

Lord Acton: Die Anfänge eines Laientheologen

Auf Lord John Acton, seit 1895 Regius Professor für moderne Geschichte in Cambridge und Begründer der „Cambridge Modern History“, treffen viele Epitheta zu: Historiker, Journalist, liberaler Katholik, „politicien manqué“ (verhinderter Politiker), enzyklopädischer Geist. Weitere wären leicht zu finden. Als Sir John Emerich Dalberg Acton wurde er am 10. Januar 1834 in Neapel geboren. Mütterlicherseits war er Enkel und Erbe des Herzogs von Dalberg. Die Actons waren im 18. Jahrhundert zur katholischen Kirche konvertiert. 1865 heiratete er Gräfin Marie Arco auf Valley. Am 19. Juni 1902 ist er in Tegernsee gestorben. Sein Schrifttum ist vorwiegend in historischen Essays niedergelegt¹.

Als ich vor mehr als 40 Jahren begann, mich mit ihm und seiner Korrespondenz zu beschäftigen, kam mir die Frage nicht in den Sinn, ob er – wenngleich nur marginal – auch Theologe gewesen sein könnte. Theologie war in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts noch so fest in Klerikerhänden, daß Actons gelegentliche Beschäftigung mit theologischen Fragen höchstens als dilettantische Spielerei angesehen wurde. Vielmehr galt er als Beispiel, wohin die Theologie komme, wenn ein Laie sich über seine Zuständigkeit hinaus mit Fragen beschäftige, die den Berufstheologen vorbehalten seien.

Seit dem Zweiten Vatikanum ist Theologie nicht mehr die „chasse gardée“, das Jagdrevier von Klerikern. Zwar war sie das auch vorher nie ganz gewesen. Doch in der römisch-katholischen Praxis war diese ältere Tradition, die sich teilweise im Protestantismus und vor allem in der Orthodoxie stärker erhalten hatte, weitgehend verlorengegangen.

Der Wandel ist am offensichtlichsten in Deutschland. Hier rücken Laien auf theologische Lehrstühle nach, die vorher ordinierten Klerikern vorbehalten waren. Eine ältere Tradition wurde wieder entdeckt und setzt sich allmählich weltweit durch. So verwundert es nicht, daß Acton in der neuesten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche von 1993 Aufnahme gefunden hat². Gewiß war er kein spekulativer Theologe. Doch als Kritiker des Ultramontanismus, als Gegner der päpstlichen Unfehlbarkeit und vor allem als Befürworter des moralischen Urteils in der Geschichtsschreibung ist er Fragestellungen nachgegangen, die im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils neu aufgebrochen sind.

Laientheologen: der geschichtliche Kontext

Die Beschäftigung von Laien mit Theologie hat eine lange und keineswegs geradlinig verlaufende Geschichte. Die Entwicklung soll hier kurz skizziert werden. Acton steht nämlich in einer Tradition der Laientheologie, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts in München einen festen Standort hatte.

In den zwei ersten frühchristlichen Jahrhunderten spielte die Trennung zwischen Klerikern und Laien keine Rolle für die Reflexion über den Glauben³. Die ersten Laientheologen tauchten um die Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert auf. Einer der prominentesten war Origenes von Alexandrien, der Theologie als priesterliche Funktion der Interpretation und Entfaltung der Offenbarung bezeichnete. Soziale Gründe – die Bestreitung des Lebensunterhaltes – trugen dazu bei, daß Theologie den Priestern und Mönchen vorbehalten blieb. Im 4. und 5. Jahrhundert gab es noch vereinzelt wirtschaftlich gut gestellte Laien, die sich mit theologischen Fragen befaßten. So betonte der Laie Pelagius (350/60 bis 431) die Freiheit und Größe des Menschen, die Würde der Familie und der Ehe sowie die Bedeutung sozialer Verantwortung. Doch ganz in der Linie der Auslegung des Origenes – selber Laie! – wurde Theologie allmählich zur Domäne von Priestern und Mönchen. Auch der gebildetste Laie konnte sich ohne priesterliche Delegation nicht mehr mit Theologie beschäftigen.

Zeitweilig gab es Ausnahmen. Im Spätmittelalter beförderte der aufsteigende Humanismus eine Laienkultur, die an theologischen Fragen ein großes Interesse zeigte. Doch die kirchlichen Spaltungen der Reformationszeit machten die Laientheologie innerhalb des Katholizismus verdächtig. Die nachtridentinische Theologie wurde stärker als zuvor eine Angelegenheit von Ordensleuten und einzelner Vertreter des Weltklerus. Im 17. Jahrhundert schlossen sich Laien mit ausgesprochen theologischen Interessen wie Blaise Pascal dem Jansenismus an. Doch war dies die Option einzelner, die innerkirchlich gesehen nur selten über marginale Bedeutung innerhalb der verschiedenen theologischen Richtungen an Universitäten, Klosterschulen und Seminaren hinaus kamen.

Die Französische Revolution und die napoleonische Restauration veränderten diesen Kontext. Theologie wurde jetzt vor allem als Priesterausbildung betrieben, um die ausgedünnten Ränge des Seelsorgeklerus wieder aufzufüllen. Sie verblieb unter der strengen Kontrolle von Kirche und Staat. Doch waren es Laien, die an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert die Voraussetzung für eine Wiederbegegnung von Kirche und Kultur schufen und damit die Theologie rehabilitierten. Chateaubriands „Génie du christianisme“ (1802) und Manzonis „Promessi sposi“ (1827) trugen dazu bei, das Christentum bei Vertretern jener Generation akzeptabel zu machen, die die Verbindung mit dem Christentum verloren hatten. Philosophen wie der Vicomte de Bonald und andere Vertreter des Traditionalismus in Frankreich unterstrichen in ihrer Auseinandersetzung mit der Aufklärung die

Abhängigkeit des Menschen von Religion, Sprache und Geschichte. Der savoyardische Diplomat Joseph de Maistre zog eine Parallele zwischen kirchlicher und weltlicher Gesellschaft und forderte Autorität, ja gar Unfehlbarkeit der Regierungsorgane in beiden Bereichen⁴.

