

verstehen, „wie ein gläubiger Christ dennoch logisch und gewissenmäßig schuldlos zu der Meinung kommen kann, in seiner Situation sei der ‚Fall‘ eben doch sittlich anders, als das allgemeine Gesetz es beurteilt. Würde er in solchen Fällen wenigstens zugeben, daß er aus menschlicher Schwäche und Ohnmacht gegen das Gesetz verstößt . . . es wäre ihm leichter zu helfen. Im Irrtum aber und in gefährlicher Situation sind die, die ihren Verstoß gegen das Gesetz mit Berufung auf ihre Situation, mit subtilen theoretischen Kunststücken oder mit Berufung auf ihr ‚Gewissen‘ . . . auch noch objektiv berechtigt für sich selbst zu erweisen glauben. Es kann ihnen nur ein Selbstbetrug gelingen. . . .“

In unserem Zeitalter subtiler psychologischer Forschung, sagt Rahner, sollte man eigentlich darüber einig sein, daß die wirklichen Maßstäbe unserer sittlichen Urteile und unseres ‚guten Gewissens‘ sehr häufig nichts anderes sind als der Ausdruck unserer geheimen Wünsche, unter deren Heftigkeit das wirkliche Gewissen verstummt ist. Die ersten Kapitel des Römerbriefes sind sehr aktuell. Wir haben vergessen, daß das Kreuz die Wahrheit ausspricht, daß die Nachfolge Christi sehr wohl in eine innerweltlich ausweglose Tragik führen kann und daß es nicht in unserer Macht liegt, eine heroische Situation immer und überall zu vermeiden. Von der Freiheit der Kinder Gottes darf nur sprechen, wer auch den Geist Gottes in sich weiß. Man hat ihn gewiß dann nicht in sich, wenn man den Versuch macht, das Gesetz Gottes in die eigene Willkür hinein aufzuheben, während es doch nur für den ‚aufgehoben‘ ist, der es mit der inneren Selbstverständlichkeit des Liebenden erfüllt.

#### *Sündenmystik, die „entsetzlichste Hybris der Kreatur“*

Wer sich unter dem Eindruck dieser Wahrheiten nun aber als Sünder weiß und als solcher zu Christus fliehen möchte, muß bedenken, daß auch von ihm der Herr verlangt, daß er sich zur Erfüllung der Gebote entschliefte; denn „wer sagt, die göttlichen Gebote seien auch für den Gerechtfertigten und in die Gnade gestellten Menschen unerfüllbar, der sei im Banne.“ (Trid. sessio 6 can. 18.) Selbstverständlich gibt es ein Heil für den, der in Sünde fiel, selbstverständlich ist Gott dem demütigen Herzen näher als dem Selbstgerechten mit seiner spießbürgerlichen Wohlanständigkeit; selbstverständlich hat Gott geheime und unbegreifliche Wege der Erbarmung. „Er bindet uns, nicht sich selbst an die Wege, die er uns gewiesen hat.“ Dennoch haben wir ein Dogma, daß der Mensch selbst daran schuld ist, daß er fällt. Wenn sein Gewissen ihm suggerieren würde, daß diese Tatsache sein Heil nicht gefährdet, wenn er nur auf Gottes Vergebung vertraut, und daß es unvermeidbar ist, in Schuld zu fallen, dann dürfte er gewiß sein, daß er der Stimme seiner eigenen Verblendung gelauscht hat. „Ein solcher Akt, der die Sünde zu einem im voraus geplanten und eingerechneten Entwicklungsmoment im eigenen Leben zu machen sich unterfängt, ist die entsetzlichste Hybris der Kreatur, die die Barmherzigkeit Gottes überlisten will. . . .“ Rahner bemerkt, wie die „existentialistischen Sündenmystiker“ plötzlich in eine Essenzmetaphysik verfallen, wenn sie die Barmherzigkeit Gottes, das „ereignishafte Wunder der göttlichen Gnade“ zu einem „immer verfügbaren Essential des menschlichen Daseins“ erklären.

Gegenüber der Versuchung, die vom modernen katholischen Roman ausgehen kann, sich dabei zu beruhigen, daß die Gnade auch den Verlorenen noch findet, muß man bedenken, daß die Rettung sich immer darin zu erkennen gibt, daß der Mensch ein neues Leben beginnt, auch wenn das erst im letzten Augenblick seines irdischen Daseins geschieht.

Der Aufsatz des Innsbrucker Theologen schließt mit einem ernststen Aufruf gegen die Untergangsstimmung, die sich in der geschilderten Seelenhaltung ankündigt. „Wir wollen nicht sündig und morbid zugleich von vornherein den möglichen Zusammenbruch zum Angelpunkt eines Systems als des einzig christlichen erheben. Wenn ein solcher Zusammenbruch uns schon trifft, trifft er uns zu unserem immer noch möglichen Segen und Heil nur dann, wenn er uns gegen ihn kämpfend trifft. Und darum wollen wir auch . . . in unserer schon sehr abendlichen Zeit des Abendlandes das Gesunde, das Hoffende, das Heile preisen und als das Ziel der Mühen uns vorsetzen, das wir anzustreben haben, mag Gott über uns verfügen, wie er will. . . .“

## **Inwieweit hat die Kirche das Recht zu politischem Handeln?**

### *Der Bannstrahl gegen den Kommunismus*

Das Dekret der Kirche gegen den Kommunismus ist kein politisches, sondern ein religiöses Gesetz. Es trifft nur denjenigen, der sich ihm in seinem Gewissen zum Gehorsam verpflichtet weiß. Wer nicht gehorcht, wird nur in seinen kirchlichen, nicht auch in seinen bürgerlichen Rechten bedroht. Dennoch hat dieses Gesetz gesellschaftliche Auswirkungen, da es von den Gläubigen eine Entscheidung verlangt, die zugleich auch eine politische ist. Die Kirche übt keinen politischen Druck (sondern einen religiösen) aus; aber sie übt einen Druck zu politischem (nicht nur religiösem) Tun oder Unterlassen, und insofern nimmt die Kirche eine Verantwortung für politische Entscheidungen auf sich, sie handelt in den politischen Raum hinein. Wer das nicht zugestehen wollte, würde von dem Manne auf der Straße der Spitzfindigkeit beschuldigt werden.

