

wirkte. Freilich wurde dann noch unter Clemens XIV. das päpstliche Schweigen über die Fortexistenz des Ordens in Weißrußland von ihm und den übrigen Jesuiten als Einverständnis gedeutet (60). – Die allmähliche Reorganisation und Konsolidierung begann dann unter Pius VI., vor allem seit der (dem Papst mehr en passant unterlaufenen) mündlichen Bestätigung 1783. Eine wichtige Rolle als römische Bezugsperson und Informant über den „wahren“ Willen des Papstes spielt hier, wie der Verf. anhand seiner Briefe an Czerniewicz nachweist, der letzte polnische Assistent, P. Korycki, der etwa anlässlich der vom Papst offiziell mißbilligten Errichtung des Noviziates in Polock 1780 schrieb, der Papst müsse seinen wahren Willen vor den Bourbonenhöfen verbergen (82 f.; „Petrus ist ganz auf unserer Seite – aber Petrus schmachtet noch in den Fesseln des Herodes“; vgl. 130 f.) und der schon 1780 seiner Hoffnung auf eine nahe bevorstehende Wiedererrichtung der Gesellschaft Jesu Ausdruck gab (84).

1801 beginnt die Periode der offiziellen Anerkennung (zunächst nur in Rußland) und allmählich Wiederausbreitung (Parma, Neapel, England, USA). Auf Schritt und Tritt wird dabei deutlich, daß es vor allem die Erfahrung der Französischen Revolution war, die schon seit den 90er Jahren die entscheidende Wende bewirkte, bis hin zur Meinung, 1789 wäre nicht gekommen, wenn man nicht die Jesuiten ausgeschaltet hätte. Dennoch war es nach wie vor eine heikle Situation, nicht nur durch die nach wie vor geschehenden staatlichen Vertreibungen, sobald Regenten von Gnaden Napoleons ein Land beherrschten. Den Papst hatte freilich nur der Widerstand Karls IV. von Spanien zurückgehalten, schon 1800 das zu tun, was er 14 Jahre später tat (54). Nicht sehr geschickt benahm sich freilich der offen als Jesuit auftretende P. Angioloni bei seiner römischen Mission 1803–04 (179–191). Durch die Unvorsichtigkeit seiner Forderungen zog er sich den Unwillen des Kardinalstaatssekretärs Consalvi zu, der zwar nicht (wie Angioloni argwöhnte) gegen die Wiedererrichtung der SJ war, diese jedoch diplomatisch vorbereiten wollte. Auch bei dem erneuten Fußfassen des Ordens in Parma (schon seit 1793) und Neapel (seit 1804) kommt den Jesuiten aus Weißrußland, besonders den Patres Panizzoni und Angioloni, eine entscheidende Rolle zu. Seit 1801 übte jedoch der russische Rest eine verstärkte Anziehungskraft auf viele Gruppen von Exjesuiten aus, die anderswo bestanden und sich nun mehr und mehr sammelten. In Rußland selbst begann freilich der Stern der Jesuiten zu sinken. Auf dem Höhepunkt war er durch P. Gruber (General 1802–1805), durch sein Geschick und seine naturwissenschaftliche Kapazität von hohem Ansehen am Zarenhof; seinem Nachfolger Brzozowski fehlte jedoch die Wendigkeit Grubers. 1815 sollten die Jesuiten aus St. Petersburg und 1820 aus ganz Rußland vertrieben werden – bis 1992. – Ein Dokumentenanhang (263–318) enthält 30 interessante Dokumente, von denen 15 noch nirgends veröffentlicht sind. Es folgt (319–325) ein Verzeichnis all der Jesuiten, die nachträglich der Weißrussischen Provinz beitraten. Es ist freilich, wie auch der Verf. hervorhebt (319 Anm. 1), auch nicht ganz vollständig – wie denn auch die Liste der jesuitischen „Neuansätze“ in den einzelnen Ländern nach 1801 noch ergänzungsfähig sein dürfte. So muß einem deutschen Ordenshistoriker auffallen, daß Düsseldorf fehlt, wo der Exjesuit Michael Dienhardt Verbindung mit der weißrussischen Ordensleitung aufnahm und seit 1805 unter dem Namen „Kongregation des hl. Andreas“ eine Kommunität von 8 Mitgliedern um sich sammelte. Dieser Ansatz ist freilich auch deshalb weniger bekannt, weil von ihm faktisch nicht die Wiederbelebung des Ordens in Deutschland ausging.

