Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 100 (2010)

Heft: 3

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

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

Bibliographie

NORMAN DOE, An Anglican Covenant. Theological and Legal Considerations for a Global Debate, Norwich (Canterbury Press) 2008, 192 S. ISBN 978-1-8531-1904-0

Die Anglikanische Gemeinschaft ist ein weltweiter, historisch gewachsener Zusammenschluss autonomer Kirchen, die im Gefolge der kolonialen Expansion des Commonwealth entstanden sind. Trotz zunehmender Betonung kultureller Eigenständigkeit sind sie bis heute durch Tradition und Liturgie der Kirche von England geprägt. Diese hatte sich im 16. Jahrhundert von Rom gelöst und seither – unter dem Supremat des jeweiligen Monarchen und eng verwoben mit den Institutionen des Staates – an dem Anspruch festgehalten, die eine Kirche der englischen Nation zu sein, die als solche ihre Angelegenheiten eigenständig regeln konnte. Das nationalkirchliche Ideal stiess freilich an Grenzen, als die Anglikanische Kirche sich im Zuge von Kolonialismus und Mission auch ausserhalb des Mutterlandes auszubreiten begann. Neue Strukturen zu schaffen, wurde unvermeidlich – spätestens, als sich Kolonien aus der Abhängigkeit von der Krone lösten und lokale Kirchen anglikanischer Tradition entstanden, die nunmehr gegenüber der englischen Staatskirche selbständig waren. So bildete sich nach dem Amerikanischen Unabhängigkeitskrieg – mit Hilfe der schottischen *Episcopal Church*, die bereits seit dem 17. Jahrhundert eigene Wege ging – die *Episcopal Church* in den USA; im 19. Jahrhundert entstanden unabhängige Provinzen in Neuseeland, Kanada, Australien und Südafrika. Im 20. Jahrhundert schuf man solche Kirchenprovinzen überall, wo vormalige Kolonialgebiete in die Unabhängigkeit entlassen wurden. Obgleich es sich hier nicht mehr um Staats-, sondern Konfessionskirchen handelte, lebte in ihnen die nationalkirchliche Idee doch in veränderter Weise fort: Die anglikanischen Provinzen formierten sich als rechtlich autonome, territorial begrenzte Kirchen. Sie bilden heute die Gliedkirchen der Anglikanischen Gemeinschaft.

Diese Gemeinschaft konnte seit Mitte des 19. Jahrhunderts entstehen, weil trotz allen historischen Verwerfungen eine gemeinsame Identität lebendig blieb – durch die Verwendung des *Book of Common Prayer* vor allem in der Liturgie. Mit der Zeit entwickelten sich auch übernationale Institutionen, in denen die Anglikanische Gemeinschaft sichtbare Gestalt annahm. Allen voran ist da der traditionelle Ehrenprimat des Erzbischofs von Canterbury zu nennen wie auch die erstmals 1867 einberufene Lambeth-Konferenz, zu der sich die Bischöfe der Gemeinschaft ungefähr im Zehnjahresrhythmus versammeln. Darüber hinaus wurde 1968 das *Anglican Consultative Council* eingerichtet, in dem neben Bischöfen auch Priester und Laien vertreten sind, und 1979 schliesslich das *Primates' Meeting*, zu

dem die Primasbischöfe der Mitgliedskirchen entsandt werden. All diese Institutionen – man bezeichnet sie als *Instruments of Communion* – verfügen allerdings lediglich über moralische Autorität; rechtlich bindende Beschlüsse fassen können sie nicht. Die juridische Eigenständigkeit der Kirchenprovinzen bleibt unangetastet. Eben darum erinnert die Anglikanische Gemeinschaft an jenes «altkirchliche» Modell, das Josef Hubert Reinkens in seinen Werken «Cyprian von Karthago» (1873) und «Über Einheit der katholischen Kirche» (1877) der straff zentralisierten römischen Kirche entgegensetzte: Rechtlich selbstständige, unter ihrem jeweiligen Bischof vereinte Kirchen tauschen sich miteinander aus, beraten gemeinsam Belange von allgemeiner Bedeutung und verwirklichen so die Gemeinschaft der Ortskirchen in der einen Kirche Jesu Christi – geeint nicht durch einen globalen rechtlichen Rahmen, sondern durch Bande gegenseitiger Rücksicht und Liebe.

