

anders auffassen. Der gläubige Katholik ist überzeugt, daß er seine die Ehe begründende Willenserklärung *nur* bei der kirchlichen Trauung abgeben kann. Nach dem geltenden Recht geht er auf das Standesamt, um die bürgerlichen Rechtswirkungen seiner Ehe zu sichern, da ihm das Recht keine andere Möglichkeit dazu läßt; dadurch ist er in der Willenserklärung vor dem Standesbeamten, von deren Unwirksamkeit für die Begründung seiner Ehe er überzeugt ist, zu einem Schein gezwungen, den er nicht für Realität halten kann.

Auch im modernen Staat besteht die Möglichkeit, im staatlichen Ehe-recht die Freiheit der Wahl zwischen kirchlicher oder ziviler Trauung zu geben.²³ Eine Herausnahme der kirchlich getrauten Ehe aus dem allgemeinen Eherecht des Staates bedeutet das in keiner Weise; ebensowenig ist ausgeschlossen, daß das staatliche Eherecht bestimmte Bedingungen aufstellt, die erfüllt sein müssen, wenn eine kirchliche Trauung zu einer zivilrechtlich anerkannten Ehe führen soll. Ob eine solche Regelung der Eheschließung in der Bundesrepublik zu empfehlen ist und wie sie im einzelnen aussehen müßte, wäre genau zu prüfen. Ob sie tatsächlich eingeführt werden kann, hängt nicht von den Katholiken allein ab. Sie sind dabei auf die Toleranz der anderen und deren Willen zur Freiheit angewiesen.

Weltherrschaft des mittelalterlichen Papsttums?

Von FRIEDRICH KEMPF S. J.

Das mittelalterliche Papsttum, wie es sich seit Gregor VII. entfaltet hat, bereitet uns ein gewisses Unbehagen. Zu oft haben wir den Vorwurf vernommen, die römische Kirche sei damals der Versuchung der Macht erlegen und habe die Weltherrschaft angestrebt. Die Tatsachen, die man dabei anführt, scheinen so unwiderlegbar zu sein, daß wir uns fast nicht zu helfen wissen. Viele unter uns nehmen freilich die Frage nicht mehr sehr ernst. Was geht uns das Mittelalter an, hört man sie sagen, wir sind doch keine Romantiker. Mögen auch heute noch ein paar Rückständige so tun, als ob das Mittelalter die klassische katholische Zeit gewesen wäre, die für alle Zeit die Norm zu sein hätte, mögen sie die folgenden Jahrhunderte gleichsam als Auswanderung aus dem verlorenen Paradies bewerten, — wir sind längst darüber hinausgekommen.

²³ Sie ist verwirklicht in einem großen Teil der USA, in Großbritannien, Irland, den skandinavischen Staaten u. a.; in etwas anderer Form in den überwiegend katholischen Staaten Italien, Portugal, Brasilien. Vgl. A. Bergmann, Das Nebeneinander kirchlicher und weltlicher Eheschließung in christlichen Ländern, in: Familienrechtsreform, S. 108—119; H. Neuhäus, Staatliche und kirchliche Eheschließung rechtsvergleichender Sicht, in: FamRZ 2 [1955] 305—310).

Zweifellos steht heute die katholische Kirche dem Mittelalter unbefangener gegenüber. So hat vor wenigen Monaten Papst Pius XII. beim Empfang der zum Internationalen Kongreß versammelten Historiker erklärt¹: „Die Kultur des Mittelalters kann man nicht als *die* katholische bezeichnen. Trotz ihrer engen Verbindung mit der Kirche hat sie ihre Elemente aus sehr verschiedenen Quellen hergenommen ... Die Kirche setzt sich mit keiner Kultur gleich; ihr Wesen verbietet es ihr.“ Nichts wäre daher falscher, als das Mittelalter in allem und jedem unbedingt verteidigen zu wollen. Auch die damals lebenden Päpste waren Kinder ihrer Zeit und müssen von ihrer Zeitgebundenheit her verstanden werden.

Trotzdem bleibt eine Schwierigkeit. Wenn wir allein mit der Kategorie der Zeitgebundenheit arbeiten, landen wir in einem trostlosen Relativismus und verfehlen nicht nur den Sinn der Geschichte, sondern vor allem auch das Wesen der Kirche. Die Kirche, die die Verheißung besitzt, der Herr werde bei ihr bleiben bis zum Ende der Welt, geht bei ihrer Wanderung durch die Zeit keineswegs in der Zeit unter. Es verträgt sich daher schlecht mit ihrem Wesen, wenn das christliche Mittelalter, insoweit es von ihr geleitet wurde, in seinem Grundanliegen falsch ausgerichtet gewesen wäre, wenn eine lange, ununterbrochene Reihe von Päpsten das Evangelium verraten und ein Reich dieser Welt hätte gründen wollen. Ob wir wollen oder nicht, wir können nicht gleichgültig beiseite schieben, was die Kirche zu früheren Zeiten gedacht und angestrebt hat.