Die aufschlußreiche Darstellung bietet ein Zeugnis für die Leuchtkraft und Faszination des ignatianischen Ideals auch in einer Zeit offizieller kirchlicher Verleugnung. Wünschenswert wäre freilich eine Karte gewesen, sowohl für die Grenzen nach den einzelnen polnischen Teilungen wie für die Orte jesuitischer Präsenz in Rußland.

KL. SCHATZ S. J.

BISCHOF, FRANZ-XAVER, *Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1899–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens* (Münchener Kirchenhistorische Studien 9). Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer 1997. 508 S.

Eine Döllinger-Biographie ist ein Unterfangen, an das sich in den letzten Jahrzehnten – trotz aller Vorarbeiten vor allem von Lösch, Conzemius, Brandmüller, Neuner – kein

Historiker mehr herangewagt hat. Zu vielseitig in äußerer und widersprüchlich in innerer Beziehung sind Leben und Tätigkeit dieses Mannes, als daß sie in einer Linie erfaßt werden könnten. Dennoch dürfte dies auf lange Sicht für die zweite, d. h. die nicht mehr apologetische, sondern konfliktuell-kirchenkritische Phase die wissenschaftlich fundierteste Darstellung bleiben. – Der Autor, bereits wissenschaftlich ausgewiesen durch sein umfangreiches Werk von 1989 über das Ende des Bistums Konstanz und damit über Dalbert und Wessenberg (vgl. darüber in dieser Zs. Jg. 1990, 283–285), hat die Studie, ebenso wie die erstgenannte unter der Betreuung von Prof. Weitlauff, als Habilitationsschrift in München vorgelegt. Sie zeichnet sich aus durch eine äußerst breite Benutzung und Zitation der publizierten und nicht-publizierten Quellen, letztere in erster Linie aus den „Döllingeriana“ der Handschriften-Abteilung der Bayerischen Staatsbibliothek, aber auch aus den Akten der Nuntiatur, des Erzbistums und einer Reihe anderer Archive.

Die eigentliche Zäsur ist dabei Anfang bis Mitte der 60er Jahre anzusetzen. Die „Odeonsvorträge“ D.s zum Kirchenstaat 1861 und seine Rede auf der Münchener Gelehrtenversammlung 1863 „Über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie“ bilden dabei wichtige Marksteine. Diese „kirchenkritische Wende“ ist, wie der Verf. zu Recht hervorhebt, nicht monokausal zu erklären. Eine große Rolle spielte die Enttäuschung und Erbitterung durch die kirchliche Entwicklung, nicht zuletzt Ende 1863 der Papstbrief „Tuas libenter“ als Reaktion auf seine Münchener Rede und schließlich ein Jahr später der „Syllabus“, aber auch der bei ihm durch neue wissenschaftliche Studien bewirkte Wandel, schließlich positiv das Bemühen, vor allem ernsthaft im Dialog mit der nicht-katholischen Wissenschaft zu bleiben. Freilich weist der Autor auch schon auf frühere Zeichen der „Wende“ hin: auf die Tatsache, daß D. sich schon nach 1850 allen Ersuchen entzog, kämpferisch für ultramontane Anliegen einzutreten (47); auf die wenig bekannte Rede D.s auf der Linzer Generalversammlung der katholischen Vereine 1850 (48). Die Romreise D.s 1857 bildete dagegen erst in der Retrospektive ein Schlüsselerlebnis (49f.).

