

sind, die sich im Leben der einzelnen, der Familien und Gemeinden äußern in Hartherzigkeit, Rücksichtslosigkeit, grenzenloser Habgier und unherrschter Vergnügungssucht. Wir wollen es nicht wahr haben, daß wir diese Mächte in der ganzen Welt verstärken jedesmal, wenn wir ihnen nachgeben. So sind wir alle an den großen Untaten mit schuld, und zwar in dem Maße, als unser Christentum lau, feige, äußerlich und unentschieden war. Von dieser Mitschuld könnte sich nur der ausnehmen, der vor Gott sagen dürfte, daß er ganz und in allem Christ ist, daß in ihm kein ungetaufter Gedanke und kein ungetauftes Begehren mehr lebt. Wer außer Ihm, der am Kreuze die Schuld unser aller auf sich genommen hat, der sich der Gemeinsamkeit menschlichen Schicksals nicht entzogen hat, wer von uns wagte dies zu behaupten? Aber wie uns das Beispiel unseres Herrn zeigt, wird gerade der Schuldlose gerne und willig seinen Teil an den Folgen des Bösen auf sich nehmen, und zwar in dem Maße, als er schuldlos ist. Das ist das Wunder der Liebe, das durch das Christentum in die Welt gekommen ist, der Sieg, durch den es das Böse überwindet. Nur die Liebe kann den Haß und das Unrecht auffangen und sie innerlich vernichten. Aber diese Liebe ist nicht marktschreierisch, sondern wirkt, wie Gott selber, in der Stille. Sie sucht keine Anerkennung von den Menschen und braucht sie nicht, weil sie sich selbst belohnt genug fühlt durch ihr Dasein und durch das tiefe, wortlose Einverständnis mit dem Geheimnisvollen, der die Liebe ist. Nur wenn es etwas Größeres, Reineres und Mächtigeres geben könnte als diese weltüberwindende Liebe, könnte das Christentum ersetzt werden und zu einer überholten Stufe der Entwicklung herabsinken. Nur wenn ein Geschlecht seine Verchristlichung bis zum Letzten vollbracht hätte und dann doch noch Krieg und Haß und Ausbeutung in der Welt wären, nur dann könnte mit Recht von einem Versagen des Christentums gesprochen werden. Bis dahin wollen wir aber lieber reden von einem Versagen der Christen, von unserem Versagen, und uns bemühen, in unserem Leben die Kraft des Christentums besser zu bewähren.

Zur Geschichte und Bedeutung der Konkordate

Von WILHELM BERTRAMS S. J.

Bei der Neuordnung der deutschen Verhältnisse spielt auch das Verhältnis von Staat und Kirche eine große Rolle. Wieder erhebt sich die Frage, ob zwischen den beiden höchsten Gewalten ein vertragsmäßiger Zustand oder ein unverbindliches Nebeneinander bestehen soll. Zur Klärung dieser Frage wird es beitragen, wenn wir in einem Überblick Geschichte und Bedeutung der Konkordate herausstellen¹.

¹ Vergl. dazu: W. Bertrams S. J., Der neuzeitliche Staatsgedanke und die Konkordate des ausgehenden Mittelalters. Rom 1942.

I.

Die Zeit der Konkordate beginnt mit dem Aufkommen des neuzeitlichen Staatsgedankens. Gewiß kennt auch das Mittelalter Konkordate. Aber das mittelalterliche Konkordat ist kein Vertrag zwischen Staat und Kirche als zwischen zwei getrennten Gemeinschaften mit eigenem Ziel und selbständigem Wirkbereich. Wohl hat das Christentum die antike Gesellschaftslehre, die alle Lebensbereiche dem Staat unterordnet, dadurch aufgelöst, daß es neben den Staat die religiöse Gemeinschaft der Kirche stellt. Aber so entstehen nicht zwei voneinander völlig unabhängige Gemeinschaften. Das Mittelalter sieht die ganze Menschheit als eine große Einheit, eine große Gemeinschaft. Alles Leben innerhalb dieser Gemeinschaft ist hingeordnet auf das letzte, jenseitige Ziel des Menschen. Wenn deshalb auch in dieser großen Menschheitsgemeinschaft zwei gegenständlich unterschiedene Wirkbereiche existieren, der geistliche und der weltliche, dann ist das nur möglich, weil beide Sphären schließlich doch in einer höheren Einheit zusammenfließen, in der göttlichen Weltordnung, wie sie Natur und Offenbarung kundtun.

Die Einheit dieser beiden Sphären ist aber keine bloß ideale; sie ist in den konkreten irdischen Verhältnissen zu verwirklichen; auch rechtlich bilden sie eine Einheit. Ohne die Eigenständigkeit des staatlichen Wirkbereiches zu leugnen, ist das Mittelalter doch überzeugt, daß in der großen Gemeinschaft der ganzen Menschheit auch eine höchste, allumfassende Gewalt sein muß. Und da es keine irdischen Lebensbereiche gibt, die nicht in Beziehung stehen zum übernatürlichen Ziel des Menschen, um dessentwillen die Kirche gestiftet ward, untersteht der geistlichen Gewalt, dem Papsttum, auch die weltliche Gewalt. Ob nach der Auffassung des Mittelalters diese geistliche Gewalt direkten oder nur indirekten Einfluß in der weltlichen Sphäre hat, mag hier dahingestellt bleiben; bedeutsam in diesem Zusammenhang ist es jedoch, daß eine rechtliche Abhängigkeit der weltlichen Gewalt von der geistlichen allgemein anerkannt ist. Gewiß wird gegen Ende des Mittelalters auch die rechtliche Abhängigkeit der geistlichen Gewalt von der weltlichen publizistisch vertreten; aber diese Auffassung hat das eigentlich mittelalterliche Denken nicht bestimmen können und noch weniger das öffentliche Leben; im übrigen ist sie der Vorbote einer neuen Zeit.

Zudem steht auch diese Anschauung durchaus auf dem Boden der Einheitsauffassung des Mittelalters; die Hinordnung des gesamten öffentlichen Lebens auf das jenseitige Ziel des Menschen leugnet sie nicht. So bleibt auch hier eine höchste, allumfassende Gewalt; nur wird diese Kaiser und Reich, nicht Papst und Kirche zugeschrieben. Überhaupt sind alle Kämpfe zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, an denen es auch im Mittelalter wahrlich nicht gefehlt hat, im Grunde nur ein Kampf um die Zuständigkeit innerhalb der großen christlichen Gemeinschaft aller Menschen und Völker; die objektive, gottgegebene Ordnung selbst wird nicht angetastet. Deshalb

haben diese Kämpfe zum Partner vor allem Papst und Kaiser als die höchsten Autoritäten in Kirche und Reich, d. h. den beiden Formen, in denen sich die große Einheit der Menschheit in der konkreten Wirklichkeit darstellt; denn nicht nur die Kirche, auch das Reich ist seiner Idee nach universal: der Kaiser bestimmt das Vorgehen der Fürsten in den gemeinsamen Aufgaben der christlichen Völkergemeinschaft. So geht es in diesen Kämpfen um den Vorrang von *Sacerdotium* oder *Imperium* innerhalb der christlichen Gemeinschaft, nicht aber um Kämpfe zwischen Kirche und Staat als voneinander unabhängigen Gemeinschaften, wenn es sich nicht einfach gar um die Usurpation geistlicher Gewalt seitens der weltlichen Fürsten handelt, deren rein faktischer Charakter nicht einmal verschleiert wird.

In den mittelalterlichen Konkordaten geht es demnach um die Abgrenzung von Rechten und Pflichten innerhalb der einen, allumfassenden christlichen Gemeinschaft. Sie setzen die Bedingungen der Investitur fest, da die Bischöfe oft zugleich weltliche Herrscher sind. Sie enthalten das Versprechen des Kaisers, die Kirche zu schützen und ihre Freiheiten zu achten. Sie gewähren den Fürsten nach Übergriffen Absolution und erweisen damit diese Übergriffe als Unrecht, als Verstoß gegen die gottgegebene Rechtsordnung. Das mittelalterliche Konkordat regelt also immer nur die eine oder andere Frage der Beziehungen zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt. Die rechtliche Natur der Beziehungen zwischen den beiden Gewalten ist vom Konkordat völlig unabhängig; sie ist in der objektiven Ordnung selbst gegeben und bedarf der rechtlichen Begründung nicht.

