

Der Syllabus von 1864

Roger Aubert

Die Geschichte eines jeden wichtigen päpstlichen Dokuments hat zwei Phasen: in einer ersten wird es vorbereitet, und die verschiedensten Einflüsse wirken auf seine Ausarbeitung ein. Sie bilden später zum Teil den Schlüssel zu seiner Deutung, weil sie ein besseres Verständnis seiner Absichten und seines Standpunktes ermöglichen. Die zweite Phase besteht in der Aufnahme, die es in den einzelnen Ländern bei den angesprochenen Kreisen findet, und in dem Einfluß, den es tatsächlich ausübt.

Was die Enzyklika „Quanta cura“ vom 8. Dezember 1864 und den mit ihr zusammen erscheinenden Syllabus errorum betrifft, so hat das Studium dieser beiden Phasen eben erst begonnen. Immerhin ist manches schon hinreichend geklärt. Zwar ist das Vatikanische Archiv für den Historiker noch nicht zugänglich, aber es ist trotz dieser Lücke dank anderer Quellen, vor allem aus Privatbesitz¹, möglich, eine gute Kenntnis darüber zu gewinnen. Ja manche wichtige Gesichtspunkte sind allein auf Grund dieser Quellen zu klären.

Die Vorbereitung²

Die Revolutionskrise von 1848 hatte gezeigt, bis zu welchem Grad die bestehende gesellschaftliche Ordnung erschüttert war. Sie warf neu und scharf das große Problem auf, vor das sich der Katholizismus seit Beginn des Jahrhunderts gestellt sah: Welche Haltung sollte er gegenüber der Welt einnehmen, die aus der

¹ Benutzt wurden vor allem die Aufzeichnungen Dupanloup (deren wichtigste in S. Sulpice in Paris aufbewahrt werden), die Aufzeichnungen Montalemberts (im Schloß La-Roche-en-Brenil an der Côte-d'Or), die Aufzeichnungen Cochins (im Schloß von Beauvoir, Seine-et-Marne). Ich möchte den Besitzern dieser kostbaren Dokumente danken, daß sie mir darin Einsicht gaben. Einige private Aufzeichnungen sind auch veröffentlicht. Im besonderen: Louis Veuillot, *Correspondance* (*Oeuvres complètes*, hrsg. Fr. Veuillot, IIe série, t. VIII / Paris 1931); Augustin Cochin, *Ses lettres et sa vie*. Hrsg. H. Cochin, 2 Bde (Paris 1926); außerdem der Dokumentenband *L'Hypothèse libérale en Belgique*, hrsg. Mgr. A. Simon (Wetteren 1956). Wertvolle Hinweise findet man in den diplomatischen Korrespondenzen. Ich habe die Depeschen des französischen Botschafters in Rom an das Außenministerium in Paris durchgesehen, die des Bevollmächtigten Belgiens an das Außenministerium in Brüssel und die des niederländischen Gesandten im Rijksarchief in den Haag. Die Briefe des offiziellen englischen Agenten sind teilweise veröffentlicht bei N. Blakiston, *The Roman Question, 1858-1870* (London 1962).

² C. G. Rinaldi, *Il valore del Sillabo*. Studio teologico e storico (Rom 1888); G. Martina, *Osservazioni sulle varie redazioni del „Sillabo“*, in: *Chiesa e Stato nell'Ottocento* (Miscellanea in onore di Pietro Pirri. Bd. 2, 419-524 (Padua 1962); R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*, in: *Histoire de l'Eglise*, hrsg. v. A. Fliche und V. Martin, Bd. 21 (Paris 1963) 245-254, 534-536.

geistigen und politischen Revolution des 18. Jahrhunderts hervorgegangen war, vor allem aus der Einführung der bürgerlichen und religiösen Freiheiten, wie sie in der Erklärung der Menschenrechte von 1789 proklamiert worden waren?³ Viele Katholiken, vor allem zahlreiche Priester und Bischöfe, waren betroffen, als sie sahen, wie heftig Europa für einige Monate erschüttert wurde und daß auch der päpstliche Thron nicht davon verschont blieb. So festigte sich in ihnen die Überzeugung, daß ein enger Zusammenhang zwischen den Grundsätzen von 1789 und der Zerstörung der bestehenden Werte im gesellschaftlichen, sittlichen und religiösen Leben bestehe. Darum hätten sie es nur zu gerne gesehen, daß der Heilige Stuhl durch eine umfassende und den inneren Zusammenhang aufzeigende Verurteilung die sogenannten „modernen Irrtümer“ gebrandmarkt hätte.

Solche Zeitirrtümer gab es auf den verschiedensten Gebieten. In der systematischen Theologie bestand die Tendenz, das christliche Dogma mit Hilfe der zeitgenössischen Philosophie, vor allem des Hegelianismus, neu zu durchdenken, was mitunter zu einer Verzerrung im pantheistischen Sinn führte. In der Bibelwissenschaft gab es radikale Exegeten, die in der Gefolgschaft von Baur und Strauß Christus als eine mythische Erscheinung betrachteten oder zum mindesten seine Gottheit leugneten und deren Ansichten durch Renan in den lateinischen Ländern weit ins Volk getragen wurden. Auf philosophischem Gebiet gab es den Pantheismus und den Materialismus, vor allem aber den Rationalismus, der die menschliche Vernunft auch auf religiösem Gebiet zur höchsten Norm machte. Statt zu versuchen, mit ihrer Hilfe die Offenbarung tiefer zu durchdringen, leugnete er deren Möglichkeit und ließ von Gott und seinem Werk nur das gelten, was der Mensch für möglich erachtete. Den Staat betrachtete man, und damit erwiesen sich die Liberalen als genuine Nachfahren des absolutistischen Ancien Regimes und der Jakobiner, als einen absoluten, totalitären Wert, der der Kirche alle Beschränkungen auferlegen konnte, die ihm nützlich schienen, z. B. das Schulmonopol oder das Verbot der Orden. Schließlich gab es eine starke Bewegung, die im Namen eines rein naturalistischen Menschenbildes jeglichen Einfluß religiöser Grundsätze auf das gesellschaftliche Leben ablehnte und dessen volle laizistische Gestaltung forderte.

In der katholischen Kirche war um die Mitte des 19. Jahrhunderts eine bewußt oder unbewußt konservative Haltung weit verbreitet. So war die häufigste Reaktion gegenüber all diesen Ideen die einer pauschalen Ablehnung. Aber es gab doch auch einige, die die Ansicht vertraten, daß zwar die extremen Ideen unvereinbar mit dem Glauben seien, daß man aber doch nicht alle modernen Strömungen ablehnen müsse und daß man sich davon manche Anregung für eine moderne Glau-

³ R. Aubert, J.-B. Duroselle - A. Jemolo, *Le Libéralisme religieux aux XIXe siècle*, in: *Relazioni del X. Congresso internazionale di Scienze storiche*, Bd. 5 (Rom 1955); *Storia contemporanea* (Florenz 1955) 303-383; G. Martina, *Il liberalismo cattolico ed il Sillabo* (Rom 1959); E. Hocedez, *Histoire de la Théologie au XIXe siècle*, 2 Bde (Brüssel/Rom 1949/1952).

bensverkündigung wie auch für eine neue Konzeption des Zusammenlebens von Katholiken und Nichtkatholiken holen solle.

Auch im Hegelianismus kann man das für den Glauben unannehmbare System von der Methode unterscheiden und versuchen, eine zwar von der mittelalterlichen scholastischen Theologie verschiedene, aber doch dem katholischen Dogma gerecht werdende Theologie auszuarbeiten. Das unternahmen mit unterschiedlichem Erfolg Kuhn in Tübingen und Günther in Österreich. Wenn die Bibel zugleich Wort Gottes und menschliches Wort ist, dann muß man sie zwar einerseits als inspiriert betrachten und kann doch anderseits nachzuweisen versuchen, daß bestimmte Teile orientalisches Gewand und orientalische Ausdrucksweise verraten. Man kann durchaus die Meinung derer ablehnen, die die menschliche Vernunft für gänzlich unabhängig halten gegenüber dem Schöpfergott und der Kirche, die ihn auf Erden vertritt, und dabei trotzdem der Ansicht sein, daß es ein weites Feld gibt, auf dem die katholischen Gelehrten und Philosophen arbeiten können, ohne der Weisungsgewalt der Kirche zu unterstehen. Auch was das Verhältnis von Kirche und Staat betrifft, so ist man noch lange kein Vertreter des Staatskirchentums, wenn man ein theokratisches System ablehnt und dem Staat zugesteht, daß er seinen eigenen Bereich besitzt, wo die Kirche seine Rechte zu achten hat. Man kann sich für die Religionsfreiheit einsetzen, nicht weil man einen indifferenten Naturalismus verträte, sondern weil man bestimmte philosophische und theologische Prinzipien für richtig hält, etwa daß der Glaube eine freie Entscheidung des Menschen voraussetzt oder daß man auch dem irrigen Gewissen folgen müsse.

Das alles sind heute Binsenwahrheiten. Vor einem Jahrhundert war das aber noch nicht der Fall, als sich die Katholiken erst anschickten, solche Fragen zu stellen und Richtiges und Falsches an den modernen Ideen zu sondieren. So war es unvermeidlich, daß die kirchliche Obrigkeit jene Katholiken mißtrauisch betrachtete, die sich, ab und zu sehr unklug, auf jene gefährlichen Gebiete begaben.

Wenn auch alle diese Fragen um 1850 in der Luft lagen, so brachten es die Umstände mit sich, daß sich in den lateinischen Ländern, durch deren Mentalität vor allem die Haltung Roms bestimmt wurde, die Diskussion unter den Katholiken um die Probleme der bürgerlichen und politischen Freiheiten, vor allem um die Presse- und Religionsfreiheit, und um die Trennung von Kirche und Staat drehte⁴. Konnte sich die Kirche einer solchen Ordnung anpassen oder mußte sie sie als zutiefst dem Sittengesetz widersprechend ablehnen? Manche, für gewöhnlich als „liberal“ bezeichnete Katholiken wiesen darauf hin, daß die führenden Kreise zum großen Teil nicht mehr gläubig waren und daß es darum utopisch sei, vom

⁴ Außer den in Anmerkung 3 erwähnten Arbeiten sind noch folgende wichtig: R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*, Kap. 8; ders., *Il problema politico dei cattolici nel XIX secolo*, in: *Rassegna storica toscana*, Bd. 4 (1958) 215–407; C. Constantin, *Libéralisme catholique*, in: *Dictionnaire de théologie catholique* IX, 506–629; W. Gurian, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus, 1789–1914* (München-Gladbach 1929); E. Passerin d'Entrèves, *Il cattolicesimo liberale in Europa ed il movimento neoguelfo in Italia*, in: *Nuove questioni di storia del Risorgimento e dell'unità d'Italia*, I, 565–606 (Mailand 1961).

