

Ignaz von Döllingers innere Entwicklung.

Von

Heinrich Wendt, Breslau.

Wir finden unter allen großen historischen Persönlichkeiten Achilleus- und Nestornaturen. Die einen erreichen schon jung an Jahren wie im raschen Sprunge das Ziel ihrer Entwicklung und stehen in unserer Erinnerung dauernd auf dieser jugendlichen Sonnenhöhe, auch wenn ihnen noch ein längeres, aber an Fortentwicklung armes Leben beschieden war. Die anderen wiederum erscheinen uns erst im hohen Alter voll ausgereift und abgeklärt. Ihre früheren Entwicklungsstufen, mögen sie an sich bedeutsam genug gewesen sein, verschwimmen in der Gesamtbetrachtung. Ihrem Bilde in der Nachwelt sind die Züge des Alters vorherrschend aufgeprägt. Zu diesen letzteren Charakteren zählt auch Ignaz von Döllinger. Er haftet in unserer Erinnerung ganz überwiegend als der Mann, der er erst in den letzten Dezennien seines Lebens geworden war: als der von der Papstkirche losgelöste geistige Bannerträger der altkatholischen Bewegung, als der maßvoll abwägende, dem Protestantismus in weitestem Umfange gerecht werdende Geschichtsforscher, als der feinsinnige, viel bewunderte Festredner der Münchener Akademie. Daß dieser selbe Mann einst als Leuchte der deutschen katholischen Theologie, als streitbarster Kämpfer des Ultramontanismus, als gefährlichster wissenschaftlicher und politischer Gegner der Protestanten und Liberalen galt, erscheint namentlich protestantischen Beurteilern als ein schwer vereinbarer Widerspruch.

Und doch ist der Versuch, dieses Rätsel zu lösen, die innere Entwicklung Döllingers bis zu seiner äußerlichen Trennung von der Kirche im Jahre 1871 zu verfolgen, äußerst anziehend und lehrreich. Denn der Werdegang dieser Einzelpersönlichkeit steht mit einem der gewaltigsten geschichtlichen Vorgänge des 19. Jahrhunderts: der Ausbildung der absoluten, unfehlbaren Papstgewalt in der katholischen Kirche, im engsten, notwendigsten Zusammenhange. Er liefert fast ein Schulbeispiel für die Entwicklung einer Persönlichkeit unter dem Einflusse außenstehender, unpersönlicher Faktoren.

Hafs und Liebe erweisen sich auch dieser Aufgabe gegenüber als schlechte Berater. Döllingers jesuitischer Widersacher E. Michael in seinem 1892 erschienenen Buche „Ignaz von Döllinger. Eine Charakteristik“, wie neuerdings der begeisterte Jünger Döllingers, J. Friedrich in einer dreibändigen inhaltreichen Biographie, haben das Grundproblem seiner Persönlichkeit nach verschiedenen Richtungen verschoben. Für Michael erscheint Döllingers Kampf gegen die Unfehlbarkeit und seine schließliche Trennung von der Kirche notwendigerweise in dem trüben Lichte eines schmähligen Abfalls, der sich zwar in seiner früheren Zeit durch Beweise ungenügender theologischer Bildung und starren Gelehrten dünkels dann und wann schon vorher andeutet, der aber doch schließlich ziemlich unmotiviert, natürlich infolge unlauterer Beweggründe eintritt. Schon daß die eigentliche Darstellung erst mit dem Jahre 1860 einsetzt, zeigt, daß die „Charakteristik“ Michaels mehr auf die Bekämpfung des Abtrünnigen als auf die Entwicklungsgeschichte seiner Persönlichkeit hinausläuft. Friedrich dagegen scheidert, trotz des redlichsten Bemühens, uns den ganzen Döllinger, wie er war, zu schildern, an der vorherrschenden Neigung zur Bekämpfung eines anderen Abtrünnigen, der katholischen Kirche. Nicht Döllinger ist von sich abgefallen, nicht er hat sich gewandelt, sondern lediglich die Kirche um ihn. Er blieb stehen, wo er stand, er war von Anfang bis zu Ende dem Wesen nach derselbe. Aber die Kirche machte, bei dem steten Vordringen und endlichen Durchdringen

der jesuitisch-kurialistischen Strömung, eine verhängnisvolle Schwenkung. Sie erhob zum Dogma, was sie früher als unbegründete, nur von wenigen Heifssporen verfochtene Meinung zurückgewiesen hatte, und verketzerte ihre treuesten Söhne, ihre verdientesten Vorkämpfer, wenn ihnen ihr Gewissen verbot, diese Schwenkung mitzumachen. Diese Grundauffassung Friedrichs ist soweit unbestreitbar, als gewifs Döllingers innerer Werdegang durch die Wandlungen in der Kirche bestimmt wurde. Aber er blieb eben auch nicht stehen, er wurde ein anderer, er entwickelte sich, nur in entgegengesetzter Richtung wie die Kirche, so dafs sein Abstand von ihr immer gröfser, die Kluft immer tiefer wurde. Auch er hat von 1820—1870 einen weiten Weg zurückgelegt. Beurteiler verschiedener Richtung wie Franz Xaver Kraus und Theobald Ziegler haben es Friedrich mit Recht zum Vorwurf gemacht, dafs er die Weite dieses Weges unterschätzt, dafs er die wesentliche Übereinstimmung des vorvaticanischen und des nachvaticanischen Döllinger in viel zu weitem Umfange zu erweisen gesucht habe. Gewifs wird uns das von Friedrich gesammelte, überaus dankenswerte biographische Material in den Stand setzen, Elemente, Ansätze, Keime seines späteren Gegensatzes zur Kirche schon in den frühen Anfängen seines Lebens und Lehrens nachzuweisen. Aber es waren doch nur Keime, die sich erst während eines langen, inhaltreichen Lebens nicht ohne mancherlei Hemmungen und Rückschläge entfalteten.

Die grofse Ausführlichkeit, mit der Friedrich die Abstammung und Jugendgeschichte seines Meisters behandelt, erscheint uns auf den ersten Blick als etwas überreichlich. Doch wir lernen sie bald dankbar schätzen, wenn wir als Ausgangspunkt unserer Betrachtung die Frage stellen: Wie wurde Döllinger katholischer Theologe und Kirchenhistoriker? Welche Bildungselemente und Jngendeindrücke brachte er in seinen künftigen Lebensberuf mit?

Das lautere wissenschaftliche Gewissen und den redlichen Wahrheitssinn des echten Forschers und Gelehrten, die wir, trotz Michael, bis zum vollgültigen Beweise des Gegenteils als Triebfedern seiner späteren Entwicklung ansehen müssen,

hatte Döllinger als Erbteil empfangen. Schon im Elternhause lernte er „die Entsagung und Opfer erkennen, welche dem Forscher auferlegt werden, die Enttäuschungen, welchen er nicht entgehen kann, aber auch die alles das aufwiegende und dafür reich lohnende Freude, welche Fortschritt und Erfolg mit sich bringen“¹.

Von Haus aus empfing er die Richtung, nicht auf ein engbegrenztes Fach- und Brotstudium, sondern auf eine möglichst vielseitige, scheinbar weit auseinanderliegende Wissensgebiete in sich vereinigende Ausbildung des Geistes. Naturwissenschaftliche Interessen, Sprach- und Literaturstudien von ungewöhnlicher Ausdehnung, juristische und vor allem historische Studien waren ihm nicht nur flüchtig betretene, bald wieder verlassene Vorstufen, sondern lebendig fortwirkende, zeitlebens geförderte und vermehrte Hilfskräfte seines theologischen Hauptberufs. Die eine Quelle seiner theologischen Berufswahl lag lediglich darin, daß ihm die Theologie als Krone und Königin aller Wissenschaften erschien, daß sie sich befaßte mit dem nach Goethes Worte „eigentlichen und tiefsten Thema der Welt- und Menschen-geschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, dem Konflikt des Glaubens und Unglaubens.“ Aber Döllinger erkannte auch, daß die Theologie „solch eine fürstliche Würde unter den Disziplinen“ nur dann beanspruchen darf, „wenn sie es versteht, sich der Hilfe ihrer Schwestern zu bedienen, wenn sie Raum hat und weitherzig genug ist, auch hinreichendes Selbstvertrauen besitzt, um das echte, edle, aus all den Werkstätten unserer Fakultäten zu Tage geförderte Metall, die besten Früchte aller Zweige des großen Weisheitsbaumes, als ihr Eigentum hinzunehmen und mit diesem Pfunde nach Kräften zu wuchern“². Daß ein solches Zusammenwirken der Wissenschaften, die edelste Frucht deutschen Geistes, vor allem auf den deutschen Universitäten gedeiht, ist eine von Döllinger in den verschiedensten Phasen seines Lebens betonte Wahrheit, der wir aber schon in

1) Friedrich I, 73.