Als Katholiken fürchten wir uns aber auch nicht, dies zuzugeben. Wir behaupten, daß die Träger des kirchlichen Amtes ein Recht zu solchem „politischen“ Handeln haben. In diesem Augenblick wird es vielleicht für manche unserer Leser notwendig werden, darüber Rede und Antwort zu stehen vor anderen, die eine solche politische „Einmischung“ der Kirche unzulässig oder gar unerhört finden oder die im Gegenteil ihre Absicht und Tragweite überschätzen und mißverstehen. Gerade zur rechten Zeit erscheint deshalb in der wissenschaftlichen Zeitschrift der amerikanischen Jesuiten: „Theological Studies“ (Bd. 10, Nr 2, Juni 1949) ein Aufsatz von John Courtney Murray SJ: „Zeitgemäße Orientierungen des katholischen Denkens über Kirche und Staat im Licht der Geschichte“. Die Betrachtung „im Licht der Geschichte“ hat den Vorteil, daß man den Ursprung der Begriffe und Beweise kennenlernt, auf die es in der Auseinandersetzung hauptsächlich ankommt.

### *Geistliche Macht in weltlichen Dingen*

Das kirchliche Lehr- und Hirtenamt, verkörpert durch den Papst und in Abhängigkeit von ihm durch die Bischöfe, nimmt eine „indirekte Gewalt in weltlichen Dingen“ für sich in Anspruch. Man versteht darunter das Recht der Kirche, lehrend oder urteilend in weltlichen Angelegenheiten, besonders zu politischen Entscheidungen, Stellung zu nehmen, wenn diese Entscheidungen die geistliche Ordnung oder die Glaubens- und Sittenlehre betreffen. Als Beispiel mag die Gesetzgebung in Ehesachen herangezogen werden. Der Begriff der „indirekten Gewalt“ ist besonders durch den heiligen Kirchenlehrer Robert Bellarmin (1542—1621) in der Kirchenlehre heimisch geworden, der darin durch einen um Jahrhunderte älteren Philosophen, Johannes Quidort von Paris, beeinflusst wurde. Dieser oft verkannte Denker lebte und schrieb während der Auseinandersetzung zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen von Frankreich um 1300, also zu jener Zeit, da die mittelalterliche Einheit von Kirche und Reich auseinanderbrach und in Frankreich der erste „moderne Staat“ ins Leben trat, zu einer Zeit also, da unser Problem erstmalig aktuell wurde. Hier ist demnach der richtige geschichtliche Ort, sich die Bedeutung und Tragweite der „indirekten Gewalt“ klarzumachen.

#### *Gregor VII. und Innozenz III.*

Die großen Päpste des Mittelalters, ein Gregor VII. und Innozenz III., hatten sich als Inhaber aller Gewalt auf Erden gefühlt; nach ihrer Meinung trug der Kaiser das weltliche Schwert in päpstlichem Namen und Auftrag. Für sie existierte auf Erden nur *ein* Reich, und sie selbst standen an seiner Spitze. Viele deutsche Kaiser und Könige haben diese theokratische oder hierokratische Auffassung und Praxis bekämpft, keiner hat ihre philosophische Voraussetzung angegriffen: daß es nämlich auf Erden nur *ein* Reich gebe, die *respublica christiana*, welche Kirche und Staat in sich begreift. Wohl aber gab es seit dem 13. Jahrhundert Theologen, die die einfache Wahl zugunsten des päpstlichen oder kaiserlichen Standpunktes verschmähten und nach einem mittleren Weg suchten. Sie folgten Gregor VII. zwar in dem Anspruch auf den Vorrang der geistlichen Gewalt, aber nicht in der Ausdeutung dieses Anspruchs. Sie suchten ihn vielmehr so zu verstehen, daß dabei sein geistlicher Charakter, seine Beziehung zur sittlich-religiösen Ordnung, seine Ausrichtung auf das gläubige Gewissen hervortrat. Unter diesen Theologen spielt Johann Quidort eine führende Rolle.

#### *Bonifaz VIII. und Philipp der Schöne*

Um 1300 trat Philipp der Schöne mit dem Anspruch auf „König in seinem Reich“ zu sein und in dieser Eigenschaft niemanden über sich zu dulden. Dieser Anspruch war in den Augen der gläubigen Zeitgenossen eine Ketzerei, weil er die heilige Ordnung des Mittelalters, die Einheit von Kirche und Reich, von *sacerdotium* und *imperium*, zerstörte. Diese Ordnung und Einheit, deren zwei Gewalten sich in der höchsten Hand des Papstes letztlich vereinigten, wurde in der berühmten Bulle „*Unam Sanctam*“ (1302) noch einmal widerspiegelt. Dagegen berief sich Philipp der Schöne auf eine endgültig gewordene geschichtliche Tatsache, auf die Tatsache seiner politischen Unabhängigkeit. Sein Gegner Bonifaz VIII. behauptete die Unver-

änderlichkeit der mittelalterlichen Ordnung. Indes, er konnte das weltliche Schwert nicht und niemandem mehr verleihen, da er nicht mehr darüber verfügte. Der Wandel der Zeit war dabei, eine Theorie zu begraben.