Staat uneigennützig Hilfe und Schutz zu erwarten, und daß eine wohlwollende Neutralität das Höchste sei, was die Kirche erwarten könne. Ja manche gingen noch weiter: Sie sahen auch im Liberalismus echte Werte, vor allem tat es ihnen das moderne Menschenbild an, worin die Rechte der Person mehr berücksichtigt zu sein schienen und das offener gegenüber dem war, was wir heute die „Eigenständigkeit der Welt“ nennen. Sie stießen aber auf eine heftige Opposition. Hypnotisiert von einer idealisierten Vorstellung von der mittelalterlichen Christenheit und beunruhigt durch die Furcht vor sozialen Wirren sowie durch den Rückgang des religiösen Lebens, den sie vor allem dem Einfluß der „schlechten Presse“ zuschrieben, sah ein beträchtlicher Teil des Klerus – aber auch eine Zahl von Laien, das Heil allein in einem autoritären Katholizismus, und sie wurden in dieser Ansicht von der römischen Jesuitenzeitschrift „La Civiltà Cattolica“ bestärkt. Sie wollten der Kirche jenen Zustand bewahren oder wiedergewinnen, worin sie in einem katholischen Staat eine Ausnahmestellung einnahm und besonderes Ansehen genoß und der Kritik der öffentlichen Meinung entzogen war. Die Rücksichtnahme auf die Schwachen war für sie dringlicher als die auf die Starken, und sie wiesen vor allem auf die Landbevölkerung hin, die damals noch den weitaus größten Teil Europas ausmachte und von der sie meinten, sie werde eine weithin geachtete und von der öffentlichen Gewalt anerkannte Kirche weniger leicht verlassen. Der Erfolg, den die seit 1850 eingeschlagene Konkordatspolitik mit ihrem im österreichischen Konkordat (1855) erreichten Höhepunkt auf den ersten Blick zu haben schien, gab allem Anschein nach den Befürwortern einer „freien Kirche in einem freien Staat“ Unrecht. Und das um so mehr, als gerade in Belgien, auf dessen Beispiel man für die günstigen Auswirkungen der Freiheitsformel hinwies, die antiklerikale Entwicklung der liberalen Regierung zeigte, daß weder der Parlamentarismus noch die Proklamation der modernen Freiheiten die Kirche vor den Angriffen ihrer Gegner schützen konnte.

Überdies wurde gerade im Namen dieser Freiheiten die Souveränität des Papstes über seinen Staat in Frage gestellt, und die Regierung Piemonts verfolgte eine laizistische Politik, die der Kirche nicht nur jene Bereiche streitig machte, die sie seit Jahrhunderten als ihre rechtmäßige Sphäre betrachtete, sondern die auch die Ordensleute vertrieb, Priester einsperrte und der Propaganda des Protestantismus freie Hand ließ⁵. Gerade dieser Punkt machte Eindruck, da man im ersten Augenblick befürchten konnte, der Protestantismus werde beim gebildeten italienischen Bürgertum einen gewissen Erfolg erzielen, da dieses zwar christlich bleiben wollte, über die unnachgiebige Haltung des Papstes in der Römischen Frage jedoch enttäuscht war.

Unter diesen Umständen waren die Besorgnisse Pius' IX. und seiner Umgebung über die wachsenden Sympathien, die die liberalen Ideen im katholischen Raum

⁵ R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*, Kap. 3 (und Anmerkungen S. 511–517); weitere bibliographische Angaben in *Nuove questioni di storia del Risorgimento I*, 605–606; II, 377–380.

fanden, verständlich. Eine klare Stellungnahme gegenüber dem Gesamtphänomen des Liberalismus erschien um so notwendiger, als parallel zu den Diskussionen über das christliche Verständnis der Gesellschaft, wie sie vor allem in den lateinischen Ländern geführt wurden, in den germanischen Ländern eine solche über die Freiheit der katholischen Gelehrten gegenüber der Kirche entstanden war⁶. Einigen Männern der katholischen Erneuerungsbewegung in Deutschland, an ihrer Spitze Döllinger, war es eine Herzenssache, die katholischen Intellektuellen von ihrem Minderwertigkeitsgefühl zu befreien, das sie gegenüber dem Aufblühen der protestantischen und rationalistischen Wissenschaften empfanden. Es war ihrer Ansicht nach äußerst wichtig, daß die katholischen Gelehrten das Bewußtsein bekamen, völlig frei zu sein in allen Fragen, die nicht gerade durch ein Dogma definiert waren – und das waren nur ganz wenige, und sie gedachten, auch deren Zahl noch zu reduzieren. Ihr Anliegen war berechtigt und ihre Besorgnis nicht aus der Luft gegriffen. Aber sie sahen nur die eine Seite eines vielschichtigen Problems. Da sich manche von ihnen grundsätzlich gegen jede Einflußnahme von seiten des kirchlichen Lehramts aussprachen und jeder Lenkung durch die kirchlichen Behörden zu entziehen suchten, konnte eine Reaktion nicht ausbleiben. Im klassischen Land des liberalen Protestantismus bahnte sich so unter den katholischen Intellektuellen eine besorgniserregende Entwicklung an, deren Gegenstück in England die kleine Gruppe um den „Rambler“ darstellte, die heißspornigen Vorkämpfer einer unabhängigen Laienschaft, deren bedeutendster Vertreter John Acton war.

Diese verschiedenen Äußerungen des Liberalismus im katholischen Lager, die nicht selten unklug und zweideutig vorgetragen wurden, waren für die Männer, die sich um den Glauben Sorge machten, ein Ärgernis. Sie betonten ihrerseits das „Recht Gottes auf die Gesellschaft und den Geist“ gegenüber aller „Religion der Freiheit“ und der „Religion der Wissenschaft“. Die meisten waren von Haus aus konservativ. Sie waren um so beunruhigter, als es ihnen schwer fiel, zwischen den ewigen Wahrheiten, die um jeden Preis gehalten werden müssen, und den zeitbedingten Strukturen der kirchlichen und gesellschaftlichen Ordnung zu unterscheiden. Sie mußten überdies feststellen – und gerade für die Jahre um 1860 ist das auffallend –, daß überall, wo die Liberalen an die Macht gekommen waren, kirchenfeindliche Gesetze erlassen wurden. Pius IX., im Mittelpunkt der Christenheit, mußte fürchten, er werde die wenigen katholischen Nationen, die noch mehr oder weniger an dem – in seinen Augen besten – System einer privilegierten und staatlich geschützten Kirche festhielten, entmutigen, wenn er nicht handle. Und da er sich gezwungen sah, in der Praxis manchen Ländern Zugeständnisse zu machen, so schien es ihm um so notwendiger, die Grundsätze klar herauszustellen. In dem Maß, als die von seinen Vorgängern Pius VI., Pius VII., Leo XII. und Gregor XVI. verworfenen Lehren in den offiziell katholischen Ländern wie Spanien, den süd-

⁶ R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX.*, 193–211; 242–245; 528–530; 534.

amerikanischen Republiken und vor allem im Italien des Risorgimento an Boden gewannen, ergriff der Papst jede Gelegenheit – in Breven, Enzykliken, vor allem aber in vielen Ansprachen –, um diesen oder jenen Punkt der christlichen Lehre zu diesen Fragen zu unterstreichen. Aber immer mehr gewann der Plan einer Gesamtverurteilung der falschen Lehren, der zuerst 1849 von Kardinal Pecci vorgetragen⁷ und dann von der *Civiltà Cattolica* aufgegriffen worden war, an Zugkraft.

Zunächst dachte man daran, eine solche Verurteilung in die Bulle von 1854 aufzunehmen, worin Pius IX. das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis verkünden wollte. Die Jungfrau, die der Schlange den Kopf zertreten hatte, würde auch über alle Häresien triumphieren. Aber Dom Guéranger konnte Pius IX. überzeugen, daß eine Vermengung der beiden Anliegen die Definitionsbulle um ihre geschlossene Einheit gebracht hätte⁸. Der Papst beauftragte darauf die mit der Ausarbeitung der Definitionsbulle betraute Kommission, eine eigene Enzyklika über die Zeitirrtümer vorzubereiten. Aber wie es so oft in Rom geht, die Kommission verfiel in einen sanften Schlaf. 1859 wurde der Plan mit dem Wiederauftauchen der Römischen Frage, die so sehr mit dem liberalen Ideengut verbunden war, wieder aufgegriffen, und im Herbst des gleichen Jahres erbat der Papst vertraulich Anregungen, welche Irrtümer zu verurteilen und welche Punkte der Lehre besonders zu betonen seien. Einige Monate später ging in Rom ein langes Hirten Schreiben des Bischofs von Perpignan, Mgr. Gerbet, ein, der früher ein glühender Anhänger Lamennais gewesen war, jetzt aber am liebsten verbrannt hätte, was er einst angebetet hatte. Der Hirtenbrief trug die Überschrift „Instruktion über die Irrtümer der heutigen Zeit“ und enthielt eine Aufzählung von 85 solchen Irrtümern. Das schien eine ausgezeichnete Grundlage für das beabsichtigte feierliche Dokument abzugeben⁹. Eine neue theologische Kommission wurde ernannt, die nach einhalb Jahren dem Papst im Februar 1862 das Ergebnis ihrer Arbeiten vorlegte. Als im Sommer des gleichen Jahres eine Reihe von Bischöfen zu einer Kundgebung für die weltliche Macht des Papsttums nach Rom gekommen war, nahm der Papst diese Gelegenheit wahr, um ihnen den Entwurf für die Verurteilung vorzulegen. Er enthielt 61 Thesen zu den hauptsächlichsten laizistischen Strömungen in Philosophie, Moral und Politik. Obwohl diese Mitteilung unter dem Siegel der Verschwiegenheit gemacht worden war, gab es dennoch undichte Stellen, und das vorzeitige Bekanntwerden des Dokuments entfesselte in der antiklerikalen Presse einen Sturm gegen das römische Obskurantentum. Dadurch sah sich der Papst veranlaßt, für sein Eingreifen eine, wie er dachte, weniger aufreizende Form zu wählen. Er beauftragte eine neue Kommission, die aus seinen früheren Ansprachen

⁷ Der spätere Leo XIII. machte diese Anregungen auf dem Provinzialkonzil von Spoleto. Vgl. *Scelto di atti episcopali del card. G. Pecci, arcivescovo di Perugia* (Rom 1879) 417–418; G. Martina, *Osservazioni* . . . 423–427.

⁸ G. Frenaud, *Dom Guéranger et le projet de bulle pour la définition de l'Immaculée Conception*, in: *Acta Congressus mariologici-mariani Romae 1954* (Rom 1956) II, 345–371; L. Robert, *Dom Guéranger chez Pie IX* (Solesmes 1960).

⁹ Text bei C. J. Rinaldi, *Il valore* . . . 242 ff.; auch bei P. Hourat, *Le Syllabus* (Paris 1904) I, 42–56; vgl. G. Martina, *Osservazioni* . . . 449, 453–454, vor allem 484–496.

und Erlassen jene Stellen ausziehen sollte, worin er schon die im ersten Entwurf aufgezählten Irrtümer verurteilt hatte. Auf diese Weise ließe sich, so hoffte man, der Eindruck vermeiden, als ob der Heilige Stuhl in brüsker Weise gegen alle Strömungen der modernen Welt zu Felde ziehen wolle. Handelte es sich doch nur um die systematische Aufzählung schon früher gemachter Äußerungen, die bei ihrem ersten Bekanntwerden keinerlei Aufsehen erregt hatten.