2) Döllinger, Akad. Vorträge II, 53 ff.

einer akademischen Rede seines Vaters vom Jahre 1819 begegnen.

Die andere Gruppe von Gedanken und Gefühlen, die ihn zur Theologie führten, wurzelte in der damaligen Lage der katholischen Kirche. Aus den Sturmfluten der Revolutionszeit und der napoleonischen Weltkriege war der Stuhl Petri unerschüttert wieder emporgetaucht. Die Haltung der Kirche und ihres Oberhauptes während der vorangegangenen Leidenszeit und die vorherrschenden romantischen Zeitströmungen sicherten dem katholischen Bekenntnisse eine verstärkte Anziehungskraft. Während die Protestanten 1817 das dreihundertjährige Jubelfest der Reformation feierten, mehrten sich die Übertritte in den Schoß der „alleinseligmachenden Kirche.“ Wie konnte diese die Gunst der Zeit zu ihrer inneren Kräftigung und äußeren Ausdehnung, zur gänzlichen Überwindung ihrer Widersacher am besten ausnutzen? Die in den romanischen Ländern erwachende ultramontane Lehre, das in einer straff monarchischen Verfassung der Kirche, in der absoluten und unfehlbaren Gewalt des Papstes das gesuchte Allheilmittel liege, fand in Deutschland vorerst noch wenig Anklang. Hier glaubte man den wahren Bedürfnissen der Kirche zu dienen, wenn man durch Wiederbelebung der katholischen Wissenschaft, durch Erneuerung der katholisch-theologischen Forschung den ungläubigen Zeitgeist und die scheinbar in den trüben Fluten des Rationalismus versunkene protestantische Theologie mit ihren eigenen Waffen schlage. Je mehr bei den Protestanten „fast alles Positive in ihrem Glauben verschwunden und alle irgend feste Form verloren gegangen“ zu sein schien, um so mehr mußte man katholischerseits bestrebt sein, die festeste Stütze der Kirchenlehre, die „ununterbrochene Tradition“ wissenschaftlich zu stärken.

„Dafs die Wahrheit und Alleingültigkeit der katholischen Religion immer mehr erkannt“, das „der Vorwurf der Veränderlichkeit im Glauben, der ihr von protestantischen Theologen so oft gemacht wird, abgewiesen werde“², das ist das

1) Friedrich I, 151.

2) Ebend. S. 168.

Programm, mit dem Döllinger in seiner 1826 erschienenen Erstlingsschrift „Die Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten“ den Reihen der katholisch-theologischen Schriftsteller, der kirchengeschichtlichen Forscher sich anschloß. Der streng kirchliche Traditionsbegriff, die Vorschrift des „Commonitorium“ des Vincenz von Lerins: kirchliche Lehre sei nur, „quod ubique, semper, ab omnibus creditum est“, war Döllinger schon in seiner Studienzeit von seinem Bamberger Lehrer Brenner fest eingeprägt worden. Vor allem komme es bei der Tradition, lehrte Brenner, auf das Altertum an; ohne dieses „so wichtige Requisite des hohen, ehrwürdigen Alters gebe es keine Kirchenväter; die Periode derselben schliesse mit dem 6. Jahrhundert“¹. Völlig hiermit übereinstimmend schreibt Döllinger in seiner Erstlingsschrift: „Es ist bekanntlich der erste und heiligste Grundsatz der katholischen Kirche, kein Dogma anzunehmen, welches nicht in der Tradition aller früheren Jahrhunderte vollkommen gegründet ist. Und wenn es möglich wäre, durch vollgültige Beweisgründe darzutun, daß seit dem Ursprung des Christentums bis auf unsere Zeiten auch nur in einem einzigen Glaubenssatze eine wesentliche Veränderung stattgefunden habe und von der Kirche angenommen worden sei, so würde diese Kirche in ihrem Grundprinzip, der Katholizität, angegriffen sein, und der Vorzug dieser Allgemeinheit und Unveränderlichkeit, welchen sie vor allen übrigen Religionsparteien ausschliesslich zu besitzen sich rühmt, wäre ihr hiermit entrissen.“ Als Hauptaufgabe der katholischen Theologie ergebe sich daraus, „die vollkommene Übereinstimmung des katholischen Lehrbegriffs, wie er jetzt allgemein geltend ist, mit dem Glauben der alten Kirche nachzuweisen.“ Der katholische Theologe „soll im Stande sein, den Beweis zu führen, daß nur dasjenige den Inhalt des katholischen Glaubenssystems ausmache, was überall, von allen und zu allen Zeiten geglaubt worden ist“².

Es liegt auf der Hand, daß uns Döllinger selbst mit

1) Friedrich I, 133.

2) Döllinger, Eucharistie. Friedrich I, 169 f.

dieser Bezeichnung seiner wissenschaftlichen Lebensaufgabe den Schlüssel gibt zu seiner späteren inneren Entwicklung, zu dem tragischen Konflikte, der sein ganzes Leben durchzieht, zu dem Ringen des Theologen und des historischen Forschers in ihm. Der Theologe, im stolzen Vertrauen auf die Unerschütterlichkeit der Grundlage seiner Kirche, auf die Unwandelbarkeit ihrer Lehre ruft den historischen Forscher zum wissenschaftlichen Nachweise derselben in seine Dienste. Lange Jahrzehnte hindurch bleibt der Theologe in Döllinger der Herr, der historische Forscher sein bescheidener Diener. Längst hat die Kirche vor seinen Augen begonnen, seinen Glauben an ihre Unwandelbarkeit durch die Tat zu widerlegen. Ihre Entwicklung drängt immer entschiedener hin auf eine durch die Tradition schlechthin nicht zu erweisende absolute, unfehlbare Gewalt des Papsttums. Immer lauter fordern die Träger dieser Entwicklung die unbedingte Annahme der neuen Lehre, ohne Rücksicht auf die Einwände der Forschung. Immer schwerer wird es dem Theologen in Döllinger, die allmählich lauter werdenden Mahnungen des historischen Gewissens zum Schweigen zu bringen. Endlich kommt die Zeit, wo die Erkenntnis, daß der Kirchenlehre die stolze Krone der Alleingültigkeit und Unwandelbarkeit schon längst vom Haupte gefallen ist, sich nicht mehr abweisen läßt. Und in diesem Augenblick hat der Geschichtsforscher über den Theologen gesiegt, die innere Entwicklung ist abgeschlossen.

Wollen wir versuchen, diesen Konflikt in Döllingers Forscherlaufbahn stufenweise zu verfolgen, so müssen wir uns zwar der Unmöglichkeit, verwickelte geistige Vorgänge reinlich einzuteilen und abzugrenzen, wohl bewußt bleiben. Immerhin können wir aber, Andeutungen Friedrichs folgend, drei Jahreszahlen als wichtige Marksteine festhalten. Da erscheint erstens das Jahr 1848 mit Döllingers Wirksamkeit im Frankfurter Parlamente, ferner das Jahr 1860, das seinem ersten offenkundigen Konflikte mit der Kirche wegen der Kirchenstaatsfrage vorausging, endlich das Jahr 1864, mit dem sein offener Kampf gegen die jesuitisch-kurialistische Partei beginnt.

