

Die Ablehnung der Unfehlbarkeit des Papstes durch Döllinger

betrachtet im Lichte der dogmatischen Erkenntnislehre des
ausgehenden 18. Jahrhunderts

Von Franz Xaver Bantle, Hechingen

Im Jahre 1799 erschien zu Venedig aus der Feder des späteren Papstes Gregors XVI. ein Buch mit dem Titel »Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei Novatori«¹⁾. Hier werden, wie Georg Schwaiger schreibt, »mit der ganzen Farbenpracht mittelalterlicher Wunschbilder die Monarchie, die Souveränität und die Unfehlbarkeit des Papstes in der Kirche ausgemalt«²⁾. Im selben Jahr wurde Johannes Joseph Ignaz von Döllinger geboren³⁾, der Mann, von dem der populäre Katholizismus der Jahre 1871 bis tief hinein in die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils fast ausschließlich nur das eine wußte, daß er das 1870 verkündigte Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes nicht annahm und deswegen exkommuniziert wurde.

Zweifellos ist schon seit längerer Zeit, in verstärktem Maße aber in den Jahren des zweiten Vatikanums und danach, viel geschehen, um das populärkatholische, gewiß zu einseitige Döllinger-Bild zu korrigieren. Verweisen möchte ich hier – in alphabetischer Reihenfolge – auf Viktor Konzemius, den auch durch seine Studien über den Altkatholizismus bekannten Gelehrten⁴⁾, der in den Jahren 1963 bis 1971 in drei Bänden den Briefwechsel zwischen Döllinger und

¹⁾ Vgl. Georg Schwaiger, Der Hintergrund des Konzils: Papsttum und Kirche in der Welt des 19. Jahrhunderts, in: ders. (Hrsg.), Hundert Jahre nach dem Ersten Vatikanum, Regensburg 1970, 11–30, S. 14.

²⁾ Ebd. 14.

³⁾ Am 28. 2. 1799.

⁴⁾ Zwischen Rom, Canterbury und Konstantinopel: Der Altkatholizismus in römisch-katholischer Sicht, in: ThQ 145 (1965) 188–234; Art. Altkatholizismus, in: Sacramentum Mundi, 1. Bd., Freiburg–Basel–Wien 1967, Sp. 109–111.

Lord Acton veröffentlicht⁵⁾ und in einer ganzen Reihe von Aufsätzen sich mit Döllinger beschäftigt hat⁶⁾. Verweisen möchte ich auf Johann Finsterhölzl, den viel zu früh verstorbenen Herausgeber eines Bandes über Döllinger in der Reihe »Wegbereiter heutiger Theologie«⁷⁾ und Verfasser einer überaus gewichtigen, eben erst erschienenen Arbeit mit dem Titel »Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum ersten Vatikanum«⁸⁾. Hinweisen möchte ich ferner auf eine schon 1948 in den Newman-Studien erschienene Arbeit von Heinrich Fries über »Newman und Döllinger«⁹⁾ und zwei Arbeiten des Bonner altkatholischen Theologen Werner Küppers: Die eine ist ein Aufsatz über Döllinger, erschienen 1957 im 5. Band des u. a. von Theodor Heuß herausgegebenen Sammelwerkes »Die großen Deutschen«¹⁰⁾; die andere Arbeit ist ein 1970 in der Internationalen Kirchlichen Zeitschrift erschienener Aufsatz »Das Bild

⁵⁾ Ignaz von Döllinger, Briefwechsel 1820–1890, bearbeitet von Victor Conze-mius: Ignaz von Döllinger – Lord Acton, Briefwechsel 1850–1890, 1. Bd.: 1850–1869, München 1963; 2. Bd.: 1869–1870, München 1965; 3. Bd.: 1871–1890, München 1971.

⁶⁾ Zur Charakteristik von Ignaz von Döllinger. Ein Brief von Johannes Friedrich an Lord Acton, in: ZBLG 22 (1959) 154–160; Aspects ecclésiologiques de l'évolution de Döllinger et du vieux catholicisme, in: L'ecclésiologie au XIX^e siècle, Paris 1960, 247–279; »Römische Briefe vom Konzil«, in: ThQ 140 (1960) 427–462; Adolf Kolping und Ignaz von Döllinger, in: AHVNrH 164 (1962) 118–191; Acton, Döllinger und Ketteler. Zum Verständnis des Ketteler-Bildes in den Quirinusbrieffen und zur Kritik an Vigeners Darstellung Kettelers auf dem Vatikanum I, in: AMrhKG 14 (1962) 194–238; Die Verfasser der »Römischen Briefe vom Konzil« des »Quirinus«, in: Festschrift Hans Foerster, Freiburger Geschichtsblätter 52 (1963/64) 229–256; Ignaz von Döllinger, kirchlicher Rebell wider Willen, in: Klerusblatt 44 (1964) 6–10; Die »Römischen Briefe vom Konzil«. Eine entstehungsgeschichtliche und quellenkritische Untersuchung zum Konzilsjournalismus Ignaz von Döllingers und Lord Actons, in: RQ 59 (1964) 186–229 und 60 (1965) 76–119; Der Tod Ignaz von Döllingers in den Briefen der Freunde, in: Kurtrierisches Jahrbuch 8 (1968) 300–316; Ignaz von Döllinger und Edmund Jörg. Analyse einer Freundschaft und ihres Zerfalls, in: Festschrift für Max Spindler zum 75. Geburtstag, hrsg. von D. Albrecht u. a., München 1969, 743–765.

⁷⁾ Ignaz von Döllinger, Graz–Wien–Köln 1969.

⁸⁾ Aus dem Nachlaß herausgegeben von Johannes Brosseder (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, 9. Bd.), Göttingen 1975. Fortan zitiert: Finsterhölzl.

⁹⁾ Newman-Studien erste Folge, hrsg. von Heinrich Fries und Werner Becker, Nürnberg 1948, 29–76.

¹⁰⁾ S. 301–308.

Döllingers im Wandel der Zeit«¹¹). Große Verdienste um die Döllinger-Forschung erwarb sich der Tübinger Neutestamentler Stefan Lösch mit seinen Arbeiten »Döllinger und Frankreich«, 1955 erschienen¹²) – hier findet sich eine mit Akribie zusammengestellte Döllinger-Bibliographie –, und »Prof. Dr. Adam Gengler 1799–1866. Die Beziehungen des Bamberger Theologen zu J. J. I. Döllinger und J. A. Möhler«, 1963 erschienen¹³). Instruktiv ist auch das Döllinger-Kapitel in Leo Scheffczyks »Theologie in Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jahrhundert«, 1965 erschienen¹⁴). Intensiv mit Döllinger hat sich Georg Schwaiger befaßt, u. a. in einer 1964 erschienenen Münchener Universitätsrede¹⁵) und in einem 1967 in der Münchener Theologischen Zeitschrift erschienenen Literaturbericht »Ignaz von Döllinger im Lichte der neueren Forschung«¹⁶). Eine wichtige Arbeit über den Münchener Theologen schrieb schließlich Jakob Speigl. Sie heißt »Traditionslehre und Traditionsbeweis in der historischen Theologie Ignaz Döllingers« und erschien 1964¹⁷).

Zu dem Döllinger-Bild, wie es sich heute als Folge historisch-kritischer Arbeit herauskristallisiert hat, gehört u. a. dies:

Johann Michael Sailer, dieser große Erneuerer des kirchlichen Lebens nach der Zeit der Aufklärung, ist es gewesen, auf dessen Intervention hin im Jahre 1826 der junge Döllinger als außerordentlicher Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts nach München berufen worden war¹⁸). Hier wird er von 1835 an Möhler zur Seite

¹¹) IKZ 60 (1970), 276–290.

¹²) Erschienen in München als 51. Bd. der Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte.

¹³) Erschienen in Würzburg als 17. Bd. der Darstellungen aus der Fränkischen Geschichte (= Veröffentlichungen der Gesellschaft für Fränkische Geschichte, Reihe IX).

