

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Staat und Kirche in der Zukunft

In einer nicht veröffentlichten Denkschrift aus dem Jahre 1953 schrieb der bekannte amerikanische Moralthologe John Courtney Murray SJ: „Die Diskussion über das rechte Verhältnis von Kirche und Staat muß heutzutage im Hinblick auf die internationale Gemeinschaft geführt werden, die sich langsam ihrer Geburt entgegenkämpft. Die universale Kirche hat es nicht mehr mit dem sogenannten ‚katholischen Nationalstaat‘ der Nachreformationszeit zu tun. Die internationale Gemeinschaft ist religiös vielgestaltig, und zwar nicht nur einfach de facto, sondern in Übereinstimmung mit der göttlichen Vorherbestimmung. Heute leben wir nicht mehr in der abgedichteten kleinen christlichen Welt des Mittelalters, und die universale Kirche lebt nicht in den Grenzen des Nationalstaates. Diese Tatsache zwingt uns dazu, ein ursprüngliches theologisches Problem auf neue Weise zu stellen.“ Als Murray diese Sätze schrieb, hat man nicht erwartet, daß seine Perspektive noch in demselben Jahr von der höchsten Lehrautorität der Kirche in Betracht gezogen werden würde. Das ist nun durch die Rede Pius' XII. vom 6. Dezember 1953 über „die Stellung der Kirche und das Problem der Toleranz in einer übernationalen Staatengemeinschaft“ (vgl. Herder-Korrespondenz 8. Jhg., S. 173) geschehen. Zum erstenmal beschäftigt sich der höchste Träger des kirchlichen Lehramtes mit den Normen staatlicher und überstaatlicher Religionspolitik im Hinblick auf die religiös vielfältige internationale Gemeinschaft.

Kirchenrecht und übernationale Gemeinschaft

In der Rechtsordnung einer solchen Gemeinschaft müßte der Grundsatz voller Religionsfreiheit verwirklicht werden, wie es in Artikel 18 der Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948 vorgesehen ist (vgl. Die Menschenrechte, 2. Beiheft zur Herder-Korrespondenz S. 77). Selbst wenn die Ordnung der religiösen und sittlichen Verhältnisse in der Zuständigkeit der einzelnen Mitgliedsstaaten bliebe, müßte ihre Gesetzgebung mit diesem Grundsatz in Einklang gebracht werden. In denjenigen Staaten, die bestimmte religiöse Gemeinschaften rechtlich bevorzugen, also in einzelnen islamischen Staaten, aber auch in Spanien, Schweden und vielleicht in England, könnte sich daraus die Notwendigkeit ergeben, das Verhältnis des Staates zu den privilegierten Religionsgemeinschaften im einzelnen abzuändern, und zwar um so mehr, je mehr die allgemeine Freizügigkeit die religiöse Struktur der einzelnen Länder verändern würde.

Die Wissenschaft des kirchlichen öffentlichen Rechtes, die sich mit der Theorie der Beziehungen zwischen der Kirche und der Gesellschaft zu befassen hat, wird durch diese Entwicklung vor die Aufgabe gestellt, die unabdingbaren Ansprüche der Kirche, deren Verwirklichung zu den Gewissenspflichten jedes katholischen Politikers und Bürgers gehört, mit einer neuen geschichtlichen Gegebenheit zu verbinden. Denn bisher waren ihre Thesen und Postulate auf die Existenz vollständig souveräner Staaten abgestimmt. Sie unterstellte die Form von Souveränität, die sich in Europa seit dem Mittelalter herausgebildet hat, und erschloß daraus die religionspolitischen Rechte und Pflich-

ten des Staates. Zudem beschränkte sie sich in ihrem Gesichtskreis auf die religiöse Struktur des nachreformatorischen Europa mit seinen Staaten von bestimmtem konfessionellem Gepräge. Auf diesem geschichtlichen Hintergrund haben sich die geläufigen Vorstellungen von der indirekten Gewalt der Kirche, von der Staatsreligion und von dem Recht der religiösen Minderheiten gebildet. Wenn sich für die Zukunft eine Entwicklung zur übernationalen Staatengemeinschaft anbahnt und überdies der Begriff der Staatssouveränität auch sonst eine neue Gestalt gewinnt, dann ist es hohe Zeit, die theologische Arbeit der Unterscheidung zwischen Lehre und Meinung, zwischen katholischer Tradition im theologischen Sinne dieses Wortes und geschichtlich bedingter Anwendung der Tradition in Angriff zu nehmen.

John Courtney Murray leistet dafür seit Jahren mühsame Vorarbeit. Die Herder-Korrespondenz hat wiederholt, zuletzt im 7. Jhg., S. 468, davon berichtet. Es geht dem amerikanischen Moralthologen vor allem darum, die Enzykliken Leos XIII., die in diesen Fragen maßgebend sind und deshalb auch in katholischen Kontroversen hauptsächlich zum Beweis herangezogen werden, auf ihren genauen Sinn zu untersuchen. Er bemüht sich außerdem um die gerechte Beurteilung des amerikanischen religionspolitischen Systems, dessen geistige Grundlagen nach seiner Meinung der kirchlichen Tradition verwandter und darum richtungweisender sind als die Entwicklung, die die kirchlich-staatlichen Beziehungen in Europa genommen haben. Der Aufsatz des amerikanischen Gelehrten, über den wir hier berichten, darf wohl zu den wichtigsten und aktuellsten Vorarbeiten für die erwähnte theologische Aufgabe gerechnet werden. Er trägt den Titel: „Leo XIII: Separation of Church and State“ (Theological Studies Bd. 14 Nr. 2, Juni 1953, S. 145—214). Murray klärt die geschichtlichen Zusammenhänge der Trennung von Kirche und Staat in Europa und ihre Verurteilung durch die Kirche, um dann das Problem grundsätzlich zu erörtern.