Bis zum Jahre 1848 und noch darüber hinaus galt Döllingers Orthodoxy, wie er später selbst einmal in anderem Zusammenhange sagt, als „nive candidior, nullo, ne quidem levissimo rumore aspersa“. Getreu seiner Losung vom Jahre 1826 handhabt er die kirchenhistorische Forschung als Schild für seine Kirche, als Angriffswaffe gegen ihre Widersacher. Seine erste Darstellung der Reformationsgeschichte erregte allerdings, da sie Luthers erstes Auftreten nicht ganz abfällig beurteilte, auf strengkirchlicher Seite Anstoß. Ferner vertritt er in seinen akademischen Vorlesungen aus dem Anfange der vierziger Jahre einen Begriff von der „alleinseligmachenden Kirche“, der in gewissem Sinne „keinen Nichtkatholiken von der Seligkeit ausschließt“ und einigermaßen als Vorstufe zu Döllingers späteren Idealen einer Wiedervereinigung der getrennten Bekenntnisse angesehen werden kann. Aber in der kirchenpolitischen Praxis: als Mitglied des von den Gegnern als „Kongregation“ verdächtigten Görreskreises, als Haupt der Ultramontanen in der 2. bayrischen Kammer, als Stütze des Ministeriums Abel, als Rufer im Streit um die das Gewissen der bayrischen Protestanten beschwerende „Kniebeugungsorder“ König Ludwigs I., gilt er den Protestanten als gefährlichster, bestgehafter Widersacher. Ja die kirchenpolitischen Kämpfe verschärfen auch zeitweilig seinen wissenschaftlich-dogmatischen Gegensatz gegen die andere Konfession. Wie der ganze Görreskreis, so glaubte auch Döllinger in den vierziger Jahren an den „langsamen Selbstmord“, den der Protestantismus durch die „unaufhaltsame Zersetzung der Lehre und die Auflösung des Kirchenwesens“, durch die „immer bodenloser werdende Willkür der Schriftauslegung“ und vollends durch die moderne biblische Textkritik vollziehe. „Dessen, was wir, Katholiken und Protestanten“, schreibt er 1843 im Kampfe um die „Kniebeugungsorder“, „sonst noch in der Lehre und im religiösen Leben gemeinschaftlich besaßen, wird immer weniger¹.“ Seine 1846—48

1) Döllinger. Die Frage von der Kniebeugung, S. 48. Der Protestantismus in Bayern und die Kniebeugung, S. 51—53.

direkt gegen Ranke gerichtete Darstellung der Reformationsgeschichte verfolgt die zweischneidige, später von Janssen noch weitergebildete Methode, die Reformatoren und ihr Werk durch Häufung abfälliger Urteile ihrer Zeitgenossen, namentlich auch durch „Selbstzeugnisse“ der Begründer der neuen Lehre, „wissenschaftlich“ zu vernichten. Das wahrscheinlich von Ranke selbst gefällte scharfe Urteil: der Verfasser dieser Reformationsgeschichte „steht unter dem Niveau der fortgeschrittenen Geschichtschreibung, mit deren Ideen er doch kokettiert“, erscheint nicht unbegründet¹.

Immer noch erscheint ihm also der Protestantismus als der Abfall von der alleingültigen kirchlichen Lehre. Der Glaubenssatz, an dem Döllinger später den Wandel der Kirche erkennen sollte, die Lehre von der Papstgewalt, bereitet ihm noch keine Skrupel. Ja seine kirchengeschichtlichen Werke von 1828, 34 und 36 erscheinen Beurteilern wie Möhler, Gengler, Hefele in einzelnen Punkten allzu kurialistisch. Möhler tadelt seine Beurteilung der Jesuiten im Streite mit dem Jansenismus, Gengler den Versuch, den Primat der römischen Bischöfe für die ersten drei Jahrhunderte historisch zu erweisen. Hefele findet, er sei „in Beweisen für die alte Vollgewalt des Primats zu produktiv gewesen“². Die Abweichungen der Päpste Liberius und Honorius vom nicänischen Bekenntnisse, durch deren rückhaltlose Darstellung Döllingers „Papstfabeln“ 1863 so großen Anstoß erregten, finden wir 1836 zwar nicht verschwiegen, aber doch vorsichtig und schonend beurteilt. Auch seine damaligen Ausführungen über den Papst „als obersten Lehrer und Beschützer des Glaubens“ sind etwas gewunden und unklar und widersprechen seinen späteren Forschungsergebnissen³. Freilich lag der Zwang, der Döllinger später zur gänzlichen Revision seiner Lehre vom Primat trieb: die drohende Dogmatisierung der Unfehlbarkeit, damals noch in weiter Ferne. Als der Münchener Theologieprofessor Kaiser

1) Friedrich II, 250.

2) Friedrich I, 268. 397—400. 460.

3) Ebend. S. 458—460.

1841 den Satz verfocht, „der Papst sei die lehrende und zugleich die gesetzgebende Kirche, wer seine Unfehlbarkeit leugne, leugne die kirchliche Unfehlbarkeit“, wurde er bald von der Universität entfernt¹. Es war also durchaus im Einklang mit der damals noch geltenden Lehre, wenn Döllinger seinen Schülern in den vierziger Jahren vortrug: „Es ist Tatsache, daß die Meinung von der Infallibilität des allein stehenden oder für sich entscheidenden Papstes die Tradition gegen sich hat“².

Auch mit seiner Beurteilung des Jesuitenordens trat Döllinger erst später, als der Orden einen beherrschenden Einfluß auf die Kirche erlangte und diesen im Dienste der absoluten Papstgewalt ausnutzte, in Gegensatz zur Kirche. Sein Verhältnis zum Orden war in den ersten Jahrzehnten nicht unfreundlich, aber kühl. Er nimmt zwar mehrfach (1829, 43, 46) die Jesuiten gegen die Beargwöhnung ihrer Moral und den Vorwurf der Störung des konfessionellen Friedens in Schutz. Aber er wendet sich anderseits mehrfach gegen die Meinung, daß alles Heil für die Kirche nur von den Jesuiten zu erwarten sei. Bezeichnend, weil mit Döllingers Auffassung von der Tradition und der Unwandelbarkeit der Kirche im Zusammenhange stehend, sind seine Ausführungen vom Jahre 1829 gegen die, welche in den Jesuiten das Allheilmittel für alle kirchlichen Schäden erblicken: „Wenn man sie hört, sollte man glauben, die Kirche habe nie ohne Jesuiten bestanden, oder wir verdankten alles Gute, was in den letzten Jahrhunderten von ihr ausgegangen, einzig und allein den Jüngern des hl. Ignatius; aber wie traurig und engherzig ist diese Ansicht, wie kränkend und erniedrigend für die Kirche! Nein — die Braut des Erlösers, die er auf den Felsen gegründet ... sie ist nicht abhängig von einer Gesellschaft, welche sie anderthalb tausend Jahre zu entbehren gewußt“³. Die Jesuiten sind für die bisherige Entwicklung der Kirche

1) Friedrich II, 68.

2) Ebend. S. 358.

3) Friedrich I, 276—282. II, 21. 271. 272.

ziemlich belanglos, für ihren weiteren Ausbau entbehrlich: das ist der Keim, aber eben nur der Keim zu Döllingers späterer Überzeugung von der Verderblichkeit ihres Einflusses.

Welche neuen für Döllingers Wandlungen erheblichen Ideen reiften nun im Jahre 1848, als er in Frankfurt die „Freiheit der Kirche“, die Unabhängigkeit aller Religionsgesellschaften vom Staate verfocht und in Mainz und Würzburg für die Organisation einer deutschen Nationalkirche wirkte? Wenn die Liberalen der Paulskirche Döllinger, den gefürchteten Ultramontanen, für die „Freiheit der Kirche“ eintreten sahen, mußte ihnen zweifellos erscheinen, daß diese Freiheit nur ein Deckmantel für kirchliche Herrschaftsgelüste sein, daß die Unabhängigkeit vom Staate dem Katholizismus nur die Bewegungsfreiheit für die ungestörte Niederkämpfung der anderen Bekenntnisse schaffen solle. Wir dürfen aber heute, gerechter urteilend, annehmen, daß Döllingers damalige kirchenpolitische Ziele besser waren als ihr Ruf, daß es ihm mit dem, was er in Wort und Schrift vertrat, auch Ernst war. Der Historiker in ihm war wohl doch schon mächtig genug, um sich entschieden dagegen zu verwahren, daß die von der Staatsaufsicht befreite Kirche „einen Staat im Staate bilden“, daß sie außer oder gar über dem Staate stehen wolle, daß man auf diesem Wege „die Gefahr einer wiederkehrenden mittelalterlichen Herrschaft einer Kirche über Fürsten und Völker“ heraufbeschwöre. Er erkennt ferner, daß wirkliche Kirchenfreiheit, wenn man nicht einen Krieg aller gegen alle wolle, ohne ehrliche Anerkennung der Gleichberechtigung der Bekenntnisse, ohne völlige Durchführung der Gewissensfreiheit unmöglich sei. Fraglich erscheint es uns freilich, ob Döllinger für die bisherige Verschärfung der konfessionellen Gegensätze mit Recht das Eingreifen der Staatsgewalten verantwortlich macht. Jedenfalls begrüßen wir es als erstes Bekenntnis seiner späteren Wiedervereinigungsbestrebungen, wenn Döllinger am 22. August erklärt: „Die Hoffnung, daß wir in Deutschland — ich meine die beiden großen Kirchengesellschaften — einander doch nach und nach näher kom-

Protest

men werden, die Hoffnung, daß Deutschland noch einmal wieder vereinigt werde, welches seit drei Jahrhunderten zerrissen gewesen ist, läßt sich doch am Ende kein Deutscher gänzlich rauben¹." Das klingt bereits aus einem anderen Tone als fünf Jahre früher die Streitschriften über die Kniebeugungsfrage.