Dann aber stellt sich das Problem: Die Päpste des Mittelalters beanspruchten seit Gregor VII., über dem Kaiser und den Königen zu thronen. Wie dies verstanden werden konnte, zeigt die berühmte Lehre von der „*potestas directa*“ des Papstes; ihr zufolge stand der Papst an der Spitze der Welt und verlieh daher auch die weltliche, im Kaisertum gipfelnde Gewalt. Diese Lehre, die schon im 12. Jahrhundert aufkam, hat sich seit etwa 1250 weitgehend durchgesetzt und für Jahrhunderte behauptet. Sollte man deswegen nicht einfachhin bekennen, daß die Päpste zu weit gegangen sind, und das übrige dem göttlichen Gericht überlassen? Das wäre jedoch etwas gar vorschnell geurteilt; denn es bleibt die Frage offen, ob in der Theorie von der direkten politischen Gewalt das eigentliche Wollen des mittelalterlichen Papsttums zum Ausdruck gelangt ist.

In seinen Sprüchen gibt Goethe zu bedenken: „Jede große Idee, sobald sie in die Erscheinung tritt, wirkt tyrannisch; daher die Vorteile, die sie hervorbringt, sich recht bald in Nachteile verwandeln. Man kann deshalb jede Institution verteidigen und rühmen, wenn man an ihre Anfänge erinnert und darzutun weiß, daß alles, was an ihr im Anfang gegolten, auch jetzt noch gelte.“² Dieses kluge Wort möge uns im Folgenden leiten. Da jedoch die verwickelte Frage Behutsamkeit verlangt, soll zunächst nur die Entfaltung der politischen Idee des Papsttums von Gregor VII. an bis zum Sieg der *potestas-*

¹ Ansprache vom 7. September 1955, AAS XXXXVII (1955) S. 680.

² Goethes Werke, Sophien-Ausgabe 42,2, S. 182.

directa-Lehre dargelegt und der echte Kern aus den zeitbedingten Hüllen herausgeschält werden. So vorbereitet, können wir uns an das theologisch-historische Problem heranwagen.

I

Goethes Vorschlag, eine Institution zu rühmen, indem man an ihre Anfänge erinnere und zeige, daß das damals Begonnene seine Geltung beibehalten habe, verweist uns auf Gregor VII. Er ist der Anfang; denn unter ihm hat die römische Kirche begonnen, sich an die Spitze der christlichen Völker zu stellen. Ist aber dieser Anfang auch rühmend wert? Hauck und andere angesehenen Historiker bestreiten es. Für sie war Gregor ein wahres Verhängnis.³ Habe er doch das Papsttum in eine falsche Richtung gelenkt, so daß seine Nachfolger pflichtmäßig nach der Weltherrschaft hätten streben müssen. Durch seine Schuld sei die Welt an der Idee des Papsttums irre geworden. Wohlverstanden, es ist hier nicht die Frage, ob Gregor aus religiöser Absicht gehandelt habe. Wohl alle Forscher billigen sie ihm heute zu. Selbst Haller kann nicht umhin, ihn „ein religiöses Genie“ zu nennen, meint jedoch, die Hingabe an ein Überweltliches habe sich bei ihm zum Fanatismus gesteigert und ihn irregeleitet.⁴

In der Tat weisen Gregors Denken und Tun Züge auf, die einen modernen Menschen befremden müssen. Er, der Soldaten um sich sammelte, war der Gesinnung nach einer der kriegerischsten Päpste, die es je gegeben, obwohl er sicher den Krieg nicht liebte, sondern nur als Mittel zur Verwirklichung der Gerechtigkeit und des Friedens gebrauchen wollte. Er hat ferner versucht, möglichst viele Fürsten und Herrscher an sich zu binden, sei es durch Rückgriff auf echte oder vermeintliche Rechte, sei es durch freiwillig eingegangene Lehnbeziehungen oder durch religiös bedingte Versprechen, dem heiligen Petrus und seiner Kirche beizustehen. Er hat sich als die höchste Autorität betrachtet, die sogar den Königen gebieten und sie richten könne, hat Heinrich IV. seines Amtes entsetzt und die Untertanen vom Treueid entbunden. Verrät dies alles nicht ein klares Streben nach Macht und Weltherrschaft?

Der nicht-katholische Historiker Gerd Tellenbach mahnt zur Vorsicht.⁵ Gregor ist für ihn kein wirklicher Neuerer, er ist „einer von den ganz großen und starkgläubigen Katholiken der Weltgeschichte gewesen“, der mit dem Glauben an die Inkarnation Gottes und an die Gegenwart Christi in der Kirche Ernst gemacht und „die katholische Idee im Stoff des Irdischen entfaltet“ hat. Im Gegensatz zum Protestantismus müsse die katholische Kirche immer wieder fordern, daß die Welt ihr und ihren Priestern, die ja in der

³ Vgl. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. III⁴, Leipzig 1920, Verlag Hinrichs, S. 838.