München: Wiederbelebung der Laientheologie

Noch auffallender als in Frankreich war in Deutschland der Beitrag von Laien zu einem neuen Bewußtsein von Kirche und ihrer Beziehung zu Theologie, Gesellschaft und Kultur. Die Romantik rehabilitierte Religion und Kirche und provozierte eine Anzahl von Konversionen zur katholischen Kirche. Unter diesen Konvertiten nahmen diejenigen, die von Aufklärung und Revolution enttäuscht worden waren, die ersten Ränge ein. So wurde auch das „barbarische“ Mittelalter wiederentdeckt⁵. Entscheidende Anstöße gaben private Zirkel, in denen Laien eine prominente Rolle spielten: der Münsteraner Kreis um die Fürstin Gallitzin, der Landshuter Kreis um den Professor und späteren Bischof von Regensburg, Johann Michael Sailer, und der Wiener Kreis um den Redemptoristen Clemens Maria Hofbauer.

Die stärkste gesellschaftliche Stoßkraft jedoch entfalteten Laientheologen in München. Sie versuchten ihre Ideen an der 1823 neugegründeten Universität und in der bayerischen Kirchenpolitik durchzusetzen. Acton faßt diese Neuorientierung so zusammen:

„Die Neuorientierung kam zunächst von der Literatur her. Der Einfluß des Katholizismus begann an der Universität und bei den Leuten, die mit ihr in Verbindung standen. Möhler war erstaunt, daß seine Kollegen von der theologischen Fakultät regelmäßig die Messe lasen.“⁶

Ihr geistiger Mittelpunkt war Joseph von Görres, ein konvertierter Jakobiner, der sich dem Studium der Mystik zugewandt hatte. Andere Nichtkleriker gehörten dazu: Ernst von Lasaulx, der römische und griechische Religionsforschung betrieb; Franz von Baader, der als einer der ersten in Deutschland die Bedeutung der sozialen Frage erfaßte und sich um eine theologische Anthropologie bemühte; Ernst Freiherr Moy de Sons, der das Archiv für katholisches Kirchenrecht begründete. Andere, die nicht in München lebten, wie der aus Koblenz stammende Journalist und Schriftsteller Friedrich Pilgram, gerieten in den Bannkreis der Münchener.

1850 kam der 16jährige Sir John Acton nach München, um unter der Obhut Ignaz von Döllingers, des einzigen Volltheologen in diesem Kreis, zu studieren. Damals war die alte Garde des Görreskreises zum Teil bereits von der Bühne abgetreten. Aber Döllinger, der nach Actons Worten München zum ultramontanen Zentrum diesseits der Alpen gemacht hatte, bildete die Verbindung zwi-

schen den ersten Mitgliedern jenes Kreises und ihren Nachfolgern in der Jahrhundertmitte. Es war auch Döllinger, der seit seinen Anfängen in München über Deutschland hinaus intensiven Kontakt mit theologisch interessierten Laien in Frankreich und England gesucht hatte, so mit Charles de Montalembert, dem Vorkämpfer gegen absolutistische Tendenzen in Staat und Kirche. Ferdinand d'Eckstein, der legendäre „Baron Buddha“, der sich mit indischer Religionsgeschichte befaßte, war ein weiterer Korrespondent Döllingers aus Laienkreisen. In seiner Verbindung von politisch-historischer Reflexion mit religiös-kirchlichen Ideen sollte d'Eckstein einen entscheidenden Einfluß auf Acton gewinnen⁷.

Zu dieser Konstellation von Laientheologen in München gab es in England während Actons Bildungsjahren keine Parallele, weder in der anglikanischen Staatskirche noch unter Actons römisch-katholischen Landsleuten. Der Staatsmann und spätere Premier William Ewart Gladstone, der seit seiner Studentenzeit in Oxford ausgesprochene theologische Interessen hatte und mit Döllinger über das Verständnis der Eucharistie diskutierte, war in dieser Hinsicht eine Ausnahme. Im Verlauf der Oxford-Bewegung (nach 1833) traten zwar einige hundert Geistliche zum römischen Katholizismus über und wurden hier als Laien eingestuft. Als Laientheologen können diese Männer, die eine volle theologische Ausbildung besaßen, jedoch nicht gelten. Waren sie verheiratet, durften sie nicht einmal eine Pfarrstelle bekommen. Nur einem dieser hochgebildeten Konvertiten aus dem anglikanischen Klerus gelang es, eine Professur an einem Priesterseminar zu übernehmen: W. G. Ward wurde nach seiner Konversion als „Laie“ Professor der Dogmatik am Priesterseminar St. Edmunds (Ware).

In Döllingers Haushalt war historische Theologie überall präsent: in der Privatbibliothek, bei den Tischgesprächen und vor allem bei seinen Vorlesungen an der Universität. Für den künftigen Historiker Acton war Geschichte vor allem Geschichte des Christentums. Theologische Lehren und ihr Einfluß auf das politisch-gesellschaftliche Leben standen im Mittelpunkt. Freilich machte Acton keine Examina, um eine geistliche Laufbahn anzutreten. Als einziger Erbe einer in England und auf dem Kontinent begüterten Familie und den daraus wachsenden sozialen Verpflichtungen waren ihm andere Prioritäten gesetzt. Er erwarb gute Allgemeinkenntnisse des Alten und Neuen Testaments, der Kirchenväter, des Mittelalters, der tridentinischen und nachtridentinischen Theologie. Nach seiner Rückkehr nach England verkündete er in jugendlicher Selbstüberschätzung seinem Freund Richard Simpson, einem konvertierten anglikanischen Kleriker:

„Obwohl ich kein Fach gründlich studiert habe und deshalb nicht als Autorität auf irgendeinem theologischen Gebiet gelten kann, weiß ich jedoch sehr gut, welches die Methode der Theologie ist, und vermag deshalb ohne Anstrengung herauszufinden, wer auch mit viel angelesener theologischer Erudition bloß ein Dilettant in Theologie ist.“

Niemand könne besser historisch-theologische Forschung betreiben als der seiner Kirche verbundene Laie:

„Theologie ist an erster Stelle die Aufgabe des Klerus. Aber die Kirche hat nie die Laien von ihrem Studium ausgeschlossen. Die Priester sind tatsächlich mit anderen Aufgaben überlastet. In der Theologie müssen wir uns vor allem dem Studium der Geschichte widmen, die die große Quelle der Irrtümer und Auseinandersetzungen ist. Es muß klar werden, daß die Religion tatsächlich eine historische Dimension hat. Das wissenschaftlich unabhängige, kompromißlose Studium der Geschichte könnte unsere Aufgabe (als Laien) sein. Nur ein Katholik kann sie mit der gleichen Wärme und der gleichen Ernsthaftigkeit und Sympathie behandeln, ohne nationales Vorurteil.“⁸

Dieser Brief macht deutlich, wie der 25jährige Acton seine Aufgabe als Laientheologe verstand. Die grundsätzliche Legitimität einer von Laien betriebenen Theologie stand für ihn außer Frage. Der Optimismus, mit dem er die Bedeutung der geschichtlichen Forschung für die Theologie einschätzte, macht zudem deutlich, daß ihm noch nicht bewußt war, in welchem Ausmaß die historisch-archäologische Erforschung des Alten und Neuen Testaments bereits begonnen hatte, die Fundamente des Christentums zu erschüttern.

