

# Caput Christianitatis

Ein Beitrag zum Verständnis des mittelalterlichen Papsttums

Von FRIEDRICH KEMPF S. J.

Der Papst Haupt der Christenheit — auf diese Formel wurde im letzten Heft die politische Idee der mittelalterlichen Kirche gebracht.<sup>1</sup> Viele Menschen unserer Zeit verspüren dabei einen inneren Widerstand. Was geht den Papst die Welt an? Soll sich die Kirche nicht vor jeder Einmischung in profane Dinge hüten? Würde die Frage allein von jenen aufgeworfen, die Christus fernstehen, wäre es leicht zu begreifen. In Wirklichkeit aber scheidet sie die Geister auch innerhalb des Christentums. Bevor wir uns daher dem Mittelalter zuwenden, dürfte es geraten sein, die Grundhaltung der katholischen Kirche zur Welt kurz zu umreißen und der protestantischen Auffassung gegenüberzustellen.

## I

Alles entscheidet sich hier am Wesen Jesu Christi und seiner Kirche.<sup>2</sup> Wer die Inkarnation Gottes, die Vereinigung der göttlichen mit einer menschlichen Natur in der Person des Wortes nicht in ihrer vollen Wirklichkeit nimmt, wer die menschliche Natur des Herrn nur als „Larve Gottes“ (Luther) und als reines Instrument des göttlichen Wirkens auffaßt, dem wird es nicht leicht fallen, den Erlöser Jesus Christus als Hohenpriester und zugleich als Lehrer und König der gesamten Menschheit anzuerkennen. Er wird vor einer gesetzgeberischen Tätigkeit des Herrn ebenso gerne die Augen verschließen, wie er die durch Christus verfügte sakramentale und hierarchische Ordnung im kirchlichen Bereich mehr oder weniger entschieden leugnet. Denn das hieße ja den Bereich des Religiösen, des gnadenhaft wirkenden Gottesgeistes mit dem Irdischen verbinden, wo es doch zu den Grundanschauungen der Protestanten gehört, daß alles Geschaffene, alles zur menschlichen Natur Gehörende, wie Vernunft, Wille und Recht, irgendwie böse, Teil der gefallenen Welt ist. Daraus folgt notwendig die Ablehnung einer Kirche, die durch ihre Amtsträger den Glauben verbindlich festlegt, über Fragen der Sittlichkeit urteilt und alle Völker, alle Staatsmänner auffordert, sich unter das Gesetz Christi zu beugen.

Demgegenüber bekennt sich der katholische Glaube zur Wahrheit der Menschwerdung Gottes bis in die letzten Konsequenzen hinein. Die Welt, ausgerichtet auf Christus, den Erstgeborenen vor aller Schöpfung, ist nicht einfachhin vom Bösen; kraft der hypostatischen Union steht ihr Christus Jesus, den der Vater zu seiner Rechten setzte, als König vor. Er aber hat der

<sup>1</sup> Kempf, Weltherrschaft des mittelalterlichen Papsttums? Diese Zeitschrift Bd. 158 (April 1956) S. 13.

<sup>2</sup> Vgl. J. P. Michael, Jesus Christus, Erlöser und Gesetzgeber. Die Mitte der Unterscheidungslehren, Wort und Wahrheit 10 (1955) S. 581—591.

Kirche den Auftrag gegeben, sein Werk auf Erden fortzusetzen und „die Mächte dieser Welt von ihrer Selbstvergötterung zu lösen“.<sup>3</sup> Wenn sich auch das Wesentliche, das Geheimnis der Erlösung, im Schoß der Kirche vollzieht, Christus will nicht in den Seelen verborgen bleiben; das göttliche Leben und die göttliche Wahrheit, woran er uns teilnehmen läßt, soll sich auch im Raum der Geschichte auswirken, soll unter den Völkern, soweit als möglich, die Ordnung der Gerechtigkeit, des Friedens und der Liebe aufrichten. Wie alles Geschaffene, beruhen Staat und menschliche Gesellschaft auf Christus Jesus und unterstehen seinem Gesetz. Da aber Christus in der Kirche lebt, sind Wahrheit und Leben bei ihr zu suchen. Es ist ihre Sache, das Gesetz Christi auszulegen und die Menschen zu seiner Befolgung anzuhalten. Zwar besitzen die Menschen die Freiheit, sich für oder gegen Christus zu entscheiden, sobald sie aber den Glauben angenommen haben und an ihm festhalten wollen, gibt es für sie eine höchste, über jeder menschlichen Gewalt stehende Autorität: die Autorität des Stellvertreters Christi, des Papstes, die über die Fragen des göttlichen Gesetzes, der Sittlichkeit und Moral verbindlich urteilt.