Die Ausarbeitung des neuen Textes ging langsam voran, so daß man vermuten konnte, die Verurteilung der modernen Irrtümer sei auf die lange Bank geschoben, ja sie werde wohl überhaupt nie mehr erfolgen. Aber gegen Ende des Sommers 1863 ließen zwei unglückliche Reden die Frage neu aufgreifen. Auf der Versammlung katholischer Gelehrter in München hatte Döllinger ziemlich heftig die nahezu völlige Unabhängigkeit der katholischen Gelehrten vom kirchlichen Lehramt gefordert¹⁰. Und Montalembert hatte auf dem Internationalen Kongreß, den die Katholiken Belgiens in Mecheln organisiert hatten, eine Apologie für die „freie Kirche im freien Staat“ gehalten¹¹. Die Rede, die einen ungeheuren Widerhall fand, war Wasser auf die Mühle all derer, die im katholischen Liberalismus die Hauptgefahr der Zeit sahen, weil er gleich einem trojanischen Pferd die Ideen des Liberalismus ins gläubige Volk einschmuggelte. Die Warner vor den verderblichen Folgen einer sorglosen Haltung der Katholiken gegenüber dem Liberalismus hatten insofern ein leichtes Spiel, als sie nur auf die zunehmende antireligiöse Haltung der Liberalen hinzuweisen brauchten und auf die Tatsache, daß sogar unter den Augen des Papstes jene Partei, die sich durch den Mund Cavour's zum Programm der „freien Kirche im freien Staat“ bekannt hatte, immer neue Schikanen gegen die kirchlichen Behörden und die Orden ersann.

Pius IX. mußte den Bitten derer, die ihn um eine eindeutige und klare Stellungnahme angingen, ein um so geneigteres Ohr leihen, als im Lauf des Jahres 1863 verschiedene Umstände zusammentrafen, seine Besorgnis zu mehren: immer mehr Katholiken Italiens waren für die Versöhnung des Papstes mit dem italienischen Staat; in verschiedenen Ländern Europas und Amerikas kam es zu erneuten Maßnahmen gegen Klöster; die Tätigkeit der Protestanten bei den wenig widerstandsfähigen Massen in Lateinamerika, wobei die Entfernung mithalf, ihre Bedeutung noch zu vergrößern; der Erfolg des „Lebens Jesu“ von Renan und der atheistischen Philosophie von Littré in Frankreich: all das ließ mit Bedauern an die gute alte Zeit denken, wo Regierungen auf Vorstellung der Kirche hin das Proselytenmachen nichtkatholischer Bekenntnisse und den Verkauf „schlechter Bücher“ verboten. All diese Alarmnachrichten bekräftigten Pius IX. in der Überzeugung, daß der Liberalismus, dieses Konglomerat enzyklopädistischer Philosophie und französischer Re-

¹⁰ J. Friedrich, Ignaz von Döllinger (München 1901) III, 286–353; Text der Rede, in: Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrter in München (Regensburg 1863) 25–59.

¹¹ R. Aubert, L'intervention de Montalembert au Congrès de Malines en 1863, in: Collectanea Mechliniensia (Mecheln 1950) XX, 525–551; Text der Rede, in: Assemblée générale des catholiques en Belgique. Première sessions à Malines 1863 (Brüssel 1864) 168–190, 303–327.

volutionsideen, „der Irrtum des Jahrhunderts“ sei, den er beim Namen nennen und auf dessen verschiedene, oft kaum erkennbare Formen, die den Menschen von seinen geistigen und sittlichen Pflichten gegenüber der Offenbarung entbinden wollten, er die Katholiken aufmerksam machen müsse. Der Papst wußte zwar ganz gut um die Notwendigkeit, sich im praktischen Leben mit den konstitutionellen Regierungen, die ja alle auf den berichtigten Prinzipien beruhten, zu verständigen, und er sah auch die Vorteile, die sich in manchen Fällen daraus für die Kirche und ihre Handlungsfreiheit ergaben. Trotzdem glaubte er, daß manche Katholiken, vor allem in Frankreich und Italien, wenn auch in bester Absicht, in ihren Zugeständnissen zu weit gingen und so Gefahr liefen, von einer zunächst nur opportunistischen Haltung allmählich einer inneren Zustimmung zu den naturalistischen und indifferentistischen Lehren zu verfallen, die in seinen Augen die Grundlage des Liberalismus seiner Zeit bildeten¹². Eine ernste Mahnung schien ihm mehr und mehr unumgänglich notwendig.

Die Verurteilung wurde trotzdem aus verschiedenen Gründen bis Ende 1864 verschoben: eine diplomatische Intervention Frankreichs, hinter der einige Bischöfe standen, die voraussahen, daß man die öffentliche Meinung vor den Kopf stoßen werde¹³; aus Belgien kam die Bitte, man solle am Vorabend wichtiger Wahlen nichts tun, was so aussehe, als ob dadurch die Verfassung desavouiert werde, so daß davon nur die Liberalen Nutzen hätten¹⁴. Und schließlich zeigte sich Kardinal Antonelli besorgt, weil er fürchtete, einige Befürworter der weltlichen Macht des Papsttums, wie Adolphe Thiers, würden dadurch kopfscheu gemacht. Pius IX. zeigte sich solchen Einwänden zugänglich. Einen größeren Eindruck machten jedoch die Gefahren auf ihn, die er für die Kirche befürchtete, und darin wurde er nicht nur von seiner Umgebung bestärkt, sondern auch durch die zahlreichen Bitten, die ihm aus verschiedenen Ländern zungen, vor allem aus Frankreich, wo die Praxis der Denunziation in Rom immer schon blühte. Hier ist nicht der Ort, den Gründen nachzugehen, die schließlich nach wiederholtem Zögern die Entscheidung Pius' IX. herbeiführten. Sie fiel Anfang Dezember 1864¹⁵, und am 21. veröffentlichte der „Giornale di Roma“ den vollständigen Text einer Enzyklika, die die Zeitirrtümer verurteilte. Sie war ergänzt durch einen Katalog, der eine gewisse Anzahl dieser Irrtümer genauer beschrieb¹⁶.

¹² Der Unterschied zwischen der liberalen Weltanschauung und der Ansicht vieler liberaler Katholiken ist ausgezeichnet dargestellt bei Mgr. A. Simon, *Considérations sur le libéralisme*, in: *Risorgimento* (Brüssel 1961) IV, 3–25.

¹³ J. Maurain, *La politique ecclésiastique du Second Empire* (Paris 1930) 702; G. Bazin, *Vie de Mgr. Maret* (Paris 1891) II, 71–74.

¹⁴ E. de Moreau, *Adolphe Dechamps* (Brüssel 1911) 443–461; A. Simon, *Le cardinal Sterckx et son temps* (Wetteren 1950) I, 238–251.

¹⁵ Über die letzte Fassung des Syllabus vgl. S. Vaihé, *Le Syllabus a-t-il eu plusieurs éditions?* in: *L'Année théologique augustinienne* 13 (1953) 370–372; G. Martina, *Osservazioni . . .*, 476–481.

¹⁶ Text in: Pii IX Pont. Max. Acta (Rom 1865) III, 687 (Enzyklika), 701–717 (Syllabus). Vgl. diese Zschr. 1865, der die Übersetzung der entsprechenden Thesen des Syllabus entnommen ist. Auszüge aus beiden in: Neuner-Roos, hrsg. Karl Rahner, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung* (Regensburg 1958) Nr. 26–30 (gegen den Rationalismus) 189 (gegen den Pantheismus).

Die Verurteilung

Das päpstliche Rundschreiben „Quanta cura“ erinnert zunächst daran, „mit welcher Hirten Sorge und Wachsamkeit“ die Päpste und besonders Pius IX. selbst schon zu verschiedenen Malen „die Hauptirrtümer unseres traurigen Zeitalters“ verurteilt hatten. Dann weist es darauf hin, daß die jüngsten Fortschritte des Übels es nötig machen, von neuem den Eifer der Bischöfe anzuregen, „um schlechte Meinungen auszurotten, die aus diesen Irrtümern als ihren Quellen hervorfliessen“. Die Enzyklika nennt die wichtigsten unter diesen Lehren in einer Sprache, in der zum Teil die Entrüstung durchklingt: die Selbstherrlichkeit des Staates, der sich das Recht nimmt, die religiösen Ordensgemeinschaften zu unterdrücken und das Schulmonopol an sich zu reißen; den als Erbe des Gallikanismus und Josephinismus auftretenden Regalismus, der die Ausübung kirchlicher Autorität von der staatlichen Genehmigung abhängig macht; die Meinung, nur hinsichtlich der Glaubenslehre den Dekreten des Heiligen Stuhles verpflichtet, im Bereich der Kirchenzucht aber unabhängig zu sein; den Radikalismus der Exegeten, die Christus als Mythengestalt betrachteten oder seine Gottheit leugneten, und besonders den Naturalismus, der es als Forderung des Fortschritts ansieht, daß sich die menschliche Gesellschaft aufbaut und geleitet wird „ohne alle Rücksichtnahme auf die Religion, als ob diese nicht vorhanden wäre, oder wenigstens ohne irgendwelchen Unterschied zwischen der wahren und den falschen Religionen zu machen“. Dieser Naturalismus stelle folgerichtig die vollständige Laisierung aller Einrichtungen als Ideal hin: die völlige Trennung von Kirche und Staat, die Gleichheit der Kulte vor dem Gesetz, eine absolute Gewissensfreiheit und „das Recht auf die durch keine kirchliche oder staatliche Behörde zu beschränkende völlige Freiheit, ihre Gedanken jeglicher Art, sei es durch das mündliche Wort oder durch den Druck oder auf andere Weise zur Öffentlichkeit bringen und aussprechen zu können. Die Verfechter dieser Freiheit bedenken und erwägen nicht, daß sie die Freiheit des Verderbens verkünden“.

Wie die meisten Enzykliken wurde „Quanta cura“ außerhalb der kirchlichen Kreise kaum gelesen. Nur wenige Zeitungen veröffentlichten den vollständigen Text. Auch war die Enzyklika in dem bombastischen Stil geschrieben, wie er bei Dokumenten dieser Art im 19. Jahrhundert üblich war. Dieser Stil, der sich zum Teil aus der Anwendung der lateinischen Sprache ergab, verhinderte die Kommentierung des päpstlichen Rundschreibens für ein großes Publikum. Aber der Enzyklika war eine Art zusammenfassender Übersicht beigelegt, der Syllabus. Darin fanden sich die gleichen Lehren in einer scharfen und kurzen, auch für Uneingeweihte leicht verständlichen Form ausgesprochen. Auf diesen Syllabus, die Zusammenstellung von 80 verurteilten Behauptungen, richtete sich die Aufmerksamkeit des großen Publikums, und vielleicht hat niemals ein päpstliches Doku-

ment unter Laien eine ähnliche Erregung hervorgerufen und, in gewissen Kreisen, ein ähnliches Ärgernis¹⁷.