Sein Blick war auf die allgemeine Geschichte des Christentums gerichtet und in seinen Anfängen stark konfessionell bestimmt. In späteren Jahren wuchs Acton über diese Einschätzung hinaus und setzte sich weniger gegen protestantische Verzerrungen der Geschichte zur Wehr als gegen eine bestimmte katholische Voreingenommenheit, die er als „mendacity“ (Verlogenheit) bezeichnete.

Als Acton 1850 in Döllingers Obhut nach München kam, war dieser nicht mehr der krude, ultramontane Heißsporn der ersten Jahrzehnte. Sein Kampf für die Freiheit der Kirche hatte Früchte getragen. Nach 1848 hatte sich die Rechtsstellung der katholischen Kirche besonders in preußischen Landen verbessert. Ein neues Bewußtsein gesellschaftlichen Durchsetzungsvermögens durchdrang den deutschen Katholizismus und belebte zahlreiche Initiativen vor allem auf sozialer Ebene. Der junge Acton begegnete einem Döllinger, der dabei war, seine früheren Anschauungen zu revidieren⁹. Und zwar nicht so sehr, weil seine kirchlichen Bindungen sich gelockert hätten, sondern gerade weil sein fester kirchlicher Standpunkt es ihm erlaubte, eine solche innerkirchlich-kritische Revision vorzunehmen. In diesen Jahren dämmerte bei ihm die Einsicht, daß die Waffen der alten konfessionellen Polemik gegenüber den Protestanten stumpf geworden waren. An die Stelle des Kampfziels „Freiheit für die Kirche“ trat jetzt der Einsatz für die Freiheit der theologischen Forschung in der Kirche. Und zwar nicht, wie später einige argwöhnten, weil er die theologische Forschung dem kirchlichen Lehramt entziehen wollte, sondern weil es ihm um eine Theologie ging, die wissenschaftlichen Anspruch mit kirchlicher Bindung zu versöhnen suchte. Dieses Ideal ging von einer gleichsam prästabilisierten Interessensharmonie zwischen theologischer Forschung und Lehramt aus. Sie sollte im Ersten Vatikanischen Konzil Schiffbruch erleiden.

Enthusiasmus: das Abenteuer des „Rambler“

Eine solche dramatische Zuspitzung war allerdings nicht vorauszusehen, als Acton 1854 nach England zurückkehrte. 1858 stieg er zunächst als Mitarbeiter, dann als Herausgeber in die Zeitschrift „The Rambler“ ein¹⁰. Gerne haben Zeitgenossen und auch Historiker ihm unterstellt, er habe diese Aufgabe übernommen, um sich mit seinen in Deutschland betriebenen Studien in England ins Licht zu rücken und die mit pastoralen und organisatorischen Aufgaben überladenen Bischöfe zu ärgern und bloßzustellen. Doch eine solche Auslegung wird weder der literarischen Qualität dieser Zeitschrift noch Actons Motiven gerecht.

Seine Absicht war, im englischen Milieu weitverbreitete Ansichten und Vorurteile über die Rückständigkeit der katholischen Kirche zu widerlegen. Er verstand diese Apologie aber keineswegs als Beschönigung unliebsamer Tatsachen. Das unbedingte Wahrheitsethos, welches ihn beseelte, sollte gegebenenfalls zu einem Geständnis eigener Irrtümer und Fehler bereit sein.

Mit diesem journalistischen Ethos war ein exzessiver Optimismus verbunden. Reichlich naiv war die Annahme, daß die Zeitschrift sich wegen ihres internationalen Charakters und ihrer literarischen Qualität in England durchsetzen könne. Weder das zahlenmäßig nicht ins Gewicht fallende katholische noch das weit bedeutsamere anglikanische Publikum entsprachen den Voraussetzungen, die Acton in sie hineinprojizierte. Auf katholischer Seite – zumeist irische Einwanderer und eine dünne Bildungselite – herrschte pragmatisches Denken. Hier wurde argumentiert, das Eingeständnis von katholischen Fehlleistungen sei Wasser auf die Mühlen der im englischen Sprachraum ohnehin sehr aktiven antikatholischen Propaganda.

In München hatte Acton sich einen Informationsvorsprung über kontinentale Vorgänge angeeignet. Er war zunächst besser unterrichtet über die katholische Kirche des Kontinents, als über die Stellung des Katholizismus in England. Es war ein Konvertit, der ihm Nachhilfeunterricht erteilte und als literarischer Associé dieses Defizit ausglich. Richard Simpson, 14 Jahre älter als Acton, war ursprünglich anglikanischer Geistlicher gewesen¹¹. 1846 trat er zum Katholizismus über. Als Verheirateter bewarb er sich nicht um die Priesterweihe. Seine finanziellen Verhältnisse erlaubten ihm zu privatisieren. Die neue kirchliche Gemeinschaft hatte keine Verwendungsmöglichkeit für den vielseitig begabten Mann, dessen Interessen von den Beziehungen zwischen Religion und Naturwissenschaft bis zu Shakespeare reichten. Auf diesem Gebiet galt er als führender Experte.

Simpson stand der herkömmlichen römisch-katholischen Geschichtsschreibung kritisch gegenüber. Er wünschte sie weniger selbstgefällig in ihrer Selbstdarstellung und im Umgang mit anderen Konfessionen. So trug er dazu bei, Actons kritische Ader im Sinn einer realistischen Annäherung an die kirchliche Vergangenheit zu wecken. Von Simpson übernahm Acton die Auffassung, daß die Päpste in der Nachreformationszeit in der englischen Geschichte eine fatale Rolle

gespielt hätten. Indem sie die Untertanen der englischen Krone von ihrem Gehorsam entbanden, begünstigten sie Verschwörungen und Aufstände und verschafften dem tief eingewurzelten englischen Slogan „No popery“ (Nein zum Papsttum) stets neue Nahrung.