Diese objektive, universale Ordnung unterliegt von der Höhe des Mittelalters an mit dem Fortschreiten der Zeit einem stetig zunehmenden Auflösungsprozeß. Die theoretisch-spekulative Zusammenfassung der mittelalterlichen Weltanschauung, wie sie der Hochscholastik gelungen ist, erleidet im Nominalismus den ersten Einbruch. Beruht die mittelalterliche Weltauffassung gerade auf metaphysischen Prinzipien und auf der Harmonie von Glaube und Wissen, so bedeutet die nominalistische Leugnung objektiver Allgemeinbegriffe die Unmöglichkeit einer Metaphysik und die Relativierung aller Erkenntnis, die Offenbarung nicht ausgenommen, so daß keine Brücke mehr führt von der natürlichen zur übernatürlichen Erkenntnis, Glaube und Wissen getrennt nebeneinander stehen. Die Wiederentdeckung der antiken Philosophie und damit der aristotelischen Staatslehre rückt den natürlichen Ursprung des Staates und dessen Charakter als vollkommener Gesellschaft so sehr ins Blickfeld, daß der Blick für die große Gemeinschaft der Menschheit, die doch wesentlich auch übernatürliche Elemente enthält, verdeckt wird; aus der relativen Eigenständigkeit des natürlichen, staatlichen Wirkbereiches wird mehr und mehr eine absolute. In die gleiche Richtung weist nach dem Wiederaufleben des römischen Rechtes die spätmittelalterliche Rechtswissenschaft, deren Vertreter vor allem die Glossatoren des *Corpus Iuris Civilis* sind. Der altrömische Begriff der sich selbst genügenden öffentlichen Gewalt, die eigentlich den Staat aus-

macht, Quelle aller Rechte ist und das gesamte öffentliche Leben umfaßt, wird scharf herausgestellt. Selbst die im Spätmittelalter aufkommende Kanonistik hat auf ihre Weise diese Auffassungen gefördert. Ihr ist es gelungen, die erste ausgebildete Theorie von der Natur der moralischen Person zu schaffen. Diese ihre Soziallehre steht natürlich stark unter dem Einfluß der sozialen Struktur der Kirche, deren gesamtes Leben als Leben einer spezifisch übernatürlichen Gemeinschaft einheitlichen Charakter trägt und in der hierarchischen Leitung ein Wesenselement hat. Da nun die junge Kanonistik nicht genügend beachtet, daß diese Eigenart des kirchlichen Lebens in seinem übernatürlichen Charakter begründet ist, bildet sie eine Theorie der Natur der moralischen Person schlechthin aus, die spezifisch kirchliche Elemente als allgemein gültig setzt. M. a. W., die soziale Struktur der Kirche wird als Struktur jeder öffentlichen Gesellschaft aufgefaßt. So erklärt es sich, daß bei der Übertragung dieser Theorie in die weltliche Rechtswissenschaft dann auch im Staate das ganze öffentliche Leben als einheitlich strukturiert betrachtet wird, als Anteil am Leben des Staates, so daß auch unter dieser Rücksicht der Staat allein Träger alles öffentlichen Lebens ist und alle sozialen Bildungen im Staate seiner Gewalt unterworfen sind.

Damit sind von der Theorie alle Elemente bereitgestellt, die die völlige Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Einzelstaates begründen; die natürlich-übernatürlich begründete Universalgemeinschaft entbehrt ihrer gedanklichen Grundlage.

Tatsächlich geht gleichzeitig mit diesem wissenschaftlichen Auflösungsprozeß der mittelalterlichen Gesellschaftsauffassung auch eine stetig fortschreitende Auflösung der mittelalterlichen Gemeinschaft selbst vor sich. Entscheidend trägt dazu vor allem das Entstehen der nationalen territorialen Staaten bei. Sie beruhen zumeist auf dem Königtum, das danach strebt, zum alleinigen Träger der öffentlichen Gewalt zu werden. Dieses Ziel sucht es zu erreichen nach innen durch Zurückdrängen der feudalen Gewalten, nach außen durch Ablehnung jedweder Abhängigkeit vom Kaiser. M. a. W., die neu entstehenden nationalen Staaten beanspruchen für sich die Staatsgewalt im Sinne des alten römischen Rechtes; der Territorialherr schreibt sich in seinen Landen die gleiche Gewalt zu, wie sie dem Kaiser im Reich zusteht. Damit ist natürlich die mittelalterliche Völkergemeinschaft zu Ende; die Einheit der Völker gilt nicht mehr als verpflichtende Idee.

Auch das Reich selbst unterliegt diesem Auflösungsprozeß. In den neu entstehenden Stadtstaaten und vor allem in den territorialen Fürstentümern herrscht das gleiche Streben nach der selbständigen, unabhängigen öffentlichen Gewalt wie in den nicht direkt zum Reich gehörenden nationalen Staaten. Aus dem Herrschaftsverband des Reiches wird ein Bundesstaat und schließlich ein bloßer Friedensbund — das Ende des mittelalterlichen Reiches.

Es entsteht also — innerhalb und außerhalb des Reiches — der Begriff der Landeshoheit, der Souveränität: die Staatsgewalt als unabhängige und höchste Gewalt erkennt keine Bindung durch andere Mächte an. Jede rechtliche Bindung beruht auf Selbstbeschränkung. Innerhalb des eigenen Territoriums aber kann sie den eigenen Willen allen verpflichtend auferlegen. Der so in der geschichtlichen Entwicklung sich bildende Souveränitätsbegriff neigt also zur Schrankenlosigkeit, zur Absolutsetzung des Staates².

Von hier aus versteht es sich ohne weiteres, daß der Auflösungsprozeß der mittelalterlichen Gemeinschaft auch die Einheit von Kirche und Staat ergreift. Für das Werden des Souveränitätsbegriffes ist der Kampf der Fürsten gegen jegliche Abhängigkeit vom Papsttum sogar ein entscheidender Faktor. Die kirchlichen Zustände des Spätmittelalters aber erleichtern den Fürsten diesen Kampf; sie geben ihnen den Vorwand, sich der päpstlichen Autorität zu entziehen und in das kirchliche Leben selbst einzugreifen. Die päpstlichen Reservationen der Kirchenstellen, die gerichtlichen Appellationen nach Rom, die finanziellen Leistungen an die Kurie sind zwar als berechtigt und notwendig stets anerkannt worden; die Zentralisation der kirchlichen Verwaltung als solche wird nicht als Mißstand empfunden. Aber die konkrete Zentralisation der kirchlichen Verwaltung des Spätmittelalters hat zu eigentlichen Mißständen geführt, die dem kirchlichen Leben und dem Ansehen des Papsttums sehr geschadet haben. Die Fürsten sichern sich einen weitgehenden Einfluß auf die Verwaltung der Kirche des eigenen Landes, indem sie zunächst scheinbar nur kirchliche Übergriffe und Mißstände beseitigen, bald aber den tatsächlichen Einfluß als zu Recht bestehend auffassen.

So geht gleichzeitig mit dem Auflösungsprozeß der objektiven Ordnungen des Mittelalters die Auflösung der mittelalterlichen Gemeinschaft vor sich. Das Ergebnis dieses Auflösungsprozesses ist die moderne Staatsauffassung: Der Staat ist ursprünglicher Herrschaftsverband, seine Gewalt ist nicht von einer ihm äußeren Institution abgeleitet. Das Allgemeinwohl, wie es der Staat zu verwirklichen hat, besagt die ausschließlich natürliche, diesseitige Vollkommenheit des Staatsganzen, es kann durch keine ihm äußere Norm eingeschränkt werden; es ist ein in sich stehendes absolutes Prinzip. Ja, ausschließlich der Staat hat das Allgemeinwohl zu verwirklichen; d. h. der Staat beaufsichtigt und leitet jeden Zweig des öffentlichen Lebens. Deshalb können niedere Gemeinschaften innerhalb des Staates nur als staatlich privilegierte Körperschaften bestehen; auch sie müssen zum staatlichen Allgemeinut beitragen.

