

Die Religionsfreiheit von «*Mirari vos*» bis zum «*Syllabus*»

Der zunächst von zahlreichen ultramontanen Publizisten und sodann von Pius IX. als «der Irrtum des Jahrhunderts» gebrandmarkte Liberalismus in all seinen Ausprägungen und insbesondere die Religionsfreiheit wurden im 19. Jahrhundert wiederholt von Warnungen oder selbst formellen Verurteilungen von seiten der kirchlichen Autoritäten und namentlich des Heiligen Stuhles getroffen. Unter diesen Akten des Lehramtes ragen zwei Dokumente hervor, die ein besonderes Gewicht besitzen und in der Folge sowohl von den Theologen wie von den antikatholischen Polemikern reichlich ausgebeutet wurden: das Rundschreiben «*Mirari vos*» Gregors XVI. und der «*Syllabus*» vom 8. Dezember 1864, der zusammen mit der Enzyklika «*Quanta cura*» Pius' IX. erschien. Von der einen wie von der andern Seite wurde nur zu oft übersehen, daß man diese päpstlichen Dokumente wieder in ihren historischen Kontext eingliedern muß, um ihre wirkliche Tragweite und ihre bleibende Bedeutung für die Lehre der Kirche zu erfassen¹.

1. Die Enzyklika «*Mirari vos*»

Das berühmte Rundschreiben «*Mirari vos*» vom 15. August 1832², das für immer mit dem Andenken an La Mennais³, den ersten Propheten des katholischen Liberalismus zusammenhängt, war nicht, wie dreißig Jahre später die Enzyklika «*Quanta cura*» Pius' IX. ausdrücklich gegen das liberale System gerichtet. Es war die erste Enzyklika Gregors XVI. und war infolge der revolutionären Wirren, die den Kirchenstaat beunruhigten, um fast zwei Jahre verzögert worden. Das Schreiben entwirft ein düsteres Bild der betrüblichen Lage, in der sich die Kirche zu Beginn dieses Pontifikates befand, und macht auf drei Hauptgefahren aufmerksam: auf den von La Mennais seit mehreren Jahren mit solcher Kraft bekämpften Rationalismus und Gallikanismus, aber auch auf den Liberalismus. Und in diesem dritten Punkte desavouierte

der Papst, ohne die Zeitung «*L' Avenir*» oder ihre Mitarbeiter zu nennen, entschieden eine Anzahl der von ihnen vertretenen Ideen.

Erinnern wir kurz daran, daß unter dem Einfluß von La Mennais die französische Zeitung «*L' Avenir*» einen zweifachen Kampf erhaben hatte, der im Ausland ein starkes Echo auslöste: entgegen den gallikanischen Bestrebungen den Ruf nach der Unabhängigkeit der Kirche von der Staatsgewalt und den Ruf nach dem freiwilligen Verzicht der Kirche auf den sie kompromittierenden Schutz, den sie von seiten des Staates genoß. Dieses doppelte Anliegen, welches das unter dem *Ancien régime* herrschende System der Staatsreligion und der privilegierten Kirche durch die Trennung beider Gewalten ablösen wollte, wurde im Namen eines Freiheitsideals vorgebracht, das La Mennais dazu führte, den Absolutismus und den Begriff eines Königtums von Gottes Gnaden zu bekämpfen und für das Recht der Nationen (des belgischen, polnischen, irischen Volkes) auf Erringung ihrer Unabhängigkeit einzutreten. Diese Anschauungen, die zur ganzen politischen Philosophie der Restaurationszeit im Gegensatz standen und über die mehrere Regierungschefs mit Metternich an der Spitze⁴ sich in Rom beschwert hatten, mußten insbesondere Gregor XVI. vor den Kopf stoßen, der nach den Aufständen, die 1830 im Kirchenstaat ausgebrochen waren, ein scharfes Auge auf die Gefahren hatte, in welche die liberale Agitation die irdische Herrschaft des Papstes brachte. Es konnte kaum ausbleiben, daß der Papst «aus Angst, die modernen Ideen könnten zur Auflösung des Kirchenstaates führen, sich mit aller Kraft gegen sie wandte»⁵.

Zitieren wir einige besonders charakteristische Stellen:

«Wir kommen nun zu einer leider höchst ergiebigen Quelle der beklagenswerten Übel, die gegenwärtig die Kirche heimsuchen: zum Indifferentismus, d. h. zu jener schlimmen, durch böse Men-

schen listig überall verbreiteten Ansicht, um das Seelenheil zu erlangen, komme es nicht auf das Glaubensbekenntnis an, sondern sei nur verlangt, ein rechtes und anständiges sittliches Leben zu führen.

Aus dieser ganz verdorbenen Quelle des Indifferentismus erfloß die absurde und irrige Meinung oder vielmehr Verrücktheit, jedem Menschen sei Gewissensfreiheit zuzuerkennen und zu garantieren. Zu diesem höchst verderblichen Irrtum führte die volle und unbeschränkte Meinungsfreiheit, die zum Schaden der Kirche und des Staates sich überallhin ausbreitete, und von der einige höchst unverschämt behaupteten, sie gereiche der Religion zum Vorteil. ‚Was für einen schlimmeren Tod gibt es für die Seele als die Freiheit des Irrtums?‘, sagte Augustinus. Nachdem von den Menschen jeder Zügel, wodurch sie auf den Pfaden der Wahrheit gehalten wurden, genommen ist, und da schon ihre zum Bösen geneigte Natur sie dem Abgrund zutreibt, können wir fürwahr sagen, ‚der Schlund der Unterwelt‘ (Apk 9, 3) sei geöffnet worden, aus dem Johannes Rauch empor steigen sah, der die Sonne verfinsterte...