Entgegen einer in der Acton-Forschung verbreiteten Auffassung war es Simpson, der die radikaleren Ideen vertrat. Als Acton Simpsons Hang zu Widerspruch und Polemik gegen die Bischöfe bemerkte, versuchte er seinen Associé zu überreden, in die ruhigeren Gewässer literarischer Studien der Tudor-Zeit zurückzukehren.

Actons eigene Position als Laientheologe in den frühen 60er Jahren kann etwa so umschrieben werden: Anhänglichkeit an die Kirche, verbunden mit einer ausgeprägten Sensibilität für geschichtliche Probleme und politische Zeitfragen. In späteren Jahren, besonders nach 1880, legte sich ein Schatten auf die Verbundenheit mit der katholischen Kirche. Doch in den 70er Jahren, als Döllinger in die Auseinandersetzungen um das Erste Vatikanische Konzil geriet und der kirchlichen Zensur verfiel, stand Acton trotz seiner publizistischen Waffenbruderschaft mit seinem Lehrer fest auf kirchlichem Boden. Der Laie Acton hatte es leichter als Döllinger, kirchlichen Zensuren zu entgehen. 1874 schrieb er an Döllinger:

„Wenn Zweifel aufsteigen, weigere ich mich zu verzweifeln. Ich müßte viel klarer sehen als ich sehe, um die Kirche aufzugeben, die ich gerade durch Sie in ihrer Größe kennen und lieben lernte.“¹²

Später in den 80er Jahren, als er mit Döllinger über die Frage nach dem moralischen Urteil in der Geschichte in Widerspruch geriet, warf er Döllinger vor, er vertrete noch immer jene idealisierte romantische Auffassung über die Kirche, die in den 30er Jahren den jungen Adam Moehler beseelt hatte¹³.

Es ist somit irrig anzunehmen, Acton hätte in seinen journalistischen Anfängen einen bewußten Kollisionskurs gegenüber den Bischöfen eingeschlagen, die ja erst einige Jahre zuvor, 1850, bei der Wiedererrichtung der katholischen Hierarchie in ihre Ämter eingesetzt worden waren. Er verschloß sich der Auffassung nicht, daß der englische Katholizismus eine Missionskirche war, die sich in einer mißtrauischen Umgebung inkulturieren mußte. Typisch für diese Minderheits-situation war die Ängstlichkeit. Jede Abweichung von kirchenamtlich verordneten Lehrmeinungen konnte von seinen ängstlichen Glaubensgenossen bereits in die Nähe eines Abfalls vom Glauben gerückt werden.

Überhaupt war es nicht leicht, kontroversen Fragen aus dem Weg zu gehen. Diese Erfahrung mußte auch ein so bedeutender Theologe wie John Henry Newman machen. Newman, der von der intellektuellen Qualität des „Rambler“ überzeugt war, sparte nicht mit Ratschlägen an das Redaktionsteam. Als Journalist könne Acton sich nicht über theologische Themen in einer für ein allgemeines Publikum bestimmten Zeitschrift verbreiten, die Bischöfe angreifen und sich so kirchlicher Zensur aussetzen. Acton entgegnete, daß der „Rambler“ eben keine

theologische Zeitschrift sei. Es müsse ihm daher ein gewisser Freiraum zugestanden werden.

Im Januar 1859 verbreitete sich das Gerücht, Rom werde den „Rambler“ wegen aus England kommender Beschwerden und Denunziationen zensurieren. Um die Zeitschrift vor einer solchen Maßregelung zu retten, sprang Newman nun selber ein. Er erbat von den Bischöfen die Erlaubnis, die Herausgeberschaft des „Rambler“ zu übernehmen. Das wurde ihm gestattet.

Bald sollte Newman jedoch die Erfahrung machen, daß es für einen ordinierten Priester noch schwieriger als für einen Laien war, über Theologie zu schreiben. Sein Artikel „On consulting the faithful in matters of doctrine“ (Über die Konsultation der Gläubigen in Lehrfragen), der im 20. Jahrhundert große Bedeutung erlangen sollte, wurde in Rom denunziert und brachte ihn in große Schwierigkeiten mit der römischen Kongregation der Glaubensverbreitung. Innerhalb weniger Monate mußte er als Herausgeber zurücktreten. Außer Acton fand sich niemand, der seine Stelle übernehmen konnte.

Sein journalistisches Programm formulierte Acton gegenüber einem Korrespondenten so:

„Als Newman aufsteckte, war es unvermeidlich, daß ich den Versuch machte. Mein Prinzip lautet: Eintracht unter Katholiken, goldene Brücken für Protestanten guten Willens, Polemik hauptsächlich gegenüber Freidenkern. Sollte es mir misslingen, so werden diejenigen, die sich darüber freuen, am meisten Grund haben, es zu bedauern.“¹⁴

Meinungsverschiedenheiten zwischen Acton und Simpson bestanden hauptsächlich in der Frage, welchen Problemen Priorität gegeben werden sollte. Simpson hielt dafür, daß die Beziehung zwischen Theologie und den Naturwissenschaften im Zentrum stehen müßte. Acton hingegen vertrat den Standpunkt, daß die entscheidenden Schlachten des 19. Jahrhunderts auf dem Gebiet der Geisteswissenschaft geschlagen würden. In bezug auf die Naturwissenschaften seien auch andere Religionen Verbündete des Katholizismus. In Philosophie, Rechtswissenschaft, Historie und Sprache hingegen müsse die katholische Kirche sich allein verteidigen und legitimieren. Einwände gegen die Kirche von seiten der Naturwissenschaften würden nur von ungläubiger, atheistischer Seite erhoben. Historische und andere Einwände jedoch kämen nicht nur von seiten der Ungläubigen, sondern seien die Grundlagen des Protestantismus, jeder Häresie und in einem gewissen Sinn jeder falschen Religion. Das Jahrhundert würde stärker bestimmt von „den Entdeckungen in Moralphilosophie als von denjenigen in der Physik. Geschichtswissenschaft, Linguistik, Rechtsphilosophie sind alles Entdeckungen unseres Jahrhunderts. Vorher wurden die historischen Auseinandersetzungen mit stumpfen Waffen geführt, denn das Material war unzulänglich und es gab keine eigentliche Methode. Zwischen der Geschichtsschreibung heute und denjenigen zu Gibbons Zeiten (18. Jh.) herrscht etwa so ein großer Unterschied wie zwischen der Astronomie vor und nach Kopernikus.“¹⁵

