
Der »Syllabus errorum« (1864)

Oder: Sind katholische Kirche und Moderne
unvereinbar?

HUBERT WOLF

»Ein armer, wehrloser Greis, in seiner Wohnung selbst bewacht wie ein Gefangener, schon hundert Mal als Toter ausgerufen, erhebt sich auf dem Sitze Petri, um in das Chaos der modernen Verwirrung Worte der Orientierung und Ordnung hineinzurufen für alle ... Dieses Wort des Papstes ist eine Tat, deren ungeheure Bedeutung sich zur Stunde gar nicht berechnen läßt; es dringt tiefer, als die Feinde sich gestehen möchten; es dringt in das aufwachende Gewissen des katholischen Volkes«¹. So kommentierten die »Tiroler Stimmen«, eine ultramontane katholische Tageszeitung, den Syllabus unmittelbar nach seinem Erscheinen 1864.

Die Münchner »Neuesten Nachrichten aus dem Gebiet der Politik«, das Organ der freisinnigen Partei in Bayern, kamen in einer ihrer ersten Nummern des Jahres 1865 zu einer ganz anderen Einschätzung der päpstlichen Äußerungen als »Fehdehandschuh an den modernen Staat und die moderne Gesellschaft«². Das Münchner Blatt wertete den Syllabus als »Fluch gegen alles, was Vernunft, Bildung, Freiheit heißt. Die ganze Welt soll, so will es die Enzyklika, um fünf Jahrhunderte zurückversetzt werden; die moderne Staatsgesellschaft ist Teufelsspuk, es gibt in geistlichen und weltlichen Dingen nur *eine* Autorität, die *päpstliche*, und *ihr* sollen Fürsten und Völker untertan sein. Es gibt, so ruft man euch von Rom aus im 19. Jahrhundert zu, keine Freiheit der Kultur und des Gewissens, verpönt ist jede Kundgebung des Volkswillens oder der öffentlichen Meinung«³.

Was die *Beurteilung* des Syllabus angeht, liegen Welten zwischen den beiden Pressestimmen: hymnische Zustimmung, aufrichtige

Freude und Dankbarkeit für die päpstliche Wegweisung in den Irrungen und Wirrungen der Zeit bei den »Tiroler Stimmen«; totale Ablehnung, kopfschüttelndes Unverständnis und beißender Spott über die völlig unzeitgemäßen Auslassungen des Hl. Vaters bei den »Münchner Neuesten Nachrichten«. Hinsichtlich der vom Syllabus gemeinten Sache, seiner *Grundintention*, sind sich das katholische Blatt und die liberale Zeitung jedoch völlig einig: Für beide sind durch diese päpstliche Verlautbarung Katholizismus und Moderne, katholische Kirche und neuzeitliche Kultur ein für allemal für inkompatibel erklärt worden. Damit ist eines der zentralen Themen der Kirchengeschichte seit 1789⁴ angesprochen, die Frage nach dem Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zur Französischen Revolution und insbesondere zu den Werten, für die sie steht – wie etwa Menschenrechte, Gewissensfreiheit, Religionsfreiheit, Pressefreiheit, Toleranz, Liberalität, Demokratie.

Hat Pius IX.⁵ 1864 Katholizismus und moderne Kultur tatsächlich für grundsätzlich unversöhnbar erklärt? Oder wandte er sich nur gegen kulturkämpferische Auswüchse in der praktischen Umsetzung von an sich richtigen Prinzipien? Anders formuliert: Welche Intention verfolgte der Papst mit dem Syllabus eigentlich, und welche Wirkungsgeschichte zeitigte dieser faktisch? Wie wurden die Äußerungen Pius' IX. damals rezipiert – bei Katholiken unterschiedlichster Couleur, bei Protestanten, bei den europäischen Regierungen, in der öffentlichen Meinung?

Zur Beantwortung dieser Fragen gehe ich in einem Dreischritt vor: Zuerst soll der Syllabus in seinen wesentlichen Inhalten kurz skizziert werden. Dann gilt es, das Koordinatensystem, dessen Achsen *katholische Kirche* und *Moderne* (zwischen 1789 und 1864) bilden, zu umreißen, in das dann die eigentliche *römische* Entstehungsgeschichte des Syllabus eingeschrieben werden muß. Schließlich kommt die Rezeptionsgeschichte mit ihren unterschiedlichen Interpretationen dieses päpstlichen Dokumentes in den Blick – freilich mit einer Konzentration auf Deutschland.

1. Was ist der Syllabus?

Wenn in der zeitgenössischen Publizistik oder der Forschungsliteratur vom Syllabus die Rede ist, meint man gemeinhin eigentlich immer zwei päpstliche Dokumente: die *Enzyklika* »Quanta cura«⁶ Pius' IX. vom 8. Dezember 1864 an alle Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe und Bischöfe, »welche in der Gnade der Gemeinschaft des Apostolischen Stuhles stehen«⁷, und das ihr beigefügte, 80 Sätze umfassende *Verzeichnis* der modernen Irrtümer – den eigentlichen Syllabus (Zusammenstellung, Liste)⁸. Im Grunde geht es in beiden Texten um die Moderne und die sie tragenden »liberalen« Ideen. Eine systematische Gesamtanalyse des Liberalismus und konstruktive Auseinandersetzung mit seinen Grundprinzipien findet indes nicht statt. Die Lehre der Kirche wird nicht positiv entfaltet, sondern irriige Sätze der Gegner (also der Anhänger des modernen Zeitgeistes) werden eher unsystematisch aneinandergereiht und verurteilt. Der gläubige Katholik erfährt nicht, was richtig ist, sondern nur, was er als falsch anzusehen hat – ein Umstand, auf den Bischof Ketteler schon 1862 in der Vorbereitungsphase hingewiesen hat. Der Papst sagt dem Gläubigen nicht, was er tun soll, sondern nur, was er auf keinen Fall tun darf. Dazu kommt ein weiteres Problem, auf das Klaus Schatz wiederholt aufmerksam gemacht hat: Die in beiden Dokumenten unterschiedslos verworfenen Ansichten stehen auf ganz unterschiedlichen Ebenen; sie reichen von der »Negierung der fundamentalsten Grundlagen der christlichen Religion« (etwa der Leugnung der Existenz eines personalen Gottes) »über bestimmte Axiome des damaligen kulturkämpferischen Liberalismus« (etwa der Ansicht, der Staat sei Quelle allen Rechts) »bis zu den Auffassungen liberaler Katholiken über Trennung von Kirche und Staat, Zeitbedingtheit des Kirchenstaates und Religionsfreiheit«⁹. Angriffe auf zentrale Dogmen des Glaubens, Ablehnung des Gottesgnadentums als einzig legitimer Staatsform und Bekämpfung von Pressezensur werden wie Kraut und Rüben durcheinandergeworfen, so als ob sie in der Hierarchie der Glaubenswahrheiten auf einer Stufe stünden. Die *Enzyklika* »Quanta cura« stimmt ein einziges Klagelied über die moderne Zeit und ihren Unglauben an. Wie seine Vorgänger

sieht sich Pius IX. gezwungen, die ihm anvertraute Herde Christi »von vergifteten Weideplätzen fern zu halten«, »alle Ketzereien und Irrtümer aufzudecken und zu verwerfen« und »mit apostolischem Starkmüthe den verbrecherischen Unternehmungen unge-rechter Menschen entgegenzutreten«. Sie verheißten Freiheit, sind aber Sklaven des Verderbens. Wohin solche Freiheitsideen führen, hat – für den Papst – das »schreckliche Ungewitter« der Revolution von 1848, die für ihn zum Trauma wurde, eindeutig gezeigt, weil er in ihrem Verlauf zur Flucht aus dem Kirchenstaat gezwungen worden war. Nach dieser Einleitung zählt die Enzyklika 16 der verabscheuungswürdigsten »entsetzlichen Meinungen«¹⁰ und Irrtümer auf, die allesamt verworfen werden. Sie reichen vom sogenannten »Naturalismus«, der verlangt, daß Gesellschaft und Staat religionsneutral verfaßt sein müßten (1), über die Forderung nach einem staatlichen Unterrichtsmonopol, verbunden mit dem Verbot kirchlicher Schulaufsicht (7), und einer sozialistischen bzw. kommunistischen Verstaatlichung und Entkirchlichung von Ehe und Familie (6) bis hin zur Absicht, die Kirche ganz auf den geistlichen Bereich zu beschränken und ihren Verordnungen und Strafen keine staatlich-öffentliche Wirkung mehr zuzubilligen (8–16)¹¹.