¹⁴) S. 261–292.

¹⁵) Ignaz von Döllinger (= Münchener Universitätsreden, Neue Folge 37), München 1964.

¹⁶) MThZ 18 (1967), 143–151.

¹⁷) Erschienen in Essen als 5. Bd. der Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie. Fortan zitiert: Speigl.

¹⁸) Vgl. Roger Aubert, Die Fortführung der katholischen Erneuerung in Europa, in: Hubert Jedin (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte, 6. Bd., Freiburg–Basel–Wien 1971, 415–476, S. 460.

haben¹⁹). Es muß also Döllinger auf Sailer einen positiven Eindruck gemacht haben²⁰).

In München gehörte Döllinger zu jenem Kreis, der zuerst in Franz von Baader, dann aber in Görres, »dem genialen Publizisten«²¹) und Verfasser der Streitschrift »Athanasius«, seinen Mittelpunkt hatte. Die katholische Erneuerung und mehr Freiheit für die Kirche Bayerns waren die Ziele dieses Kreises²²).

Döllinger war im Revolutionsjahr 1848 als Abgeordneter der deutschen Nationalversammlung in der Frankfurter Paulskirche einer der prominentesten »Streiter für die Freiheit und Erneuerung der Kirche«²³).

Der Kölner Erzbischof Johannes von Geissel, der sich um das kirchliche Leben große Verdienste erwarb und bei aller Wahrung seiner Rechte enge Kontakte mit Rom pflegte²⁴), sah in den vierziger Jahren in Döllinger den besten katholischen Kirchenhistoriker Deutschlands²⁵). Nicht nur der aus der Tübinger Schule kommende Konzilshistoriker und Bischof von Rottenburg, Carl-Joseph von Hefele, sondern auch der aus dem Hofbuerkreis kommende Wiener Domprediger Johann Emmanuel Veith sah in Döllinger den Ersten unter den deutschen Theologen²⁶).

Vieles könnte man gewiß hier noch anfügen, um Döllinger, der mit seinen Lebensjahren fast das ganze Jahrhundert durchmißt und

¹⁹) Vgl. Josef Rupert Geiselman, Art. Möhler, in: LThK² 7 (1962) 521f., Sp. 521.

²⁰) In einer gewissen Spannung damit steht freilich das von Joh. Nep. v. Ringseis überlieferte, 1826 gesprochene Sailer-Wort über Döllinger: »Er ist hoffärtig«, vgl. Berthold Lang, Bischof Sailer und seine Zeitgenossen, Regensburg 1932, S. 183.

²¹) So nennt ihn Rudolf Lill, in: Hubert Jedin (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte, 6. Bd., Freiburg-Basel-Wien 1971, S. 397.

²²) Vgl. Finsterhölzl 28.

²³) Ebd. 31.

²⁴) Vgl. Rudolf Lill, Die Länder des Deutschen Bundes und die Schweiz 1830-1848, in: Hubert Jedin (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte, 6. Bd., Freiburg-Basel-Wien 1971, 392-408, S. 400.

²⁵) Vgl. Hubert Jedin, Kirchenhistoriker aus Schlesien in der Ferne, in: ders., Kirche des Glaubens Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, 1. Bd., Freiburg-Basel-Wien 1966, 75-89, S. 78.

²⁶) Vgl. Finsterhölzl 42, Anmerkung 140 (Hefele) und ebd. S. 31 (Veith).

mit Newman das Todesjahr – es ist das Jahr 1890 – teilt²⁷⁾, wahrheitsgemäß zu charakterisieren, damit so die Vielschichtigkeit dieser »großen tragischen Figur des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert«²⁸⁾ möglichst umfassend zutage trete. Vom Thema dieses Aufsatzes her gesehen dürfte indes das bisher Gesagte durchaus genügen.

Die Ablehnung der Unfehlbarkeit des Papstes durch Döllinger, betrachtet im Lichte der dogmatischen Erkenntnislehre des ausgehenden 18. Jahrhunderts, ist also das Thema dieses Aufsatzes. Das Thema habe ich so formuliert, weil ich im Verlauf meiner Studien²⁹⁾ immer mehr davon überzeugt wurde, es seien hinsichtlich des Döllingerschen Neins zur Dogmatisierung der päpstlichen Infallibilität von der dogmatischen Erkenntnislehre des ausgehenden 18. Jahrhunderts her Aufschlüsse zu erwarten. Das Ziel des vorliegenden Aufsatzes ist dieses: Ich will ein Zweifaches zeigen: 1. Wenn Döllinger die Unfehlbarkeit des Papstes ablehnt, ist das ein Rückfall in die dogmatische Erkenntnislehre des ausgehenden 18. Jahrhunderts. 2. Mag Döllinger noch so sehr meinen, er argumentiere gegen die Unfehlbarkeit des Papstes historisch-kritisch, in Wirklichkeit argumentiert er mehr oder weniger stark aus dem Horizont der dogmatischen Erkenntnislehre des ausgehenden 18. Jahrhunderts heraus. Was meine Beweise angeht, sind es selbstverständlich keine *more mathematico* zu verstehende Beweise, sondern historische Beweise, das heißt Beweise, deren Annahme, um an ein Wort von Henri-Irénée Marrou anzuknüpfen, »letztlich auf einem Glaubensakt« ruht³⁰⁾.

Wenn ich hier von der Ablehnung der Unfehlbarkeit des Papstes

²⁷⁾ Döllinger stirbt am 10. 1., Newman am 11. 8.

²⁸⁾ Hubert Jedin, Zum 100. Geburtstag von Heinrich Schrörs, in: ders., Kirche des Glaubens Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, 1. Bd., Freiburg–Basel–Wien 1966, 107–117, S. 116.

²⁹⁾ Franz Xaver Bantle, Aspekte der Unfehlbarkeit der Kirche in Aufklärung und Romantik. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des ausgehenden achtzehnten und beginnenden neunzehnten Jahrhunderts, 1974 (Masch.), VI und 852 Seiten. Die im Frühjahr 1975 von der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg als Habilitationsschrift angenommene Arbeit wird in der Reihe Freiburger Theologische Studien erscheinen. Fortan zitiert: Bantle.

³⁰⁾ Über die historische Erkenntnis. Welches ist der richtige Gebrauch der Vernunft, wenn sie sich historisch betätigt?, Freiburg–München 1973, S. 157.

durch Döllinger, betrachtet im Lichte der dogmatischen Erkenntnislehre des ausgehenden 18. Jahrhunderts, spreche, stellen sich zunächst doch folgende Fragen: Was ist das denn, diese dogmatische Erkenntnislehre des ausgehenden 18. Jahrhunderts? Wie läßt sie sich beschreiben? Wo findet sie sich?

Zunächst möchte ich darauf hinweisen, daß ich unter der dogmatischen Erkenntnislehre des ausgehenden 18. Jahrhunderts näherhin die im deutschen, zumal süddeutschen – im Sprachjargon des ausgehenden 18. Jahrhunderts könnte man auch sagen: oberdeutschen – Sprachraum allgemein vorgetragene dogmatische Erkenntnislehre dieses Zeitabschnitts verstehe. Wir finden sie bei dem Dominikaner Petrus Maria Gazzaniga (1722–1799)³¹⁾, der bis in die letzten Regierungsjahre des Kaisers Joseph II. an der Wiener Universität lehrte³²⁾, dessen zusammen mit Bertieri verfaßte »Theologia dogmatica in systema redacta«³³⁾ bis 1789 an den österreichischen Universitäten das obrigkeitlich verordnete Dogmatiklehrbuch war³⁴⁾. Wir finden sie bei dem an der Universität Freiburg im Breisgau lehrenden Augustiner-Eremiten Engelbert Klüpfel (1733–1811)³⁵⁾, dessen »Institutiones theologiae dogmaticae in usum auditorum«³⁶⁾ an den österreichischen Universitäten von 1789 bis 1856 offizielles Dogmatiklehrbuch waren³⁷⁾. Wir finden diese für das ausgehende 18. Jahrhundert im deutschen, zumal süddeutschen Raum typische dogmatische Erkenntnislehre bei dem ein Leben lang in Salzburg wirkenden Benediktiner Simpert Schwarzhueber (1727–1795)³⁸⁾, der weithin durch sein vierbändiges »Praktisch-katholisches Religionshandbuch für nachdenkende Christen«³⁹⁾ bekannt geworden war. Wir finden sie ferner bei dem als Nachfolger Sailers in Ingolstadt lehrenden Zisterzienser Stephan Wiest (1748–1797)⁴⁰⁾, und wir fin-

³¹⁾ Zu Gazzaniga vgl. Bantle 9–14.