Die Trennung von Kirche und Staat in Europa

Die europäische Entwicklung, die zur Trennung von Kirche und Staat geführt hat oder dahin strebt, beginnt nach der Ansicht von Murray nicht erst mit der Französischen Revolution oder mit der Reformation, sondern schon mit der fränkischen Eigenkirche des Frühmittelalters, durch die die römische und byzantinische Idee der Allherrschaft des Staates in das werdende Europa hinübergepflanzt wird. Die Kirche hat dieser Idee seit Gelasius I. und dann wieder seit Cluny zunächst die Forderung nach Teilung der geistlichen und der weltlichen Gewalt entgegengesetzt. Dann ist in ihrem Schoß die für das Hochmittelalter charakteristische Konzeption des regnum christianum entstanden, in dem die Staatsgewalt nur eine Teilaufgabe erfüllt. Aber mit dem 14. Jahrhundert setzt sich die absolute Souveränität der Fürsten zunehmend durch. Der Gedanke der unteilbaren und allumfassenden Macht des Herrschers erobert Europa. Die Kirche gerät unter die Herrschaft des Staates oder wird wenigstens von der Politik als Instrument des Staates behandelt. Zugleich verschwindet immer mehr die Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft. Die Gesellschaft wird durch das

Mittel des staatlichen oder fürstlichen Rechtes umklammert und vom Staate aufgesogen. Der Primat des Politischen, das heißt die Staatsräson, wird zum höchsten gesellschaftlichen Formprinzip.

Die Französische Revolution setzt zwar an die Stelle des Monarchen das Volk als Träger der Souveränität. Aber sie ändert nichts am Charakter des Staates. Sie schafft die für Europa typische Form der „totalen Demokratie“, den vom Mehrheitswillen beherrschten allmächtigen Staat, der keine von ihm unabhängigen Gemeinschaftsgebilde kennt und duldet. Diese Demokratie hat sich zwar erst nach und nach gegen die Monarchie durchgesetzt. Ebenso hat der Staat seine Tätigkeit erst allmählich auf alle Bereiche der Gesellschaft ausgebreitet. Aber die Auffassung von der universalen Hoheit des Staates hat schon vorher ganz Europa mit Ausnahme von England fasziniert.

Diese juristisch-etatistische Gesellschaftsauffassung vereinigte sich seit dem 18. Jahrhundert mit dem Willen der herrschenden Schichten, die christliche Substanz des Gemeinschaftslebens durch das zu ersetzen, was Murray die „Wiedervergöttlichung der Gesellschaft“ nennt, das heißt die quasi-religiöse Verabsolutierung des gesellschaftlichen Lebens nach antikem Vorbild. Der Staat verkörpert die höchsten Werte. Er spielt sich als Träger des geistigen und sittlichen Fortschritts auf. Gegen diese Strömung des Abfalls in das Heidentum, gegen diese Religion des Laizismus schreibt Leo XIII. den berühmten Satz: „Nicht der Staat, sondern die Kirche hat die Menschen zum Himmel zu führen.“

Die Staatslehre Leos XIII. und die Trennung von Kirche und Staat

Aber, und das hat Murray schon wiederholt hervorgehoben, die Staatslehre dieses Papstes ist nur der erste Schritt zur Wiedergewinnung des verschütteten christlichen Ordnungsbildes der Gesellschaft, nicht schon seine Vollendung, was ja im übrigen dadurch deutlich wird, daß Pius XI. und Pius XII. auf gesellschaftlichem Gebiet eine reiche Lehrtätigkeit ausgeübt haben.

Murray sucht nachzuweisen, daß Leo XIII. grundsätzlich an die gelasianische Tradition der Gewaltenteilung zwischen Staat und Kirche anknüpft, aber in seinen konkreten Folgerungen und Urteilen die kontinentaleuropäische Situation seiner Zeit im Auge hat und zum Teil von dem oben geschilderten europäischen Begriff der Staatsgewalt ausgeht. Dieser ist aber von geschichtlichen Elementen durchsetzt, die der angelsächsischen Tradition fremd sind und sich jetzt auch in Europa zu wandeln beginnen. Diese europäisch-geschichtlichen Elemente, so meint Murray, sind auch tief in die Staat—Kirchen—Lehre des öffentlichen kirchlichen Rechtes eingedrungen.

Murray ist der Ansicht, man würde den Weitblick Leos XIII. unterschätzen, wenn man seine Lehre so darstellt, als habe der Papst die notwendige Harmonie zwischen Kirche und Staat im wesentlichen durch ein bestimmtes rechtliches System herstellen wollen. Wenn er den christlichen Staat forderte, habe er das getan, weil er darin gemäß den europäischen Verhältnissen seiner Zeit das Mittel zur Wiederverchristlichung der Welt sah. Es ging ihm um die Wirkmöglichkeit der Kirche in der Welt und um die Zusammenfassung aller guten Kräfte gegen die Mächte des Umsturzes. Eine sinngemäße Auslegung seiner Lehren müsse dieses theologische Anliegen

erfassen und gemäß den veränderten Verhältnissen entwickeln.