Die eigentlich traumatische Erfahrung und das schicksalsbestimmende Ereignis für Döllinger wurde das 1. Vatikanum, zusammen mit seiner unmittelbaren „Nachgeschichte“, die mit seiner Exkommunikation am 17. April 1871 endete. Dieser Zeitraum wird daher vom Verf. mit Recht sehr ausführlich behandelt und nimmt über ein Drittel des Werkes (122–305) ein. In der Gesamtbeurteilung schließt sich der Autor hier dem überwiegenden heutigen katholischen Konsens seit Conzenmius an: D. hat zweifellos die päpstliche Unfehlbarkeit in arger Weise verzeichnet, ebenso wie die heute sehr peinlich anmutenden „nationalen“ Töne bei ihm nicht ignoriert werden können. Andererseits aber hat er doch nicht einen reinen Popanz bekämpft; denn die extremen, heute vielfach „neo-ultramontan“ genannten Positionen waren sehr mächtig; das Konzil erschien zunächst als ihre Sanktionierung und daß es das letztlich doch nicht war, konnte damals oft nur „wider alle Hoffnung gehofft“ werden. Neues bringt er u. a. – aus dem Archiv der Glaubenskongregation – über die Hintergründe der römischen Indizierung von Döllingers „Janus“ (159–169). Bei der gewiß von D. verfaßten Zirkulardepesche des bayrischen Ministerpräsidenten Hohenlohe vor dem Konzil gewichtet er etwas stärker den Eigenantrieb Hohenlohes (171, 173). Besondere Aufmerksamkeit findet u. a. der Briefwechsel D.s mit Bischof Greith von St. Gallen am Vorabend des Konzils, auf den der Rezensent bereits in seiner Studie über die deutsche Minorität hingewiesen hatte und der hier, ausführlicher und bereichert um einen neuen Brief Greiths, zitiert wird (196–201): die jeweiligen Standpunkte und Optionen, der kirchenkritische D.s und der mehr apologetische, aber auch in der Beurteilung der kirchlichen Situation zu naiv-optimistische Greiths, sind hier deutlich umrissen. Bei den ganzen Konzilskontroversen werden jeweils auch Resonanz und kritische Stellungnahmen zu den Äußerungen. D.s ausführlich referiert; es fehlt nur seltsamerweise die Kontroverse Hötzl – Westermayer über Rezeption im Anschluß an den Artikel D.s über die neue konziliare Geschäftsordnung. Das vor allem von Conzenmius beklagte „Versagen“ D.s gegenüber der Minorität, denen er bei all seiner publizistischen Agitation nie die von ihnen ständig angemahnte fundiertere Untersuchung der Unfehlbarkeitsfrage lieferte, findet seinen Grund vor allem darin, daß er dazu, auch angesichts des Wissens, doch zu spät zu kommen, im Grunde damals psychisch außerstande war (229f.).

Der D. nach der Definition des 18. Juli, den der Verf. zeichnet, erscheint wesentlich schwankender und zögernder, als zumal die altkatholische Geschichtsschreibung ihn gesehen hat. Auch seiner bemächtigte sich nach Konzilsende, wie der meisten Minoritätsbischöfe, eher Ratlosigkeit und Verunsicherung (235 f.). Zunächst versuchte er sich an die Minoritätsbischöfe anzuschließen, von denen er weiteren Widerstand gegen das Dogma erwartete. Die Nürnberger Erklärung von Ende August 1870 ist nicht, wie Schulte behauptet, fast ganz von D. redigiert (241). Immer wieder hebt der Autor hervor, daß der Widerstand D.s gegen die Papstdogmen nicht einseitig auf die Formel des Stolzes und der Gelehrteneitelkeit zu bringen ist (268, 270 f., 286 f., 288). Auch war es nicht einfach, wie vielfach behauptet, ein dogmatischer „Fixismus“, der keinen Sinn für Dogmenentwicklung hat. D. konnte vielmehr vor allem deshalb die vatikanischen Dogmen nicht als legitime Entwicklung ansehen, weil sie seiner Überzeugung nach zur inneren Logik der alten Kirchenverfassung in diametralem Gegensatz standen und vor allem auf Fälschungen gegründet seien (272 f.).