³²⁾ Vgl. ebd. 9.

³³⁾ Vgl. ebd. 10.

³⁴⁾ Vgl. ebd. 12.

³⁵⁾ Zu Klüpfel vgl. ebd. 14–17.

³⁶⁾ 2 Bde., Wien ¹1789; ebd. ²1802–03; ebd. ³1807.

³⁷⁾ Vgl. Bantle 15.

³⁸⁾ Zu Schwarzhueber vgl. ebd. 17f.

³⁹⁾ Salzburg ¹1784–85; ebd. ³1793–97.

⁴⁰⁾ Zu Wiest vgl. Bantle 18–20.

den sie bei den Augsburger Exjesuiten, näherhin bei dem berühmten Augsburger Domprediger Aloys Merz (1727–1792)⁴¹⁾ und dem aus Zell im Zillertal stammenden Lehrer Johann Sebastian Dreys, bei Johann Evangelist Hochbichler (1740–1817)⁴²⁾.

Von dogmatischer Erkenntnislehre spreche ich in diesem Zusammenhang, weil es hier um die für die Erkenntnis des Dogmas bzw. der Offenbarungswahrheit konstitutiven Erkenntnisprinzipien geht. In Kürze will ich nunmehr diese dogmatische Erkenntnislehre des ausgehenden 18. Jahrhunderts, wie sie für den deutschen, zumal süddeutschen Raum typisch ist, beschreiben⁴³⁾:

Die göttliche Offenbarung ist niedergelegt in der Heiligen Schrift und in der Tradition. Die Tradition interpretiert die Heilige Schrift dort, wo sie dunkel ist (*traditio interpretativa*), sie ergänzt die Schrift aber auch (*traditio additiva*). Das Verhältnis von Schrift und Tradition zur göttlichen Offenbarung muß so definiert werden: Die Offenbarung ist *partim in scriptura et tota in traditione*⁴⁴⁾. Schrift und Tradition werden in einer sehr äußerlichen, sehr extrinsezistischen Weise einander zugeordnet. Zu Schrift und Tradition tritt in derselben äußerlichen, extrinsezistischen Weise das unfehlbare kirchliche Lehramt, das heißt der unfehlbare Gesamtepiskopat hinzu, der als oberster Richter in Glaubensstreitigkeiten verstanden wird⁴⁵⁾. Klüpfel läßt im Unterschied zu den anderen genannten Theologen auch die Priester an der Unfehlbarkeit des Gesamtepiskopats partizipieren⁴⁶⁾. Wenn bei diesen Theologen von der Unfehlbarkeit der Kirche die Rede ist, ist hier immer primär die Unfehlbarkeit des

⁴¹⁾ Zu Merz vgl. ebd. 20–23.

⁴²⁾ Zu Hochbichler vgl. ebd. 23f.

⁴³⁾ Vgl. Bantle 24–90, 102–105.

⁴⁴⁾ Vgl. z. B. Klüpfel, *Institutiones theologiae dogmaticae*, 1. Bd., Wien 1802, S. 87 (= caput 46); siehe auch Josef Rupert Geiselmann, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen. Sein Mißverständnis in der nachtridentinischen Theologie und die Überwindung dieses Mißverständnisses*, in: H. Bacht – H. Fries – J. R. Geiselmann (Hrsg.), *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition*, München 1957, 123–206, S. 181.

⁴⁵⁾ Vgl. Bantle 29f.

⁴⁶⁾ Vgl. Klüpfel, *Institutiones theologiae dogmaticae*, 1. Bd., Wien 1802, S. 148 (= caput 75).

Gesamtepiskopats, sekundär die vom unfehlbaren Gesamtepiskopat her informierte, rein passiv konzipierte Unfehlbarkeit der Gläubigen verstanden⁴⁷⁾. Die Unfehlbarkeit des Gesamtepiskopats ist den genannten Theologen eine Offenbarungswahrheit⁴⁸⁾. Die Unfehlbarkeit des Papstes ist für sie alle, das heißt auch für den so päpstlich gesinnten Augsburger Exjesuiten und Domprediger Aloys Merz, lediglich eine Schulmeinung⁴⁹⁾. Wozu befähigt in dieser dogmatischen Erkenntnislehre des ausgehenden 18. Jahrhunderts die Unfehlbarkeit den Gesamtepiskopat? Die Antwort muß heißen: Zur Schriftauslegung bzw. zur Auslegung der Tradition; noch präziser ausgedrückt: Zur Bestimmung bzw. Auslegung des Literalsinns der Schrift und der Tradition⁵⁰⁾. Realisiert wird die Unfehlbarkeit zum einen durch den über den ganzen Erdkreis hin zerstreuten Gesamtepiskopat (*ecclesia dispersa*)⁵¹⁾, zum andern durch den auf einem allgemeinen Konzil versammelten Gesamtepiskopat (*ecclesia in concilio oecumenico congregata*)⁵²⁾.

Über das Gesagte hinaus kennzeichnen diese dogmatische Erkenntnislehre folgende drei charakteristische Merkmale:

1. Es wird hier die göttliche Offenbarung in ungeschichtlicher Weise aufgefaßt: Das heißt: Es deckt sich für diese dogmatische Erkenntnislehre die Aussageabsicht, die der sich offenbarende Gott mit der Offenbarung verbindet, völlig mit der Auffassung der Offenbarung durch die Offenbarungsempfänger. Die Offenbarungsempfänger er-

⁴⁷⁾ Vgl. Bantle 28.

⁴⁸⁾ Vgl. ebd. 102f.; ebenso betrachten sie die von der Unfehlbarkeit des Gesamtepiskopats her informierte, rein passiv verstandene Unfehlbarkeit der Gläubigen als eine Glaubenswahrheit; sowohl die Unfehlbarkeit des Gesamtepiskopats wie auch die eben genannte Unfehlbarkeit der Gläubigen sind diesen Theologen vom ordentlichen Lehramt vorgetragene *dogmata fide divina et catholica credenda*; vgl. ebd. 103.

⁴⁹⁾ Vgl. ebd. 47–49; Merz, Frag, Ob der berühmte Herr Abt Jerusalem in der That ein so starker Theolog sey, Wie er als ein solcher in der protestantischen Kirche angesehen, und verehret wird. In den heiligen Osterfeyertagen . . . 1773, Augsburg, S. 33: » . . . die Untrüglichkeit der ganzen Kirche ist eine Glaubenslehre: die Untrüglichkeit des alleinigen Papstes ohne Uebereinstimmung anderer Bischöfe, ist eine Schullehre.«

⁵⁰⁾ Vgl. Bantle 69f.

⁵¹⁾ Vgl. ebd. 29.

