

Meine Briefe an Döllinger aus dem Konzilsjahre 1869/1870

Autor(en): **Friedrich, J.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **6 (1916)**

Heft 1

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-403875>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Meine Briefe an Döllinger

aus dem Konzilsjahre 1869/1870.

In dem Artikel „Die römischen Briefe vom Konzil“¹⁾ wird der Wunsch des Herrn Dr. Roloff wiedergegeben, dass ich mich dazu verstehen möchte, auch meine Briefe an Döllinger, „diese gemeinsame Quelle der ‚Römischen Briefe‘“ und meiner Konzils-geschichte, „in reiner Form der Forschung zu erschliessen“. Diesen Wunsch will ich gern erfüllen, nachdem ich gesehen, dass die ernste Forschung sich mit dem Vatikanischen Konzil zu beschäftigen beginnt, und nachdem meine Gewährsmänner, zu deren Schonung ich mich bei Veröffentlichung meines „Tagebuchs“ und meiner Konzilsgeschichte noch verpflichtet glaubte, längst dahingegangen sind. Doch fühle ich zugleich das Bedürf-nis, einleitend den Standpunkt festzustellen, den ich dem Konzil gegenüber schon in Rom einnahm.

Jeder Theologe, der mit offenen Augen das Leben der römisch-katholischen Kirche in den fünfziger und sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts verfolgte, und dazu die Kom-mentare in den beiden Hauptorganen, in der „Civiltà cattolica“ der römischen Jesuiten und in dem Mainzer „Katholik“, später auch in den „Stimmen aus Maria Laach“ der deutschen Jesuiten studierte, musste sich überzeugen, dass unter dem Pontifikat Pius' IX. Wege eingeschlagen wurden, die weit von dem ab-führen mussten, was bis dahin als katholisch galt. Denn es handelte sich nicht mehr bloss um den alten Kampf zwischen Episkopal- und Papalsystem, sondern um einen förmlichen Bruch mit dem alten Katholizismus selbst. Und dabei musste man die Wahrnehmung machen, dass zwar Pius IX. noch am Steuer

¹⁾ „Internat. kirchl. Zeitschrift“ 1915, Heft, 2, S. 214.

des Schifflains Petri stand, dass es aber von den Jesuiten geführt wurde.

Schon in der Enzyklika vom 9. November 1846, durch die er seine Stuhlbesteigung kundgab, erklärte sich Pius für unfehlbar: Gott habe, so schrieb er, eine lebende Autorität bestellt, die unfehlbar sei; diese lebende und infallible Autorität ruhe nur in der Kirche, welche vom Herrn auf Petrus gegründet wurde, und diese sei die römische, deren Bischöfe als Nachfolger Petri auch die Erben seiner Lehre, Würde, Ehre und Macht seien. Daher sei auch die hl. Schrift (*divina eloquia*) nur „in dem Sinne anzunehmen, den diese römische Kathedra des hl. Petrus, die Mutter und Lehrerin aller Kirchen, . . . immer bewahrt hat und bewahrt“¹⁾. Von den Bischöfen aber verlangte er, dass sie ihre Gläubigen unablässig mahnen und auffordern, diesen Prinzipien fest anzuhängen. Und nebenher bezeichnet er auch die hl. Jungfrau Maria als unbefleckt. Das war allerdings eine Art Programm, aber seiner Durchführung standen die grössten Schwierigkeiten im Wege.

Zunächst achtete man auf die Enzyklika nicht, und Wessenberg mag recht gehabt haben, wenn er aus Veranlassung derselben schrieb: „Die Ohren der katholischen Welt sind zwar seit langer Zeit gewöhnt, von Rom solche Erhebungen der Papstmacht zu vernehmen, welche sie jedoch nur als prunkende Floskeln des römischen Kanzleistils betrachtet, denen die Kirche selbst durch die ehrwürdigsten Stimmen des Altertums und das Organ allgemeiner Konzilien alle Gültigkeit abgesprochen hat. Noch ist der Widerspruch nicht verhallt, den die Väter zu Konstanz und Basel dagegen erhoben haben. Selbst die Väter zu Trient haben dergleichen anspruchsvollen Redensarten kopfschüttelnd ihre Zustimmung versagt“²⁾.“ Sogar der Jesuitenschüler

¹⁾ Ein Satz, der zugleich als Beispiel dafür dienen kann, wie selbst Päpste mit den Bestimmungen früherer Konzilien umspringen können. Der Satz ist dem Conc. Trid. sess. IV entnommen: *contra sensum quem tenuit et tenet s. Mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimum consensum Patrum . . .* Bei Pius IX. wird daraus: *idcirco divina eloquia eo plane sensu sunt accipienda, quem tenuit et tenet haec Romana b. Petri Cathedra quae omnium ecclesiarum mater et magistra . . .* Der *unanimes consensus Patrum* wird ganz übergangen. Die ganze Stelle der Enzyklika in meiner *Gesch. des vatik. Konz.*, I, 414.

²⁾ Wessenberg, *Die Erwartungen der kath. Christenheit im 19. Jahrh. von dem hl. Stuhl zu Rom*, Zürich 1847, S. 14.

Denzinger nahm diese Stelle der Enzyklika nicht in sein Enchiridion auf, und Drey in Tübingen schrieb noch 1847 in seiner Apologetik (III, 309): „Auch der römische Bischof oder der Papst ist für sich allein nicht unfehlbar.“ Ebenso wenig sahen die Jesuiten in dieser Behauptung des neuen Papstes eine Entscheidung; aber sie machten sich von jetzt an die Verwirklichung des päpstlichen Programms zur Aufgabe, weil sie sich dadurch die Gunst des ihnen nicht besonders gewogenen Papstes erwerben zu können glaubten. Denn abgesehen davon, dass diese Absicht sich aus ihrer ganzen Tätigkeit ergibt, hat sie Passaglia, einer der bei diesen Bestrebungen tätigsten Jesuiten, Prof. Fr. Schulte gegenüber 1854 ganz offen mit den Worten eingestanden: „Dass der Papst anfangs, gegen sie günstiger gesinnt zu sein, dies sei ihrem Eintreten für die Dogmatisierung der unbefleckten Empfängnis zu verdanken; er hoffe zuversichtlich, dass nach der nicht mehr zu bezweifelnden Dogmatisierung er ihr Freund sein werde. Der Papst müsse doch einsehen, dass der Orden seine beste Stütze sei, da er für die volle Herrschaft des Papstes in der Kirche mit allen Waffen kämpfe¹⁾.“ Ihre Mittel waren nur nicht mehr katholisch.

Es ist allgemein bekannt und braucht hier nicht ausführlicher nachgewiesen zu werden, dass die katholische Kirche lehrt — und es ist diese Lehre stets als ihr charakteristisches Merkmal gegenüber dem Protestantismus betrachtet worden: die hl. Schrift und die apostolische Tradition seien die Quellen der Glaubenslehren, der Traditionalbeweis aber müsse bis auf die apostolische Zeit zurückgehen. So sei auch die Kirche selbst bei Glaubensentscheidungen verfahren: sie habe „stets mit Sorgfalt den Glauben der früheren Jahrhunderte bis hinauf zu den Zeiten der Apostel zu konstatieren gesucht und diesen von Anfang an überlieferten Glauben zur Grundlage und Richtschnur ihrer Entscheidungen gemacht“²⁾. Und diese Lehre stand so fest, dass sie z. B. in Bayern ausdrücklich an den Gymnasien gelehrt werden musste, und dass sogar in dem gemeinsamen Hirtenbriefe der deutschen Bischöfe aus Fulda 1869, also am Vorabend des Vatikanischen Konzils, versichert wurde: „Nie und nimmermehr wird und kann ein allgemeines Konzil eine

¹⁾ Schulte, Aus meinen Tagebüchern, „Deutsche Revue“, XXII, 75.

²⁾ Näheres darüber in meiner Konzilsgesch., I, 612--617.

neue Lehre aussprechen, welche in der hl. Schrift oder der apostolischen Überlieferung nicht enthalten ist.“

An diesem Massstab gemessen, stand das Urteil über die fromme Meinung von der unbefleckten Empfängnis längst so fest, dass allgemein gelehrt wurde, über sie sei weder etwas geoffenbart, noch von der allgemeinen, ununterbrochen von Jahrhundert zu Jahrhundert fortdauernden Tradition überliefert worden¹⁾. Der Jesuitenkardinal Pallavicini, von Papst Alexander VII. (1655—1667) zu einem Gutachten darüber aufgefordert, sagte ebenfalls, den sonst für sie geltend gemachten Gründen „stehen keine beweiskräftige Bibelstelle und kein Konsens der Kirchenväter und der Scholastiker zur Seite“. Von einer Dogmatisierung derselben könne keine Rede sein²⁾. Darum konnte auch Döllinger auf eine protestantische Provokation im Jahre 1843 antworten: das sei eine „Frage, über welche der Kirche nichts geoffenbart und nichts überliefert worden ist“³⁾, ohne von irgend einer Seite Widerspruch zu erfahren. Und noch Jahrzehnte nach der Definition der Immaculata gestand Prinz Max, Herzog von Sachsen: „Den alten Griechen war die Wahrheit der unbefleckten Empfängnis so wenig bekannt, als der ganzen Christenheit im ersten Jahrtausend des Christentums und noch darüber hinaus.“ Man dürfe daher dieses Dogma nicht gerade aus der griechischen Liturgie und den griechischen Kirchenvätern beweisen wollen. „Macht man den Griechen falsche Anwendungen von ihren Liturgien und ihren Kirchenvätern, so wird sie das nur um so mehr abstossen.“ „Man muss ihnen einfach sagen, dass das ein Punkt ist, der im christlichen Altertum nicht bekannt war, der nur in der Kirchenlehre eingeschlossen war, wie die Blüte in der Knospe, der eine Schlussfolgerung ist aus früher bekannten Prämissen, aber nicht eine früher bekannte Wahrheit⁴⁾.“

¹⁾ Holden, *Positiones selectae de univ. theol.*, lib. I, c. 4, lect. 1, 2.