Hierher gehört auch die höchst verderbliche Pressefreiheit, die man nie genug verwünschen und verwerfen kann und die doch von so manchen mit solcher Hartnäckigkeit gefordert und verbreitet wird...»

Auf eine Darlegung der Vorteile, die aus der Indexgesetzgebung erwachsen, folgte sodann eine Verurteilung der vom «*Avenir*» vertretenen Trennung von Kirche und Staat:

«Wir können für die Religion und die Staatsgewalt nichts Erfreuliches prophezeien aus den Wünschen derer, welche die Kirche vom Staate trennen und das gegenseitige Einvernehmen zwischen Staatsgewalt und Priestertum zerstören möchten. Offenbar fürchten die Anhänger der schrankenlosesten Freiheit diese Eintracht, die sich stets für Kirche und Staat als glücklich und segensvoll erwiesen hat...»

Um diese Verurteilung des liberalen Systems richtig zu interpretieren, darf man nicht bloß auf die befremdliche Schroffheit der schwulstigen Formulierungen des kirialen Lateins achten, sondern muß man verschiedenen Dingen Rechnung tragen, die uns über die eigentliche Meinung des Papstes Aufschluß geben. Diese war in Wirklichkeit viel komplexer, als es auf den ersten Blick scheint.

Erstens ist zu beachten, daß man zu Rom nicht beabsichtigte, in der Praxis allen «modernen Frei-

heiten», Kultus- und Pressefreiheit inbegriffen, Tür und Tor zu verschließen. Der Beweis hierfür liegt in der Tatsache, daß zur gleichen Zeit, als man die Enzyklika «*Mirari vos*» ausarbeitete, der Papst, entgegen dem Drängen von gewisser Seite, die belgische Verfassung von 1831, die auf diesen Freiheiten und dem Prinzip der Trennung von Kirche und Staat basierte, nicht nur nicht verurteilte, sondern zudem den Generalvikar Sterckx, der in Belgien und in Rom als Anwalt für sie eingetreten war, trotz gewisser Denunziationen zum Erzbischof von Mecheln ernannte⁶.

Indessen ist es auch offensichtlich, daß Rom lebhaft wünschte, dieses Regime möge eine Ausnahme, ein bloßer Notbehelf bleiben. Man war nicht gewillt, sich von sich aus der großen Vorteile zu begeben, die man in dem vom *Ancien régime* übernommenen System der Begünstigung der Kirche durch die Staatsgewalt zu finden hoffte – ein System, das, je nach dem Land, in den meisten katholischen Staaten noch mehr oder weniger umfassend in Kraft geblieben war. Nun aber wollte La Mennais eben, daß man von sich aus überall auf dieses System verzichte, da es mehr Schaden als Nutzen stifte. Diese absolute Forderung war es, die Rom nicht gelten lassen wollte.

Übrigens ist es unmöglich, der verharmlosenden Auslegung einer Anzahl Anhänger La Mennais' zu folgen, die behaupten zu dürfen glaubten, die Enzyklika «*Mirari vos*» tadle bloß dies, daß der «*Avenir*» für das neue Regime der Trennung von Kirche und Staat eintrete, mit andern Worten, sie enthalte keinerlei Lehraussage, sondern bilde lediglich eine Mißbilligung einer Handlungsweise, die im Hinblick auf politische Umstände für den gegebenen Moment als nicht opportun erklärt werde. Tatsächlich aber hatte der Papst in jenem Teile des Rundschreibens, der über den Liberalismus handelt, eine Lehre darlegen wollen. Die theologische Kommission, die vom Papst zur Beurteilung des «*Avenir*» einberufen worden war, hatte die Frage entschieden auf das Gebiet der Doktrin verlegt und war zum Schluß gekommen, die Verherrlichung der Souveränität des Volkes, die Trennung von Kirche und Staat sowie die Kultus- und Pressefreiheit seien scharf zu tadeln, da diese Theorien einem gewissen verwerflichen Indifferentismus entsprängen. Sie fügte den Rat bei, diesen Ideen die katholische Lehre über den Ursprung der Gewalt, über die Förderung der Religion durch die staatliche Macht und über die soziale Notwendigkeit der Wahrheit entgegenzustellen⁷. Ein zweites

Argument ist noch entscheidender: Der Brief des Kardinals Pacca an La Mennais, worin er diesem im Namen des Papstes angab, welche Stellen der Enzyklika ihn beträfen, wies zwar auf Fragen des Vorgehens hin, aber auch auf Punkte, welche die Lehre betreffen⁸.

Die römische Haltung zur Zeit des Rundschreibens «*Mirari vos*», läßt sich somit so umreißen: Man toleriert notgedrungen das Regime der modernen Freiheiten in den Fällen, wo es nicht zu umgehen ist, und unter der Bedingung, daß die Rechte der Kirche nicht geschmälert werden. Zudem ist man damit einverstanden, daß da, wo die verfassungsmäßigen Freiheiten von der öffentlichen Meinung erzwungen worden waren, die Katholiken die Verteidigung der Religion und der Kirche auf diese Plattform verlegen. Aber man weist hingegen formell die Behauptung zurück, die Rechtsgleichheit für alle, Katholiken und Nichtkatholiken, und die Freiheit, gleich welche Lehre zu verbreiten, stelle ein Ideal und einen Fortschritt dar. Man ist im Gegenteil der Ansicht, ein solcher Zustand sei an und für sich keineswegs von Gutem.