Sehr ausführlich sucht Murray zu zeigen, daß Leo XIII. die Trennung von Kirche und Staat deswegen verurteilte, weil sie Ausdruck und Mittel der „gesellschaftlichen Apostasie“ vom Christentum und letztlich von Gott selber war. So begründet der Papst sein Urteil im Brief an Kardinalstaatssekretär Nina, in dem er wenige Monate nach seiner Wahl erstmalig gegen die Trennung von Kirche und Staat Stellung nimmt. In der Enzyklika *Inscrutabili* vom gleichen Jahre nennt er die Verwerfung der Autorität der Kirche und den Willen zu ihrer Unterdrückung als treibende Kräfte der Säkularisierung. Wenn er eine Linie von den Regalisten des Spätmittelalters und ancien régime zu den Laizisten seiner Zeit zieht, liegt das Gemeinsame zwischen beiden darin, daß diese die Trennung von Staat und Kirche nur deshalb betreiben, um gleich jenen die Kirche vollständig unter die Macht des Staates zu beugen.

Im Rundschreiben *Quod apostolici* gegen den Sozialismus zeichnet Leo XIII. die Lehre von der Volkssouveränität genau so, wie sie in den Köpfen der totalitären Demokraten spukt: die „Mehrheit“, das heißt die Machthaber im Staate lassen kein anderes Gesetz gelten als ihren politischen Willen. Im Protestschreiben *Ci siamo* gegen die italienische Zivilehegesetzgebung von 1879 weist der Papst darauf hin, wie der laizistische Staat durch die Lösung der Familie von der Kirche den Versuch macht, seine eigene Moral zu entwickeln. Die Gesetze werden nicht mehr als Verwirklichungen des ewigen göttlichen Gesetzes aufgefaßt, sondern dieses wird in das Belieben des privaten Gewissens gestellt.

In der Enzyklika *Cum multa* an die spanischen Bischöfe vom Jahre 1882 tadelt der Papst nicht nur die Verquickung von Religion und Politik, sondern auch die laizistische Vorstellung, als sei die Politik völlig frei vom religiösen Sittengesetz. Auch in *Humanum genus* von 1884 wird die Trennung von Kirche und Staat deshalb verurteilt, weil die Freimaurer die Kirche dadurch des Einflusses auf die Öffentlichkeit zu berauben suchen. So ist sie nichts anderes als die politische Form des philosophischen Rationalismus. Diesen Staatsatheismus verurteilt auch in aller Ausführlichkeit die große Enzyklika *Immortale Dei* von 1885. Wenig später spricht Leo XIII. sogar von der „Staatsvergötzung“. Das Schlimme an der Trennung von Kirche und Staat ist, daß es sich dabei um ein Tarnwort handelt. Wer den Staat vergötzt, der kann ja gar nicht zugeben, daß irgend etwas „getrennt“ vom Staate existieren könnte. Trennung bedeutet deshalb soviel wie Knechtung. Die Politisierung des gesamten, wenigstens des gesamten öffentlichen Lebens kann vor der Kirche nicht haltmachen.

Das Wesen der Trennung von Kirche und Staat liegt für Leo XIII. nicht in der Herstellung der Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz, mit der ihre Freunde sie begründen. Nach seiner Auffassung besteht diese Gleichheit tatsächlich darin, daß alle Religionen als Privatrechte behandelt werden, die sich der Staatsräson unterzuordnen haben und überhaupt erst von Staates Gnaden bestehen. Wie es in der Enzyklika *Libertas* heißt, liegt das Wesen des von der Kirche getrennten Staates darin, daß er „die Regierung zu einem Herrn macht, der in seiner Macht unbeschränkt ist“. In der Konsequenz der Politisierung des gesamten gesellschaftlichen Lebens werden die An-

gelegenheiten der Kirche vom Staat behandelt, „als wenn sie Gegenstand eines gewöhnlichen politischen Geschäftes wären, das ganz nach dem Urteil und unter der Autorität der politischen Gewalt abgewickelt wird“. So sagt Leo in der Allokution *Tempestivum quoddam* von 1889.

Die Trennung von Kirche und Staat in Amerika

Murray vergleicht diese europäischen Verhältnisse mit der amerikanischen Form der Trennung von Kirche und Staat. Er kommt zu dem Ergebnis, daß diese mit der europäischen nur den Namen gemeinsam hat und daß deshalb ihr gegenüber die Vorbehalte und Einwendungen des Kirchenrechts nicht zutreffen. Die politische Tradition Amerikas, sagt er, die von England übernommen wurde, hat das mittelalterliche Ideenerbe treuer bewahrt als die katholischen Nationen Europas. „Entscheidend ist hier die Festigkeit, mit der die Verfassung der Vereinigten Staaten die Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Staat und das Prinzip der beschränkten Gewalt der Regierung festlegt“ (S. 151). Nach amerikanischer Auffassung steht der Staat innerhalb der Gesellschaft, nicht die Gesellschaft innerhalb des Staates. „Der Staat ist ein Aspekt des gesellschaftlichen Lebens, ein durchdringender Aspekt, wie die moderne Gesetzgebung durchdringend ist, aber nicht ein allumfassender oder allmächtiger Aspekt“ (S. 152). „Der Staat besitzt nicht den Primat; die Gesellschaft besitzt den Primat vor dem Staat. Und da das Geistige seinen Ort in der Gesellschaft hat, nicht im Staate, hat der Grundsatz vom Primat des Spirituellen Geltung“ (ebenda). Dieser Grundsatz kommt zur Auswirkung durch die Einrichtungen, mittels derer das gesellschaftliche Gewissen zur Norm des staatlichen Handelns wird.

Murray will die amerikanischen Verhältnisse nicht idealisieren. Er will nicht behaupten, daß es um dieses gesellschaftliche Gewissen und die Sitten zum besten bestellt ist. Er sieht auch, daß in Amerika Tendenzen am Werk sind, den Staatsbegriff und die Trennung von Kirche und Staat nach europäischem Vorbild zu modifizieren. Auch werde die Nichteinmischung des Staates in religiöse Dinge praktisch mitunter zu weit getrieben. „Aber es ist ein Unterschied, ob man die Verschiedenheit von Staat und Kirche zu einer vollständigen Trennung übertreibt, wie in Amerika, oder ob man die Verschiedenheit in einer falschen Einheit auslöscht, wie in Europa. In Amerika sind die wesentlichen Züge der mittelalterlichen Struktur des Politischen immerhin noch sichtbar; auf dem Kontinent sind sie völlig zerstört“ (S. 152).