Bisher nicht bekannt ist eine in letzter Stunde Anfang April 1871 auf Betreiben König Maximilians II. erfolgende Intervention der bayerischen Regierung in Rom, um die Katastrophe der Exkommunikation D.s aufzuhalten, wobei Ministerpräsident Bray-Steinburg und Botschafter Tauffkirchen selber die auf Konfrontation hinauslaufende Erklärung D.s vom 28.3. beklagten (273–275). Rom jedenfalls überließ, vielleicht aufgrund dieser Motivation, das konkrete Vorgehen Erzbischof Scherr (276 f.). Die Exkommunikation D.s durch Scherr beurteilt der Verf. nach reiflicher Erwägung der Umstände als überstürzt und der pastoralen Klugheit ermangelnd (290–294). – D. litt unter der Exkommunikation, die er nicht provozieren wollte (306). Das folgende Kapitel steht unter der Überschrift „Isoliert“ (306–383). Es befaßt sich einmal mit der Rolle D.s in der sich formierenden altkatholischen Bewegung. Sehr prononciert unterstreicht der Autor hier die Distanz: D. fühlte sich in der Rolle des umjubelten Führers der Widerstandsbewegung unwohl und vermochte auf die altkatholische Bewegung „zu keiner Zeit bestimmenden Einfluß auszuüben“ (307). Konkret ist sein Anteil an der Pflingsterklärung 1871, anders als Schulte behauptet, gering (309 f.); keinen Anteil hatte er an der Vorbereitung des Münchener Herbstkongresses 1871 (316) und nur einen geringen an der Ausarbeitung der Grundsatzerklärung (317 f.). Einen entsprechend breiten Raum nimmt bei ihm die dortige Rede D.s ein, in der er mit eindringlichen Worten davor warnte, „Altar gegen Altar“ zu stellen, und auf der Ebene der „Notwehr“ bleiben wollte (320–326, vgl. auch 334 f.). Er betrachtete die Hierarchie nach wie vor als legitim, die vatikanische Kirche auch nicht als häretisch, und lehnte deshalb eigene Gemeindebildung ab. Sein historischer Modellfall waren die Arianismus-Wirren des 4. Jh.s. Zu einer stärkeren Distanzierung gegenüber den Altkatholiken kam es dann seit 1875 u. a. wegen der Zölibatsfrage (340–345). Insgesamt weist der Autor, auch mit einer Reihe zusätzlicher Zeugnisse, schlüssig nach, daß die bekannte Frage „War D. Altkatholik?“ mit einem eindeutigen Nein beantwortet werden muß, jedenfalls sofern die Bezeichnung in konfessionellem Sinne gemeint ist (337–352). Dafür wird im Grunde immer nur der Brief D.s von 1874 an Pfarrer Widmann von Todtnau angeführt, in dem D. sich „aus Überzeugung zur altkatholischen Gemeinschaft“ rechnet, der aber sehr mehrdeutig ist, während eine Fülle von anderen Äußerungen und Fakten dem entgegenstehen. – Ein weiteres Unterkapitel befaßt sich mit den sehr zahlreichen Bemühungen um eine Rekonziliation D.s (352–383). Gut gemeint, krankten sie letztlich fast alle daran, daß sie die Frage nur als eine moralisch-spirituelle betrachteten und die wissenschaftlichen Gründe nicht ernstnahmen.

Das folgende Kapitel („Ökumenische Hoffnungen und Enttäuschungen“, 384–437) befaßt sich mit den ökumenischen Initiativen D.s nach 1871. Dazu gehören zunächst die Münchener Vorträge von 1872 über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. Bei aller ökumenischen Öffnung ist es doch auch in ihnen der (vor-vatikanische) katholische Standpunkt, der zum Ausdruck kommt (401). Aus diesen Vorträgen erwuchsen die Bonner Unionskonferenzen von 1874 und 1875 mit Beteiligung vor allem von Orthodoxen, Anglikanern und nordamerikanischen Episkopalisten (bei Fernbleiben sowohl der römischen Katholiken wie der deutschen Protestanten). Beide Konferenzen stimmten D. zunächst euphorisch (423, 430); die folgende scharfe Kritik jedoch sowohl auf ortho-

doxer (Overbeck) wie anglikanischer (Pusey) Seite bewirkte Desillusionierung, so daß das Unterfangen nicht mehr wiederholt wurde. – Das vorletzte Kapitel behandelt D.s literarische Tätigkeit von 1871 bis 1890 (438–482). Sie besteht in einer Fülle von Vorträgen und Einzelbeiträgen, jedoch trotz aller Anläufe nicht mehr in einem größeren Werk. Der Autor vermutet, daß ihm das Trauma der Exkommunikation letztlich die innere Kraft dazu nahm, in seinen beiden letzten Lebensjahrzehnten noch ein solches fertigzustellen (447f.).

