

ner Schmerzen einige fluchende Gotteslästerungen erlauben könne, während den Atheisten eine solche Labung nicht vergönnt sei. Doch im allgemeinen spricht er vom lieben Gott und dem demütigen Gottesglauben des gemeinen Mannes und faltet gottergeben die Hände. Vor allem die immer inniger werdende seelische Verbindung mit seiner gottesfürchtigen Mutter stärkt diese Gesinnung. Sie erlaubt ihm auch nicht mehr die Sünde wider den Heiligen Geist, d. h. keinen Verrat an seinen eigenen Überzeugungen und keine zweideutige Handlung. Zwar wehrt er sich dagegen, daß man Nachrichten verbreitet, er habe sich bekehrt und sei fromm geworden. Aber er will doch nicht mit dem lieben Gott spielen. Kirchlich wurde er nicht. Es sei noch erwähnt, daß er es mit Anerkennung bemerkt, wie sich in deutschen Blättern katholischen Standpunktes eine gemütsfreiere Ansicht ausspreche und eine umfassendere Weite herrsche als in dem größten Teil der anderen deutschen Kritiken seiner Werke.²

Heines wechselvolles und zwiespältiges Leben gewann so einen freundlicheren Ausklang. So braucht das letzte Wort über ihn nicht ein Urteil über seine menschlichen, religiösen und moralischen Verirrungen zu sein.

Das Briefwerk Heines beweist den großen Anteil des Dichters und Schriftstellers an der deutschen, europäischen und selbst der amerikanischen Geistesentwicklung (3, 626). Aber er hat den überzeitlichen geistigen Reichtum Deutschlands, Europas und der Welt kaum gemehrt; denn er war ohne wahre Tiefe, und es mangelte ihm an menschlichem Rang, Kraft, Ehrfurcht und Verantwortungsbewußtsein. Geistreichsein genügt nicht, um einen Platz unter den wahrhaft Großen zu erlangen.

Die französischen Katholiken und die modernen Freiheiten unter dem Pontificat Pius IX.

JOSEPH LECLER SJ

Beim Herannahen der Revolution von 1848 war es den Katholiken Frankreichs dank den Anstrengungen Montalemberts gelungen, eine gewisse Einheit des Handelns zu erreichen. Die Debatte von 1844 über die Unterrichtsfreiheit hatte diese Einheit nur noch bestärkt. „Freiheit wie in Belgien!“ war damals der Ruf, der die Katholiken zusammenführte. Gewiß, sie vergaßen nicht die Enzyklika *Mirari vos* vom Jahre 1832 und die von Gregor XVI. gegen den Liberalismus verhängten Zensuren; sie glaubten indes

² 3, 173. 186. 193. 195. 198. 211. 216. 276. 279 f. 334 f. 360. 377. 578. 656 usw.

mit gutem Recht, daß diese Verurteilungen gegen den religiösen Indifferenzismus gerichtet waren und keineswegs die Forderung gewisser Freiheiten auf praktischem Gebiet untersagten.

Als im Februar 1848 die Regierung Ludwig Philipps stürzte, begrüßten die katholischen Redner und Journalisten das neue Regime im Namen der „Freiheit“. Am 25. Februar erklärte Louis Veuillot im *Univers*: „Wir versichern, daß die Kirche nichts anderes verlangt als einfach die Anerkennung dieses Grundrechtes auf Freiheit und daß sie es mit ewiger Dankbarkeit und unermesslichen Diensten vergelten wird!“ Derselbe liberale Ton kehrt in den bischöflichen Hirtenbriefen wieder. In der Euphorie der ersten Tage priesen zahlreiche Bischöfe Frankreichs ohne Scheu „die großen Prinzipien der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“.¹

Diese scheinbare Einmütigkeit sollte nicht lange währen. Die schweren politischen und sozialen Krisen, die die Zweite Republik gleich von 1848 an erschütterten, führten bald das Auseinanderbrechen der katholischen Kräfte herbei. Das Beiwort „liberal-katholisch“, das zu Beginn der Revolution einen guten Klang besaß, wurde in der Folge für einen bedeutenden Teil der öffentlichen Meinung fast zu einem Schimpfwort. Das Streitobjekt war dabei die moderne Gesellschaft, wie sie aus der Französischen Revolution hervorgegangen war, und das, was man als die „industrielle Revolution“ zu bezeichnen pflegt. Angesichts der neu auftauchenden, unabsehbaren Probleme spalteten sich die Katholiken. Ablehnung oder Aussöhnung mit dem Neuen, Intransigenz oder vorsichtiges Mitgehen, dieses Dilemma erreichte damals in Frankreich dramatische Ausmaße.

Eine Feststellung sei vorausgeschickt: Es handelte sich weniger um die Lehre als um Fragen des praktischen Verhaltens; weniger um eine „These“ als um eine „Hypothese“, wie man seit 1863 gern sagt.² Die liberalen Katholiken verwarfen so gut wie die integralen die „Thesen“ des antichristlichen Liberalismus. Sie ließen weder die Pressefreiheit noch die Freiheit des Kultes, die Trennung von Kirche und Staat und die ungehinderte Verbreitung irrgläubiger und unsittlicher Lehren als absolute Prinzipien gelten; wohl aber räumten sie der „Hypothese“, den praktischen Zugeständnissen im Leben der so tief gespaltenen modernen Nationen einen ziemlich weiten Raum ein. Diese Versöhnungsbereitschaft im Bereich der konkreten Wirklichkeit wurde ihnen immer wieder von ihren Gegnern zum Vorwurf gemacht.

Im übrigen muß klar gesagt werden, daß die liberal-katholische Opposition gegen die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit vor 1870 in keiner Weise auf gallikanische Anschauungen zurückging. Die liberalen Katholiken lehnten die Definition nicht grundsätzlich ab, sie fanden sie nur „inopportun“ und fürchteten, sie möchte die Abneigung der modernen Welt gegenüber der Kirche noch verstärken. Daß die liberalen Katholiken in ihrem

¹ G. Bazin, Vie de Mgr. Maret, Paris 1891, Bd. I, S. 190 ff.

