuburg) 101

Maistre,Joseph-Marie de 147f.
Malatesta, Carlo 42
Malborough, John Churchill von 118
Manning, Henry Edward, Kardinal 153, 159f.
Marcian, Kaiser 19, 21
Maria Amalia von Österreich (Gemahlin Kaiser Karls VII.) 130
Maria Anna von Bayern (erste Gemahlin Kaiser Ferdinands II) 99
Maria Anna von Österreich (zweite Gemahlin des Kurfürsten Maximilian I. von Bayern) 99, 155
Maria Anna von Pfalz-Neuburg, Königin von Spanien 116
Maria Anna von Pfalz-Neuburg (Gemahlin des Herzogs Ferdinand Maria von Bayern) 121
Maria Anna von Sachsen (Gemahlin des Kurfürsten Max III. Joseph von Bayern) 142
Maria Anna Karolina von Bayern 118
Maria Antonia von Österreich (erste Gemahlin des Kurfürsten Max Emanuel von Bayern) 104
Maria Theresia, Kaiserin 130, 138f., 143
Margarete von Anjou 59
Markus, Evangelist 10
Marsilius von Padua 74
Martin von Tours, hl. 45
Matthäus, Evangelist 10, 12, 14
Matthäus von Krakau, Bischof von Worms 58
Max Emanuel, Kurfürst von Bayern 101–127
Max Emanuel Thomas Herzog von Bayern 118
Max Franz von Österreich, Kurfürst von Köln 143
Max III. Joseph, Kurfürst von Bayern 141f.
Max IV. Joseph, Kurfürst von Bayern (König Max I.) 143
Maximilian I., Kaiser 95
Maximilian I., Kurfürst von Bayern 98, 100f., 115, 117
Maximilian Heinrich von Bayern, Kurfürst von Köln 99f., 103–105
Maximilian Philipp Herzog von Bayern 99
May, Georg 171
Mayr, Franziskus (SJ) 124, 130
Mechthild von Leuchtenberg 99
Mehmet II., Sultan 56
Meisner, Joachim, Kardinal 173f.
Memnon, Bischof von Ephesus 17
Mergel, Leo von, Bischof von Eichstätt 165
Michael von Cesena 74
Michael VIII. Palaiologos, Kaiser von Byzanz 34, 36f.
Michelis, Friedrich 155
Möhler, Johann Adam 158
Mörmann, Franz Hannibal, bayerischer Minister 111, 126f., 134

N

Napoleon Bonaparte 146
Nathanael, Metropolit von Rhodos 55
Nestorius, Patriarch von Konstantinopel 15–17
Niccoló d'Albergati, Kardinal 52
Nikolaus von Durazzo, Bischof von Crotone 52
Nikolaus von Kues, Kardinal 52, 60

O

Otto I., Kaiser 26

P

Päpste
Alexander V. 40
Alexander VIII. 108f.

Benedikt VIII. 37
Benedikt IX. 26
Benedikt XI. 73
Benedikt XII. 74
Benedikt XIII. 39, 42–44, 134
Benedikt XIV. 136, 138, 141
Benedikt XV. 164
Benedikt XIV. 172f.
Bonifaz VIII. 34, 66, 70–75, 168

Calixt II. 63
Calixt III. 61
Clemens II. 26
Clemens IV. 36–38
Clemens V. (Bertrand de Got) 70, 73f., 77
Clemens VI. 74
Clemens VII. 39
Clemens XI. 119, 121, 123, 125, 127
Clemens XII. 90f., 135–138
Clemens XIII. 142f.
Clemens XIV. 141
Coelestin V. 73

Damasus I. 13
Damasus II. (Boppo von Brixen) 26

Eugen III. 31
Eugen IV. 48, 51–60, 67, 70, 171

Felix V. (Amadeus VIII. von Savoyen) 55, 59
Franziskus I. 174

Gelasius I. 23
Gregor I. 23, 25
Gregor VI. 26
Gregor VII. 28–30, 63, 72
Gregor X. 37
Gregor XI. 42
Gregor XII. 39, 41–43, 48
Gregor XIII. 97f.