²⁾ Reusch im „Deutscher Merkur“ 1895, Nr. 18, und Index, II, 1155.

³⁾ Döllinger, *Der Protestantismus in Bayern und die Kniebeugung*, 1843, S. 20.

⁴⁾ Vorlesungen über die orientalische Kirchenfrage, 1907, S. 174/5. Daneben lese man, was der fanatische Konvertit Manning ohne Schamröte zu sagen weiss: „Es gibt zwischen dem Orient und dem hl. Stuhl ein Band, das nie gerissen ist, die Liebe und Verehrung der unbefleckten Mutter Gottes, und durch dieses Band hat Pius IX. die Kirchen des Morgenlandes an Petri Stuhl nähergezogen als irgendein anderer Papst. In der Definie-

Wenn es aber mit der Meinung von der unbefleckten Empfängnis so stand, so hätte man, wenn Pius IX. auch „glaubte, eine besondere Mission erhalten zu haben, die unbefleckte Empfängnis und die päpstliche Infallibilität zu definieren“, wie es eine vom Konzilssekretariat unter den Konzilsvätern verbreitete Schrift¹⁾ behauptete, ihm, wenn er es nicht selbst wusste, einfach erklären müssen: „Das Dogma ruht notwendig auf dem Grunde der göttlichen Offenbarung, wie sie in Schrift und Tradition niedergelegt ist, weswegen nichts, was weder in der Schrift noch in der Tradition begründet ist, Dogma sein oder werden kann²⁾.“ Das allein wäre katholisch gewesen. Statt dessen nahmen die Jesuiten, auch zur Förderung ihrer eigenen Interessen, die Gelegenheit wahr, dem Papst zur Erfüllung seiner vermeintlichen Mission den Weg zu bahnen. Der Weg, den sie ihm wiesen, führte aber zu einem vollständigen Bruch mit dem bisherigen Katholizismus. Nicht, als ob sie nicht selbst gestanden hätten, dass nach den bisher geltenden katholischen Grundsätzen die Mission Pius' IX. unausführbar sei; aber sie erklärten, dass diese Grundsätze ein falscher Wahn seien: zur Definierung von Glaubenssätzen brauche man weder Bibel noch apostolische Tradition; Tradition sei überhaupt etwas ganz anderes, als man bis jetzt darunter verstanden habe.

Die Aufgabe, diesen Bruch mit dem Katholizismus zu begründen, übernahm der Jesuit Perrone, der dabei selbstverständlich die ganze Gesellschaft Jesu hinter sich hatte, in seinem Buche „Ist die unbefleckte Empfängnis der allersel. Jungfrau Maria dogmatisch definierbar?“, worin er lehrt: „Zur Aufstellung einer dogmatischen Entscheidung reicht es für die Kirche hin, dass der betreffende Artikel im allgemeinen in der hl. Schrift sich vorfindet, und dass von ihm gleichsam Keime, welche in der Folge emporsprossen, in der ältesten Tradition niedergelegt sind; *oder* auch, dass die Tradition, wenn die Schrift und auch die ersten Väter davon schweigen, wenigstens im Lehramte der

rung der unbefleckten Empfängnis erkannten die Orientalen nichts weiter als ihren beständigen und allgemeinen Glauben,“ Das Zentenarium des hl. Petrus und das allg. Konzilium, S. 79.

¹⁾ Riflessioni d'un teologo (Sauvé) sopra la risposta di Mgr. Dupanloup a Mgr. Arciv. di Malines, meine Konzilsgesch., III, 862.

²⁾ Lehrbuch der christlichen Religion für die katholischen Gymnasien Bayerns, 1847, S. 181.

Kirche und in dem allgemeinen Bewusstsein der Gläubigen sich erhalten hat, bis endlich bei eintretender Gelegenheit die göttlich geoffenbarte Lehre durch die Schriften der Väter oder durch andere Quellen offenkundig wird. Denn man darf nicht glauben, dass dann erst eine Lehre in der Kirche Eingang zu finden begonnen, wenn sie mit Hilfe der Quellen, sie mögen nun was immer für einer Art sein, zu unserer Kenntnis kommen, wollen wir nicht in absurde und irrige Folgerungen geraten“. „Denn sonst“, setzt er in einer Anmerkung hinzu, „müsste man nicht wenige Dogmen als neu entstanden betrachten und sagen, dass sie erst in einem späteren Zeitalter in der Kirche Glauben erhalten“¹⁾. Diese Ausführung bedeutet aber nichts mehr und nichts weniger, als: um eine bestimmte Meinung zum Dogma zu machen, bedürfe es gar keiner Zeugnisse aus der hl. Schrift. Die Tradition sei auch ohne Schriftzeugnis genug. Um aber die Tradition zu konstatieren, sei keineswegs eine ununterbrochene Reihe von Zeugnissen notwendig, sondern die Tradition sei erwiesen, wenn festgestellt werden kann, dass die öffentliche Meinung der Kirche sich zu irgendeiner Zeit für die fragliche Thesis erklärt hat. Oder, um es mit den Worten des im Auftrag Pius' IX. schreibenden B. Malou von Brügge zu sagen: „Es gibt Schriftsteller, die der Meinung sind, es könne bloss dann die Überlieferung als Beweis einer Wahrheit dienen, wenn man dieselbe durch eine Reihenfolge von ausdrücklichen Zeugnissen durch alle Jahrhunderte zu unterstützen imstande sei. Diese Annahme ist jedoch eine entschieden unrichtige, wenn nicht gar eine Irrung. Die Kirche lebt, und sie lebt kraft des Lebens Jesu Christi, dessen Leib sie ist, sie lebt kraft des Lebens des hl. Geistes in ihr, dessen Braut sie ist. Sobald in der hl. Kirche etwas allgemein angenommen wird, so ist das allgemeine Zeugnis der lebendigen Kirche ein unfehlbarer Beweis, dass diese Wahrheit in der Überlieferung enthalten ist, und zwar unabhängig von irgendeinem Denkmal des Altertums“²⁾.

Am 13. August 1847 widmete Perrone seine Schrift dem Papste, der sie freundlich entgegennahm und der Sache seine

¹⁾ Perrone, Ist die unbefleckte Empfängnis . . . definierbar? S. 205.

²⁾ Zitiert bei Bouvy, Der Stern des Jahrhunderts. Der hl. Joseph. Sein Leben. Übersetzt aus dem Niederdeutschen. Mit einem Vorwort von Dr. J. Th. Laurent, Bischof von Chersones i. p. i. Aachen, 1869, S. 30.

Aufmerksamkeit zuzuwenden versprach (1847, Okt. 25.). Und als er fand, dass die Jesuiten ihm den Weg zeigten, wie er seine Mission, die unbefleckte Empfängnis zum Glaubenssatz zu erheben, verwirklichen könne, fing er auch an, ihnen günstiger gesinnt zu werden. Sofort, noch vor seiner Flucht nach Gaeta (1848, Nov. 5.), setzte er eine Kommission von 20 Säkular- und Regularklerikern und einen besonderen Kardinalsausschuss zusammen, die die Angelegenheit weiter behandeln mussten, aber während der nächsten unruhigen Jahre keine Eile zu entwickeln brauchten.

Viel wichtiger war es, da keine Bibelstelle und keine apostolische Tradition für die zu definierende unbefleckte Empfängnis nachweisbar war, eine öffentliche Meinung darüber in der Kirche hervorzurufen. Denn auch daran fehlte es noch, da das seit langer Zeit gefeierte Fest der Empfängnis Mariä mit der unbefleckten Empfängnis derselben durchaus nichts zu tun hatte. Es ergibt sich das schon aus der an die Vision einer Pariser Nonne¹⁾ anknüpfenden, 1834 beginnenden Adressenbewegung des romanischen Episkopats²⁾, die erst die Erlaubnis erhalten wollte, entweder in die lauretanische Litanei „Regina sine labe originali concepta“ oder in die Präfation der Messe „Immaculata“ einfügen zu dürfen, die aber allerdings schon dazu führte, „dass die letzten Gegner die Waffen vor der Glorie Mariens streckten“, die Dominikaner nämlich, die sich eidlich auf die Lehre des Thomas von Aquin und damit auch auf die Ablehnung der unbefleckten Empfängnis verpflichten mussten. Gleichwohl war ihr General, Ancarani, der Adressbewegung beigetreten und hatte ohne Wissen und Willen seines Ordens 1843 die Erlaubnis erlangt, in die Präfation der Messe von der Empfängnis das Wort „Immaculata“ und in das Brevier das Officium Immac. Concep-

¹⁾ Die Vision fand 1830 statt. Von ihr stammt die Médaille miraculeuse, frappée en honneur de l'immaculée conception, worüber sofort eine Schrift: Notice historique sur l'origine et les effets de la nouvelle médaille, etc., in mehreren Auflagen erschien; deutsch auch in Einsiedeln bei Kuriger, s. Herzog, Rob. Kälin, S. 69. In Rom selbst gab es eine Novena in onore dell'Immac. Concezione di M. V. SS. per la miraculosa medaglia di Francia; Tissot, Le catholicisme et l'instruction, p. 43.