⁴ J. Haller, Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit. Bd. II², Stuttgart 1951, S. 430. Port Verlag.

⁵ G. Tellenbach, Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites, Stuttgart 1936, S. 190 f.; 195; 197 f. Verlag Kohlhammer.

Teilhabe an Christi Mittlerschaft Himmel und Erde verbänden, in Ehrfurcht unterworfen sei. Das führe zu einem eigenen Verhalten gegenüber dem Staat, wobei jedoch Verschiebungen eintreten könnten. Im Mittelalter habe sich der Einfluß auf eigentlich politische Gebiete erstreckt, heute trete er mehr als moralischer und seelsorgerlicher Führungsanspruch in Erscheinung. Trotz einigen Fragen, die zu erörtern wären, hat Tellenbachs verständnisbereite Deutung die Forschung um ein gutes Stück weitergebracht. Es ging Gregor VII. nicht um die Macht, sondern um die Kirche, die wieder das Salz der Erde werden und alle Lebensverhältnisse durchdringen sollte, also im Grunde um eine geistliche Herrschaft.

Damit geriet er jedoch an ein Problem, das die Kirche zu jeder Zeit neu bewältigen muß. Es setzt einen klaren Begriff von Kirche und von Welt voraus. Wenn man Welt im johanneischen Sinn als Herrschaftsgebiet des Unglaubens und der Auflehnung gegen Gott versteht, hat es sie zur Zeit Gregors VII. wohl in einzelnen Menschen, nicht aber als Gesamtheit gegeben. Denn damals bekannten sich alle abendländischen Völker zu Christus und seiner Kirche: die Welt mit ihren Lebensgebieten war gleichsam in die Kirche einbezogen. Kirche und Welt hatten sich seit der Karolingerzeit dermaßen ineinander verflochten, daß Laien über Kirchen und kirchliche Ämter verfügten, daß das Königtum einen priestergleichen, fast sakramentalen Charakter besaß, daß die kirchliche Verfassung und das religiöse Leben vom romanisch-germanischen Denken überwuchert zu werden drohte. Hiergegen wandten sich Gregor VII. und seine Freunde. Sie wollten wieder die echte, von den kirchlichen Amtsträgern geleitete Kirche, ausgestattet mit eigenem Recht, eigener von den Laien zu den Priestern über die Bischöfe bis zum Papst aufsteigender Verfassung, eigener religiös-übernatürlicher Zielsetzung. Aber diese Loslösung der Kirche aus einer Welt, die sich mit ihr zu identifizieren versucht hatte, konnte und sollte nicht den Bruch bedeuten. Wie hätte die Kirche die damals christliche Welt sich selber überlassen dürfen! Sie noch christlicher zu machen, das war ihre Aufgabe.

Keiner hat an dieser Verantwortung so schwer getragen wie Gregor VII. Sie war deswegen so schwer, weil sie ihn vor völlig neue geschichtliche Entscheidungen stellte. Hatte es doch bisher niemals eine freie Kirche gegeben, weder in der Verfolgungszeit der ersten drei Jahrhunderte noch später. Seit Konstantin dem Großen war die Kirche von den christlichen Herrschern mehr oder weniger bedenkenlos in den Dienst genommen worden. Gregor hätte es leichter gehabt, wenn die politisch-sozialen Verhältnisse stärker entwickelt gewesen wären, wenn der sich langsam bildenden Institution der Kirche eine klar abgesetzte Institution des Staates gegenübergestanden hätte. Aber gerade dies war nicht der Fall. Man kannte noch nicht das, was wir heute unter Staat verstehen, sondern nur einen vielfältig abgestuften Personalverband, dem der König in sehr lockerer Form vorstand und zu dessen Wohl er bestimmte Aufgaben zu leisten hatte: den Schutz der Schwachen und der Religion sowie die Sorge für Gerechtigkeit und Friede. Der König wurde also we-

sentlich von seinen Pflichten her gesehen, und diese gehörten eindeutig zum religiös-sittlichen Bereich, gingen also den obersten Hüter der Religion und des Sittengesetzes, den Papst, in besonderer Weise an. Da ihnen viele Herrscher nicht mehr genügend nachkamen, hatte sich die Gestalt des christlichen Ritters ausgebildet, der im heiligen Krieg sein Schwert für die Verteidigung des Glaubens und der ungerecht Bedrückten führte. Mit anderen Worten, die Könige und Fürsten, die christlichen Ritter, sie alle betreuten eine religiöse Aufgabe, sie alle hatten der Kirche zu dienen. Diese Zeitanschauungen hat Gregor VII. vorgefunden. Wundern wir uns dann, daß er, in den Kampf hineingestellt, die neue Lage in ihrer ganzen Problematik noch nicht überschaute, sondern alles nur von der Kirche her zu sehen vermochte und die vorhandenen Kräfte mit der Einseitigkeit des Reformators einsetzte?