Nationalkirche

Doch Döllinger wollte auch nicht, daß, wie Cornelius sagt, „die Freiheit der Kirche die Knechtschaft in der Kirche“ bedeuten solle. Nicht sollte an Stelle der bürokratischen Bevormundung durch den Polizeistaat ein „papiernes Willkürregiment“ der Bischöfe in der Kirche treten. Dafür sollte die Organisation der deutschen Nationalkirche mit einem Primas an der Spitze, mit Nationalkonzilien und Diözesansynoden treten, wie sie Döllinger im Oktober 1848 auf der ersten deutschen Katholikenversammlung in Mainz und auf der Würzburger Bischofsversammlung nachdrücklich vertrat. „Die Nationalität“, führte er in Mainz aus, „ist etwas an sich Edles und durch das Christentum Geweihtes. Es lag nie in der katholischen Kirche, dieses zurückzudrängen. Sie gibt ihm vielmehr seine Berechtigung und rechte Wirksamkeit und versteht es, das nationale Bewußtsein zu dem einen großen Zwecke, der Verbindung aller Völker zu einer Weltkirche, hinzulenken“. Die deutschen Bischöfe hätten bereits die Notwendigkeit erkannt, „aus dem Zustande der Vereinzelung herauszutreten und die einzelnen Bistümer Deutschlands zu einem großen, wohlgegliederten Ganzen zu verbinden.“ Aber auch die Laien mußten an das große Werk, die Schaffung einer deutschen katholischen Kirche, Hand anlegen¹. Dementsprechend hatte Döllinger auch an dem Zusammentreten der Würzburger Bischofsversammlung wie an ihren Verhandlungen über die neue Organisation den hervorragendsten Anteil.

Freilich war seinem damaligen Wirken ein Erfolg nicht beschieden. Die liberale Mehrheit der Paulskirche konnte sich doch zur Proklamierung des zweischneidigen Grund-

1) Döllinger, Kleinere Schriften, S. 38. Friedrich II, 404 f.

2) Döllinger, Kleinere Schriften, S. 51.

satzes der Kirchenfreiheit nicht entschließen, sondern behielt in den „Grundrechten“ die Unterwerfung der Kirche unter die Staatsgesetze ausdrücklich vor. Döllingers Mainzer Aufruf an die katholischen Laien begegnete neben manchem Beifall auch lebhaftem Widerspruche und einem sehr verständlichen Hinweise auf den „gewaltigen Dom der ganzen katholischen Kirche, dem gegenüber die von ihm geplante Nationalkirche nur ein kleines, dürftiges Seitengewölbe sei“. In Würzburg endlich fanden Döllingers Organisationspläne zwar große Anerkennung, schliesslich wurden sie aber doch „ehrentoll in den Akten der Versammlung begraben“. Die einzige Frucht des Bischofstages, der Beschlufs, die Bewilligung zur Abhaltung eines Nationalkonzils in Rom zu erbitten, wurde vereitelt durch ein päpstliches Breve vom 17. Mai 1849, das eine runde Ablehnung enthielt¹. Aber für Döllingers innere Entwicklung bedeutet sein Wirken im Jahre 1848 einen bedeutenden Schritt vorwärts. Der streitbare Gegner des Protestantismus hat die Forderung konfessioneller Gleichberechtigung, die Hoffnung auf die Wiedervereinigung der getrennten Bekenntnisse öffentlich vertreten. Der Apologet seiner Kirche glaubt zu ihrer Stützung aufser der theologischen Wissenschaft noch ein neues wichtiges Werkzeug, die Nationalität, entdeckt zu haben. Noch denkt er nicht daran, der Hoffnung auf die Wiedervereinigung irgend wesentliche Bestandteile der kirchlichen Lehre oder seinen nationalen Organisationsplänen den Zusammenhang mit der römischen Weltkirche opfern zu wollen. Aber er wird bald erkennen, daß die Entwicklung der Kirche nicht der Versöhnung mit den Andersgläubigen, sondern dem schroffen Abschließen in Lehre und Verfassung, nicht der Herrichtung nationalkirchlicher „Seitengewölbe“, sondern ausschliesslich dem Ausbau der krönenden Kuppel, der päpstlichen Zentralgewalt zustrebt.

So trat Döllinger in das Jahrzehnt von 1850—60. Wie die Staaten nach den Erschütterungen der Revolutionsjahre ihr Gefüge wieder festigten, so schloß und sammelte auch

1) Friedrich II, 423—450.

die Kirche ihre Reihen. In die vorderste Reihe ihrer Vorkämpfer drängte sich jetzt je länger je mehr der mit dem Papsttum eng verbundene Jesuitenorden. Seine Ziele: die unumschränkte, unfehlbare Papstgewalt in der Kirchenlehre und -verfassung, die Wiederherstellung der in Thomas von Aquino gipfelnden Scholastik in der Wissenschaft sollten in der Kirche herrschend, ihre Annahme das unentbehrliche Kennzeichen der Rechtgläubigkeit werden. Die widerstrebende ältere katholische Theologie und Philosophie, die noch auf den deutschen Universitäten das Übergewicht hatte, sollte durch Belehrung oder durch kirchliche Zuchtmittel zur Unterwerfung gebracht werden.

Die Prefsorgane der jesuitisch-kurialistischen Partei, die „Civiltà cattolica“ und in Deutschland der Mainzer „Katholik“, dienten im Kampfe gegen die „deutsche Wissenschaft“ als Vortruppen, die Machtsprüche der Index-Kongregation waren die Reserve. Schon 1851 erklärte der Mainzer „Katholik“: im großen Ganzen, wesentlich, spezifisch seien alle deutschen Universitäten mit allen ihren Anstalten, Fakultäten, Professoren und Studenten unkatholisch, unchristlich. Insbesondere ruhe die ganze deutsche Theologie auf einer falschen Grundlage; es gelte aber nicht, eine neue erst zu legen, sondern nur sich der vorhandenen, aber fast vergessenen, besonders der von Thomas von Aquino gelegten wieder zu bemächtigen, denn Thomas sei „das lauterste Organ der heiligen katholischen Wissenschaft“. Die bischöflichen Seminarien seien den modernen Universitäten vorzuziehen, und die Theologie müsse aus den Staatsuniversitäten genommen und in die Seminarien verpflanzt werden. Die „katholische Wissenschaft“ sei Deutschland verloren gegangen, den deutschen Theologen unverständlich, weil ihnen die „lebendige Lehrtradition“ abhanden gekommen, welche sich „anderwärts, besonders in Rom und in den Schulen der Jesuiten erhielt“¹. Die praktische Betätigung dieser Grundsätze blieb nicht lange aus. Einer nach dem anderen unter den angesehensten katholischen Gelehrten Deutschlands: Hirscher,

1) Friedrich III, 85. 86.

Hug, Kuhn, Hefele, sah sich angegriffen und in seiner Orthodoxie angezweifelt, Günther kam auf den Index, Baltzer wurde gemafsregelt. Im Jahre 1854 erfolgte die von dem Jesuitenorden lange erstrebte Dogmatisierung der „Unbefleckten Empfängnis“, durch deren Art der Verkündigung der Papst bereits die Unfehlbarkeit praktisch in Anspruch nahm. Und drei Jahre später wies der „Katholik“ in einer Fehde mit den Anhängern Günthers „die Distinktion zwischen kirchlicher und päpstlicher Lehrentscheidung“ als „perfide“ zurück. „Denn der Ausspruch des Papstes *ex cathedra* ist infallibel; zu einer dogmatischen Entscheidung des Papstes braucht nicht erst die Zustimmung der Kirche hinzuzukommen¹.“

Dafs in diesem Streite der Geister Döllinger mit seiner hohen Auffassung des Forscherberufs, mit dem echten Gelehrtenstolz des deutschen Universitätslehrers, mit seinem strengen Traditionsbegriffe und seiner kühl ablehnenden Haltung gegen den Jesuitenorden nur auf seiten der angegriffenen deutschen Wissenschaft stehen konnte, versteht sich von selbst. Und doch ist es nicht minder verständlich, dafs es noch lange Jahre währte, ehe er den aufgedrungenen Kampf aufnahm und bis zu Ende durchführte. Er war in der Wissenschaft wie im Leben kein Mann des raschen Entschlusses. Wir wissen, dafs die Zahl seiner unausgeführten schriftstellerischen Entwürfe Legion ist, dafs er allezeit unendlich mehr plante, anregte, vorbereitete, als zu Ende führte. Mitten in der Bearbeitung eines Stoffes schien ihm ein anderer der Erforschung dringender bedürftig, glaubte er seine derzeitige Meinung, ehe er sie öffentlich aussprach, erst noch durch weiteres Material oder andere Vorarbeiten stützen zu müssen. So wurde der 1841 schon begonnene Druck seiner jahrelang vorbereiteten mittelalterlichen Ketzergeschichte plötzlich abgebrochen, weil er „noch zu wenig umfangreiches Material“ zu haben glaubte². Deshalb können wir wohl verstehen, dafs Döllinger, wenn er in

1) Friedrich III, 147. 191.