So steht also der neuzeitliche Staat neben der Kirche. Er ist nicht nur unabhängig von der Kirche, sondern betrachtet vielmehr die Kirche als sich

² Demnach ist der geschichtlich gewordene moderne Souveränitätsbegriff vom Wesensbegriff der Souveränität zu unterscheiden. Souveränität besagt an sich nur höchste und unabhängige soziale Gewalt in der ihr eigenen Ordnung. Damit ist von selbst eine auch rechtliche Begrenzung gegeben.

untergeordnet. Nicht der Staat hat der Kirche, sondern diese hat dem Staat zu dienen. Die große gesellschaftliche Bedeutung der Kirche soll dem Staate zugute kommen. Deshalb will der Staat einen entscheidenden Einfluß haben auf die Besetzung der Kirchenstellen, auf die kirchliche Rechtsprechung, wenn und soweit er diese überhaupt zuläßt, auf das Kirchengut, das er als der Kirche nur geliehen ansieht, und schließlich auf das gesamte öffentliche Leben und die Verwaltung der Kirche. Der Herrschaftsanspruch des Staates macht auch vor der Kirche nicht halt.

Natürlich ist diese Staatsauffassung am Ende des Mittelalters noch nicht überall mit gleicher Stärke wirksam, auch nicht gegenüber der Kirche. Aber es ist die Auffassung, die den neuzeitlichen Staat bestimmt und die er überall zu verwirklichen strebt, und zwar um so entschiedener, je mehr die Zeit voranschreitet. Doch schon am Ende des Mittelalters sind die Kräfte, die das geistige Leben der folgenden Jahrhunderte bestimmen, endgültig herausgetreten aus jener objektiven Ordnung, die das öffentliche Leben des Mittelalters getragen hat. Nicht nur jene Elemente, die als zeitbedingt auf absolute Geltung keinen Anspruch machen können, sind aufgegeben, auch die wirklich objektiven — objektiv im Sinne der christlichen Offenbarung und des Naturrechts —, in sich zu allen Zeiten vorgegebenen Elemente werden als solche nicht mehr anerkannt.

Die Einstellung des Staates zur Kirche ist deshalb von nun an einzig bestimmt von der tatsächlichen Bedeutung der Kirche innerhalb der menschlichen Gesellschaft. Diese ihre tatsächliche Stellung ist der Grund für die Anerkennung der Kirche seitens des Staates und einziger Maßstab für den Umfang dieser Anerkennung. Obwohl es sich also nicht mehr um die Anerkennung rechtlicher Grenzen der staatlichen Gewalt gegenüber der Kirche handelt, so kommen doch die Grundsätze, die gemäß der neuen Staatsauffassung das Verhältnis des Staates zur Kirche bestimmen, nur selten kompromißlos zur Anwendung. M. a. W., es kommt nicht einfach zur staatlichen Herrschaft in der Kirche, zur Knechtschaft der Kirche.

Dazu trägt freilich noch eine weitere Erkenntnis bei, deren Fehlen das vormittelalterliche und auch noch das frühmittelalterliche Staatskirchentum erklärt: die Erkenntnis, daß das religiöse Leben des Menschen und auch das religiöse Leben der Gemeinschaft eigenständig ist, unabhängig vom Staate. Diese Eigenständigkeit der religiösen Sphäre hat das Altertum nicht gekannt; das Christentum hat sie in die Welt gebracht; es hat sie im Mittelalter so sehr verwirklicht, daß der religiösen Gemeinschaft, der Kirche, ein Vorrang vor dem Staat zukommt. Diesen Vorrang leugnet die Neuzeit, ihn leugnet auch die moderne Staatsauffassung. Aber die Überzeugung von der Eigenständigkeit der religiösen Sphäre ist doch nun so tief begründet, so allgemein anerkannt, daß sie nicht einfach als nicht bestehend betrachtet werden kann; der Staat muß dieser Überzeugung Rechnung tragen. Gerade im Namen dieser Eigenständigkeit der religiösen Werte wird man später — nachdem allerdings die Religion als Privatsache des einzelnen aufgefaßt wird — eine

Trennung von Kirche und Staat fordern, die weder religions- noch kirchenfeindlich ist, sondern nur den kirchlichen und den staatlichen Wirkbereich voneinander unabhängig sehen will.

So stehen also in der neuzeitlichen Gesellschaft nebeneinander die staatliche Herrschaft, die allein sich rechtliche Natur zuspricht, und die tatsächliche Macht der Kirche. Es handelt sich nicht mehr um das Verhältnis von Sacerdotium und Imperium innerhalb der einen Menschheitsgemeinschaft, sondern um das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt als solcher, jene zuständig für die Gesamtheit der irdischen Dinge, diese beschränkt auf das religiöse Gebiet. So entstehen denn jetzt Beziehungen zwischen Kirche und Staat als zwischen zwei getrennten Gemeinschaften mit getrenntem Wirkbereich. Diese Beziehungen aber sind weithin bestimmt durch den Kampf zwischen der neuzeitlichen Staatsauffassung und der tatsächlichen Macht der Kirche. Dem Staat geht es darum, den Einfluß der Kirche auf das öffentliche Leben wenn nicht zu brechen, so doch entscheidend mitzubestimmen. Der Kirche geht es darum, ihre rechtliche Selbständigkeit, die nicht mehr einfach als gottgegeben, vorgegeben hingenommen wird, vom Staate doch anerkannt zu sehen. Darauf muß die Kirche Wert legen, ist sie doch ihrer Natur nach auf die Öffentlichkeit eingestellt; sie kann ihre Aufgaben nur in öffentlichem Gemeinschaftsleben erfüllen. Fehlt diese Anerkennung seitens des Staates, dann fehlt — im besten Falle — der Kirche jede öffentlich-rechtliche Stellung; sie steht mit jedem Privatverein auf gleicher Stufe, wenn es nicht gar zu einer eigentlichen Beeinträchtigung und Hemmung des kirchlichen Lebens kommt.

Staat und Kirche haben also auch in der Neuzeit ein Interesse daran, es nicht zu einem beziehungslosen Nebeneinander zweier Gemeinschaften, zweier Gewalten kommen zu lassen, die einander ignorieren. Die Beziehungen, die so entstehen, bestimmen sich aber nicht mehr von einer objektiven, über beiden stehenden Rechtsordnung her; sie finden vielmehr nun ihre Begründung durch Übereinkommen im Einzelfall. Die Tatsache dieser Übereinkommen ist als solche schon eine Anerkennung der überstaatlichen Kirche als Rechtssubjekt; denn Vertragspartner ist immer der Hl. Stuhl. Anderseits trägt aber damit auch die Kirche der Stellung des Staates in der neuzeitlichen Gesellschaft Rechnung. Bei aller Grundsatztreue kennt die Praxis des kirchlichen Lebens keine Enge und Starrheit. Die Kirche läßt sich in ihrem Vorgehen von der Sorge für das kirchliche Leben in den einzelnen Ländern leiten; sie besteht nicht auf der Ausübung aller ihrer Rechte, wenn dies in den tatsächlichen Verhältnissen nicht zum Segen des kirchlichen Lebens reichen kann. Damit das kirchliche Leben nicht Hemmungen und Einschränkungen verfallt, gestattet sie dem Staate weithin Einfluß innerhalb ihres eigenen Gewaltbereiches.

So beruhen die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in der neuzeitlichen Gesellschaft vornehmlich auf dem Konkordat. Das Konkordat gelangt jetzt erst zu seiner eigentlichen Bedeutung. Die Gesamtheit der Beziehungen

zwischen der Kirche und dem einzelnen Staat wird im Konkordat geregelt. Das Kirchenrecht wird so weit vom Staate anerkannt, als es im Konkordat vereinbart ist; ja das Konkordat ist von seiten des Staates der Ausdruck für das Streben nach einem Sonderrecht für das betreffende Land. Für die Kirche ist das Konkordat das Mittel, um das kirchliche Leben im modernen Staat zu sichern; es gibt diesem einen mehr oder weniger großen Einfluß auf das kirchliche Leben, um jenes Ziel zu erreichen. Vom Ende des Mittelalters an offenbart das Konkordat die Tatsache, daß die Beziehungen zwischen Kirche und Staat nun auf einem Kompromiß beruhen, der beiden Seiten durch die tatsächlichen Gegebenheiten der neuen Auffassungen und der örtlichen und zeitlichen Verhältnisse diktiert wird. Über Kompromißlösungen sind die Beziehungen von Kirche und Staat in der Neuzeit nicht hinausgekommen.