Die amerikanische Verfassung habe sich von jeder Sakralisierung des Politischen freigehalten. Die Bestimmung über die Trennung von Kirche und Staat inthronisiere keine Philosophie und enthalte keine säkularisierte Ekklesiologie. Sie wolle weder die Macht des Staates über die Religion, noch den Willen zur Eliminierung des Christentums aus dem öffentlichen Leben zum Ausdruck bringen, werde also durch das Urteil Leos XIII. über die europäische Trennung von Kirche und Staat nicht betroffen. Dasselbe gelte von dem amerikanischen Begriff der Volkssouveränität, wie er in dem Ausdruck „Wir, das Volk“ an der Spitze der Verfassung steht. Hier handle es sich nicht um die jakobinische Idee, sondern um den mittelalterlichen Gedanken, daß das Gesetz der Zustimmung des Volkes bedarf (näheres darüber vgl. in Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 472). Nicht im entferntesten haben die Väter der amerikanischen Verfassung daran gedacht,

daß das politische Handeln vom Gesetz Gottes unabhängig sein könnte, wie es die Jakobiner proklamierten. Deshalb beansprucht auch das amerikanische Zivilrecht keine Priorität vor dem Sittengesetz, wie das etwa kontinentaleuropäische Ehegesetz tun. Noch viel weniger maß sich die amerikanische Verfassung oder Gesetzgebung die Befugnis an, der Kirche Rechte verleihen oder entziehen zu können. Während europäischen Trennungsgesetzen der Gedanke zugrunde liegt, daß der allmächtige Wille des Gesetzgebers die Rechts- und Existenzform der Kirche zu bestimmen habe, drückt die Bestimmung des 1. Amendments zur amerikanischen Verfassung das Gegenteil aus: „Der Kongreß soll nicht befugt sein, durch Gesetz eine Religion einzusetzen oder ihre freie Ausübung zu verhindern . . .“ Damit ist eine Beschränkung der Staatsgewalt zum Ausdruck gebracht. Der Staat soll keine Rechte auf religiösem Gebiet besitzen. Nach amerikanischer Auffassung sind die Rechte der Religion und Kirche überstaatlichen Ursprungs und können daher vom Staate gar nicht modifiziert werden.

In der Enzyklika *Au milieu des sollicitudes* von 1892 spricht Leo XIII. davon, daß die Kirche durch die Trennung vom Staat in eine „prekäre Lage“ gerate, wenn diese auch dank „glücklicher Inkonsequenz“ des Gesetzgebers nicht in allen Ländern gleich schwierig sei. Man kann sich nicht vorstellen, meint Murray, daß Leo XIII. bei diesem Urteil auch an die Vereinigten Staaten gedacht hat. Die Kirche Amerikas hat größere Freiheit und Sicherheit genossen als irgendeine andere während des gleichen Zeitraums. Sie konnte auch ihren Einfluß auf das öffentliche Leben nicht nur dank der Inkonsequenz des Gesetzgebers ausüben, sondern dank der Intangibilität ihrer Stellung und dank dem verfassungsmäßigen Einfluß, den in Amerika die Gesellschaft auf die Führung der Staatsgeschäfte besitzt.

Grundsätze und Geschichte in den staats-kirchlichen Beziehungen

Das Argument, mit dem Leo XIII. in der genannten Enzyklika gegen die Trennung von Kirche und Staat in Frankreich Stellung nimmt, ist nach Murrays Meinung ein tatsächliches, geschichtliches. Der Papst vergleicht die prekäre Lage der Kirche im Frankreich der Gegenwart mit der „katholischen Tradition“ dieses Landes. Wenn man sich auf den Boden geschichtlicher Betrachtung begibt, mag es wohl so sein, daß der staatliche Schutz in manchen Ländern die Kirche vor einer prekären Lage bewahrt hat oder jetzt noch bewahrt. Murray nennt dafür ausdrücklich das Beispiel Spaniens. „Andererseits hat es Situationen gegeben, wo diese Art staatlichen Schutzes mit einer sehr prekären sozialen Lage der Kirche verbunden war. Vielleicht könnte man wieder den Fall Spanien zitieren“ (S. 175). Die entscheidende Frage sei die, welche politische Tradition, welche Vorstellungen vom Staat, von der Souveränität, vom Gesetz, von der Gesellschaft und schließlich vom Menschen selbst das jeweilige kirchenpolitische Regime inspiriere. Nach mittelalterlicher Auffassung von Politik ist es absurd, anzunehmen, der Staat könne der Kirche Rechte verleihen oder entziehen, und diese Tradition lebt in Amerika.

Die Bezugnahme des Papstes auf die Geschichte der „ältesten Tochter der Kirche“ beweist für Murray noch in einer weiteren Hinsicht, daß die Frage der Beziehungen zwischen Staat und Kirche eine metajuristische ist. „Nicht

der Bruch des Konkordates, sondern der Raub der Tochter lag dem Papst vor allem im Sinne“ (S. 176). Man könnte geschichtlich dazu bemerken, daß die Beziehungen auch unter den Konkordaten schon sehr zweideutig waren, wenn auch besser als nach der Trennung. Jedenfalls handelte es sich für Leo XIII. um eine religiöse, nicht um eine juristische Frage. Die religiöse Größe Frankreichs beruhte sicherlich nicht auf seinen Konkordaten.