Dabei ist er zweifellos im einen oder andern zu weit gegangen. Daß er einen pflichtvergessenen und Ärgernis gebenden König vor sein geistliches Gericht rief und ihn mit kirchlichen Strafen bessern wollte, läßt sich zwar aus der Zeit heraus verstehen. Daß er aber glaubte, einen Herrscher seines Amtes entsetzen zu dürfen, haben schon manche seiner Freunde und noch mehr die Kirchenmänner des 12. Jahrhunderts als Schwierigkeit empfunden. Selbst in äußerster Notlage vermochten sich z. B. Alexander III. und Innocenz III. zu einem gleichen Schritt nicht zu entschließen, und viele Kanonisten wußten mit Gregors Absetzungsanspruch nur dadurch fertig zu werden, daß sie ihn auf die päpstliche Banngewalt, also auf eine rein kirchliche Maßnahme zurückführten. Da ein im Bann verharrender König, so sagten sie, nicht Haupt eines christlichen Volkes sein könne, bedeute der Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft indirekt eine Absetzung.

Ja, Gregor ist dem Königtum nicht voll gerecht geworden. Um die Verchristlichung der Welt ringend, führte er alle Lebensgebiete, auch das Königtum, auf ihre religiöse Funktion zurück und bezog sie damit in die von Rom geleitete Kirche ein, spiritualisierte sie. Daraus folgt jedoch nicht, daß er dem Königtum über seine Bindung an die Kirche hinaus eine eigene, von der Kirche unabhängige Wurzel habe bestreiten wollen. Wenn nicht alles täuscht, hat er sich diese Frage überhaupt nicht gestellt. Ihn interessierte nicht der Staat an sich, sondern die christliche Welt, wofür auch der König einen wichtigen Beitrag zu leisten hatte. Wohl aber mußte sich die folgende Zeit diese Frage stellen. Denn das Königtum, seines früheren priestergleichen Glanzes zu einem guten Teil entkleidet und mancher Rechte beraubt, besann sich jetzt immer mehr auf sein eigenes Wesen. Eine neue staatliche Energie wurde im Abendland spürbar. Die Regna fingen an, langsam zu wirklichen Staaten zu werden. Je mehr sich Kirche und staatliche Gemeinschaft auseinanderentwickelten, desto weniger reichte Gregors einseitig spiritualistisches Weltbild aus. Die Grundidee, daß die Kirche die christlichen Völker zu leiten und zu Gott zu führen habe, blieb zwar in Geltung; aber das Verhältnis der Kirche zu den weltlichen Gebilden bedurfte noch der Klärung.

In den landläufigen Büchern ist es freilich anders zu lesen. Gregor soll viel bestimmter gedacht haben. Was später die Lehre von der direkten politischen Gewalt des Papstes festlegte, das sei schon bei ihm wurzelhaft vorhanden gewesen und von seinen Nachfolgern in ununterbrochener Folge organisch ausgefaltet worden. Dieselbe Linie hätten die streng kirchlich gesinnten Schriftsteller verfolgt. Gewiß lasse sich aus Gregors Briefen allein kein sicherer Beweis für seinen Anspruch auf direkte politische Gewalt liefern, aber die folgende Entwicklung werfe auf ihn, den Anfang, genügend helles Licht zurück. Daß die Zeit nach Gregor das Dunkel aufhellt, ist richtig, nur verbreitet sie, wie neue Forschungen einwandfrei erwiesen haben, ein anders beschaffenes Licht, als man gemeinhin annimmt.⁶ Sehen wir uns daher das 12. und 13. Jahrhundert genauer an, zunächst seine Schriftsteller, dann seine Päpste.

II

Auf den Investiturstreit folgten ein paar Jahrzehnte, in denen sich Gregors Ideen zu verwirklichen schienen. Päpste wie Innocenz II. und Eugen III. standen trotz ihren Schwierigkeiten in Rom und in Süditalien der christlichen Welt friedlich vor. Daher darf es nicht verwundern, wenn die wenigen Schriftsteller, die vom Verhältnis der Kirche zum Regnum sprechen, in den spiritualistischen Gedankengängen Gregors VII. verharren. Honorius von Autun, Hugo von St. Viktor, Bernhard von Clairvaux, sie alle denken von der Kirche her, verraten aber bisweilen deutlich, wie fern es ihnen liegt, das Königtum einfachhin der Kirche untertänig zu machen. Freilich gab es zugleich auch bedenklichere Tendenzen: die Bestätigung der Wahl Lothars III. und Konrads III. durch die Päpste gehört hierher, desgleichen das Lateranbild, das Kaiser Lothar III. als Vasallen des Papstes erscheinen läßt.