Am meisten öffentliches Aufsehen erregte zweifellos der dritte durch die Enzyklika verurteilte Satz, den Pius IX. gar als »deliramentum« (»Wahnwitz«) bezeichnet: »Die Freiheit des Gewissens und des Kultus ist das eigene Recht (*proprium jus*) eines jeden Menschen, ein Recht, welches durch das Gesetz in jedem wohlkonstituierten Staate verkündigt und geschützt werden muß, und daß die Bürger das Recht besitzen, mit einer gänzlichen, weder durch die geistliche noch durch die bürgerliche Autorität zu beschränkenden Freiheit ihre Ansichten, welche sie auch seien, durch die Presse, oder durch andere Mittel kund zu geben und zu erklären«¹². Damit waren Gewissens-, Meinungs- und Pressefreiheit unzweideutig von der römischen Kirche verurteilt. Wie sollten Katholiken, die in Staaten lebten, deren Verfassungen auf eben diesen Grundrechten basierten, mit dem päpstlichen Bannspruch umgehen? Konnten sie gute Katholiken und loyale Staatsbürger zugleich sein? Und vor allem: Konnten sie sich weiterhin in Staat und Gesellschaft für die gute Sache einsetzen, wenn sie damit

zugleich Grundsätze akzeptierten, die als irrig und unchristlich verurteilt waren?

Hier tun sich Abgründe auf, in welche die Enzyklika treue Katholiken stürzte. Daß überdies der Grundsatz der Volkssouveränität verworfen wurde¹³, braucht nicht zu verwundern. Die Enzyklika schließt mit einer Beschwörung des Gottesgnadentums und einem Appell an die Fürsten, die Kirche gegen die modernen Irrtümer zu schützen, um sich nicht selbst die Grundlage ihrer Herrschaft zu entziehen.

Der Enzyklika wurde eine Liste mit 80 irrigen Sätzen beigegeben, der eigentliche *Syllabus*¹⁴. Dieser bringt im Grunde nichts Neues. Vielmehr werden aus 32 Verlautbarungen Pius' IX. aus der Zeit von 1846 bis 1864 die dort bereits aus konkreten Anlässen verurteilten »Zeitirrtümer« noch einmal in zehn Paragraphen zusammengestellt¹⁵.

Der Syllabus verurteilt Ansichten aus folgenden Themenbereichen:

1. Pantheismus, Naturalismus und unbedingter Rationalismus
2. Gemäßigter Rationalismus
3. Indifferentismus, Latitudinarismus
4. Sozialismus, Kommunismus, geheime, biblische und klerikal-liberale Gesellschaften
5. Irrtümer über die Kirche und ihre Rechte
6. Irrtümer über die bürgerliche Gesellschaft in sich und ihrer Beziehung zur Kirche
7. Irrtümer über die natürliche und christliche Moral
8. Irrtümer über die christliche Ehe
9. Irrtümer über die weltliche Obergewalt des römischen Bischofs
10. Irrtümer, die sich auf den heutigen Liberalismus beziehen.

Manche Verurteilungen waren für Katholiken (und zum Teil übrigens auch evangelische Christen) völlig unproblematisch. Daß die Kirche gegen die Leugnung der Existenz Gottes (Satz 1), die Behauptung der Unvernünftigkeit des Christusblaubens (Satz 6) und die Diffamierung der biblischen Texte als Märchen (Satz 7) vorgehen mußte, ist unbestritten. Hier war tatsächlich das kirchliche Lehramt gefragt. Auf Verständnis stieß auch das Verlangen, die

Kirche müsse sich in einem modernen Staat autonom entfalten können, namentlich die Verurteilung des staatlichen Plazet für kirchliche Erlasse, wie etwa Hirtenbriefe u. ä. (Satz 28). Über die Frage, ob es neben der kirchlich geschlossenen Ehe auch eine Zivilehe geben könne (Satz 73), gingen die Meinungen schon auseinander. Als problematisch indes wurde der Versuch der Kurie angesehen, dem päpstlichen Lehramt nicht nur verbindliche Kompetenzen für die Theologie, sondern auch für die Philosophie, die übrigen Profanwissenschaften und vor allem die Politik zuzusprechen (Satz 8).

Die Verdammung folgender Ansichten war von besonderer Brisanz:

1. »Es steht jedem Menschen frei, die Religion anzunehmen ..., die er ... für wahr erachtet« (Satz 15).
2. Alle Religionen sind Heilswege (Satz 16), daher Abschaffung des Katholizismus als Staatsreligion und Freiheit des Kultes (Satz 78).
3. Protestantismus und Katholizismus sind gleichwertige Formen des Christentums (Satz 18).
4. Die Abschaffung des Kirchenstaats trägt »in höchstem Maße zur Freiheit und zum Glück der Kirche bei« (Satz 76).
5. »Der Römische Bischof kann und soll sich mit dem Fortschritt, mit dem Liberalismus und mit der modernen Kultur versöhnen und anfreunden« (Satz 80)¹⁶.

Gewissensfreiheit, Meinungsfreiheit, Pressefreiheit, Volkssouveränität, demokratische Staatsform und Religionsfreiheit waren damit vom Papst verurteilt, Katholizismus und Moderne explizit für inkompatibel erklärt worden. Man wird in einer ersten Beurteilung von »Quanta cura« und Syllabus Rudolf Lill zustimmen dürfen, der schreibt: »Das legitime Anliegen des Papstes, christliche Grundwahrheiten gegenüber philosophischen Auflösungstendenzen und Ersatzideologien festzuhalten, wurde verdunkelt durch die Übergriffe in die dem kirchlichen Lehramt nicht unterstehenden Bereiche des politischen und sozialen Lebens«¹⁷. Die Frage stellt sich: Wie konnte es überhaupt zu einer solchen »Wagenburgmentalität« von Papst und Kirche im 19. Jahrhundert kommen? Mußten Katholizismus und Moderne sich a priori wesensmäßig

ausschließen? Oder hätte es nicht doch alternative Lösungsmodelle im Sinne eines modernen, liberalen Kulturkatholizismus gegeben?

2. Der Entstehungszusammenhang des Syllabus

2.1 *Das kirchenpolitische Koordinatensystem – oder: Die gewittrige Großwetterlage*

»Im Anfang war Napoleon«¹⁸ – so beginnt Thomas Nipperdey seine deutsche Geschichte des 19. Jahrhunderts. »Im Anfang war die Revolution« – so müßte man eine Kirchengeschichte dieses Säkulums überschreiben¹⁹. Denn die Frage nach dem Verhältnis der katholischen Kirche zur Revolution durchzieht das Jahrhundert wie ein roter Faden. Dabei meint Revolution nicht nur die Ereignisse der Jahre 1789 folgende, die in Frankreich und Europa zum Umsturz der bestehenden Verhältnisse, zum Ende des Ancien régime führten. Vielmehr steht Revolution als Chiffre für sehr viel mehr: für die Werte der Aufklärung, für Rationalität und Plausibilität, für Menschenwürde und Rechtsstaatlichkeit, für Freiheit des Gewissens, der Presse und der öffentlichen Meinung, für Gleichheit und Brüderlichkeit, für die Menschenrechte (an die sich auch die Kirche zu halten hat), für Religionsfreiheit und Toleranz, für Humanität und Fortschritt, für Volkssouveränität und Demokratie²⁰.