Gregor XIV. 148, 151
Gregor XVI. 163

Innozenz I. 14
Innozenz II. 65
Innozenz III. 31f., 36
Innozenz XI. 79, 102, 104–107
Innozenz XII. 109, 112f., 115f.
Innozenz XIII. 127, 131, 134

Johannes XII. 26
Johannes XXII. 74–76
Johannes XXIII. (Baldassare Cossa) 40–43
Johannes XXIII. (Angelo Roncalli) 162
Johannes Paul II. 162f., 172–175
Julius II. 45, 68, 82

Leo I. 14, 18–23, 70, 85, 172
Leo III. 24
Leo IX. 26f.
Leo X. 68f., 71, 77, 80, 82
Leo XIII. 161f., 165

Martin IV. 38
Martin V. 41, 43, 45–49, 58

Nikolaus I. 24, 30, 35
Nikolaus IV. 48
Nikolaus V. (Tommaso Parentucelli) 60–62

Paschalis II. 82
Paul V. 145
Paul VI. 163, 170–172
Pius II. (Enea Silvio Piccolomini) 59f., 68
Pius IV. 83–86
Pius V. 86, 96
Pius VI. 141
Pius VII. 136
Pius IX. 80, 148–160, 168
Pius X. 161–164
Pius XI. 166
Pius XII. (Eugenio Pacelli) 94, 157, 165, 167, 170–173
Pontianus 12

Silvester I. 23, 75
Silvester III. 26
Sixtus IV. 68
Sixtus V. 87, 145, 159
Stephan I. 12, 14
Stephan II. 23

Urban IV. 33, 36f., 72
Urban VI. 39

Viktor II. 26

Xystus III. 17, 21

Zacharias 23

Pallavicini, Lorenzo Opizio, Kardinal 141
Paschasinus, Bischof von Lilybaeum 20–22
Passaglia, Carlo (SJ) 152f.
Paulus, Apostel (1 Korr, Gal) 10, 12f., 23, 159, 164
Pelayo, Alvaro 76
Perrone, Giovanni (SJ) 150–152, 157
Peter Leopold, Großherzog von Toscana 79
Petrus, Apostel 10–13, 21, 23, 27, 29, 38, 54, 159, 164, 169, 173
Petrus Canisius (SJ) 96, 144
Pettenbeck, Maria (Gemahlin des Herzogs Ferdinand von Bayern) 99
Philipp II., König von Spanien 97
Philipp V., König von Spanien 117, 119
Philipp IV. der Schöne, König von Frankreich 71, 73, 75, 77
Philipp Moritz Herzog von Bayern 118, 121–123, 126
Philippus, röm. Presbyter 16f.
Philipp Wilhelm Herzog von Bayern, Bischof von Regensburg 98
Philipp Wilhelm von Pfalz-Neuburg (nachmals Kurfürst von der Pfalz) 101–105, 108, 116, 142
Photius, Patriarch von Konstantinopel 37
Pierre d'Ailly 39
Pippin der Jüngere 23f.
Plettenberg, Friedrich Christian von, Bischof von Münster 108
Pornassio, Raffael de (OP) 81
Preysing, Konrad von, Kardinal 168
Projectus, Bischof, päpstlicher Legat 16
Pseudo-Dionysius 94
Pseudo-Isidor 25, 30, 35
Pulcheria, Kaiserin 19, 21

R

Rabatta, Raymund Ferdinand von, Bischof von Passau 132
Rahner, Karl (SJ) 163
Reisach, Karl August von, Kardinal 155
Renatus, röm. Presbyter 18
Reithmayr, Franz Xaver 155
Ricci, Scipione de', Bischof von Prato und Pistoia 79
Rudolf I. Herzog von Niederbayern 92
Rupert von der Pfalz, König 58

S

Sachsen-Zeitz, Christian August von, Kardinal 109, 114, 125, 143
Sachsen-Zeitz, Moritz Adolph Karl von 141, 143
Salmerón, Alfonso (SJ) 144
Sandizell, Moritz von, Bischof von Freising 96
Scarlatti, (Abbate) Alessandro Clemente 120, 134