Zur richtigen Beurteilung des päpstlichen Dokuments sind indessen zwei Dinge klarzustellen. Erstens, wenn der Papst die Gewissensfreiheit zurückweist, gebraucht er zweimal Ausdrücke, die eine schrankenlose Freiheit bezeichnen: «*plena illa atque immoderata libertas opinionum... freno quippe omni adempto*». Man ist umso eher geneigt, anzunehmen, daß sich die äußerst scharfen Urteile der Enzyklika gegen diese zügellose Freiheit richten, wenn man an die Bemerkung denkt, die Gregor XVI. in der Folge zum Zaren Nikolaus I. machte: «Man darf die Gewissensfreiheit nicht verwechseln mit der Freiheit, kein Gewissen zu haben»⁹.

Mag es sich mit dem Vorhergehenden so oder so verhalten – die zweite Bemerkung ist viel wichtiger, um die eigentliche Tragweite der Enzyklika zu verstehen. Was das Dokument verwirft, ist offensichtlich eine Apologie der Freiheit und der Freiheiten aus einer naturalistischen Sicht des Menschen heraus. Rom hatte entdeckt, daß der konkrete Liberalismus von damals entschieden für die Emanzipation des Menschen von Gott eintrat und den Primat des Übernatürlichen bewußt bestritt. Gewiß, der Standpunkt der Mitarbeiter des «*Avenir*» war ein anderer; sie machten sich die philosophischen Grundlagen des liberalen Systems und namentlich den theoretischen Indifferentismus, auf den die Enzyklika es zurückführen will, nicht zu eigen, im Gegenteil¹⁰. Aber in der Perspektive jener Zeit

mußte es ohne weiteres den Anschein erwecken, sie machten diesem System Konzessionen und nähmen Positionen ein, die logischerweise zu ihm führten. Dies umso mehr, als sie sich nicht genügend mit der Frage beschäftigten, aufgrund welcher Prinzipien und nötigen Unterscheidungen und Klärungen es möglich sein würde, die Ideen der Demokratie und der Freiheit, die außerhalb der Kirche konzipiert worden waren und sich in einem ihr feindlichen Geist entwickelt hatten, dem Christentum zu assimilieren¹¹.

II. Der Syllabus

Von Gregor XVI. in mancher Hinsicht sehr verschieden und weniger als er darum besorgt, das den Männern der Restauration teure legitimistische Prinzip um jeden Preis zu verteidigen, zeigte Pius IX., der 1846 auf ihn folgte, doch keine größere Hinneigung zu liberalen Regierungsformen als sein Vorgänger und vor allem dachte er genau so wie dieser in der Frage der Beziehungen zwischen der Kirche und dem Staat¹². Die revolutionäre Krise von 1848 und die Reaktion, die sie in ganz Europa auslöste, mußte ihn übrigens in seinem Mißtrauen gegenüber dem System der modernen Freiheiten bestärken. Dadurch, daß diese Krise aufdeckte, wie sehr die ganze traditionelle Gesellschaftsordnung erschüttert war, hatte sie das große Problem, mit dem sich die katholische Welt seit dem Beginn des Jahrhunderts auseinanderzusetzen hatte, mit neuer Schärfe gestellt, die Frage nämlich, welche Haltung man gegenüber der Welt einnehmen solle, die aus der geistigen und politischen Revolution des 18. Jahrhunderts hervorgegangen war, und insbesondere gegenüber dem in der Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte proklamierten Regime der bürgerlichen und religiösen Freiheiten. Die heftigen Stürme, die während einigen Monaten ganz Europa aufs neue erschüttert und auch den päpstlichen Thron nicht verschont hatten, konnten alle, die der Ansicht waren, daß zwischen den Prinzipien von 1789 und der Zerstörung der traditionellen Werte auf gesellschaftlichem, moralischem und religiösem Gebiet ein direkter Zusammenhang bestehe, in ihrer Überzeugung nur bestärken. Seitdem waren zahlreiche Seelenhirten und Gläubige traditionalistisch eingestellt, sahen das Heil nur in einem autoritären Katholizismus und suchten im Schoße eines offiziell katholischen Staates der Kirche eine privilegierte Stellung und äußeres Ansehen, ein dem Druck der öffentlichen Meinung ent-

zogenes Regime zu erhalten oder zurückzugewinnen. Darauf bedacht, eher den Schwachen keinen Anstoß zu geben als den Starken, machten sie geltend, daß die Massen, vor allem die Bauernmassen, die noch die weitaus überwiegende Mehrheit der europäischen Bevölkerung bildeten, einer in Ehre stehenden und von der staatlichen Gewalt anerkannten Kirche weniger leicht den Rücken kehren würden¹³.

Dazu kam, daß im Namen der modernen Freiheiten die Souveränität des Papstes über den Kirchenstaat in Frage gestellt wurde und die piemontesische Regierung eine laizistische Politik verfolgte, die nicht nur die Kirche aus Sektoren des öffentlichen Lebens verdrängte, die sie seit Jahrhunderten als die ihr zu recht zustehende Domäne betrachtete, sondern auch darauf abzielte, die Ordensleute zu vertreiben, die Priester gefangenzunehmen und der protestantischen Propaganda, von der man vor allem in Italien des Risorgimento schlimme Auswirkungen befürchtete, freien Lauf zu lassen.