Und doch würde es der Katholik ungerecht finden, wollte man die hohe Stellung, die er dem Papst einräumt, Weltherrschaft nennen. Das Wort des Herrn: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“, bleibt in Kraft. Die Kirche denkt nicht daran, das Sein des Staates anzutasten. Niemals darf sie eine eigentliche politische Herrschaft über den Staat oder über die menschliche Gesellschaft beanspruchen. Ihre Befugnis, die sie in religiösen und sittlichen Belangen ausübt, gehört einer ganz anderen Ordnung an: sie ist geistlicher Natur, verfolgt geistliche Ziele und verfügt über sehr begrenzte, und zwar kirchliche Strafmittel. Die Lehre von der prinzipiellen Scheidung zwischen kirchlicher und staatlicher Gewalt, schon gegen Ende des 5. Jahrhunderts durch Papst Gelasius I. klassisch formuliert, ist ein wesentlicher Bestandteil der katholischen Staatslehre.<sup>4</sup>

Das Verhältnis zur Welt, zur menschlichen Gesellschaft und zum Staat stellt daher die katholische Kirche vor eine gar schwierige Aufgabe. Auf der einen Seite soll sie in die Welt hineingehen und alle Lebensgebiete verchristlichen, auf der anderen Seite darf sie weder die menschliche Freiheit noch das Recht des Staates verletzen. Wie Christus vor Pilatus, hat sie gleichsam mit gebundenen Händen von der Wahrheit und vom Königtum Christi Zeugnis zu geben. Nur wer aus der Wahrheit kommt, hört ihre Stimme; nur so

<sup>3</sup> J. P. Michael, Bonifatius und die apostolische Sukzession, Paderborn 1954, S. 35 mit Verweis auf Kol 2, 15; Eph 1, 21; 3, 10; 1 Kor 2, 8.

<sup>4</sup> Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem. (A. Thiel, Epistulae Romanorum Pontificum genuinae I? S. 350) „Zwei sind es nämlich, erhabener Kaiser, durch die an oberster Stelle diese Welt regiert wird: die geheiligte Autorität der Bischöfe und die kaiserliche Gewalt. Von diesen beiden ist die Last der Priester um so schwerer, als sie auch selbst für die Könige der Menschen vor Gottes Gericht Rechnung abzulegen haben.“ Übersetzung nach Hugo Rahner, Abendländische Kirchenfreiheit, Einsiedeln 1943, Benziger, S. 216.

weit reicht ihr Einfluß, als er von den sich frei entscheidenden Menschen zugelassen wird. Und doch muß sie alles tun, was in ihrer Kraft steht, um ihre Autorität geltend zu machen. Die zu ihrer Verfügung stehenden Mittel werden bald größer, bald geringer sein. Bekennt sich die Mehrzahl der Menschen zum Glauben, sind sogar ganze Völker katholisch, so daß sie wie im Mittelalter einen geschlossenen christlichen Kulturraum bilden, dann verfügt die Kirche über viel reichere Möglichkeiten als zu einer Zeit, da der weitaus größere Teil der Menschheit ihr fremd oder sogar feindlich gegenübersteht. So sehr auch die Kirche wünschen muß, in einem möglichst weiten Umfang auf die Welt einwirken zu können, so große Vorsicht ist gerade hier geboten. Eine durch und durch katholische Welt kann zu einer verhängnisvollen Vermischung führen, wobei entweder die Welt versucht sein wird, in den Zuständigkeitsbereich der Kirche einzubrechen; oder umgekehrt die Kirche in den Bereich der Welt.

Mit dieser Gefahr hat sich das Mittelalter auseinandersetzen müssen. Bis in die Zeit Gregors VII. waren es hauptsächlich das weltliche Recht und die weltlichen Institutionen, die sich im Bereich der Kirche einbürgerten und sie so ihrem Wesen zu entfremden drohten. Im Investiturstreit löste die Kirche die allzu enge Verflechtung mit der Welt, hatte aber dann das Problem zu bewältigen, wie sie das Abendland nicht nur in seiner Religion erhalten, sondern noch christlicher gestalten könne, ohne ihrerseits die Grenze zu verletzen. Die Aufgabe war um so schwieriger, als es damals noch keine sehr klaren Grenzlinien gab und der Staat erst langsam sein eigenes Wesen entwickeln mußte. Hat die mittelalterliche Kirche eine Form gefunden, die trotz allen zeitbedingten Unvollkommenheiten vom rechten Geist eingegeben war?