Gegen beides wandte sich bekanntlich Friedrich Barbarossa. Mit ihm und seinem Zeitgenossen Heinrich II. von England, denen sich bald Philipp II. August von Frankreich zugesellen sollte, meldete sich das erstarkte staatliche Bewußtsein zu Wort und zwang die Kirche, ihr Verhältnis zu den staatlichen Gewalten genauer durchzudenken. Es geschah in einer ganz neuen Weise: denn inzwischen hatte sich in der kirchlichen Wissenschaft eine neue Methode angebahnt, die Methode der dialektisch arbeitenden Scholastik. Sie stand der früher ehrfürchtig hingenommenen Lehrtradition zurückhaltender gegenüber, achtete auf die dort enthaltenen Widersprüche und versuchte, sie durch begriffliche Unterscheidungen zu lösen. Das wirkte sich auch auf die politische Lehre der Kirche aus. Der Enthusiasmus der gregorianischen und nachgregorianischen Zeit genügte nicht mehr. Nüchterner geworden, ging man daran, das überkommene, allzu komplexe Weltbild

⁶ Ich stütze mich im Folgenden vor allem auf mein Buch, Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik, Rom 1954 (am besten zu beziehen durch Karl Zink Verlag, München). Für die Kanonisten, die dort ausführlich behandelt werden, sei auch auf die wichtigen Aufsätze von A. Stickler S.D.B. hingewiesen; vgl. die bibliographischen Angaben in meinem Buch, S. XVII f und S. 199 Anm. 14.

vorsichtig auseinanderzulegen. Da es sich vorwiegend um kanonistische Texte handelte, betreuten fortan für etwa hundert Jahre — vom Dekret des Magisters Gratian ab (um 1140) bis etwa 1250 — fast ausschließlich die Kanonisten die politische Lehre.

So wurde denn unter Heranziehen kanonistischer Belege das Verhältnis von Kirche und Staat im echt dialektischen Verfahren des Für und Wider durchdisputiert. Man verbiß sich dabei immer mehr in die Frage, von wem der Kaiser seine Gewalt empfangen: direkt von Gott oder durch die Hand des Papstes, der beide Schwerter, das weltliche und das geistliche, besitze, das weltliche Schwert jedoch an den Kaiser weitergeben müsse. Was für den Kaiser galt, sollte auch für die Könige gelten; das Kaisertum diene als Musterbeispiel. Die Streitfrage schied die Kanonisten in zwei sich bekämpfende Parteien. Uns geht vor allem jene Gruppe an, die die kaiserliche Gewalt unmittelbar aus Gott ableitete, also die Unabhängigkeit des Staates verteidigte. Bis ins dritte Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts war sie durch eine große Zahl angesehenen Lehrer vertreten, erst dann gewann die andere Richtung die Oberhand und verhalf der *potestas-directa*-Lehre zum Sieg. Das bedeutet: Fast neunzig Jahre lang schwankte die kirchliche Wissenschaft, ob sie der staatlichen Gewalt die prinzipielle Unabhängigkeit zuerkennen sollte oder nicht. Wer will angesichts dieses klaren Sachverhaltes noch behaupten, die kirchlichen Denker des 12. und 13. Jahrhunderts hätten mit unverkennbarer Treue die direkte politische Gewalt des Papstes angestrebt und gefordert?

Die verhängnisvolle Theorie konnte nur deshalb zum Sieg kommen, weil man die Untersuchung einseitig auf das Imperium gelenkt hatte und dem Problem des mittelalterlichen Imperiums nicht gewachsen war. Aus deutschem Königtum und römischem Kaisertum hatte sich im Lauf der Zeit ein so rätselhaft kompliziertes Gebilde entwickelt, daß es die mittelalterlichen Scholastiker in ihrer Blindheit für geschichtlich gewachsene Formen nicht verstehen konnten. Sie arbeiteten mit festen Begriffen, und hier erwies sich allerdings der Begriff vom Kaiser als dem Beschützer der römischen Kirche, der vom Papst mit der Schutzgewalt zu betrauen sei, als der systemtüchtigere. Auf diesem Weg entfernten sich natürlich die Kanonisten immer mehr von der echten staatlichen Wirklichkeit. Denn die eigentlichen Träger der Staatsgewalt waren die Könige; das galt sogar für den Kaiser, dessen staatliche Rechte auf der Königsherrschaft in Deutschland, Burgund und Reichsitalien beruhten, nicht aber auf der römischen, vom Papst zu verleihenden Kaiserwürde. Wenn es auch dem Papsttum gelang, nach dem Zusammenbruch des staufischen Reiches das entmachtete Kaisertum eine Zeitlang in das hierokratische System einzuspannen, die wirklichen Träger der staatlichen Gewalt, die Könige der Nationalstaaten und die deutschen Territorialfürsten, blieben davon unberührt. Sie konnten ihre Macht ruhig ausbauen, bis schließlich ein Vertreter des erstarkten Staatsgedankens, Philipp der Schöne von Frankreich, dem Papsttum die Stirne bot und — siegte.