Wer von dieser Darstellung ein stimmiges, in sich kohärentes neues Döllinger-Bild erwartet, wird gewiß enttäuscht. Der Autor versucht nicht, die innere Widersprüchlichkeit und Spannung D.s auf einen Nenner zu bringen. „Wie Döllinger gerecht werden? Der Versuch mißlingt, den Historiker und Theologen D., dem damals die Stimme weitgehend versagte, den Polemiker und Agitator D. der *Allgemeinen Zeitung*, den Priester D. in seiner Angst vor einer kirchlichen Maßregelung und seiner Sorge vor dem Verlust der akademischen Tätigkeit, den Menschen D., der bei aller vermeintlichen Kaltblütigkeit überaus sensibel reagierte, auf einen Nenner zu bringen. Der wiederholt erhobenen strengen Kritik, daß er Konzilsjournalismus und Konzilstheologie, Agitieren und Argumentieren verwechselt habe, ist nichts beizufügen. Das ist die eine Seite. Andererseits war er auch in der bittersten Polemik gegen das Konzil der Überzeugung, den Kampf aus wahrer Gewissenspflicht und Treue zur Kirche führen zu *müssen*, weil er der festen Überzeugung war, es gelte diese vor unabsehbaren Folgen zu bewahren“ (230f.). Es ist gerade einer der Vorzüge dieser Arbeit, daß sie diese Widersprüche stehen läßt und darauf verzichtet, ein klares „Döllinger-Bild“ zu bieten, wie es viele andere, allen voran Friedrich einerseits, Michael andererseits, jeweils von ihrem Parteistandpunkt aus versucht haben. D. ist und bleibt vielfältig, ja widersprüchlich. Und was als bleibendes Desiderat vom Verf. angesprochen wird: eine Wirkungsgeschichte D.s (498).

KL. SCHATZ S. J.

WERNER, YVONNE-MARIA, *Världsvid men främmande. Den katolska kyrkan i Sverige 1873–1829*. Uppsala: Katolska bokförlaget 1996. 497 S.

„Weltweit, aber fremd“: mit dieser Kurzformel ist die Situation der katholischen Kirche in Schweden umschrieben, wie sie in dieser ganzen Periode (und bis heute) blieb. „Trotz der Faszination, den der Katholizismus in gewissen Kreisen ausübte, blieb er so ein Fremdkörper und Randphänomen in der schwedischen Gesellschaft“ (351). – Die Konvertitin und Historikerin Yvonne-Maria Werner liefert in diesem Buch eine wissenschaftlich fundierte, an den Quellen orientierte, sehr eingehende, dabei auch für den Nichtfachmann leicht lesbare Geschichte der katholischen Kirche in Schweden von 1873 bis 1929, d. h. einer kleinen Minderheit, die 1925 erst ca. 4000 zählte (heute ca. 160000). Der zeitliche Rahmen bedarf der Erklärung. Der Terminus a quo 1873 rechtfertigt sich durch zwei Einschnitte: das „Dissentergesetz“, welches eine Verbesserung der rechtlichen Situation der katholischen Kirche (wenn auch mit fortbestehenden Diskriminierungen) mit sich brachte; dann den Tod des Apostolischen Vikars Studach, der zur Lösung der bisherigen Verbindung des Vikariats mit dem Königshof (durch die kath. Königinmutter Josefine) führte. Den Schlußpunkt bildet 1929 das Ansgarjubiläum (1100 Jahre nach Kommen Ansgars nach Schweden), welches eine wichtige identitätsstiftende Bedeutung für die schwedischen Katholiken hatte, aber auch zu übertriebenen Konversionshoffnungen Anlaß bot (289–92).

Die Darstellung gliedert sich in drei Teile. Der erste („Katholikerna och religionsfriheten“, 30–99) verfolgt die kirchenpolitische Situation. Religionsfreiheit gab es bis 1860 nur für Ausländer; noch 1858 wurden sechs schwedische Frauen, die katholisch geworden waren, des Landes verwiesen. Übertritt in eine andere christliche Kirche war für Schweden erst seit 1860 unter sehr restriktiven Bedingungen möglich, die durch das Dissentergesetz von 1873 etwas liberalisiert wurden (aber auch jetzt noch Abmeldepflicht beim staatskirchlichen Pfarrer!). Daß Versuche zur Beschneidung der Religionsfreiheit, die in den folgenden Jahrzehnten vor allem durch Regierungsvorlagen geschahen, im Reichstag scheiterten, lag vor allem an den Vertretern der Freikirchen und generell am Widerstand der politischen Linken (54). Es scheiterten aber auch umgekehrt alle Bemü-