2) Friedrich II, 130.

seiner Forschung auf einen Punkt kam, wo er mit der Kirchenlehre und zumal mit ihrer derzeitig vorherrschenden Entwicklungstendenz zusammenzustossen drohte, nicht so gleich folgerichtig weiterging, sondern auf Nebenwegen, von anderen Ausgangspunkten aus versuchte, ob er nicht doch noch zu einem anderen, erwünschteren Ergebnisse gelangen könne. Gewissenhaftigkeit und Vorsicht des Forschers, Pietät gegen die Kirche und mangelnde Entschlußkraft wirkten zusammen, um ihn die Entscheidung, vor die er durch ein tragisches Geschick gestellt war, möglichst weit hinausschieben zu lassen.

In der Tat schien Döllingers Stellung zur Kirche und sein Ansehen in der Kirche noch lange äußerlich unerschüttert. Zweimal, 1850 und 1856, hing das Aufsteigen zur höchsten Würde in der deutschen Kirche, zum Erzbistum in Salzburg oder München nur von ihm ab. Doch sein Ehrgeiz war mehr wissenschaftlicher als hierarchischer Natur; er sei nicht dazu geschaffen, „pompan facere“, schrieb er 1850¹. Er zählte dankbare Schüler und begeisterte Anhänger in allen Schichten des deutschen Klerus. Den Gegnern seiner Kirche galt er noch immer als „hyperorthodox“, als Haupt der Ultramontanen. Trotz der Wiedervereinigungsideen von 1848 erhob noch zuweilen der Polemiker in ihm gegen den Ironiker sein Haupt. Bekannt ist, daß 1851 sein Artikel „Luther“ für das Kirchenlexikon auf protestantischer Seite die lebhafteste Entrüstung erweckte und ihm durch den „Paulus“ des Erlanger Theologen Hofmann eine schneidende Abfertigung eintrug². Ja der Gegensatz Döllingers gegen die protestantische Wissenschaft wurde durch die inneren Verhältnisse Bayerns unter König Maximilian II., durch die Berufung Sybels und anderer norddeutscher und protestantischer Gelehrten nach München zeitweilig wieder so verschärft, daß er noch 1859 eine scharfe Streitschrift über die bayrischen Zustände plante, die nur durch das

1) Friedrich III, 69.

2) J. Chr. K. Hofmann, Paulus, eine Döllingersche Skizze. Erlangen 1851.

Einlenken des Königs im Jahre 1860 vereitelt wurde. Bei der ersten praktischen Kraftprobe der Neuscholastiker gegen die katholische Wissenschaft, bei der von den Jesuiten durchgesetzten Dogmatisierung der „Unbefleckten Empfängnis“ trug der Theologe in Döllinger trotz schwerer Bedenken über den Historiker den Sieg davon. Er war sich klar bewußt, daß das geplante Dogma in dem Glauben der alten Kirche keine Stütze finde und mit der kirchlichen Traditionslehre unvereinbar sei. Aber er begnügte sich damit, 1852 in dem Artikel über „Duns Scotus“ im „Kirchenlexikon“ dies Sachverhältnis ohne weitere Nutzenanwendung darzustellen, während er eine ausführliche Bekämpfung des einzuführenden Dogmas, die ihm von befreundeter Seite angesonnen wurde, als inopportun ablehnte. Nach der Trennung von der Kirche (1874) sprach Döllinger freilich sein Bedauern aus, daß er nicht gleich 1854 seine Nichtannahme des neuen Dogmas laut erklärt habe ¹.

Trotz dieser kirchlich korrekten Zurückhaltung hören wir gerade aus der Zeit um 1854 von den ersten ausgesprochenen Anzweiflungen seiner kirchlichen Gesinnung und Glaubenstreue. Wir erfahren, daß man in dem engeren Münchener Görreskreise an ihm zu zweifeln begann, daß der Kirchenrechtler Philipps erklärte, Döllinger sei, „angehaucht vom protestantischen Geiste“, er trage vieles vor, „was mit den positiven Lehren der Kirche nicht stimme“, daß Marie Görres meinte, „Döllinger werde gewiß noch ein Ketzer“, und daß Jörg äußerte: „Ihm fehlt nichts zu einem Ketzer, als ein sicherer Rücken.“ „Dies Gerede blieb auch“, wie Friedrich schreibt, „nicht innerhalb des Freundeskreises, sondern verdichtete sich bald zu Denunziationen.“ Auch nach Rom, wo schon seine nationalkirchlichen Pläne vom Jahre 1848 Anstoß erregt hatten, dürften diese Gerüchte geflossen sein ².

Diese Vorahnungen „intimer Feinde“ sind indessen nicht das einzige Zeugnis dafür, daß Döllinger in jenen Jahren

1) Friedrich III, 107. 132—134. 144—146. 651.

2) Ebend. S. 139—141.

auf dem Wege, der ihn zur Trennung von seiner Kirche führen sollte, fortschritt. Die Konsequenzen, die sich ihm schon 1848 aus seinem Eintreten für die Unabhängigkeit der Kirche von der Staatsgewalt ergaben, sind in der großen am 3. Oktober 1849 in Regensburg gehaltenen Rede über „Die Freiheit der Kirche“ noch kräftiger und deutlicher bezeichnet. Ausdrücklich abgewehrt wird der Verdacht des Erstrebens einer „Priesterherrschaft“ im Sinne „eines Heraustretens der Geistlichen aus ihrer kirchlichen Sphäre, eines annahmsungsvollen Übergreifens in das Gebiet des bürgerlichen und staatlichen Lebens“. „In der Kirche gibt es keinen blinden Gehorsam gegen die Bischöfe; ein solcher wird von den Christen ebensowenig gefordert als gewährt.“ Die Katholiken sollen und wollen nicht nur „ihren deutschen Brüdern protestantischen Bekenntnisses“ die „volle kirchliche Freiheit“ aufrichtig gönnen, sondern nicht einmal die Selbständigkeit freier Gemeinden nach Rongeschen Grundsätzen beschränken¹. Ebenso werden in Döllingers Linzer Rede vom Jahre 1850 „Über das Verhältnis Österreichs zur deutschen Kirche“ seine nationalkirchlichen Ideen nachdrücklich gerechtfertigt und durch eine höchst bemerkenswerte Abwehr ultramontaner Bestrebungen erläutert. Er leitet diesen Abschnitt seiner Rede mit der Äußerung ein, daß wohl niemandem häufiger der Vorwurf des Ultramontanismus gemacht worden sei als ihm, daß er aber nie eine genügende Erklärung des Wortes erhalten habe. „Gleichwohl aber“, fährt er fort, „kann ich mir eine Bedeutung dieses Ausdruckes oder Vorwurfes des Ultramontanismus denken, die mich veranlassen würde, auf das entschiedenste mich gegen den Ultramontanismus — wenn eine solche Gesinnung und Richtung existiert — zu erklären. Ich würde nämlich sagen, ich verstehe unter Ultramontanismus das Bestreben, mit gänzlicher Zurücksetzung oder Vernachlässigung der Eigentümlichkeiten des deutschen Volkes ihm dasjenige, was eine andere Nation nach ihrer Eigentümlichkeit in religiöser Be-

1) Döllinger, Kleinere Schriften, S. 84. 85. 87. 91. Friedrich III, 18—21.

ziehung gestaltet und entwickelt hat, aufdrängen und wie einen fremden Rock dem sich sträubenden deutschen Volke anziehen zu wollen. Das würde ich Ultramontanismus nennen, das wäre der Ultramontanismus, gegen den ich als der erste mich entschieden erklären würde. Denn wir Deutsche wollen als Mitglieder der katholischen Kirche nicht aufhören, Deutsche zu sein, sondern Deutsche im wahren und vollsten Sinne des Wortes bleiben und auch kein Jota unserer nationalen Eigentümlichkeit, soweit sie gut und rechtmäßig ist und mit dem Geiste der katholischen Kirche im Einklange steht, aufgeben ¹.“

Diese so entschiedene Erklärung zeigt freilich noch einen Januskopf. Rückwärtsblickend will sie die Möglichkeit nicht ausschließen, daß ein Ultramontanismus der bezeichneten Art vielleicht nicht in Wirklichkeit, sondern nur in der Einbildung der Gegner bestehe. Rückwärtsblickend setzt sie voraus, daß der „Geist der katholischen Kirche“ mit irgend welchem nationalkirchlichen Sonderleben vereinbar sei, eine Voraussetzung, die das obenerwähnte päpstliche Verbot des Nationalkonzils im Grunde schon abgeschnitten hatte. Vorausschauend kündigt sie aber dem Ultramontanismus, der dem entworfenen Bilde in Wirklichkeit entsprechen und seine Herrschaft in der Kirche zur Unterdrückung berechtigter nationaler Eigenart benutzen würde, den entschlossensten Widerstand an.