²⁾ Aus Deutschland hatten sich nur die Bischöfe von Paderborn, Culm und München (1846, Reisach), aus Österreich die von Olmütz und Seckau, aus der Schweiz der von St. Gallen angeschlossen. Die Verzeichnisse bei Perrone, S. 318—335.

tionis mit Oktav aufzunehmen. Da er im Orden Widerspruch fand, wandte er sich an die Congregatio rituum, die am 25. Juni 1845 entschied: der General brauchte zu seiner Anordnung keine Zustimmung der untergeordneten Oberen oder des Generalkapitels, die untergeordneten Oberen haben keine Vollmacht, das neue Offizium nicht anzunehmen, und somit ist ein jeder gehalten, sich den apostolischen Konzessionen zu konformieren. Die Bewegung im Dominikanerorden kam aber trotzdem nicht zur Ruhe, so dass der General sich neuerdings an die Ritenkongregation wenden musste, die natürlich ihre frühere Entscheidung unterm 23. Mai 1847 neu bekräftigte und ausdrücklich aussprach, dass auch jene sich fügen müssen, „die kraft ihres Eides der Lehre des hl. Thomas folgen müssen“, und dass ihre Dekrete und alle ihre Antworten „die nämliche Autorität haben, als wenn sie unmittelbar vom Papst selbst ausgingen, obgleich in denselben Sr. Heiligkeit nicht erwähnt wird“. Es griff indessen Pius IX. auch persönlich in die Angelegenheit ein, bestätigte sämtliche Beschlüsse der Kongregation und „sprach Alle, insofern es notwendig ist, von dem Eide frei . . . und befahl kraft seiner apostolischen Autorität, dass die gedachten zwei Dekrete von sämtlichen Mitgliedern des Predigerordens und in allen Kirchen dieses Ordens auf das genaueste beobachtet werden müssen“. So, auf diese mechanische Weise, waren auch die Dominikaner zum Glauben an die unbefleckte Empfängnis bekehrt¹⁾!

Mit alledem war aber noch keine öffentliche Meinung der Kirche hergestellt. Es setzte daher eine neue Bewegung ein, die mit dem Aufsehen erregenden Akt begann, dass die Congregatio de propaganda fide am 2. Juli 1847 der VI. Synode von Baltimore gestattete, die unbefleckt Empfangene zur Beschützerin der Vereinigten Staaten von Nordamerika zu proklamieren. Die schon von Gregor XVI. mit Ablässen ausgestatteten „Skapuliere von der unbefleckt Empfangenen“ wurden von Pius IX. nicht bloss bestätigt, sondern noch mehr als von seinem Vorgänger begünstigt²⁾. Der Kardinal Ferretti³⁾, ein

¹⁾ Alles das erzählt Perrone weitläufig S. 336 ff., s. meine Konzilsgesch., I, 334/5.

²⁾ Tissot, p. 51. Chaignon, S. J., Das Konzil und die getreuen Kinder der Kirche, S. 269.

³⁾ Ein eifriger Verehrer der Maria Taigi, die von der Definition der Immaculata prophezeit haben sollte. Ferretti verrichtete während seiner

Vetter Pius IX., hielt unmittelbar nach der Wahl des neuen Papstes für den römischen Klerus Exerzitien und gründete am Schluss derselben einen Priesterbund zur besonderen Verehrung der unbefleckt Empfangenen. Alle Teilnehmer an den Exerzitien traten ihm selbstverständlich bei, viele Bischöfe verbreiteten dieses „Werk“ in ihren Diözesen, so dass bis Ende des Jahres bereits täglich mehr als tausend Messen nach der Meinung des Bundes gelesen wurden, und rasch erweiterte er sich zu einer Einigung für Priester aller Nationen. Daneben gründeten auch die Franziskaner, von jeher die Verteidiger der Immac. Conc., von Ara coeli in Rom aus eine gleiche Gesellschaft zur Erflerung der Definition, die ebenfalls über den katholischen Erdkreis sich verbreitete. Dann begannen Nonnen darüber zu prophezeien, zog man alte Prophezeiungen hervor, darunter eine, die sogar das Jahr und den Tag der Definition vorausgesagt habe, und fing endlich „infolge dieser religiösen Bewegung“ ein Muttergottesbild in Cività-vecchia die Augen zu bewegen an. Aber auch anderwärts wusste man von ähnlichen Wundern zu erzählen ¹⁾.

Der Papst selbst blieb auch während seiner Flucht aus Rom nicht untätig, um seinerseits zur Hervorrufung einer öffentlichen Meinung der Kirche zugunsten der unbefleckten Empfängnis beizutragen. Am 2. Februar 1849 erliess er von Gaeta aus eine Enzyklika an sämtliche Bischöfe, um sie zu fragen, ob sie eine Definition der unbefleckten Empfängnis wünschten. Der Zweck der Anfrage war aber nur, um auch die Bischöfe in die agitatorische Bewegung hineinzuziehen, keineswegs aber der, einen Konsens der Kirche im bisherigen Sinne herzustellen, weil ja, wie wir noch sehen werden, die ganze Bewegung darauf abzielte, jeden Konsens der Kirche auszuschalten. Daher war es auch umsonst, dass ein Dominikaner, Borei, den einsam in Gaeta sitzenden Papst nochmals an die katholischen Grundsätze über die Quellen der Glaubenslehren erinnern wollte und ihm zu diesem Zwecke eine Schrift sandte: „Unedierte Gutachten über die unbefleckte Empfängnis . . . von dem Kard. Pallavicini

letzten Krankheit viele Andachten zu ihr und starb mit ihrem Bilde in seiner Hand, meine Konzilsgesch., I, 476, 483. Testamentarisch bestimmte er, dass er in der Chiesa della SS. Concezione dei PP. Minori Cappucini begraben werde, Annuario pontif. 1869, p. 107.

¹⁾ „Würzburger Katholische Wochenschrift“ 1854, S. 358, 527, 616, 882.

aus der Gesellschaft Jesu und von dem Kard. Gotti aus dem Predigerorden“¹⁾), wonach der erstere, wie schon oben erwähnt, dem Papst Alexander VII. auseinandergesetzt hatte: Die Meinung von der unbefleckten Empfängnis sei in keiner Weise sicher, da ihr keine beweiskräftige Bibelstelle und kein Konsens der Kirchenväter und der Scholastiker zur Seite stehe. Der Papst liess den Dominikaner ersuchen, seine nicht mehr zeitgemässe Schrift nicht zu veröffentlichen, während er gestattete, dass die Perrones, die 1849 auch in deutscher Übersetzung erschien, ihren Weg durch die ganze katholische Welt machte; und für den Fall, dass doch naseweis nach einem Beweis aus Bibel und Tradition gefragt werden sollte, waren ja die Jesuiten Ballerini und Passaglia emsig damit beschäftigt, nachträglich den Schein eines solchen Beweises sogar mit Hülfe des Koran herzustellen²⁾). Nach Rom zurückgekehrt (1850, April 12.), setzte der Papst aus der früher erwähnten Theologenkommision eine engere unter dem Vorsitz eines Kardinals zusammen. Dann nahm er sich selbst des Priesterbundes an, bestätigte ihn am 11. September 1853 und stattete ihn mit reichen Ablässen aus. Jeder ihm angehörige Priester erhielt überdies das Recht des *altare privilegiatum* einmal für jede Woche *ad libitum*. Pius selbst übernahm das Protektorat des Bundes und ernannte den Kard. Patrizi zum Präses desselben. Auch sämtliche in Rom anwesenden Kardinäle traten ihm bei, und als Kard. Patrizi am 21. November 1853 die päpstliche Bestätigung des Bundes und die ihm verliehenen Ablässe bekanntmachte, „sprach er die Hoffnung aus, dass die Bischöfe sich beeifern werden, diesen Verein in ihren Diözesen ins Leben zu rufen, und dass auch die Laien, insbesondere die Klosterfrauen, ermuntert werden, die hl. Kommunion zu diesem Zwecke zu empfangen und aufzuopfern“. Damit und nach dem Einlauf der bischöflichen Antworten, von denen 546 gegen 56 sich für eine Definition ausgesprochen hatten, konnte man feststellen, dass zugunsten der unbefleckten Empfängnis die Meinung der Kirche eine allgemeine sei.

¹⁾ Dell'Immac. Conc. di Maria Vergine pareri teologici inediti del Card. Pallavicino della Comp. di Gesù e del Card. Gotti dell'Ord. de'Pred., proemiiati e dati in luce per un Domenicano, 80 S.

²⁾ Ballerini, Sylloge monum. ad myst. immac. conc. spect., Romae 1854—56. — Passaglia, De immac. conceptu, Romae 1855.

Es erhob sich nur noch die Frage: von wem und wie die Definition des neuen Glaubenssatzes geschehen solle. Aber auch sie hatten die Jesuiten bereits beantwortet, und der von ihnen entworfene Plan ist eine ihrer Glanzleistungen: die römisch-katholische Christenheit sollte nicht bloss mit einem, sondern mit zwei neuen Glaubensartikeln auf einmal beschert werden. Die Kenntnis dieses Planes im einzelnen verdanken wir einem Brief unseres Knoodt an Döllinger. Zugleich mit Baltzer zur Verteidigung der Güntherschen Philosophie in Rom anwesend, sollten sie, so erzählt er, vor ihrer Abreise (1854, Nov. 25.) noch eine Audienz beim Papst haben, mussten aber im Vorzimmer mehrere Stunden warten. Unterdessen seien sie auch mit dem diensttuenden Cameriere Talbot ins Gespräch gekommen, „und da war es, wo dieser über unsere Einfalt, die nichts sah, als eben das neue Dogma der unbefleckten Empfängnis, lächelnd mit einer gewissen diplomatischen Wichtigtuerei 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 Verbindung 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“¹⁾. So vollzog sich auch alles.

Der Papst, voll Freude, endlich seine Mission erfüllen zu können, setzte den Vollzug des lange vorbereiteten Aktes auf den 8. Dezember 1854 fest und lud aus jedem Lande je zwei Bischöfe dazu ein. Es geschah dies zunächst allerdings zur Erhöhung des Pompes, aber auch zu dem Zwecke, ein letztes Bedenken zu beseitigen. Obwohl nur als Festgäste eingeladen, legte man ihnen gleichwohl den Text der zu erlassenden Bulle zu einer Besprechung am 20., 21., 23. und 24. November vor. Sie verlief nicht ganz nach Wunsch. Der Kard. Schwarzenberg.