Idealisierung deutscher Wissenschaft

Actons Einschätzung der Prioritäten ging auf seine Erfahrung in Deutschland zurück. Er hatte den Eindruck, in Deutschland sei die überwiegende Anzahl großer Naturwissenschaftler nicht so distanziert gegenüber dem Christentum wie Historiker, Philosophen und sogar Theologen:

„Deutschland ist von allen Ländern dasjenige, das in der Glaubenslosigkeit die meisten Fortschritte gemacht hat, es beeinflusst in anderen Ländern die Distanzierung vom Glauben. Es gibt keinen besseren Beweis hierfür als die Nichtbeachtung, die man in Deutschland dem dilettantischen Buckle¹⁶ geschenkt hat.“

In der Januarausgabe des „Rambler“ 1859 äußerte er sich enthusiastisch über die Zukunftschancen des Katholizismus. Eine Besprechung von Döllingers „Christentum und Kirche“ nahm er zum Anlaß, um seine eigene idealistische Meinung über freie Forschung innerhalb kirchlich gebundener Theologie bekanntzumachen:

„Für die Kirche, die Sachwalterin und Beschützerin der Wahrheit ist, ist die Wahrheit allein ihr gemäß ... Die Kirche ist nicht nur der Feind des Irrtums, sondern auch ihrem Wesen entsprechend die Förderin von Wissen und Wissenschaft. Sie fürchtet sich nicht vor dem Fortschritt der Wissenschaft, sondern setzt ihn voraus. Jede andere Religion hat Angst vor der Wahrheit oder versteckt sie.“¹⁷

Der siegesgewisse Ton dieses Artikels ist nicht zu überhören. Zu bedenken ist, daß er für englische Katholiken, insbesondere Theologen geschrieben war, die ein eingewurzeltcs Mißtrauen gegenüber deutscher theologischer Wissenschaft hegten. Ein weiteres Buch Döllingers, „Kirche und Kirchen“ (1861), nahm er zum Vorwand, um den Unterschied von Katholizismus und Protestantismus in bezug auf die Toleranz herauszuarbeiten. Döllinger hatte behauptet, nichts sei irriger, als dem Protestantismus die Entstehung von Gewissensfreiheit und Toleranz zuzuschreiben. Acton entwickelte diese These über die protestantische Theorie der Verfolgung in einem eigenen Artikel weiter. Nach seinem Befund war es der Staat, der in der mittelalterlichen Gesellschaft Zwangsmaßnahmen gegenüber Abweichlern einführt; die Theologen lieferten dafür die theoretische Rechtfertigung. Im Protestantismus dagegen hätten Intoleranz und Verfolgung von Dissidenten seit Beginn zum politischen und religiösen Wesen des Protestantismus gehört. In einem Brief an Döllinger äußerte er jedoch Zweifel daran, ob die Ketzergesetze des kanonischen Rechts mit der Ethik des Christentums zu vereinbaren seien¹⁸.

Es ist anzuerkennen, daß der Artikel nicht aus prinzipiell konfessionellem Vorurteil geschrieben war. Acton ging es um den Unterschied zwischen der mittelalterlichen Rechtfertigung religiösen Zwangs und dem modernen Prinzip religiöser Kontrolle, in dem der Staat die Funktion einer Religionspolizei übernimmt. Der Verdienst des Beitrags liegt in der These, daß die Toleranz nicht den Haupt-

richtungen des Protestantismus – Luthertum, Calvinismus, Zwinglianismus – zu verdanken ist, sondern den eher marginalen Anabaptisten, Sozinianern und Humanisten.

Daß Acton keinem sturen Antiprotestantismus nachgab, geht auch daraus hervor, daß er zur Zeit der Abfassung jenes Artikels sich Hoffnungen auf private Unionsgespräche machte, die in Erfurt stattfanden. Der Historiker Heinrich Leo in Halle und der Konvertit Ambrose Philippe de Lisle in England gehörten zu den Initianten. Um diesen Leuten die Möglichkeit zu geben, ihre Ideen zu publizieren, war er bereit, seinen Entschluß zu mildern, theologische Probleme in der Zeitschrift nicht anzurühren. Gutwilligen Protestanten goldene Brücken zu bauen, war ja eines der Ziele, das er in seinem Programm niedergelegt hatte. Würde die Zeitschrift von der Hierarchie gezwungen, ihr Erscheinen einzustellen, so würden die Katholikenfeinde jubilieren. In dieser Hinsicht wurde Acton auch von Newman unterstützt, der nach seinem überstürzten Rückzug als Herausgeber des „Rambler“ freundschaftliche Kontakte mit dem neu-alten Herausgeber behalten hatte.

Schwelende Konflikte

1861/62 machte die Frage des Kirchenstaates erneut Schlagzeilen. Acton schloß sich jetzt der Auffassung Döllingers an, daß ein Ende des Kirchenstaates keinen Verlust, sondern eine Zukunftschance für die Kirche darstelle. Das brachte ihn in Konflikt mit den anderen, zum Teil konservativen katholischen Unterhausmitgliedern, die – zumindest nach außen – an der Notwendigkeit des Weiterbestehens der weltlichen Herrschaft des Papsttums festhielten. Für ihn selber bedeutete dies das Ende seiner 1859 ohne große Begeisterung angetretenen politischen Karriere als Parlamentarier, da er sich nicht öffentlich gegen seine Unterhauskollegen stellen wollte. Konfliktverschärfend wirkte, daß Simpson im „Rambler“ an der starren Haltung des Erzbischofs von Westminster, Kardinal Wiseman, Kritik übte. Der drohenden bischöflichen Zensur wollte Acton durch Einstellung der Zeitschrift zuvorkommen.