Für die Erkenntnis, daß die Entwicklung der Kirche wirklich diese von ihm mit banger Besorgnis vorgeahnte Richtung einschlage, hat Döllingers Reise nach Rom im Frühjahr 1857 eine Bedeutung, die Friedrich anscheinend unterschätzt oder doch nicht genügend hervorhebt. Seit der Romreise erscheint Döllingers deutsches Nationalgefühl und sein deutscher Gelehrtenstolz mit einer recht deutlichen Abneigung gegen das moderne Römertum versetzt. Das Gemisch von „immensem Hochmut“, naiver Unwissenheit, grundlosem Mißtrauen und ebenso grundlosem Widerwillen, mit dem „das Zentralvolk des Neuen Bundes“, wie die

1) Döllinger, Kleinere Schriften, S. 108. 109.

Civiltà cattolica die Römer nennt, dem deutschen Wesen, der deutschen Wissenschaft und namentlich der deutschen Theologie gegenübersteht, werden von Döllinger in gleichzeitigen oder wenig späteren Aufzeichnungen stark gezeifelt. „Der große Einfluß der Jesuiten in Rom gründet sich hauptsächlich auf die Unwissenheit und Unbeholfenheit der römischen Prälaten in auswärtigen Dingen. Die Jesuiten sind Kosmopoliten, gewandt, erfahren, daher als Ratgeber unentbehrlich¹.“ Aber noch ein zweites Ergebnis der Romreise ist ins Auge zu fassen, daß nämlich Döllinger in Rom aus eigener Anschauung die unhaltbaren politischen und wirtschaftlichen Zustände im Kirchenstaate kennen lernte und zu der Überzeugung kam, daß die Tage der weltlichen Herrschaft des Papstes gezählt seien. Beide Gruppen römischer Erfahrungen trugen in der folgenden Periode der Entwicklung Döllingers, in der Übergangszeit von 1860—64 offenkundige Früchte.

Um das Jahr 1860 wird von den meisten Beurteilern Döllingers ein wichtiger Abschnitt in seinem inneren Erleben angesetzt. Mit diesem Jahre, meint Friedrich, „ist für ihn die Zeit ruhigen literarischen Schaffens aus; es beginnt der Kampf mit den Gegnern in der eigenen Kirche“. Sybel glaubte 1860 zu erkennen, daß Döllinger „bereits zu der inneren Entscheidung gelangt war, welche ihn dann Schritt auf Schritt zu dem offenen Bruche mit dem unfehlbaren Papsttum geführt hat“. Ebenso datiert Michael den entscheidenden Umschwung und meint, die veränderte Stellung Döllingers zu König Maximilian II., die verschiedenen königlichen Gnadenbeweise, die Berufung in die „Historische Kommission“ und die freundlicheren Berührungen mit den Koryphäen der protestantischen Geschichtswissenschaft hätten dabei stark mitgewirkt. Den „sicheren Rücken“, der ihm allein noch zum Ketzer fehlte, habe er damit gefunden². Wir meinen auch, daß er seit 1860 den „sicheren Rücken“ fand, aber nicht an der königlichen Gunst, sondern an den

1) Friedrich III, 179—183.

2) Ebend. S. 232. Sybel, Vorträge und Abhandlungen III, 333. Michael, S. 25.

nun nicht mehr anzuzweifelnden, nicht mehr durch kirchliche Pietät und theologische Bedenken bei Seite zu räumenden Ergebnissen der historischen Forschung. Die Wahrheit war erkannt, nun mußte sie auch bekannt werden. Freilich sehen wir Döllinger in den nächsten Jahren immer noch bestrebt, kirchliches Ärgernis zu vermeiden. Wir sehen ihn noch immer von der Zuversicht beseelt, der Stimme der Wahrheit Gehör verschaffen, die vorhandenen Gegensätze in Frieden ausgleichen zu können. Erst das Jahr 1864 schneidet diese Hoffnung endgültig ab und führt damit auf die letzte Vorstufe zu seiner Trennung von der Kirche.

Die wichtigsten Marksteine der Jahre 1860—64 sind Döllingers sogenannte „Odeonsvorträge“ und das mit ihnen zusammenhängende Buch „Kirche und Kirchen“, 1861, das Erscheinen seiner „Papstfabeln“ und die Münchener Gelehrtenversammlung, 1863. Es war um die Zeit, als die Gemüter fast in der ganzen katholischen Welt über die Bedrohung der weltlichen Herrschaft des Papstes leidenschaftlich erregt waren, als fast alle Richtungen in der Kirche die Souveränität des Papstes für ein unbedingt notwendiges Erfordernis seines kirchlichen Herrscheramtes ansahen. Döllinger dagegen hielt, wie erwähnt, die Zustände im Kirchenstaat für unhaltbar. Er schrieb im Oktober 1860 an Jörg: Anscheinend gehe es mit dem Kirchenstaat durch höheren Ratschluß zu Ende und er glaube sogar, es werde schließlic für die Kirche ein wesentlicher Gewinn dabei herauskommen. Offenbar in bester Absicht, zur Beruhigung der Gemüter, aber ohne richtige Würdigung der Stimmung seiner Glaubensgenossen unternahm er nun in den „Odeonsvorträgen“, weitere Kreise auf den, wie er meinte, unvermeidlichen Verlust des Kirchenstaats vorzubereiten und zu erweisen, daß Papsttum und Kirche auch nach Untergang der weltlichen Herrschaft in ungeschwächter Kraft fortbestehen würden. Diese kühle, historische Betrachtung, die freimütige Aufdeckung der Mifsregierung im Kirchenstaate gofs gerade in diesem Augenblicke leidenschaftlicher Furcht und Sorge nur Öl ins Feuer. Zum ersten Male sah sich Döllinger im entschiedenen Gegensatze zur Kirche und ihren Gläubigen. Als „Schuften-

streich“, als „Judaskufs“, als „Impietät ohne gleichen im Dienste Cavours“ wurde sein Auftreten gebrandmarkt, und selbst wohlmeinende Freunde rieten zu möglichst baldigem und vollständigem Widerruf¹. Aber weder die Erklärung, die Döllinger, über die Wirkung seiner Vorträge äußerst bestürzt, im September 1861 auf der Münchener Katholikenversammlung zu gunsten der päpstlichen Souveränität abgab, noch sein bald darauf erscheinendes Buch „Kirche und Kirchen, Papstum und Kirchenstaat“ konnten die „Odeonsvorträge“ ungeschehen machen. Zwar der erste Hauptteil des Buches, den selbst Michael als „herrliche Apologie des Heil. Stuhles gegenüber dem Gewirr der Sekten“ bezeichnet, genügte, um der ganzen Schrift den Beifall hochkirchlicher Kreise und sogar des Papstes selbst zu sichern. Aber die Darstellung der Schäden des Kirchenstaates, zu deren Heilung Döllinger, nach Michael, „nur die zweifelhaften Segnungen der modernen Staatsidee“ anzuführen wufste, fehlte auch hier nicht². Ferner die Ideen der Wiedervereinigung, der kirchlichen Reform, die hier in geläuterter Form von neuem erscheinen, konnten der in der Kirche zur Herrschaft gelangenden Partei nicht wohlgefällig sein, wenn sie auch Michael jetzt als „an sich vollauf berechtigt und von vielen geteilt“ bezeichnet. Döllinger betont, daß, wenn man wirklich Ernst machen wollte mit Beseitigung der „Zerrissenheit der Christenheit“, nicht nur „vier Fünfteile der herkömmlichen protestantischen Polemik gegen die katholische Kirche als Spreu und Kehrlicht in den Winkel geworfen werden“, sondern „auch auf katholischer Seite manches sich ändern“ müsse. Die Polemik gegen die Persönlichkeiten Luthers und der Reformatoren müsse von der Kanzel verschwinden. Die Geistlichen müßten „stets gegen die Glieder anderer Kirchen nach allen Regeln der Liebe verfahren“, bis zum klaren Beweise des Gegenteils stets die bona fides voraussetzen. Sie müßten ferner „in höherem Grade, als es bisher geschehen, beflissen sein, den getrennten Brüdern kein Ärger-

1) Friedrich III, 235—246.