Es versteht sich, daß unter diesen Umständen manche Geistlichen sich Sorge machten wegen der wachsenden Sympathien, mit denen die liberalen Ideen in gewissen katholischen Kreisen aufgenommen wurden¹⁴. Sie waren umso mehr beunruhigt, als es ihnen als Konservativen, die zumeist instinktiv der Vergangenheit verhaftet blieben, schwer fiel, zwischen den ewigen Wahrheiten, an denen um jeden Preis festzuhalten ist, und den zeitbedingten Strukturen der kirchlichen oder bürgerlichen Ordnung zu unterscheiden. Außerdem waren sie von der gegen das Jahr 1860 hin wirklich frappierenden Tatsache beeindruckt, daß die Liberalen überall da, wo sie zur Macht kamen, auf eine kirchenfeindliche Gesetzgebung hinarbeiteten.

Der Papst sollte an seinem Platz im Zentrum der Christenheit auf die Vorhaltungen all derer, die ihn zu einer klaren und entschiedenen Meinungsäußerung drängten, umso williger hören, als gleichzeitig verschiedene Faktoren zusammentrafen, die ihn in seiner Besorgnis bestärkten: eine immer stärkere Hinneigung zahlreicher italienischer Katholiken zu «konziliaristischen» Ideen; neue klosterfeindliche Maßnahmen in verschiedenen Ländern Europas und Amerikas. Eine überaus rege Tätigkeit der nach Lateinamerika ausgewanderten Protestanten unter den auf die Glaubensverteidigung schlecht vorbereiteten Volksmassen und in Frankreich der Erfolg des «Lebens Jesu» Renans und der atheistischen Philosophie Littrés, weckten die

Sehnsucht nach der «guten alten Zeit», wo die Regierungen auf Ansuchen der Kirche hin die Propaganda nichtkatholischer Kulte oder den Vertrieb «schlechter Bücher» untersagten. Alle diese alarmierenden Nachrichten brachten Pius IX. vollends zur Überzeugung, der Liberalismus, der die Philosophie der Enzyklopädisten des 18. Jahrhunderts in sich zusammenfaßte und von der französischen Revolution in eine politische Form gebracht worden war, sei in der Tat «der Irrtum des Jahrhunderts» und es bestehe für ihn die Pflicht, diesen Irrtum ein weiteres Mal zu brandmarken und die Katholiken auf alle die manchmal subtilen Formen aufmerksam zu machen, die diese Tendenz nach Befreiung des Menschen von den intellektuellen und moralischen Pflichten, die sich für ihn aus der Offenbarung ergeben, konkret annimmt. Denn obwohl er einsah, daß man in manchen Fällen nicht darum herumkomme, die auf diesen berühmten modernen Freiheiten aufgebauten konstitutionellen Regimes anzuerkennen und daß es in gewissen Fällen selbst nützlich sein könne, sich ihrer zu bedienen, um der Kirche eine möglichst große Wirkungsfreiheit zu sichern, war der Papst der Meinung, daß gewisse liberale Katholiken, besonders in Frankreich und Italien, wenn auch in guter Absicht, sich doch zu leicht nach dieser tatsächlichen Lage richteten und mehr und mehr in Gefahr gerieten, von einer praktischen Haltung zu einer theoretischen Übernahme der naturalistischen und indifferentistischen Prinzipien hinüberzugleiten, die in seinen Augen die weltanschauliche Grundlage des Liberalismus bildeten¹⁵. Immer mehr erschien ihm darum eine ernstliche Warnung unumgänglich. Diese Warnung erfolgte im «*Syllabus*» und in der Enzyklika «*Quanta cura*», zu der dieser einen Anhang bildete. Obwohl bloß ein Anhang, erregte er doch die Aufmerksamkeit des großen Publikums viel stärker als das Rundschreiben selber.

Die beiden Dokumente, die seit 1859 in Vorbereitung standen¹⁶, wurden im Dezember 1864 veröffentlicht. Sie sollten eine Summa der modernen Hauptirrtümer bilden, auf die Pius IX. bereits in seinen Allokutionen «*Singulari quadam*» von 1854 und «*Maxima quidem*» von 1862 zu sprechen gekommen war. Die Enzyklika¹⁷ beklagte sich in ziemlich allgemein gehaltenen Wendungen über die anmaßenden Ansprüche des Staates, die Ordensgesellschaften zu unterdrücken und die Unterweisung der Jugend sich allein vorzubehalten; über den vom Gallikanismus und Josephinismus übernommenen Machtanspruch des Staates, für die Ausübung der

kirchlichen Autorität die Genehmigung der zivilen Behörden zu verlangen; über die Forderung, den Erlassen des Heiligen Stuhles sei nur soweit Folge zu leisten, als diese den Glauben beträfen, während man auf dem Gebiet der Disziplin seine Unabhängigkeit bewahre; über das radikale Vorgehen der Exegeten, die Christus als einen bloßen Mythos betrachten oder seine Gottheit leugnen; endlich und vor allem über den Naturalismus, der es als einen Fortschritt ansieht, daß die menschliche Gesellschaft ohne Rücksicht auf die Religion gebildet und regiert wird, und die Laisierung der Institutionen, die Trennung von Kirche und Staat, die Pressefreiheit, die gesetzliche Gleichberechtigung der Konfessionen, die totale Gewissensfreiheit zum Ideal erhebt. Dem Rundschreiben war ein Verzeichnis von 80 als unannehmbar bezeichneten Sätzen beigefügt unter dem Titel *«Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores»*¹⁸. Darin waren die hauptsächlichsten modernen Irrtümer zusammengestellt, die Pius IX. seit fünfzehn Jahren in seinen Allokutionen und Enzykliken unablässig angeprangert hatte. Es sind die eben erwähnten, im Rundschreiben *«Quanta cura»* angeführten Irrtümer und noch einige andere: der Pantheismus und der Materialismus, der Rationalismus, welcher erklärt, daß der christliche Glaube im Gegensatz zur menschlichen Vernunft stehe, oder wenigstens für die Philosophen eine völlige Unabhängigkeit von der Offenbarung beansprucht und für die Theologen die Freiheit, sich in ihrer Arbeit nicht nach den Entscheiden der kirchlichen Autorität richten zu müssen; die irrigen sittlichen Auffassungen über die christliche Ehe; der Sozialismus, welcher die Familie vollständig dem Staat unterstellen möchte; die Theorie des liberalen Kapitalismus, wonach die Gesellschaftsordnung nichts anderes als den Erwerb von Reichtum zu bezwecken habe, und auch, *last not least*, die Angriffe gegen die weltliche Herrschaft des Papstes.