#### *Demokratisches Zeitalter*

In unseren Jahrhunderten hat sich ein ähnlicher Wandel vollzogen, der größte seit jener Epoche: die Entstehung der Demokratie. Dieser Wandel bringt Spannungen mit sich, die den eben geschilderten ganz nah verwandt sind und eine neue Anpassung — unter Aufrechterhaltung des Wesentlichen — der Kirche notwendig machen. Auch die Demokratie war in ihren Ursprüngen (Französische Revolution!) fragwürdig. Aber sie hat sich zu einer endgültigen politischen Tatsache entwickelt, und darum hat die Kirche sie schließlich durch den Mund Leos XIII. anerkannt. Wie zu Zeiten Philipps die „königliche Freiheit“, so hat sich neuerdings die „bürgerliche Freiheit“ entwickelt und macht auch vor der Kirche Rechte geltend. Die bürgerliche Freiheit schließt Verschiedenes in sich: Freiheit der Meinung, der Rede, der Vereinigung und auch Freiheit der Religion und Religionsausübung. Alle gehören zum Wesen des demokratischen Staates; dessen Idee besagt, daß jeder Staatsbürger gleiche Rechte hat und das Volk Träger des staatlichen Lebens ist. Sie bilden ein unteilbares Ganzes. Und nun entsteht das alte Problem auf eine neue Weise: ob und inwieweit die Kirche das Recht und die Pflicht habe, die Ausübung dieser Freiheiten zu kontrollieren. Wiederum, wie zur Zeit Philipps des Schönen, gibt es Theoretiker, die eine vergangene Staatsform, nämlich den „konfessionellen Staat“ der gegenreformatorischen Zeit, als das katholische Ideal, als eine überzeitliche Form und Norm staatlicher Vollkommenheit hinstellen möchten, und wie das mittelalterliche Reich in der Bulle „*Unam Sanctam*“, so hat diese „konfessionelle“ Ära staatsphilosophischen Denkens in den Äußerungen der Päpste des 19. Jahrhunderts ihren Grabgesang gefunden. Sowenig Bonifaz VIII. durch seinen Protest die Entwicklung des Nationalstaates aufgehalten hat, so wenig kann der Siegeszug der Demokratie durch eine nach rückwärts gerichtete Haltung verhindert werden. Und umgekehrt: so gut die dogmatische Substanz der kirchlichen Ansprüche des Mittelalters sich der Wirklichkeit des souveränen Staates anzupassen verstand, so gut läßt sie sich unter den Bedingungen der Demokratie verwirklichen.

Eine vernünftige Gestaltung der Beziehungen zwischen dem demokratischen Staat und der Kirche wird in erster Linie durch diejenigen erschwert, die für den Staat oder seine Bürger als Träger der Souveränität die alleinige und alles umfassende Gewalt beanspruchen und aus dieser Anmaßung heraus auch der Kirche vorschreiben möchten, was sie zu tun und zu lassen hat. Dies war die Tendenz des Laizismus, der sich in den lateinischen Ländern Europas (Frankreich, Italien, Spanien, Portugal) zeitweise der Demokratie bemächtigt hat. So verdunkelte die Entwicklung in Europa die Möglichkeit einer echten Verständigung zwischen Kirche und Demokratie. Diese Möglichkeit hebt sich am besten von dem politischen Hintergrund der Vereinigten Staaten ab, wo die Demokratie, ohne gegenüber der reaktionären Kraft des Absolutismus und Feudalismus zu kämpferischer Selbstbehauptung genötigt zu sein, in Ruhe gedeihen konnte.

Die amerikanische Verfassung schuf, da sie aus dem Geist der Demokratie geboren wurde, einen religiös neutralen Staat, einen Laien-Staat. Es war nicht beabsichtigt, einen Gegensatz zur Religion oder zur Kirche zu schaffen. Die religiöse Neutralität des Staates sollte nicht mehr bedeuten, als daß der Staat in religiösen Angelegenheiten keine Zuständigkeit besitzen würde. Die Verfassung setzt also die Existenz zweier wesensverschiedener Ordnungen, einer politischen und einer religiösen, voraus und anerkennt Werte und Ziele im menschlichen Leben, die über *dem* stehen, was des Staates ist. So zieht diese Verfassung eine dem demokratischen Zeitalter entsprechende Folgerung aus dem Grundsatz, daß es zwei Ordnungen und in ihnen zwei getrennte Gewalten gibt, deren jede in ihrem Bereich selbständig und zuständig ist.

Das Neue und Moderne an dieser Verfassung ist die Tatsache, daß sie als Träger der beiden Gewalten oder als Träger der Beziehungen zueinander nicht Kaiser und Papst wie das Mittelalter, nicht König und Papst, wie das konfessionelle Zeitalter, sondern Regierung und Bürger ins Auge faßt. Sie verankert also das Recht der geistlichen Gewalt nicht in einer Garantie für einen unmittelbaren politischen Einfluß der Kirche auf den Staat, sondern mittels der demokratischen Freiheiten in dem Recht des Bürgers, seinem Gewissen gemäß zu handeln. So hebt sie die Beziehungen zwischen Staat und Kirche nicht etwa auf, sondern hebt sie nur auf eine andere, dem demokratischen Zeitalter entsprechendere Ebene, als es die der diplomatischen Beziehungen ist. Die Kirche kann ihren Einfluß in das politische Leben hinein zwar nicht juristisch, wohl aber moralisch geltend machen, indem sie sich durch ihr Lehr- und Richteramt an das Gewissen der Bürger wendet. Kann diese amerikanische Verwirklichung der Lehre von den zwei Ordnungen als die der Demokratie entsprechende und zugleich dem Wesen der kirchlichen Sendung genügende, mit anderen Worten als die richtige — für unsere Zeit — gelten?