Wenn aber die Bezugnahme auf die Geschichte in dieser Frage etwas zu bedeuten hat, dann hat Amerika Anspruch auf Berücksichtigung seiner eigenen Geschichte. Sein Staat als politische Struktur entstand und entwickelte sich im vollen Gegensatz zur europäischen Staatsidee, wie oben dargelegt wurde. Deshalb kann von der europäischen Geschichte her keine Norm für seine Beziehungen zur Kirche gewonnen werden.

Aus diesem Grunde verwahrt sich Murray gegen das Urteil, das Kardinal Ottaviani über das amerikanische System der Trennung fällt. Der Kardinal bezeichnet dieses System als politische Anwendung des Grundsatzes von Cavour: „Freie Kirche im freien Staat.“ Amerika, sagt Murray, kennt keinen „freien“, sondern eben nur einen „limitierten“ Staat, und das Wort „Staat“ bedeutet für Cavour den Souverän, für die Amerikaner den Funktionär des Volkes. Ebenso sei es nicht ganz zutreffend, wenn der Kardinal behaupte, die amerikanische Kirche habe den Zivilrechtsstatus. Ihre Rechte werden eben gerade nicht als vom Staate verliehen oder determinierbar betrachtet. „Es ist ein Unglück, daß die europäischen Kanonisten das amerikanische System in europäische politische Begriffe zwingen wollen. Sie passen nicht dafür“ (S. 146, Anm. 2). Mancher wird aber trotzdem gegen Murrays Ansicht den Einwand erheben, daß die Trennung von Kirche und Staat immer und an sich verwerflich ist, weil sie die Leugnung der Wahrheit einschließt, daß die katholische Kirche die einzige und berechtigte Kirche Christi ist. Unter Berufung auf Leo XIII. entgegnet Murray darauf, daß der Papst sein Urteil nicht auf diese Weise begründet. Die Trennung von Kirche und Staat folgt nicht unmittelbar aus der Leugnung jenes Dogmas, sondern aus der politischen Häresie der absoluten Staatssouveränität.

Die ausführliche Darstellung der Bedingungen, unter denen sich die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Europa und anders in Amerika entwickelt haben, war notwendig, um die grundsätzliche Erörterung des Problems, die in die Zukunft weist, vom Ballast geschichtlicher Vorstellungen zu befreien.

Grundsätze einer zukünftigen Gestaltung

Auch eine grundsätzliche Erörterung kann von Leo XIII. ihren Ausgang nehmen. Der Papst hat nicht nur Irrtümer verurteilt, er hat auch den Aufriß einer dem Christentum entsprechenden Struktur der Gesellschaft und Politik gegeben, der ganz und gar im Geiste der Tradition gehalten ist, wie sie sich erstmalig durch Gelasius I. ausgesprochen hat. In den Schriften des Papstes finden sich sieben große „gelasianische Texte“, und zwar in den Enzykliken *Arcanum* (1880), *Nobilissima Gallorum Gens* (1884), *Immortale Dei* (1885), *Sapientiae christianae* (1890), *Praeclara gratulationis* (1894), *Pervenuti* (1902) und in dem *Breve Officio sanctissimo* (1887).

Diese Texte enthalten die reine Lehre der Kirche ohne eine Anwendung auf bestimmte geschichtliche Verhältnisse. Zunächst ist an ihnen bemerkenswert, daß sie theo-

logischen und philosophischen Charakter haben und sich keiner bestimmten juristischen Kategorien und Begriffe bedienen, womit gesagt werden soll, daß für Leo XIII. im Verhältnis zwischen Staat und Kirche nicht dessen juristische Form entscheidet.

Inhaltlich ergibt sich aus diesen Lehrstücken an erster Stelle die klare Unterscheidung zwischen Kirche und Staat nach Ursprung, Zweck und Mitteln. Es gibt nicht nur zwei Gewalten auf Erden, sondern zwei Gesellschaften. Kein Papst vor Leo hat das so klar ausgesprochen. Die bürgerliche Gesellschaft ist nicht nur eine Lebensordnung innerhalb der Kirche, sie ist ihr selbständig nebengeordnet.

Zweitens lehrt Leo XIII., daß die Kirche mit ihren geistlichen Zielen, Einrichtungen und Mitteln die politische Ordnung und jede andere weltliche Ordnung schlechthin transzendiert, jedoch zu ihnen allen in Beziehung steht. Das Problem besteht also nicht hauptsächlich im Verhältnis der kirchlichen zur jeweiligen staatlichen Gewalt, sondern im Verhältnis der Kirche insgesamt zur Gesellschaft insgesamt. Namentlich dieser Gesichtspunkt ist von Pius XI. weiter entwickelt worden.

Drittens ergibt sich aus der Unterscheidung zweier Gesellschaften die Autonomie der politischen Gesellschaft. Die Kirche hat daher keine Bindungen gegenüber einem bestimmten politischen Regime. Wie Murray meint, kann man sich fragen, ob dieser Grundsatz mit allem, was sich daraus ergibt, bereits Allgemeingut geworden ist. Insbesondere „ist es eine Frage, ob diese Folgerungen beachtet worden sind, wenn die Kirche innerhalb einer bestimmten Nation mit der Regierung durch ihre Einfügung in die Verfassungsstruktur des Staates verbunden ist“ (S. 202). Denn dadurch verpflichtet sich ja die Kirche auf das bestehende Verfassungsregime. Selbstverständlich richtet sich diese Schwierigkeit nicht gegen den Abschluß von Konkordaten; denn diese werden als völkerrechtliche Verträge mit der außerhalb des Staates stehenden obersten kirchlichen Autorität abgeschlossen. Der Einwand ist auch nicht so schwerwiegend, daß er die Existenz einer Staatsreligion als unvereinbar mit den Grundsätzen der kirchlichen Gesellschaftslehre erscheinen läßt. Diese Existenz kann geschichtlich gerechtfertigt sein. Aber der Einwand ist stark genug, um die geläufige Behauptung zu widerlegen, die katholische Staatsreligion sei der zeitlos gültige Idealzustand des Verhältnisses von Kirche und Staat.