¹⁾ S. meine Döllinger-Biographie, III, 146.

Erzbischof von Prag, „sprach gegen die Definition, die die schlimmsten Folgen nach sich ziehen würde“¹⁾, und der Erzbischof Rauscher von Wien sagte: „Die aufgehäuften Texte würden füglich ausgeschieden, weil sie nicht beweisend seien.“ Das hatte man nicht erwartet. Besonders aber „der hl. Vater hat diese Kritik der Fremden unbequem gefunden und hat gesagt: ‚Questo è una mortificazione per Roma, ma è bisogno di soffrirla, affinché non si dica, che tutto sia dipendente da Gesuiti‘“²⁾. Als ob durch dieses den Bischöfen zum Schein gemachte Zugeständnis die Jesuiten hätten entlastet werden können! Sie hatten nach den Worten des Papstes selbst doch alles in ihren Händen — auch diese Bischofsbesprechungen. Denn diese hatten keineswegs, wie es nach den Worten des Papstes scheinen möchte, bloss Kritik an der Bulle zu üben, sondern sollten, wie es sich später herausstellte, insbesondere dazu dienen, dass die Bischöfe auf die Erwähnung der Zustimmung des Episkopats, in dessen Namen zu sprechen sie gar nicht bevollmächtigt waren, Verzicht leisteten, damit es ja recht hervortrete, dass der Papst allein den Akt vollzogen habe. Es gelang den Jesuiten auch dieses: die französischen Bischöfe beantragten es, und die Versammlung stimmte zu³⁾.

Es war endlich nur noch die persönliche Eigenart des Papstes ins Auge zu fassen. Denn trotz aller Vorbereitungen, an denen er selbst sich aufs lebhafteste beteiligt hatte, war er doch nicht ohne Bedenken, als er den letzten Akt vollziehen sollte. Seine Seele verlangte nach einem Zeichen des

¹⁾ Ipsissima verba Pii IX, an Kard. Hohenlohe gerichtet am 8. Februar 1870, mein Tagebuch unterm 9. Februar.

²⁾ Flir, Briefe aus Rom, S. 25.

³⁾ Die Tatsache steht fest aus dem Infallibilitätsgutachten des Erzb. Cardoni: *Elucubratio de dogm. S. Pontif. infall.*, p. 171: *Etenim postquam episcopi ex variis Orbis catholici partibus collecti sententiam suam in Bulla dogmatica redigendam protulerunt, omnes uno ore conclamarunt, nullum in ea Bulla de episcoporum consensu indicium apparere debere, sed Petrum per Pium loqui atque ita sola infallibilis S. Pontificis auctoritate decretum illud firmandum esse dixerunt . . .* Dass aber der Antrag dazu von den französischen Bischöfen ausging, sagt Cantù, *Gli ultimi trent' anni, 1879* p. 159: *Dopo udito il voto di tutte chiese dell' orbe, egli convocò a Roma alquanti vescovi per pronunciare: e poichè quelli di Francia quasi ad espiazione delle antiche reticenze gallicane, dichiararono neppur volere discutere sui termini, deferendo interamente al supremo gerarcha, definì come dogma la esenzione di Maria del peccato originale.*

Himmels, das ihm bestätigen sollte, dass er sich auf dem rechten Wege befinde. Es blieb nicht aus. Als der Augenblick der vom Papste auszusprechenden Definition nahte, fiel von der Peterskuppel ein mächtiger Sonnenstrahl gerade auf die päpstliche Cathedra, und Pius erkannte daran die himmlische Bestätigung seiner vorhabenden Handlung: sein letztes Bedenken war verscheucht¹⁾.

Der Plan der Jesuiten schien gelungen zu sein: die römisch-katholische Welt hatte den neuen Glaubenssatz und sollte nach ihnen und ihren Nachbetern auch glauben, dass nunmehr der Papst zugleich unfehlbar geworden sei. Eine Bulle verkündete aller Welt, was am 8. Dezember 1854 in Rom vorgegangen war²⁾. Und wie nach Pius' eigenen Worten die Bischöfe zu

¹⁾ Noch am 8. Februar 1870 sagte Pius zu Kard. Hohenlohe, der übrigens am 8. Dezember 1854 diensttuend an der päpstlichen Cathedra gestanden war: „Die Definition damals wurde an einem Morgen gemacht, wo die Sonne so wunderschön hereinschien, worin ich eine Bestätigung meines Vorhabens erkenne,“ Tageb. unterm 9. Februar. Diesen Sonnenstrahl nannten die Franzosen „den historischen Sonnenstrahl“, Lafond, Rome œcuménique, p. 107. Man stellte den definierenden Papst mit dem Sonnenstrahl bildlich dar, meine Konzilsgesch., III, 108, Tageb. unterm 6. März. Für die III. öffentliche Sitzung, in der zum ersten Male Definitionen stattfanden, war er ebenfalls arrangiert. Ich sah ihn damals selbst, wie er beim Eintreten des Papstes und während der vorgeschriebenen Gebete in die Aula eingelassen, aber nach einigen Minuten wieder abgeschnitten wurde und verschwand. Der Strahl, von unzähligen Staubteilchen geschwängert, sah wie eine mächtige, in Vorwärtsbewegung befindliche Säule aus. Darüber schrieben übrigens auch die Acta s. sedis, V, 458: *Nolumus heic omittere quendam circumstantiolam a nonnullis animadversam, qui adstabant in Tribuna Procuratoribus Episcoporum absentium destinata. Initio hymni „Veni Creator Spiritus“, in ingenti Templi fornice (italice Cupola) solis radius et unicus qui conspiceretur fenestram pertransiens oblique descendit usque ad januam aulae synodalis: eodem hymno durante paullatim declinabat, atque intersecans fere nomen „Ecclesiam“ sub eodem fornice inscriptum, cessante hymno recessit.* Tagebuch mit MS. unterm 4. März: „Sagte mir doch gestern H. Kardinal, man habe gerade diese Aula für das Konzil gewählt, weil der Platz für die päpstliche Cathedra so ist, dass die Sonne gerade zu einer bestimmten Zeit auf sie fällt.“

²⁾ In Rom konnte man sich freilich erzählen lassen, wie ich vom Kard. Hohenlohe: „Passaglia erzählte bei der Definition der Immac. Conc. und erzählt es jetzt noch immer jedem, der es hören oder nicht hören will, dass Pius die eigentliche Formel der Definition gar nicht verstanden, sondern ihnen als seine Ansicht etwas ganz anderes gesagt habe, als was die Formel enthalte,“ Tageb. mit MS. unterm 11. März. Pius, theologisch unge-

seiner grossen Freude dabeistanden und applaudierten — *Vobis magno cum nostro gaudio adstantibus et plangentibus* —, so applaudierte jetzt der katholische Erdkreis: Münzen wurden geprägt, Mariensäulen errichtet, Kirchen gebaut, und die Prozessionen, Hirtenbriefe usw. wollten kein Ende nehmen. Die fromme Königin Isabella von Spanien schenkte dem Papst als Zeichen ihres Dankes eine Tiara im Gesamtwert von zwei Millionen Realen. Der König von Neapel liess durch Tagesbefehl seiner Armee die Definition verkündigen und durch Kanonensalven begrüßen. In Wien führte der Erzbischof Rauscher und der Nuntius Viale Prelà unter Anwesenheit des ganzen Hofes, des Hofstaates und der Leibgarden eine prunkende Prozession zu der schon von Ferdinand III. 1647 der Unbefleckten errichteten Marmorsäule usw.

Am freudigsten gestimmt war aber Pius IX.: er glaubte und „fühlte, dass er unfehlbar sei“. An seiner Freude sollte aber auch die gesamte römisch-katholische Christenheit dauernd teilhaben, zu welchem Zwecke das bisherige Fest der Empfängnis Mariä in ein Fest der unbefleckten Empfängnis umgewandelt und in die höchsten Feiertage eingereiht wurde. Der gesamte Klerus sollte an jedem 8. Dezember in seinem Breviergebet daran erinnert werden, dass Pius IX. es war, der „durch sein oberstes und unfehlbares Orakel“ diese neue Glaubenslehre festgestellt hat¹⁾. Dann sollte der Maler Cornelius „einen Saal des Vatikans mit der Geschichte des Dogmas von der unbefleckten Empfängnis Mariä ausmalen“, der indessen den Antrag ablehnte, da „er sich nicht für würdig halte, neben den hohen und unsterblichen Schöpfungen Rafaels eine Stelle einzunehmen“, im Grunde aber, weil „er nichts von dem neugeschaffenen Dogma wissen wollte“²⁾. Was der deutsche Maler ablehnte, übernahm der Italiener Podesti, der denn auch den „historischen Sonnenstrahl“ nicht vergass. In diesem Saale liess der

bildet, verstand wohl die Spitzfindigkeiten nicht, welche die Theologen darüber ausgeheckt hatten, s. darüber nur Kirchenlexikon² s. v. Empfängnis, unbefleckte.

¹⁾ Über das Fühlen seiner Unfehlbarkeit meine Konzilsgesch., III, 158. — *Breviarum Rom. fest. dec. die 8, lectio VI: . . . statuit supremo suo atque infallibili oraculo . . .* Was dieses an die heidnischen Orakel anklingende *supremum atque infallibile oraculum* bedeuten soll, ist mir nie klar geworden.

²⁾ Förster, Ernst, Peter Cornelius, II, 476.

Papst auch die Übersetzungen der Empfängnis-Bulle in 300 Sprachen, die der St. Sulpizianer Sire in Paris veranlasst hatte, und die 80 Bände füllten, unterbringen. Endlich wurde neben den schon bestehenden römischen Akademien eine *Academia dell'Immacolata Concezione di Maria Vergine* gegründet usw.