In der Realität ist dieses Modell freilich immer wieder erheblichen Belastungen ausgesetzt gewesen – und steht gegenwärtig womöglich vor dem Scheitern. Konflikte um die Frauenordination tragen dazu ebenso bei wie Auseinandersetzungen um die moralische Bewertung homosexueller Liebe. Trotz gegenteiligen Beschlüssen der Lambeth-Konferenz und des *Anglican Consultative Council* wurde 2003 in der US-amerikanischen *Episcopal Church* ein Priester, der in einer gleichgeschlechtlichen Partnerschaft lebt, zum Bischof gewählt; im gleichen Jahr autorisierte die Diözese von New Westminster in Kanada ein Formular zur Segnung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften. Seitdem befindet sich die Anglikanische Gemeinschaft in einer permanenten Zerreissprobe; einige Provinzen drohten offen, sich aus der Gemeinschaft zu lösen. Als Reaktion darauf setzte der Erzbischof von Canterbury die *Lambeth Commission on Communion* ein mit dem Auftrag, die rechtlichen und theologischen Konsequenzen dieser Ereignisse zu erwägen und Vorschläge zu unterbreiten, wie weiterhin ein möglichst hohes Mass an globaler Gemeinschaft gewahrt werden könne.

Auf die Arbeit dieser Kommission geht die Idee eines *Anglican Covenant* zurück. Das englische *covenant* bedeutet «Abkommen, Verpflichtung, Schwur, Bund» – ein weites Bedeutungsfeld, das in der seither geführten Diskussion stets mitschwingt, auch wenn es im Kern vor allem um ein «Abkommen» geht, das Rechte und Pflichten der Mitgliedskirchen nunmehr verbindlich definieren soll. Von Anfang an weckte das Projekt deshalb auch Bedenken: Viele fürchten eine Verrechtlichung der Anglikanischen Gemeinschaft nach innen und eine Konfessionalisierung nach aussen; und manche sehen im *Covenant* gar schon erste Schritte zu einem System kanonischen Rechts, wie es die römisch-katholische Kirche besitzt. Andererseits haben sich 2006 die nordamerikanische Episkopalkirche ebenso wie die Kirche von Nigeria – zwei wichtige Kontrahenten im Streit um homosexuelle Amtsträger – hinter das Projekt gestellt, und so weckt der *Covenant* Hoffnungen, dass er sich als Hilfsmittel zur Befriedung jener Konflikte erweisen könnte, die die Angli-

kanische Gemeinschaft derzeit zu zerreissen drohen.

Von Anfang an war die Entwicklung der Idee in einen breiten Diskussionsprozess eingebunden. Einen ersten Entwurf lieferte die Lambeth-Kommission mit ihrem *Windsor Report* 2004 *(Windsor Draft Covenant)*; daraufhin wurde eine Arbeitsgruppe eingesetzt, die Reaktionen auf das Papier sammelte und bewertete. 2006 berief der Erzbischof von Canterbury die *Covenant Design Group*, die in Nassau (Bahamas) einen neuerlichen Entwurf publizierte *(Nassau Draft Covenant)*. Anfang 2008 erstellte sie unter Berücksichtigung weiterer Diskussionsbeiträge den *St Andrews Draft Covenant*, der auf der letzten Lambeth-Konferenz 2008 debattiert wurde. Die *Covenant Design Group* hat mittlerweile die Redebeiträge der Lambeth-Konferenz sowie eine weitere Runde von Stellungnahmen aus den Mitgliedskirchen ausgewertet und auf dieser Grundlage einen neuen Entwurf erarbeitet *(Ridley Cambridge Draft)*, der im Mai 2009 dem *Anglican Consultative Council* vorgestellt wurde.