2) Michael, S. 10—12.

nis, keinen Grund zur Anklage der Kirche zu geben“. „Wir weigern uns nicht zu gestehen“, fährt er fort, „daß die grofse Trennung und die damit verknüpften Stürme und Wehen ein ernstes über die katholische Christenheit verhängtes, nur allzusehr von Klerus und Laien verdientes Strafgericht waren, ein Gericht, welches läuternd und heilend gewirkt hat. Der grofse Geisterkampf hat die europäische Luft gereinigt, hat den menschlichen Geist auf neue Bahnen getrieben, hat ein reiches wissenschaftliches und geistiges Leben erzeugt. Die protestantische Theologie mit ihrem rastlosen Forschungsgeiste ist der katholischen weckend und anregend, mahnend und belebend zur Seite gegangen, und jeder unter den hervorragenden deutschen katholischen Theologen wird es gern bekennen, daß er den Schriften protestantischer Gelehrten vieles verdanke¹.“ Wahrlich weit entfernt war der Mann, der solches schrieb, von dem Streittheologen des Jahres 1843, der erklärte, er habe sich „mit den Schriften des Wittenberger Reformators und den übrigen Erzeugnissen der auf diesem Boden erwachsenen Literatur“ zwar beschäftigt, „doch niemals ohne jene geistigen Verwahrungs- und Absperrungsmittel vorzukehren, wie wir sie körperlich anzuwenden pflegen, wenn wir unseren Weg durch einen unsauberen Ort oder eine stinkende Pfütze nehmen müssen²“. Weit war der Weg, den er seitdem zurückgelegt hatte. Doch ein noch größerer Abstand trennte ihn bereits von den Gegnern in der eigenen Kirche. Darüber sollte ihm, sehr gegen seinen Willen, der Verlauf der Gelehrtenversammlung von 1863 die Augen öffnen.

Angesichts des immer lebhafteren Andrängens der jesuitisch-kurialistischen Partei gegen die „deutsche Wissenschaft“ wünschte Döllinger schon längst, auf einer allgemeinen Versammlung der katholischen Theologen Deutschlands die streitenden Parteien auf dem Boden freier Forschung und der ehrlichen Achtung vor fremder Meinung zu vereinigen. Keine Richtung, auch nicht die Wortführer des Mainzer

1) Döllinger, Kirche und Kirchen, S. xxvii.

2) Döllinger, Der Protestantismus in Bayern und die Kniebeugung.

„Katholik“, sollte ausgeschlossen sein. Aber schon die scharfe Kritik, mit der 1862 einer der Mainzer Führer, Heinrich, in einer Besprechung des Programms der Versammlung dem Rufe nach freier Bewegung für die theologische Wissenschaft die Betonung der päpstlichen Autorität und der scholastischen Theologie gegenüberstellte, hätte Döllinger von der Unversöhnlichkeit des Gegensatzes überzeugen können. Trotzdem gab er seinen Plan nicht auf, und es gelang ihm endlich, eine stattliche Anzahl katholischer Theologen verschiedener Richtung im September 1863 um sich zu versammeln. Freilich im unglücklichsten Augenblick! Eben waren Döllingers „Papstfabeln“ erschienen, die mit ihren Ausführungen über die dogmatischen Irrtümer der Päpste Liberius und Honorius seinen Gegnern als „schwere und schimpfliche Anklage gegen die römische Kirche“, als neuer Beweis seiner Pietätlosigkeit gegen das Papsttum erschienen. So war der Boden schlecht vorbereitet für den eindringlichen Appell, den Döllinger in seinem berühmten Vortrage „Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie“ an die Gegenpartei richtete. Begeistert schilderte er den Beruf der deutschen Nation, „die vornehmste Trägerin und Pflegerin der theologischen Disziplinen“ zu werden, das uns Deutschen verliehene „Charisma der wissenschaftlichen Schärfe und Gründlichkeit, der rastlosen, in die Tiefe dringenden Forschung und der beharrlichen Geistesarbeit“; er rief die deutsche Theologie auf, „in Demut, Bruderliebe und Selbstverleugnung“ für die Beseitigung der Kirchentrennung zu wirken; er mahnte zur Unterscheidung dogmatischer und bloßer theologischer Irrtümer, warnte vor vorschneller Verketzerung des Gegners — aber alles umsonst¹. Ja einzelne Ausführungen, wie die scharfe Verurteilung der modernen theologischen Leistungen Spaniens, Italiens und Frankreichs, und der Satz, daß man nur durch Irrtümer zur Wahrheit gelange, wirkten geradezu wie eine Herausforderung. Die ganze Rede, direkt gegen Heinrichs kritische Bemerkungen vom Vorjahre gerichtet, mußte, wie auch Friedrich zugesteht, die Mainzer

1) Döllinger, Kleinere Schriften, S. 180. 181. 184. 195. 196.

tief verletzt. Die strengen Kurialisten befanden sich zwar in kleiner Minderheit, aber doch antworteten Moufang, Heinrich, Hergenröther, Philipps u. a. mit einer scharfen Erklärung, in der wieder das Banner der kirchlichen Autorität erhoben wurde¹. So führte schliesslich der geplante Versöhnungsversuch nur zu einem Kundwerden der Unversöhnlichkeit des bestehenden Gegensatzes. Der Kampf der Parteien entbrannte in erneuter Heftigkeit, und es zeigte sich bald, dass das Misstrauen der Kurie gegen die „deutsche Wissenschaft“ durch die Gelehrtenversammlung nur verschärft worden war. Es zeigte sich bald, dass den Vertretern dieser beargwöhnten Richtung nur die Wahl zwischen Unterwerfung und Trennung von der Kirche bleiben würde.

Und Döllinger war jetzt nicht mehr im stande und geneigt, der Entscheidung auszuweichen; er war im letzten Stadium seiner Umwandlung begriffen. Das Jahr 1864 führte ihn zu jenen quellenkritischen Untersuchungen, welche die Frage vom Primat und Papat an der Wurzel fassten und seine kirchengeschichtliche Auffassung von Grund aus umwandelten. Er sah jetzt in Pseudoisidor nicht mehr wie früher eine bloße „Kodifikation der damals vorhandenen kirchlichen Verfassungszustände“; vielmehr erkannte er in ihm „die Triebfeder, die Grundlage für eine allmähliche, vollständige Umwandlung der kirchlichen Verfassung und Verwaltung“. Jetzt erschien ihm ferner die „erdichtete Traditionskette“ des Pseudo-Kyrillus als der wesentliche Stützpunkt des von Thomas von Aquino aufgebauten Papalsystems mit den beiden Hauptsätzen, „dass der Papst erster, unfehlbarer Lehrer der Welt und dass er absoluter Beherrscher der Kirche sei“. Diese Entdeckungen, versichert uns Friedrich, wirkten auf Döllinger überwältigend. Er lehnte damals die Neuauflage und Vollendung seiner früheren kirchenhistorischen Werke mit den Worten ab: „Das ist keine Aufgabe mehr für mich; von meiner früheren Kirchengeschichte könnte keine Zeile mehr stehen bleiben.“ Und im folgenden Jahre schrieb er, er habe früher „über die

1) Friedrich III, 287—297. 301—334.

Ansprüche der Päpste und die Grundsätze der Kurie zu sehr als Sachwalter und zu wenig als Historiker geredet¹“. Die Erkenntnis, daß er seine bisherigen Anschauungen über die Papstgewalt von Grund aus umwandeln müsse, daß die Grundlage der geltenden Kirchenlehre geschichtlich unhaltbar sei, ging ihm auf zur selben Zeit, da eben diese Lehre durch die Enzyklika und den Syllabus vom Jahre 1864 und die bald darauf sich vorbereitende Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit unwiderruflich abgeschlossen und festgelegt werden sollte. Konnte es da ausbleiben, daß Döllinger dem Gedanken einer friedlichen Verständigung mit der jesuitisch-kurialistischen Weltanschauung endgültig entsagte, daß alle Rücksichten schwanden, daß er nur noch eine Pflicht kannte: Zeugnis abzulegen für die Wahrheit?