Als weiterer Grundsatz ergibt sich aus der Lehre Leos XIII., daß es nicht die Aufgabe des Staates ist, die Seelen zu retten und die Menschen ihrem ewigen Ziele entgegenzuleiten. Der Staat darf also entgegen allen kurialistischen Bestrebungen der Vergangenheit nicht zu einem Instrument der Kirche gemacht werden. „Diese Seite der Lehre Leos XIII. ist eine Warnung gegen unbedachtes Reden über das Recht und die Pflicht des Staates, die geistige Gefährdung des übernatürlichen Glaubens seiner Bürger abzuwehren“ (S. 204). Murray meint auch, daß die gewissen Ortes verbreitete Auffassung, es sei Sache des Staates, einem Volke seinen Glauben zu erhalten, mit diesem Grundsatz schwer vereinbar ist. Gewiß nur dann, wenn das aus politischen Gründen notwendig ist. Aber Leo verbietet es, die Religion in den Dienst politischer Zwecke zu stellen. Man kann also dergleichen nur unter die geschichtlichen Kompromisse einreihen, zu denen die Kirche in der Begegnung mit der Gesellschaft immer gezwungen ist. Man kann es keineswegs als Modell und Ideal proklamieren.

Der Autonomie der bürgerlichen Gesellschaft entspricht andererseits die Freiheit der Kirche vom Staat, das heißt von der Unterordnung unter seine Macht und Zwecke, soweit es sich um die geistlichen Aufgaben der Kirche handelt. Freiheit besagt aber nicht Rückzug in eine andere Welt. Der positive Sinn dieser Freiheit ist die Freiheit der Kirche, durch die ihr eigene Tätigkeit in das irdische Gebiet hineinzuwirken. Diese Wirkfreiheit der Kirche ist nach Meinung von Murray als eigentlicher Gegenstand der Kontroversen von den Kurialisten so sehr übertrieben wie von den Regalisten unterminiert worden. Sie hat in Bellarmins Begriff der „indirekten Gewalt der Kirche in zeitlichen Dingen“ einen unglücklichen Ausdruck gefunden, den denn auch Leo XIII. nie gebraucht hat. Man sollte lieber vom „Primat des Geistlichen“ sprechen. Er enthält zwei Momente: erstens die Feststellung, daß es heilige Dinge im Irdischen gibt, zweitens daß die Kirche hinsichtlich dieser Dinge ihre Sendung zu erfüllen hat, ohne sich jedoch dabei profane oder politische Macht aneignen zu dürfen, d. h. ohne juristische Wirkungen für den Bereich des Staates hervorzubringen. Ihre Gewalt ist also nicht „indirekt“, sondern stets „direkt“, aber nur zur Hervorbringung geistlicher Wirkungen.

Wenn man die Lehre des großen Papstes insgesamt betrachtet, sagt Murray, hat man den Eindruck, daß es für ihn eigentlich nur eine „res sacra in temporalibus“ gab, nämlich den christlichen Menschen selbst, mit seiner geistigen Seele und mit der Gnade Jesu Christi. Um dieser „res sacra“ willen bekämpfte der Papst mit heiliger Leidenschaft jene Staatsidee, die aus dem Menschen den homo politicus machen wollte. Es ist weniger die Freiheit der Kirche als die Freiheit des Christenmenschen, die von der absoluten Staatssouveränität in Frage gestellt wird. Um dieses Anliegen geht der Kampf der Kirche in den Fragen der Beziehung zwischen Mann und Frau, zwischen Eltern und Kindern, der Erziehung und Schule, der Würde des Arbeiters, der politischen Pflichten, der Gleichheit aller Menschen, der Moral im Wirtschaftsleben, der Freiheit für die christlichen Werke, der Ideen von Gesetz, Freiheit, Gerechtigkeit, Eigentum, sittlicher Verpflichtung, bürgerlichem Gehorsam, Legitimität usw.

Die Eintracht zwischen Kirche und Staat

Im Dienste dieser „res sacra“ steht letztlich auch die Forderung des Papstes, die seine Lehren gewissermaßen zusammenfaßt: die Forderung nach „concordia“, nach einträchtigem Zusammenwirken zwischen den beiden höchsten Gewalten des gesellschaftlichen Lebens. Bemerkenswerterweise bedient sich der Papst auch hier keines Begriffes aus der Rechtssprache. Seine bevorzugten Analogien zur Darstellung der „concordia“ von Kirche und Staat sind dem organischen Leben entnommen. Er vergleicht sie mit dem Verhältnis von Leib und Seele, von Glauben und Vernunft. Er bedient sich nicht der früheren Gleichnisse von Sonne und Mond und von den zwei Schwertern. Seine Sprache drückt demgegenüber ein „geistiges, dynamisches, zweckmäßiges, gegenseitiges und geordnetes“ Zusammenwirken aus. Es gründet sich nach Leo XIII. vor allem darauf, daß die Kirche wie der Staat ihren Ursprung in Gottes Anordnung haben. So lebt die Idee des Mittelalters bei ihm weiter.