Der Wert der potestas-directa-Lehre muß daher viel geringer eingeschätzt werden, als es gemeinhin geschieht. Sie war nicht die reife Frucht eines die Wirklichkeit des politischen Lebens erfassenden Denkens, das die kommenden Zeiten hätte befruchten können. In ihr hat sich die politische Lehre der Kirche festgefahren. Sie ist als Erstarrung zu werten, als Flucht in ein Scheinsystem, das auseinanderbrach, sobald es die staatlichen Kräfte — wie die Knospe die sie umschließende Hülle — durchstießen. Auf dem festen Begriffsgerüst konnte man zwar jetzt nach dem Vorbild eines Aegidius Romanus herumturnen und das Papsttum immer höher rücken, aber das brauchte außer dem Kaiser niemand zu bekümmern. Die Welt ging ihren Weg in die Säkularisation hinein, während die römische Kirche Jahrhunderte lang an ihrer unfruchtbaren Theorie festhielt.

Man wird fragen, wie sich die kirchlichen Denker bei einem so weltfremden System beruhigen konnten. Der Grund dürfte darin liegen, daß es ihnen viel weniger auf die weltlich-politische Macht des Papstes ankam als vielmehr auf das Prinzip, der Papst müsse über den christlichen Völkern und Reichen stehen und sie zu Gott führen. Letztlich gemeint war die geistliche Führung der christlichen Welt. Sie schien im Bild von der Pyramide mit dem Stellvertreter Christi an der Spitze den klarsten Ausdruck zu finden. Tatsächlich sicherte ja die potestas-directa-Lehre in ihrer klassischen Form, etwa bei Hostiensis (Heinrich von Segusia, Kardinal-Bischof von Ostia), sogar dem Kaiser nach Empfang der Schwertgewalt aus der Hand des Papstes eine selbständige, auf Gott zurückgehende Herrschaftsführung zu, in die sich der Papst an sich nicht einmischen dürfe. Selbst aus den übersteigerten, im Zwang des systematisierenden Denkens fast tyrannisch wirkenden Formen der Doktrin schält sich somit das echte Anliegen heraus, das die Kirche seit Gregor VII. verfolgt hat: daß die christliche Welt nicht sich selbst überlassen bleiben dürfe, sondern von der geistlichen Autorität des Papsttums zu leiten und von ihrem Geist wie der Körper von der Seele zu durchdringen sei.

III

Wie aber haben sich die Päpste verhalten? Meistens wird behauptet, sie hätten schon im 12. Jahrhundert eine deutliche hierokratische Linie eingehalten. Innocenz III. habe sie gesteigert, indem er zwar maßvoll, aber entschieden eine direkte politische Gewalt beansprucht habe. So sei der Welt-herrschaftsgedanke immer weiter entfaltet worden, um in Bonifaz VIII. seinen Gipfel zu erreichen. Diese Darstellung entspricht nicht der Wahrheit.

Wenn sich auch in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts im Zug der spiritualistischen Ideen das nicht unbedenkliche Bestätigungsrecht für die deutsche Königswahl und sogar noch weiter gehende Bestrebungen geltend machen konnten, so ist ein wirklicher hierokratischer Anspruch der Päpste nicht erweisbar. Sollte er aber ansatzweise vorhanden gewesen sein, dann müßten ihn die folgenden Päpste als sehr fraglich empfunden haben. Anders ist ihr

Verhalten nicht zu erklären. Als z. B. Friedrich Barbarossa in den Jahren 1157/58 das Problem des Imperiums und der Kaiserweihe anschnitt, ließ es Hadrian IV. nicht auf einen Prinzipienstreit ankommen. Sein unbeugsamer Charakter wäre sicher nicht davor zurückgeschreckt, hätte er das Recht der Kirche verletzt geglaubt. Wie vorsichtig führte Alexander III. den Kampf, den ihm der Kaiser aufgezwungen hatte: er bannte zwar Friedrich I., aber er verkündete keine Absetzung. Er, der Schüler Gratians, muß ein feines Empfinden für die Selbständigkeit der staatlichen Gewalten besessen haben. Es ist wohl kaum ein Zufall, daß das einzige unter seinen zahlreichen Dekretalen, das überhaupt die Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat streift, den Spruch des weltlichen Richters vor der Berufung an den geistlichen Richter schützt.⁷