Bezeichnenderweise fiel gleich die erste Reaktion der katholischen Kirche auf die Französische Revolution und die von ihr repräsentierten Werte äußerst zwiespältig aus, wie sich an der Haltung zur *Zivilkonstitution* vom 12. Juli 1790 zeigt. Diese versuchte, Kirche und Klerus in den neuen französischen Staat zu integrieren bzw. im Zuge der demokratischen Umstrukturierung aller Institutionen auch die Kirche in ihrer äußeren Verfassung der neuen Realität anzupassen. Etwa die Hälfte des französischen Klerus lehnte den Eid auf die Zivilverfassung ab, die andere Hälfte schwor. Es kam zum Schisma, zur Spaltung in die konstitutionelle Kirche, die zu den Werten der Revolution stand, und die eidverweigernde Kir-

che, welche die revolutionären Ideen strikt ablehnte. Pius VI. verurteilte im Breve »Quot aliquantum« vom 10. März 1791 die Zivilkonstitution, ihre Freiheitsidee und zugleich die Erklärung der Menschenrechte²¹.

Diese erste *zweispältige Antwort* der Kirche auf die »Revolution« wurde zum Modell der katholischen Reaktion auf den Liberalismus während des gesamten 19. Jahrhunderts. *Ein Teil* der Kirche, zumeist liberale Katholiken genannt, hielt Kirche und Moderne, die Werte des Glaubens und die Ideen des Liberalismus, das Evangelium vom Befreier (Heiland) und das Evangelium der Freiheit für durchaus kompatibel oder zumindest für einander nicht grundsätzlich ausschließend. Für sie waren Glaube und Kirche nicht an eine bestimmte Staatsform (die Monarchie) oder eine bestimmte Gesellschaftsordnung (das Feudalsystem) gebunden. Für sie sollte Kirche – von einem geschichtlichen Denken inspiriert – stets auf der Höhe der Zeit sein, sich je und je neu in der Gegenwart inkulturieren und sich der Konkurrenz anderer Religionssysteme im pluralistischen Staat offensiv stellen. Eine Koalition von Altar und Freiheit schien für sie das Gebot der Stunde. *Der andere Teil* der Kirche, zumeist integrale Katholiken genannt, hielt Kirche und Moderne prinzipiell für unvereinbar. Sie sahen die liberalen Ideen als grundsätzlich glaubens- und kirchenfeindlich an. Das Evangelium der Freiheit war für sie die Botschaft des Antichristen. Die Verbindung mit dem Gottesgnadentum und einer ständisch gegliederten Gesellschaft mit katholischer Staatsreligion schien für sie – eher unhistorisch argumentierend – zum unverzichtbaren Wesen der Kirche zu gehören. Dementsprechend sahen sie die Koalition von Thron und Altar als gottgegeben an. *Der Papst* bzw. die römische Kurie stellte sich mit schöner Regelmäßigkeit auf die Seite der zweiten Gruppe (des integralen Katholizismus), deren Parteimeinung zur Ansicht der Kirche wurde, während die erste Gruppe (des alternativen liberalen Katholizismus) als unkatholisch verketzert wurde – nach dem bösen Wort Pius' IX.: »Ein liberaler Katholik, ein halber Katholik«.

Freilich schienen der Papst und die Intransigenten zunächst recht zu behalten. Die Menschenwürde der Revolution endete unter der Guillotine, ganz Europa wurde mit Blut und Krieg überzogen,

Chaos und Zukunftsangst waren an der Tagesordnung. Mit der Niederlage Napoleons hatten auch die Revolution und ihre Ideen verloren. In der Zeit der Reaktion roch alles nach Schwefel, was auch nur entfernt an Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit erinnerte. Zugleich aber ließ sich der gigantische wirtschaftliche, politische, soziale und kulturelle Umbruch, für den die Französische Revolution steht, nicht aufhalten. Je heftiger die Fluten der neuzeitlichen Brandung tobten, desto mehr sehnten sich verunsicherte Menschen nach einem Felsen in der Brandung, der Halt und Orientierung zu geben vermochte, an dem man sich festklammern konnte. Zu diesem sicheren Hort wurde für weite katholische Kreise in diesem Modernisierungsdilemma mehr und mehr der Papst, der Nachfolger des »Felsenmannes« Petrus, der Stellvertreter Christi auf Erden, der unfehlbar die ewige, göttliche Wahrheit bezeugte. Diesen Hintergrund gilt es zu beachten, will man den intransigenten Katholizismus und das Verhalten des Papsttums nicht völlig mißverstehen.

Der Spaltung der Katholiken in solche, die sich mit der neuen Zeit arrangierten und ihre Chancen erkannten, und solche, die sich vor der Moderne fürchteten und sie ablehnten, tat das Scheitern der Französischen Revolution indes keinen Abbruch. Freilich war es keinesfalls so, daß diejenigen, die sich für die Freiheiten der Revolution engagierten, automatisch papstfeindlich waren, und umgekehrt. Teilweise ist das schiere Gegenteil der Fall. So strebte etwa – um nur ein Beispiel zu nennen – der französische Philosoph Félicité de Lamennais die Freiheit der Kirche in Unterordnung unter den Papst an. Als er feststellen mußte, daß sein Ziel einer katholischen Erneuerung beim Establishment des Ancien régime auf Ablehnung stieß, sollte – unter Rezeption revolutionärer Ideen – die Mehrheit des Volkes durch Presseartikel und politische Agitationen für die katholische Sache gewonnen werden. Um eine breite propäpstliche katholische Massenbewegung in Gang bringen zu können, forderte Lamennais von den Regierungen umfassende Religions-, Versammlungs- und Pressefreiheit und propagierte eine Koalition von Altar und Freiheit. Die Reaktion aus Rom war überraschend – oder eigentlich doch nicht. Die im Grunde ultramontane Bewegung Lamennais' wurde 1832 durch die Enzyklika

»Mirari vos« Gregors XVI., die sich zum Syllabus (1864) verhält »wie die Ouvertüre zur Oper«²², mit Stumpf und Stil verdammt, weil sie sich zur Erreichung eines an sich richtigen Ziels revolutionärer Methoden bediente, wodurch auch das Ziel selbst diskreditiert wurde: »Aus dieser ganz modrigen Quelle der Gleichgültigkeit in Glaubenssachen fließt ... jene törichte ... Albernheit, daß für jedermann die Gewissensfreiheit zu fordern und zu verteidigen sei. Wegbereiter für diesen ganz verderblichen Irrtum ist jene gänzliche und maßlose Meinungsfreiheit, die zum Verderben von Staat und Kirche weit verbreitet ist ... Hierher gehört auch jene grundsätzliche und niemals hinreichend verurteilte abscheuliche Freiheit der Buchdruckkunst, Schriften unters Volk zu bringen, wie einige Leute mit so großem Geschrei zu fordern ... wagen«.

Bejahung oder Verneinung der Werte der Moderne – so hieß die Gretchenfrage für die Katholiken im 19. Jahrhundert. Sie spaltete die Kirche *cum grano salis* in zwei Katholizismen, wobei der Papst immer auf der Seite der kulturkritischen Partei stand. Diese Spaltung durchzog alle Bereiche: Religion und Glauben im engeren Sinn, Moral, Politik, Staat, Gesellschaft, Wirtschaft und Wissenschaft.

Um zwei Beispiele aus dem letzten Gebiet zu nennen:

1. Was die Priesterausbildung angeht, kam es zu heftigen Kontroversen zwischen Anhängern des Studiums angehender Theologen an staatlichen katholisch-theologischen Fakultäten und den Protagonisten des tridentinischen Priesterseminars. Die ersteren wollten Theologie weltzugewandt im Haus der Wissenschaften lehren, die zweiten fürchteten den »frivolen Weltgeist«, wollten die zarten Knäblein vor der bösen, modernen Welt behüten im abgeschlossenen Seminar, umgeben von hohen Mauern. Der Papst favorisierte selbstredend das zweite Modell, verbunden mit einer Monopolisierung der Neuscholastik gegenüber der modernen Theologie²³.

2. Im Streit um eine Katholische Universität in Deutschland verlangten deren Anhänger, alle Geistes- und Naturwissenschaften, nicht nur die Theologie, müßten in völliger Unterordnung unter das päpstliche Lehramt betrieben werden, während ihre Gegner für eine Autonomie der Profanwissenschaften und der weltlichen Sachbereiche eintraten. So argumentierte etwa der spätere Rotten-

burger Bischof Carl Joseph von Hefele gegen katholisch-chemische, katholisch-juristische etc. Fachbereiche so: Da es keine katholischen Wassermoleküle gebe, brauche man auch keine katholisch-chemische Fakultät²⁴.