Sogleich gingen „die neuen Mysterien“ in die papalistische Theorie über. Die Worte des Bischofs Malou sind bereits angeführt: „Sobald in der hl. Kirche etwas allgemein angenommen wird, so ist das allgemeine Zeugnis der lebendigen Kirche ein unfehlbarer Beweis, dass diese Wahrheit in der Überlieferung enthalten ist, und zwar unabhängig von irgendeinem Denkmal des Altertums“. Ebenso, wie der Redemptorist Bouvy darauf fortbaute. Nach den Löwener Theologen kommt es vor allem und allein auf die „Vorbereitung des Volkes“ an. Wenn dann „von allen Seiten durch die Bischöfe, den Klerus und das Volk die Definition verlangt wird, wenn die Enthaltungen und Protestationen so selten sind, dass sie nur um so besser die Einstimmigkeit der Wünsche der katholischen Nationen hervortreten lassen, so kann man von jetzt an sagen, dass die Wahrheit definierbar sei; und die spontane allgemeine Übereinstimmung der ganzen katholischen Welt bildet den letzten Ring an der Kette der Überlieferungen“¹⁾. Die Jesuiten der „*Civiltà cattolica*“ führen aus der Schrift eines neapolitanischen Priesters, de Luca, *Lo sviluppo del dogma cattolico* (Napoli 1869), die Worte an: er wisse zwar nicht, was auf dem Konzil geschehen werde, aber es „könnten doch einige Wahrheiten definiert werden, die schon durch die einstimmige Meinung der Gläubigen gewiss sind, und von denen sie verlangen, dass sie, wie einst bei der *Immac. Conc.*, durch ein feierliches und unfehlbares Urteil bekräftigt werden“²⁾. Das gleiche Argument machte der Erzbischof Cardoni in seinem Infallibilitätsgutachten geltend³⁾. Damit aber auch Deutschland nicht fehle, schrieb der Jesuitenschüler Hergenröther: „Was sodann die alte Über-

¹⁾ „*Revue catholique*“, 27, 104. 109; 28, 217.

²⁾ „*Civiltà cattolica*“ 1869, 6, 203.

³⁾ Cardoni, *Elucubratio*, p. 170: *Profecto universae Ecclesiae consensus aliquid de fide constituere potest, quando enim fideles omnes in aliquo dogmate firmiter credendo unanimi consensu conspirent, cum eo consensu falsitas et deceptio consistere non potest; quia Deus assistentiam suam Ecclesiae praestat, ne in fide tota erret, ac decipiatur.*

lieferung betrifft, so sind es zweierlei Dinge: die Tradition und die geschriebenen Zeugnisse für dieselbe. Vieles lebte in der kirchlichen Paradosis, ehe es in einer Schrift erwähnt ward, wie uns die Väter bezeugen. Wir dürfen auch nicht bloss mit Febronius die sechs ersten Jahrhunderte für allein massgebend erachten, was allen Prinzipien des Glaubens widerstreiten und besagen würde, Christus sei bei der Kirche nur bis zum Jahre 600 geblieben¹⁾.“ Es wäre da, um das noch anzufügen, zum verwundern gewesen, wenn man nicht die letzte Erinnerung an die alten katholischen Grundsätze beseitigt hätte. Schon am 31. Januar 1854 hatte Döllinger an Michelis geschrieben: „Eine Erhebung der Immac. Conc. zum Dogma müsse von entscheidendem Einflusse auf die ganze bisherige Beweisführung aus der Tradition sein. Vinzenz von Lerins mit seinem quod semper, quod ubique etc. müssen wir künftig beiseite legen²⁾.“ Da die Minoritätsbischöfe öfters sich auf dieses stets als echtkatholisch angesehene Prinzip beriefen, rissen die Jesuiten sowohl in ihrer „Civiltà cattolica“, als auch in der von ihnen verfassten und von der dogmatischen Kommission als ihr Werk an das Konzil verteilten Relatio³⁾ den letzten Damm nieder und suchten zu beweisen, dass eine Berufung auf Vinzenz von Lerin gegenstandslos sei.

Aber auch dass Pius IX., weil er ohne Mitwirkung der Bischöfe die Definition der unbefleckten Empfängnis vorgenommen hatte, zugleich unfehlbar geworden sei, wurde in der papalistischen Literatur mit Nachdruck behauptet. So wurden, wie eben angeführt, Bischöfe und Priester durch das römische Brevier jährlich am 8. Dezember an „das oberste und infallible Orakel“ des Papstes erinnert, und hörten wir de Luca von „einem feierlichen und unfehlbaren Urteil wie einst bei der Immac. Conc.“ sprechen. In dem 1868 neuerdings verbesserten Lehrbuch der Theologie des Bischofs Bouvier wird als ein „besonderes Beispiel der praktisch angewandten päpstlichen Unfehlbarkeit“ die Definition der unbefleckten Empfängnis angeführt. In dem Protokoll der Versammlung der deutschen Bi-

1) Hergenröther, Anti-Janus, S. 166.

2) Meine Döllinger-Biographie, III, 134.

3) „Civiltà cattolica“ 1870, 10, 100—111. — Relatio de observationibus Rev. Conc. Patrum in schema de Rom. Pont. Primatu (meine Documenta, II, 294—313), meine Konzilsgesch., III 844, 954.

schöfe in Fulda 1869 ist festgestellt, dass die infallibilistische Minorität derselben geltend machte: „Endlich habe auch die seitherige Analogie der Konzilien einen gewissen Gegensatz in der Dogmatisierung der Immac. Conc. B. M. V. gefunden, da auch hier, wo durch die Art und Weise der Proklamation das Dogma der Infallibilität des Papae ex cathedra loquentis gewissermassen implicite schon ausgesprochen sei, eine evidente Dringlichkeit dieser dogmatischen Definition nicht vorhanden gewesen¹⁾.“ Und gleich bei Beginn des Konzils wurde von den italienischen Bischöfen das Losungswort ausgegeben: „Durch die Definition der Immac. Conc. habe sich ja der Papst selbst schon für unfehlbar erklärt²⁾.“

Triumphierend schrieb der bei den Vorgängen von 1854 stark beteiligte Jesuit Schrader: „Es ist dies (die rein päpstliche Definition) ein dem Pontifikat Pius' IX. ganz eigentümlicher Akt, wie ihn kein früheres Pontifikat aufzuweisen hat; denn der Papst hat dieses Dogma selbständig und aus eigener Machtvollkommenheit, ohne Mitwirkung eines Konzils, definiert, und diese selbständige Definition eines Dogmas schliesst gleichzeitig, zwar nicht ausdrücklich und förmlich, aber nichtsdestoweniger unzweifelhaft und tatsächlich 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 Konzils anzusprechen habe. Pius IX. hat die Unfehlbarkeit des Papstes durch den Akt vom 8. Dezember 1854 zwar nicht theoretisch definiert, aber praktisch in Anspruch genommen³⁾.“ Eine wundersame Logik! Keiner der vielen Päpste hatte noch einen solchen Akt, der die päpstliche Unfehlbarkeit vorausgesetzt hätte, vollzogen. Erst Pius IX. tat diesen Schritt „selbständig und aus eigener Machtvollkommenheit“, also eigenmächtig, und weil er eigenmächtig diesen, ohne Vorgang dastehenden Schritt getan hat, besitzt er das gesetzmässige Recht dazu! Und dieser Gewaltakt, diese Neuerung sollte den

¹⁾ Meine Konzilsgesch., II, 188.

²⁾ S. unten 3. Brief.

³⁾ Schrader, Pius IX. als Papst und als König, 1865, 3. Heft, S. 12. Ganz so schrieb ein anderer Jesuit, Hausherr, Die grosse Petrusfeier in Rom am 29. Juni 1867, S. 40. S. 39 bezeichnet er die Tätigkeit Pius' IX. am 8. Dezember 1854 als eine „schaffende“.

Papst zugleich unfehlbar gemacht haben! Wer wollte, konnte sich ja dieser Jesuitenlogik anschliessen; für die anderen stand aber nichts im Wege, sich zu dem zu bekennen, was bis 1854 gegolten hatte: dass der Papst für sich allein (in sua sola persona) Glaubensartikel nicht entscheiden kann, so dass sie kraft seines alleinigen Dekrets Artikel des göttlichen und katholischen Glaubens sind ¹⁾).

Damit war aber natürlich auch die Gültigkeit des neuen Glaubenssatzes von der unbefleckten Empfängnis in Frage gestellt, was gerade die Papalisten selbst am allermeisten fühlten. Denn kein geringerer, als einer der Hauptagitatoren für die päpstliche Unfehlbarkeit, der Erzbischof Manning, stellte noch nach dem Konzil die 1854 geschaffene Lage mit den Worten fest: „Wenn Pius IX. der Träger eines unfehlbaren Amtes nicht gewesen ist, was war alsdann der Akt von 1854? . . . Pius IX. allein definierte das Dogma der unbefleckten Empfängnis. Seine Erklärung war demnach entweder unfehlbar, oder sie hatte gar keine Bedeutung ²⁾.“ Und was ganz charakteristisch ist, die dirigierende Kardinalskongregation, die das Konzil vorzubereiten hatte, befand sich, als es sich um das von den Konzilsmitgliedern abzulegende Glaubensbekenntnis handelte, wegen des auf Anleitung der Jesuiten von Pius IX. verkündigten Glaubenssatzes in der peinlichsten Verlegenheit und griff zur Deckung dieses päpstlichen Aktes sogar zu den von Rom sonst immer bekämpften und verpönten „Anforderungen des Gallikanismus“, um sich nicht dem Vorwurfe auszusetzen, dass man durch die Aufnahme des neuen Glaubenssatzes in das Glaubensbekenntnis die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit erschleichen wolle — eine Tatsache, die der offizielle Geschichtschreiber des Vatikanischen Konzils, Ceconi, selbst mit den bezeichnenden Worten festgestellt hat: „Mehrere Male wurde über die Wahl der (Glaubens-) Formel beraten, und zwei Gutachten darüber geschrieben. Die Hauptursache der geteilten Meinungen war das Bedenken, ob man das Dogma der unbefleckten Empfängnis darin erwähnen solle. Von der einen Seite sprach vieles dafür, auf der anderen standen Rücksichten der Klugheit. Die bejahende Ansicht stützte sich hauptsächlich auf die Erwägung, dass man unmöglich

¹⁾ Holden, *Positiones selectae*, I. c.