All dies muß wohl von der inneren Wende her verstanden werden, die in der Kirche selbst eingesetzt hatte. Auch die Päpste sind Kinder ihrer Zeit. Wenn sie eine Lehre verkünden, dann halten sie sich im Bewußtsein ihrer Verantwortung an das, was zu ihrer Zeit als gesicherte Lehre gilt. Aber gerade die politische Lehre der Kirche war während der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in voller Gärung begriffen. Nicht mehr getragen von der breiten Welle des nachgregorianischen Spiritualismus, verlor das Papsttum in der schwierigen Frage seines Verhältnisses zum Imperium und Regnum für kurze Zeit die innere Sicherheit. Erst als das Problem von den Kanonisten genügend durchgesprochen war, kam auch die Sicherheit zurück. Es bedurfte dann nur eines großen Papstes, der den Mut und die Kraft hatte, die geistige Arbeit eines ganzen Jahrhunderts gültig zusammenzufassen.

Innocenz III. hat es getan, aber in einem anderen Sinn, als gewöhnlich angenommen wird. Innocenz war kein Hierokrat. Wenn man ihn, den berühmten Juristen, in den kanonistischen Lehrstreit einordnet, gehört er zu jener Gruppe, die die grundsätzliche Unabhängigkeit des Staates bejahte. Daß er trotzdem alle Rechte wahrte, die dem Papsttum aus der engen Verbindung mit dem Kaisertum erwachsen waren,⁸ daß er an dem Satz festhielt, die Könige unterständen hinsichtlich der Sünde dem geistlichen Gericht, daß er auf Grund einer alten Überlieferung die Befugnis zu bestimmten subsidiären Jurisdiktionsakten auf weltlichem Gebiet beanspruchte, wird nur den verwirren, der die mittelalterlichen Verhältnisse nicht kennt. An seinem Grundprinzip, der Heilige Stuhl besitze nur eine geistliche Gewalt und die weltliche Gewalt sei in ihrer Gottesunmittelbarkeit anzuerkennen, ist nicht zu zweifeln.

Aber er hat noch Größeres geleistet. Er hat das Grundanliegen Gregors VII. und seiner Nachfolger mit der ganzen Kraft seiner Seele ergriffen und gei-

⁷ Corpus Juris Canonici, Decretales Gregorii IX., c. 7 de appell. II 28.

⁸ Ein Recht auf Approbation der deutschen Königswahl hat jedoch Innocenz III. nicht beansprucht, sondern nur darauf bestanden, den erwählten und in Aachen gekrönten deutschen König prüfen zu dürfen, ob er der Kaiserweihe würdig sei; vgl. mein Buch (zitiert in Anm. 5) S. 106—111. Daher hat er sein Eingreifen in den deutschen Thronstreit keineswegs als richterliche Entscheidung aufgefaßt, sondern als „favor apostolicus“; vgl. ebenda S. 134—151.

stig verarbeitet. Wie Gregor, so ging es auch ihm um die christliche Welt, um ihre Leitung und Befruchtung durch die Kirche. Daher zeichnet er immer wieder das Bild vom Stellvertreter Christi: Kleiner als Gott, aber größer als der Mensch steht er den Völkern und Reichen voran. Und doch bleibt seine Gewalt geistlicher, nicht weltlicher Natur. Denn die Völkergemeinschaft, deren Fundament und Spitze der Heilige Stuhl bildet, ist kein Imperium, sie nennt sich Christianitas. Auf dem gemeinsamen Glauben und der Zugehörigkeit zu derselben Kirche beruhend, eint sie die Völker, die der geistlichen Führung des Papstes unterstehen, unter einem Haupt. Mochte auch die geistliche Gewalt des Papstes in den weltlichen Raum der mittelalterlichen Welt viel stärker ausstrahlen, als es heute möglich wäre, das politische Weltbild Innocenz' III. wahrte die Unabhängigkeit der staatlichen Gewalt, gab sich jedoch mit diesem Dualismus nicht zufrieden, sondern vereinte die souveränen Staaten in der höheren, von der Kirche zu leitenden Gemeinschaft der Christenheit.

Die Linie, die sich oben bei der Betrachtung der politisch-wissenschaftlichen Lehre der Kirche abgezeichnet hat, weist also unverkennbare Parallelen zu den Päpsten auf. Zu derselben Zeit, da die Kanonisten noch über genügend gesundes, wirklichkeitsnahes Denken verfügten, um ernstlich mit dem Problem des Staates zu ringen, zeigten die Päpste weises Verständnis. Sie hielten sich zurück, bis die Zeit reif war und einer ihrer Großen die Ergebnisse der kirchlichen Wissenschaft mit dem Grundanliegen des Papsttums zu einer großartigen, die ganze Wirklichkeit erfassenden Synthese verbinden konnte. Und dieser Papst, Innocenz III., bejahte die Gottesunmittelbarkeit der Staatsgewalt. Damit wird das Bild, das die Historiker vom mittelalterlichen Papsttum zu entwerfen pflegen, hinfällig. Es ist nicht wahr, daß sich die Lehre von der direkten politischen Gewalt in gerader aufsteigender Linie von Gregor VII. bis auf Bonifaz VIII. entwickelt habe. Vielmehr ist die Kurve in Form einer Parabel zu ziehen: Mit Gregor VII. beginnend, steigt sie auf, findet ihren Höhepunkt mit Innocenz III. und fällt dann, erst langsam — Honorius III. denkt wie Innocenz, Gregor IX. öffnet sich bereits hierokratischen Ideen —, dann schnell, bis sie bei Bonifaz VIII. anlangt. Mit anderen Worten, die potestas-directa-Lehre ist nicht der Höhepunkt und noch weniger die Seele der politischen Doktrin der Kirche, sondern ihr Niedergang, die Erstarrung und Dekadenz.