⁵²⁾ Vgl. ebd. 29.

kennen in jedem Falle voll die Aussageabsicht des sich offenbarenden Gottes. Es gibt demnach in keinem Falle eine Differenz zwischen der Aussageabsicht des sich offenbarenden Gottes und der Aussageabsicht der Offenbarungsempfänger, wenn sie die empfangene Offenbarung, ob mündlich oder schriftlich, zur Sprache bringen. Jesus bzw. der Heilige Geist haben die christliche Offenbarung den Aposteln als Offenbarungsempfängern in dem von Gott intendierten Sinne voll mitgeteilt. Die christliche Offenbarung ist somit in dieser dogmatischen Erkenntnislehre in dem von Gott intendierten Sinn im Munde Jesu bzw. unter der Eingebung des Heiligen Geistes zumindest im Munde der Apostel fertig da. Mit anderen Worten: Diese dogmatische Erkenntnislehre kennt keinen Unterschied zwischen einem »sensus plenior« der Offenbarung, das wäre der von Gott intendierte Sinn, und dem »sensus literalis«, das wäre die Aussageabsicht der Offenbarungsempfänger⁵³). Wenn ich hier vom »sensus plenior« der Offenbarung spreche, möchte ich am Rande darauf hinweisen, daß heute nicht wenige Exegeten die Theorie des »sensus plenior« sich zu eigen gemacht haben, so u. a. Marie-Joseph Lagrange, auch wenn er den Terminus selbst noch nicht gebrauchte, ferner Augustin Bea, Pierre Benoît, Pierre Grelot und Johannes Schildenberger. Wir finden ferner die hier gemeinte Sache u. a. bei den protestantischen Exegeten Hans-Joachim Kraus und Gerhard von Rad⁵⁴).

2. Es wird in der für das ausgehende 18. Jahrhundert hier im deutschen Sprachraum typischen dogmatischen Erkenntnislehre ein klassizistischer Offenbarungskanon vertreten. Das heißt: Der Literalsinn der Heiligen Schrift bzw. qualifizierter nichtbiblischer Schriften der ersten drei bis fünf Jahrhunderte – das heißt also die Aussageabsicht der Autoren dieser Schriften – gibt im Verständnis dieser dogmatischen Erkenntnislehre erschöpfend die im Bewußtsein der Offenbarungsempfänger vollständig bzw. fertig vorhandene Offenbarung wieder. Alle im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts geglaubten Dogmen finden sich bereits im Literalsinn der Heiligen Schrift oder

⁵³) Vgl. ebd. 50f.

⁵⁴) Zu den genannten Exegeten siehe Herbert Haag, Der sogenannte Vollsinn, in: Johannes Feiner und Magnus Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salutis*, 1. Bd., Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, 412-423, S. 412f.

zumindest im Literalsinn qualifizierter nichtbiblischer Schriften der ersten drei bis fünf christlichen Jahrhunderte⁵⁵).

3. Die Tatsache, daß die hier zur Sprache kommende dogmatische Erkenntnislehre einen klassizistischen Offenbarungskanon im beschriebenen Sinne kennt, zeigt, daß ihre Vertreter, was die Heilige Schrift und die Tradition der ersten christlichen Jahrhunderte angeht, vom in damaliger Zeit gerade im evangelischen Deutschland mächtig aufgebrochenen historisch-kritischen Denken – man denke etwa an Johann Salomo Semler⁵⁶) – unberührt geblieben sind. Wäre nämlich dieses Denken in ihnen wirksam geworden, hätte es gewiß die für den klassizistischen Offenbarungskanon typische Auffassung, daß alle Dogmen bereits im Literalsinn der Heiligen Schrift bzw. des Schrifttums der ersten christlichen Jahrhunderte ausgesprochen seien, zunichte gemacht. Die natürliche Folge wäre gewesen, daß sich dann auch die ungeschichtliche Offenbarungsauffassung, wie wir sie beschrieben haben, zersetzt hätte⁵⁷).

Soviel zur dogmatischen Erkenntnislehre des ausgehenden 18. Jahrhunderts, wie wir sie typischerweise im deutschen, zumal süddeutschen Raum finden.

Von ihr durch und durch bestimmt ist Döllingers Dogmatikprofessor an der Universität Würzburg, Adam Joseph Onymus (1754 bis 1836)⁵⁸). Leider findet sich über diesen hochinteressanten Theologen im LThK² kein Artikel⁵⁹). Seine 1823 in Sulzbach erschienene Schrift »Die Principien der Glaubenslehre der katholischen Kirche« steht in einem ganz engen Abhängigkeitsverhältnis zu den einschlägigen Partien der »Institutiones theologiae dogmaticae« Engelbert

⁵⁵) Vgl. Bantle 51f.

⁵⁶) Zu Semler siehe u. a. Gottfried Hornig, Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther (= Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie, 8. Bd.), Göttingen 1961.

⁵⁷) Vgl. Bantle 53.

⁵⁸) Zu Onymus siehe Annemarie Lindig, Franz Oberthür als Menschenfreund. Ein Kapitel aus der katholischen Aufklärung in Würzburg, in: Otto Volk (Hrsg.), Professor Franz Oberthür. Persönlichkeit und Werk (= Quellen und Beiträge zur Geschichte der Universität Würzburg, 2. Bd.), Neustadt an der Aisch 1966, 11–130, S. 121; zu Onymus als Lehrer Döllingers siehe Speigl 22f. und Finsterhölzl 25.

⁵⁹) Auch schon nicht in LThK¹.

Klüpfels. Das ist in der Forschung bislang völlig unbeachtet geblieben. Auch Speigl und Finsterhölzl, für die Onymus als Lehrer Döllingers wichtig ist, erkennen diese spezielle Abhängigkeit des Onymus von Klüpfel nicht. So ist beispielsweise der § 49 bei Onymus – er trägt den Titel: »Wie ist die ächte Tradition von der unächtigen zu unterscheiden?«⁶⁰⁾ – weithin eine mehr oder weniger freie Übersetzung des cap. LIII in Klüpfels »Institutiones«⁶¹⁾. Des Onymus Abhängigkeit von Klüpfel zeigt sich etwa auch überdeutlich, wenn im § 59 der Würzburger Dogmatiker auch die Presbyter an der Unfehlbarkeit des Gesamtepiskopats partizipieren läßt⁶²⁾. Hier bei Onymus findet sich im engsten Anschluß an Klüpfel das Traditionsprinzip des Vinzenz von Lerin, das *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*⁶³⁾: »Was überall, was allezeit, was von allen geglaubt worden ist, das trägt die Merkmale einer göttlichen Tradition an sich, und ist eine Glaubenslehre.«⁶⁴⁾ Klüpfel hatte jedoch das vinzentinische Traditionsprinzip in einer Form dargeboten, in der die beiden Formulierungen »quod ubique« und »quod semper« miteinander vertauscht sind⁶⁵⁾. Ich habe vor, in nächster Zeit einen Aufsatz über die Abhängigkeit des Onymus von Klüpfel zu publizieren.

Nach Abschluß seiner Würzburger Studienjahre fand Döllinger im Herbst 1820 Aufnahme im geistlichen Seminar zu Bamberg. Hier weilte er bis zu seiner Priesterweihe am 22. April 1822⁶⁶⁾. Hier hörte er den Dogmatiker Friedrich Brenner (1784–1848)⁶⁷⁾, dessen »Versuch einer historisch-philosophischen Darstellung der Offenbarung als Einleitung in die Theologie«⁶⁸⁾ bzw. dessen »Katholische Dogmatik«⁶⁹⁾ bei mir den Eindruck erwecken, als beginne sich hier die

⁶⁰⁾ Die Principien der Glaubenslehre der katholischen Kirche, Sulzbach 1823, 81–84.

⁶¹⁾ Vgl. *Institutiones theologiae dogmaticae*, 1. Bd., Wien 1802, S. 100f.

⁶²⁾ Vgl. Onymus, *Die Principien* ... 113f. mit Klüpfel, *Institutiones theologiae dogmaticae*, 1. Bd., Wien 1802, S. 148 (= caput 75).

⁶³⁾ PL 50, 640.

⁶⁴⁾ Onymus, *Die Principien* ... 82; vgl. Klüpfel, *Institutiones* ... 100f. (= caput 53).

⁶⁵⁾ *Institutiones* ... 100.

⁶⁶⁾ Vgl. Finsterhölzl 25.

⁶⁷⁾ Vgl. Speigl 15, 19–21; Finsterhölzl 25.