Die Enzyklika und der sie begleitende *«Syllabus»* griffen also eine Menge theologischer, philosophischer, kirchenrechtlicher und praktischer Fragen auf, aber schon bei ihrer Veröffentlichung und in der Folgezeit haben diese Dokumente die Aufmerksamkeit vor allem wegen eines ihrer Aspekte eingegangen wurde: die Stellungnahme gegenüber dem System der modernen Freiheiten, gegenüber dem theoretischen und praktischen Liberalismus.

Das Rundschreiben wurde außerhalb der kirchlichen Kreise kaum gelesen, da sein schwulstiger

Stil es davor bewahrte, von einem breiten Publikum beachtet und besprochen zu werden. Im *«Syllabus»* aber sind dieselben Lehren knapp und scharf und auch den Nichteingeweihten verständlich ausgesprochen, und vielleicht noch nie löste ein päpstliches Dokument in der Laienwelt eine solche Aufregung und in gewissen Kreisen ein solches Ärgernis aus. Viele erblickten darin die feierliche und formelle Bestätigung, daß zwischen der katholischen Kirche und der Denk- und Lebensweise des 19. Jahrhunderts ein nicht zu überbrückender Gegensatz bestehe, und manche Katholiken, vor allem in Frankreich und Belgien, fragten sich voller Beklemmung, ob sie sich nicht gezwungen sähen, mit der Kirche zu brechen, um Menschen ihrer Zeit zu bleiben.

Es war in der Tat unvermeidlich, daß die feierliche Intervention Pius' IX. gegen den Liberalismus ein viel größeres Aufsehen erregte als die 1832 veröffentlichte Enzyklika *«Mirari vos»*, deren Einstellung zum Liberalismus nicht wohlwollender war, im Gegenteil. Um dies zu verstehen, sind drei Umstände zu bedenken. Erstens: Als Gregor XVI. 1832 den Liberalismus verurteilte, entsprach dies der Erwartung der Mehrheit der Staatsmänner, die in den meisten Ländern reaktionär eingestellt waren und denen die Liberalen als *«Enfants terribles»* erschienen, während 1864 der *Syllabus* sich entschieden in Gegensatz zur allgemeinen Meinung stellte. Zweitens hatte infolge des vordringenden Ultramontanismus das Papsttum eine viel wichtigere Führungsrolle erlangt als es sie zu Anfang des Pontifikates Gregors XVI. besaß. Eine römische Erklärung von 1864 engagierte die Gesamtkirche und die kirchlichen Kreise jedes Landes viel stärker als dies 1830 der Fall war. Und drittens wurden die Bischöfe, selbst gegen ihren Willen, von dem seit einigen Jahren stark angewachsenen Widerstand eines Teiles des Klerus und der Gläubigen gegen den Liberalismus gezwungen, dem neuen päpstlichen Dokument einen viel größeren Nachhall zu verschaffen als einst dem Rundschreiben Gregors. Man bedenke zum Beispiel, daß 1832 der belgische Episkopat *«Mirari vos»* überhaupt nicht veröffentlicht hatte, da man die Enzyklika als ein Dokument von Theologen für Theologen auffaßte. 1864 aber konnte es nicht anders sein als daß die Auseinandersetzung in die Öffentlichkeit getragen wurde, ungeachtet der damit gegebenen Gefahren, der Mißdeutung und vergrößernden Entstellung der päpstlichen Verlautbarung.

Diese Gefahr bestand in besonderem Maße für

ein Dokument wie es der «*Syllabus*» ist: Erstens stellte es Irrtümer oder selbst Häresien und bloß ungeschickte oder unkluge Aussagen unterschiedslos nebeneinander. Zwar hatte der Staatssekretär in Privataudienzen auf diesen Umstand aufmerksam gemacht, aber das breite Publikum wußte nichts davon. Es kannte auch nicht die klassische Regel, wonach bei der Zensurierung einer Aussage durch das kirchliche Lehramt der positive Sinn dieser Zensur im kontradiktorischen und nicht, wie man von Natur aus annehmen möchte, im konträren Gegensatz zur beanstandeten These zu suchen ist. Und vor allem stellte der «*Syllabus*» einen wahrscheinlich einzig dastehenden Fall in der Geschichte der päpstlichen Stellungnahmen dar, da er sich aus Auszügen aus Dokumenten zusammensetzt, die von Pius IX. schon früher veröffentlicht worden waren und deren genauer Sinn erst dann zu erfassen ist, wenn man auf die Dokumente zurückgeht, denen sie entnommen sind. In gewissen Fällen bringt dieses Vorgehen volle Klärung. Nehmen wir z. B. Art. 80, der beim ersten Durchlesen so stutzig macht, da er als eine Mißbilligung jener erscheint, die behaupten, daß sich «der Papst mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Zivilisation aussöhnen müsse». In Wirklichkeit sagte der Papst in der Allokution vom 18. März 1861, der die fragliche These entnommen ist, man verlange von ihm, sich mit dem, «was man moderne Zivilisation und Liberalismus nennt, wieder auszusöhnen». Er hob dabei hervor, daß man mit diesen Begriffen eigentlich Maßnahmen gegen die Klöster, Belästigung der papsttreuen Priester, die Unterstützung der Kirchenfeinde usw. meine, und schloß: «Wenn unter dem Namen Zivilisation ein System zu verstehen ist, das eben dazu erfunden wurde, um die Kirche zu schwächen und wenn möglich zu stürzen, werden der Heilige Stuhl und der römische Papst mit einer solchen Zivilisation nie einig gehen können.» Bei dieser Formulierung stellen sich natürlich weniger Probleme!