² J. Lecler, A propos de la distinction de la „thèse“ et de l'„hypothèse“, in: *Recherches de Science religieuse*, XLI, 1953, S. 530–534.

Willen, zeitnahe zu bleiben, mehr als einmal über das Maß hinausgegangen sind, kann nicht geleugnet werden und davon wird noch die Rede sein; aber wir werden auch umgekehrt feststellen müssen, daß sich die integralen Katholiken auf dem praktischen Gebiet, auf dem sich die Auseinandersetzung abspielte, ihrerseits viel zu wenig der wirklichen Probleme angenommen haben, dafür aber um so mehr die Waffe der Verdächtigung und Anschwärzung gegen ihre Gegner handhabten.

Das Gesetz von 1850 über die Freiheit des höheren Schulwesens war einer der ersten Anlässe, bei dem der Zwiespalt ans Tageslicht trat. Dieses Gesetz war von Montalembert, dem Abbé Dupanloup und dem Grafen de Falloux vorbereitet worden und stellte gewiß keine vollkommen befriedigende Lösung dar. Es hatte den Charakter eines Kompromisses, eines Vergleichs mit dem Lehrmonopol der Universität. Trotzdem gilt es noch heute als ein Hauptgarant der allgemeinen Freiheit. Daß das Gesetz bei seiner Promulgierung an nicht wenigen Stellen auf Widerstand stieß, ist begreiflich; was aber für die Haltung der integralen Katholiken (der „Katholiken ohne Beiwort“, wie Veuillot sagen wird) bezeichnend ist, das ist die Politik des „alles oder nichts“, die sie dem Gesetzentwurf gegenüber befolgten. Ohne den Umständen Rechnung zu tragen, sahen der Herausgeber des *Univers* und seine Freunde das Heil einzig in der vollen und glatten Abschaffung des Universitätsmonopols. Jede andere Lösung lehnten sie als unvereinbar mit der Freiheit der Kirche ab. Der hitzige Abbé Combalot sah in dem Gesetzentwurf „eine der gefährlichsten Geißeln, die das Vaterland je bedroht hatten“. Er denunzierte den berühmten P. de Ravignan beim Jesuitengeneral Roothaan als einen gefährlichen und verdächtigen Ordensmann; er ist ein Freund Montalemberts, so schrieb er, und setzt sich für „einen schismatischen Gesetzentwurf“ ein.³

Der Staatsstreich vom 2. Dezember 1851 vertiefte die Uneinigkeit der Katholiken noch bedeutend. Tatsächlich setzte er den Freiheiten des parlamentarischen Regimes ein Ende, schaffte die Republik ab und bereitete die Willkürherrschaft des Zweiten Kaiserreichs vor. So führte er zu neuen Auseinandersetzungen über die Kirche und die politische Freiheit. Man kann verstehen, daß nach den vorausgegangenen Wirren der Zweiten Republik viele Katholiken, wie übrigens auch Montalembert selbst, den Staatsstreich Napoleons als einen Notbehelf hinnahmen. Leider wurde er von den integralen Katholiken als Hinscheiden des Liberalismus nur zu warm begrüßt. Für sie galt er nach einer Formulierung Veuillots im *Univers* vom 9. Januar 1852 als „das antirevolutionärste Datum der modernen Zeit“.

Seit Mitte 1851 beobachtete Frédéric Ozanam, Professor an der Sorbonne, voll Beunruhigung das Sympathisieren dieser Gruppe mit autoritären Regierungsformen. Dieser große Christ schrieb unter dem 9. April jenes Jah-

³ J. Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un Siècle*, Bd. III, Paris 1919, S. 352—360.

res an den ihm befreundeten Dufieux: „Ich sehe, wie sich eine Schule neu bildet, die schon früher die Interessen von Thron und Altar miteinander verquickte; ich sehe ehrenwerte Männer zur Denkschrift der Katholiken von 1824 zurückkehren ... Es fehlt uns an Glauben, wir suchen immer auf politischem Wege die Religion wieder in ihre Rechte einzusetzen, wir träumen von einer Verfassung, die mit einem Schlag und einer einzigen Anstrengung die Völker zum Schafstall zurückführe.“⁴ Wirklich wurde Prinz Napoleon, dieser ehemalige Carbonaro,⁵ von einem Teil der katholischen Öffentlichkeit, ja sogar von einigen Bischöfen, wie ein neuer Konstantin oder ein Karl der Große begrüßt.⁶ Dom Guéranger, der Abt von Solesmes, zeigte sich weniger begeistert. Immerhin war auch er, wie er am 22. November 1852 an Montalembert schrieb, überzeugt, daß bei der durch die Revolution bewirkten sozialen Gleichmacherei „unser unglückliches Land nur unter einer Gewalt-herrschaft in Ruhe leben kann ... Besser, man hat nur einen Tyrannen am Hals als hunderttausend.“⁷

Die Gruppe des *Univers* hatte ohne Zweifel eine eigentümliche Art, die Freiheit zu verstehen. Montalembert schrieb im Jahr 1857 Louis Veuillot einen Ausspruch zu, der seinen Weg um die ganze Welt nahm und oft gegen die Kirche ins Feld geführt worden ist: „Wenn ich der Schwächere bin, verlange ich von euch die Freiheit; denn das ist euer Prinzip. Aber wenn ich der Stärkere bin, nehme ich sie euch; denn das ist mein Prinzip.“⁸ In Wirklichkeit findet sich dieser Ausspruch nicht in den Schriften des berühmten Polemikers; man kann nicht einmal sagen, daß er seine Anschauung genau wiedergibt. Dagegen ist seine Auffassung in folgenden zwei Sätzen klar ausgedrückt: „Was die Freiheit betrifft, verlangen wir Freiheit für die Kirche, das heißt die Freiheit für das Gute ... Wir sind nicht mehr der Auffassung, die wir vor 1848 vertreten haben, daß die Freiheit für das Gute notwendig mit der Freiheit für das Böse zusammenfallen muß“ (*Univers*, 9. Januar 1852). Die einzige Freiheit, die für Louis Veuillot zählt, ist die Freiheit der Kirche. Ist die Kirche frei, dann ist die wesentliche Freiheit, die für das Gute, sichergestellt. Mehr braucht man nicht zu fordern. In gleichem Sinn schreibt Dom Guéranger: „Bei den christlichen Nationen besteht die Freiheit nicht in politischen Einrichtungen: sie hat ihren Sitz in der Anhänglichkeit an die Kirche, bei der alles (übrige) geborgen ist.“⁹ Der Abt von Solesmes und der Herausgeber des *Univers* finden sich folglich recht gut mit dem kaiserlichen Despotismus ab. Hatte Napoleon III. der Kirche Frankreichs

⁴ Lettres de Frédéric Ozanam, Paris 1865, Bd. II, S. 325.