Ans Aufgeben jedoch dachte er nicht. Unter dem Namen „Home and Foreign Review“ führte er die Zeitschrift weiter, wandelte sie allerdings von einer Monatsschrift zu einer Vierteljahresschrift um. Die Verbindung von kirchlicher Loyalität mit wissenschaftlicher Integrität blieb ihm oberstes Gebot. Es war ihm bewußt, daß er diese Linie nicht durchhalten könne, wenn Rom seinen weltlichen Besitzstand mit der Androhung geistlicher Strafmittel zu verteidigen suchte. Er fürchtete sich nicht vor einer Exkommunikation, warnte aber Simpson davor, sie mutwillig zu provozieren. In der gegenwärtigen Zeit werde der Religion gegenüber der beste Dienst geleistet, indem man an den eigenen Grundsätzen festhalte:

am Recht in der Politik und in der Suche nach der Wahrheit in der wissenschaftlichen Forschung.

„Die moderne Gesellschaft besitzt keine Sicherungen der Freiheit, kein Instrument des Fortschritts und kein Mittel, der Wahrheit auf den Grund zu gehen, dem wir mit grundsätzlichem Mißtrauen begegnen müßten.“¹⁹

Es sei deshalb falsch, die Rettung der Seelen gegen die geduldige Wahrheitssuche und ihre Offenlegung auszuspielen.

Im Artikel „Ultramontanismus“ in der Juliausgabe der „Home and Foreign Review“ 1863 entwickelte Acton den Gedanken, daß der Gegensatz zwischen Kirchenvätern und freier Forschung eigentlich ein Scheingegensatz sei²⁰. Der Ultramontanismus habe sich erst im 19. Jahrhundert ausbreiten können. Er gehe zurück auf die kirchliche und gesellschaftliche Reaktion nach der Französischen Revolution mit ihrem Autoritätskult in Kirche und Staat. Bannerträger waren der frühe Lamennais und der savoyardische Graf de Maistre, die sich eine Rettung der Gesellschaft nur von unfehlbaren Autoritäten versprochen. In ihrem Gefolge traten kurzsichtige Apologeten auf, die glaubten, aus kirchlichem Interesse – ein Pendant zur Staatsräson – Fakten unterschlagen, sie verdrängen oder gar fälschen zu müssen. Anhand von Beispielen aus französischen Geschichtswerken versuchte Acton den Nachweis zu erbringen, daß diese Tendenz in Frankreich Oberwasser, in Deutschland jedoch wenig Chancen hatte. Dort setzte sich vielmehr die Auffassung durch, daß die Kirche keine Sonderrechte und keine Abschirmung gegenüber modernen Entwicklungen benötige. Die gleichen Prinzipien, die in Staat, Gesellschaft und wissenschaftlicher Forschung gälten, müßten auch in der Kirche eingehalten werden. In der Geschichtswissenschaft hieß das, für die Kirche keine Sonderprivilegien einzufordern, sondern sich an die allgemeine Entwicklung politischer Kultur zu halten; für die Philosophie wünschte sie keinen besonderen Schutz für kirchliche Lehren, sondern bloß das, was mit den allgemeinen Grundsätzen wissenschaftlicher Forschung zu vereinbaren sei.

Es war klar: Acton wollte seine englischen Konfessionsverwandten für das katholische deutsche Modell gewinnen, das er selber kennengelernt hatte und das er allein für zukunftsfähig hielt. Man darf aber fragen, ob deutsche protestantische Gelehrte ihren katholischen Kollegen so bereitwillig jene Eigenschaften zuerkannt hätten, die Acton ihnen freigiebig zuschrieb.

Im August des gleichen Jahres 1863 berief Ignaz von Döllinger eine Versammlung der katholischen Theologen Deutschlands und Österreichs in die Abtei St. Bonifaz nach München ein. Seine Absicht war, die auseinanderdriftenden theologischen Richtungen, die historische und die auf die Neuscholastik hinsteuernde zu einem Gedankenaustausch zu führen. In einem brillanten Vortrag gab er einen Überblick über die europäische Theologie in der Neuzeit in ihren kulturellen und nationalen Kontexten. Etwas summarisch und herablassend ging er mit

den Italienern um. Ihren Höhepunkt erreichte sein Diskurs in der Skizzierung der Aufgaben deutscher Theologie. Deutsche Theologen, so führte er aus, hätten die Spaltung westlicher Christenheit im 16. Jahrhundert zu verantworten. Ihnen falle deshalb heute an erster Stelle die Aufgabe zu, diesen Bruch zu heilen, indem sie die Ursachen der Spaltung erforschten. Die Methode, die dabei anzuwenden sei, sei die historische.

Ein weites Zukunftsprogramm wurde hier abgesteckt. Der Text vermag sogar dem heutigen Leser die Begeisterung seines visionären Realismus zu vermitteln. Auch Acton, der nach anfänglichem Zögern an der Versammlung teilnahm, ließ sich von dieser Zukunftsperspektive anstecken. Im ausführlichen Bericht, den er für seine Zeitschrift schrieb, kam ihm sein Hintergrundwissen über die deutsche Theologie zustatten²¹. Zwar erlag er einer gewissen Überschätzung dieser Theologen, die er mit einer devoten Ausführlichkeit porträtierte, als ob sie allesamt aussichtsreiche Kandidaten für den Orden „Pour le mérite“ seien.

Was Acton jedoch klar ins Visier bekommt, ist das Verhältnis von kirchlich hierarchischer Autorität und verantwortlicher theologischer Freiheit, ein Problem, das ihm selber je länger, je mehr zu schaffen machte. Der römische Anspruch war ein maximalistischer, der weit über spezifisch theologische Fragen hinausging. Auch auf politischem, historischem und allgemein literarischem Gebiet behauptete Rom seinen Autoritätsanspruch. Döllingers Forderung nach theologischer Forschungsfreiheit interpretierten die Römer als gefährlichen Minimalismus. Sie verlangten Unterordnung und Gehorsam nicht nur gegenüber dem kirchlichen Lehramt, soweit es Fundamentalartikel des Glaubens betraf, sondern auch Gehorsam gegenüber den allgemeinen Verlautbarungen des Papstes und der sich auf ihn berufenden römischen Kongregationen – auch in Fragen, die keineswegs zur Kompetenz kirchlichen Lehramtes gehörten.