²⁾ Manning, *Wahre Geschichte des Vatikanischen Konzils*, S. 36.

dieses Dogma beim bevorstehenden Konzil mit Stillschweigen übergehen könne; und da es nicht angemessen erscheine, dasselbe, nachdem es bereits feierlich definiert sei, nochmals in ein Dekret oder einen Kanon des Konzils aufzunehmen, so biete sich kein passenderer Ausweg, um alle Schwierigkeiten zu vermeiden, als demselben eine Stelle in dem Glaubensbekenntnis einzuräumen. Auch könnte man nicht sagen, dass man in solcher Weise implicite und gleichsam durch eine Überraschung die Definition der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit zu erreichen suche, indem eine solche Definition, im römischen Sinne verstanden (welcher allein von manchen Katholiken vor dem gegenwärtigen Konzil in Zweifel gezogen war), hier nicht vorhanden wäre, weil ja, wie bekannt, alle Anforderungen des Gallikanismus bezüglich der Definition der unbefleckten Empfängnis befriedigt gewesen, da der feierliche Konsens des katholischen Episkopats vorausging und nachfolgte. Von der anderen Seite missfiel es als eine Neuerung, und die Befürchtung wurde laut, es möchte dieses auf die Bischöfe keinen guten Eindruck machen. Das Endergebnis der Beratungen in der dirigierenden Kongregation war, sich einfach und lediglich an die Formel Papst Pius' IV. zu halten, wie sie seit drei Jahrhunderten in der katholischen Kirche gebräuchlich ist¹⁾ und den neuen Glaubenssatz zu verleugnen! was denn wirklich auch Pius IX. tat, als er als der erste das Glaubensbekenntnis am 6. Januar 1870 ablegte!

Der Akt von 1854 war also nicht legal zustande gekommen und musste daher, wenn er gültig werden sollte, nachträglich legalisiert werden. Das konnte nur dadurch geschehen, dass man durch die Bischöfe sämtliche Päpste für unfehlbar erklären liess. In der Tat ging man daran, als zur Feier des Zentenariums des hl. Petrus (1867) wieder ein Zusammenströmen von Bischöfen in Rom in Aussicht stand, — ein Plan, dessen Kenntnis wir einem Brief des Bischofs Ketteler (vom März? 1867) an Bischof Dupanloup von Orleans verdanken, in dem es heisst: Die gewohnheitsmässigen Demonstrationen mit Bischofszusammenkünften in Rom „ohne anderen Zweck, als irgendeine Festlichkeit pompöser zu machen und im voraus festgestellte Resolutionen, an denen man keinen tätigen Anteil ge-

¹⁾ Cecconi-Molitor, Geschichte des Vatikanischen Konzils, I, 278.

nommen, förmlich zu sanktionieren“, missfalle ihm durchaus. Er wolle daher auch nicht nach Rom zur Säkularfeier gehen und missbillige es ganz entschieden, wenn man bei dieser Gelegenheit „die Infallibilität des Papstes und andere wichtige Lehrpunkte plötzlich und sozusagen nebenher entscheiden sollte“. „In unserer Zeit handelt es sich nicht um Vermehrung der Dogmen“, und „insbesondere, bloss aus Opportunitätsgründen, wünsche er keine Definition der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes“¹⁾. Das waren aber keine blossen „Befürchtungen“, die „man sich selbst einredete“, wie der Jesuit Pfülf, der Biograph Kettelers, zu sagen beliebt, sondern wirklich geplante Absichten. Denn als gegen 500 Bischöfe sich in Rom zusammengefunden hatten, „wurde im Kreise der zahlreich versammelten Bischöfe der Antrag gestellt, die päpstliche Unfehlbarkeit per acclamationem zu verkünden“²⁾, und nur weil der Antrag auf Widerstand stiess, beschlossen die Bischöfe, eine Adresse an den Papst zu richten, und beauftragten mit der Abfassung derselben eine Siebenerkommission, in der auffallenderweise kein einziger Deutscher sass. Doch auch in ihr „machte man den Versuch, die Anerkennung der päpstlichen Unfehlbarkeit schon in dieser Adresse zu erlangen“. Die Bischöfe, die dieses Ansinnen stellten, „wurden jedoch zurückgewiesen“, wie Lord Acton ohne Zweifel aus dem Munde des Erzbischofs Haynald erzählt, der mit der Abfassung der Adresse beauftragt war. Indessen gesteht auch Manning, ebenfalls Mitglied der Siebenerkommission, dass „in der ursprünglichen Fassung der Adresse das Wort ‚unfehlbar‘ an mehr als einer Stelle von dem Amte und der Autorität des Papstes gebraucht war“, dass aber auch dieses Wort ausgemerzt werden musste³⁾.

Diese Misserfolge entmutigten aber die papalistischen Bischöfe nicht, sondern feuerten ihren Eifer nur noch mehr an, und da sie bereits die Majorität hatten, konnten sie als solche auch unabhängig von den übrigen vorgehen. Es geschah, nachdem der Papst die Berufung eines ökumenischen Konzils ohne eine Angabe der Aufgabe desselben angekündigt hatte, dadurch, dass „die Majorität der im Jahre 1867 versammelten 500 Bi-

¹⁾ Lagrange, Vie de Mgr. Dupanloup, III, 49; meine Konzilsgesch., III, 227.

²⁾ Thiel, der spätere Bischof von Ermland, Meine Auseinandersetzung mit den Janus-Christen, S. 45.

³⁾ Näheres darüber in meiner Konzilsgesch., I, 682/3.

schöfe den Wunsch ausgesprochen hat, dass auf dem nächsten ökumenischen Konzil alle Fragen über diesen Lehrpunkt (von der Lehrautorität des Oberhauptes der Kirche) gelöst und alle Streitigkeiten für die Zukunft beigelegt werden sollten“. Aber auch nach dem Zentenarium „waren sie bestrebt, eine Entscheidung in dieser Frage herbeizuführen“, und „gaben in Wort und Schrift diesem ihrem Verlangen Ausdruck“¹⁾. Sie kauten jedoch, wie ihre Schriften zeigen, nur die Argumente der alten Papalisten, meistens sogar mit ihren teils verstümmelten, teils unechten Zitaten²⁾, wieder, und hätten die Episkopalisten nie aus dem Felde geschlagen. Es war daher notwendig, einen anderen Weg zum Ziele einzuschlagen.

Mit der päpstlichen Unfehlbarkeit stand es nämlich ähnlich, wie mit der unbefleckten Empfängnis: Wie bei dieser, so versagten bei jener hl. Schrift und apostolische Tradition, und in der Kirche war sie bis auf Thomas von Aquin, der sich auf den erst im 13. Jahrhundert erdichteten Pseudo-Kyrillos stützte, oder, wie Kardinal Guidi vor dem Konzil selbst sagte, „bis zum 14. Jahrhundert, dieses eingeschlossen, ganz und gar unbekannt“³⁾. Es war also nach den bisher geltenden katholischen Grundsätzen vollständig ausgeschlossen, dass die päpstliche Unfehlbarkeit als Glaubenssatz definiert werden konnte. Da erschienen plötzlich wieder die Jesuiten auf dem Plan und riefen: Wer wird sich um das Altertum kümmern? Nicht um dieses handelt es sich, sondern darum, dass eine Meinung die öffentliche Stimme der Kirche für sich hat, wie schon 1847, als die Immac. Conc. in Frage kam, Perrone nachgewiesen hat. Und tatsächlich übernahmen sie auch jetzt wieder die Führung.

Zunächst, sagten sie, müsse man „auf irgendeine Weise einen Samen für eine künftige Definition ausstreuen“ — *gettare in qualche modo un seme per una futura definizione* —, und dafür erschien auch ihnen das Zentenarium als die beste Gelegenheit. Am 15. Juni 1867 brachte die „Civiltà cattolica“ einen Artikel: „Ein neuer Tribut für den hl. Petrus“, in dem sie als Samen für eine künftige Definition eine neue Andacht vorschlug, durch die man, ohne sein Leben der Gefahr auszusetzen oder

¹⁾ Manning, Wahre Geschichte, S. 127, 155.

²⁾ Und davon machte auch Hergenröther in seinem Anti-Janus keine Ausnahme.