2.2 Entstehungsgeschichte des Syllabus und Motive seiner Publikation

Angesichts dieser zunehmenden Polarisierung des Katholizismus und der ständigen Bedrohung des Kirchenstaates durch Revolutionen verwundert es nicht, daß Pius IX. die für ihn gefährliche moderne Kultur und ihre Werte in einer großen Aktion ein für allemal als mit dem wahren Katholizismus unvereinbar verurteilte, um auch unter den Katholiken die Schafe von den Böcken zu trennen. Die Entstehungsgeschichte des Syllabus ist neuestens durch Giacomo Martina²⁵, Roger Aubert²⁶ und Herman H. Schwedt²⁷ detailliert erforscht worden, so daß ich sie hier in wenigen Strichen nachzeichnen kann. Es lassen sich im wesentlichen *drei Phasen* unterscheiden:

1. Phase: *Akute Bedrohung des Kirchenstaates (1848–1859)*.

Bereits in verschiedenen Voten zur Vorbereitung des Dogmas von der »Unbefleckten Empfängnis Mariens« (1854)²⁸, die eindeutig einen anti-aufgeklärten Geist atmen, war die Hoffnung geäußert worden, infolge dieser Dogmatisierung werde die Gottesmutter eingreifen, um die weltliche Herrschaft des Papstes gegen revolutionäre Umtriebe zu sichern²⁹. »Die kirchenpolitische Seite des Immakulata-Dogmas und des Syllabus sind ... nur zwei Seiten der gleichen Münze«: »Wie die von jedem Makel der Sünde freie Immaculata, Urbild und Vorbild der Kirche, über Versuchung und Satan siegte, so sollten Kirche und Katholiken die verführende Vernunft und verlockende Freiheit abweisen und die Revolution besiegen«³⁰. Ursprünglich hatte man beabsichtigt, beide Dokumente zusammen zu publizieren. Da die Meinungen über den Syllabus in der Kurie und bei den befragten Theologen und Bischöfen zu weit auseinandergingen, wurde nur das Mariendogma publiziert. Die Jesuitenzeitschrift »Civiltà Cattolica« stellte jedoch klar, durch die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis sei »das Prinzip der Autorität in der Gesellschaft wieder hergestellt«

worden, da damit das Verdammungsurteil gegen das »angebliche Recht der Volkssouveränität« gesprochen werde³¹. Durch Aufstände in der zum Kirchenstaat gehörenden Emilia und den Marken im Jahre 1859 erhielt die sich eher lustlos hinziehende Syllabus-Causa neue Impulse; eine 79 Thesen umfassende Irrtumsliste entstand.

2. Phase: *Der Hirtenbrief Bischof Gerbets und seine Folgen (1860/62)*. Am 23. Juli 1860 veröffentlichte der Bischof von Perpignan, Philippe-Olympe Gerbet, einen Hirtenbrief, dem eine Liste mit 85 der katholischen Lehre widersprechenden Thesen beigegeben war. Pius IX. war begeistert; die Verurteilung einzelner Fälle bzw. Sätze lag ihm mehr als tiefschürfende Gesamtansichten und detaillierte Prinzipienanalyse. Die kuriale Fassung der 79 Sätze wurde fallengelassen, die Mehrheit der Kardinäle lehnte den neuen Text als ungenügend ab; auch die Befragung der Bischöfe ergab kein einheitliches Bild. Trotzdem wollte Pius IX. eine auf 61 Sätze gekürzte Irrtumsliste publizieren. Als diese der liberalen Presse zugespielt wurde und sich ein Sturm der Entrüstung erhob, konnte der Papst von einer Veröffentlichung gerade noch zurückgehalten werden.

3. Phase: *Die unmittelbaren Auslöser (1863/64)*.

Vier Ereignisse des Jahres 1863 bildeten die sprichwörtlichen Tropfen, die das Faß zum Überlaufen brachten:

a) Das Erscheinen von »La Vie de Jésus« von Ernest Renan im Juni 1863. In diesem viel gelesenen Werk kam ein romantisch verklärter Jesus in den Blick, ein Menschenfreund mit großen moralischen Idealen, dessen göttliche Natur indes negiert wurde. Die Wunder wurden »natürlich« erklärt. Renans Jesus-Roman versuchte, die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese zu popularisieren³².

b) Die Reden, die Charles de Montalembert (1810–1870)³³ im August 1863 auf dem Mechelner Katholikenkongreß hielt. Sie erschienen unter dem bezeichnenden Titel »L'Église libre dans l'État libre«³⁴ und bekannten sich zu den in der belgischen Verfassung proklamierten liberalen Prinzipien, die die Freiheit der Religion vorzüglich schützten. Freiheit entspricht für Montalembert grundsätzlich dem Wesen des Christentums. »L'avenir de la société moderne dépend de deux problèmes: corriger la démocra-

tie par la liberté, concilier le catholicisme avec la démocratie«³⁵. Der Nuntius, der Bischof von Poitiers, Louis-Edouard-Desiré Pie, und eine Broschüre des Grafen Val de Beaulieu mit dem Titel »L'erreur libre dans l'État libre« denunzierten Montalambert und verlangten von Rom die Verurteilung des (katholischen) Liberalismus³⁶.

c) Die Rede, die Ignaz von Döllinger³⁷ im September 1863 auf der Münchner Gelehrtenversammlung hielt³⁸. Scharfsinnig analysierte der Münchner Kirchenhistoriker die tiefe Spaltung der Theologie in eine moderne Wissenschaft und eine ahistorische Neuscholastik³⁹. Er forderte Freiheit der Theologie von lehramtlicher Bevormundung und lehnte den »eigenmächtigen Versuch, Meinungen einer Schule [der Neuscholastiker, Germaniker] mit der Autorität kirchlicher Doktrin zu bekleiden« und die deutschen, dem humboldtschen Wissenschaftsideal verpflichteten Theologen als unkirchlich zu verketzern, ab. Hier werde die Kirche mit einer innerkirchlichen Partei verwechselt, würden wissenschaftliche »Meinungen und Hypothesen« als Dogmen ausgegeben⁴⁰. Schließlich drehte Döllinger den Spieß um und bezeichnete die vom Papst monopolisierte Neuscholastik als völlig überholt; sie gleiche einem baufällig gewordenen Haus, dem »nicht mehr durch Reparaturen, sondern nur durch einen Neubau geholfen werden«⁴¹ könne.

d) Dazu kommt der handfeste politische Kontext: Die sogenannte Septemberkonvention des Jahres 1864 zwischen Italien und Frankreich, die den Kirchenstaat ernsthaft gefährdete – auch wenn die Kurie den Zusammenhang zwischen Konvention und Syllabus immer wieder bestritt⁴².

Die Ursachen des Syllabus lagen somit in einer grundsätzlichen Skepsis von Papst, Kurie und eines Teils der Katholiken gegenüber der Moderne. Die vier Ereignisse des Sommers 1863 wurden zum Auslöser; sie brachten den Papst zur Überzeugung, daß eine Generalabrechnung mit den Irrtümern der Neuzeit dringend geboten war.

3. Zur Wirkungsgeschichte des Syllabus

Die Publikation des Syllabus schlug ein wie eine Bombe. Kaum ein kirchenhistorisches Ereignis brachte den Blätterwald derartig zum Rauschen. Die Kommentare konnten widersprüchlicher kaum sein⁴³. Die Kurie wurde von der Heftigkeit der Reaktionen überrascht und versuchte, den Schaden durch Herunterspielen der Bedeutung des Syllabus zu begrenzen.