⁵ Ein den Freimaurern nahestehender politischer Geheimbund. Anm. d. Übers.

⁶ R. P. Lecanuet, Montalembert, Bd. III, Paris 1912, S. 97.

⁷ Dom Guéranger, Abbé de Solesmes, par un moine bénédictin, Bd. II, Paris 1909, S. 68.

⁸ *Correspondant* 25. April 1857, S. 652f. Louis Veuillot hat sich gegen Ende seines Lebens dazu geäußert. Vgl. seine *Derniers Mélanges*, Bd. III, S. 137f. ferner: E. Tavernier, Louis Veuillot, Paris 1913, S. 325—331.

⁹ Brief Montalemberts vom 22. November 1852, zit. in: Dom Guéranger, Abbé de Solesmes, Bd. II, S. 68.

nicht die ausgedehntesten Freiheiten zugestanden, deren sie sich seit dem Konkordat je erfreut hatte?¹⁰

Die von Louis Veuillot und seiner Schule bezogene Position besaß demnach nicht den machiavellistischen Charakter, den ihr Montalembert zuschreibt. Nichtsdestoweniger war sie gefährlich. Indem sie die öffentlichen Freiheiten so gering veranschlagte, erweckte sie den Eindruck, die Kirche sei an das Regime der Unterdrückung gebunden, nur weil dieses die Kirche begünstige. Die kaiserliche Regierung war dieses Vertrauens auch keineswegs würdig. Sie hatte einzig aus Berechnung gehandelt, um ihre Herrschaft möglichst fest zu verankern. Im Äußern führte sie die Römische Frage und im Innern die antiklerikalen Treibereien dazu, ihre Haltung gegenüber dem Klerus und den katholischen Führern mehr und mehr zu ändern. Um die Ironie vollzumachen, wurde der *Univers* 1860 durch kaiserliches Dekret verboten, weil er das päpstliche Rundschreiben Pius' IX. *Nullis certe*, das einen leisen Tadel des kaiserlichen Vorgehens in Italien enthielt, veröffentlicht hatte. Das Verbot wurde erst sieben Jahre später nach Einführung eines liberaleren Pressegesetzes aufgehoben. Dieses Mißgeschick hinderte die integralen Katholiken indes nicht, in der Folgezeit andern Versuchungen politischer Natur zu erliegen. Unter dem Vorwand, die „modernen Freiheiten“ und ihre verderblichen Grundsätze besser bekämpfen zu können, ließen sie sich auf reichlich irdische Anliegen ein, selbst auf die Gefahr hin, die Kirche bloßzustellen. Es genügte, daß man ihnen versprach, mit den aus der Revolution stammenden Gepflogenheiten aufzuräumen.

Inzwischen sollte sich die Uneinigkeit der Katholiken, die zu Beginn des Kaiserreichs schon deutlich spürbar war, nur noch mehr vertiefen. Die Ursache war ein Ereignis, das in der religiösen Geschichte des Jahrhunderts eine beträchtliche Rolle gespielt hat: die Veröffentlichung der Enzyklika *Quanta cura* und des Syllabus 1864. Man darf in dem berühmten päpstlichen Dokument nicht eine Antwort auf die reichlich kühne Sprache Montalemberts sehen. Der Führer der liberalen Katholiken hatte 1863 auf dem Kongreß zu Mecheln gefordert, für die Kirche solle einfach das gleiche allgemeine Recht gelten, da ja die allgemeinen bürgerlichen Freiheiten als Garant der Religionsfreiheit genügten: „die freie Kirche im freien Staat.“ In Rom war man aber bereits seit mehreren Jahren daran, eine Zusammenstellung der Hauptirrtümer der modernen Zeit vorzubereiten, und die Veröffentlichung des Syllabus erfolgte erst 20 Monate nach dem Kongreß von Mecheln. Vielmehr kam dem päpstlichen Dokument als einer Zusammenfassung aller von Beginn des Pontifikats ergangenen Verurteilungen eine allgemeine Tragweite zu.

Dennoch enthielt es auch eine ernste Warnung gegen die kühnen Vorstöße der liberalen Katholiken. Dabei machte es die Form, in der es gehalten

¹⁰ J. Maurain, *La politique ecclésiastique du Second Empire de 1852 à 1869*, Paris 1930, S. 80.

war, zu einem besonders gefährlichen Instrument. Waren doch den 80 verurteilten Sätzen weder positive Erklärungen noch genaue Angaben über Art und theologischen Grad der Zensuren beigegeben. Wollte man die betreffende Zensur und die positive Darlegung der katholischen Lehre wissen, mußte man, wie die Präambel riet, die vorausgegangenen Enzykliken zu Rate ziehen. Es läßt sich leicht denken, was streitbare und voreingenommene Gemüter aus einem solchen Dokument alles herauslesen konnten.¹¹ Genügte es nicht, einfach jeden der verurteilten Sätze als glatte Häresie anzuprangern? Daß die Feinde der Kirche sich dieser Methode bedienten, ist nicht weiter verwunderlich. Leider reagierten aber auch die Integralen, kaum daß der Syllabus heraus war, genau auf die gleiche Weise. In der Mitte der Auseinandersetzung stand, wie sich versteht, der letzte der 80 verworfenen Sätze: „Der Papst kann und soll sich mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Zivilisation aussöhnen.“¹² Am 13. Januar 1865 druckte die Zeitung *Le Monde* mit gewaltigen Lobsprüchen folgenden Kommentar ihres spanischen Kollegen vom *Pensamiento español* ab: „Unser einmütiger Glaube ist, den Liberalismus, den Fortschritt und die moderne Zivilisation als antikatholisch zu brandmarken. Wir verurteilen diese Ausgeburten der Hölle als antikatholisch . . ., weil diese drei Dinge dem Dogma, der Moral und der einhelligen Unterweisung aller katholischer Lehrer absolut entgegengesetzt sind.“ Und dasselbe Blatt fügte an die Adresse der liberalen Katholiken hinzu: „Denen, die uns die Ohren vollschreien mit ihrem frechen Geschwätz vom Fortschritt und der modernen Zivilisation können wir nunmehr mit völlig ruhigem Gewissen erklären: ‚Ihr seid nicht katholisch‘.“ Die Katholiken, die „einfach nur katholisch“ waren (wieder so eine Formulierung von Louis Veuillot) feierten laute Triumphe. Ihre Blätter wie *Le Monde* und *L'Union* behandelten alle jene, die bei den päpstlichen Verurteilungen gewisse Unterscheidungen gelten lassen wollten, als „angebliche Katholiken“.¹³ Von da her lastete ein unerquicklicher Druck auf der Kirche Frankreichs.