„Tuas libenter“ und das Ende des Experimentes

Die weitere Entwicklung zeigt, daß Acton hier den neuralgischen Punkt im Konflikt mit Rom getroffen hatte. Zunächst erweckte ein päpstliches Glückwunschschreiben an den Organisator der Münchener Tagung den Eindruck, daß die Furcht vor römischen Zensuren übertrieben war. Doch jetzt holten die Gegner Döllingers an der Kurie zu einem Gegenschlag aus. Sie wurden angeführt von Kardinal Graf Reisach, der wegen eines Konfliktes mit der bayerischen Regierung 1855 als Kurienkardinal von München nach Rom berufen worden war. Reisach, der für eine geschlossene Ausbildung der Theologen in Seminarkasernen plädierte und in dieser Frage bereits mit Döllinger zusammengestoßen war, entwarf ein päpstliches Breve, das den römischen Standpunkt extensiv formulierte. „Tuas libenter“, zu Weihnachten 1863 auf den Gabentisch gelegt, forderte, daß vom ge-

wöhnlichen Lehramt der Kirche vorgetragene Lehrentscheidungen von den Gläubigen ohne Abstriche zu akzeptieren seien. Es ist das erste Dokument, in dem der Begriff „magisterium ordinarium“ (ordentliches Lehramt) im Gegensatz zu „magisterium extraordinarium“ (außerordentliches Lehramt) auftaucht und sollte über das Zweite Vatikanum hinaus noch zu manchen Diskussionen Anlaß geben²².

„Tuas libenter“ erweckt den Eindruck, innerkirchlicher Pluralismus sei unzulässig und es gäbe keine Hierarchie kirchlicher Wahrheiten. Acton konnte annehmen, daß das Schreiben ihn nicht direkt betraf, da er mit theologischen Fragen vorsichtig umging, welche die Leserschaft einer literarisch-kulturellen Zeitschrift ohnehin wenig interessierten. Aber die dem Breve innewohnende Tendenz, die Zuständigkeit des Lehramtes möglichst weit auszudehnen, also auch auf Fragen politischer und historischer Natur, mit denen er sich als Journalist zwangsläufig beschäftigte, mußte zu Konflikten mit seinem Berufsethos führen. Andererseits war vorauszusehen, daß für den minoritären englischen Katholizismus, der keine intellektuelle Tradition besaß, ein Zusammenstoß mit Rom unerquickliche Folgen haben würde. Am 9. März 1864 schrieb Acton an Döllinger:

„Mehrere Stellen des päpstlichen Schreibens sind in eklatantem Widerspruch mit den Ideen, die ich öffentlich behauptet und verteidigt habe. An Unterwerfung ist so wenig zu denken als an Widerlegung. Stummes Ignorieren führt auf früh oder spät zu strengen Maßregeln und der repräsentative Charakter der Review geht verloren. Das Ärgernis, das durch einen Kampf mit Rom hier gegeben würde, bei der geringen Bildung der Katholiken, ist so gewaltig, daß ich es nicht zu provozieren wage, der Schadenfreude der Protestanten nicht zu gedenken, wodurch alles Gute, das durch unsere Theorie bisher geleistet worden, völlig verwischt werden würde.“²³

Gerüchte zirkulierten, einige Leute in Rom wollten so weit gehen, die Gewissensfreiheit durch eine alles entscheidende kirchliche Lehrautorität zu ersetzen. Zwischen der Skylla einer römischen Verurteilung und der Charybdis einer Preisgabe des journalistischen Ethos entschloß sich Acton, die Zeitschrift aufzugeben. Sein Mitarbeiter Simpson war einverstanden.

Acton verabschiedete sich von seinen Lesern mit dem Artikel „Conflicts with Rome“²⁴. An zwei Beispielen eines Kirchenkonflikts wollte er die Aporien der Situation aufzeigen, die es zu vermeiden gelte. Der Konflikt Lamennais' mit der römischen Kirchenleitung lag drei Jahrzehnte zurück, war aber wegen der europäischen Bedeutung seiner Persönlichkeit noch in lebendiger Erinnerung. Acton führte diesen Konflikt darauf zurück, daß Lamennais an den inneren Widersprüchen seines Systems, das heißt an seinem absoluten Papalismus, gescheitert sei. Es war gerade der Papst, den Lamennais kurz zuvor grenzenlos exaltiert hatte, der ihn 1834 verurteilte. Seine Anhänglichkeit an die Kirche brach nun zusammen, weil es in Lamennais' System nicht die geringste Absicherung für diejenigen Katholiken gab, die die Kirche gegenüber einem irrenden Papst verteidigen wollten.

Anders gelagert war der 1863 mit der Suspension vom Priesteramt zur Krise gelangte Fall des Münchener Philosophen und Theologen Jakob Frohschammer. Hatte Lamennais die Autorität des Papstes durch Übertreibung untergraben, so fiel Frohschammer durch das entgegengesetzte Extrem auf. Er fühlte sich durch kirchliche Zensuren und Vorgaben in seiner Arbeit als wissenschaftlicher Theologe eingeengt und zu Unrecht getadelt. Acton meinte, Frohschammer hätte sich zu diesem Zeitpunkt fragen müssen, ob die kirchlichen Zensoren wirklich das einzig zuständige Organ der Kirche seien. Subjektive Übereinstimmung mit der Kirche hätte ihm trotzdem eine Weiterarbeit im Raum der Kirche ermöglicht. Statt dessen ging Frohschammer weit über seinen ursprünglichen Standpunkt hinaus und erhob den Anspruch, ein Theologe könne philosophische Positionen vertreten, ohne jegliche Rücksicht auf die Kirchenlehre, ja in offenem Gegensatz zum christlichen Dogma. Dieser Anspruch führte zu weiteren Zensuren, zur Suspension als Priester und zum Zerwürfnis mit der Münchener Theologischen Fakultät.

Acton wollte die Fehler von Lamennais und Frohschammer vermeiden. Sollte das Breve „Tuas libenter“ tatsächlich die fundamentale Unvereinbarkeit von Theologie und Wissenschaft behaupten, erhöbe es die Indexkongregation zum letzten Garanten der Rechtgläubigkeit. Dann entstünde für die Zukunft der katholischen Theologie eine gefährliche Situation.

Der Aufsatz, der sich sachlich auf die Darstellung der Problematik beschränkte, fand die Zustimmung von John Henry Newman, der früher die Redaktion des „Rambler“ gelegentlich wegen unnötiger Spitzen gegenüber den Bischöfen getadelt hatte. Jetzt befürchtete er sogar, das päpstliche Breve intendiere mehr, als sein Wortlaut zum Ausdruck bringe.