#### *Geschichtliche Anpassung der geistlichen Gewalt*

Vorausgesetzt, daß man den Sinn und die Sendung einer geistlichen Gewalt auf Erden anerkennt, kommt es darauf an, sie entsprechend der geschichtlichen Gestalt der Gesellschaft zu verwirklichen; denn anders kann sie nicht wirksam werden. Man muß einsehen, daß die bürgerliche Gesellschaft und vor allem der Staat in eine immer größere und wichtigere Rolle hineingewachsen sind. Die Kirche hat sich in der Form, wie sie ihre Gewalt geltend machte, die selbst und ihrem Wesen nach nicht preisgegeben werden kann, der Entwicklung angepaßt. Sie hat die mittelalterliche Hierokratie preisgegeben, den in seinem Bereich souveränen Nationalstaat anerkannt und dieser Anerkennung durch die Lehre von der indirekten Gewalt Ausdruck verliehen. Sie hat zu dem *regnum*, das ihr von außen, nicht mehr wie das *imperium* als Gegenpol innerhalb ein und derselben Gemeinschaft gegenübertrat, einen Weg gefunden. Sie mußte und muß nun auch, dem Fluß der Zeiten folgend, eine Beziehung zur demokratischen „*civitas*“ finden; denn nicht mehr der König, sondern „wir, das Volk“, wie die Amerikaner sagen, treten mit ihr als Inhaber der weltlichen Gewalt in Konkurrenz, und die Bedingungen, unter denen dies geschieht, sind

andere geworden. Sie sind verändert durch das geschichtliche Recht, das durch die endgültige Anerkennung der demokratischen Freiheiten entstanden ist, die an die Stelle eines christlichen Königs als Träger der Staatsgewalt eine Gemeinschaft von sehr verschieden denkenden Menschen gestellt hat.

Wiederum suchen wir, wie einst Quidort, nach einem mittleren Weg, der den Vorrang der geistlichen Gewalt ebenso wie die demokratischen Freiheiten gewährleistet. Wir suchen diese Synthese, wiederum mit Johannes Quidort, im Anschluß an die kirchliche Tradition, nachdem wir ihre Lehre von den Überlagerungen des mittelalterlichen und gegenreformatorisch-konfessionalistischen staatsphilosophischen Denkens befreit haben. Johannes von Paris ist zu Unrecht als blinder Parteigänger seines Königs gescholten worden. Wenn er den Ansprüchen der päpstlichen Kurialisten entgegentrat, tat er es als Theologe; er unterschied genau zwischen der überzeitlichen Aufgabe der Kirche und der geschichtlich gewordenen und vergänglichem rechtlich-politischen Gestalt des Mittelalters.

#### *Was ist katholische Lehre?*

Die kirchliche Tradition in dieser Frage findet ihren klassischen Ausdruck in dem berühmten Brief des heiligen Papstes Gelasius I. an den byzantinischen Kaiser Anastasius I. vom Jahre 494, worin der Papst im Bemühen um die Freiheit der Kirche die Lehre von den zwei selbständigen Gewalten auf Erden vortrug. In weltlichen Dingen sind die Diener der Kirche dem Kaiser untertan, in geistlichen er ihnen. Aus der Anwendung dieser Sätze hat sich die kirchliche Lehre und Praxis — ungeachtet zeitbedingter Abweichungen — herausgebildet. Alle, selbst Bonifaz VIII., beriefen sich auf diese Lehre, obwohl seit dem 12. Jahrhundert die hierokratische Theorie alles tat; sie zu verdunkeln. Ihr Wesen besteht darin, daß sie die weltliche Gewalt zwar auch von Gott her- und auf Gott hinleitet, aber als eine in ihrem Bereich selbständige und der geistlichen nebengeordnete.

#### *Der König Gottes, nicht des Papstes Diener*

Hatte Gelasius diese Lehre zum Schutz der kirchlichen Freiheit angerufen, so tat es Johannes von Paris zum Schutz der königlichen Rechte. Er tat es nicht einseitig; der größere Teil seiner Bemühungen galt dem Nachweis des geistlichen Charakters und darum des Vorranges der geistlichen Gewalt. Aber er tat es. Der König empfängt seine Rechte von Gott und vom Volke, ohne Vermittlung des Papstes. Er ist nicht des Papstes, sondern Gottes Diener. Zweck und Sinn seiner Herrschaft ist es, das menschenwürdige Leben seiner Untertanen (*vivere secundum virtutem*) durch Frieden und gerechte Verteilung der Beiträge zum gemeinschaftlichen Wohle sicherzustellen. Der Zweck der staatlichen Gemeinschaft ist in sich selbst ein sittlicher Wert, nicht nur Mittel zum Zweck, darum ist die durch diesen Wert begründete Ordnung eigenständig, nicht nur ausführendes Organ der höheren, geistlichen Ordnung. Das sind moderne Worte. Sie entsprechen unserem Staatsbegriff. Aber es sind auch katholische Worte; denn die Funktion der Staatsgewalt ist hier als eine sittliche charakterisiert, sie steht in Gottes Dienst und in der Verantwortung vor ihm.