Für die *liberale Presse* verabschiedete sich die katholische Kirche endgültig aus der Gegenwart und flüchtete sich ins Mittelalter zurück. »Ein solcher Schlag, dem Jahrhundert ins Gesicht gegeben, ist unerhört«⁴⁴ – so formulierte die »Allgemeine Zeitung«. Die »Münchner Neuesten Nachrichten« sprachen von einer offenen Kriegserklärung des Papstes an den neuzeitlichen Staat⁴⁵, die es Katholiken schwer, wenn nicht unmöglich mache, in einer Demokratie oder parlamentarischen Monarchie als loyale Staatsbürger zu leben. Auch die »Wochenschrift des Nationalvereins« kam zu einem vernichtenden Ergebnis: »Was den edelsten Völkern für ein sittliches Heiligtum gilt, wird in dem päpstlichen Rundschreiben vom 8. Dezember Pestilenz und Wahnsinn genannt; und Gedanken, welche den Stolz des Jahrhunderts ausmachen, stammen nach römischer Auffassung aus dem Geist des Satans. Kaum ein oder der andere unter den 80 Sätzen, die vom Vatikan herab als Glaubensartikel verkündet werden, der nicht mit dem Wissen und dem Gewissen der Zeit ... in schreiendem Widerspruch stände«⁴⁶. Für die liberale Presse war unisono klar: Katholizismus und Moderne sind ein Widerspruch in sich. Freilich beschäftigte man sich nur mit den politischen, kulturellen und wissenschaftstheoretischen Aussagen des Syllabus; dogmatische und moralische Fragen, die hier ebenfalls angesprochen sind, blieben außen vor.

Für *satirische Blätter* wie den Berliner »Kladderadatsch« war der Syllabus ein gefundenes Fressen. In einer Persiflage unter dem Titel »Encyclopaedia, d. i. Enzyklika wider die abscheulichen Irrtümer der Philosophen, Astronomen, Geo-, Philo-, Theo-, Zoo-, Minera-, Historio-, Kosmologen des 19. Jahrhunderts« läßt man »Pio Nono« im Stil Abraham a Santa Claras gegen die modernen Irrlehrer donnern:

»Ihr Zungendreher und leeren Wäscher, ihr Schwefel-Schwätzer und Schwefelketter, genährt in Satans Refektorium, die ihr zu unserm Sturz euch einigt, ihr sollt im Pfuhl der Sünde ersaufen und braten auf wildem Scheiterhaufen und euer Schmerzensgeschrei ersticke die Flamm' – in maiorem Dei gloriam«⁴⁷.

Aber auch Pius IX. selbst wird »als kindischer Greis im Vatikan«⁴⁸ kräftig durch den Kakao gezogen:

»Nichts als Unsinn syllabieren
Jüdlein stehlen, Köpf' verwirren
Die Blasphemie voll Menschenhaß
Der Aufklärung machst du viel Spaß«⁴⁹.

Als die feudalkonservative evangelische »Preußische Kreuzzeitung« dem Papst für seinen Mut, den Umtrieben der Zeit entgegenzutreten, und die Hochschätzung des monarchischen Prinzips dankt, kommentiert der »Kladderadatsch«:

»Sie stehn zu Rom, moralisch und politisch;
sie führen nur den Namen Protestanten
von Herzen sind sie stets gut jesuitisch«⁵⁰.

Katholische Blätter reagierten im allgemeinen mit einer gewissen Verzögerung (von etwa drei Monaten) auf das Erscheinen des Syllabus. Zumeist setzten sie sich weniger mit seinem Inhalt auseinander als vielmehr mit der heftigen liberalen Polemik. Entsprechend lesen sich ihre Kommentare wie die freisinniger Zeitungen – nur mit umgekehrten Vorzeichen. War der Syllabus für die Liberalen die absolute Katastrophe, so feierten ihn die katholischen Blätter als Heilsereignis, fragten jene besorgt nach der unmöglich gemachten Integration der Katholiken in den pluralistischen Staat, so zeigten diese sich dem Hl. Vater dankbar für die Ermöglichung einer alternativen, antimodernen katholischen Subgesellschaft, in der die alten Norm- und Wertstandards unverkürzt weiter galten. »Wir begrüßen die mutige Tat des von Gefahren und Alter bedrängten Vaters der Christenheit als höchst zeitgemäß mit Ehrfurcht und Begeisterung ... Die Enzyklika ist eben so zeitgemäß wie eine Warnung vor unferne drohenden Gefahren, als die Entdeckung einer Verschwörung vor deren vollständigen

Ausbruch«⁵¹. Aber nicht nur in Prosa, sondern auch in Versform wird die mutige, zeitgemäße Tat des »Heldengreises im Vatikan« gerühmt:

»Die Kirche spricht – und nimmer
Hat Lügengeist Gewalt,
Es fällt der eitle Schimmer
Des Trugs vor Goldgehalt.
Und leichter atmen wieder,
die kämpfen im Gewühl
Des Streites, Christi Glieder
Ergreift ein Hochgefühl.

Es jubiliert die Wahrheit,
Es freuet sich das Recht,
Es steht in voller Klarheit,
was Recht ist und was schlecht.
So dank nun Gottes Gnaden,
Daß Katholik du bist.
Verhüt' der Seele Schaden!
Gelobt sei Jesus Christ!«⁵²

Allerdings ging es in den Stellungnahmen der streng-kirchlichen Publizistik nicht nur um die Auseinandersetzung mit den politischen Liberalen, sondern auch und gerade um die Abgrenzung von den »lauen«, liberalen Katholiken, die sich um eine bewußte Versöhnung von katholischer Kirche und moderner Kultur bemühten. So rieb sich Konstantin von Schüzler, ein ultramontaner Neuscholastiker, vergnügt die Hände; mit dem Erscheinen des Syllabus sind »unsere liberalen Katholiken ... ein für allemal aufs Haupt geschlagen«⁵³ – wie er am 2. Januar 1865 an Josef Edmund Jörg, den Herausgeber der in München erscheinenden »Historisch-Politischen Blätter«, einer der wichtigsten katholischen Zeitschriften dieser Jahre, schrieb.

Schüzler hatte recht: liberale Katholiken fühlten sich durch die Enzyklika tatsächlich in ihrem unermüdlichen Bemühen, den Katholizismus aus dem Ghetto herauszuführen und in die neuzeitliche Gesellschaft, Kultur und Wissenschaft zu integrieren, um

Jahrzehnte zurückgeworfen. Als Beispiel für viele sei hier nur der nachmalige Freiburger Kirchenhistoriker Franz Xaver Kraus angeführt, der – 1864 zum Priester geweiht – seinem Tagebuch am 1. Januar 1865 anvertraute: »Ich brauche kaum zu sagen, wie unendlich wehmütig und traurig mich diese Enzyklika gemacht hat ... sie ist zum Teil gegen alle diejenigen gerichtet, die seit einem halben Jahrhundert die moderne Welt mit der Kirche zu versöhnen strebten ... gegen alle, die an die Möglichkeit glaubten, das Europa des 19. Jahrhunderts könne wieder sich aussöhnen mit Rom. Die Enzyklika ist ... 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 Fortschritts* ist«⁵⁴.

Der Enttäuschung und Depression des jungen liberalen Katholiken Kraus setzten die Ultramontanen Schadenfreude und Selbstbewußtsein entgegen, wie die einschlägigen Artikel in den beiden wichtigsten damaligen katholischen Zeitschriften zeigen. Josef Edmund Jörg sprach in den *Historisch-Politischen Blättern* sogar von einem »Wendepunkt der Weltgeschichte«, den der »colossale Hirtenbrief« Pius' IX. markiere. Es handle sich um »ein prophetisches Wort ... zur rechten Zeit«, das zeige: »Die Siegeslaufbahn der modernen Idee war nicht schon, wie ihre Herolde glaubten, vollendet sondern der Kampf geht erst an. Das ist die Wahrheit. Die Kirche sammelt ihre Scharen zur apokalyptischen Schlacht und es war höchste Zeit dazu«⁵⁵. Jörg konstruierte einen expliziten Gegensatz zwischen der modernen Welt und der christlichen Tradition. Die Alternative laute: Reich Gottes oder Reich der modernen Ideen, System gegen System (unwandelbare christliche Wahrheit oder moderner Liberalismus)⁵⁶.