Wie sehr ihn jetzt das Bewußtsein erfüllt, im Kampfe zu stehen auf Leben und Tod, zeigt schon die Wahl seiner Mittel. Seit 1864 greift er zu früher verschmähten Waffen. Zu der ruhigen, wissenschaftlichen Erörterung, zu dem freimütigen Worte in öffentlicher Versammlung gesellt sich jetzt der anonyme Zeitungsartikel in einer als kirchenfeindlich geltenden Presse. Und schon die erste seiner Streitschriften aus dieser Periode, „Die speyerische Seminarfrage und der Syllabus“ (1865), ist von solcher Schärfe, daß die „Allgemeine Zeitung“ sie nicht zu veröffentlichen wagt. Auch die Artikelreihe „Rom und die Inquisition“, durch die Döllinger 1867 unter dem Schutze der Anonymität gegen die geplante Heiligsprechung des spanischen Inquisitors Pedro Arbues die schärfsten Schläge führt, wurde in der „Allgemeinen Zeitung“ abgebrochen und konnte erst 1868 in der Wiener „Neuen Freien Presse“ zu Ende geführt werden. Es folgen sodann in den Jahren 1869 und 70 die Artikel, in denen Döllinger einen immer schärfer, weil immer aussichtsloser werdenden Kampf gegen die Proklamierung des Unfehlbarkeitsdogmas durch das Vatikanische Konzil führt.

Der Döllinger der Jahre 1848—50 verwarnte die Kirche gegen weltliche Herrschaftsgelüste, äußerte Zweifel an dem

1) Friedrich III, 341—343.

Bestehen eines wirklichen Ultramontanismus, sah den Mutter-schofs der Kirche für die Rückkehr der von ihr Getrennten weit geöffnet. Jetzt im Jahre 1865 bezeichnet er den Syl-labus als „den Mühlstein, den man in Rom den Katholiken aller Länder an den Hals binden möchte“, als eine „Predigt des religiösen Zwanges und der konfessionellen Unterdrückung, eine Aufstachelung und Ermunterung aller Gelüste klerikaler Herrschsucht, einen offenen Angriff auf die Gesetzgebung aller Staaten“. Jetzt definiert er als Kernsatz des Ultra-montanismus, „dafs der Papst in allen lehrhaften Entschei-dungen nicht blofs über Glaubensfragen, sondern auch im ethischen Gebiete, über die Beziehungen der Religion zur Gesellschaft, der Kirche zum Staate schlechthin unfehlbar sei“¹. Lange hatte der Historiker in ihm den Frieden mit den fortschreitenden Ansprüchen der Jesuiten und Kurialisten mühsam zu erhalten gesucht. Jetzt in einer Streitschrift des Jahres 1866 schreibt er von dem Jesuiten Curci, der-selbe empfinde anscheinend „vor historischen Untersuchungen um deswillen ein unheimliches Grauen, weil er fürchtet, sie-möchten ihm gewisse Lieblingsmeinungen, wie etwa die über die Echtheit der Konstantinischen Schenkung oder über die Unfehlbarkeit des Papstes, zerstören“. Er selbst hat solche Anwandlungen der Schwäche längst hinter sich; er macht vollen Ernst mit dem Grundsatz: „Das Christentum ist seinem ganzen Wesen nach geschichtlich, und es wird darum, abgelöst von der Geschichte, mit seinem ganzen Lehrgebäude bodenlos“². Jetzt rechnet er ab mit den lange schweigend geduldeten Angriffen der Jesuiten auf die deutsche katholische Wissenschaft; jetzt leuchtet er in den Inquisitionsartikeln von 1867/68 schonungslos hinein in die dunkelsten Abschnitte kirchlicher Vergangenheit. Immer eindringlicher warnt er in den gegen das Unfehlbarkeitsdogma gerichteten Streit-schriften der Jahre 1869 und 70 vor der, bei Verkündigung des neuen Dogmas zu befürchtenden „ungeheuren Ver-

1) Döllinger, Kleinere Schriften, S. 208. 210. Janus, Der Papst und das Konzil, S. 43.

2) Döllinger, Kleinere Schriften, S. 265. 266.

finsternis der christlichen Wahrheit“, vor der „starken, weit und tief sich erstreckenden Verminderung des religiösen Glaubens in den katholischen Ländern“, die unrettbar eintreten müsse. Jede Hoffnung auf ernstere kirchliche Reform und auf Wiedervereinigung der getrennten Bekenntnisse sei dann völlig abgeschnitten; die „Romanisierung aller Einzelkirchen und die möglichste Unterdrückung allen eigentümlichen, nationalkirchlichen Lebens“ sei unabwendbar¹. So sieht Döllinger die Ideale, an deren Verwirklichung er bis über die Grenzen der Wahrscheinlichkeit, ja der Möglichkeit hinaus immer noch festgehalten hatte, endgültig zerstört.

Auch die strenge wissenschaftliche Forschung, die neben der publizistischen Tätigkeit nicht ganz stoekt, wird ihm mehr und mehr zum Rüstzeuge im Streite. So die Forschungen über das Konzil zu Trient, die dazu führen sollten, den ökumenischen Charakter des Tridentinums zu bestreiten, und vor allem die weiteren Untersuchungen über die Geschichte des Papsttums, die in dem Janus-Buche niedergelegt wurden. In der ersten Blütezeit seines apologetischen Eifers für die Kirche, seines ungetrübten Glaubens an die Unwandelbarkeit ihres Lehrbegriffs hatte er sich selbst von Gelehrten seines Bekenntnisses den Vorwurf einer allzu kurialistischen Auffassung der christlichen Frühzeit gefallen lassen müssen. Wie anders gestaltete sich jetzt das Ergebnis, wo er die „mehr künstliche und krankhafte als gesunde und natürliche Umwandlung des Primats zum Papat“ nachzuweisen suchte².

Aber wie den leichten Pfeilen der Preßfehde, so blieb auch dem schweren Geschütze des „Janus“ der Sieg versagt. Die Hoffnung, das neue Dogma durch die Geschichte abzuwehren, erfüllte sich nicht. Es kam vielmehr der Tag, da einer der eifrigsten Verfechter der Unfehlbarkeit das stolze Wort sprechen konnte: „Das Dogma hat die Geschichte überwunden.“ Das Dogma überwand die Geschichte; es

1) Friedrich III, 483. 485. Janus, Der Papst und das Konzil, S. 44.

2) Janus, Der Papst und das Konzil, S. xii.

gelang ihm, erst die Mehrheit des Vatikanischen Konzils, dann mit wenigen Ausnahmen den katholischen Klerus und die Masse der Gläubigen für die Einwände der historischen Forschung unzugänglich zu machen; aber es gelang ihm nicht, Ignaz von Döllinger zur Unterwerfung zu zwingen. Der einstige Vorkämpfer seiner Kirche konnte selbst die Trennung von ihr ertragen, seit sie den ausschließlichen Vorzug der Alleingültigkeit und Unveränderlichkeit in seinen Augen eingebüßt hatte.

Franz Xaver Kraus, wohl in mancher Hinsicht ein Geistesverwandter und Leidensgefährte Döllingers, schrieb kurz vor seinem Tode in einer Anzeige der Friedrichschen Biographie: Döllingers wissenschaftliche Laufbahn und seine gesamte Stellung in der geistigen Geschichte unserer Nation sei ein gewaltiges und ergreifendes Drama¹. Ein durch Luise von Kobell uns überliefertes Bekenntnis, das der Held dieses Dramas in wehmütigem Rückblick auf seine Vergangenheit ausgesprochen hat, diene als Epilog des Trauerspiels: „Ich empfinde oft im tiefsten Innern einen Gewissenskrupel, denn ich habe als Theologe viel gut geheissen, viel in meinen Büchern im schönsten Lichte gezeigt, von dem ehrlichen Wunsche beseelt, die Religion und die Kirche zu heben, und manchen Fehler verschwiegen. Dadurch habe auch ich dazu beigetragen, den Klerus zu bilden, der später das Unfehlbarkeitsdogma befürwortet und angenommen hat. Man geht oft weit und gelangt dann plötzlich, unvermutet an einen Punkt, wo man Halt macht, weil sich das Gewissen sträubt, weiter zu gehen.“

1) Deutsche Litteraturzeitung (1901), S. 1956. Luise von Kobell, Erinnerungen, S. 9.