Wenn das Begleitschreiben Kardinal Antonellis ausdrücklich darauf aufmerksam machte, daß die Sätze des *Syllabus* aufgrund der früheren päpstlichen Dokumente, denen sie entstammen, zu interpretieren sind, so waren unglücklicherweise diese Dokumente denen, die die Thesen beim Frühstückskaffee in ihrer Zeitung lasen, eben nicht zur Hand. Übrigens erforderte auch die Interpretation dieser Dokumente oft, den Sinn der verwendeten Fachausdrücke abzuwägen oder zwischen einer allgemeinen Feststellung und einer für besondere

Fälle geltende Behauptung zu unterscheiden. All dies erheischte nicht wenig theologischen Scharfsinn, und nur sehr wenigen Laien oder selbst Klerikern war solcher zu eigen. Wir haben hier ein besonders auffallendes Beispiel des merkwürdigen Mangels an Sinn für *public relations*, den man unsern kirchlichen Autoritäten und insbesondere dem Vatikan so oft mit Recht vorgeworfen hat; ein Beispiel des so häufigen Übersehens, daß Dokumente, die offiziell für Geistliche bestimmt sind, die, wie man annimmt, über eine umfassende Kenntnis der klassischen Logik, scholastischen Theologie und des Kirchenrechts verfügen, unweigerlich der Öffentlichkeit anheimfallen und von ungebildeten Leuten gelesen werden, welche die Worte ihrem landläufigen Sinne nach nehmen und dabei nicht beachten, daß einige wichtige Einschränkungen anzubringen sind, die nicht schwarz auf weiß dastehen, sondern als den Fachleuten bekannt einfach vorausgesetzt werden.

Zu dieser unangebrachten Übertreibung der Tragweite der päpstlichen Äußerungen kam es übrigens nicht nur beim durchschnittlichen Leser mit seiner ungenügenden Kenntnis des kirchlichen Vokabulars, sondern es gab auch gewisse ultramontane Polemiker, die ihre Wünsche für Wirklichkeit nahmen und ebenfalls versuchten, gewisse Sätze wörtlich aufzufassen statt sie aus dem Zusammenhang heraus zu verstehen, und die beim Durchgehen des «*Syllabus*» meinten, alle ihre reaktionären Vorurteile seien von Rom kanonisiert worden. Die Zeitung der spanischen Traditionalisten zum Beispiel schrieb die vom Hauptorgan der französischen Ultramontanen, von der Zeitung «*Le Monde*» mit Lob bedachten und übernommenen Sätze: «Unser einziger Glaube ist es fortan, den Liberalismus, den Fortschritt und die moderne Zivilisation als antikatholisch zu brandmarken. Wir verurteilen diese Ausgeburten der Hölle als antikatholisch.»

Bei derart über das Ziel hinaus schießenden Interpretationen, die von der radikalen Presse gerne angeführt wurden, um den päpstlichen Eingriff umso besser ins Lächerliche zu ziehen, ist es keineswegs erstaunlich, daß man im ersten Augenblick in zahlreichen Kreisen glaubte, der Papst habe alle modernen, auf den Prinzipien von 1789 und der Anerkennung der großen Freiheiten aufgebauten Verfassungen verworfen oder es sei wenigstens die weltanschauliche Haltung der liberalen Katholiken von nun an von der Kirche verurteilt. F.-A. Ph. Dupanloup, dem berühmten Bischof von Orléans,

der in der ganzen Welt als einer der repräsentativsten Inspiratoren dieser Gruppe galt, gelang es jedoch innerhalb weniger Tage, die Situation wieder zu meistern, indem er einen geschickt abgefaßten Kommentar herausgab, der die Sätze des Syllabus wieder in ihren Zusammenhang hinein stellte und sie im Licht der Unterscheidung zwischen These und Antithese interpretierte¹⁹. Zwar erntete dieser besänftigende Kommentar nicht eitel Lob, und selbst unter den Freunden des Bischofs waren mehrere bei aller Freude über den erreichten Erfolg nur halbwegs überzeugt, wie z. B. Montalembert, der ihm schrieb: «Ich gehöre zu denen, die finden, daß Sie das Kind zur Amme gemacht haben und, wie das *«Journal des débats»* sagt, durch Pius IX. Jakob segnen ließen an Stelle von Esau.» Und sicherlich enthält die Broschüre Dupanlous manchen gewandten Dreh, aber aufs Ganze besehen gibt die von ihm vorgeschlagene mildernde Auslegung des päpstlichen Dokumentes die Meinung des Papstes weniger entstellt wieder als man in gewissen Kreisen wahrhaben wollte.