³⁾ Meine Konzilsgesch., III, 1109.

auch nur einen Obolus zu geben, dennoch reiche Segnungen erlangen könne, wenn man „gelobe, unter allen Umständen, selbst wenn man sein Blut vergiessen müsste, an der bereits allgemein (sic) unter den Katholiken verbreiteten Doktrin festzuhalten, dergemäss der Papst, wenn er kraft seiner Autorität als allgemeiner Lehrer und, wie man zu sagen pflegt, *ex cathedra* erklärt, was man in Sachen des Glaubens und der Sitten festhalten muss, unfehlbar ist, und dass folglich seine dogmatischen Dekrete unabänderlich sind und im Gewissen verpflichten, selbst ehe die Zustimmung der Kirche erfolgt ist“. Ferner verpflichtete man sich durch dieses Gelübde, alles für die Vorbereitung dieser Lehre zu tun, was „Autorität und Neigung“ eingeben und möglich machen, wie Verbreitung der Bücher, die sie enthalten, Unterstützung ihrer Verteidiger durch alle Mittel und Bekämpfung ihrer Gegner. Die Bedeutung dieser Aufforderung erhellt aber schon daraus, dass sie von der „*Civiltà cattolica*“ gebracht wurde, deren Redaktion Pius IX. ein Jahr vorher zu einer Art journalistischer Kongregation oder, wie ein deutsches Kirchenblatt sagte, „zum Zentrum der wahren göttlichen Wissenschaft“ umgestaltet hatte. Aber „der bezügliche Artikel ward auch auf ein eigenes Blatt gedruckt, welches die päpstliche Druckgenehmigung aufzeigte und in die weitesten Kreise verbreitet wurde“¹⁾, also damit sogar einen hochoffiziellen Charakter erhielt. Es war darum auch kein Wunder, dass alles, Erzbischof Manning und Bischof Senestrey allen voran²⁾, das *sacrificio dell' intelletto* zu bringen sich beeilte. Man ging dann noch weiter und sandte sogar die Listen der so entstandenen Infallibilitätsliga an den Papst, der seinerseits wieder durch Breven die Ligisten belobte³⁾.

Damit war nach dem jesuitischen Rezept die latente Tradition zutage gefördert — ein Vorgang, den schon 1867 Guettée, der Geschichtschreiber der französischen Kirche, präzise wie kein anderer gezeichnet hat: *L'Univers a publié le programme de la confrérie; il émane des bureaux de la „Civiltà cattolica“, organe des Jésuites à Rome. Ses associés, les bons croyants*

¹⁾ Acton, Zur Geschichte des Vatikanischen Konzils, S. 14. Acton war damals selbst in Rom.

²⁾ Purcell, *Life of Card. Manning*, II, 420.

³⁾ Die weitere Geschichte dieser Art Propaganda für die päpstliche Unfehlbarkeit s. meine Konzilsgesch., I und II, s. v. Infallibilitäts-Liga.

aux deux nouveaux dogmes, s'engagent à propager leur foi; dès que l'on aura un certain nombre d'adhérents, on dira que l'Eglise entière y croit; on démontrera que ces deux dogmes appartenaient à la tradition latente de l'Eglise, et le Pape les promulguera comme ayant toujours été crus¹⁾.

Bis zu Anfang des Jahres 1869 ging, da Papst und Kurie sich noch immer über den eigentlichen Zweck des Konzils in tiefes Schweigen hüllten, die Agitation der Jesuiten und ihrer Anhänger ruhig weiter und stiess fast nirgends auf einen Widerspruch²⁾. Nun wollten aber die Jesuiten einen letzten Schritt tun. Gegen Ende 1868 wandten sich die Redakteure der „Civiltà cattolica“ an den Kardinal Staatssekretär Antonelli mit dem Ansinnen, durch die Nuntien Korrespondenzen von Geistlichen „gesunder Doktrin“ (di sana dottrina) einfordern zu lassen, die in der „Civiltà cattolica“ veröffentlicht werden sollten. Antonelli trug kein Bedenken und erliess am 9. Dezember 1868 ein Schreiben an die Nuntien mit einem von den Korrespondenten zu beantwortenden Schema, dessen 7. Punkt lautete: „Wünsche und Bedürfnisse eines jeden Landes. Hier könnten auf feine Weise einige jener Punkte der Doktrin oder Disziplin angedeutet werden, welche die klügsten Prälaten einer Nation im allgemeinen Konzil beschlossen sehen möchten³⁾.“ Der Münchener Nuntius Meglia durchschaute sogleich, dass er bei den deutschen „Romanisten“ herumfragen sollte, ob oder welche „neue Dogmen sie wünschen“ (il desiderio di nuovi dommi), musste aber zu seinem Schmerze gestehen, dass selbst die „Romanisten“ nichts von der Proklamation neuer Dogmen wissen wollen, teils aus Rücksicht auf ihre Brüder von der entgegengesetzten Partei, deren bis jetzt freie Meinungen sie nicht proskribiert sehen möchten, teils mit Rücksicht auf die Protestanten, deren Wiedervereinigung mit der römisch-katholischen Kirche durch die Verkündigung neuer Dogmen erschwert würde⁴⁾. Um so grösser war die Sehnsucht nach neuen Dogmen

¹⁾ „Observateur catholique“ 1867, 2, 43.

²⁾ Gegen Manning nachgewiesen in meiner Konzilsgesch., I, 744—758; II, 26/8.

³⁾ Cecconi, Storia del Concilio, II, Doc. 135.

⁴⁾ Cecconi, II, 446: Nè meno lodevole è lo zelo di vari ecclesiastici, chiamati appunto romanisti perchè si oppongono alle aberrazioni della così detta scienza tedesca (!) e difendono con la parola e con la stampa la sog-

bei den Franzosen, und schon am 12. Januar 1869 war der Pariser Nuntius Chigi so glücklich, zwei Korrespondenzen schicken zu können, von denen die eine schrieb: „Die eigentlichen Katholiken, das heisst die grosse Mehrheit der Gläubigen“, von denen nach den damaligen französischen Schulverhältnissen die Mehrzahl Analphabeten waren, „wünschen, dass das ökumenische Konzil die Doktrin des Syllabus proklamiere“ — „affirmativ und gehörig entwickelt“. „Die Katholiken werden die Proklamation der dogmatischen Unfehlbarkeit des Papstes mit Jubel aufnehmen . . . Natürlich wird der Papst in dieser Frage, welche ihn direkt zu berühren scheint, die Initiative nicht ergreifen, sondern schweigsam und zurückhaltend sein. Aber man hofft, dass die einstimmige Kundgebung des hl. Geistes durch den Mund der Väter des ökumenischen Konzils das Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes per acclamationem definieren wird. Endlich gibt es in Frankreich auch noch eine Menge von Katholiken, welche den Wunsch aussprechen, das künftige Konzil möge den vielen von der Kirche der unbefleckten Jungfrau Maria dargebrachten Huldigungen durch das Dogma von der glorreichen (körperlichen) Aufnahme Mariä in den Himmel die Krone aufsetzen.“ Zugleich enthielt die Korrespondenz die Mahnung an die Bischöfe: „ . . . ziemlich allgemein findet man bei den Katholiken die Überzeugung verbreitet, dass das künftige Konzil ein kurzes, etwa wie das von Chalcedon, sein werde, denn man fühlt die Schwierigkeit, unter den gegebenen Umständen eine lange dauernde Versammlung zu halten, und vor allem erwartet man von den Bischöfen, dass sie in den Hauptfragen einig sein werden. Parteikämpfe im Schosse des künftigen Konzils würden einen peinlichen Eindruck machen.“ Besser hätten Kurie und Jesuiten das Konzilsprogramm auch nicht fassen können. „Ohne Verzug“ gab es daher Antonelli den Jesuiten der „Civiltà“ hinüber, die es ihrerseits ebenfalls ohne Verzug in ihrem Hefte vom 6. Februar 1869 veröffentlichten ¹⁾.

gezione, senza riserva di sorta, al magistero della chiesa e del suo Capo visibile. Tuttavia, se anche le persone di questa schiera più eletta e senza paragone assai più numerosa venissero interrogate sui punti che desiderano veder risolti nell' universale Concilio, pochissimi al certo esprimerebbero il desiderio di nuovi dommi.

¹⁾ Die Geschichte dieser Korrespondenz, wie sie Cecconi veröffentlicht hat, in meiner Konzilsgesch., II, 7—12; I, 748/9.

Dieses Vorgehen der Jesuiten war ungemein schlau: schwieg man auch zu diesem Programme weiter, so konnte man sagen, die Unfehlbarkeit des Papstes sei nicht nur die öffentliche Meinung der Kirche, sondern diese verlange auch deren Definition; erhob sich aber dagegen eine nachdrückliche Opposition, so war, wie man damals es so häufig hören und lesen konnte, der Beweis geliefert, dass die Definition nur um so notwendiger sei. Das über das heillose jesuitische Treiben empörte katholische Gewissen musste sich aber endlich Luft machen, und in der Tat trat nun, anknüpfend an den berüchtigten Februarartikel der „Civiltà“, eine scharfe Opposition hervor, eingeleitet durch Döllingers Märzartikel in der „Augsb. Allg. Ztg.“, die auch nach dem Zeugnisse des Münchener Nuntius das grösste Aufsehen erregten und selbst die deutsche Jesuitenpartei in Bestürzung versetzten¹⁾. Das offizielle Rom war es übrigens nicht weniger. Kardinal Antonelli, obwohl er den Artikel amtlich veranlasst und den Jesuiten ausgehändigt hatte, leugnete den Gesandten gegenüber jede Kenntnis des Artikels ab, und Pius IX. half sich darüber dadurch hinweg, dass er „in seiner lustigen Art“ sich auf die Freiheit der Presse, die auch er habe, berief²⁾. Zu gleicher Zeit befand er sich aber so sehr in dem jesuitischen Fahrwasser, dass er in einem Breve vom 11. Februar 1869, also nur einige Tage nach dem Erscheinen des „Civiltà“-Artikels, das jesuitische Unfehlbarkeitsgelübde „die Ehre des Papstes und des hl. Stuhles verteidigen“ einen Beweis „grosser Frömmigkeit“ usw. nannte. Auf der anderen Seite lebte er sich gegen das katholische Deutschland, das, wie Nuntius Meglia nach Rom gemeldet hatte³⁾, schon von dem Unfehlbarkeitsgelübde nichts hatte wissen wollen und jetzt auch gegen den Februarartikel der Jesuiten auftrat, in einen solchen Hass hinein, dass er dem Kardinal Hohenlohe, der ihn im Sommer 1869 auf die Vorgänge in Deutschland aufmerksam machte, kalt antwortete: „Wenn auch in Deutschland ein grosser Abfall infolge der Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit stattfinden sollte, so würde das nur zur Reinigung der Kirche dienen⁴⁾“ — eine Phrase, deren er sich damals

¹⁾ S. darüber meine Konzilsgesch., II, 29/30.