### *Die päpstliche Gewalt rein geistlich*

Die geistliche Gewalt betrachtet Johannes von Paris unter dem Gesichtspunkt, daß das menschenwürdige Leben auf Erden nicht letztes Ziel des Daseins ist. Dem letzten Ziele dient eine höhere Anordnung und Ordnung Gottes, deren höchste Gewalt Jesus Christus, der „göttliche König und wahre Priester“ innehat. Er regiert vermittelt der Sakramente. Ihre Ausspendung zu gewährleisten, ist Sinn, Recht und Grenze der priesterlichen Gewalten und der Amtsgewalt des Papstes. Diese ist höher als die königliche, aber sie ist ihr nicht übergeordnet. „Das Priestertum ist weiter nichts als die geistliche Gewalt, die den Dienern der Kirche gewährt ist, um die Sakramente zu spenden, die die Gnade enthalten, mittels deren wir auf den Weg zum ewigen Leben gestellt sind.“ Daraus folgt keine direkte Gewalt in weltlichen Dingen, aber ebensowenig eine beziehungslose Nebeneinandersetzung von Geistlich und Weltlich. Denn zur Sakramentspendung gehört das geistliche Lehr- und Hirtenamt. Und dies reicht ins Weltliche hinein, „insoweit es die Menschen zur Buße ruft, zur Rückgabe ungerechten Gutes und zur Hingabe irdischer Güter gemäß den Forderungen der Liebe“. Es wirkt sich im gesellschaftlichen Leben aus, ohne daß der Papst in ihm unmittelbar tätig werden müßte. Er ist und bleibt Lehrer und Hirte der Gläubigen, er wird nie zum Herrscher. Er erklärt, was recht ist, doch er vollstreckt nicht das Recht. Aber er belehrt auch den König, wenn der König ein Gläubiger ist.

Dem Hirtenamt eignet auch ein geistliches Strafrecht, und gerade dies wurde im Mittelalter zum Schauplatz der Auseinandersetzung. Johann von Paris wandte auch hierauf das Prinzip der Gewaltenteilung an. Die Kirche besitzt die richterliche Zuständigkeit für die Sünde, der König für Vergehen gegen die staatliche Ordnung; die Kirche straft geistlich, der König an Gut und Leben. Auch die geistliche Strafgewalt kann sich indirekt im irdischen Bereich auswirken, wenn nämlich der Papst die Untertanen eines Königs geistlich zwingt, dem König den Gehorsam zu kündigen, weil er sich gegen Gott versündigt. Dann aber setzt nicht er den König ab, sondern dies tun die Untertanen. Wieder zeigt sich hier der rein geistliche Charakter der kirchlichen Tätigkeit: sie wendet sich ausschließlich an das Gewissen der Gläubigen. Die politische Ordnung, das Gebiet der politischen Entscheidungen wird in keinem Falle und auf keine Weise unmittelbar betreten, die Gewalt der höheren Ordnung nimmt keine Rechte über die niedere in Anspruch; ihr Einfluß auf sie kann gewaltig sein und höchst real, aber er bleibt ein „moralischer“!

### *Ein epochemachendes Wort Pius' XII.*

Was nun die Bedeutung dieser Lehre für die Gegenwart betrifft, ist festzustellen, daß die Kirche bei ihrem politischen Handeln sich in den Grenzen dieses traditionellen, im Mittelalter nur zeitweise überdeckten Anspruches hält, den ihr ein wirklich demokratisches Denken gar nicht bestreiten kann. Dem konservativen Katholiken aber zeigt dieser Überblick, daß die Kirche sich in der Form, wie sie ihren Anspruch geltend machte, gar sehr gewandelt hat. Kein Geringerer als Papst Pius XII. hat denn auch in seiner Rede an die neuen Kardinäle am 21. 2. 1946 gesagt: „Die Kirche folgt ohne Zaudern und ohne Überstürzung dem providentiellen Weg der Zeiten und Um-

stände. Dies ist der tiefe Sinn ihres Lebensgesetzes der unaufhörlichen Anpassung, die einige, die sich zu der Höhe dieser Betrachtungsweise nicht erheben können, als Opportunismus gedeutet und hingestellt haben.“ „Mein Standpunkt“, fügt der amerikanische Verfasser unseres Aufsatzes hinzu, „ist der, daß die Geschichte und die Erfahrung die Kirche zu immer vollerer Anerkennung der Autonomie des Staates (als einer Form der Achtung eines wesentlichen Bestandteils des ganzen Menschen) und infolgedessen zu immer reineren geistlichen Äußerungen ihrer Macht in der zeitlichen Ordnung bewogen haben. Nun aber: je geistlicher diese Äußerungen geworden sind, um so universaler und nachdrücklicher sind sie geworden. Sie erreichen alle Einrichtungen des menschlichen Lebens, um sie in ihrer Idee und Wirkungsweise den Bedürfnissen des christlichen Gewissens anzupassen. So paradox dies zu sein scheint, der Rückzug der Kirche aus einer gewissen Identität mit dem Staat der mittelalterlichen respublica und (in anderer Weise) mit dem konfessionellen Staat hat keinen Rückzug aus der Gemeinschaft bedeutet, sondern eine um so tiefere Immanenz in ihr, insofern sie zum geistigen Prinzip ihrer Ausrichtung sowohl hinsichtlich des zeitlichen wie des ewigen Zieles der menschlichen Person geworden ist.“