⁶⁸⁾ Bamberg und Würzburg 1810.

⁶⁹⁾ 1. Bd. (= *Generelle Dogmatik*), Frankfurt am Main 1826.

ungeschichtliche Offenbarungsauffassung und die Konzeption eines klassizistischen Offenbarungskanons zu zersetzen.

Ende 1823 wurde Döllinger, noch nicht fünfundzwanzigjährig, Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts am Lyzeum zu Aschaffenburg⁷⁰). 1823/24 hatte er auch Dogmatik zu lesen⁷¹). Er las im engsten Anschluß an die Dogmatik nicht Brenners, sondern seines Würzburger Lehrers Onymus⁷²).

Im Jahre 1826, dem Jahr seiner Berufung nach München, veröffentlichte Döllinger sein erstes Buch: »Die Lehre von der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten. Historisch-theologische Abhandlung«, Mainz. Hier zeigt sich ein Zweifaches: 1. Eine starke Frontstellung gegen die »in neueren Zeiten« geschehene »gründliche Umwälzung« der »ganzen protestantischen Theologie«⁷³), durch welche die orthodoxe lutherische bzw. reformierte Theologie immer mehr ins Hintertreffen geraten war⁷⁴). Das besagt: Eine Frontstellung sowohl gegen die Neologie bzw. den Rationalismus dieser Theologie wie auch gegen deren Auffassung des Historisch-kritischen⁷⁵). Denn Döllinger differenziert nicht. 2. Döllingers Äußerungen in seiner »Einleitung«⁷⁶) zeigen, daß er in stärkster Weise dem das ausgehende 18. Jahrhundert kennzeichnenden Theologietypus zugehört. Er liegt hier offensichtlich ganz auf der Ebene der dogmatischen Erkenntnislehre, wie sie sein Würzburger Lehrer Onymus und wie sie Gazzaniga, Klüpfel, Schwarzhueber und die anderen früher genannten Theologen vertraten. Man erlaube mir, zum Beleg eine größere Textstelle – es ist der Anfang der »Einleitung« – hier anzufügen: »Es ist bekanntlich«, heißt es da, »der erste und heiligste Grundsatz der katholischen Kirche, kein Dogma anzunehmen, welches nicht in der Tradition aller früheren Jahrhunderte vollkommen

⁷⁰) Vgl. Finsterhölzl 26.

⁷¹) Vgl. ebd. 26.

⁷²) Vgl. Finsterhölzl 26; Johann Friedrich, Ignaz von Döllinger. Sein Leben auf Grund seines schriftlichen Nachlasses, 1. Bd., München 1899, S. 147.

⁷³) Ebd. 3.

⁷⁴) Vgl. ebd. 2f.

⁷⁵) Eine gute Einführung in die von Döllinger anvisierte neue protestantische Theologie bietet u. a. Karl Aner, Die Theologie der Lessingzeit, Halle 1929, reprographischer Nachdruck: Hildesheim 1964.

⁷⁶) Die Lehre von der Eucharistie . . . 1–11.

gegründet ist; und wenn es möglich wäre, durch vollgültige Beweisgründe darzuthun, dass seit dem Ursprunge des Christenthums bis auf unsere Zeiten auch nur in einem einzigen Glaubenssatze eine wesentliche Veränderung statt gefunden habe, und von der Kirche angenommen worden sei, so würde diese Kirche in ihrem Grundprincip, der Katholicität, angegriffen sein, und der Vorzug dieser Allgemeinheit und Unveränderlichkeit, welchen sie vor allen übrigen christlichen Religionsparteien ausschliesslich zu besitzen sich rühmt, wäre ihr hiermit entrissen. Es leuchtet von selbst ein, dass in dieser Rücksicht die früheren Jahrhunderte des Christenthums die wichtigsten sind, und daß Alles darauf ankommt, die vollkommene Uebereinstimmung des katholischen Lehrbegriffs, wie er jetzt allgemein geltend ist, mit dem Glauben der alten Kirche nachzuweisen. Diess ist denn auch unstreitig die Hauptaufgabe, welche der katholische Theolog zu lösen hat; man kann von ihm fordern, dass er durch eine vertraute Bekanntschaft mit dem christlichen Alterthume im Stande sei, von jedem einzelnen Dogma darzuthun, wie dasselbe nach allen seinen wesentlichen Bestimmungen schon in den ersten Jahrhunderten gültig gewesen, folglich als ächt-apostolische Lehre betrachtet werden dürfe, und wie es sich dann im Laufe der Zeiten unverfälscht erhalten und fortgepflanzt habe; mit Einem Worte: er soll im Stande sein, den Beweis zu führen, dass nur dasjenige den Inhalt des katholischen Glaubens-Systems ausmache, was überall, von Allen und zu allen Zeiten geglaubt worden ist.«⁷⁷⁾

Döllinger steht in seinem Erstlingswerk also stärkstens in der Tradition des Theologietypus des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Insofern unterscheidet er sich nicht unerheblich von der ein Jahr zuvor erschienenen genialen Frühschrift Möhlers, von der »Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte«. Findet sich doch bei Möhler neben dem klassizistischen Denken sehr stark die dem Zeitalter der Romantik eigene Entwicklungsidee am Werke⁷⁸⁾.

Wollte man Johann Friedrich, dem altkatholisch gewordenen Ver-

⁷⁷⁾ Ebd. 1.

⁷⁸⁾ Vgl. z. B. Leo Scheffczyk, *Theologie in Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jahrhundert*, Bremen 1965, S. 30.

fasser einer dreibändigen Lebensgeschichte Döllingers⁷⁹⁾, glauben, hätte dieser die theologische Position seines Erstlingswerkes sein ganzes Leben über durchgehalten⁸⁰⁾. Dieser These widersprechen freilich die Quellen, wie in eindrucksvoller Weise Speigl und Finsterhölzl nachgewiesen haben. So gilt es nunmehr in der Entfaltung unseres Themas einen weiteren Schritt zu tun, um nachzuweisen, wie Döllinger immer mehr die Geschichtlichkeit der Offenbarung in den Blick bekommt und sich immer mehr auf jenen Weg begibt, den vor ihm vor allen andern und in wahrhaft meisterlicher Art Möhlers Lehrer Johann Sebastian Drey, der Gründer der Katholischen Tübinger Schule, gegangen war⁸¹⁾. Das heißt aber auf jenen Weg, welcher der in Christus ergangenen Offenbarung allein adäquat ist. Kann doch die dem Theologietypus des ausgehenden 18. Jahrhunderts eigene ungeschichtliche Offenbarungsauffassung der, wie wir es heute deutlich wissen, durch und durch geschichtlich verfaßten Offenbarung niemals gerecht werden. Kann doch ferner die Idee eines klassizistischen Offenbarungskanons nie und nimmer den Fakten der Dogmengeschichte Rechnung tragen, die einen Erkenntnisfortschritt hinsichtlich der mit dem Tode des letzten Apostels abgeschlossenen Offenbarung auch über die fünf ersten christlichen Jahrhunderte hinaus anzeigen.

Finsterhölzl sieht bereits in der von Döllinger 1830 in einem »Eos«-Beitrag gemachten Unterscheidung von unwandelbarem Dogma und im altkirchlichen Zeitalter noch nicht ausgebildeter Formel einen allerersten Ausgangspunkt des Gedankens der Dogmenentwicklung⁸²⁾. 1838, in dem Werk »Muhammeds Religion nach ihrer inneren Entwicklung und ihrem Einflusse auf das Leben der Völker. Eine historische Betrachtung«, kommt der Gedanke der Lehrentwicklung, so

⁷⁹⁾ Siehe Anmerkung 72; die Bde. 2 und 3 erschienen in München 1899 bzw. 1901.

⁸⁰⁾ Vgl. z. B. Friedrich, Ignaz von Döllinger... 1. Bd. 133; vgl. Speigl 19 und Finsterhölzl 453f.