Da schrieb Monsignore Dupanloup auf Drängen seiner Freunde, um die verwirrten Gewissen aufzuklären, in wenigen Wochen seine berühmt gewordene Broschüre: „Die Konvention vom 15. September und die Enzyklika vom 8. Dezember“ (erschieden am 24. Januar 1865).¹⁴ Der Bischof von Orléans griff darin die Unterscheidung zwischen unverrückbaren Grundsätzen und ihren praktischen Anwendungsformen, zwischen „These“ und „Hypothese“, auf und zeigte, daß der Syllabus auf dem Gebiet der Freiheit des Kultes, der politischen Freiheiten, des Fortschritts und der Zivilisation, wenn man ihn im Licht der vorausgegangenen Rundschreiben interpretierte, durch-

¹¹ Denzinger Enchir. Symb. (Dz) 1700.

¹² Dz 1780.

¹³ Vgl. R. Aubert, Monseigneur Dupanloup et le Syllabus, in: *Revue d'Histoire ecclésiastique*, LI, 1956, S. 92.

¹⁴ Zur Veröffentlichung dieser Broschüre vgl. die Anm. 13 zitierten ausgezeichneten Aufsätze von R. Aubert S. 79—142, 471—512, 837—915.

aus Raum für Verständigung in praktischen Fragen böte. Im besonderen legte er mit Hinweis auf die päpstliche Allokution *Jamdudum* vom 18. März 1861, der jener 80. Satz entnommen war, dar, daß der Papst zwar den Fortschritt und die moderne Zivilisation gebrandmarkt habe, aber in dem Sinn, wie die Feinde des Glaubens sie verstanden, denen es darum ging, die ganze moderne Gesellschaft dem Einfluß der Kirche zu entziehen. Wir haben hier nicht die Schrift Dupanlous einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Uns genügt die Wirkung festzustellen, die sie hervorrief. Die Schrift fand eine beachtliche Verbreitung: in drei Wochen waren 100 000 Exemplare verkauft. Wie mit einem Schlag trat eine allgemeine Entspannung ein. „Alles atmet auf“ stellten die Freunde Montalemberts immer wieder fest. Zahlreiche Bischöfe, auch viele nichtfranzösische, drückten ihre Zustimmung aus. Vor allem aber erschien am 4. Februar 1865 ein päpstliches Breve, das im wesentlichen zustimmend war, wenn es diese Zustimmung auch in den Wunsch kleidete, der Verfasser „möge in der Folge nun auch um so eifriger positiv den wahren Gehalt der Enzyklika darstellen, als er mit so großer Energie ihre Fehldeutungen zurückgewiesen habe“. Trotzdem war es eine Ermutigung für das vom Bischof von Orléans in Angriff genommene Werk.

Das päpstliche Breve brachte die Streitereien nicht zum Schweigen. Zum großen Schaden der Kirche Frankreichs und ihres geistigen Ansehens in der modernen Welt sollten sie noch über 20 Jahre lang weitergehen. Wohl wurden die Gegner der liberalen Katholiken mit dem Vorwurf der Häresie jetzt vorsichtiger; aber sie hatten wenig Hemmungen, wenigstens einen entsprechenden Verdacht nahezulegen. So schreibt Louis Veuillot in seiner Schrift „Die liberale Illusion“ (1866): „Ich sage keineswegs, daß die liberalen Katholiken Häretiker sind. Erstens müßten sie selbst es sein wollen. Von vielen behaupte ich direkt das Gegenteil; über die andern weiß ich nichts, und es steht mir nicht zu, sie zu richten. Wenn es not tut, wird die Kirche zu gegebener Zeit sprechen. Aber mögen sie noch so viel Tugenden und guten Willen haben, ich glaube dennoch, daß sie uns eine Häresie und zwar eine der ausgewachsensten, die je zu sehen waren, ins Land bringen.“¹⁵

Als Montalembert 1870 gestorben war, ging man so weit, von einer „Sekte“, einer „Kirche“ zu sprechen, die er gegründet habe. Einen Vorwand für diese Unterstellung fand man in der Zusammenkunft, die Montalembert auf seiner Besitzung von Roche-en-Breny im engsten Kreis veranstaltet hatte. Msgr. Dupanloup hatte dabei die heilige Messe gelesen und an seine Freunde Montalembert, Cochin, Foisset und Falloux eine kurze Ansprache gerichtet. Später ließ Montalembert in seiner Hauskapelle eine Inschrift anbringen, die an seine und seiner Freunde Eifer „pro Ecclesia libera in patria libera“ erinnern sollte. Als nun im März 1871 die Nachricht eintraf, die übrigens falsch war, Augustin Cochin sei zum Botschafter beim Vatikan ernannt, hielt der *Univers* die Zeit für gekommen, diese Inschrift, von der bisher niemand

¹⁵ Louis Veuillot, *Oeuvres complètes*, Bd. X, Paris 1929, S. 322f.