Der Syllabus ist eine Liste von 80 Thesen, die unter der einen oder anderen Rücksicht als gefährlich oder als irrig – einige sogar als häretisch – hingestellt werden. Es ist jedoch nicht gesagt, welche dieser Qualifikationen für die einzelne Behauptung im besonderen zutrifft. Deshalb ist es falsch, sie insgesamt als „die achtzig Häresien des Jahrhunderts“ zu bezeichnen, wie man es einige Jahre nach Erscheinen des Syllabus auf dem Titelblatt eines italienischen theologischen Kommentars lesen konnte¹⁸. Gewisse Behauptungen wurden nur als für die damaligen Zeitumstände unangebracht oder als doppeldeutig und verfänglich verurteilt, weil sie in zu allgemeinen Ausdrücken, zu uneingeschränkt formuliert sind. Sie stellen z. B. etwas als überall und immer richtig hin, was es nur unter bestimmten Bedingungen ist.

Der Syllabus ist in zehn Abschnitte eingeteilt. Liest man sie hintereinander, so erkennt man rasch folgenden Sachverhalt: Wenn der Syllabus im Augenblick seiner Veröffentlichung und besonders in der Folgezeit als die schärfste Verurteilung erschien, die die Kirche je gegen den Liberalismus und die modernen Freiheiten ausgesprochen hatte, so handelt es sich dabei in Wirklichkeit doch nur um eine Seite des Dokumentes. Es enthält auch andere; dies ist zu beachten, um gewisse wohlwollende Reaktionen zu verstehen, die zunächst erstaunen könnten, so z. B. das Verhalten Ketteler. Der berühmte Bischof von Mainz verfocht die Religionsfreiheit, nicht im Sinn des Indifferentismus, sondern aus praktischer Toleranz¹⁹. Er konnte nun glauben, und zwar mit Recht, daß eine sachgemäße Auslegung des päpstlichen Dokumentes keine beachtlichen Schwierigkeiten hinsichtlich der Religionsfreiheit bereite. Im übrigen zeigte Ketteler offen seine Freude, die „modernen Irrtümer“ gebrandmarkt zu sehen. Für ihn waren dies der Naturalismus, der den übernatürlichen Gesichtspunkt außer acht läßt, der Rationalismus einiger Theologen und Gelehrten, der ihn besonders erbitterte, das kleinliche Staatskirchentum mancher Regierungen oder auch der Wirtschaftsliberalismus, für den dieser Vorläufer der christlichen Gesellschaftslehre keine Sympathie aufbrachte. Günstig war ebenfalls die Reaktion mancher Katholiken, die guten Glaubens das Hauptanliegen des Augenblicks in der Aufrechterhaltung der weltlichen Macht des Papstes sahen, die in ihren Augen das einzige Unterpfand seiner geistigen Unabhängigkeit darstellte. Einem kirchlichen Dokument, das in der Römischen Frage so eindeutig

17 Der beste Kommentar dazu ist der von L. Choupin, *Valeur des décisions ... du Saint-Siège* (Paris 31928) 187–415; F. Heiner, *Der Syllabus in ultramontaner und antiultramontaner Beleuchtung* (Paderborn 1905) (stark polemisch); R. Aubert, *L'enseignement du magistère ecclésiastique au XIX^e s. sur le libéralisme*, in: *Tolérance et Communauté humaine* (Tournai 1952) 75–105.

18 R. Berlinghieri, *Le 80 eresie del nostro secolo condannate dalla Santa Romana Chiesa quali si legono nel Sillabo* (Rom 1872).

19 Er legte seine Ansichten in einer bemerkenswerten Schrift dar: *Freiheit, Autorität und Kirche. Erörterungen über die großen Probleme der Gegenwart* (Mainz 1862) vgl. dazu F. Vigner, *Ketteler. Ein deutsches Bischofsleben des 19. Jahrhunderts* (München 1924) 384–400.

Stellung bezog, zollten sie gern ihren Beifall, ja sie nahmen dafür sogar in Kauf, daß einige ihnen durchaus sympathische Freiheiten von einer zu wenig nuancierten Mißbilligung betroffen wurden. Sie waren sogar bereit, auf diese Freiheiten zu verzichten, wenn sich dies als notwendige Bedingung für die unmißverständliche Klarheit in der Römischen Frage erwies.

Im ersten Abschnitt sind unter dem Titel „Panthéismus, Naturalismus und absoluter Rationalismus“ sieben Behauptungen zusammengestellt, die zumeist eindeutige Irrlehren ausdrücken, z. B.: „Es gibt kein höchstes, weisestes und allvorsehendes göttliches Wesen, unterschieden vom Weltall“. „Jede Einwirkung Gottes auf die Menschen und die Welt muß geleugnet werden“, oder „Die göttliche Offenbarung ist der Vervollkommnung des Menschen schädlich“; „Jesus Christus selber ist ein Mythus“.

Der zweite Abschnitt umfaßt unter dem Titel „Gemäßigter Rationalismus“ ebenfalls sieben Behauptungen. Er richtet sich gegen eine Anzahl deutscher Denker der jüngsten Vergangenheit. Einige von ihnen ließen zwar die Nützlichkeit, d. h. die Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung gelten. Sie versuchten jedoch, das ganze Gebäude der Glaubenswahrheiten auf einer rein rationalistischen Basis zu errichten, und sie höhlten damit den übernatürlichen Charakter der geoffenbarten Heilsgeheimnisse aus. Andere begnügten sich damit, für die katholischen Wissenschaftler eine Freiheit zu fordern, deren Grundidee uns heute gerechtfertigt erscheint. Aber damals war sie oft in ungeschickten, zu absoluten oder doppeldeutigen Worten ausgedrückt worden, und das hatte eine Ablehnung von seiten der kirchlichen Autoritäten hervorgerufen, die nun ihrerseits der Nuancen entbehrte und Gefahr lief, in ängstlicher Unbeweglichkeit zu erstarren. Man lese etwa These 11: „Die Kirche soll nicht allein niemals gegen die Philosophie einschreiten, sondern sie soll auch die Irrtümer eben dieser Philosophie dulden und es ihr selber überlassen, sich zu verbessern.“ Das päpstliche Dokument von 1862, dem diese Behauptung entnommen ist²⁰, läßt uns in seinem Kommentar den Hintergrund sehen: „Die rechte Freiheit der Philosophie muß ihre Grenzen anerkennen und einhalten. Denn niemals wird es weder dem Philosophen noch der Philosophie erlaubt sein, etwas den Lehren der göttlichen Offenbarung und der Kirche Entgegengesetztes zu behaupten oder irgendeine davon zu bezweifeln, weil sie es nicht einsieht“; und ein wenig weiter: „In einer Angelegenheit von solcher Wichtigkeit können wir es nicht dulden, daß alles unbesonnen durcheinandergebracht wird und daß die Vernunft in das dem Glauben vorbehaltene Gebiet eindringt, um dort Verwirrung zu säen. Denn die Grenzen, die zu überschreiten die Vernunft niemals das Recht hat und die sie auch nicht überschreiten kann, sind sehr bestimmt und allgemein bekannt.“ Es ist klar, daß sich die Kirche, die die Verantwortung für das Glaubensgut trägt, in solchen Fällen nicht einer Warnung enthalten kann. Sie übt so

²⁰ Brief Papst Pius' IX. an den Erzbischof von München-Freising gegen den Rationalismus Frohschammers vom 11. Dezember 1862 „Gravissimas inter“, in: Pii IX Pont. Max. Acta III, 548–556, Neuner-Roos Nr. 22–25.

das Wächteramt über die Arbeit der Philosophen aus. Aber es wäre besser gewesen, mit ausgewogeneren Worten zu warnen. Denn dieses wenig differenzierte Urteil hätte auch die Worte Kardinal Merciers getroffen, der dreißig Jahre später sagte: „Die Kirche ist nicht dazu da, sofort gegen Irrtümer einzuschreiten, sobald sie ans Tageslicht treten. Sie kann oft zuwarten, bis sich ein Irrtum durch seine eigenen Konsequenzen als solcher erweist. Sie ist nämlich überzeugt, daß der Irrtum der Bote der Wahrheit sein kann und sie oft begleitet. Sie weiß, daß der menschliche Geist häufig lange und mühsame Wege gehen muß, auf denen er sich zunächst zu verirren scheint, um dem Unbekannten einen Teil der Wahrheit zu entreißen.“²¹ Man könnte ähnliche Bemerkungen zu den Thesen 12 und 13 machen: „Die Erlasse des Apostolischen Stuhles und der Römischen Kongregationen hindern den freien Fortschritt der Wissenschaft“; „Die Methode und die Prinzipien, nach denen die scholastischen Lehrer der Vorzeit die Theologie ausgebildet haben, entsprechen keineswegs den Bedürfnissen unserer Zeit und ihrem Fortschritt in den Wissenschaften.“ Man versteht, daß man in Rom dergleichen Behauptungen in ihrer apodiktischen Allgemeinheit nicht gelten lassen konnte. Aber es wäre wünschenswert gewesen, wenn deutlicher erkennbar geworden wäre, daß der Heilige Stuhl den Wahrheitsgehalt dieser Thesen keineswegs verkannte.

Der Titel des dritten Abschnitts lautet: „Indifferentismus, Latitudinarismus“. Der Abschnitt enthält vier Thesen, die sich mit der damals weit verbreiteten Ansicht befassen: „Alle Religionen sind gleich wertvoll.“ Nach Ansicht des Heiligen Stuhles und zahlreicher damaliger Katholiken beruhte auf diesem Grundsatz die Forderung des Liberalismus nach Gewissens- und Religionsfreiheit.

Der vierte Abschnitt hingegen zeigt auf den ersten Blick einen recht vielgestaltigen Charakter: „Sozialismus, Kommunismus, Geheimgesellschaften, Bibelgesellschaften, klerikal-liberale Gesellschaften“. Es handelte sich um all diejenigen, die die Kirche als Revolutionäre betrachtete: die Anhänger der sozialen und auch der politischen Revolution (so die Carbonari oder die irischen Fennians); die Freimaurer und die protestantischen Missionsgesellschaften. Von beiden glaubte Rom, daß sie mit den Vorgenannten in Verbindung ständen, was für die lateinischen Länder oft zutraf; schließlich die Vereinigungen der patriotischen italienischen Priester, die für die Beseitigung der weltlichen Macht des Papstes eintraten, was als Bekundung „revolutionären“ Geistes angesehen wurde.

Der fünfte Abschnitt umfaßt zwanzig Thesen und betrifft die „Irrtümer über die Kirche und ihre Rechte“. Er richtet sich im wesentlichen gegen die Grundsätze des Gallikanismus oder des Josephinismus und trifft die konkrete Politik zahlreicher Regierungen des 19. Jahrhunderts, die sich liberal nannten, aber in Wirklichkeit auf kirchenpolitischem Gebiet an den staatskirchlichen Traditionen des Ancien Regime festhielten.

²¹ L. de Raeymaeker, *Vérité et libre recherche scientifique selon le cardinal Mercier*, in *Liberté et Vérité* (Löwen 1954) 15–37, bes. 25 (Zitat aus den Ausführungen des Kardinals auf dem katholischen Kongreß von Mecheln 1891).