### *Leo XIII.*

Die Anpassung der Kirche an die naturgemäße Entwicklung des modernen Staates hat sich also zum Vorteil für beide vollzogen. Ihren epochemachenden Führer fand sie in Leo XIII., der in seiner Enzyklika „Immortale Dei“ die klassischen Sätze über die Teilung der zwei Ordnungen prägte und die Lehre Gelasius' I. wieder in aller Reinheit verkündete. Er lehrt mehr als nur die Trennung der Gewalten. Er lehrt, daß Kirche und Staat zwei verschiedene Gesellschaften sind, gleich ur- und eigenständig, wohl aufeinander bezogen, aber nicht voneinander abhängig. Für die Kirche beansprucht er nicht mehr als das Recht und Gericht über „alles, was in den menschlichen Angelegenheiten irgendwie geheiligt ist, was zur Heilung der Seelen oder dem Gottesdienst in Beziehung steht, sei es seiner Natur nach, sei es durch den Zweck, auf den es hingeeordnet ist.“

Leo XIII. hatte keine Veranlassung, sich darüber auszusprechen, auf welche Weise die Kirche ihrem Gericht Geltung zu verschaffen beansprucht. Die Zeiten hatten sich allzusehr geändert. Für ihn war der Grundsatz von den zwei Ordnungen wieder zu dem geworden, was er ursprünglich gewesen war, eine Waffe zur Verteidigung der kirchlichen Freiheit gegen den laizistischen Staat. Der Staat zu Leos Zeiten proklamierte zwar keine „Nationalkirche“ mehr, wie einst die christlichen Kaiser und Könige, aber um so mehr nationalisierte er die Kulturbereiche, auf denen sich das Interesse von Kirche und Staat am meisten berührt: Ehe, Familie und Erziehung, — seitdem Napoleon die Erziehung des Menschen „für“ den Staat erfunden oder wiederentdeckt hatte. Hier, im Felde der „gemischten Angelegenheiten“, stieß Leo XIII. und seine Nachfolger auf den für das demokratische Zeitalter charakteristischen Anspruch und Widerstand. Was nämlich die Demokratie nur sehr schwer zu begreifen vermag, ist dieses: daß die geistliche Gewalt sich, trotz ihrer Nicht-Intervention, in das politische Leben hinein auswirken muß. Für das demokratische Denken — und das Pathos seiner Parole: Wir, das Volk — ist die geistliche Ordnung

nur allzuleicht auch im räumlichen Sinne „jenseitig“; die Demokratie verwechselt leicht Kirche und Sakristei. Papst Leo kam dem, was an dem Anspruch der Demokratie berechtigt war, dadurch entgegen, daß er die Rechte der geistlichen Gewalt, soweit es nicht in diplomatischen Verhandlungen geschehen konnte, rein geistlich, nämlich durch den Appell an die christlichen Gewissen zur Geltung brachte. Damit öffnete er die Tür zu einer letzten notwendigen „Anpassung“ der kirchlichen Doktrin an den geschichtlichen Augenblick, der sich durch folgende Frage als nötig erweist.

### *Schlußfolgerungen*

Wer ist es denn, der in diesem Zeitalter berufen scheint, die Lehren und Urteile der Kirche über Recht und Unrecht im öffentlichen Leben zu vollstrecken? Gehört es zur Substanz oder doch zum Ideal der geistlichen Gewalt, daß sie ihrer Lehre über irgendeinen Gegenstand des öffentlichen Interesses oder ihrem Urteil über einen Sünder dadurch Beachtung verschafft, daß sie zu diesem Zweck die Hilfe der Regierungen in Anspruch nimmt, sofern diese zu solcher Hilfe bereit sind? Im Mittelalter und in der Ära des konfessionellen Staates war es üblich, sich dieser Hilfe zu bedienen. Murray schreibt zu dieser Frage: „Die Selbständigkeit der weltlichen Ordnung fordert, daß die geistliche Weisung und Beurteilung, die sie empfängt, aus der weltlichen Ordnung selbst heraus, durch die Initiative ihrer eigenen Organe verwirklicht werde, aber nicht durch eine politische Aktivität der Kirche als solcher; denn die Kirche als solche steht außerhalb der politischen Ordnung, sie ist ihr gegenüber transzendent.“ Diese Forderung liegt insofern in der Linie der Tradition, als die Kirche auch in früherer Zeit das Gewissen zu politischen Entscheidungen aufrief. Nur ließ sie das Gewissen der Fürsten zugleich für das der Untertanen sprechen. Nun diese durch die Demokratie mündig geworden sind, muß auch die Kirche ihren Einfluß gegenüber dem Volk geltend machen. Als erste haben das, wie Murray sagt, mit großem Eindruck auf Leo XIII., die Kardinäle Manning und Gibbons ausgesprochen: „Eine neue Aufgabe liegt vor uns. Die Kirche hat es nicht mehr länger mit Parlamenten und Fürsten zu tun, sondern mit den Massen und dem Volk. Ob wir wollen oder nicht, dies ist unsere Aufgabe, wir brauchen einen neuen Geist und ein neues Gesetz des Lebens.“