II.

Was wir aber hier vor allem herausstellen möchten, ist die Tatsache, daß vom Beginn der neuzeitlichen Staatsauffassung an — die schon in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters wirksam ist — durch alle Jahrhunderte hindurch bis in unsere Zeit Staat und Kirche im Konkordat ihre gegenseitigen Rechte und Pflichten festgelegt haben. Überall, wo die Kirche im Volk — und sei es auch nur in einer starken Minderheit — verwurzelt ist, haben immer wieder beide Seiten die Notwendigkeit erkannt, sich im Konkordat zu einigen³. Als erste sind da die Konstanzer Konkordate (1418) zu nennen, die Konkordatsbullen des Konzils von Konstanz für die deutsche Nation, d. h. die Länder diesseits der Alpen (Deutschland, Ungarn, Polen, Dänemark, Schweden, Norwegen), für die romanische Nation (Frankreich, Italien, Spanien) und für die englische Nation. Diese Bulle Martins V. sind in der 43. allgemeinen Sitzung des Konzils verlesen worden; die entsprechenden Nationen — die Prälaten sind oft zugleich weltliche Herren, die übrigen Fürsten sind durch ihre Gesandten vertreten — stimmen ihnen zu. Inhaltlich stellten diese Konkordatsbullen Reformvorschriften auf für jene Punkte, in denen auf dem Konzil volle Einmütigkeit nicht besteht. Mit den allgemeinen Dekreten, die sich inhaltlich auf solche Punkte beziehen, in denen alle einig sind, bilden die Konkordate das Reformwerk des Konstanzer Konzils.

Die Fürstenkonkordate (1447) und das Wiener Konkordat (1448) beenden die Periode der Neutralität der deutschen Fürsten in dem Kampf zwischen dem Papst und dem schismatischen Basler Konzil. Die Fürstenkonkordate sind vier Urkunden Eugens IV., die der Papst den Fürsten in Anerkennung ihrer Obedienzleistung gewährt. Das Wiener Konkordat ist ein in Wien vom Kardinallegaten Nikolaus V. und vom deutschen König Friedrich III. unter-

³ Im folgenden soll keine vollständige Aufzählung der Konkordate gegeben werden. Es soll nur gezeigt werden, daß die Notwendigkeit, Konkordate zu schließen, sich immer wieder aufdrängt.

zeichneter Vertrag, dem fast alle deutschen Fürsten auch persönlich zustimmen. Bis zur Säkularisation im Jahre 1803 ist es in Kraft geblieben.

Auch das Indult für Savoyen (1452) ist eine päpstliche Anerkennung für die Rückkehr des Herzogs Ludwig von Savoyen — des Sohnes Amadeus' VIII., der sich als Papst des Basler Schismas Felix V. nennt — zur Obedienz Nikolaus' V. Es ist jahrhundertlang in Kraft geblieben.

Das Konkordat Leos X. mit Franz I. von Frankreich (1516) bedeutet von seiten Frankreichs den Verzicht auf die gallikanischen Freiheiten, wie sie sanktioniert worden waren in der Pragmatischen Sanktion von Bourges (1438), die zugleich eine etwas modifizierte Annahme der Basler Dekrete darstellt. Auch hier also ist das Konkordat die päpstliche Anerkennung für die Rückkehr zur Einheit der Kirche. Es ist in Kraft geblieben bis zur Großen Revolution.

In all diesen Konkordaten schon dieser Periode geht es dem Staat darum, Einfluß auf die Mittel der äußeren Macht der Kirche zu gewinnen. Der Staat bekommt einen Einfluß auf die Besetzung der Kirchenstellen, der in Savoyen und namentlich in Frankreich sehr weitreichend ist. Die päpstliche Gerichtsbarkeit wird eingeschränkt, ebenso die finanziellen Leistungen an die Kurie. Die Verwaltung der Kirche in den einzelnen Ländern verselbständigt sich sehr; eine jede Landeskirche schließt sich weithin nach außen ab. Die Anerkennung der Einheit der Kirche wird zum politischen Mittel, d. h. die Fürsten anerkennen die päpstliche Primatialgewalt und erhalten dafür praktisch Anteil an der Leitung der Kirche in ihren Landen. Und nicht nur in ihren Landen, sondern Einfluß auch auf die päpstliche Kurie! In den Konkordaten finden sich Bestimmungen über die Ernennung der Kardinäle und die Besetzung der Ämter der Kurie, ja über die Beteiligung der Kardinäle an der päpstlichen Verwaltung, die den Fürsten in etwa eine Teilnahme an der Regierung der Gesamtkirche sichern. Der geistige Einfluß der Kirche, wie er von ihrer Tätigkeit auf dem Gebiete der Erziehung und des Unterrichtes, der Volksbildung, der sozialen Fürsorge usw. ausgeht, ist in seiner Bedeutung für das öffentliche Leben noch nicht erkannt; davon handeln die Konkordate dieser Periode kaum.

Dem neuzeitlichen Staat ist die Kirche also auch schon in dieser Periode, der Zeit der sich bildenden Nationalstaaten, weithin entgegengekommen. Diese Haltung hat sich nicht geändert. Im Gegenteil, in der zweiten großen Konkordatsära, im 18. Jahrhundert, in der sich die Kirche dem aufgeklärten, absolutistischen Staat gegenüber sieht, gehen die Zugeständnisse — die sich im übrigen auf die gleichen Dinge beziehen wie im 15. und im 16. Jahrhundert — noch weiter. Gerade in dieser Zeit sind Thron und Altar eng verbunden. Hingewiesen sei hier nur auf das Konkordat Benedikts XIV. mit Ferdinand VI. von Spanien (1753) — wohl der Höhepunkt der Konkordate dieser Periode —, das der Krone den Universalpatronat über alle Kanonikate und Benefizien gibt; der Patronat auf die Bischofssitze wird als längst zu Recht bestehend ausdrücklich bestätigt. Der päpstlichen Besetzung

bleiben nur wenige Kirchenstellen vorbehalten. Es ist in Kraft geblieben bis zum Jahre 1833. Gewiß ist bei solchen weitgehenden Zugeständnissen nicht zu übersehen, daß sie der Krone, der Dynastie gelten, in deren Treue und Hingabe an die Kirche eine genügende Sicherheit gegeben scheint, daß das Wohl der Kirche gewahrt bleibt. Immer wieder ist von den Päpsten darauf hingewiesen worden, daß sie den Fürsten soviel überlassen in Anbetracht ihrer Verdienste um die Kirche. Dabei bleibt freilich bestehen, daß von seiten des Staates die Forderungen nach dem Einfluß in der Kirche aus grundsätzlichen Erwägungen heraus gestellt werden, eben aus ihrer neuzeitlichen Staatsauffassung heraus. Das Konkordat Benedikts XIV. mit Spanien hat schon bei seinem Abschluß viel Kritik ausgelöst. Der Papst wies demgegenüber darauf hin, daß er soviel gewährt habe, um den vollständigen Bruch mit Spanien zu vermeiden, das sonst wohl zu einer einseitigen staatlichen Regelung der strittigen Frage des Universalpatronats geschritten wäre. Tiefer blickende Kenner der wirklichen Lage haben damals schon anerkannt, daß diese Gefahr bestand, und daß der Papst recht tat, sie mit den in der Tat sehr weitgehenden Zugeständnissen zu überwinden.

Nach der Französischen Revolution sieht sich die Kirche dem liberalen Staat in der Form der konstitutionellen Monarchie oder Republik gegenüber. Der moderne Staatsgedanke hat sich voll entfaltet; der Staat als solcher ist laizistisch geworden. Gerade deshalb ist der liberale Staat des 19. Jahrhunderts — trotz seiner Betonung weltanschaulicher Toleranz und Indifferenz — gegenüber dem geistigen und übernatürlichen Einfluß der Kirche nicht indifferent. Daher auch jetzt wieder das Streben, diesen Einfluß der Kirche nicht selbständig sich auswirken zu lassen, sondern ihn mitzubestimmen. Die Kirche aber zeigt gerade in dieser Periode, daß für sie der Grundsatz gilt: *Salus animarum suprema lex*. Auf die möglichst reibungslose Entwicklung des kirchlichen Lebens unter den obwaltenden Umständen kommt es ihr an; dieses Ziel — also ein religiöses, ganz ihrer Natur und Aufgabe entsprechendes Ziel — bestimmt ihr Vorgehen. Um jenes Zieles willen schließt die Kirche auch jetzt wieder Konkordate ab, trotz aller Opfer, die diese für sie bedeuten.