In ähnlich »endzeitlicher« Weise argumentierte auch der in Mainz erscheinende *Katholik*: Die europäische Gesellschaft werde von einer schleichenden, trügerischen Krankheit heimgesucht, die ihre letzte Ursache in Revolution und Napoleonischem Imperialismus habe. »Die Enzyclia bildet einen wunderbaren Kontrast zu dem verworrenen Dunkel, in dem sie unsere Gegenwart getroffen hat,

und gerade dieser Kontrast ist es, welcher ihr eine so ungewöhnliche Bedeutung gibt«⁵⁷. Mit dem Syllabus ist die apokalyptische Posaune erschollen und zur Scheidung von Licht und Dunkel, von Erlösten und Verdammten aufgerufen. »Der Heldengreis im Vatikan hat dem ihn fragenden Jahrhundert, dem er das Gepräge seines Geistes aufdrückt, in der Enzyklika eine Antwort gegeben, welche seine Kinder mit Kraft erfüllt, die uns als Leitstern Gottes dient ... Nie erschien uns Pius IX. gewaltiger, als jetzt nach der Enzyklika vom 8. Dezember 1864, diesem Weltereignis von nicht zu berechnender Bedeutung. Sie ist wohl das einschneidendste Aktenstück im Zeitalter der Revolution«⁵⁸.

Zwei Fragen stellten sich: 1. Welchen Grad der Verbindlichkeit besaßen die Enzyklika »Quanta cura« und der Syllabus? Und 2. Hatte der Papst die Werte der Moderne grundsätzlich und ein für allemal verworfen oder lediglich ihre gegenwärtigen praktischen Umsetzungen (Frage der Opportunität im Zusammenhang mit dem politischen Anlaß der Annäherung Italien-Frankreich)?

Bei der Beantwortung beider Fragen taten sich insbesondere die deutschen Jesuiten und ihre Schüler hervor. Die Gründung der »Stimmen aus Maria Laach«, des Vorgängerorgans der bekannten »Stimmen der Zeit«, zur Verteidigung des Syllabus steht in diesem Zusammenhang. Namentlich Florian Rieß und Gerhard Schneeman taten sich hier hervor. Ähnlich argumentierten auch Clemens Schrader und Louis Veuillot. Was die Frage der Verbindlichkeit angeht, war für sie der Syllabus als ganzer eine »Äußerung des unfehlbaren Lehramts des Papstes«⁵⁹ – wie Burkhard Schneider SJ festgestellt hat. Für Rieß handelt es sich eindeutig um eine Ex-cathedra-Entscheidung, da der Papst nicht als Privatperson, sondern als Statthalter Christi gesprochen hat; daher verpflichtet die Enzyklika »die Mitglieder der Kirche zum Gehorsam«⁶⁰. Auch die Beantwortung der zweiten Frage fällt bei den »Stimmen aus Maria Laach« eindeutig aus: Pius hat das, »was man den Geist der Neuzeit, die moderne Gesellschaft, die modernen Ideen und Errungenschaften nennt«, grundsätzlich als unkatholisch verurteilt. »Sein Urteil lautet auf schuldig: schuldig des Irrtums, der Abweichung von der Wahrheit ... und vom Wege der Seligkeit, schuldig

der Feindseligkeit gegen die Kirche, ja gegen die menschliche Gesellschaft selber«⁶¹. Darüber hinaus ist ein liberaler Katholik fortan ein »Unding«⁶².

Der Syllabus als unfehlbare Äußerung des päpstlichen Lehramtes, durch den die Unvereinbarkeit von Katholizismus und Moderne zum Dogma erhoben worden wäre – wie von den Hardlinern insinuiert –, hätte es Katholiken, nicht nur in Belgien, unmöglich gemacht, als loyale Staatsbürger und treue Katholiken zugleich zu leben. Der Text des Syllabus verlangte das apokalyptische »entweder Katholik oder Bürger«. Diese Auslegungen wurden vom Papst ausdrücklich belobigt. Als man aber an den heftigen öffentlichen Reaktionen die tatsächlichen Schwierigkeiten und Abgründe, zu welchen der Syllabus im konkreten Leben der Katholiken vor allem in Europa und Nordamerika führte, erkannte, beschwichtigte Kardinalstaatssekretär Antonelli sofort. Er spielte die Bedeutung des Syllabus herunter, indem er ihn »entpolitisierte«, was den Staaten sehr gelegen kam. Schließlich war man in Rom über die sophistische, abschwächende Interpretation, die der Bischof von Orléans und spätere Gegner des Unfehlbarkeitsdogmas, Félix-Antoine Dupanloup, dem päpstlichen Dokument gab, froh und belobigte ihn ebenfalls. Dupanloup argumentierte in einer über 100.000mal gedruckten Broschüre so: Man muß sich die Regeln der Interpretation römischer Dokumente klarmachen. Die Verdammung eines Satzes bedeutet nicht automatisch die Bestätigung der Gegenposition. Überdies muß zwischen »These« (als Ideal, als Gut an sich) und »Hypothese« (als praktischer Umsetzung unter den konkreten Bedingungen der Zeit) unterschieden werden. Also: der Papst verurteilt nur den religiösen Indifferentismus an sich, nicht aber die Regierungen, die Religionsfreiheit in ihre Verfassungen geschrieben haben⁶³. Diese Interpretation setzte sich unter dem Druck der Umstände als quasi-offizielle durch. Mit ihr konnten Regierungen und Katholiken halbwegs leben, bis die Frage virulent wurde, ob der Syllabus nicht doch auf dem I. Vatikanum dogmatisiert werden würde.

4. Zusammenfassung

1. Das Verhältnis von Katholizismus und Moderne ist eine Grundfrage der Kirchengeschichte der Neuzeit. Im 19. und 20. Jahrhundert (vgl. Modernismuskrise) wurden auf diese Frage ganz unterschiedliche Antworten gegeben, die von euphorischer Zustimmung bis zu fanatischer Ablehnung der freiheitlichen Er-rungenschaften bei den Katholiken reichten. Dazwischen waren Grautöne in allen Schattierungen möglich. Von einem Einheitskatholizismus kann daher keine Rede sein, vielmehr gab es verschiedene Katholizismen als Ausgestaltungen des Katholischen.

2. Papst und Kurie stellten sich eindeutig auf die Seite einer kirchlichen Partei, der Neuscholastiker, Kulturpessimisten, Moderne-Kritiker, und verwechselten diese mit der Kirche selbst. Das Revolutionstrauma der Päpste, die sich dabei vor allem um den möglichen Verlust ihrer weltlichen Herrschaft, den Kirchenstaat, sorgten, führte zu einer undifferenzierten Wahrnehmung von Aufklärung, Revolution, Menschenrechten und Guillotine. Eine Unterscheidung von These und Hypothese billigte man dem Liberalismus nicht zu. Mit den Greueln der Revolution wurden auch die positiven Werte, für die sie stand, verurteilt. Die Frage, was passiert wäre, wenn sich Papst und Kurie auf die andere Seite geschlagen, wenn sie sich an die Spitze der Neuzeit gestellt hätten, darf ein Historiker so nicht stellen.

3. Der Syllabus fügt sich lückenlos ein in die Ablehnung der Moderne durch die Päpste, wie vor allem die Enzyklika »Mirari vos« (1832) Gregors XVI. zeigt. Für Pius IX. sind Katholizismus und Moderne inkompatibel. Religionsfreiheit wird eindeutig als Menschenrecht und als Wert des humanen Fortschritts verworfen⁶⁴. Der Papst wollte nicht nur praktische Auswüchse verurteilen, er lehnte die Sache selbst ab und machte es damit Katholiken im Grunde unmöglich, in einem modernen, pluralistischen Staat mit Grundrechten zu leben. Hier wird ausdrücklich eine Gegenposition zur Moderne eingenommen. Sie repräsentiert die böse, feindliche Welt, mit der sich die Kirche auf gar keinen Fall einlassen darf. Der Syllabus war das »drastische Manifest« einer grundsätzlichen katholischen »Antihaltung«⁶⁵. Die liberalen Blät-

ter und ultramontanen Theologen stimmten hier in ihrer Wahrnehmung völlig überein, auch wenn sie zu ganz unterschiedlichen Wertungen gelangten.

4. Die Interpretation Dupanlous und anderer verwässerte die päpstliche Intention, nach dem Motto: Der Hl. Vater hat es ja gar nicht so böse gemeint und nur die Prinzipien verurteilt, nicht aber konkrete Verfassungsartikel. Hier handelt es sich um einen faulen, unehrlichen Kompromiß: Wer Gewissens- und Religionsfreiheit so verurteilt, wie Pius IX. dies getan hat, der kann sie auch nicht akzeptieren, wenn sie als solche in der belgischen Verfassung stehen.