⁸¹⁾ Vgl. z. B. Bantle 541–593.

⁸²⁾ Vgl. Finsterhölzl 436, der sich auf Eos 14 (1830) 654 beruft, wo Döllinger schreibt, »daß die Kirche zwar den Ausdruck für das Dogma wohl erweitern, nicht aber zugeben kann, als könnte in der Wortfassung desselben etwas sein, welches die höhere Wirklichkeit des von oben gegebenen Inhalts in irgend einer Weise verletze, weil sie ja die Richtigkeit ihrer Aussprüche auf die Untrüglichkeit des göttlichen Geistes zurückführt«.

derselbe Autor, »zur vollen Entfaltung«⁸³). Mit diesem Werk beginnt Döllinger die »innere Entwicklung« zu betonen⁸⁴). Es erscheinen jetzt eine Reihe von Werken, welche »die Darstellung der »inneren Entwicklung« zum Programm erheben«⁸⁵): Die Artikelfolge von 1843/44, welche »Die Kirche und die Kirchen« zum Thema hat, möchte »die innere Entwicklung der katholischen Kirche mit den Wegen, auf welchen die protestantischen Kirchen ihren Zielen entgegengeführt werden«, vergleichen⁸⁶). 1846 auf 1848 erscheint das dreibändige opus »Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses«⁸⁷). Um nochmals zu dem Buch »Muhammeds Religion« zurückzukehren: Hier versteht Döllinger eindeutig die Kirche als geschichtlichen Organismus⁸⁸).

In dieser Zeit, da Döllinger in wachsendem Maße die Geschichtlichkeit der Kirche und der Offenbarung entdeckt, erscheint Newmans berühmtes Buch – im Jahre 1845 – »An essay on the Development of Christian Doctrine«, das ja bekanntlich »auf das katholische Verständnis der Lehrentwicklung nachweisbaren Einfluß« ausübte und »noch die römischen Theologen bei der Vorbereitung des I. Vatikanischen Konzils« inspirierte⁸⁹). Nur zu gerne wüßten wir, was Döllinger dachte, als er in einem 1846 an ihn gerichteten Brief des Engländers E. Cox über Newmans »Development« las: »Es ist eine wunderbare Produktion und wird, ich hoffe es, viel Gutes tun.«⁹⁰) »Soweit ersichtlich«, fehlen leider »direkte Stellungnahmen Döllingers aus der Zeit vor dem Konzil«⁹¹). Ich möchte mich Finsterhölzl anschließen, wenn er mit gutem Grund vermutet, Lord Acton, Döllingers »vertrauter Freund«⁹²), schein e »die Parallelität zwischen

⁸³) Finsterhölzl 442.

⁸⁴) Vgl. ebd. 436 bzw. Speigl 68.

⁸⁵) Finsterhölzl 436.

⁸⁶) HPBl 12 (1843 II) 697; vgl. Speigl 68.

⁸⁷) Vgl. Speigl 68.

⁸⁸) Vgl. ebd. 50f. und Finsterhölzl 436.

⁸⁹) Finsterhölzl 444.

⁹⁰) In: Johann Friedrich, Ignaz von Döllinger. Sein Leben auf Grund seines schriftlichen Nachlasses, 2. Bd., München 1899, S. 226; vgl. Finsterhölzl 444.

⁹¹) Finsterhölzl 444.

⁹²) Ebd. 32.

Döllingers Auffassung und Newmans Buch erkannt zu haben⁹³), und wenn er schreibt, das Lob, das Döllinger »den anderen Werken Newmans«, »auch« seinem opus »An essay in Aid of a Grammar of Assent«, spende, lege doch »die Vermutung« nahe, »daß er in Newmans ›Development‹ zwar das gemeinsame Anliegen und die gemeinsamen Prinzipien, aber auch die Unterschiede in der Darstellungsart und Denkform gespürt« habe⁹⁴).

Was das Dogma des Jahres 1854, das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens, betrifft, ist dieses zu sagen: Es machte ihm zwar »angesichts der divergierenden Traditionszeugnisse«⁹⁵) gewisse Schwierigkeiten. Sie wurden aber dann doch von dem Döllinger in dieser Zeit eigenen Gedanken der Lehrentwicklung her überspielt⁹⁶). Andreas Schmid, der spätere Direktor des Herzoglichen Georgianums, hat sich von Gesprächen mit Döllinger, die in den Jahren 1860–63 stattfanden, Notizen gemacht⁹⁷). Hier sagt Döllinger folgendes: »Die Frage, wie sich die conceptio immaculata zur incarnatio verhalte, war in der ersten Zeit noch nicht entwickelt, sie war ja noch ganz fremd. Wir müssen daher das historische Gesetz des Wachstums vor Augen haben, ohne dieses Gesetz wäre diese Frage nicht zu erledigen«⁹⁸). Mit der Verkündigung der Dogmen in der Kirche verhalte es sich so: »Sie erscheinen, wenn eine gewisse Reife dafür eingetreten ist.«⁹⁹)

In die Zeit dieser Äußerungen fällt Döllingers vielleicht reifste Leistung, sein Werk »Christenthum und Kirche in der Zeit der

⁹³) Ebd. 444; vgl. Ignaz von Döllinger. Briefwechsel 1820–1890, bearbeitet von Victor Conzemius, 1. Bd.: Ignaz von Döllinger – Lord Acton. Briefwechsel 1850–1869, München 1963, S. 289.

⁹⁴) Finsterhölzl 445.

⁹⁵) Ebd. 446.

⁹⁶) Vgl. ebd. 446: »Da Döllinger selbst eine ausgeprägte Beschreibung der Lehrentwicklung entfaltet, kann er prinzipiell eine Dogmatisierung in seine Konzeption einbauen, vorausgesetzt, daß er zwar die ›Keime‹ dazu in der Schrift oder in der alten Kirche zu entdecken vermag, um ein Dogma als Wachstum zu erklären, daß er aber nicht einen historischen Nachweis dafür erbringen muß.«

⁹⁷) Vgl. ebd. 446.

⁹⁸) Ebd. 446f.

⁹⁹) Ebd. 447.

Grundlegung«, 1860 in erster, 1868 in zweiter, verbesserter Auflage erschienen¹⁰⁰). Liest man das Buch in der 1. Auflage, muß man zum Ergebnis kommen, daß hier in voller Weise ein Ja zur Dogmenentwicklung gesagt wird. In der 2. Auflage findet man dann freilich einen Passus eingefügt, in dem ich eine gewisse Annäherung an den im Erstlingswerk vertretenen Theologietypus beobachte: »Gleichwohl aber müssen wir«, heißt es hier, »wie es die Väter und Zeugen der alten Kirche so oft ausgesprochen haben, behaupten: Es gibt keinen Punkt des christlichen Lehrbegriffs, der nicht in den apostolischen Schriften bezeugt und niedergelegt wäre. Die Kirche kann und darf nie eine Lehre aufnehmen, die sich nicht biblisch rechtfertigen ließe, die nicht in mehr oder minder entwickelter Gestalt, mindestens andeutungsweise oder in den Vordersätzen, aus denen sie als logische Schlußfolge sich ergibt, irgendwo im Neuen Testament enthalten wäre, und daher auch als Glied harmonisch in den Organismus der christlichen Doctrin sich einfügte.«¹⁰¹) Mit Recht schreibt Finsterhölzl hierzu: »Problematisch wird . . . die Forderung nach der ›logischen‹ Implikation der späteren Dogmen in der Schrift.«¹⁰²)

Damit sind wir ganz nahe an das I. Vatikanum herangekommen. Jetzt gilt es die Ablehnung der Unfehlbarkeit des Papstes durch Döllinger selbst ins Auge zu fassen. Wie begründet der Münchener Theologe seine Ablehnung?