Die Bemühungen um den *Covenant* sind also Teil eines komplexen Prozesses, der von einer breiten Debatte begleitet wird. Es ist ein wichtiges Verdienst des Buches von Norman Doe, die kaum noch überschaubare Diskussion nicht nur ausführlich zu beschreiben, sondern auch nach einleuchtenden Gesichtspunkten zu ordnen. Berücksichtigt werden alle Beiträge bis zum Vorfeld der Lambeth-Konferenz. Die drei bis dahin erarbeiteten *Covenant*-Entwürfe werden zusammen mit den jeweiligen Reaktionen detailliert vorgestellt. Neun Aspekte gliedern die Darstellung, die wiederum zu drei Gruppen zusammengefasst sind: 1. grundlegende Ideen eines *Covenant* (Wesen, Verwendung und Ziele); 2. seine Struktur und Substanz (Form, Gegenstände und Inhalte); 3. seine Implementation (Prozess, Annahme und Folgen). Darüber hinaus skizziert Doe – der selbst der *Lambeth Commission* angehörte und als Berater bei der Entwicklung des *St Andrews Draft* mitwirkte –, wie die vorgetragenen Argumente an den Kriterien von Schrift, Tradition und Vernunft gemessen werden könnten. Eine systematische Analyse bietet er jedoch nicht; kontroverse Beiträge werden vielfach bloss einander gegenübergestellt. Ausserdem vergleicht Doe die verschiedenen Entwürfe immer wieder mit ähnlichen, bereits bestehenden Abkommen innerhalb und ausserhalb der anglikanischen Kirchenfamilie. Diese Vergleiche geraten etwas oberflächlich und werden häufig auf eine apologetische Funktion reduziert: Sie sollen in erster Linie zeigen, dass ein *Anglican Covenant* keinesfalls eine Revolution wäre, sondern sich an Prinzipien orientieren würde, die im Anglikanismus und darüber hinaus bereits Anerkennung finden. Hilfreicher ist in diesem Zusammenhang das sechste Kapitel des Buches, in dem Doe ausführliche Inhaltsangaben der ersten drei *Covenant*-Entwürfe umfassend in Anmerkungen kommentiert; dabei gelingt ihm tatsächlich ein überzeugender Nachweis, dass «in all three texts, most provisions are taken from existing Anglican sources» (112).

Gleichwohl enthalten die Entwürfe entscheidende Neuerungen, und gerade sie sind es, die im Brennpunkt der Debatte stehen. Sie formulieren Regeln, wie künftig mit Fragen umzugehen wäre, die von allgemeinem Belang und zudem geeignet sind, die Einheit der Gemeinschaft zu gefährden. Nach dem *Windsor Draft* würde dem Erzbischof von Canterbury in solchen Fällen eine entscheidende Rolle zukommen (122ff.), der *Nassau Draft* verschiebt die Gewichte zugunsten des *Primates' Meeting* (132ff.), der *St Andrews Draft* skizziert schliesslich ein vielstufiges Moderations- und Beratungsverfahren, in das nunmehr alle *Instruments of Communion* eingebunden wären (142f.). Vor allem sieht er – wie der *Windsor Draft* – die Möglichkeit vor, dass eine Mitgliedskirche von sich aus oder durch Beschluss der *Instruments of Communion* auf ihre Zugehörigkeit zum *Covenant* verzichtet, bis ihre Beziehungen zur Gemeinschaft wiederhergestellt sind (143).

Damit gewinnt die Frage an Brisanz, inwieweit künftig nur noch jene Kirchen als Glieder der Anglikanischen Gemeinschaft anzusehen wären, die dem *Covenant* beitreten und seinen Verpflichtungen nachkommen würden. Doe weist eine solche Verengung zurück, hält andererseits langfristig eine Entwicklung hin zu gestuften Mitgliedschaften für möglich: «... it might be expected that, as time goes on, presumptions about membership would arise between signatory churches and those that do not sign the *covenant*. What might emerge is a two (or more) tired Communion, with some level of ‹permeability› between churches signed up to the covenant, and those who are not» (183). Diese Einschätzung ist mittlerweile durch die weitere Entwicklung des *Covenant*-Projektes bestätigt worden. Der neueste Entwurf, der *Ridley Cambridge Draft*, sieht nicht zwingend vor, dass alle Mitglieder der Anglikanischen Gemeinschaft dem *Covenant* beitreten, und öffnet diesen zugleich für Kirchen, die bislang nicht zur Gemeinschaft gehörten. Damit wäre ein Prozess denkbar, der so etwas wie einen «harten Kern» der anglikanischen Kirchenfamilie zum Ergebnis hätte; er würde aus Kirchen gebildet, die sowohl Mitglied des *Covenant* als auch der Gemeinschaft wären. Um diesen Kern würden sich weitere Kirchen mit unterschiedlichen Formen der Teilzugehörigkeit gruppieren. Übersichtlicher würde die Lage durch solche Konstellationen gewiss nicht; sie hätten aber einen nicht zu unterschätzenden Vorzug: Sie könnten die Frage des «Schismas» entschärfen, weil abgestufte Formen der Partizipation ermöglicht würden.