gesprochen hatte, zu veröffentlichen und auf seine Weise zu glossieren. Cochin wurde als „erklärter Rebell gegen den Syllabus“ behandelt. Die Zusammenkunft von 1862 wurde als die Geburtsstunde einer „katholischen Sekte im Geiste Cavours“ dargestellt. Der Streit lebte im Jahre 1874 verschärft mit der politischen Zielsetzung wieder auf, den Herzog von Broglie, damaligen Ministerpräsidenten, zu diskreditieren.¹⁶

Der bedauerlichste Zwischenfall aber war das Eingreifen des Abbé Jules Morel, Konsultor der Index-Kongregation. Die Artikel, die er im *Univers* veröffentlichte, wurden in der Folge in Buchform herausgegeben: „Summe gegen den liberalen Katholizismus“ (Paris 1877). Er stellte die „liberalen Katholiken“ den „römischen Katholiken“ gegenüber und scheute sich nicht zu schreiben: „Nach den Verträgen von Roche-en-Breny hat sich in unserer Mitte eine ‚Kleinkirche‘ gebildet, die von der großen getrennt lebt; sie muß ein Ende finden.“ Der Vergleich mit den „kleinen“ aus der Revolution und der Ablehnung des Konkordats hervorgegangenen Kirchen genügte ihm noch nicht. Er sieht noch eine andere Ähnlichkeit, nämlich die mit dem Jansenismus, und setzt die Treuebekenntnisse der liberalen Katholiken mit den Widerrufern der Sekte Arnaulds (eben der Jansenisten) in Parallele.¹⁷ Man ersieht aus diesem Beispiel, wie sehr die Partei der Integralen gegen ihre Gegner den Verdacht des Schismas und der Häresie aufrechtzuerhalten suchte.

Die erbitterten Kontroversen, die der Syllabus hervorrief, lassen ermessen, unter wie großer äußerer Erregung die Eröffnung des Vatikanischen Konzils vor sich ging. Dieses Konzil, das für uns in seinen dogmatischen Entscheidungen über den Glauben und die päpstliche Unfehlbarkeit so lichtvoll ist, vollzog sich in einer gewitterschwangeren Atmosphäre. Dabei hatte seine Einberufung die Gemüter noch in keiner Weise erregt. Die Bulle vom 29. Juni 1868, die das Konzil für den 8. Dezember des folgenden Jahres einberief, spielte weder auf den Syllabus noch auf die Frage der Unfehlbarkeit an. Sie fand bei den liberalen Katholiken eine gute Aufnahme. Bischof Dupanloup veröffentlichte aus diesem Anlaß einen begeisterten Hirtenbrief. Unglücklicherweise sollte der Streit durch einen Schritt der Antiliberalen bald von neuem wieder aufleben. Am 6. Februar 1869 erschien in der *Civiltà cattolica* eine französische Leserschrift, die offenbar von dem mittelmäßigen Kirchengeschichtler Abbé Darras stammte.¹⁸ Die „eigentlichen Katholiken“ — im Gegensatz zu den „liberalen Katholiken“ — machten in diesem Brief sehr unkluge Voraussagen: Das Konzil werde sehr kurz sein und die Opposition schwerlich Zeit haben, sich zu entfalten; es werde die im Syllabus enthaltenen Lehren feierlich verkünden und die Unfehlbarkeit des Papstes durch

¹⁶ Über das Treffen von La Roche-en-Breny und seine Auswertung durch den *Univers* vgl. Lecanuet, Montalembert, Bd. III, S. 329—333; Comte de Falloux, Augustin Cochin, Paris 1875, S. 369—379.

¹⁷ J. Morel, *Somme contre le Catholicisme libéral*, Paris 1877, S. 447—543.

¹⁸ Das ist die Auffassung von P. de Buck SJ. Vgl. F. Mourret, *Le Concile du Vatican d'après des documents inédits*, Paris 1919, S. 57.

Akklamation definieren.¹⁹ Stärker konnte man die Liberalen nicht herausfordern. In der Presse beider Richtungen wurden diese Erklärungen leidenschaftlich diskutiert. Sie reizten Msgr. Dupanloup und ließen ihn, sehr zu seinem Schaden, die Mäßigung verlieren, die er bis dahin gewahrt hatte. Ebenso riefen sie bei Montalembert Reaktionen hervor, die man nur tief bedauern kann. Ging doch der Führer der liberalen Katholiken so weit, von dem „Idol“ zu sprechen, „das die ultramontanen Lehrer ... sich im Vatikan errichtet haben“.²⁰

Dennoch sind die Fehler Dupanlouns und Montalemberts keine Entschuldigung für die Art, wie Louis Veillot und die Redakteure des *Univers* den unseligen Artikel für ihre Zwecke ausgeschlachtet haben. „Der *Correspondant*“, schrieb Veillot ironisch, „will, daß man diskutiere und daß der Heilige Geist sich Zeit nehme, um sich ein Urteil zu bilden.“²¹ Oder: „Man beachte, daß im Abendmahlssaal keinerlei Diskussion der Ausgießung des Heiligen Geistes vorausging.“²² Das genügt, um sich von dem Niveau der Polemik ein Bild zu machen. Die theologischen Lehren von der Inspiration und dem Beistand des Heiligen Geistes wurden auf diese Weise zu handfesten Argumenten vergrößert, dazu von Leuten, die gar keinen Lehrauftrag besaßen. Wer sich ihnen entgegenstellte, wurde der Häresie verdächtigt.

In Form einer Subskription zur Deckung der Unkosten des Konzils hatte der *Univers* eine Unterschriftensammlung zugunsten der Unfehlbarkeit ins Leben gerufen. Die tägliche Bekanntgabe der Beitrittserklärungen gab den Vorwand ab zu aufdringlichen Belehrungen oder Verdammungsurteilen gegen die Anhänger der Opposition. Kapläne machten ihren Bischöfen Vorwürfe, wenn sie ihnen zu lau oder zu schweigsam schienen. Wahrhaftig eine befremdliche Abstimmung! Und sie hätte den wahren Interessen des Konzils sehr schaden können.²³

Das war die Taktik der Integralen: Keine Neutralität und keine abwartende Haltung! Man warf den von den Pariser Jesuiten herausgegebenen *Études* vor, nichts über die Opportunität der dogmatischen Definition der Unfehlbarkeit zu bringen. Der Provinzial beklagte sich darüber beim General des Ordens P. Beckx: „Wir können ihnen nichts recht machen“, so schrieb er ihm, „alles wird uns verübelt: das, was wir sagen, und das, was wir nicht sagen.“ Ein solcher Ausruf der Entmutigung sagt viel über die Atmosphäre der Verdächtigung, die von der Partei der Eiferer vor und während des Konzils unterhalten wurde.²⁴

Letzten Endes sind die Anstrengungen der Integralen für eine überra-

¹⁹ Italienischer und französischer Text in: *Collectio Lacensis. Acta et Decreta Conciliorum recentiorum*. Bd. VII, 1157, 1163. Vgl. *R. Aubert, Le Pontificat de Pie IX*, S. 316 ff.