So kommt die Kirche auch dem liberalen Staat weit entgegen. Schon die Tatsache, daß sie — wie die Dinge lagen — ein Konkordat mit der Französischen Republik abschließt, ist sehr vielsagend. Gegen das Konkordat Pius' VII. mit Napoleon Bonaparte, dem Ersten Konsul der Französischen Republik, ist Ludwig XVIII., der sich selbst für den legitimen Herrscher Frankreichs hält. Aber auch eine große Anzahl französischer Bischöfe ist dagegen, nicht nur deshalb, weil sie auf ihre Bischofssitze verzichten sollen, sondern weil ihnen eine Einigung der Kirche mit der aus der Revolution hervorgegangenen Republik unmöglich scheint. Bei dieser Lage der Dinge ist tatsächlich für die Republik schon der Abschluß eines Konkordates an sich ein großer politischer Erfolg. Auch für die südamerikanischen Staaten sind die Verhandlungen mit der Kurie in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahr-

hundreds — die freilich erst um die Mitte des Jahrhunderts zu eigentlichen Konkordaten führen — weithin von dem Verlangen bestimmt, durch politische Erfolge die eigene Unabhängigkeit zu stärken. Die bloße Tatsache, daß der spanische König seine Patronatsrechte in den bis dahin zu seiner Krone gehörenden Kolonien nicht mehr ausüben kann, ist ein solcher Erfolg.

Inhaltlich enthalten die Konkordate auch dieser Periode, denen fast allen das Napoleonische zugrunde liegt, vor allem wieder Bestimmungen über die Besetzung der Kirchenstellen. Dort, wo die Konkordate nicht frühere Abmachungen als Vorgänger haben, gehen die Zugeständnisse nicht so weit wie vormals gegenüber den Dynastien; immerhin erhält der Staat fast überall so viel Einfluß, daß ihm unerwünschte Kandidaten nicht zu den Kirchenstellen, namentlich nicht zu den Bischofssitzen, gelangen. Überdies wird den neuernannten Bischöfen fast überall der staatliche Treueid auferlegt. Vielfach werden auch die Diözesangrenzen den staatlichen Wünschen angepaßt. Eine wichtige Rolle spielt in dieser Zeit — nach der Säkularisation — auch die Kondonation für die der Kirche genommenen Güter; die finanziellen Lasten, die der Staat dafür auf sich nimmt, sind verhältnismäßig gering. Die kirchliche Gerichtsbarkeit unterliegt weiteren Einschränkungen. Für die Ausbildung des Klerus werden staatliche Wünsche berücksichtigt.

Eine eigentliche Konkordatsära ist auch die Zeit zwischen den beiden Weltkriegen gewesen. Der Einladung Benedikts XV. im Konsistorium vom 21. November 1921, den neuen Verhältnissen entsprechende neue Vereinbarungen mit dem Hl. Stuhl zu treffen, haben viele Staaten entsprochen. Vielfach handelt es sich um die neu entstandenen Nationalstaaten, was schon dadurch zum Ausdruck kommt, daß die Bedingung der Staatsangehörigkeit zu dem betreffenden Lande für die Bischöfe, Kanoniker, Pfarrer, Ordensobere fast überall stark unterstrichen ist; im übrigen ist der staatliche Einfluß auf die Besetzung der Kirchenstellen auf die Geltendmachung von politischen Bedenken gegen die Kandidaten beschränkt, die dann nach ihrer Ernennung gewöhnlich den staatlichen Treueid zu leisten haben. Auch für die Studienanstalten der Theologen — sowohl was die Ernennung der Professoren, als auch was Lehrplan und Unterricht (Landessprache, Geschichte des Landes u. ä.) angeht — interessiert sich der Staat sehr. In die gleiche Richtung weisen die Bestimmungen über die Diözesangrenzen; ebenso wenig wie der Staat es gerne sieht, daß seine Gebietsteile von ausländischen Bischöfen abhängen, wünscht er, daß seinen Bischöfen ausländische Gebietsteile unterstellt sind. Nicht zu vergessen sind hier schließlich auch noch die Gebete für Volk und Regierung.

Verglichen mit den früheren Konkordaten handeln diese nun auch von vielen anderen Dingen, die vormals nicht berührt wurden. Der Staat hat seinen Wirkbereich sehr weit ausgedehnt; überall ist die Tendenz zum totalen Staat wirksam. Die kirchliche Gerichtsbarkeit tritt noch weiter zurück; die Kirchengüter sind steuerpflichtig; kirchliche Institute sind in ihrer Rechtsfähigkeit den allgemeinen Gesetzen unterworfen; der Klerus wird wenig-

stens im Kriege zum Militär-Sanitätsdienst herangezogen; die Zivilehe geht der kirchlichen Eheschließung voraus; dem Klerus wird politische Betätigung untersagt usw. Vor allem aber geht es dem Staate nun um den Einfluß in der Schule. Von den Seminarien ist schon die Rede gewesen. Im übrigen will der Staat die Staatsschule. Kirchliche Privatschulen sind den staatlichen Gesetzen und der staatlichen Schulaufsicht unterworfen.

So hat es sich bis in unsere Zeit gezeigt, daß die Kirche dem Staat weit entgegenkommt. Gewiß entspricht die Stellung, die ihr auf Grund des Konkordates zukommt, gewöhnlich nicht den Forderungen, die sie auf Grund ihrer göttlichen Stiftung und Sendung stellen könnte. Aber die moderne Gesellschaft ist als Ganzes nicht mehr christlich. Auch in den „katholischen Ländern“ sind große Massen nicht mehr innerlich bei der Kirche, und so gibt es kaum noch ein Land, dessen öffentliches Leben ganz von katholischen Grundsätzen bestimmt ist. Damit ist gegeben, daß die Kirche ihre rechtliche Vorrangstellung zurücktreten läßt und auf der Grundlage rechtlicher Gleichheit mit dem Staate gemeinsame Interessen ordnet. Wohl ist der Preis, den die Kirche zahlt, oft recht hoch. Aber, solange nicht unaufgebbare Grundsätze in Frage stehen, hält sie geordnete rechtliche Beziehungen zum Staate für so wichtig, daß diese selbst große Opfer rechtfertigen. Doch auch dem Staate erscheint ein rechtlich begründeter Einfluß auf das kirchliche Leben so wichtig, daß er ihn einem beziehungslosen Nebeneinander vorzieht.

III.

Immerhin ist das nicht mehr überall der Fall. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß in der Linie der neuzeitlichen Staatsauffassung, im Grundsatz des Laizismus, auch die Trennung von Kirche und Staat liegt. In einer Reihe von Ländern ist sie durchgeführt. Die Kirche kann ihr Eigenleben führen, hat aber keine öffentlich-rechtliche Stellung im Staate. Ihre rechtliche Stellung im Staate ist die der übrigen Vereine, wenn nicht besondere Normen für Religionsgesellschaften bestehen, die aber auch über den Rahmen des Privatrechtes nicht hinausgehen.