5. So viel Verständnis und Sympathie man für Katholiken des 19. Jahrhunderts auch aufbringen muß, die in der Brandung jener Umbruchszeit Halt in ihrem Glauben, namentlich am Felsen Petri, suchten, so schwer fällt es, die Haltung von Papst und Kurie zu verstehen. Deren Ablehnung von Demokratie und Moderne ging sogar so weit, daß sie mit der Zentrumspartei, in der gewählte Nicht-Hierarchen das Sagen hatten, im Grunde nichts anfangen konnten. Millionen treuer Katholiken, die als solche am Aufbau moderner Staaten, Gesellschaften, Wirtschaftssysteme und Kulturen mitarbeiten und darin den kirchlichen Einfluß stärken wollten, wurden als unkatholisch diffamiert, von deren Gewissenskonflikten ganz zu schweigen. Das Dekret des II. Vatikanums über die Religionsfreiheit kam 100 Jahre zu spät. Harmonisierende Versuche, vom Syllabus eine direkte Linie zu »Dignitatis humanae« zu ziehen, müssen – wie Klaus Schatz treffend gezeigt hat⁶⁶ – entschieden zurückgewiesen werden.

6. Nicht zuletzt der Syllabus trägt einen Großteil Schuld daran, daß der genuin christliche Ursprung der Menschenrechte in Vergessenheit geraten ist. Die westlichen Werte von Individualität und Sozialität, von der Würde des einzelnen und der Verpflichtung zum Gemeinwohl sind die wichtigsten Beiträge des Christentums zur Menschheitsgeschichte. Nicht euphorische Vereinigung von Katholizismus und Moderne, nicht feierliche Unvereinbarkeitserklärung von Neuzeit und Kirche, sondern ein prinzipielles Ja zur Freiheit, bei gleichzeitiger Betonung des letzten tragenden Grundes dieser Freiheit in Gott, hätte sich für die Kirche als dritter Weg,

als Meson, auf dem nach Aristoteles die Tugend zu erreichen ist, angeboten und wäre die adäquate Antwort der Kirche auf die Herausforderungen der Neuzeit gewesen.

Anmerkungen

- 1 Tiroler Stimmen, 1864, Nr. 298.
- 2 Münchner Neueste Nachrichten, 1865, Nr. 5.
- 3 Ebd., Nr. 6.
- 4 Zur politischen Geschichte seit 1789 vgl.: Elisabeth Fehrenbach, Vom Ancien régime zum Wiener Kongreß (= Oldenbourg Grundriß der Geschichte 12), München ³1993. Zur Kirchengeschichte vgl.: Hubert Jedin (Hrg.), Handbuch der Kirchengeschichte VI/1, Freiburg i.Br. ²1978; dazu neuestens auch: Jacques Gadille – Jean-Marie Mayer – Martin Greschat (Hrg.), Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830–1914) (= Geschichte des Christentums 11), Freiburg i.Br. 1997.
- 5 Aus der umfangreichen Literatur zu Papst Pius IX. sei hier nur verwiesen auf: August Bernhard Hasler, Pius IX. (1846–1878), päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie (= Päpste und Papsttum 12,I-II), Stuttgart 1977; Rudolf Zinnhobler, Pius IX. in der katholischen Literatur seiner Zeit, in: Georg Schwaiger (Hrg.), Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für Hermann Tüchle, Paderborn 1975, 387–432; Roger Aubert, Pius IX., in: TRE 26 (1996) 661–666.
- 6 Vollständiger Text in: Die Encyclica seiner Heiligkeit des Papstes Pius IX. vom 8. Dezember 1864, der Syllabus (die Zusammenstellung der 80 hauptsächlichsten Irrthümer unserer Zeit) und die wichtigsten darin angeführten Aktenstücke, Köln ³1874, 55–78. Nach dieser Ausgabe wird im folgenden zitiert. Nur Auszüge finden sich bei: Heinrich Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping hrg. von Peter Hünermann, Freiburg-Basel-Rom-Wien ³⁷1991, Nr. 2890–2896.
- 7 Encyclica (wie Anm. 6) 55.
- 8 Vollständiger Text des Syllabus ebd. 79–106. Bei DH 2901–2980 fast vollständiger Abdruck des Textes.
- 9 Klaus Schatz, Kirchengeschichte der Neuzeit II (= Leitfaden Theologie 20), Düsseldorf 1989, 83.
- 10 Encyclica (wie Anm. 6) 57–60.
- 11 Ebd. 61–70.
- 12 Ebd. 62 f.
- 13 Ebd. 64.
- 14 Zum Syllabus vgl. die ausgezeichnete Zusammenfassung mit der wichtigsten weiterführenden Literatur bei: Paul Christophe, Syllabus, in: Catholicisme hier, aujourd'hui, demain 14 (1997) 628–636.
- 15 Vgl. DH 798.
- 16 Alle Zitate nach DH 2901–2980.

- 17 Rudolf Lill, Der Sieg des Ultramontanismus (1848–1878), in: Raymund Kottje – Bernd Moeller (Hrg.), Ökumenische Kirchengeschichte III, Mainz ²1979, 175–201, hier 183.
- 18 Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat, München ⁶1993, 11.
- 19 Als grundlegender Überblick immer noch unverzichtbar: Jedin, Handbuch (wie Anm. 4); ferner: Urs Altermatt, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989; Hubert Wolf, Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Forschungen 58), Mainz 1992.
- 20 Vgl. Rainer Bucher, Der übersehene Anfang der Gegenwart. Die Kirche und die Französische Revolution, in: Stimmen der Zeit 207 (1989) 541–550; Josef Isensee, Keine Freiheit für den Irrtum. Die Kritik der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts an den Menschenrechten als staatsphilosophisches Paradigma, in: Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 104 (1987) 296–336.
- 21 Vgl. Jedin, Handbuch (wie Anm. 4) 23–39; Schatz, Kirchengeschichte (wie Anm. 9) 16 f.; neuerdings auch die differenzierte Beurteilung von »Quot aliquantum« bei: Hans Maier, Die Freiheitsidee der Aufklärung und die katholische Tradition, in: Krzysztof Michalski (Hrg.), Aufklärung heute, Stuttgart 1997, 75–106, hier 84–86.
- 22 [Josef Edmund Jörg,] Das päpstliche Rundschreiben vom 8. Dezember und die modernen Ideen, in: Historisch-Politische Blätter 55 (1865), 215–248, hier 218. – Text der Enzyklika »Mirari vos« Gregors XVI. in: Bullarii Romani continuatio 19, Rom 1857, 126–132; danach die folgende Passage.
- 23 Dazu: Hubert Wolf, Priesterausbildung zwischen Universität und Seminar. Zur Auslegungsgeschichte des Trienter Seminarsdekrets, in: Römische Quartalschrift 88 (1993) 218–236.
- 24 Hubert Wolf, Emanzipation von der Staatsuniversität oder Emanzipation an der Staatsuniversität? Zum Streit um die Gründung einer katholischen Universität für Deutschland, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 10 (1991) 99–110.
- 25 Giacomo Martina, Osservazioni sulle varie redazioni del Sillabo, in: Roger Aubert (Hrg.), Chiesa e Stato nell'Ottocento, Padua 1962, 419–523; ders., Nuovi documenti sulla genesi del Sillabo, in: Archivum historiae pontificiae 6 (1968) 319–369; ders., Pio IX (1851–1866), Rom 1986, 289–356.
- 26 Roger Aubert, Die Religionsfreiheit von Mirari vos bis zum Syllabus, in: Concilium 7 (1965) 584–591; ders., Innerkatholische Kontroversen im Blick auf den Liberalismus, in: Jedin, Handbuch (wie Anm. 4) 738–760; ders., La réaction du Correspondant au Syllabus, in: Études de droit et d'histoire, Leuven 1976, 45–88.
- 27 Herman H. Schwedt, Vom ultramontanen zum liberalen Döllinger, in: Georg Denzler – Ernst Ludwig Grasmück (Hrg.), Geschichtlichkeit und Glaube. Gedenkschrift zum 100. Todestag Ignaz von Döllingers, München 1990, 107–168, hier 130–147.
- 28 Text der Bulle »Ineffabilis Deus« vom 8. Dezember 1854 mit der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens: DH 2800–2804; dazu: Manfred Weitlauff, Die Dogmatisierung der Immaculata Conceptio (1854) und die Stellung-