Scarlatti, Giovanni Battista 116
Schlick, Kaspar, königlicher Kanzler 59
Schnitzer, Joseph 148
Schönborn, Friedrich Karl von, Reichsvizekanzler 125–127
Schönborn, Johann Franz Philipp von, Bischof von Würzburg 126
Schrader, Clemens (SJ) 152f.
Schrattenbach, Wolfgang Hannibal von, Kardinal 124f.
Schwartz, Eduard 160
Sedlnitzki, Josepha Karolina von 141
Seibolsdorf, Stephan von, Bischof von Freising 115
Seld, Georg Sigmund, Reichsvizekanzler 86
Senestrey, Ignaz von, Bischof von Regensburg 160
Siegfried, Erzbischof von Mainz 29
Sigismund, Kaiser 40, 51, 59
Simon, Richard 148
Sinzendorf, Philipp Ludwig von, kaiserlicher Hofkanzler 125, 132
Soranzo, Giacomo, Botschafter Venedigs 86
Stadlbaur, Max 155
Stattler, Benedikt (SJ) 146
Stauffenberg, Johann Franz Schenk von, Bischof von Augsburg 136
Stutz, Ulrich 164

T

Talbot de Malahide, George (Msgr.) 156
Tallada, Julianus (OP) 81
Tauffkirchen-Guttenburg, Karl von, bayerischer Gesandter 161
Taxil, Léo (= Gabriel-Antoine Jogand-Pagès) 162
Tedald, Hofkaplan Heinrichs IV. 28
Tertullian 14, 16
Theodor, hl. 134
Theodosius I., Kaiser 19
Theodosius II., Kaiser 16, 19
Theresia Kunigunde von Polen (zweite Gemahlin des Kurfürsten Max Emanuel von Bayern) 118
Thomas von Aquin 33–39, 56f., 71f., 75, 94, 151, 165, 170
Tönnemann, Veit Georg (SJ) 125
Törring-Jettenbach, Ignaz Felix Joseph von, bayerischer Minister, Generalfeldmarschall 126, 132, 138
Tyrrell, George (SJ) 160

U

Ulrich, hl., Bischof von Augsburg 63
Unertl, Franz Joseph von, bayerischer Hof- und Staatskanzler 122

V

Valaise, Scipio von, bayerischer Obrist 123f., 127, 130
Valentinian III., Kaiser 14, 19
Veuillot, Louis 148
Victor, röm. Presbyter 13
Vincentius, röm. Presbyter 13
Vinzenz von Lérins 155f.
Violanta Beatrix von Bayern, Großherzogin von Toskana 100, 115, 121, 130
Virmont, Ambrosius Franz Friedrich Christian von, Kaiserlicher Wahlkommissar 140f.
Volk, Hermann, Kardinal 157

W

Wachtendonk, Hermann von, Fürst von Heitersheim 110
Waldburg, Gebhard Truchseß von, Kurfürst von Köln 97
Waldburg, Otto Truchseß von, Kardinal 97
Walderdorff, Johann Philipp von, Kurfürst von Trier
Wandruszka, Adam 59
Wartenberg, Albrecht Ernst von, Weihbischof von Regensburg 116
Wartenberg, Franz Wilhelm von, Bischof von Regensburg 99
Weis, Nikolaus, Bischof von Speyer 158
Welden, Ludwig Joseph von, Domherr von Freising 136
Werner, Bischof von Straßburg 28
Wessenberg, Ignaz Heinrich von 35f., 88, 161
Wilhelm V., Herzog von Bayern 97f., 100
Wilhelm von Nogaret 73, 75
Wilhelm von Ockham 74
Winfrith-Bonifatius 24
Wittig, Joseph 165
Wladislaus II. Jagiello, König von Polen 46, 56
Wolff-Metternich, Franz Arnold von, Bischof von Münster und Paderborn 122
Wolfgang, hl., Bischof von Regensburg 63
Wolfgang Georg von Pfalz-Neuburg 101
Wolfgang Wilhelm von Pfalz Neuburg 101, 103

Z

Zeller von Leibersdorf, Johann Sigmund, Weihbischof von Freising 15 f., 124, 130, 134 f.