Das Zusammenwirken soll in beiderseitiger Freiheit vor sich gehen. Der Papst verwirft im Prinzip jeden Klerikalismus. Murray unterscheidet zwei Formen eines solchen,

den Klerikalismus, der den politischen Raum unterbewertet, indem er z. B. leugnet, daß sich in seinem Milieu natürliche Kräfte und Tugenden entfalten, und jenen, der das Politische überschätzt, indem er darin ein Mittel zur Förderung des Heils der Seelen erblickt, und der deswegen die politische Gesellschaft nach dem Vorbild der Kirche, der Familie oder gar eines Nonneninternates einrichten möchte.

Die Eintracht zwischen Staat und Kirche ist nach der Lehre Leos XIII. eine dynamische, das heißt, sie besteht in Zusammenarbeit. Das bedeutet, daß jede von beiden Gesellschaften mit ihren Mitteln das Ziel der anderen schützt und fördert, da es ja beiden letztlich um dieselbe Sache, nämlich das Wohl des Menschen zu tun ist. Über diese Zusammenarbeit, die das schwierige Problem der staatlichen Sorge für die Religion in sich schließt, verspricht Murray, weitere Studien vorzulegen, ebenso über die Frage, was unter der „christlichen Substanz“ des Gesellschaftslebens zu verstehen ist.

Was heißt „Katholisches Volk“?

Im Wesen einer dynamischen Verbundenheit liegt es, daß ihre Form den geschichtlichen Bedingungen entspricht. Die Geschichte aber steht weder still noch wiederholt sie sich. Dies gilt vor allem in dieser Frage für das Phänomen, das unter dem Namen „katholisches Volk“ bei der Gestaltung der gegenseitigen Beziehungen eine so große Rolle spielt und so oft in der Diskussion angerufen wird. Leo XIII. versteht darunter keine statistische, sondern eine geschichtliche Größe, nicht eine gezählte, doch formlose Masse, sondern eine durch Sitte und Tradition geeinigte und geschlossene Großgruppe, als deren Urtypus Murray jene dreitausend Mann ansehen möchte, die Chlodwig zur Taufe folgten. Denn er sieht in diesem „katholischen Volk“ das Werk der großen christlichen Könige nach dem Bilde Karls des Großen, die diesem Volk seine Welt, eben die „christliche Welt“ im Verein mit der Kirche schufen und schützten. Das katholische Volk ist das Substrat der Verbindung von Thron und Altar, wie sie letztmalig in der Gegenreformation dank dem Grundsatz „cuius regio eius et religio“ in den katholischen Ländern den Glauben rettete. Doch darf man nicht übersehen, daß die gemeinsame patriarchalische Führung dieses „Volkes“ durch die geistliche und weltliche Herrschaft nach mittelalterlicher Weise weniger die vollkommene Form der Gesellschaft und ihren idealen Zustand darstellt, wie Kardinal Ottaviani meint, sondern einen Durchgangspunkt der geschichtlichen Entwicklung (vgl. S. 190). Es ist etwas Unvollkommenes um dieses katholische Volk, das von Leo XIII. selbst in der Enzyklika *Libertas* als „multitudo imperita“ charakterisiert wird, worauf die Theorie von der Regierung, die der Papst in jener Enzyklika vorträgt, zum guten Teil abgestimmt ist. (Bezeichnenderweise begegnet uns die Verbindung von „katholisches Volk“ und „multitudo imperita“ gegenwärtig fast nur in spanischen Dokumenten, in denen Schutz vor der protestantischen Propaganda gefordert wird.)

Wie dem auch sein mag, Murray ist der Ansicht: „Die Zeit, in der die Taufe eines Mannes die Taufe einer Nation bedeutete, ist vorbei“ (S. 178). Und vorbei ist die Zeit des „katholischen Volkes“. Wo es dank dem Fortwirken alter Sitten noch besteht, zeigt es doch allzu deutlich die Zeichen beginnender Auflösung. Es ist auch unwahrscheinlich, daß diese Entwicklung durch patriarcha-

liche Zusammenarbeit von Kirche und Staat mehr als nur verzögert werden kann. Dieses ist insbesondere Murrays Prognose für Spanien. Wenn man das konstatiert, braucht man es aber nicht nur bedauernd zu tun. Wie aus dem Untertanenvolk vergangener Zeiten der politisch bewußte Bürger geworden ist, das zeigt das amerikanische Beispiel. Wie aus dem katholischen Volk sich katholische Persönlichkeiten in immer größerer Zahl erheben, das ist die erfreulichste Erscheinung in dem Bilde, das die Kirche der Gegenwart dem Betrachter bietet. Je größer ihre Zahl und je inniger ihr freier Zusammenschluß wird, um so weniger bedarf die Kirche institutioneller Sicherungen und rechtlicher Garantien von Seiten des Staates. Es ist die bürgerliche Wachsamkeit ihrer eigenen Söhne, die die Kirche der Zukunft sichert. So verliert das Problem der Rechtsbeziehungen zwischen Kirche und Regierung zwar nicht seine Bedeutung, was in dem Bemühen beider Gewalten um diplomatische Beziehungen zum Ausdruck kommt, aber die Bedeutung verlagert sich mehr und mehr zu der politischen Tätigkeit der mündig gewordenen katholischen Gläubigen und Bürger hin.