Was zunächst die praktische Anwendung der Syllabussätze betrifft, so hatte Rom keineswegs die Absicht, seine Tolerierung der auf die modernen Freiheiten begründeten Verfassungen wieder in Frage zu stellen, selbst wenn man, wie in Belgien, bis zur Trennung von Kirche und Staat ging. Wiederholte Erklärungen des Staatssekretärs und Pius' IX. selber zeigten im Laufe der folgenden Wochen deutlich, daß nach Auffassung des Heiligen Stuhles weder *«Quanta cura»* noch der *«Syllabus»* an der vorher in der Praxis eingenommenen Haltung der Toleranz irgendetwas zu ändern gedachten.

Wie verhielt es sich aber vom theoretischen Gesichtspunkt aus? Es ist wichtig, sich zu merken, daß in *«Quanta cura»* Pius IX. noch deutlicher als Gregor XVI. in *«Mirari vos»* von den verschiedenen verurteilten Freiheiten als Ausflüssen «des gottlosen und absurden Prinzips des Naturalismus» und einer Geisteshaltung spricht, die nicht anerkennen will, daß es einen Unterschied zwischen der wahren Religion und den anderen geben könne. Und im *«Syllabus»* trägt der Abschnitt, der eigens über unser Thema handelt, den Titel *«Errores ad liberalismum hodiernum pertinentes»*, das heißt: «Irrtümer des heutigen Liberalismus». Es geht also weniger um das Wesen des Liberalismus an sich als um die konkrete Gestalt, die das liberale System damals angenommen hatte, und vielleicht noch mehr um die liberale Praxis. Der Liberalismus der Zeit des

«Syllabus», wie er in den Erklärungen seiner führenden Leute und im Verhalten der liberalen Regierungen sich zeigte, die in Kontinentaleuropa und Lateinamerika fast überall an der Macht waren, lief oft genug auf einen militanten Antiklerikalismus und eine kleinliche Kontrolle des kirchlichen Lebens hinaus und ging manchmal so weit, daß er aus der damals weit verbreiteten Meinung heraus, die Religion bilde ein Hindernis für den menschlichen Fortschritt, die Kirche durch eine eigentliche Unterdrückung zu ersticken suchte. Und selbst wenn er nicht so weit ging, sondern nicht nur in Worten, sondern auch in der Tat dem Ideal der Religionsfreiheit treu blieb, so verstand der Liberalismus des 19. Jahrhunderts diese meistens im Sinne einer rein relativistischen Auffassung der Religion und behauptete aus einer indifferentistischen Einstellung heraus, man müsse allen Religionen volle Freiheit zuerkennen, da alle Religionen als menschlicher Ausdruck des religiösen Gefühls mehr oder weniger gleichen Wert hätten. Wenn die Formel «die freie Kirche im freien Staat» bei Montalembert keineswegs diesen relativistischen und naturalistischen Sinn hatte – wie Pius IX. wohl wußte, obschon er einzelne seiner ein wenig mißverständlichen Formulierungen bedauerte –, so hatte sie ganz diesen Sinn im Munde Cavour's und zahlreicher Liberalen, die wie er dachten – und Pius IX. wußte auch dies. *Diesen* Liberalismus vor allem wollte er treffen, und es war ganz in der Ordnung, daß ein Papst, der für die Integrität des christlichen Glaubens verantwortlich ist, einen solchen vom Naturalismus inspirierten Indifferentismus entschieden verurteilte.

Dazu kommt, daß Pius IX. im Namen einer den traditionalistischen katholischen Kreisen seiner Zeit geläufigen Anthropologie auch eine liberale Gesellschaftsordnung treffen wollte. Nicht alles war falsch an dieser Haltung, die dunkel ahnte, welche Mängel in sozialer und ökonomischer Hinsicht eine solche Ordnung für die Menschen mit sich bringt, die nicht zur herrschenden Elite gehören. Dennoch ist zu sagen, daß sie ein systematisches Mißtrauen gegen die Demokratie in sich schloß, und darin liegt die zeitbedingte schwache Stelle der Intervention Pius' IX. Ein langsames Reifen des katholischen Denkens führte zu einem Fortschritt in der Doktrin, von den Enzyklischen Leos XIII. über gewisse Reden Pius' XII. und das Rundschreiben *«Pacem in terris»* bis zum Schema über die Religionsfreiheit, das dem Zweiten Vaticanum vorgelegt wurde. Aber wenn man auch zu-

gibt, daß neben gewissen Grundgesetzen von bleibender Gültigkeit und angebrachten Warnungen sich im «*Syllabus*» mehr als eine Behauptung findet, die der Vergangenheit angehört oder von einem staatsphilosophischen System inspiriert war, mit dem sich das heutige Denken der Kirche nicht mehr indentifiziert, so muß man doch anständigerweise zu verstehen suchen, weshalb Pius IX. dazu kam, in einem scheinbar so antimodernen Sinne Stellung zu nehmen. Wie man aus der kurzen Skizzierung der Lage um 1860 ersehen konnte, geschah dies viel mehr aus religiösen oder, genauer genommen, pastoralen Gründen als aus politischen oder gesellschaftlichen Motiven. Die Erhellung der geschichtlichen Zusammenhänge läßt uns also den genauen Sinn der päpstlichen Dokumente besser verstehen und ist uns zudem behilflich, gewisse päpstliche Maßnahmen, die dem nicht unterrichteten Beobachter von heute als besonders verwirrend erschei-

nen können, so aufzufassen, wie sie wirklich gemeint sind.