Bemerkenswert ist, dass Doe immer wieder – gerade wenn es um Rechtsförmigkeit und Verbindlichkeit des *Covenant* geht – auf das im Jahr 2000 verabschiedete *Statut der in der Utrechter Union vereinigten altkatholischen Bischöfe* als Vorbild verweist. Es verbinde Freiheit und Interdependenz der Mitgliedskirchen in ganz ähnlicher Weise, wie dies in den Entwürfen des *Covenant* vorgesehen sei (48, 63, 85, 105), wobei nicht zuletzt der konkret verpflichtende Charakter des Statuts (190, 200) sowie seine präskriptiv-juridische Form hervorgehoben werden (85). Damit hält Doe die-

ses Beispiel vor allem denen entgegen, die grundsätzliche Bedenken gegen eine Verrechtlichung der Anglikanischen Gemeinschaft haben: Das Statut zeige exemplarisch, wie ein verbindliches Regelwerk Autonomie und *communio* der Ortskirchen so miteinander verknüpfen könne, dass beide voll gewahrt blieben.

Diese anglikanische Rezeption des Statuts der Utrechter Union ist gewiss auch aus altkatholischer Sicht von Interesse. Sie gibt nicht zuletzt Anlass, angesichts der weltweiten kontroversen Diskussion die ekklesiologischen Implikationen des Statuts zu reflektieren – zumal es auch im Altkatholizismus, wie man bei Reinkens sehen kann, eine Tradition gibt, die alle juridischen Bindungen zwischen den Gliedkirchen der *communio* aus theologischen wie historischen Gründen zurückweist. Wie ist vor diesem Hintergrund das Statut zu interpretieren und zu bewerten?

Eine solche Klärung vorausgesetzt, wäre auch denkbar, die altkatholische Perspektive stärker als bisher in die Diskussion um den *Anglican Covenant* einzubringen. Dabei könnte es auch um praktische Erfahrungen gehen. Der *Covenant* wäre, so hoffen seine Befürworter, in der Lage, zentrifugale Tendenzen in der Anglikanischen Gemeinschaft wieder einzudämmen und diese strukturell zu festigen. Altkatholische Erfahrungen müssten allzu hochgesteckte Erwartungen womöglich relativieren: In der Auseinandersetzung mit der *Polish National Church* um die Frauenordination konnte das Statut zwar eine Klärung herbeiführen, aber die hatte bekanntlich gerade nicht die Rettung der schon brüchig gewordenen Gemeinschaft zum Ergebnis, sondern im Jahr 2003 das formelle Ausscheiden der PNC.

Schliesslich ist anzunehmen, dass der *Covenant*, sollte er tatsächlich zustande kommen, den Charakter der Anglikanischen Gemeinschaft nachhaltig verändern würde. Die Utrechter Union steht mit ihr in *full communio*n und ist in der Lambeth-Konferenz vertreten. Dort verzichtet die Utrechter Union allerdings auf ihr Stimmrecht. Sie gehört auch dem *Anglican Consultative Council* an, zu dessen sich alle drei Jahre wiederholenden Treffen sie jedoch nur in grösseren Abständen Vertreter entsendet. In welchem Masse sie dabei der Anglikanischen Gemeinschaft verbunden oder sogar zugehörig ist, wurde bislang nicht vollständig geklärt. Sollte der *Covenant*-Prozess dazu führen, dass sich in der Anglikanischen Gemeinschaft nunmehr verbindlichere Strukturen etablieren, müssten die bislang eher informell ausgestalteten anglikanisch-altkatholischen Beziehungen neu durchdacht und wohl auch genauer festgelegt werden. Es wäre zu wünschen, dass dies von einer möglichst offenen und breiten Diskussion begleitet würde. Das Buch von Norman Doe bietet hierfür eine informative Grundlage.

Andreas Krebs, Bonn

WALTER BRANDMÜLLER, Briefe um das I. Vaticanum. Aus der Korrespondenz des Konzilssekretärs Bischof Fessler von St. Pölten 1869-1872 (Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen), Paderborn (Schöningh) 2005, 178 S. ISBN 978-3-506-71359-9

Ende März 1869 ernannte Papst Pius IX. den damaligen Bischof von St. Pölten, Joseph Fessler (1813–1872), zum Sekretär des Vatikanischen Konzils. Dieser erkannte, «dass der Dienst für die ganze Kirche der Rücksicht für meine einzelne Diöcese vorgehe», wie er am 31.3.1869 an Kardinal Reisach schrieb (S. 25). Die vorliegende Edition enthält 79 Briefe an Fessler und sechs seiner Briefkonzepte, alle aus seinem umfangreichen Nachlass; die allermeisten sind hier erstmals veröffentlicht. Zu den wichtigen erstveröffentlichten Briefen gehören zwei Autographen von Bischof Strossmayer, in der dieser bekannt macht, dass er nicht der Autor einer ihm unterstellten Konzilsrede sei.