Als klassisches Land der Trennung von Kirche und Staat gelten die Vereinigten Staaten von Nordamerika. Tatsächlich erfreut sich dort die Kirche großer Freiheit; ohne staatlichen Einfluß kann sie ihre Angelegenheiten ordnen. Gesetzgebung, Rechtsprechung, Verwaltung des Staates, überhaupt das öffentliche Leben, sind vom Geiste der Hochachtung und Wertschätzung der Religion und des Christentums im allgemeinen bestimmt. Gerade in Amerika aber wird die Trennung, und zwar diese Art der Trennung, durch die geschichtliche Entwicklung verständlich. Die geschichtlichen Voraussetzungen sind hier andere als in den „Konkordatsländern“. Die ersten Kolonisten suchten in der Neuen Welt eine Zufluchtsstätte vor dem staatlichen Religionszwang, wie er in England und Holland damals herrschte. Das hat zwar nicht verhindert, daß in den ersten nordamerikanischen Staaten das Bekenntnis der Gründer zur Staatsreligion wird, daß es also wieder eine Staatskirche

gibt, deren Berechtigung die Auswanderer in der Heimat bestritten hatten. Aber dieser Zustand läßt sich eben doch nicht lange aufrecht erhalten. Die neuen Staaten sind während der Zeit ihrer Entwicklung auf Zuzug aus der Alten Welt angewiesen. Die Einwanderung großer Massen, die das Bekenntnis der Staatskirche nicht teilen, zwingt zu einer Stellungnahme, die allen Bekenntnissen gerecht zu werden versucht. Vor allem die Gründung der Union ist auf der Grundlage eines Staatskirchentums unmöglich. Deshalb läßt der Staat den Kirchen ihre Freiheit; er verweigert ihnen freilich auch jede öffentlich-rechtliche Stellung, Bevorzugung und Hilfe. Es hat also in Nordamerika die Verbindung zwischen Staat und Kirche eine verhältnismäßig nur so kurze Zeit bestanden, daß sie für die staatliche Entwicklung ohne große Bedeutung gewesen ist; zumal die heutige Union hält sich von Anfang an von aller Verbindung mit einer Kirche frei.

Der katholischen Kirche in Amerika aber gibt die Einführung der Trennung von Kirche und Staat die Freiheit. Das Staatskirchentum, soweit es vorher in den einzelnen Staaten bestanden hat, bedeutet fast überall ein Verbot der katholischen Religion oder doch Benachteiligung und Zurücksetzung der Katholiken. Die Trennung von Kirche und Staat gibt so der Kirche Gelegenheit, ungestört sich zu entfalten; die Katholiken erleiden um ihres Bekenntnisses willen keine Nachteile mehr. Daher kommt es, daß die Kirche sich so rasch der neuen Lage anpaßt und sich unter den gegebenen Umständen mit der Trennung abfindet. Daß staatlicherseits wenig Verlangen nach konkordatären Abmachungen besteht, erklärt sich also vor allem aus der geschichtlichen Entwicklung: der amerikanische Staat hat zu keiner Zeit rechtliche Beziehungen zur katholischen Kirche unterhalten.

Auch in den andern Trennungsländern liegen die Verhältnisse ähnlich. Hingewiesen sei nur noch auf Irland. Auch hier bedeutet die Trennung von Kirche und Staat für die Kirche Freiheit nach jahrhundertelanger Unterdrückung. Sonst zeigt es sich tatsächlich immer wieder, daß dort, wo das Volk oder ein Großteil des Volkes katholisch ist, auf beiden Seiten das Verlangen nach Einigung und Zusammenwirken besteht. Wenn demgegenüber auf Belgien und Brasilien hingewiesen wird, in denen nach der Verfassung Trennung von Kirche und Staat besteht, so bestätigen diese Länder nur unsere Behauptung. Beide Länder lassen der Kirche volle Freiheit, unterhalten aber im übrigen Beziehungen zur Kirche und zum Hl. Stuhl; Belgien kennt zudem finanzielle Leistungen des Staates für die Kirche und ihre Schulen. In Belgien hat also die Kirche ihre öffentlich-rechtliche Stellung bewahrt, so daß man zweifeln kann, ob die Trennung von Kirche und Staat hier mehr bedeuten soll als Gewissensfreiheit und Freiheit der Kirchen in der Ordnung ihrer eigenen Angelegenheiten. Ähnlich ist die Lage in einigen anderen Staaten Südamerikas.

Im übrigen ist in katholischen Ländern die Trennung nur zu oft als Kampfmittel gegen die Kirche, gegen ihren Einfluß im öffentlichen Leben gedacht. Ein Beispiel dafür ist Mexiko, an dem aber zugleich offenbar wird,

daß eine solche Trennung von Kirche und Staat nicht im Interesse des Staates liegen kann, da sie den Zwiespalt zwischen Volk und Regierung verewigt. Es kommt nicht zum inneren Frieden, zur wirklichen Ruhe im staatlichen Leben. So sehr deshalb auch Eingriffe dieser Art in das kirchliche Leben als Ausfluß staatlicher Hoheitsrechte proklamiert werden, so wenig kann diese Art der Trennung auch nur als *modus vivendi* gelten.

IV.

Auch in Deutschland hat sich in der Vergangenheit immer wieder die Notwendigkeit des Zusammengehens von Staat und Kirche gezeigt, wenigstens in den Ländern mit stark katholischem Bevölkerungsanteil. Dieser geschichtlichen Tatsache hat die Weimarer Verfassung Rechnung getragen. Wenn es dort heißt: „Es besteht keine Staatskirche“ (Art. 137 Abs. 1), so ist damit zwar der Grundsatz der Trennung von Kirche und Staat aufgestellt⁴. Folgerichtig „ordnet und verwaltet jede Religionsgemeinschaft ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes. Sie verleiht ihre Ämter ohne Mitwirkung des Staates oder der bürgerlichen Gemeinde“ (Art. 137 Abs. 3). Trotzdem will die Verfassung keine volle Trennung von Kirche und Staat. Obwohl diese grundsätzlich ausgesprochen ist, so soll damit doch nur das Aufhören des landesherrlichen, staatlichen Kirchenregiments bezeichnet werden, also jener besonderen, engen Verbindung mit dem Staate, wie sie der protestantischen Kirche eigen war⁵. Dementsprechend heißt es ausdrücklich: „Die Religionsgemeinschaften bleiben Körperschaften des öffentlichen Rechtes, soweit sie solche bisher waren“ (Art. 137 Abs. 5); sie werden also nicht — im Sinne völliger Trennung — auf die Rechtsstellung privater Vereine herabgedrückt. Hier ist vor allem an die christlichen Kirchen gedacht, die katholische Kirche und die evangelischen Landeskirchen⁶; wenn der Staat auch, weil er an sich religiös neutral und indifferent ist, „anderen Religionsgesellschaften auf ihren Antrag gleiche Rechte zu gewähren“ bereit ist (Art. 137 Abs. 5).

Bei dieser öffentlich-rechtlichen Stellung der Kirche ist es ganz natürlich, daß Kirche und Staat bald wieder das Verlangen zeigen, das Zusammenwirken enger zu gestalten und vertraglich festzulegen. Es drängen dazu nicht nur die sogenannten gemischten Fragen, Dinge, die ihrer Doppelnatur entsprechend unmittelbar in den Machtbereich der Kirche und des Staates fallen, wie die Schulfrage, sondern auch jene an sich rein kirchlichen Angelegenheiten, an denen der Staat wegen ihrer Auswirkungen im öffentlichen Leben ein Interesse hat, vor allem die Besetzung der Kirchenämter. Der Kirche aber muß eine konkrete, ins Einzelne gehende Abgrenzung der gegenseitigen Rechte und Pflichten sehr erwünscht sein, da die Verfassung nur die allgemeinen Grundsätze aufstellt, die Ausführung aber ausdrücklich der

⁴ G. Anschütz, Die Verfassung des Deutschen Reiches vom 11. Aug. 1919², Berlin 1921, 219.

⁵ Ebd. 219/220.

⁶ Ebd. 223.

Landesgesetzgebung überlassen bleibt. „Soweit die Durchführung dieser Bestimmungen eine weitere Regelung erfordert, liegt diese der Landesgesetzgebung ob“, heißt es dort (Art. 137 Abs. 8). Das Konkordat gibt hier der Kirche Rechtssicherheit, die um so mehr erwünscht ist, als — wenigstens damals noch — weiten Kreisen unseres Volkes die Freiheit der katholischen Kirche wenig zusagt; der Kulturkampfgeist hat sich stellenweise recht stark geregt⁷. Auch der Staat ist deshalb am religiösen Frieden des Volkes unmittelbar interessiert⁸.