²⁰ Text bei *Lecanuet, Montalembert*, Bd. III, S. 467.

²¹ *L'Univers*, 7. November 1869.

²² Ebd. 21. November 1869.

²³ Vgl. *P. de la Gorce, Histoire du Second Empire*, Bd. VI, Paris 1903, S. 52; *Lecanuet, Montalembert*, Bd. III, S. 466.

²⁴ Vgl. *J. Lecler, Études*, November 1956, S. 200.

schend aufstrahlende Definition gescheitert. Die lange Dauer, die peinliche Genauigkeit, das hohe Niveau der Konzilsverhandlungen riefen allen, die es etwa vergessen wollten, ins Gedächtnis, auf welche Weise sich der Beistand des Heiligen Geistes in der Kirche auswirkt. Und die ehrliche Unterwerfung derer, die gegen die Opportunität gewesen waren, nach der Verkündigung der Unfehlbarkeit gab Zeugnis von der tiefen Anhänglichkeit der liberalen Katholiken und ihrer Führer an die Kirche.

Soll das heißen, daß nach 1870, also während der letzten Jahre des Pontifikats Pius' IX., volle Einigkeit unter den Katholiken geherrscht hätte? Alles andere als dies! Das Problem der „modernen Freiheiten“ war auf dem Vatikanischen Konzil gar nicht zur Sprache gekommen. Man ließ es bei den negativen Entscheidungen des Syllabus bewenden, so daß der Streit, statt einzuschlafen, eher mit neuer Schärfe entbrannte. P. Lecanuet spricht von einer Art „Schreckensherrschaft im Kleinen“, die die Integralen damals gegenüber ihren Rivalen, besonders gewissen Mitgliedern des Klerus, ausübten.²⁵ Der Ausdruck ist zweifellos etwas stark; aber er läßt das Klima des Mißtrauens und der Verdächtigungen ahnen, das damals drückend über der Kirche von Frankreich lag. Einer der besten Kenner der Zeit, Abbé de Broglie, beklagt sich bitter darüber: „Was den liberalen Katholizismus betrifft“, schreibt er unter dem 4. November 1874 an Abbé Alléosse, „so begreife ich nicht, warum man diese Bezeichnung so wütend verfolgt... Das Wort ‚in dubiis libertas‘ ist nie so vergessen worden (wie heute); noch nie hat man Katholiken, die einfach der Kirche und keiner Partei untertan sein wollen, so voreingenommen den Prozeß gemacht wie in unsern Tagen.“²⁶

Man hat bisweilen den französischen Jesuiten den Vorwurf gemacht, an dieser Lage schuld zu sein. In Wirklichkeit waren sie selbst unter sich gespalten, wie der Klerus und die Bischöfe unter sich gespalten waren. Ihrer wichtigsten Zeitschrift, den *Études*, war während des Konzils der Vorwurf des Liberalismus gemacht worden. Als man die Schriftleitung nach Lyon verlegt und ihr so wenig des Liberalismus verdächtige neue Redakteure wie den P. Ramière und den P. Marquigny gegeben hatte, wurde sie von anderen Seiten her angegriffen. 1871—1872 wurde von Maurice Bonald, dem Enkel des berühmten katholischen Schriftstellers, mit Unterstützung mehrerer Kirchenzeitungen und anderer Blätter, wie *Le Monde* und *Le Bien Public* von Gent, eine regelrechte Kampagne gegen die *Études* geführt. Es bedurfte nichts weniger als eines päpstlichen Breves, um den Verleumdern den Mund zu schließen. (Das Breve ist datiert vom 23. Juni 1873.)²⁷

Während des Kaiserreichs hatten die Integralen auf eine gefährliche Weise die Sache der Kirche mit dem Despotismus Napoleons III. gekoppelt. Nach dem Krieg und dem Sturz des Kaiserreichs stellte sich für Frankreich

²⁵ P. Lecanuet, *Les dernières années du Pontificat de Pie IX*, Paris 1931, S. 302.

²⁶ P. Largent, *L'abbé de Broglie*, Paris 1900, S. 238f.

²⁷ Vgl. J. Lecler, *Études*, November 1956, S. 201—204.

von neuem die Frage nach der Regierungsform. Würde es sich für die Monarchie oder die Republik entscheiden? Die große Mehrzahl der Katholiken entschied sich für die Monarchie. Sie konnten sogar einen Augenblick lang glauben, ihr Ziel zu erreichen; das war, als der Graf von Paris, der Repräsentant der Linie Orléans, mit dem Grafen von Chambord zusammentraf und diesen als einzigen Vertreter des monarchischen Prinzips anerkannte. Das geschah am 5. August 1873. Aber alles zerbrach an der Frage der „modernen Freiheiten“, die noch immer die integralen und liberalen Katholiken zu Gegnern machte. Die liberalen Katholiken waren sich darüber klar, daß das Land und vor allem die Armee niemals die Verdrängung der Trikolore durch die weiße Fahne dulden würden. Sie setzten folglich alles daran, den Grafen von Chambord zum Verzicht auf die weiße Fahne zu bewegen. Die Integralen dagegen warnten ihn vor diesem Schritt. Als Grund schützten sie vor: wenn der Prinz sich mit der Trikolore einverstanden erkläre, dann strecke er gleichzeitig vor dem Geist der Revolution die Waffen. „Die Trikolore“, schrieb Bischof Pie von Poitiers, „ist und bleibt die Fahne der Revolution. Sie besagt Volkssouveränität oder sie besagt gar nichts.“ Folglich, urteilte er, könne man vom König nicht verlangen, daß „er sich in eine Strömung werfe, in der er sicher ist, zusammen mit uns zu ertrinken“. Er kam zu dem Schluß: „Wenn Gott Frankreich retten will, wird er es mit besseren Gesinnungen erfüllen. Andernfalls wird es als Opfer seiner törichten Unverträglichkeit (*victime de ses stupides antipathies*) zugrunde gehen.“²⁸ Ähnlich legte Louis Veuillot dem Prinzen die Worte in den Mund: „Mit eurer Fahne wäre ich mit dem Zeichen der Revolution gezeichnet, für euch ein Zeichen des Unheils und für mich eins der Schmach: mit eurem System zugleich übernehme ich den Geist, der euch verdirbt...“²⁹