Mit der Einstellung der „Home and Foreign Review“ als Nachfolgeorgan des „Rambler“ ging ein Experiment zu Ende, das der englische Literatur- und Kulturkritiker Matthew Arnold als eines der bemerkenswertesten in der Geschichte des englischen Journalismus bezeichnet hat²⁵. Dank europäischer Mitarbeiter und der Qualität seiner Beiträge besaß der „Rambler“ eine Weite, mit der es keine andere englische Zeitschrift aufnehmen konnte. Es war aber gerade dieser europäisch-intellektuelle Zuschnitt der Zeitschrift, der ihrer Verbreitung im englischen Kulturraum entgegenstand. Das Experiment dieses anspruchsvollen englischen Journalismus ist deshalb nicht am Damoklesschwert einer römischen Verurteilung gescheitert, sondern an wirtschaftlichen Gründen. Es gelang nicht, jene Zahl an Abonnenten zu erreichen, die ihr ein Überleben ohne größere Zuschüsse der vermögenden Herausgeber ermöglicht hätten. Immerhin besaßen der „Rambler“ und sein unmittelbares Nachfolgeorgan, die „Home and Foreign Review“, ein kleines katholisches Stammpublikum. Das war nicht mehr der Fall bei zwei weiteren riskanten journalistischen Unternehmungen, in die Acton sich in den folgenden Jahren einließ: dem „Chronicle“ (1867/68) und der „North British Review“

(1869–71). Beide endeten mit einem finanziellen Debakel. Auch nach diesen journalistischen Erfahrungen, als er sich in seiner zweiten Lebenshälfte der politischen Geschichte zuwandte, blieb Acton das Interesse an Kirche, Religion und Glauben erhalten, das den jungen, aus München zurückgekehrten Mann beseelt hatte. Im hartnäckigen Plädoyer für den Primat des moralischen Urteils in der Geschichtsschreibung fand es einen für ihn bezeichnenden Ausdruck.

ANMERKUNGEN

¹ J. R. Fears, *Selected writings of Lord Acton*, 3 Bde. (Indianapolis 1985). Leider fehlt eine Auswahl seiner Schriften in deutscher Sprache. Bedeutsam sind seine Korrespondenzen mit Ignaz von Döllinger u. Richard Simpson: Ignaz von Döllinger – Lord Acton. Briefwechsel 1850–90, hg. v. V. Conzemius, 3 Bde. (München 1963–71); J. L. Altholz – D. Mc Elrath, *The Correspondence of Lord Acton and Richard Simpson*. 3 Bde. (Cambridge 1971–75).

² LThK³, Bd. 1, 121.

³ Dazu die Aufsätze von A. Faivre u. J. Grootaers, in: C. Militello u. C. Valenziano, *Laici Teologi. Atti del Colloquio Teologi laici nelle chiese cristiane*. Facoltà Teologica di Sicilia (Palermo 1988).

⁴ H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit u. Souveränität* (Mainz 1975).

⁵ M. Klug, *Rückwendung zum Mittelalter? Geschichtsbilder u. historische Argumentation im politischen Katholizismus des Vormärz* (Paderborn 1995).

⁶ H. Butterfield, *Acton. His training, methods and intellectual system*, in: *Studies in diplomatic history and historiography in honour of G. P. Gooch*, hg. v. A. O. Sarkissian (London 1961) 177.

⁷ V. Conzemius, *Döllinger et la France. Bilan d'une alliance intime*, in: *Francia* 24 (1997) 23–38.

⁸ Acton an Simpson, 22. 1. 1859, in: Altholz – Mc Elrath (A. 1), Bd. 1, 142.

⁹ Zu I. von Döllinger vgl. V. Conzemius, *Ignaz von Döllinger*, in: *Gestalten der Kirchengeschichte*, hg. v. M. Greschat, Bd. 9/1 (Stuttgart 1985) 263–280.

¹⁰ V. Conzemius, *Lord Acton*, Ignaz von Döllinger u. John Henry Newman. Lebenssituationen u. Kirchenkonflikte, in: *Christliche Heiligkeit als Lehre u. Praxis nach John Henry Newman*, hg. v. G. Biemer u. H. Fries, *Newman-Studien* 12 (1988).

¹¹ Zu Simpson vgl. D. Mc Elrath, *Richard Simpson 1820–76. A study in XIXth century English Liberal Catholicism* (Löwen 1972) 83–102.

¹² Ignaz von Döllinger, *Briefwechsel* (A. 1) Bd. 3, 134.

¹³ V. Conzemius, Möhler u. Döllinger. Verheißungsvolle Weggenossenschaft u. ihr jähes Ende, in: *Johann Adam Möhler (1796–1838) – Kirchenvater der Moderne*, hg. v. H. Wagner (Paderborn 1996) 51–69.

¹⁴ Acton an J. S. Northcote, 28. 8. 1859, in: Altholz – Mc Elrath (A. 1), Bd. 1, 216.

¹⁵ Acton an Simpson, 3. 9. 1861, in: Altholz – Mc Elrath (A. 1), Bd. 1, 216.

¹⁶ Henry Thomas Buckle (1821–1862), engl. Kulturhistoriker, dessen „History of civilisation“ (1857) von Acton als seicht und materialistisch bezeichnet wurde.

¹⁷ Abdruck in: *Lord Acton. Essays in Church and State*, hg. v. D. Woddruff (London 1952) 378.

¹⁸ J. D. Acton, *The Protestant theory of persecution*, in: *Rambler*, März 1862, 318–354.

¹⁹ *Cardinal Wiseman and the Home and Foreign Review*, abgedruckt in: J. D. Acton, *Essays in religion, politics and morality*, hg. von J. R. Fears (Indianapolis 1985) 128–148.

²⁰ *Home and Foreign Review*, Juli 1863, abgedruckt in: *Acton, Essays* (A. 19) 148–194.

²¹ *Home and Foreign Review*, Jan. 1864, abgedruckt in: *Acton, Essays* (A. 19) 196–233. Dazu auch V. Conzemius, *Die Kirchenkrise Ignaz von Döllingers. Deutsche gegen römische Theologie?*, in: *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 108 (1988) 406–429.

²² DH 2875–2880. ²³ Döllinger, *Briefwechsel* (A. 1), Bd. 1, 335 f.

²⁴ *Conflicts with Rome*, in: *Home and Foreign Review*, April 1864, 667–696; abgedruckt in: *Acton, Essays* (A. 19) 234–259.

²⁵ J. L. Altholz, *The liberal Catholic movement in England. The „Rambler“ and its contributors 1848–1864* (London 1962) 206.