Das sind die Erwägungen, die zu den sogenannten *Länderkonkordaten* führen. Es handelt sich um das Bayrische Konkordat vom 29. März 1924 (ratifiziert am 24. Januar 1925), das Preußische Konkordat vom 14. Juni 1929 (ratifiziert am 13. August 1929) und das Badische Konkordat vom 30. Oktober 1932 (ratifiziert am 11. März 1933). Im allgemeinen wird man sagen können, daß in diesen Konkordaten die Rechtsstellung der Kirche so umschrieben ist, wie es die grundsätzliche Regelung der Reichsverfassung verlangt; im übrigen schließen sie sich an die konkordatären Abmachungen für die betreffenden Länder des 19. Jahrhunderts an. So wird die Freiheit des Bekenntnisses und der Ausübung der katholischen Religion garantiert. Die finanziellen Leistungen des Staates an die Kirche werden von neuem festgelegt. Die Art und Weise der Berufung der Professoren an den Theologischen Fakultäten und Seminaren wird geregelt. Die Kirchenämter können nur jene Kandidaten erlangen, die einigen vom Staate gestellten Bedingungen genügen; vor allem werden die Namen der neuen Bischöfe vor der Veröffentlichung dem Staate mitgeteilt, damit er etwa bestehende Bedenken allgemein-politischer Art geltend machen kann. Dazu kommen noch bei jedem der drei Konkordate je einige eigene Bestimmungen. Im Badischen Konkordat wird der katholische Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach in den Schulen bestätigt, im Bayrischen Konkordat überdies die katholische Volksschule. Im Preußischen Konkordat finden sich derartige Bestimmungen nicht. Der päpstliche Bevollmächtigte, der damalige Nuntius in Berlin, Eugenio Pacelli, hat aber in einer Note vom 5. August 1929 ausdrücklich erklärt, daß der Heilige Stuhl an seiner grundsätzlichen Forderung, auch die Schulfrage im Konkordat zu regeln, festhalte. Der preußische Ministerpräsident Otto Braun gibt in seiner Antwort auf diese Note vom 6. August 1929 die Gründe an, die ein Zurückstellen der Schulfrage bedingt haben, stellt aber dann ausdrücklich fest: „Die Ausschaltung der Regelung der Schulfrage aus dem nunmehr zum Abschluß gekommenen Vertrag wird indes die verfassungsmäßigen Rechte der preußischen Katholiken auf diesem bedeutsamen Gebiete, insbesondere hinsichtlich der konfessionellen Schule und des Religionsunterrichtes, in keiner Weise sachlich beeinträchtigen, da die

⁷ Siehe dazu R. Leiber S. J., Zur Konkordatsfrage, in dieser Zeitschrift Bd. 113 (1927) 401 ff.

⁸ Vgl. dazu den Notenwechsel zwischen dem preußischen Ministerpräsidenten und dem Apostolischen Nuntius in Berlin, in: A. M. Koeniger, Die neuen deutschen Konkordate und Kirchenverträge mit der preußischen Zirkumskriptionsbulle, Bonn und Köln 1932, 32 f.

Preußische Staatsregierung es als eine selbstverständliche Pflicht erachtet, die in der Reichsverfassung anerkannten religiösen Rechte zu wahren und zur vorgesehenen Auswirkung zu bringen.“⁹

Am Abschluß des Reichskonkordates vom 20. Juli 1933 (ratifiziert am 10. September 1933) hat die Reichsregierung vor allem als einem außenpolitischen Erfolg Interesse gehabt, wie dies ja auch später ausdrücklich zugegeben wurde. Damit war das Schicksal dieses Konkordates von Anfang an weitgehend bestimmt, ganz abgesehen davon, daß die Klausel „innerhalb der Grenzen des für alle geltenden Gesetzes“, die sich in Art. 1 findet und auch nachher öfters wiederkehrt, hier von vornherein als Aushöhlung der Konkordatsbestimmungen gedacht war, die damit praktisch jederzeit außer Kraft gesetzt werden konnten. Trotzdem ist nicht zu übersehen, daß für ein Reichskonkordat auch objektive Gründe gesprochen haben; Gründe zugunsten der Kirche, wie auch zugunsten des Staates — sonst hätte es eben doch nicht zu seinem Abschluß kommen können. Die Frage eines Reichskonkordates ist schon vor dem Abschluß der Länderkonkordate besprochen worden¹⁰, ohne jedoch damals zur Ausführung zu kommen. Auch nach dem Abschluß der drei Länderkonkordate blieb die Frage eines Reichskonkordates, einmal, weil Konkordate mit den übrigen Ländern des Reiches fehlten, und vor allem, weil die Länderkonkordate viele Fragen zurückgestellt hatten, wie z. B. die eben erwähnte Schulfrage in den Verhandlungen für das Preußische Konkordat, weil „staatlicherseits damals der formal-juristische Grund geltend gemacht wurde, daß diese Materie unter die Zuständigkeit des Reiches falle.“¹¹

Inhaltlich beließ das Reichskonkordat den drei Länderkonkordaten zunächst die Gültigkeit, ihre Bestimmungen wurden vielfach nun auf das ganze Reich ausgedehnt. Doch enthielt es auch weitergehende Bestimmungen zugunsten beider Seiten. In dieser Beziehung war für die Kirche vor allem die Bestätigung des katholischen Religionsunterrichtes als ordentliches Lehrfach in allen Schulen und der katholischen Volksschule, sowie die Zusage des freien Verkehrs mit dem Heiligen Stuhl von großer Bedeutung. Für den Staat aber waren wertvolle Zugeständnisse der staatliche Treueid der Bischöfe vor dem Antritt ihres Amtes, die öffentlichen Gebete für Reich und Volk, das Verbot der parteipolitischen Betätigung des Klerus, die Zivil-Ehe vor der kirchlichen Eheschließung, außerdem die Bestimmungen, die die Bedingungen für die Kirchenämter festlegten, und namentlich das Recht, gegen Kandidaten für das Bischofsamt Bedenken allgemeinpolitischer Art geltend machen zu können.

V.

Diese Ausführungen dürften klargestellt haben, daß die oben entwickelte Auffassung vom Wert der Konkordate auch für die deutschen Verhältnisse zutrifft. Auch Deutschland gehört zu den Ländern, deren geschichtliche Ent-

⁹ Ebd. 36.

¹⁰ Ebd. 33.

¹¹ Ebd. 33/34.

wicklung und heutige sozial-religiöse Struktur ein Zusammenwirken von Staat und Kirche erfordern. Wie immer deshalb auch die politische Neugestaltung Deutschlands vor sich gehen mag, es wird im staatlichen und im kirchlichen Interesse liegen, das geschichtlich gewordene Zusammengehen der beiden Gewalten beizubehalten. Die Notwendigkeit solchen Zusammengehens wird um so stärker empfunden werden, je lebendiger das kirchliche Leben in Deutschland ist, je bewußter die Katholiken katholische Grundsätze auch im öffentlichen Leben zur Anwendung bringen. Die Bedeutung der Kirche hängt in jedem Land von den Katholiken ab.

Im übrigen sind wir der Meinung, das Ende des totalen Staatsgedankens lege eine Revision der staatlichen Forderungen an die Kirche nahe — bei aller Bereitschaft der Kirche, berechtigten Wünschen des Staates auch in Zukunft stattzugeben. Der moderne Staat hat von seinem Entstehen an immer mehr Einfluß auf das kirchliche Leben zu erlangen versucht, ja er hat die Kirche aus dem öffentlichen Leben geradezu verdrängen wollen. Diese ganze Entwicklung hat auch dem Staate nicht zum Segen gereicht. Jene Staatsauffassung, die im öffentlichen Leben ein Staatsmonopol sieht und so schon früh zum absoluten Staat führt — welch furchtbares Gericht muß sie in der großen Französischen Revolution mit ihren Auswirkungen in allen Ländern Europas über sich ergehen lassen! Der absolute Staat ist untergegangen; die Kirche hat den Sturm überdauert. Welches Gericht über den Laizismus im öffentlichen Leben des 19. und 20. Jahrhunderts hat unsere Generation in nur zu schmerzlicher eigener Erfahrung auf sich nehmen müssen! Im staatlichen Leben hat die moderne Staatsauffassung — und das mit immanenter Kraft — zum Totalismus und zur Diktatur geführt, zur Auflösung der Rechts- und Sittenordnung und damit zur Auflösung des Staates selbst, zur Vernichtung aller Kultur und aller persönlicher Freiheit. Im Verkehr der Staaten untereinander ist das gegenseitige Vertrauen aufs tiefste erschüttert; dazu haben die beiden Weltkriege Ruinen geschaffen, aus denen kaum je wieder Leben erblühen kann.