Diese Ratschläge wurden nur allzu gut befolgt. Am 27. Oktober 1873 teilte der Graf von Chambord dem Unterhändler Chesnelong seinen unwiderruflichen Entschluß mit: er werde um keinen Preis auf die weiße Fahne verzichten! Damit war die Wiederherstellung der Monarchie gescheitert. Die Integralen nahmen es unbewegt zur Kenntnis als Sieg der „Prinzipien“ über die gefährliche Politik der Zugeständnisse und Vergleiche. „Wäre die Monarchie unter den Bedingungen, die ihr der Liberalismus zurechtgelegt hatte, zustande gekommen“, so schrieb Msgr. Pie, „dann wäre unsere letzte religiöse und nationale Hoffnung vernichtet... Dagegen, an den Prinzipien festhalten und die Stunde Gottes abwarten, das heißt sich für eine Zukunft aufsparen, die nicht ferne sein kann.“³⁰

Gegen Ende des Pontifikats Pius' IX. geht also der Streit um die „modernen Freiheiten“ zwischen den Katholiken ungeschwächt weiter wie kurz vor dem Erscheinen des Syllabus. Es war ein unfruchtbarer, die Kräfte nutzlos erschöpfender Streit! Es hatte den Anschein, als blieben die Freunde des

²⁸ Mgr Baunard, *Histoire du cardinal Pie*, Paris 1887, Bd. II, S. 530 f.

²⁹ *L'Univers*, 28. September 1873.

³⁰ Mgr Baunard, *Histoire du cardinal Pie*, Bd. II, S. 533.

Univers Sieger. Im Jahre 1876 setzt Abbé Jules Morel in seine „Summe wider den liberalen Katholizismus“ die Siegesmeldung: „Wir sehen nicht, wie nach dem Syllabus, nach dem Konzil, nach all den vielen Breven der liberale Katholizismus, unermüdlich verfolgt und umstellt, noch weiter bestehen könnte.“³¹ blieb dennoch das Problem der Beziehungen zwischen Kirche und „modernem Fortschritt“ und „moderner Zivilisation“. Das Problem war nicht damit gelöst, daß man jeden Versuch einer Aussöhnung verschrie oder verdächtigte.

Am 12. März 1878, wenige Tage nach der Wahl des neuen Papstes Leo XIII., schrieb Abbé de Broglie, der aus Rom kam, an einen Freund: „Ich hoffe, daß dieser neue Pontifikat den Beginn eines wirksameren Kampfes gegen das Übel bedeutet und die Katholiken sich gegen den gemeinsamen Feind zusammenschließen, statt sich in inneren Kämpfen aufzureiben.“³² Man muß sagen, daß die allgemeine Politik Leos XIII. durchaus in diese Richtung ging. Dem Papst lag sehr daran, mit den Regierungen einen dauerhaften religiösen Frieden herzustellen, zuerst aber wollte er, daß die Katholiken ihren inneren Zwist begruben und einen Burgfrieden schlossen. Aber wie Streitigkeiten beenden, die seit 25 Jahren bestanden? Mit sicherem Blick erkannte der Nachfolger Pius' IX. sogleich die Ursache des Übels und wie man es heilen könnte. Gregor XVI. und Pius IX. hatten sich auf die Verteidigung verlegt und energische Verbote erlassen. Aber es hatte sich gezeigt, daß solche ausschließlich negativen Maßnahmen nicht genügten. Sie reichten nicht hin, dem christlichen Gewissen für das Gebiet der praktischen Entscheidungen die nötige Klarheit zu geben. Wir haben ja, um ein Beispiel zu nennen, gesehen, welche erbitterten Auseinandersetzungen allein der letzte Satz des Syllabus über den Fortschritt und die moderne Zivilisation immer aufs neue entfachte.

Es ist nun einmal das Schicksal einer Verurteilung, außer im Fall einer Häresie, ein weites Feld verschiedener Deutung offenzulassen. Leo XIII. sah das sofort. Er sah, daß eine große Aufgabe auf ihn wartete, nämlich auf dem Gebiet der katholischen Lehre das Werk seiner Vorgänger zu Ende zu führen. Auf die vorausgegangenen Verurteilungen brauchte er nicht mehr zurückzukommen; wohl aber blieb viel zu tun, um eine positive Darstellung der Lehre der Kirche zu geben über all die Fragen, die Bezug hatten auf die Politik, die Religionsfreiheit, den technischen Fortschritt, die Kultur und die sozialen Beziehungen. Unverzüglich machte er sich von Anfang seines Pontifikates an an diese Aufgabe. So erschien denn zwischen 1879 und 1888 die großartige Reihe seiner Rundschreiben: über die christliche Philosophie, die Ehe, den Ursprung der weltlichen Gewalt, die religiöse Frage in Frankreich, die Beziehungen zwischen Kirche und Staat, die menschliche Freiheit — und endlich 1891 die berühmteste von allen: die Enzyklika *Rerum novarum* über die Lage der Arbeiter.

³¹ *Somme contre le Catholicisme libéral*, Bd. I, LIX f.

³² *A. Largent*, *L'abbé de Broglie*, S. 241.