Kriterium der Aufnahme eines Briefes in diesen Band war der Bezug zum Ersten Vatikanum und zur Entwicklung danach. Der erste Brief stammt von März 1869, der letzte wurde zehn Tage vor Fesslers Tod verfasst. Briefpartner Fesslers waren u.a. der Rota-Advokat Johannes de Montel von Treuenfest (15 Briefe in italienischer Sprache), Fürstbischof Vinzenz Gasser von Brixen (9 Briefe), den Fessler seit seiner Studienzeit kannte, der Chorherr Dr. Johannes Ch. Mitterrutzner aus der Abtei Neustift bei Brixen (4 Briefe) sowie verschiedene Theologen und Bischöfe, unter ihnen die Bischöfe Hefele von Rottenburg (3 Briefe), Strossmayer von Djakovo (2 Briefe), Scherr von München-Freising (2 Briefe).

Briefe von und an Pius IX. hat der Herausgeber nicht aufgenommen, deren Inhalt (ausser der Ernennung zum Konzilssekretär und Fesslers Antwort darauf, meist Gruss- oder Dankesschreiben) jedoch in einer Übersicht zusammengestellt (S. 8f.). Die Annotation der Briefe fällt relativ knapp aus; die Edition richtet sich an Personen, die mit der Vor- und Nachgeschichte sowie der neueren Forschung über das Erste Vatikanum vertraut sind.

16 Briefe und fünf Briefkonzepte stammen aus der Zeit vor dem Vatikanum, zwei Briefe sind währenddessen an Fessler geschrieben, alle übrigen 62 stammen aus der Zeit nach dem Ersten Vatikanum. Das Thema der Geschäftsordnung des Konzils spielt in den Briefen Christoph Moufangs vom 10.6.1869 (S. 36–38) und Kardinal Karl August Reisachs vom 9.7.1869 (S. 40) eine Rolle.

In den nachvatikanischen Briefen wird die interne Diskussion über den Umfang der lehramtlichen Unfehlbarkeit, aber auch über den dogmatischen Verbindlichkeitsgrad des Syllabus (vgl. Gasser an Fessler, 27.1.1871 und 30.1.1871; S. 79–81) geführt. Es finden sich Montels Berichte über die Lage in Rom («Lo stato di Roma attuale è pur troppo triste», 8.12.1870; S. 65) und regelmässig Hinweise auf das Warten des Papstes auf die nur langsam eingehenden Adhäsionsbezeugungen v.a. der Minoritätsbischöfe: «Da parte di Hefele e di Vescovi di Ungheria e Croazia il Santo Padre at-

tende inutilmente la loro adesione all'ultima Constitutio Vaticana» (Montel, 15.3.1871; S. 105). Gleichzeitig geben Montels Briefe Aufschluss über den nicht immer richtigen Informationsstand in Rom über die deutschen Bischöfe, und wie sie im Einzelnen die Veröffentlichung der Dekrete vornahmen (z.B. Montel am 8.12.1870; S. 66). Die Briefe zeigen Fesslers Vernetzung mit dem von Anfang an gleichgesinnten Konzilsbefürworter Senestrey, Bischof von Regensburg, der am 4.3.1871 über das «Aergerniss» schreibt, «welches die sogenannte Opposition oder ‹Minorität› angerichtet» hätte (S. 88), wie auch mit verschiedenen Bischöfen der Minorität. Fürsterzbischof Tarnoczy von Salzburg holt sich Rat bei Fessler über das weitere Vorgehen, «was Illustrissimus über die Sache denken» (13.12.1870; S. 69).

Fessler war vor seiner Weihe zum Bischof Professor des Kirchenrechts und der Kirchengeschichte an der Universität Wien. Zum Ersten Vatikanum verfasste er drei Bücher. Seine beiden Publikationen von 1871 wurden durch Schriften Johann Friedrich von Schultes veranlasst. Sein Manuskript «Die wahre und falsche Unfehlbarkeit der Päpste. Zur Abwehr gegen Herrn Schulte» (Wien, 1871) schickte er vielen seiner Kollegen im Bischofsamt. Manche haben seine Schriften verwendet, um ihren eigenen Hirtenbriefen «mehr Auctorität» zu verschaffen (Leonrod von Eichstätt, 31.8.1871; S. 149); andere – wie Bischof Ketteler – hoben hervor, dass sie dazu angetan seinen, «die zahllosen Missverständnisse zu beseitigen, welche über den Beweis der Unfehlbarkeit bestehen» (11.3.1871; S. 101). Fesslers Schriften waren nicht nur Stellungnahmen gegen Schulte (und die Altkatholiken), sondern ebenso ein handfestes Mittel zur Propagierung der Unfehlbarkeit in den eigenen Reihen: «die Schrift hat ganz vortrefflich gewirkt», berichtet Bischof Martin von Paderborn am 25.7.1871 (S. 130). Aufschlussreich unter den vielen Reaktionen auf Fesslers Schriften sind die der Bischöfe Gasser (4.3.1871; S. 89f.) und Hefele (31.3.1871; S. 110), da beide inhaltlich reagieren.