Ich stütze mich hier zunächst auf die »Erwägungen für die Bischöfe des Conciliums über die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit«, München 1869¹⁰³). Hier heißt es in einer an die Anfangssätze der Erstlingschrift erinnernden Weise: »Die katholische Kirche hat in vergangenen Jahrhunderten stets im Gegensatze gegen beabsichtigte Neuerungen den höchsten Werth auf das Alter und die Unveränderlichkeit ihrer Glaubenslehren gelegt. Sie hat es zugleich als einen großen Vorzug und als eine heilige Pflicht betrachtet, daß in ihrem

¹⁰⁰) Erscheinungsort: Regensburg.

¹⁰¹) S. 157.

¹⁰²) Finsterhölzl 451f.

¹⁰³) Die »Erwägungen« finden sich auch in: Briefe und Erklärungen von I. v. Döllinger über die Vaticanischen Decrete 1869–1887, München 1890 (Nachdruck Darmstadt 1968), S. 1–28; ich zitiere nach dieser Ausgabe.

Schooße nur das gelehrt und bekannt werde, was allezeit, überall und von Jedermann geglaubt worden ist.«¹⁰⁴⁾

Der wohl zentralste Text dieser »Erwägungen« lautet so: »Wenn sich von einer Lehre nachweisen läßt, daß sie während mehrerer Jahrhunderte nicht vorhanden oder nicht Bekenntniß der ganzen Kirche gewesen, daß sie zu einer gewissen Zeit erst entstanden sei, und wenn diese Lehre nicht mit logischer Nothwendigkeit als unabweisbare Consequenz in anderen Glaubenssätzen potential enthalten ist, – dann ist diese Lehre vom katholischen Standpunkt aus schon gerichtet, sie trägt das Brandmal der Illegitimität an der Stirne, sie darf und kann nie zur Dignität einer Glaubenswahrheit erhoben werden.«¹⁰⁵⁾

Hier sind doch die Glaubenswahrheiten deutlich in zwei Gruppen eingeteilt: 1. Glaubenswahrheit ist eine Lehre, die von Anfang an *expressis verbis* vorhanden ist – sie ist nicht erst »zu einer gewissen Zeit« entstanden – und die im Literalsinn der christlichen Literatur des altkirchlichen Zeitalters – »während mehrerer Jahrhunderte« – als Glaubenswahrheit thematisiert wird. 2. Eine Lehre, die mehrere Jahrhunderte lang nicht vorhanden war, also erst danach entstand, kann nur dann Glaubenswahrheit sein, wenn sie sich von der Logik her mit zwingender Notwendigkeit aus den *expressis verbis* gesagten Dogmen des Anfangs bzw. des altkirchlichen Zeitalters ergibt. Der Tenor des Textes läßt unseres Erachtens keinen Zweifel daran, daß bei dieser zweiten Gruppe von Dogmen es nicht einfach darauf ankommt, daß sie sich aus schon vorhandenen Dogmen, losgelöst von jedem Zeitbezug, mit logischer Konsequenz ableiten lassen; entscheidend ist, daß sie sich mit logischer Konsequenz aus Dogmen der ersten Gruppe, das heißt aus Dogmen des altkirchlichen Zeitalters ableiten lassen.

Von dem unter 1. Gesagten her scheint hier noch sehr deutlich der klassizistische Offenbarungskanon, wie wir ihn aus Döllingers Erstlingsschrift kennen, auf. Von dem unter 2. Gesagten her wird man im Blick auf die Position der Döllingerschen Erstlingsschrift sagen müssen: Insofern der Gedanke der Ableitung von Dogmen aus schon

¹⁰⁴⁾ Ebd. 1.

¹⁰⁵⁾ Ebd. 1f.

im kirchlichen Altertum *expressis verbis* vorhandenen Dogmen dem Theologietypus des ausgehenden 18. Jahrhunderts fremd ist, unterscheidet sich Döllingers Aussage in den »Erwägungen« von dem klassizistischen Standpunkt der Erstlingsschrift. Andererseits schwindet diese Differenz auf ein Minimum zusammen, wenn man bedenkt, daß in dem Text der »Erwägungen« die unabdingbare Voraussetzung einer Dogmatisierung darin besteht, daß die zu dogmatisierende Lehre »mit logischer Notwendigkeit als unabweisbare Konsequenz« in *expressis verbis* vorhandenen Dogmen des altkirchlichen Zeitalters enthalten sein muß. So kommt es also bei dem Döllinger der »Erwägungen«, bei dem Döllinger des Jahres 1869, auf jeden Fall auf das altkirchliche Zeitalter an. Und insofern ist hier die Idee des klassizistischen Offenbarungskanons durchaus gegeben.

Die Tatsache, daß der Münchener Gelehrte hinsichtlich der ersten Gruppe von Dogmen auf deren Vorhandensein von Anfang an pocht, ist mir ein starker Hinweis auf die im Theologietypus des ausgehenden 18. Jahrhunderts sich zeigende ungeschichtliche Offenbarungsauffassung, freilich eingeschränkt durch jene Gruppe von erst später abgeleiteten Glaubenswahrheiten. Hier gilt aber dasselbe wie beim Blick auf den klassizistischen Offenbarungskanon: Insofern Döllinger keinen Zweifel daran läßt, daß die später abgeleiteten Dogmen in den von Anfang an vorhandenen Glaubenswahrheiten mit logischer Konsequenz enthalten sein müssen, schwindet die Differenz der in den »Erwägungen« aufscheinenden ungeschichtlichen Offenbarungsauffassung und der in der Erstlingsschrift sich realisierenden ungeschichtlichen Offenbarungskonzeption des Theologietypus des ausgehenden 18. Jahrhunderts fast gänzlich.

So können wir nunmehr feststellen: Döllinger ist am Beginn des I. Vatikanischen Konzils hinsichtlich der Offenbarung in stärkster Weise in die Denkkategorien seiner theologischen Anfangsjahre zurückgefallen. Von hier aus argumentiert er gegen die Unfehlbarkeit des Papstes. Der von uns zitierte Text der »Erwägungen« ist ja gegen die päpstliche Infallibilität gerichtet. Von daher ergibt sich: Die Unfehlbarkeit des Papstes ist in den Augen Döllingers weder eine Glaubenswahrheit, die von Anfang an *expressis verbis* vorhanden ist und im Literalsinn qualifizierter Schriften des altkirchlichen

Zeitalters thematisiert wird, noch ist sie eine Glaubenswahrheit, von der zu gelten hat, daß sie »mit logischer Notwendigkeit als unabweisbare Konsequenz« in expressis verbis ausgesagten Dogmen der ersten christlichen Jahrhunderte enthalten ist.

In beiden Fällen hat er historisch-kritisch gesehen gewiß recht. Die Unfehlbarkeit des Papstes läßt sich im Befund des altkirchlichen Zeitalters weder als explizit gegebenes Dogma noch als in einem altkirchlichen Dogma »mit logischer Notwendigkeit als unabweisbare Konsequenz« enthaltene Glaubenswahrheit nachweisen¹⁰⁶). Zutiefst unrecht hat aber Döllinger, wenn er daraus die Konsequenz zieht: Weil die Unfehlbarkeit des Papstes weder ein altkirchliches Dogma noch eine »unabweisbare Konsequenz« eines solchen ist, darum kann es sich bei ihr nie und nimmer um ein Dogma handeln. Zutiefst unrecht hat Döllinger mit dieser seiner Argumentation von der geschichtlich verfaßten Offenbarung her, die, was ihre Erkenntnis angeht, nicht adäquat in einer Dogmenentwicklung lediglich kraft logischer Explikation des implizit Gegebenen erfaßt werden kann¹⁰⁷). Von einer geschichtlich aufgefaßten Offenbarung her gesehen kann durchaus eine Lehre, die aus einem altkirchlichen Dogma nicht kraft logischer Explikation des implizit Gegebenen gewonnen werden kann, zur Dogmatisierung gelangen.