Der sechste, ebenfalls sehr lange Abschnitt umfaßt die Thesen 39 bis 55 und trägt den Titel: „Irrtümer über die bürgerliche Gesellschaft sowohl an sich, als in ihren Beziehungen zur Kirche betrachtet“. Die erste These zeigt die allgemeine Tendenz der meisten dieser Irrtümer: „Der Staat, als der Ursprung und die Quelle aller Rechte, besitzt ein unbegrenztes Recht.“ Hier wird der Etatismus in seinen verschiedenen Formen aufgedeckt, insbesondere der staatliche Anspruch auf das Schulmonopol, sein Anspruch, einseitig Konkordate aufkündigen zu können, oder auch sein Anspruch, das kirchliche Leben durch das Placet oder das Exsequatur zu beaufsichtigen, was Gallikanismus oder Josephinismus ist. Hingegen wird in der letzten Behauptung dieser Gruppe der Liberalismus des 19. Jahrhunderts klar gekennzeichnet. Es heißt unter 55: „Die Kirche ist vom Staat, der Staat von der Kirche zu trennen.“

Der siebente Abschnitt mit dem ziemlich neutralen Titel: „Irrtümer über die natürliche und christliche Sittenlehre“ ist in Wirklichkeit eng mit der Römischen Frage verknüpft; es wird darin die Theorie vom *fait accompli* behandelt; der Grundsatz: „Macht geht vor Recht“; das Recht zum Eidbruch im Interesse des Staatswohles; ebenso das Recht, sich auf dem Grundsatz des Nichteingreifens zurückzuziehen, um eine Ungerechtigkeit geschehen zu lassen, alles Thesen, die anlässlich der Ereignisse in Italien Gegenstand heißer Diskussionen waren.

Der achte Abschnitt umfaßt zehn Irrtümer bezüglich der christlichen Ehe, insbesondere die Frage der Ehescheidung und der Zivilehe. Nur zwei Thesen bilden den neunten Abschnitt mit dem Titel: „Irrtümer über die weltliche Herrschaft des Römischen Papstes“, wobei freilich zu beachten ist, daß das Thema bereits im siebenten Abschnitt behandelt worden war.

Schließlich der zehnte Abschnitt: „Irrtümer, welche zu dem heutigen Liberalismus in Beziehung stehen“. Er umfaßt nur vier Irrtümer, doch schon in mehreren früheren Abschnitten waren direkt oder indirekt verschiedene Thesen des Liberalismus angegangen worden. Diese Artikel haben damals die öffentliche Meinung am stärksten erregt, vielleicht weil sie am Schluß standen und so den Anschein erweckten, als sollten sie das Gebäude krönen und den Orgelpunkt des Dokumentes darstellen. Es handelt sich um Thesen, die der Heilige Stuhl für unannehmbar erklärt:

77. In unserer Zeit ist es nicht mehr zuträglich, daß die katholische Religion mit Ausschluß aller übrigen Kulte als einzige Staatsreligion gelte.
78. Daher ist es eine löbliche Anordnung, wenn in gewissen katholischen Gegenden gesetzlich festgelegt ist, daß es jedem Einwanderer daselbst erlaubt sei, seinen eigenen Kult, welcher immer es sei, öffentlich auszuüben.
79. Denn es ist falsch, daß die staatlich berechnete Freiheit eines jeden, sowie auch die allen verliehene volle Befugnis, jede beliebige Meinung und Ansicht öffentlich kundzugeben, dazu führe, die Sitten und Gesinnungen der Völker leichter zu verderben und die Pest des Indifferentismus zu verbreiten.
80. Der Römische Papst kann und soll sich mit dem Fortschritt, mit dem Liberalismus und mit der modernen Zivilisation aussöhnen und verständigen.

Um Sinn und Tragweite der Verurteilung dieser Thesen richtig zu deuten, muß man verschiedene Erwägungen anstellen.

Zunächst ist daran zu erinnern, daß Rom sie nicht alle als ausgesprochene Irrtümer hinstellen wollte, sondern einige von ihnen nur als ungeschickte oder unkluge Formulierungen, die z. B. wegen mangelnder Nuancierung gefährlich seien. Dies wurde von offizieller Seite ausdrücklich bestätigt²². Außerdem ist zu sagen, daß, entgegen den Behauptungen mancher Theologen, der Syllabus keine Äußerung des unfehlbaren Lehramtes der Kirche darstellt. Er ist keine Erklärung des Papstes *ex cathedra*, und er ist vom Gesamtepiskopat nie als unfehlbares Dokument der Kirche hingestellt worden²³.

Darüber sind sich alle Autoren seit langem einig. Es ist aber nicht weniger wahr, daß es sich um einen bedeutsamen Schritt des Heiligen Stuhles handelte und daß es notwendig ist, seine Tragweite zu kennen, indem man erforscht, was der Papst wirklich verurteilen oder zum mindesten mißbilligen wollte.

Nun ist es eine den Theologen wohl bekannte Regel, daß man, um den tatsächlichen Standpunkt des kirchlichen Lehramtes zu erkennen, die kontradiktorische, nicht die konträre Bedeutung des beanstandeten Satzes nehmen muß. (Das ist eine klassische Unterscheidung der Logik: das Gegenteil [Konträre] von schwarz ist weiß; aber das Gegensätzliche [Kontradiktorische] ist ganz einfach: nicht-schwarz, z. B. dunkelgrau.) Wenn sich daher Pius IX. gegen die These 77 wendet: „In unserer Zeit ist es nicht mehr zuträglich, daß die katholische Religion mit Ausschluß aller übrigen Kulte als einzige Staatsreligion gelte“, so hat er damit nicht behaupten wollen, daß dies immer zuträglich sei, sondern nur, daß es manchmal noch zuträglich sein kann.

Eine andere Überlegung, die speziell den Liberalismus betrifft. Der Abschnitt X trägt den Titel: „Irrtümer, die zu dem heutigen Liberalismus in Beziehung stehen“. Es handelt sich also weniger um das Wesen des Liberalismus an sich als um die konkrete Form, die das liberalistische System zu jener Zeit annahm, mehr noch vielleicht um die liberale Praxis. Der Liberalismus zur Zeit des Syllabus, so wie er sich in den Erklärungen seiner Führer und durch das Verhalten der liberalen Regierungen ziemlich überall in Kontinentaleuropa und in Lateinamerika darstellte, wirkte sich oft als Staatskirchentum und kleinliche Beaufsichtigung des kirchlichen Lebens aus und versuchte manchmal, die Kirche durch eigentliche Unterdrückung zum Erliegen zu bringen. Selbst wenn er nicht so weit ging und nicht nur mit Worten, sondern auch in der Praxis dem Ideal der Religionsfreiheit treu blieb, so vertrat der Liberalismus des 19. Jahrhunderts doch meistens eine rein relativ-

²² Unter anderem auch durch den Kardinalstaatssekretär Antonelli. Mgr. Place schrieb am 14. Januar 1865 an Dupanloup unter Bezug auf ein Gespräch, das er mit dem Staatssekretär hatte: „Was den Syllabus betrifft, so betonte er, daß es wichtig sei, auf jene päpstlichen Verlautbarungen zurückzugreifen, aus denen die Sätze genommen seien; dann sehe man bei vielen, daß sie viel eher Warnungen als eigentliche Verurteilungen seien.“ Archiv S. Sulpice, Recueil 'Encyclique' vol. I.

²³ Vgl. die verschiedenen Ansichten, die bei L. Choupin a.a.O. 139–157 dargestellt sind.

stische Auffassung von der Religion. Er sah sie vom Standpunkt des indifferenten Naturalismus aus und hielt alle Religionen für mehr oder weniger gleichwertig als menschlichen Ausdruck des religiösen Gefühls. Und darum war er der Ansicht, daß alle die volle Meinungsfreiheit genießen sollten. Die berühmte Formulierung von der „freien Kirche im freien Staat“ wurde zwar von Montalembert keineswegs im relativistischen und naturalistischen Sinn verstanden – das wußte Pius IX., wenn er auch einige daran anklingende Ausdrücke bei ihm bedauerte. Aber im Mund von Cavour und jedenfalls mancher Italiener, die wie er dachten, hatte sie diesen Sinn – und auch das wußte Pius IX. Eben diesen Liberalismus wollte er treffen.

Schließlich noch eine wichtige Feststellung, die allzu oft übersehen wird, wenn man die wirkliche Tragweite der Behauptungen des Syllabus erfassen will: diese sind mehr oder weniger wörtliche Zitate aus früheren päpstlichen Dokumenten. Von Anfang an – und Pius IX. selbst hat bei verschiedenen Audienzen²⁴ damit begonnen – wurde immer wieder nachdrücklich darauf hingewiesen, daß es für eine korrekte Interpretation der Thesen unerlässlich sei, sie in den Kontext der Dokumente einzufügen, denen sie entnommen sind. Zu diesem Zweck wurde jeweils der Hinweis auf das ursprüngliche Dokument in Klammern angegeben, und eine Sonderausgabe dieser verschiedenen Dokumente wurde auf Anordnung des Heiligen Stuhles einige Wochen nach Erscheinen des Syllabus veröffentlicht²⁵. Der Zusammenhang mit dem Urtext zeigt, daß der Gedanke des Papstes manchmal weniger unduldsam und vor den Kopf stoßend war, als es auf den ersten Blick scheinen mochte.

Hierzu zwei Beispiele: Die These 18 verurteilt jene, die sagen: „Der Protestantismus ist nichts anderes als eine verschiedene Form einer und derselben wahren, christlichen Religion, in welcher Form es ebensowohl möglich ist Gott zu gefallen, als in der katholischen Kirche“. Der offizielle Text verweist uns für diesen Punkt an die Enzyklika „Nostis et nobiscum“ vom 8. Dezember 1849²⁶. Hier liest man, daß die Liberalen Italiens, die ihr laizistisches Programm verwirklichen wollten und sich des Widerstandes der katholischen Kirche gegen diese Absicht wohl bewußt waren, einen Winkelzug angewandt hatten. „Sie wollen das italienische Volk zu den Lehren und Versammlungen der Protestanten hinführen . . . in denen man, so wiederholen sie ohne Unterlaß, um sie zu betören, nichts anderes sehen darf als eine verschiedene Form einer und derselben wahren christlichen Religion, in welcher Form es ebensowohl möglich ist, Gott zu gefallen, wie in der katholischen Kirche.“ Die Enzyklika fährt fort, daß es, um dieser Gefahr vorzubeugen, „wich-

²⁴ Die Briefe, die Dupanloup und Montalembert erhielten, aber auch die diplomatischen Depeschen wiesen zu wiederholten Malen auf diese Erklärungen des Papstes und anderer römischer Stellen hin. Außerdem hatte dies ausdrücklich im Begleitbrief des Kardinals Antonelli an die Bischöfe gestanden (ASS 3 [1867] 167).

²⁵ Acta S. S. D. N. Pii IX ex quibus excerptus est Syllabus (Rom 1865). Diese Zusammenstellung wurde vom Staatssekretär unter anderen auch allen in Rom akkreditierten Diplomaten überreicht.