Daß eine solche Theorie nicht der wahre Ausdruck des päpstlichen Strebens gewesen sein kann, leuchtet jetzt wohl ein. Wo er zu suchen ist, gibt uns Innocenz III. deutlich an: in der Idee der Christianitas. Innocenz hat sie nicht erfunden. Schon mit Gregor VII. bahnte sie sich an, unter Urban II., der die Kreuzritter zur Verteidigung der Christenheit ausschickte, sowie unter Alexander III. wuchs sie heran, unter Innocenz III. sollte sie dann an das helle Licht des Tages treten.⁹ Sie blieb das ganze 13. Jahrhundert hindurch das

⁹ Vgl. J. Rupp, *L'idée de Chrétienté dans la pensée Pontificale des origines à Innocent III*, Paris 1939, Presses Modernes, S. 52—123.

eigentliche Anliegen und schimmert auch noch in der potestas-directa-Lehre unverkennbar durch.

Auf die Frage, wie die Nachfolger Innocenz' III. dazu kamen, die von ihm gezogenen Grenzen zu überschreiten, kann hier nicht eingegangen werden. Wohl aber bedarf die Christianitas-Idee und ihre mittelalterliche Form noch einer näheren Untersuchung.

Sowjetzonale Lehrbücher

Das Lehrbuch der Sowjetzone im Dienste des skrupellos dekretierten „Fortschrittes“

Von ELISABETH SPIEGEL

Es darf wohl als der größte psychologische wie politische Fehler, dem viele Menschen im Westen heute noch unterliegen, angesehen werden, daß sie die Dinge, die sich im kulturellen und pädagogischen Bereich der Sowjetzone begeben, nicht in ihrem vollen Ernst und ihrer Tragweite nehmen, weil sie die geistig-seelische Grundhaltung des Kommunismus und das System unterschätzen. Nach Peter Bloch ist „der Kommunismus der satanische Versuch, Gott ins Handwerk zu pfuschen, indem er sich darauf beruft, den ‚neuen Menschen‘ zu formen“. Das parteiamtliche Lehrbuch der Sowjetpädagogen Jessipow und Gontscharow (Übersetzung: Berlin 1948, „Volk und Wissen“ Verlag) stellt die Forderung: „Die Erziehung der heranwachsenden Generation im Geiste des Kommunismus bildet ein Element des Aufbaues der neuen Gesellschaft und Verwirklichung ihrer Politik.“ Lenin hatte bereits im Jahre 1920 unmißverständlich gefordert: „Die junge Generation soll den Kommunismus *lernen*. Unterricht, Erziehung und Bildung sind so zu organisieren, daß sie (die junge Generation) fähig ist, die kommunistische Gesellschaft zu schaffen.“ Dementsprechend ist im kommunistischen Bereich eine von der Politik losgelöste Erziehung unmöglich. Das ergibt sich auch aus der neuesten Verlautbarung des Sowjetzonenministers für Volksbildung, Lange, zum zehnjährigen Bestehen der Deutschen Demokratischen Schule:

„1. Die deutsche demokratische Schule hat die Jugend zu aufrechten Patrioten zu erziehen, die an der Festigung und Verteidigung der Deutschen Demokratischen Republik, an der Wiederherstellung eines einigen, friedliebenden und demokratischen Deutschlands und an der Vertiefung der Freundschaft mit allen friedliebenden Völkern leidenschaftlich teilnehmen.

2. Die wissenschaftliche Bildung ist so zu verbessern, daß die Schule die Anforderungen der schnell sich entwickelnden Volkswirtschaft erfüllt.“¹

Ganz nach dem Muster der Sowjetpädagogik muß die Jugend der SBZ² zu linientreuen Kommunisten gemacht werden. Somit ist das Schulkind der Zone vom ersten Unterrichtstag an zum Objekt kommunistischer Politik ge-

¹ Deutsche Lehrerzeitung, Ost-Berlin, 1. Oktober 1955.

² SBZ = Sowjetische Besatzungszone.