Eine Staatsauffassung, die solche Ergebnisse zeitigt, führt sich damit selbst ad absurdum. Das staatliche Leben ist nicht Selbstzweck. Es muß dem Menschen dienen; es soll die natürlichen Bedingungen schaffen, die allen Staatsgliedern ein menschenwürdiges Leben zu führen erlauben¹². Auf dieses Ziel muß der Staat sich beschränken. Wenn ein neues geistiges, kulturelles Leben entstehen und wachsen soll, dann müssen die nichtstaatlichen sozialen Kräfte sich ihrer Natur entsprechend entfalten können. Das eigent-

¹² Vgl. die Radioansprache Pius' XII. von der Weihnachtswigil 1942 (Acta Apost. Sedis 1943, 13): „Die ganze politische und wirtschaftliche Tätigkeit des Staates dient der dauerhaften Verwirklichung des Gemeinwohls, d. h. der Bereitstellung jener äußeren Voraussetzungen, die für die Gemeinschaft der Staatsbürger notwendig sind zur Entfaltung ihrer Anlagen und Aufgaben, ihres materiellen, geistigen und religiösen Lebens, insofern dazu einerseits die Kräfte und Fähigkeiten der Familie und der andern Körperschaften, denen ein natürliches Vorrecht zukommt, nicht genügen und anderseits der Heilswille Gottes nicht in der Kirche eine andere umfassende Gemeinschaft zum Dienste der menschlichen Persönlichkeit und zur Verwirklichung ihrer religiösen Ziele bestimmt hat.“

liche staatliche Leben kann damit nur gewinnen. Die Staatsgewalt „steht dadurch nur um so freier, stärker und schlagfertiger da für diejenigen Aufgaben, die in ihre ausschließliche Zuständigkeit fallen, weil sie allein ihnen gewachsen ist.“¹³

Damit ist dann auch die Voraussetzung gegeben, daß das Verhältnis von Kirche und Staat den Kompromißcharakter verliert und sich der objektiven, allen Zeiten vorgegebenen Ordnung wieder nähert. Ein erster Schritt dazu wäre es, der Kirche die Möglichkeit zu geben, die ihr eigenen Aufgaben ungestört zu erfüllen.

Die Überzeugung, daß der geistige Wiederaufbau unseres Volkes nur möglich ist auf christlicher Grundlage, lebt heute auch in solchen Kreisen, die die Werte des Christentums früher nicht entsprechend gewürdigt haben. Auch in dem Verhältnis der christlichen Konfessionen zu einander haben die gemeinsamen Leiden und Schicksale manches Vorurteil und Mißverständnis beseitigt. Das alles läßt uns hoffen, daß die Wünsche der Katholiken Verständnis und Erfüllung finden werden, so daß es nicht nötig sein wird, an die Rechte zu appellieren, die eine in Deutschland so starke Weltanschauungsgruppe wie die katholische Kirche im demokratischen Staat schon als solche hat, vor allem aber um ihres positiven Beitrages zum Allgemeinwohl willen, den sie auch in den schwierigsten Zeiten nicht verweigert hat.

Die Frage: Konkordat oder vertragloses Nebeneinander von Kirche und Staat? dürfte also, was Deutschland anbelangt, auch jetzt wieder zugunsten des Konkordates entschieden werden müssen. Die Verhältnisse in Deutschland drängen zu einer solchen Lösung. Sie ist die Voraussetzung für den religiösen Frieden in unserm Volk, der heute mehr denn je im staatlichen Interesse liegt. Und so verlockend auch für die Kirche die Aussicht sein mag, in voller Freiheit das allgemeine Kirchenrecht zur Anwendung zu bringen — sie zieht eine konkordatäre Sicherstellung dieser Rechte vor. Und das, weil die moderne Gesellschaft, wie oben schon gesagt worden ist, als Ganzes nicht mehr christlich ist. Auch dort, wo die Trennung von Kirche und Staat nicht als Kampfmittel gegen die Kirche gedacht ist, führt sie doch oft zu Verhältnissen, die der Kirche nicht gerecht werden, selbst wenn wir einmal absehen von den Verpflichtungen des Staates gegenüber der Kirche, soweit sie auf alten Rechtstiteln beruhen, wie bei uns die finanziellen Leistungen als Entschädigung für die Säkularisation der Kirchengüter. Welche Last bedeutet es z. B. für die Katholiken Nordamerikas, daß sie alle ihre Schulen, von der Elementarschule bis zur Hochschule, ohne jede staatliche Hilfe selbst unterhalten müssen, obwohl sie zu den öffentlichen Ausgaben für die Schulen ebenso beitragen wie alle andern! Verlangt das Naturrecht nicht, daß ein großer Teil der Bevölkerung eines Staates die

¹³ Pius XI. in der Enzyklika „Quadragesimo anno“, zitiert nach G. Gundlach S. J., Die sozialen Rundschreiben Leos XIII. und Pius' XI., Paderborn 1933, 113.

Schule bekommt, die seiner Gewissensüberzeugung entspricht, ohne dafür besondere finanzielle Lasten auf sich nehmen zu müssen?

Bleiben wir also in Deutschland bei der Umschreibung der gegenseitigen Rechte und Pflichten von Staat und Kirche durch das Konkordat. Das entspricht der Geschichte, den Verhältnissen in Deutschland, dem Interesse des Staates, den Wünschen der Katholiken. Und vor allem: Ein Konkordat, das aus dem Willen zu vertrauensvoller, sich gegenseitig fördernder Zusammenarbeit hervorgeht, begründet einen Frieden zwischen Kirche und Staat, dessen Grundlagen nicht Macht und Gewalt, sondern Recht und Gerechtigkeit sind. *Opus iustitiae pax.*

Vom einfachen Leben

Von ALOIS GRILLMEIER S. J.

Immer hat sich der Mensch als Krone und Herrn der Schöpfung gewußt, und in den ersten Worten der Bibel ist sein Recht verbrieft, sich die Erde untertan zu machen (Gen. 1, 28). Er hat seine Herrschaft errichtet und gefestigt. Dennoch sind die Dinge über den Menschen hergefallen und haben ihn zu ihrem Knecht gemacht, haben ihn verpflichtet zu hartem Frondienst. Der Herr der Schöpfung wird gejagt von dem Geld, das er geprägt; er dient der Maschine, die er gebaut; er wird zerrissen von den Bomben, die er erfunden hat. Leidend seufzt er unter der schweren Last, welche die Erde ihm auferlegt, die Erde, über die zu herrschen er geboren ist. Dennoch trägt er sie geduldig weiter und läßt sich mit immer neuen Ketten an seine Peiniger fesseln.

Wie in der Geschichte einer jeden Sklaverei gab es auch hier — in dieser alle umfassenden, grundlegenden Sklaverei — Versuche zur Revolution, gab es Helden, die es auf sich nahmen, das Schicksal der Gepeinigten zu wenden. In ihnen stand der Mensch auf gegen die Welt, gegen die beherrschenden Dinge; erhob sich der Geist gegen die äußere Materie und sogar gegen den eigenen Leib zu einem oft ungleichen Kampf. Das waren die Propheten des einfachen Lebens. Mache dich frei von den Kreaturen, werde bedürfnislos, werde einfach, und du wirst frei sein! So lautete ihre Botschaft. Sie wandelten selbst im einfachen Gewande, zogen zum Zeichen ihres Ernstes sogar in die Wüste hinaus und spotteten aller menschlichen Kultur, in mehr oder minder allgemeingültigen Formen. Die Prediger der Einfachheit sind dabei oft Kinder eines ganz verschiedenen Geistes: gnostische Verächter der Materie, vom religiösen Wahn Verführte oder echte Propheten. Je etwas anderes meint ein Diogenes im Faß, ein Johannes im Kamelhaargewand, der indische Yogi oder Franz von Assisi. Aber alle haben sie doch ein Gespür für die Bedrohung menschlicher Freiheit durch die Materie, ob sie nun um des Himmelreiches oder eines innerweltlichen Zieles willen davon frei werden wollen.

Auch andere hat es gegeben, die in einer plötzlichen Anwandlung des