Mit dieser meiner Interpretation des Döllinger, der im Blick auf

¹⁰⁶) Paul de Vooght weist im Blick auf die Schrift um die alte Tradition mit Recht darauf hin, daß zwar die Überzeugung von der Gewißheit des Glaubens – dieser sowohl als *fides qua* wie auch als *fides quae* verstanden – so alt sei wie die Kirche, daß aber diese Überzeugung von der Gewißheit des Glaubens noch keine Aussage über die Unfehlbarkeit eines präzis bestimmten Organs des kirchlichen Lehramtes darstelle; siehe Paul de Vooght, *Esquisse d'une enquête sur le mot 'infaillibilité' durant la période scolastique*, in: Olivier Rousseau (Hrsg.), *L'infaillibilité de l'église. Journées oecuméniques de Chevetogne 25–29 Septembre 1961*, Chevetogne 1962, 99–146, S. 99f. – Josef Finkenzeller, *Glaube ohne Dogmen? Dogma, Dogmenentwicklung und kirchliches Lehramt* (= Schriften der katholischen Akademie in Bayern), Düsseldorf 1972, S. 20: »Es führt kein lückenlos aufsteigender Weg« »im Sinne eines logischen Explikationsvorganges« »von der biblischen Aussage der Übertragung der Schlüsselgewalt an Petrus (Mt 16, 18) bis zur Erklärung der obersten Hirtengewalt des Papstes im Sinne des Jurisdiktionsprimates, wie er auf dem I. Vatikanischen Konzil zum Dogma erklärt wurde«; dies gilt auch im Blick auf das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes.

¹⁰⁷) Vgl. Josef Finkenzeller, a.a.O. 11–31.

das Konzil die Dogmatisierung der Unfehlbarkeit des Papstes bekämpft, unterscheide ich mich deutlich von Speigl, der zu dem Ergebnis kommt, der Münchener Gelehrte sei nicht in die theologische Erkenntnislehre seiner Anfänge zurückgefallen¹⁰⁸⁾, und stimme mit Finsterhölzl überein¹⁰⁹⁾, der offensichtlich die in dieser Hinsicht zwischen ihm und Speigl herrschende Differenz nicht bemerkt hat¹¹⁰⁾.

Daß diese meine Interpretation richtig ist, scheint sich mir beispielsweise auch aus der Schrift »Der Papst und das Concil von Janus«, Leipzig 1869, ²1892, zu ergeben. Hier findet sich der Satz: »Wenn nur erst die bornirte Anhänglichkeit vieler katholischer Theologen an die alte Ueberlieferung und die Kirche der ersten sechs Jahrhunderte glücklich gebrochen, die pedantische Scheu vor neuen Dogmen gründlich abgethan und der hie und da noch geltende Kanon des Vincentius Lirinensis, wonach Dogma nur das werden könne, ›quod semper, ubique, ab omnibus creditum est‹ beseitigt ist, dann steht es jedem Papst, wie unwissend er auch in theologischen Dingen sein möge, völlig frei, von seiner dogmatischen Schöpferkraft beliebigen Gebrauch und seine Privatgedanken sofort zum obligatorischen Gemeingut der ganzen Kirche zu machen.«¹¹¹⁾ Der Tenor dieses Satzes zeigt klar, daß »die bornirte Abhänglichkeit vieler katholischer Theologen an die alte Ueberlieferung und die Kirche der ersten sechs Jahrhunderte« auch von ihm praktiziert wird, und insofern ist dieser Text ein Zeugnis der Zugehörigkeit, der erneuten Zugehörigkeit Döllingers zum Theologietypus des ausgehenden 18. Jahrhunderts.

In etwa gestützt wird meines Erachtens die These, daß der die Dogmatisierung der päpstlichen Infallibilität bekämpfende Döllinger in die theologische Erkenntnislehre seiner Anfangsjahre zurückgefallen ist, durch folgende Bemerkung, die sich in einem Brief des

¹⁰⁸⁾ Vgl. Speigl 157f.

¹⁰⁹⁾ Finsterhölzl 453f.

¹¹⁰⁾ Sonst hätte er nicht ebd. 453 schreiben können, Döllinger habe sich in seinem Kampf gegen die Dogmatisierung der päpstlichen Infallibilität »auf die Argumentation der katholischen Aufklärungstheologie zurückgezogen«, und dazu die Anmerkung machen können: »Zum genaueren Nachweis der Position Döllingers während des Konzils vgl. Speigl 130–155.«

¹¹¹⁾ S. 49.

Münchener Gelehrten aus dem Jahre 1875 findet. Hier heißt es im Blick auf Newman: »... mit seiner theory of development verpflanzt er den Darwinismus auf die Religion, nur daß, wenn Darwin den Affen bis zum Caucasischen Menschen sich fortbilden läßt, bei Newman umgekehrt der Mensch allmählich bis zum Affen herabsinkt.«¹¹²⁾

Wie Speigl eingehend nachweist, legte Döllinger indes größten Wert darauf nachzuweisen, er argumentiere gegen die päpstliche Infallibilität historisch-kritisch¹¹³⁾. Wir haben gesehen, daß das nicht der Fall ist. Aber selbst wenn Döllinger, statt aus dem Horizont der von Gazzaniga, Klüpfel und Schwarzhueber usw. vertretenen Theologie heraus zu argumentieren, tatsächlich genuin historisch-kritisch argumentiert hätte, hätte auf diesem Wege niemals ein Einwand gegen das in der Dogmengeschichte so spät auftauchende Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes entstehen können. Hier muß nämlich an Ernst Troeltsch erinnert werden, der darauf hinwies, daß die historisch-kritische Wissenschaft nur das zu verifizieren imstande sei, was sie sich hypothetisch anempfinden könne¹¹⁴⁾. Das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes indes entzieht sich wie alle Dogmen solcher Anempfindung. Jedes Dogma, so auch das der Unfehlbarkeit des Papstes, ist letztlich das Werk des Heiligen Geistes. Nur in seinem Lichte vermögen wir die göttliche Offenbarung zu erkennen. Hier ist die rechte Antwort nicht die hypothetische Anempfindung, sondern die Realisierung des uns von oben geschenkten Glaubens.

Ich komme zum Schluß: Mit der Feststellung, daß Döllinger um das Jahr 1870 herum in die dogmatische Erkenntnislehre seiner Anfangsjahre zurückgefallen ist, ist natürlich letztlich doch noch nicht alles gesagt, was uns sein Nein zum Dogma der Infallibilität des Papstes erklären könnte. Ich möchte mich durchaus dem Urteil Speigls anschließen, wenn er sagt: »Wir wollen nicht als entschieden voraussetzen, ob wissenschaftliche, historische, theologische oder persönliche und kirchenpolitische Gründe Döllinger zur Ablehnung der Lehre

¹¹²⁾ Brief an Ch. Blennerhasset vom 20. Februar 1875, in: Finsterhölzl 444.

¹¹³⁾ Vgl. Speigl 143–153.

¹¹⁴⁾ Vgl. Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* (= *Gesammelte Schriften* 3. Bd.), Tübingen 1922, Nachdruck: Aalen 1961, S. 71.

des Vatikanischen Konzils über den Papst veranlaßten«¹¹⁵), und wenn er mit der Möglichkeit rechnet, »daß es nicht wissenschaftliche, theologische und historische Gründe waren . . ., sondern politische und persönliche«¹¹⁶). So gewiß es mir ist, daß Döllinger aus dem Horizont der dogmatischen Erkenntnislehre des ausgehenden 18. Jahrhunderts heraus die päpstliche Infallibilität angreift, so wenig will damit eine volle Erklärung seines Verhaltens gegeben sein. Mehrere Gründe mögen hier mitgewirkt haben. Ob nicht auch der unerleuchtete, lieblose Eifer so mancher Anhänger der päpstlichen Unfehlbarkeit? Nicht ausschließen möchte ich aber auch im Falle dieser großen tragischen Figur des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert, um nochmals das Wort Jedins aufzugreifen, das *mysterium iniquitatis*.

¹¹⁵) Speigl 130.

¹¹⁶) Ebd. 131.