- nahme der Münchener Theologischen Fakultät, in: Schwaiger, *Konzil und Papst* (wie Anm. 5) 433–501.
- 29 Vgl. dazu: Gerhard Müller, *Die unbefleckte Empfängnis Mariens im Urteil päpstlicher Ratgeber 1842–1852*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 78 (1967), 300–339; ders., *Die Immaculata conceptio im Urteil der mitteleuropäischen Bischöfe. Zur Entstehung des mariologischen Dogmas von 1854*, in: *Kerygma und Dogma* 14 (1968) 46–70.
- 30 Schwedt, Döllinger (wie Anm. 27) 133.
- 31 *Das Dogma und die Zivilisation*, in: *Civiltà Cattolica*, deutsche Ausgabe, Münster 1855, 204–229, hier 213.
- 32 Vgl. Joseph Schmid, Ernest Renan, in: *LThK* 8 (2¹⁹⁶³) 234 f.; demnächst: Herman H. Schwedt, *Der Bestseller über das »Leben Jesu«: Eine Krise Ernest Renans oder eine Krise des Katholizismus?*, in: Ernest Renan. *Symposium der Humboldt-Universität Berlin* 9.-11. November 97 (im Druck).
- 33 Vgl. Klaus Schatz, Charles de Montalembert, in: *TRE* 23 (1994) 270 f. (Lit.).
- 34 Charles de Montalembert, *L'Église libre dans l'État libre. Discours prononcé à l'Assemblée Générale des Catholiques à Malignes (18–22 août 1863)*, Brüssel 1863.
- 35 Ebd. 11.
- 36 Vgl. Christophe, *Syllabus* (wie Anm. 14) 630.
- 37 Vgl. Franz Xaver Bischof, *Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens* (= *Münchener Kirchenhistorische Studien* 9), Stuttgart 1997.
- 38 *Zur Münchner Gelehrtenversammlung und den Reaktionen, die sie hervorrief*, vgl.: Ebd. 62–104; ferner Wolf, *Ketzer* (wie Anm. 19) 161–167.
- 39 *Der Text der Rede findet sich bei: Ignaz von Döllinger, Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie*, in: Heinrich Reusch (Hrg.), *Kleinere Schriften. Gedruckte und ungedruckte von Johann Joseph Ignaz von Döllinger*, Stuttgart 1890, 165–196. Hier wird aus der Rede zitiert nach dem Wiederabdruck bei: Johann Finsterhölzl, *Ignaz von Döllinger* (= *Wegbereiter heutiger Theologie*), Graz 1969, 227–263. Neuestens auch greifbar in: Bernd Moeller (Hrg.), *Kirchengeschichte. Deutsche Texte 1699–1927* (= *Bibliothek der Geschichte und Politik* 22), Frankfurt a. M. 1994, 444–474.
- 40 Finsterhölzl, Döllinger (wie Anm. 39) 262.
- 41 Ebd. 260 f.
- 42 In der »Septemberkonvention« (1864) sagte Frankreich den Abzug seiner Truppen aus dem Kirchenstaat binnen zwei Jahren zu. Im Gegenzug verpflichtete sich Italien, den Fortbestand der weltlichen Herrschaft des Papstes zu garantieren und die Hauptstadt von Turin nach Florenz zu verlegen. Faktisch waren dadurch Rom und Kirchenstaat vom italienischen Nationalstaat völlig abhängig geworden. Dazu: Rudolf Lill, *Geschichte Italiens in der Neuzeit*, Darmstadt 1986, 180–187.
- 43 Zu der Vielzahl der Reaktionen, die der Syllabus hervorrief, vgl.: Johannes Port, *Die Reaktion auf den Syllabus Pius IX. in den deutschsprachigen Ländern*, 2 Bde., Theol. Diss. masch., Rom 1965; Burkhard Schneider, *Der Syllabus Pius IX. und die deutschen Jesuiten*, in: *Archivum Historiae Pontificiae* 6 (1968) 371–392; Aristide Ricci, *La Civiltà Cattolica e il Sillabo*, in: *Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica* 11 (1979), 3–31; Egidio Papa, *Il Sillabo di Pio IX e la stampa francese, inglese e italiana*, Rom 1968; Damian Mc Elrath, *The Syllabus of Pius IX.*

Some Reactions in England, Louvain 1964; Vicente Cárceles Orti, La publicación del Syllabus en España, in: *Aualecta Sacra Tarraconensia* 57/58 (1984/85) 139–155.

- 44 *Allgemeine Zeitung* 1865, Nr. 3.
- 45 *Münchener Neueste Nachrichten* 1865, Nr. 6.
- 46 *Wochenschrift des Nationalvereins* 1865, 5. Januar.
- 47 *Kladderadatsch* 1865, Nr. 2.
- 48 So wird Pius IX. von der »Frankfurter Latern«, einer satirischen Zeitschrift, genannt; vgl. dazu Port, Reaktion (wie Anm. 43) 100.
- 49 *Illustrierte Dorfzeitung* 1865, Nr. 11; bei dem »Jüdlein stehlen« wird auf den berühmten Mortara-Fall angespielt. Eine katholische Magd der jüdischen Familie Mortara hatte 1856 in Bologna deren schwerkrankes Kind heimlich getauft, worauf es von der päpstlichen Behörde den Eltern weggenommen und in ein katholisches Waisenhaus gebracht wurde, weil nach dem Kirchenrecht katholisch getaufte Kinder katholisch erzogen werden mußten. Dazu: Gianfranco Milete, Der Mortarafall vor dem Beginn der Einheit Italiens. Neue Urkunden aus dem Vatikanischen Archiv, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 45 (1993) 1–17.
- 50 *Kladderadatsch* 1865, Nr. 4, 15.
- 51 *Der christliche Pilger (Speyer)* 1865, Nr. 5, 39.
- 52 Ebd. Nr. 43, 337.
- 53 Schreiben Konstantin von Schätzlers an Josef Edmund Jörg vom 2. Januar 1865, ediert bei: Josef Edmund Jörg, *Briefwechsel 1846–1901*. Bearbeitet von Dieter Albrecht (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Quellen 41), Mainz 1988, 269 f.
- 54 Hubert Schiel (Hrg.), Franz Xaver Kraus. *Tagebücher*, Köln 1957, 208 (Tagebucheintrag zum 1. Januar 1865).
- 55 Jörg, *Rundschreiben* (wie Anm. 22) 215–217.
- 56 Ebd. 220.
- 57 Das Jahr 1865 im Lichte der Encyclica, in: *Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben* 55 (1865) 27–43, hier 31.
- 58 *Kirchliche Rundschau*, in: *Der Katholik* 55 (1865) 122–127, hier 126 f.
- 59 Schneider, *Syllabus* (wie Anm. 43) 380. Zur Rolle der Jesuiten bei der Verteidigung des Syllabus vgl. auch: Klaus Schatz, *Im Zeichen des Syllabus und des I. Vatikanums: Jesuiten in Maria Laach (1863–1872)*, in: Emmanuel von Severus (Hrg.), *Ecclesia Lacensis*, Münster 1993, 161–180, v.a. 162–170.
- 60 Florian Rieß, Eine Vorfrage über die Verpflichtung (= *Stimmen aus Maria Laach* 1), *Maria Laach* 1865, 85.
- 61 Ebd. 39.
- 62 Ebd. 75.
- 63 Felix Dupanloup, Die Convention vom 15. September und die Encyclica vom 8. Dezember. Aus dem Französischen übersetzt von Sincerus, Wien 1865. – Dazu: Christophe, *Syllabus* (wie Anm. 14) 633 f.; ferner: Klaus Schatz, *Vaticanum I 1869–1870. I: Vor der Eröffnung*, Paderborn 1992, 31 f.
- 64 Vgl. Schatz, *Kirchengeschichte* (wie Anm. 9) 84.
- 65 Norbert Busch, *Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg* (= *Religiöse Kulturen und Moderne* 6), Gütersloh 1997, 20 f.
- 66 Ebd. 84.