²⁶ Pii IX Pont. Max. Acta I, 198–223.

tig ist, besonders darauf zu achten, daß die Gläubigen selbst tief durchdrungen sind von dem Dogma unserer heiligen Religion, das von der Heilsnotwendigkeit des katholischen Glaubens handelt“. Hier wird der praktische Gesichtspunkt deutlich, der Pius IX. bewog, daran zu erinnern, daß, objektiv betrachtet, nicht alle Religionen gleichberechtigt sind. Liest man ferner die Stellen der Enzyklika, die dem Satz, aus dem unsere These 18 genommen ist, unmittelbar vorangehen und folgen, so stellt man fest, daß die klassische Formel: „extra Ecclesiam nulla salus“ für den Papst keineswegs bedeutet, daß alle, die außerhalb der katholischen Kirche stehen, als verloren zu betrachten sind. Mehrere Male nämlich erinnert er gleichzeitig an die ebenso klassische Lehre, nach der „diejenigen, die sich der wahren Religion gegenüber in einem unüberwindlichen Irrtum befinden, in den Augen Gottes nicht schuldig sind.“ Das erlaubt uns eine mildere Auslegung des Satzes 18, der auf den ersten Blick alle Protestanten in die äußerste Finsternis zu verwerfen scheint.

Das zweite Beispiel ist noch charakteristischer. Es handelt sich um den berühmten 80. Satz, der diejenigen verurteilt oder zumindest tadelt, „die behaupten würden, der Römische Papst könnte und müßte sich mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und mit der modernen Zivilisation aussöhnen und verständigen“. Dieser Satz rief besonders heftige Reaktionen hervor, und gewisse antiklerikale Zeitungen gingen so weit, ironisch anzukündigen, daß der Papst, in Anwendung dieser Verurteilung von Zivilisation und Fortschritt, in seinem Staat die Eisenbahn, Dampfmaschinen und Gasbeleuchtungen verbieten werde. Aber der Text, aus dem der unglückselige Satz 80 genommen ist, ist ganz klar. Es handelt sich um eine Rede vom 18. März 1861²⁷, während derer der Papst an einer Stelle ausrief, man möge ihn nicht bitten, sich mit dem auszusöhnen, „was man moderne Zivilisation und Liberalismus nennt“, indem er hervorhob, daß man unter diesen Begriffen praktisch die Maßnahmen gegen die Klöster, die Quälereien der Geistlichen, die Unterstützung der Feinde der Kirche verstünde, und er schloß: „Wenn man unter Zivilisation ein System versteht, dazu angetan, die Kirche zu schwächen oder zu stürzen, können sich der Heilige Stuhl und der Römische Papst niemals, nein, niemals mit einer solchen Zivilisation verbinden.“ Man hätte sich also nicht so sehr zu ent-rüsten brauchen.

Zwar machte das Begleitschreiben des Kardinals Antonelli ausdrücklich darauf aufmerksam, daß die Sätze des Syllabus in Zusammenhang mit den früheren päpstlichen Dokumenten, aus denen sie genommen waren, interpretiert werden müßten²⁸; aber wie hätten diese Dokumente denen zur Verfügung stehen sollen, die ihren Inhalt beim Morgenkaffee in der Zeitung lasen. Außerdem verlangte die Interpretation dieser Dokumente selbst nicht selten, den Sinn der benutzten Fachausdrücke zu klären, nicht ein Allgemeinurteil mit einem einfachen Urteil zu verwechseln, zwischen konträr und kontradiktorisch in einem Urteil zu unterscheiden.

²⁷ Ansprache „Jamdudum cernimus“ vom 18. März 1861, in: *Acta . . . ex quibus . . . Syllabus* 196–203.

²⁸ ASS 3, 167.

All dies hätte nicht wenig theologischen Scharfsinn erfordert, und nur sehr wenige Laien, nicht einmal alle Priester waren dazu fähig. Wir haben es hier mit einem schlagenden Beispiel für Mangel an Gespür für „public relations“ zu tun, den man mit Recht so oft kirchlichen Autoritäten vorgeworfen hat, besonders dem Vatikan. Es wurde zu oft übersehen, daß solche Dokumente, die offiziell für Kleinerer bestimmt waren, von denen man voraussetzen konnte, daß sie wohl gerüstet seien mit der klassischen Logik, der scholastischen Philosophie und dem kanonischen Recht, unvermeidlich in die Öffentlichkeit geraten und von Leuten gelesen würden, die den Begriffen ihren gebräuchlichen Sinn unterlegen und die kein Verständnis für Dinge haben, die unter Fachleuten als bekannt vorausgesetzt werden dürfen. Man muß noch hinzufügen, daß diese ungebührliche Erweiterung der Tragweite päpstlicher Aussprüche nicht nur vom Durchschnittsleser gemacht wurde, der im Vokabularium der kirchlichen Wissenschaften wenig auf dem laufenden war, sondern auch von manchen ultramontanen Streithähnen, die, indem sie ihre Wünsche für die Wirklichkeit ansahen, auch versucht waren, gewisse Sätze wörtlich zu verstehen, ohne sich die Mühe zu machen, sie in ihren Kontext einzuordnen, und die bei der Lektüre des Syllabus allzu schnell glaubten, ihre antimodernen Vorurteile seien von Rom kanonisiert. So schrieb das Organ der spanischen Traditionalisten, das übrigens lobend von dem Hauptorgan der französischen Ultramontanen hervorgehoben wurde: „Unser einziger Glaube ist es von nun an, den Liberalismus, den Fortschritt und die moderne Zivilisation als antikatholisch zu brandmarken. Wir verurteilen als antikatholisch diese Fehlgeburt der Hölle.“²⁹

Das Echo³⁰

Die meisten, die schon mehr oder weniger mit der Kirche gebrochen hatten, sahen im Syllabus den schlagenden Beweis dafür, daß es zwischen ihr, so wie sie durch ein halbes Jahrhundert ultramontanen Einflusses geworden war, und der Lebens- und Denkweise des 19. Jahrhunderts keine Gemeinsamkeit gab. Und tatsächlich fragten sich im Anfang viele Katholiken voller Angst, ob sie mit der Kirche brechen müßten, um Menschen ihrer Zeit zu bleiben. So entstanden manchmal wahre Gewissensdramen, besonders bei denen, die entschlossen waren, koste es, was es wolle, ihrem Glauben treu zu bleiben, während sie doch gleichzeitig spürten, daß es Errungenschaften des modernen Geistes gab, auf die man nicht

²⁹ El Pensamiento español, zitiert in: Le Monde vom 13. Januar 1865.

³⁰ R. Aubert, Les réactions suscitées par la publication du Syllabus, in: Collectanea mecliniensia 19 (1949) 309–317; ders., Les catholiques constitutionnels belges face au Syllabus, in: Scrinium lovaniense. Mélanges historiques. E. van Cauwenbergh (Löwen 1961) 543–560; ders., Quelques documents relatifs aux réactions espagnoles au Syllabus, in: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens 19 (Münster 1962) 291–304; ders., Réactions de catholiques italiens, in: Risorgimento (Brüssel 1958) I, 91–99; D. McElrath, The Syllabus of Pius IX. Some reactions in England (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 39) (Löwen 1964)! A. Simon, Catholicisme et politique. Documents inédits 1832–1909 (Wetteren 1955) 124–135; F. Engel-Janosi, Österreich und der Vatikan (Graz 1958) I, 132–134.

mehr verzichten konnte. Lesen wir z. B. eine sehr sprechende Seite aus den Aufzeichnungen von Franz Xaver Kraus, dem späteren Kirchenhistoriker und Historiker christlicher Kunst, der damals noch ein junger Priester war:

„Ich brauche kaum zu sagen, wie unendlich wehmütig und traurig mich diese Enzyklika gemacht hat. Wir können es uns nicht verhehlen, sie ist zum Teil gegen diejenigen gerichtet, die seit einem halben Jahrhundert die Kirche mit der modernen Welt zu versöhnen streben, – gegen die Lacordaire, Montalembert, Dupanloup, Brownson, Acton, Döllinger, gegen alle, die an die Möglichkeit glaubten, das Europa des 19. Jahrhunderts könne sich wieder aussöhnen mit Rom. Die Enzyklika ist allerdings ein Sieg der reaktionären, neuscholastischen Partei, aber ein Sieg, von dem man sagen wird: ‚Noch so ein Sieg, so ist alles verloren.‘ Die Feinde der Kirche triumphieren über diese Zensur, denn sie haben nun, was sie wollten: den Beweis, daß die katholische Kirche der Todfeind der Freiheit, der Wissenschaft und des Fortschrittes ist. (...) Und so schließe ich heute meine Neujahrsbetrachtung mit dem Ausspruche: Ewig treu meiner Kirche, meinem Glauben, aber auch treu der Wissenschaft, treu der Freiheit und der Ehre. Sie sind nicht unversöhnlich, – ach nein, derselbe Gott hat sie geschaffen und uns eingesenkt, ich irre gewiß nicht, wenn ich fortfahre, an beides zu glauben. Sollte ich aber irren, o Herr, der Du mein Herz und meine Nieren durchforschst, so wisse Du, daß ich allzeit spreche: *credo ut intellegam*, daß allzeit ich zuerst und vor allem ein treuer Sohn Deiner hl. Kirche sein und bleiben will.“³¹

In Wirklichkeit war die Erschütterung nicht überall so heftig. In Italien blieb die Stimmung abgesehen von den heftigen Redegefechten der Presse im allgemeinen ruhig; die einen waren seit langem daran gewöhnt, den Weisungen des Vatikans, die sich auf die Politik bezogen, wenig Aufmerksamkeit zu schenken, die anderen hatten mehr Erfahrung in der subtilen Exegese, die erforderlich ist, um die genaue Tragweite eines römischen Dokuments zu interpretieren.

In den germanischen Ländern reagierten die Intellektuellen am heftigsten, besonders die Theologen und Philosophen der Münchner Schule mit ihrem Haupt Döllinger³². Der Abschnitt des Syllabus, der sie besonders anging, erschien ihnen wie eine Kampfansage gegen die Wissenschaft, so wie sie sie verstanden; und tatsächlich kam in mehreren Sätzen die Freiheit zu kurz, die der katholische Wissenschaftler bei seiner Forschung nötig hat. Sie spiegelten zu sehr die damals in kirchlichen Kreisen und besonders in Rom herrschende Mentalität wider. Dort waren gutgesinnte, wohlmeinende Männer, aber ohne Universitätsbildung und nicht vertraut mit den modernen Arbeitsmethoden. Erschrocken über den Fortschritt des Rationalismus und des Unglaubens, meinten sie, es genüge, die neuen wissenschaftlichen Strömungen, die auf den ersten Blick mit dem christlichen Glauben unvereinbar waren, mit dem Bann zu belegen und sich auf Sätze zu versteifen, die als traditionell angesehen wurden, ohne sich auch nur die Frage zu stellen, ob es nicht ge-

³¹ F. X. Kraus, *Tagebücher*, hrsg. v. H. Schiel (Köln 1957) 208.