ROGER AUBERT

Geboren 1914 in Ixelles/Brüssel, Dr. phil. und theol. Von 1944 bis 1952 war er Professor am Seminar in Mecheln, seit 1952 lehrt er Kirchengeschichte an der Universität Löwen (Belgien). 1945 veröffentlichte er seine Magisterarbeit über: «Le problème de l'acte de foi.» Seine zahlreichen Arbeiten und Publikationen beschäftigen sich hauptsächlich mit zeitgeschichtlichen Problemen der Kirche, z. B. «Le Saint Siège et l'union des Eglises», «Le Pontificat de Pie IX» (Band XXI von Fliche-Martin), «La théologie catholique au milieu du XX^e siècle» 1953; «Problèmes de l'unité chrétienne» 1955, «Le concile de Vatican» (Band XII der «L'Histoire des conciles œcuméniques sous la direction de G. Dumeige» 1964, deutsche Ausgabe: «Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. von G. Dumeige und Heinrich Bacht, Mainz 1963 ff.»

¹ Ich halte mich in diesem Aufsatz an das, was ich im nicht mehr auszutreibenden Sammelband *Tolérance et communauté chrétienne*, Tournai 1952, 75–103, sowie in meinem Aufsatz *Le Syllabus de décembre 1864*, *La Revue nouvelle* 40 (1964), 369–385 und 481–499 über die kirchliche Lehre über den Liberalismus im 19. Jahrhundert geschrieben habe.

² Lateinischer Originaltext in: *Acta Gregorii XVI*, Ausg. A. Bernasconi, Roma 1901, 169–174.

³ Vgl. insbesondere P. Dudon, *Lammenais et le Saint Siège*, Paris 1911 — ein einseitiges Werk, das man aber deshalb nicht unbeachtet lassen kann, weil dem Autor vatikanische Quellen zur Verfügung standen.

⁴ Vgl. L. Abrens, *Lammenais und Deutschland*, Münster 1930. Dieses Buch enthält die Korrespondenz des österreichischen Gesandten in Rom, von der Dudon nicht Kenntnis hatte.

⁵ A. Simon, *Vues nouvelles sur Grégoire XVI*, *Revue générale belge*, janvier 1951, 399.

⁶ Vgl. A. Simon, *Le vicairé général Sterckx et la constitution belge*, *Miscellanea historica... L. Van der Essen*, Bruxelles 1948, 983–990.

⁷ P. Dudon a. a. O. 177.

⁸ Veröffentlicht a. a. O. 194–195; der zweite und der dritte Punkt sind offensichtlich doktrinärer Natur.

⁹ Zitiert in A. Boudon, *Le Saint Siège et la Russie*, I, Paris 1922, 436.

¹⁰ Im Namen einer Logik, die der Komplexität der konkreten Einstellung zahlreicher Liberaler von 1830 irgendwie Gewalt antut. Bei den kirchlichen Verurteilungen, die mehr die für gefährlich gehaltenen Ideen brandmarken als über die eigentlichen Absichten der Menschen, die sie verbreiten, ein Urteil fällen wollen, kommt dies bekanntlich oft vor.

¹¹ Vgl. dazu die scharfsinnigen Überlegungen von Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris 1950, 345–346, 562–569, 604–622.

¹² Zu den angeblichen liberalen Neigungen Pius' IX. während der beiden ersten Jahre seines Pontifikats vgl. R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX*, Paris 1963, 14–29, 505–506, und vor allem das Werk des Verfassers *Pie IX et le Risorgimento*, Bruxelles 1961, 52–58.

¹³ Typisch dafür ist sein erstes Rundschreiben *Qui pluribus* vom 9. Nov. 1846 oder die Allokution *Ubi primum* vom 17. Dez. 1847.

¹⁴ Zu diesem ganzen Zusammenhang vgl. R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX*, Paris 1963, Kap. VIII und die ergänzenden Anmerkungen 531–537.

¹⁵ Über den Unterschied zwischen der liberalen Weltanschauung und der Einstellung zahlreicher liberaler Katholiken vgl. die abgewogenen Bemerkungen von A. Simon, *Considérations sur le libéralisme*, *Risorgimento* IV, Bruxelles 1961, 3–25.

¹⁶ Über die Vorbereitung des *Syllabus* vgl. vor allem C. Rinaldi, *Il valore del Sillabo*. Studio teologico e storico, Roma 1888 und G. Martina, *Osservazioni sulle varie redazioni del Sillabo*, *Chiesa e Stato nell'Ottocento. Miscellanea P. Pirri*, II, Padova 1962, 419–524.

¹⁷ Originaltext in: Pii IX, *Acta*, III, Rom 1865, 687–700.

¹⁸ Originaltext in: Pii IX, *P. M. Acta*, III 701–717 (oder in *Denzinger-Umberg*, *Enchiridion Symbolorum*, 1700–1780). [Lateinischer Urtext und deutsche Übersetzung in: *Die Encyclica Seiner Heiligkeit des Papstes Pius' IX...*, der *Syllabus...*, Köln 1874, 79–106. Anm. d. Ue.]. Der beste Kommentar zum *Syllabus* ist der von L. Choupin, *Valleur des décisions du Saint Siège*, Paris 1928, 187–415.

¹⁹ Vgl. R. Aubert, *Mgr. Dupanloup et le Syllabus*, *Rev. Hist. Ecl.* 51 (1956) 79–142, 471–512, 837–915.

Übersetzt von August Berz