²⁾ E. Ollivier, *L'église et l'état au Concile du Vatican*, I, 436/7, nach dem französischen Gesandtschaftsbericht.

³⁾ Cecconi, *Storia*, II, 433.

⁴⁾ MS. meines Tagebuchs unterm 17. Januar.

überhaupt zu bedienen pflegte¹⁾, und die ebenfalls von den Jesuiten ausgegangen zu sein scheint²⁾.

So glatt, wie der Papst es sich geträumt hatte, ging indessen die *purga della chiesa* und die Errichtung der Jesuitenkirche nicht vonstatten, obgleich die Jesuiten der „*Civiltà*“ bereits festgestellt hatten: der von ihnen beim Zentenarium für eine künftige Definition gestreute Samen sei aufgegangen, und es lebe im Episkopat und in der Kirche, was sie vertreten haben³⁾. Zwar erinnerte Pius in der Prosynodalversammlung am 2. Dezember 1869 die versammelten Bischöfe an das Gebet des Herrn: „Heiliger Vater, bewahre die in Deinem Namen, die Du mir gegeben hast, auf dass sie eins seien wie auch wir“, und mahnte sie: „Eine Seele und Ein Herz in Christo sei daher Allen“; aber trotzdem bildete sich eine widerstrebende Minorität von Bischöfen, die zwar nur zaghafte Schritte wagte, aber dennoch allen Versuchen, sie aufzureiben, trotzte. Und je tumultuarischer „das Lied von der Infallibilität“ aus Frankreich und andern romanischen Ländern nach Rom drang, nur um so heftiger erhob auch die katholische Opposition ihre Stimme. Diese Erscheinungen mochten den Papst schon bedenklich machen. Als aber die Majorität des Konzils sich nicht mehr

1) Zu dem Generalvikar des Bischofs von Beauvais, Gignoux, sagte er: *Oui, c'est un grand bien qui se prépare, ce sera comme une purga della chiesa cattolica. Foi Picarde*, wo die Audienz bis ins kleinste erzählt ist, abgedruckt in „*L'Avenir catholique*“, I, 75.

2) Graf Deym, Beiträge zur Aufklärung über die Gemeenschädlichkeit des Jesuiten-Ordens, 2. Aufl., S. 44: „... ich wiederhole die Antwort eines französischen Jesuiten, den ich gefragt hatte, was man mit dem damals erst vorbereiteten Unfehlbarkeitsdogma bezwecke: «Es soll der gute Weizen von der Spreu gesondert werden.»“ Der Jesuit Ramière schrieb in seinem *Bulletin du Concile* vom 24. Februar 1870: *Ils ne demeureraient dans nos rangs que pour troubler notre union et conspirer contre notre cause. C'était vraiment „l'ennemi secret qui arrêta notre marche“.* En le chassant de ses rangs, l'armée sainte obtiendra la garantie la plus précieuse de ses futurs succès. Und ähnlich äusserte sich der Jesuit Schrader, *mein Tageb.* unterm 10. März. Somit berichtete Graf Louis Arco schon am 10. Juli 1869 richtig an Döllinger: „Über die Bewegung, die sich nun allmähig in Deutschland kund zu geben beginnt, ist man hier nicht sehr ergrimmt, man weiss, dass man auch in Deutschland auf eine rührige Partei zählen kann, und freut sich auf die Vorbereitung von Ausscheidung der Kirche schädlicher Elemente, um dann mit dem Kern abermals die Welt zu einem Römischen Katholizismus zurückzuführen“, *mein Tageb., Beil. VII.*

3) „*Civiltà cattolica*“ 1869, 7, 342—350.

zügeln liess¹⁾ und immer ungestümer von ihm die Vorlage über die Infallibilität verlangte, wurde er geradezu bestürzt. Er gab ihr aber dennoch nach, sich mit den Worten entschuldigend: „Die Jesuiten haben mich auf diese Fährte geführt; ich will es jetzt auch durchsetzen; die Jesuiten mögen für die Folgen verantwortlich sein²⁾.“ Also doch: Tutto è dipendente da Gesuiti!

Um aber meine Stellung zum Konzil vollends klarzulegen, muss ich notwendig noch auf eine andere Erscheinung hinweisen.

Die deutsche katholische Theologie beharrte darauf, dass die Quellen der Glaubenslehren die hl. Schrift und die apostolische Tradition seien, hielt ebenso an dem Prinzip des Vinzenz von Lerin quod semper etc. fest und suchte nichts weiter, als diesen ererbten Besitz zu bewahren. Bald aber, seit dem Anfang der fünfziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, nahmen die von den Jesuiten im Collegium Germanicum in Rom erzo- genen Doctores Romani immer mehr zu, besetzten zahlreiche Lehrstühle und drangen in die Domkapitel ein; in dem Mainzer „Katholik“ aber bot sich ihnen ein willfähiges Organ. Da sie aber der deutschen Theologie diametral entgegengesetzte Grund- sätze mitbrachten, konnte es ohne Reibungen zwischen beiden Richtungen nicht abgehen. Es gibt, hiess es von jener Seite, im Katholizismus zwei Richtungen, „welche nicht friedlich nebeneinander bestehen können, sondern sich gegenseitig auf- heben“, und tatsächlich begann die Jesuitenschule sofort einen ungestümen Kampf voll Hass und Leidenschaft gegen die katho- lische³⁾. Wer nicht jesuitisch dachte und schrieb, wurde ver- ketzert und in Rom denunziert, das den Denunzianten will- fährig entgegenkam. Schliesslich wurde der Zustand so unleidlich, dass Döllinger und andere deutsche Theologen den Versuch machten, durch eine Gelehrtenversammlung eine Versöhnung

¹⁾ B. Plantier, Roskovány, VII, 651/2.

²⁾ Mir von Theiner am 9. März, also drei Tage nach der Einbringung der Infallibilitäts-Vorlage, mitgeteilt, Tageb. unterm 9. März. Theiner hatte die Mitteilung von dem Manne selbst, dem der Papst die Äusserung ge- tan hatte.

³⁾ Friedrich, Der Kampf gegen die deutschen Theologen und theolo- gischen Fakultäten in den letzten zwanzig Jahren. Rede. Bern 1875. Meine Döllinger-Biogr., III, 148/50, 190/1.

der beiden Schulen herbeizuführen (1863) ¹⁾. Der Versuch musste vollständig misslingen, nachdem die Jesuitenschule schon 1850 im Mainzer „Katholik“ als ihr Programm verkündigt hatte: Verständigung, Einigung und Versöhnung ist notwendig, aber ohne Nachgeben derer, die da auf kirchlichem Boden stehen, d. h. die nach den alten, „kaum noch dem Namen nach bekannten, aber von der Kirche approbierten Heilmitteln“ zurückgreifen. Ja, Döllinger, der schon in seinen Odeonsvorträgen (1861) gegen die „katholische Kirchenlehre“ von der Notwendigkeit des Kirchenstaates ²⁾ verstossen und in seinen „Papstfabeln“ (1863) das noch unerhörtere Verbrechen begangen hatte, den Fall der Päpste Liberius und Honorius als zweifellos stattgefunden darzutun, fachte durch seinen Vortrag: „Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie“, den Kampf nur stärker an. Fast noch mehr reizten und erbitterten die Worte, mit denen er die Gelehrtenversammlung entliess: Es „bestehen jetzt zwei Schulen unter uns, die eine können wir die deutsche heissen, die andere ist jene, welche man die römische zu nennen pflegt. Beide sind berechtigt und mögen nebeneinander bestehen, allein es lässt sich nicht verkennen, dass beide auf verschiedenen Standpunkten stehen, welche Verschiedenheit jedoch so bedeutend ist, dass die eine Schule die andere kaum ganz in ihrer Eigentümlichkeit zu begreifen vermag. Es liegt das aber nicht in den einzelnen Persönlichkeiten, welche die beiden Schulen bilden, sondern in dem verschiedenen Bildungsgang, welcher kein auf beiden Seiten gleich hoher ist. Die eine Schule ist viel weiter in der Wissenschaft fortgeschritten, als die andere. Das ist unumstössliche Tatsache. Wir dürfen dabei besonders nicht übersehen, dass wir mit ganz verschiedenen Waffen kämpfen. Die einen schiessen, wenn ich ein Beispiel anwenden soll, mit Pfeil und Bogen, die anderen mit Feuergewehren . . .“

Jetzt nahmen aber auch die Jesuiten der „Civiltà cattolica“ den Kampf auf. Ein Artikel (von Curci) griff die Rede Döllin-

¹⁾ Über sie und ihre Folgen meine Döllinger-Biogr., III, 271/7, 286—354, 363—370.

²⁾ Auch das hatten die Jesuiten in ihrer Fixigkeit fertig gebracht, die Notwendigkeit des Kirchenstaates zu einer „katholischen Kirchenlehre“ oder zu einer „Lehre der allgemeinen Kirche“ zu machen, „welcher kein Katholik ohne Schaden für seinen Glauben widerstreben dürfte“, meine Konzilsgesch., II, 394.

gers: „Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie“, an, zwei andere die Abhandlungen über „Die Konstantinische Schenkung“ und über Papst Honorius in den „Papstfabeln“, und zu gleicher Zeit sekundierte den römischen Jesuiten der deutsche Schneemann und der Jesuitenschüler Reinerding, um sein Ansehen als Theolog und Historiker zu vernichten. Ein anderer Jesuitenschüler, der Kardinal Reisach, aber ward, als der Kardinal d'Andrea in einer Kongregation Döllinger als den grössten der katholischen Theologen zitierte, wütend und erklärte, ein Kardinal dürfe Döllingers Name nicht nennen (1865).

München.

J. FRIEDRICH.

(Fortsetzung folgt.)