Die großzügigen und grundsatzfesten Unterweisungen Leos XIII. enthielten zum ersten Mal praktische und positive Weisungen bezüglich der modernen Freiheiten. Auch sie schafften nicht alle abweichenden Auffassungen unter Katholiken aus der Welt; aber sie milderten doch die bestehenden Spannungen. Dadurch daß der Papst Sinn und Tragweite der voraufgegangenen Verurteilungen erklärte, verhinderte er deren mißbräuchliche Verwendung in den Händen der Integralen. Was diese angeht, so sollten sie im Jahre 1892 durch die Enzyklika über das Ralliement eine sehr unangenehme Überraschung erleben. Die päpstlichen Weisungen erinnerten sie daran, daß die Kirche an keine Regierungsform gebunden ist und daß es nicht mehr an der Zeit sei, die Wiedereinführung der Monarchie als eine notwendige Forderung im Kampf gegen den (heidnischen) Liberalismus anzusehen.

Es versteht sich, daß die Politik Leos XIII. nicht nach dem Geschmack der römischen und französischen *zelanti* war. Diese sprachen mehr oder weniger offen von einem Sieg des Liberalismus. Das berühmteste Manifest dieser Art stammt von einem hohen Würdenträger der Kirche, einem ehemaligen Mönch von Solesmes, einem sehr gelehrten Prälaten, dem Kardinal Johann-Baptist Pitra.³³ Es erschien im *Journal de Rome* vom 19. Mai 1885 in Form eines an Abbé Brouwers gerichteten Briefes, der eine holländische Zeitung redigierte.

Der Kirchenfürst erinnerte eingangs an die Größe des Pontifikats Pius' IX.; dann tat er so, als verwechselte er die Führer des liberalen Katholizismus mit den Apostaten und Kirchenfeinden und zählte in einem Atemzug Männer auf wie: Lamennais, Lacordaire, Montalembert, Renan, Hyacinthe Loyson und Dupanloup. Vom Pontifikat Pius' IX. kam er dann auf die gegenwärtige Lage zu sprechen. Heute sei die Entartung vollständig, der Niedergang allgemein. „Es bleibt“, so schloß der Kardinal, „daß in den letzten Tagen, während der Antichrist herrscht, der Triumph Christi plötzlich anbrechen wird.“³⁴

Dieses Ins-Gericht-Gehen mit dem neuen Pontifikat rief in der ganzen christlichen Welt eine starke Erregung hervor. Während es seinem Urheber die verdiente Ungnade des Papstes zuzog, trug es Leo XIII. von seiten vieler Bischöfe lebhafteste Bekundungen der Treue und Ergebenheit ein. Der peinliche Vorfall scheint, wenigstens für eine Zeit, den argwöhnischen Eifer der integralen Katholiken einigermaßen gedämpft zu haben. Gerade wegen seiner maßlosen Schärfe brachte das Manifest Kardinal Pitras die Kampfmethoden seiner Freunde und seiner ganzen Partei in Verruf.

Im gleichen Jahr 1885 erschien die Enzyklika *Immortale Dei* über die Be-

³³ Vollständiger Text des Briefes bei: A. Battandier, Le cardinal Jean-Baptiste Pitra, Paris 1893, S. 700—703.

³⁴ Vgl. A. Battandier a.a.O. S. 706—736; P. Lecanuet, Les premières années du pontificat de Léon XIII, Paris 1931, S. 286—294; A. Baudrillart, Vie de Mgr. d'Hulst, Bd. II, Paris 1914, S. 21—26.

ziehungen zwischen Kirche und Staat. Sie war ein neuer Beweis dafür, daß der Papst sich von seiner Aufgabe nicht abbringen ließ. Sie zeigte den Gläubigen wie den Ungläubigen, daß die Kirche nicht daran dachte, sich in den Schmollwinkel zurückzuziehen, sondern sich offenen Auges mit den großen Problemen auseinandersetzte, die durch die politische, religiöse und soziale Entwicklung dem christlichen Gewissen aufgegeben waren.

Carl Spitzweg: Kleine Nachtmusik

HERBERT SCHADE SJ

In der Mansarde

Als die Postkutschen aus Landshut und Ingolstadt noch schwerfällig durch das Karlstor rollten, wohnte in München auf dem Viktualienmarkt der alte Maler Carl Spitzweg. Der Zeitgenosse, der — wie Hyazinth Holland — mühsam über drei steile Treppen den Weg in die Mansardenwohnung des Künstlers genommen hatte, fand ein Atelier „mit erträglichem Nordlicht und der Aussicht auf endlose Dächer, Giebel, Türme und dem herrlichsten Horizont mit den reichsten Luft- und Wolkenspielen, während sein vom Urväter-Hausrat strotzendes und deshalb ob drohender Feuersgefahr unheizbares Schlafgemach gegen Süden den weitesten Ausguck bis an die ferne Alpenkette gewährte. Und hier, in stiller Ungestörtheit, allein mit seinen Erinnerungen, zu malen, zu rauchen und einer erquicklichen Lektüre obzuliegen, war seine einzige Wonne. Auffällig war die Anzahl schwerer, stark angerauchter hölzerner Zigarrenspitzen, die getrocknet zum Wiedergebrauch unter dem Atelierfenster lagerten. Ein gichtbrüchiges Sofa bot kaum behaglichen Sitz. An einem nicht meterlangen Tischchen genoß der Insasse sein Mittagessen und Abendbrot, wozu eine kleine grüne Blechlampe mit dito Schirm die Beleuchtung konzentrierte.“¹

Unerwähnt sind in diesem Bericht Hollands die Gedichte Spitzwegs geblieben, die der Maler zu seiner und anderer Freude in kräftigem Hochdeutsch oder lebendigem Urbajuwarisch zu machen verstand. Gelegentlich kamen wohl die Malerfreunde Moritz von Schwind und Grützner mit dem Kunstkritiker Friedrich Pecht in die alte Mansarde herauf, um die neuesten Bilder zu betrachten oder ein Kunstgespräch zu führen. Manchmal gesellten sich der alte Komponist Lachner oder der Musikprofessor Maier von der Staatsbibliothek dazu.

¹ Zitiert nach *Eugen Kalkschmidt*, Carl Spitzweg und seine Welt. München 1945, S. 133. In diesem Werk findet der Leser weitere Auskunft über den Künstler.