Leo XIII. hat seiner Lehre von den zwei Ordnungen und ihrem Verhältnis zueinander eine sehr beachtliche und zukunftsfruchtige Begründung gegeben. Während man im Mittelalter die Regeln, die dafür gelten sollten, aus dem fragwürdigen Prinzip der „Einheit der *respublica Christiana*“ herleitete, die dann in einem bestimmten Augenblick doch auseinanderbrach, begründete Leo XIII. eben diese Regeln durch das schlechterdings überzeitliche Ziel und den Zweck beider Ordnungen, nämlich daraus, daß beide denselben Menschen zu vervollkommen bestimmt sind: ihre Einigkeit liegt im Ziel begründet: „*civis idem et christianus*“. Der Papst belastet also das delikate Problem der kirchlich-staatlichen Beziehungen nicht von vornherein mit einer einseitigen Ausgangsposition „zugunsten der Kirche“, sondern wählt einen übergeordneten Standpunkt: den der integren freien menschlichen Person; er argumentiert „um ihretwillen“, er spricht „demokratisch“. Wenn man diesen Gedanken weiter entwickelt, wie es Pius XI. und Pius XII. getan haben, indem der letztere

z. B. den Bürger als das aktive und verantwortliche Element der Gesellschaft definierte, ergibt sich ein Doppeltes: es ist der Bürger, in dessen Interesse die Harmonie von Staat und Kirche hergestellt werden muß, weil er der Gegenstand und Zweck des Wirkens von beiden ist und in ihm beide sich begegnen. Und da der Bürger zudem Subjekt der Staatsgewalt geworden ist, ergibt sich zweitens, daß er der Partner ist, den die Kirche im demokratischen Zeitalter als Inhaber der irdischen Gewalt vorfindet. „Der Bürger und die Einrichtungen, durch die er an der Regierung teilnimmt, sind mit ursprünglicher Autonomie ausgestattet. Nur durch ihn und durch sie kann die Kirche die zeitliche Ordnung erreichen.“ Er ist (Katholische Aktion!) der verlängerte Arm der Kirche in die Welt hinein, aber in seiner Freiheit verkörpert er zugleich auch die irdische Souveränität. Nicht in den Konferenzzimmern der Minister, sondern im Gewissen des Bürgers berühren sich Kirche und Welt. Im demokratischen Zeitalter ist die Kirche „eine Realität für den Staat, weil sie eine Realität für seine Bürger ist, eine Realität höherer Ordnung, in der die Regierung als solche keine Zuständigkeit besitzt.“ So wenig diese ein Recht hat, die Tätigkeit der Kirche zu umgrenzen, so sehr entspricht es andererseits dieser Lage, daß die Kirche ihre Ansprüche nicht mehr auf diplomatischem Wege, sondern direkt vor dem Gewissen der freien Bürger anmeldet.

### *Der Fall Spanien*

Nun bietet aber diese „demokratische“ Lösung des Problems die Schwierigkeit, daß die bürgerliche Freiheit notwendig die Gleichberechtigung aller Religionen und Religionsgemeinschaften nach sich zieht; es wäre undemokratisch, eine religiöse Minderheit daran zu hindern, daß sie ihrem Gewissen folgt. Im Gegensatz hierzu räumt die vielfach gebräuchliche Auslegung der „*libertas Ecclesiastica*“ der katholischen Kirche in überwiegend katholischen Ländern eine Sonderstellung ein. Man denke an Spanien und die Entrüstung seiner Bischöfe über den Mangel an Verständnis, den das katholische Ausland ihrer Haltung entgegenbringt (vgl. Herder-Korrespondenz 3. Jg., H. 3, S. 108). Murray sagt dazu: Es handelt sich nicht darum, ob der Irrtum das gleiche Recht habe wie die Wahrheit, sondern darum, ob eine verfassungsmäßige Form und Ordnung, die den Irrtum unterdrückt, „die unveränderlich ideale Verwirklichung der katholischen Grundsätze über die Beziehungen von Staat und Kirche ist“, so daß alles andere grundsätzlich von der Kirche nur geduldet, nicht aber gebilligt werden kann. Sicherlich ist es nicht so oder nur dann so, wenn man in rückwärtschauender Haltung außer Acht läßt, was Pius XII. als das „Lebensgesetz der unaufhörlichen Anpassung“ bezeichnet, das dem „providentiellen Weg der Zeiten und Verhältnisse“ entsprechend Denken und Handeln der Kirche leitet. Daß dieser Weg im gegenreformatorischen Zeitalter plötzlich aufhört, ist derselbe Irrtum, in dem sich Bonifatius VIII. befand, als er das mittelalterliche Regime konservieren wollte. Es ist nicht nur ein doktrinärer, sondern ein tatsächlicher Irrtum; denn die vermeintliche Einheit von „Thron und Altar“ war schließlich — was Don Sturzo sehr gut gesehen hat — nur mehr eine formaljuristische, der die politischen Kräfte der neuen Zeit, das Bürgertum und das Volk, längst entglitten waren; es war eine Ordnung, die durch diese Tatsache schließlich zur Anpassung an die neue Wirklichkeit ge-

zwungen wurde oder, wo sie noch besteht, gezwungen werden wird. Anders ausgedrückt: Wenn man die heutige politische Wirklichkeit ins Auge faßt, ist die Frage „Kirche und Staat“ nebensächlich geworden vor dem weit bedeutsameren Problem: „Kirche und Gesellschaft“: ist doch die Staats-Regierung im demokratischen Staat nur mehr ausführendes Organ der gesellschaftlichen Kräfte.