Ein interessanter Aspekt der Briefe ist die Offenheit, mit der mehrere Minoritätsbischöfe unumwunden an ihrer Sicht der Inopportunität der Dogmatisierung der Unfehlbarkeit festhalten: So schreibt etwa Bischof Greith von St. Gallen, die Definition sei «ein unermessliches Unglück der Kirche in der Gegenwart» (3.4.1871; S. 112), und weist ausführlich auf die «nachtheiligen Folgen der Konzilsbeschlüsse» hin (S. 111). Ähnlich kritisch äussert sich auch Bischof Hefele in seinem Brief, in dem er gleichzeitig sein «sacrificio dell'intelletto» anzeigt (20.4.1871; S. 116). Hefele hält der Darstellung Fesslers gegenüber fest, dass die Redefreiheit beim Konzil verletzt worden und die Zusammenstellung der Kommission einseitig gewesen sei. «Ebenso kann ich den Vorwurf nicht entkräften, dass das Concil zu nicht Anderem berufen worden sei, als um die Infallibilität zu proclamieren, dass alles Andere nur Emballage gewesen sei» (28.7.1871; S. 138). Waren kritische Töne offensichtlich zugestanden, sofern sie nach der Adhesionsbezeugung erfolgten, so galt dies für die Protestbewegung gegen das Konzil nicht. An Bemerkun-

gen über Schultes «skandalöse[s] Elaborat» (Melchers, 6.3.1871; S. 93) wird deutlich, wie über deutsche Gelehrte und deutsche Wissenschaft gedacht wurde: «Was ist doch diese deutsche Wissenschaft für eine Armseligkeit – ohne Demuth und Kirche!» (Mitterrutzner, 8.3.1871; S. 94). Weiter ist von Gelehrtenhochmut, «aufgeblasenen Wissenschaftlern» (Tarnoczy, 28.2.1871; S. 85) und «perfidas insinuationes» (Simor, 15.3.1871; S. 107) oder gar – in Bezug auf Döllinger – von «Heuchelei» (Scherr, 1.5.1871; S. 119) die Rede.

In den Briefen finden sich meist nur relativ allgemeine Reaktionen auf die sich formierende altkatholische Bewegung; sie werden meist an Personen festgemacht, insbesondere an Döllinger und Friedrich, aber auch an Pfr. Renftle in Mering und Loyson. Eine tiefer gehende inhaltliche Auseinandersetzung mit den Argumenten des Konzilsprotestes findet nicht statt. Die Bemerkungen in den Briefen über die Konzilsopposition bieten wenig Information; sie spiegeln aber den Grad der Distanzierung. Insgesamt bietet die Edition eine gute Ergänzung zur Literatur über das Erste Vatikanum aus persönlicher Sicht. Dies entspricht dem Anliegen W. Brandmüllers, der mit seiner Edition «ein erhellendes Licht auf die menschlichen Beziehungen zwischen den auf dem Konzil einander gegenüberstehenden ‹Lagern›» werfen möchte (S. 3). Zu bedauern ist allerdings, dass Brandmüller im Hinblick auf den fort bestehenden Konzilsprotest zu sehr der Semantik des 19. Jahrhunderts verhaftet bleibt und in seiner Einleitung etwa über Schulte als «Chefideologen» der «sich zur Altkatholischen Gegenkirche formierenden Konzilsgegner» (S. 2) spricht.

Zum Schluss noch zwei kleine Bemerkungen über eine ansonsten sehr sauber gearbeitete Edition: Ein zweiter Neudruck von Schultes «Der Altkatholicismus» erschien 2002 im Scientia Verlag zu Aalen; eine Doppelung zu den Angaben des Trienter Fürstbischofs Riccabona findet sich auf den S. 50, Anm. 5, und S. 53, Anm. 7.

Angela Berlis, Bern