Die Kirche und die Staaten der Zukunft

Wer die Ansichten Murrays über den bloß geschichtlichen und deshalb relativen Wert staatlich-institutioneller Privilegien für die Kirche ungewöhnlich findet, muß daran denken, daß sie überhaupt nur zu rechtfertigen sind, soweit sie der geistlichen Sendung dienen. Das Problem besteht darin, ob eine enge Verbindung zwischen der Kirche und der weltlichen Gewalt, wie sie in einigen Ländern besteht und in anderen zu mancher Katholiken Trauer nicht mehr besteht, sich vor den Aufgaben der Zukunft als Hindernis erweisen könnte. Man braucht nicht nur daran zu denken, daß es in der spanischen Welt diesseits und jenseits des Ozeans katholische Kreise gibt, die ein vielleicht unberechtigtes Vertrauen auf die institutionellen Sicherungen der Kirche setzen und deshalb nur zögernd an die sozialen und seelsorgerischen Aufgaben herantreten, von denen nach Überzeugung aller Kenner der Lage das religiöse Schicksal jener Länder auf weite Sicht abhängt. Wichtiger noch ist die von Papst Pius XII. unermüdlich wiederholte Erkenntnis, daß die Welt unaufhaltsam zu einem einzigen Schauplatz der geistigen Auseinandersetzung wird, auf dem die Fronten des Glaubens und Unglaubens quer durch alle Länder hindurch zusammenwachsen. So wird es wahrscheinlich, daß die Entscheidungen auf weltweiter Ebene und mit weltweiter Auswirkung fallen. Das „Gemeinwohl“ der Kirche und der bürgerlichen Gesellschaft, das als höchste Norm auch die Gestaltung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat zu bestimmen hat, kann daher heute nicht mehr in der Dimension eines einzelnen Landes betrachtet werden. Man muß die Rückwirkungen auf die übrige Welt und das Wohl der Gesamtkirche in Betracht ziehen. Hierbei spielt es nicht die kleinste Rolle, daß die Zusammenarbeit aller derer, die an Christus glauben, oder sogar aller, die an einen persönlichen Gott glauben, nicht erschwert, sondern gefördert wird. Auch diesen Gedanken hat Papst Pius XII. wiederholt mit Nachdruck ausgesprochen. Man kann auch in der neuesten Rede des Papstes vom 6. Dezember nichts finden, was eine entgegengesetzte Meinung begünstigen würde. Der Papst beschränkte sich in dieser Frage auf zwei Feststellungen: 1. (Die Kirche)

„kann prinzipiell, d. h. gemäß der These, eine völlige Trennung der beiden Mächte (des Staates und der Kirche) nicht gutheißen“. Das aber ist gerade das positive Anliegen Murrays, zu zeigen, daß es noch andere Wege der Zusammenarbeit gibt als die institutionelle Privilegierung der Kirche durch den Staat. 2. „Die Konkordate sind für sie (die Kirche) ein Ausdruck der Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat . . . Die Konkordate müssen der Kirche ein sicheres und faktisches Verhältnis zu dem Staat sichern, mit dem sie abgeschlossen sind, und ihr die völlige Unabhängigkeit in der Erfüllung ihrer göttlichen Aufgabe garantieren“ (vgl. Herder-Korrespondenz 8. Jhg., S. 176). Wie oben gezeigt wurde, geht es auch Murray um ein „sicheres und faktisches“ Verhältnis, und deswegen würde man ihn mißverstehen, wenn man ihn als Gegner jeder Art von rechtlicher Vereinbarung zwischen Kirche und Staat betrachtete. Er hat, wie wir oben berichteten, seine Ansicht über Konkordate klar formuliert. Seine Bedenken richten sich dagegen, daß man auf katholischer Seite zuweilen aus der institutionellen Sicherung der Kirche durch den Staat eine Grundsatzforderung macht, statt diese Frage im Rahmen der geschichtlichen Gegebenheiten zu entscheiden. Es scheint, daß auch Papst Pius XII., im Hinblick auf Amerika und die Staatengemeinschaft der Zukunft, seine Lehre so formuliert hat, daß er andere Weisen der Zusammenarbeit keineswegs ausschließt. Dahin weist auch der Teil seiner Rede, der die religiöse Toleranz als eine der Grundlagen einer solchen Staatengemeinschaft anerkennt.

Eine ganz andere Frage ist die, ob das amerikanische System der Trennung von Kirche und Staat oder die allmähliche Lockerung der institutionellen Beziehungen als Norm für die religions- und kirchenpolitischen Überlegungen im heutigen Europa gelten kann. Man wird freilich immer daran denken müssen, daß gerade in Europa die Kirche mit der Unbeständigkeit der politischen Verhältnisse zu rechnen hat und daß sie sich deshalb auf Zeiten einrichten muß, in denen sie ausschließlich aus ihren eigenen Kräften leben kann. Andererseits zeigt gerade der Aufsatz von Murray, daß der Verzicht auf staatliche Garantien in Amerika auf einer Auffassung von Staat, Gesetz, staatlichem Recht und staatlicher Souveränität, sowie vom Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft beruht, von dem der europäische Liberalismus und Sozialismus auch heute noch sehr weit entfernt sind. Auch in christlichen und katholischen Kreisen ist der Ruf nach dem Vater Staat noch sehr laut, was P. Hirschmann auf der Sozialen Woche in München hervorgehoben hat (vgl. Herder-Korrespondenz 8. Jhg., S. 190). Man kann daraus schließen, daß auch sie noch im Bannkreis der von Murray geschilderten geschichtlich europäischen Vorstellungen leben. Solange aber der Gedanke nicht überwunden ist, daß der Staat in souveräner Rechtssetzung in alles und jedes hineinregieren kann, und solange der Wille der politischen Kräfte nicht überwunden wird, an die Macht zu kommen, um das dann auch wirklich zu tun, solange muß auch die Kirche im Konzert der Politik mitspielen und auf institutionellen Einfluß im Staate bedacht sein. Der Aufsatz von Murray erscheint uns besonders geeignet, durch diese Klärung dazu beizutragen, daß die Verworrenheit der Meinungen über das Verhältnis von Staat und Kirche behoben wird und nüchterne Einsichten an die Stelle von Kampfparolen treten.