Zur Vervollständigung seiner Beweisführung untersucht Murray noch die Gründe, die Leo XIII., ungeachtet seiner „demokratischen“ Staatslehre, dazu bewogen haben, den konfessionell-katholischen Staat zu billigen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Notwendigkeit der Abwehr gegen die laizistisch-liberalistische Perversion der Demokratie hierfür ausschlaggebend war, davon abgesehen, daß der Papst erst auf der Schwelle der neuen Zeit stand. Das konfessionelle Prinzip ist nach Murray

die kirchenpolitische Ausdrucksform des „regnum“, mit der Folge, daß die dadurch gewährleistete „religiöse Einheit der Nation“ als ein wesentliches Moment jener Staatsform auch von deren geschichtlichen Gegnern bekämpft werden mußte. Diese Einheit bildete den Gegenstand des Anstoßes für Liberalismus und Revolution. In die konkrete Entscheidung zwischen diesen Gegensätzen gezwungen, wählte Leo XIII. die Partei des konfessionellen Staates, während er außerhalb dieser Polemik und über sie konstruktiv hinausschreitend den Grund zu einer neuen kirchlichen Praxis und Doktrin legte, die eine zeitgemäße Weiterführung der uralten durch Gelasius niedergelegten Tradition ist und die in moderner, dynamischer Weise die mittelalterliche statische Einheit der Christenheit verwirklicht: als Einheit des christlichen und bürgerlichen Gewissens. Civis idem et Christianus.

## Fragen des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens

### Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen

In Frankreich haben in der letzten Zeit die Geschehnisse um einen jungen Mann, der sich geweigert hat, der Einberufung zum Militärdienst Folge zu leisten, ein außerordentliches und weit über den Fall hinausgehendes Aufsehen erregt, und das ganze Problem des einzelnen und seines Gewissens gegenüber dem Krieg und der modernen Kriegsführung ist dadurch einmal wieder in aller Öffentlichkeit, und zwar weit über die Grenzen Frankreichs hinaus, gestellt worden. Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen hat es seit Bestehen der allgemeinen Wehrpflicht immer wieder gegeben, und in manchen Ländern bestehen für sie besondere gesetzliche Regelungen, so daß sie anstelle des Militärdienstes einen Zivildienst ableisten können; solche Regelungen gibt es z. B. in den Vereinigten Staaten, in England, Kanada, Holland, Australien, Neuseeland und in den skandinavischen Ländern. Vor 1939 bestand eine solche Regelung merkwürdigerweise auch in der Sowjet-Union; was seither aus ihr geworden ist, wissen wir nicht. In Frankreich gibt es jedoch bisher keine gesetzliche Regelung für solche Fälle, und für den beharrlichen Kriegsdienstverweigerer spielt sich das Leben bis zu seinem 49. Lebensjahr, der militärischen Altersgrenze, folgendermaßen ab: er wird einberufen, weigert sich einzurücken und wird mit einem Jahr Gefängnis bestraft. Kaum ist er aus dem Gefängnis wieder entlassen, so wird er neuerdings einberufen, weigert sich einzurücken und wird zu einem Jahr Gefängnis verurteilt, usw.

Die französische Öffentlichkeit ist sich im ganzen einig darüber, daß für solche Menschen, denen wirklich ihr innerstes Gewissen verbietet, durch die Teilnahme an der militärischen Ausbildung gleichsam eine Zustimmung zur Kriegsführung als Regelung internationaler Differenzen zu geben, ein besonderes Statut erlassen und ein ziviler Ersatzdienst eingeführt werden müsse. Damit würde Frankreich an die Seite der meisten anderen demokratischen Länder treten, die die Gewissensfreiheit auch auf diesen Bereich ausdehnen.

Aber in Wahrheit ist das Problem damit nicht gelöst. Denn es gibt ja heute hundert andere Weisen neben dem Militärdienst, am Krieg, seiner Vorbereitung oder seiner Durchführung mitzuwirken.

#### *Die Tatsachen*

Der besondere Fall, der diesmal die Auseinandersetzung über das Problem Krieg und Gewissen ins Rollen gebracht hat, ist folgender:

Jean-Bernard Moreau, der 1928 in Billom im Puy-de-Dôme geboren ist und nach Absolvierung der höheren Schule Student der Sozialen Hochschule in Paris war, wurde im November 1948 zum Militärdienst einberufen. Er schrieb darauf an den Minister für nationale Verteidigung, daß er aus religiösen Gründen sich weigere, die Uniform anzuziehen. Darauf wurde er verurteilt, jedoch am 16. Juli 1949 infolge einer allgemeinen Amnestie wieder freigelassen. Da er dem Minister für nationale Verteidigung sofort mitteilte, daß er bei einer neuen Einberufung sich wiederum weigern werde, dieser Folge zu leisten, wurde er kurz darauf von neuem verhaftet und in das Gefängnis Cherche-Midi in Paris eingeliefert. Einem Besucher erklärte er sein Verhalten mit folgenden Worten:

„Wie kann ein Christ, der von Liebe zu den andern be-seelt ist, die Waffen ergreifen, um seine Lebensform zu verteidigen? Wenn man andere Menschen tötet, tötet man dann nicht zu gleicher Zeit auch diese Liebe? In gewissen, von der Gewalt geschaffenen Situationen war es berechtigt, die Waffen zu ergreifen. So war die Widerstandsbewegung gegen die Deutschen berechtigt. Sie bedeutete den Kampf gegen ein Übel durch ein geringeres unvermeidbares Übel. Trotzdem blieb es ein Übel. Gegenwärtig hat der Krieg und also auch die Vorbereitung für den Krieg in Frankreich keinen Sinn mehr: der Friede ist unsere Pflicht. Wir müssen einen Friedensblock zwischen die aggressiven Blocks stellen. Und wenn sie aus unserem Lande ein Schlachtfeld machen wollen, dürfen wir nicht die Hand dazu reichen. Wenn jeder einzelne von denen, die den Frieden wollen, tatsächlich den Krieg, die Mittel