³² Döllinger verfaßte eine herbe Kritik, die er jedoch nicht veröffentlichte und die erst nach seinem Tod erschien: I. v. Döllinger, *Kleinere Schriften*, gedruckte und ungedruckte. Hrsg. F. H. Reusch (Stuttgart 1890) 197–227.

boten sei, gewisse Fragen von der Wurzel her neu zu durchdenken. Diese furchtsame Haltung mußte unheilvollerweise dazu führen, das abzulehnen, was sicher an Übertriebenem in manchen Behauptungen der „Deutschen Professoren“ enthalten war, ohne das zu unterscheiden, was sich auch an Berechtigtem und Fruchtbarem in ihrem Werk fand. Diese negative Art des Vorgehens, weit davon entfernt, die Beteiligten zu einer heilsamen Selbstkritik, die äußerst notwendig gewesen wäre, anzuspornen, versteifte sie nur auf ihrem Standpunkt, der ein wenig zu stark vom gängigen Rationalismus beeinflusst war, und erzeugte in ihnen jene Bitterkeit, die ihre Früchte nach dem I. Vatikanum beim altkatholischen Schisma zeitigen sollte. Was den politischen Aspekt des Syllabus betrifft, war der Widerhall im Gegensatz hierzu in den Ländern deutscher Sprache äußerst gering. Die österreichische Regierung fürchtete zunächst, daß der Klerus auf Grund der Enzyklika eine noch günstigere Auslegung des Konkordates von 1855 verlangen würde, und tatsächlich versuchten einige Jesuiten, u. a. P. Schrader³³, der spätere Verfasser des Entwurfs über das Schema Kirche und Staat für das I. Vatikanum, die neuen römischen Dokumente als eine Verurteilung jener Katholiken darzustellen, die glaubten, praktische Konzessionen an die Prinzipien von 1789 machen und eine weite Anwendung der modernen Freiheiten auf den nichtkatholischen Kult dulden zu können. Aber dies waren nur vereinzelte Stimmen. Die Schule von Mainz, die außer den Intellektuellen die große Masse der deutschen Katholiken beeinflusste, nahm mit Genugtuung die Verurteilung der atheistischen Philosophen und der zu abenteuerlichen Theologen auf, aber, abgesehen von einigen Ausnahmen, fand sie mit Recht, daß die Verwerfung des antichristlichen Liberalismus kein Hindernis sei, in der Praxis das Bestmögliche aus den Freiheiten, die die Verfassung bot, herauszuholen³⁴.

In Großbritannien herrschte in nichtkatholischen Kreisen fast Einstimmigkeit darüber, daß sich der Papst durch seinen Krieg gegen die moderne Gesellschaft und dazu in so wenig nuancierten Begriffen lächerlich gemacht habe. Was die Katholiken betrifft³⁵, so reagierten sie im allgemeinen wie die deutschen Katholiken der Mainzer Schule, indem sie sich – übrigens ohne großen Erfolg – befleißigten zu erklären, daß Pius IX. die doktrinären Irrtümer und die Auswüchse des Liberalismus verurteilt habe und nicht die liberalen Institutionen Englands jener Zeit. Auch in Belgien gewann diese besänftigende Deutung bald die Oberhand, aber in den ersten

³³ Die Enzyklika vom 8. Dezember 1864 (Wien 1865); *Der Papst und die modernen Ideen* (Wien 1864–1867).

³⁴ Vgl. die Rede von J. Heinrich auf dem Katholikentag in Trier im September 1865 (Verhandlungen der siebenzehnten General-Versammlung der katholischen Vereine Deutschlands in Trier (Trier 1865) 63–71; E. v. Ketteler, *Deutschland nach dem Kriege von 1866* (Mainz 1867) 132–156: *Liberalismus, – Enzyklika vom 8. Dezember 1864*. Dazu eine noch unveröffentlichte Doktordissertation von A. Rölly, *Die Beurteilung des Liberalismus durch den Syllabus Pius' IX. und Bischof Ketteler* (Tübingen 1953).

³⁵ Die kleine Gruppe um Acton hatte eine etwas andere Haltung. Außer dem grundlegenden Werk von McElrath (Anm. 30) J. L. Altholz, *The Liberal Catholic Movement in England. The „Rambler“ and its contributors, 1848–1864* (London 1960) 231 ff. Vgl. auch den Brief von Acton an Döllinger vom 5. Februar 1865, veröffentl. in: I. v. Döllinger, *Briefwechsel 1820–1890*, hrsg. V. Conzemius I. *Briefwechsel Lord Acton 1850–1890 Bd. 1 1850–1869* (München 1963) 380–407.

Tagen war hier die Niedergeschlagenheit der Katholiken, die sich mit ihrer Verfassung eng verbunden fühlten, äußerst stark gewesen.

In Frankreich stieg die Erregung am höchsten, aber aus Frankreich sollte auch der erste offizielle Kommentar kommen, der die richtigen Proportionen des römischen Dokumentes wiederherstellte³⁶.

Die Ultramontanen, deren Führer der Bischof von Poitiers Mgr. Pie, der Benediktinerabt Dom Guéranger und der Schriftsteller Louis Veuillot waren, zeigten sich erfreut, daß der liberale Katholizismus in seiner Zweideutigkeit entlarvt worden sei. Der größere Teil der kirchenfeindlichen Presse verbreitete mit Pauken und Trompeten die These, der Papst habe der modernen Welt den Krieg erklärt, und zog daraus die Folgerung, die französische Regierung müsse von nun an darauf verzichten, die weltliche Macht des Papsttums zu unterstützen. Viele gemäßigte Katholiken waren zutiefst in ihren Überzeugungen erschüttert. Andere verstanden zwar, daß dieser Rückruf zu den Grundsätzen kaum Wesentliches am bisherigen Stand der Dinge ändere; aber sie waren niedergeschlagen, als sie wahrnehmen mußten, daß der Graben, der die Ungläubigen von der Kirche trennte, noch tiefer wurde durch die übertriebenen Kommentare der veuillonistischen Presse. Alle Besonnenen waren sich darüber klar, daß mit den übertriebenen Deutungen der Rechten wie der Linken ein Ende gemacht werden müsse. Eine Zahl von Bischöfen suchte sofort zu handeln und schrieb nach Rom, indem sie auf die Gefahr von Unklarheiten hinwiesen und um Richtigstellung baten. Um jedoch inzwischen die maßlosen Interpretationen gewisser Bischöfe zu verhindern, deren Ultramontanismus viel weiter ging als der Roms, rieten einige, vor allem Darboy und Maret, der Regierung, die Veröffentlichung der Enzyklika und der sich darauf beziehenden Hirtenbriefe zu untersagen, unter dem Vorwand, die päpstliche Verurteilung scheine die Verfassung des Kaiserreiches anzutasten. Das Verbot wurde vom Kultusminister Baroche tatsächlich am 1. Januar 1865 erlassen. Diese antilibérale Maßnahme war dem genialen Polemiker Dupanloup ein willkommener Vorwand, und er veröffentlichte mit Hilfe von Cochin einen einlenkenden Kommentar über die Enzyklika und den Syllabus. Seine Broschüre trug den Titel: „La Convention du 15 septembre et l'Encyclique du 8 décembre“. Sie war in zweifacher Hinsicht geschickt abgefaßt. Wie der Titel andeutet, schickte Dupanloup seinem Kommentar eine beredte Anklage gegen den Vertrag voraus, durch den sich die kaiserliche Regierung Turin gegenüber verpflichtete, Rom von Truppen freizumachen. Damit hatte er mit einer *captatio benevolentiae* den römischen Kreisen gegenüber begonnen. Sein Geschick aber bestand vor allem darin, daß er sich gar nicht erst um eine doch nur mühselig zu unternehmende Rechtfertigung der römischen Positionen bemühte und für mildernde Umstände plädierte und zeigte, daß eine weitherzige Interpretation durchaus möglich war. Er ging vielmehr zum Angriff über und entrüstete

³⁶ Über das folgende: J. Maurain, *La politique ecclésiastique du Second Empire* (Paris 1930) 707–722; R. Aubert, Mgr. Dupanloup et le Syllabus, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 51 (1956) 79–142, 471–512, 837–915.

sich in höchster Lautstärke, wie sehr die antikirchliche Presse den nächstliegenden Sinn der päpstlichen Verlautbarung verfälsche. Dupanloup machte der Presse die heftigsten Vorwürfe, daß sie den Geist der Unversöhnlichkeit herausstelle, um so den Heiligen Stuhl und die Kirche leichter in Mißkredit bringen zu können. So wurde die Broschüre Dupanlouns – statt sich als Kritik an der maßlosen Interpretation des Syllabus durch die ultramontane Presse zu geben – zu einer Apologie für das durch die kirchenfeindliche Presse entstellte und angegriffene Wort des Papstes. Der Bischof hatte zwar auch die maximalistischen Forderungen mancher Katholiken im Auge, aber darauf ging er überhaupt nicht ein, und er vermied sorgfältig jegliche Anspielung. Vor allem hielt er sich bei jenem Punkt auf, der in Frankreich den heftigsten Widerspruch hervorgerufen hatte: der scheinbaren Verurteilung des Fortschritts und der Zivilisation sowie bei den modernen Freiheiten. Er entwickelte dabei eine Reihe klassischer Interpretationsprinzipien, die den Sinn einer päpstlichen Verurteilung genau erkennen ließen, und er betonte mit großem Nachdruck die Unterscheidung von ewigen und zeitbedingten Wahrheiten, von dogmatischen Grundsätzen und bedauerlichen, aber zu dulddenden Tatsachen.

Er war äußerst beredt und wortreich dabei, aber es ist unbestreitbar, daß er einigen Schwierigkeiten aus dem Wege ging, die sich für einen modern Denkenden aus manchen Stellen von „Quanta cura“ und dem Syllabus ergaben. Unbestreitbar ist auch, daß das päpstliche Dokument unter der Feder des Bischofs von Orleans etwas verharmlost wurde, „umgemodelt“ sagten die Antiklerikalen, „entstellt“ antworteten Veuillot und seine Anhänger. Aber ebenso änderte diese „Übersetzung der Enzyklika in die moderne Sprache“³⁷ die öffentliche Meinung, und der Erfolg, sichtbar in vielen Neuauflagen und Übersetzungen in den nächsten Wochen, griff auf ganz Europa, ja auf Amerika über. Mehr noch, Dupanloup erhielt eine Breve mit einem Lob von seiten des Papstes³⁸, der ihm besonders dankte, daß er der kaiserlichen Regierung gegenüber so klar seine Meinung zum Ausdruck gebracht habe.

In Rom wollte man, entsprechend der dort immer schon geübten Klugheit, die Auseinandersetzung mit den liberalen Katholiken nicht auf die Spitze treiben. Nach all den Quellen, die mir einsichtig wurden, war es die Absicht Roms, zwar die Lehre des Liberalismus und seine antikirchliche Stellung zu verurteilen, nicht aber irgendeine Entscheidung für oder gegen die eine oder andere Gruppe von Katholiken und deren Verhalten zu den modernen Freiheiten zu fällen³⁹. Man wollte, indem man an die Grundsätze erinnerte, den liberalen Katholiken eine Mahnung geben nach Maßgabe ihrer Zugeständnisse und ihrer Toleranz, die sie

³⁷ Brief Adolphe Dechamps, des Führers der belgischen verfassungstreuen Katholiken an Mgr. Dupanloup vom 25. Januar 1865, zitiert in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 51 (1956) 510.

³⁸ Ebd. 913.

³⁹ Charakteristisch dafür sind die Informationen in einem Brief Foisssets vom 25. Februar 1865 an Dupanloup aus Rom, zitiert in *Revue d'histoire ecclésiastique* 51 (1956) 898–901, und ebenso zwei nicht datierte Briefe Dupanlouns, ebd. 901–906.

in ihrem praktischen Verhalten und vor allem in ihrer grundsätzlichen Einstellung dem Liberalismus erwiesen. Man hoffte, sie würden sich nun von sich aus langsam daraus zurückziehen. In dieser Atmosphäre der allgemeinen Beschwichtigung konnte Dupanloup durch einige Freunde, die an wichtigen Posten saßen und klug vorangingen, ein Breve des Papstes erhalten, das zwar zurückhaltend abgefaßt, aber doch eine Billigung darstellte, obwohl Veuillot, bestürzt darüber, daß ihm so der totale Sieg entrissen worden war, alles tat, um es zu verhindern. Dies, zusammen mit den Anerkennungsschreiben, die Dupanloup von vielen Bischöfen erhielt – er hatte seine Broschüre an mehr als 600 versandt –, ließ seine Schrift Jahre hindurch als die mehr oder weniger offiziöse Interpretation des Syllabus erscheinen.

Fürs erste war so der Sturm gestillt, und die liberalen Katholiken brauchten – zum großen Teil durch das Eingreifen des Bischofs von Orleans – keinen Rückzug anzutreten, wie es anfangs unvermeidlich schien. Sie spürten zwar, daß die Gunst Pius' IX. mehr und mehr ihren unversöhnlichen Gegnern gehörte, aber sie waren wenigstens nicht verurteilt worden. Und das ließ sie den Schlag aushalten, bis Leo XIII. den päpstlichen Stuhl bestieg. Ein Freund Montalemberts, Foisset, sah das von Anfang an voraus und schrieb: „Es ist ein Glück, daß diese Thesen in ziemlich versteckter Begrifflichkeit abgefaßt sind, so daß sie nach zwanzig oder dreißig Jahren nicht mehr sehr wirken werden. Dann kann die Auseinandersetzung dort beginnen, wo sie abgebrochen wurde.“⁴⁰

In der Tat sollte die Auseinandersetzung wieder aufgenommen werden. Der erste Schritt geschah unter Leo XIII.⁴¹, der ohne die grundsätzliche Lehre Pius' IX. aufzugeben und indem er die These mit den gleichen Worten formulierte wie jener, den Akzent mehr und mehr auf das legte, was die Theologen später „Hypothese“ nannten, d. h. die mehr oder weniger strenge, den Umständen angepaßte Anwendung der Prinzipien⁴². Auch Pius IX. hatte die Hypothese nicht bestritten, aber er redete lieber so wenig wie möglich davon, betrachtete sie als Ausnahme, die man zwar tolerieren könne, die man aber auf ein Mindestmaß reduzieren sollte. Leo XIII. hielt es im Gegenteil für richtig, daran zu erinnern, daß die Kirche die Hypothese in einer Reihe von Fällen durchaus zulasse. Parallel dazu erarbeitete Leo XIII. mit Hilfe der thomistischen Philosophie auf aristotelischer Grundlage eine Staats- und Gesellschaftsphilosophie. Er anerkannte die Eigenständigkeit der beiden Ordnungen, was für die richtige Problematik der modernen Freiheiten von großer Bedeutung war.

⁴⁰ Berichtet durch eine gemeinsame Freundin in einem Brief an Dupanloup vom 30. Juni 1865 (Archiv von S. Sulpice, Recueil „Encyclique“ vol. I).

⁴¹ Vor allem die Enzyklika „Immortale Dei“ vom 1. November 1885 und „Libertas praestantissimum“ vom 20. Juni 1888. Vgl. dazu R. Aubert, *Le magistère* ... in: *Tolérance et Communauté humaine*, 94–99; J. C. Murray, *Contemporary Orientation of Catholic Thought on Church and State in the Light of History*, in: *Theological Studies* 10 (1949) 177–234, bes. 215–224; P. Tischleder, *Die Staatslehre Leos XIII.* (München-Gladbach 1925/27); O. Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des Papstes Leos XIII.* (Freiburg 1925).

⁴² Diese Unterscheidung, die inzwischen klassisch geworden ist, wurde zum erstenmal in der „*Civiltà Cattolica*“ vom 17. Oktober 1863, 118 angewandt. Vgl. dazu J. Lecler, *A propos de la distinction de la „thèse“ et de „l'hypothèse“*, in: *Recherches de science religieuse* 41 (1953) 530–534.

Diese Ideen reiften langsam heran unter Pius XI. und Pius XII.⁴³ Jener führte eine wichtige Unterscheidung ein zwischen der Freiheit des Gewissens – Unabhängigkeit des Gewissens gegenüber Gott –, die er verurteilte, und der Freiheit der Gewissen – das subjektive Recht des einzelnen –, die von der Kirche gegenüber den totalitären Staaten verteidigt wurde⁴⁴. Pius XII. hat in seinen verschiedenen Weihnachtsansprachen während des Krieges und vor allem in seiner berühmten Ansprache an die katholischen Juristen⁴⁵ noch einen Schritt weiter getan. Angesichts der unleugbaren Tatsache, daß der Katholizismus heute in der Welt in Minderheit geraten, und zwar endgültig in Minderheit geraten ist, – die kleine Herde, die Christus im Evangelium vorhergesagt hat –, ist die Hypothese, die normale Situation, die einzige, die man konkret in Betracht ziehen muß.

Allmählich aber nahmen einige Theologen das Problem erneut in Angriff und sahen, daß die Unterscheidung zwischen These und Hypothese nur ein fragwürdiger Ausweg war, der das Problem im Grunde offen ließ, und daß man die These selber neu durchdenken müsse, jene These, die, wie P. Congar meint⁴⁶, vielleicht nichts anderes ist als eine Systematisation der Hypothese des Mittelalters. Einige unter ihnen machten sich, vor allem nach dem zweiten Weltkrieg, an eine neue Theologie der Religionsfreiheit, die diese nicht mehr als Gegenstand der Toleranz oder als geringeres Übel betrachtet, sondern als ein ursprüngliches Recht des Menschen, das man im Namen der christlichen Grundsätze anerkennen muß. Die Aufgabe war schwierig, aber sie hatten gute Gründe für ihre Ansicht. Lediglich eine scheinbar sehr ernste Schwierigkeit bestand: Hatten nicht die Päpste des 19. Jahrhunderts (konkret Gregor XVI. mit seiner Enzyklika „Mirari vos“ und Pius IX. mit seinem Syllabus) den Weg zu einer neuen Inangriffnahme des Problems versperrt, indem sie grundsätzlich die moderne Freiheit, insbesondere die Religionsfreiheit, verurteilt hatten, und ließen sie nicht als einzigen Ausweg die Lösung mit der Hypothese oder mit der Toleranz des geringeren Übels? Viele haben es so verstanden. Hier nun konnte der Historiker den Theologen einen kleinen Beitrag leisten. Die Prüfung des historischen Kontextes, in dem das Dokument ausgearbeitet wurde – für den Syllabus wurde dies in diesem Beitrag gezeigt⁴⁷ –, läßt dieses in seiner wahren Stellung und damit auch in seiner wirklich überzeitlichen Bedeutung erkennen. Die Aussagen päpstlicher Dokumente haben die objektive Ordnung im Auge. Es wird da gesagt: Es gibt nur eine wahre Religion, jene, die von Gott gewollt ist, und die Menschen haben daher kein Recht mehr, eine andere nach ihrem Belieben zu wählen, mit anderen Worten: sie sind nicht mehr frei gegenüber Gott. Wenn aber die Verpflichtung, die einzige von Gott gewollte Religion

⁴³ Einige Hinweise bei A. F. Carillo de Albornoz, *Roman Catholicism and religious liberty* (Genf 1959) 74–76.

⁴⁴ Enzyklika „Non abbiamo bisogno“ AAS 23 (1931) 285–312.

⁴⁵ AAS 45 (1953) 794–802; Utz-Groner, *Soziale Summe Pius' XII.* (Freiburg/Schweiz 1954/61) Nr. 3962–3986.

⁴⁶ *Lettre sur la liberté religieuse*, in: *La Revue nouvelle* 7 (1948) 453.

⁴⁷ Für die Enzyklika „Mirari vos“ R. Aubert, *L'enseignement du magistère ...* in: *Tolérance et Communauté humaine*, 75–82.

anzunehmen, so betrachtet eine objektive ist, dann sind nur jene subjektiv, tatsächlich, schuldig geworden, die um das Bestehen und die Begründung dieser Verpflichtung wissen und sich doch nicht daran halten. Mit andern Worten: Der Zusammenhang zeigt, daß in den fraglichen päpstlichen Dokumenten der Rationalismus gemeint ist, der die menschliche Vernunft in Fragen der Religion grundsätzlich zum obersten Kriterium macht, als ob Gott darüber nichts geoffenbart hätte. Den aus diesem Rationalismus und Naturalismus entspringenden Begriff von Religionsfreiheit mußten die Päpste verurteilen, ihn wird die Kirche auch immer ablehnen. Aber es handelt sich eben nur um diesen rationalistischen und naturalistischen Begriff, nicht um eine anders begründete Religionsfreiheit, die aus anderen Prinzipien hergeleitet wird, etwa daraus, daß der Glaube der freien Entscheidung des Menschen anheim gegeben ist oder daß man dem Gewissen in allem folgen muß, was dieses als wahr und gut hinstellt. Was die Päpste des 19. Jahrhunderts verurteilt haben, war der theoretische Relativismus und Indifferentismus, der die Rechte Gottes leugnete, weniger der praktische Indifferentismus, der sich damit begnügt, die Freiheit der Persönlichkeit zu achten.

Diese aus geschichtlichem Verständnis erwachsende Interpretation der päpstlichen Dokumente des 19. Jahrhunderts, die ich vor gut zehn Jahren in einem Colloquium zum erstenmal skizzierte, dessen Ergebnisse unter dem zurückhaltenden Titel „*Tolérance et communauté humaine*“ veröffentlicht wurden, ist seither von den verschiedensten Seiten aufgenommen worden. Es waren vor allem Kardinal Lercaro⁴⁸ und erst jüngst Mgr. De Smedt in seiner Rede vor den Vätern des II. Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit⁴⁹ –; dieses Mal hatte man keine Angst vor dem Wort, und es handelte sich nicht mehr nur um die Frage der Toleranz, sondern sehr wohl um die wirkliche Freiheit. Mgr. De Smedt konnte sich überdies auf die klaren Aussagen Johannes' XXIII. in seiner Enzyklika „*Pacem in terris*“ berufen. Ein neuer, ganz wesentlicher Schritt ist damit getan.

⁴⁸ In einem Vortrag über *Tolleranza e intolleranza religiosa*. Veröfftl. in: *Sacra doctrina* 10 (1958) vgl. *Documentation catholique* 56 (1959) 335–347.

⁴⁹ Vgl. Johann Christoph Hampe, *Ende der Gegenreformation* (Stuttgart/Berlin/Mainz 1964) 296–304.