## II

Damit kehren wir zu der Frage zurück, die schon im letzten Heft gestellt und auf rein historischem Weg untersucht worden ist. Es konnte dort gezeigt werden, daß die mittelalterliche Kirche eine wirkliche politische Weltherrschaft nicht angestrebt, daß sie an einer Trennung von kirchlicher und staatlicher Gewalt durchaus festgehalten hat. Selbst die *potestas-directa*-Lehre, jenes unglückliche Erzeugnis eines festgefahrenen Denkens, war sich der Grenzen bewußt; denn sie billigte dem Kaiser, sobald er aus der Hand des Papstes das Schwert erhalten habe, eine prinzipiell selbständige Herrschaft zu. Aber nicht diese Theorie ist als der wahre Ausdruck des päpstlichen Willens anzusprechen, sondern die Idee der Christianitas. Obwohl erst durch Innocenz III. klarer formuliert, war sie doch schon vor ihm da und blieb auch nach ihm das Grundanliegen der Päpste. Sie wollte dem Heiligen Stuhl keine politisch-staatliche Macht sichern, sondern eine auf der geistlichen Gewalt beruhende Führung innerhalb der christlichen Welt. Diese schon im letzten Aufsatz gewonnenen Ergebnisse sollen jetzt aufgegriffen und vertieft werden. Was stellte die Christianitas konkret vor? Wo lagen ihre Grenzen

und Gefahren? Ist die mittelalterliche Kirche den Gefahren irgendwie erlegen?

Den Begriff der Christianitas genau zu fassen, fällt schwer. Sie bedeutete die Gemeinschaft aller Christen, aber nicht im kirchlichen, sondern in einem mehr sozial-politischen Sinn, eine Art Vaterland, sozusagen eine übernationale Nation, weniger als ein Staat und mehr als ein reines Konglomerat christlicher Völker und Staaten, ein wirklicher juristisch-geistiger Organismus. Das Band bildeten der gemeinsame Glaube und die Zugehörigkeit zu derselben Kirche; von der Kirche erhielt die Christianitas Sinn und Inhalt. Und da der Papst der Kirche vorstand, war er das Haupt der Christianitas, aber immer nur kraft seiner kirchlichen Gewalt; die Völker und Staaten behielten ihr von der Kirche unabhängiges Sein und ihre eigenen politisch-kulturellen Aufgaben bei.

Mit der Idee der Christianitas hat das Mittelalter das Problem seiner christlichen Einheitskultur neu zu lösen versucht. Die nun einmal bestehende Verbindung von Kirche und Welt hatte seit der Karolingerzeit zu einer weitgehenden Identifizierung von Kirche und Welt geführt; das Königtum war dem Priestertum angenähert und das Priestertum in den Reichsorganismus eingegliedert worden. Gegen dieses allzu primitive politisch-religiöse System wandte sich die Kirche im Investiturstreit und bestand auf einer genaueren Scheidung. So mußte denn an die Stelle des überholten verschwommenen Weltbildes etwas Neues treten, das einerseits die Bereiche klarer trennte, andererseits der immer noch bestehenden Einheit von Kirche und Welt gerecht wurde. Das Neue war die Christianitas-Idee. Sie bedeutete den Versuch, die christliche Welt von der Kirche zu unterscheiden und sie doch mit der Kirche zu verbinden. Tatsächlich war die Christianitas so stark auf die Kirche hingebunden, daß sie fast wie ein Ausstrahlungsfeld der Kirche im Bereich der Welt erschien. Von der alle Nationen gleichmäßig erfassenden kirchlichen Rechtsordnung und Hierarchie erhielt sie das Gefüge ihrer Einheit, vom unfehlbaren Lehramt der Kirche das göttliche Gesetz des gemeinsamen Glaubens, von den religiösen Kräften der Kirche ihre Impulse.

Deswegen darf es nicht wundernehmen, daß die päpstliche Gewalt über den rein kirchlichen Bereich hinaus in den weltlichen Bereich der Christianitas ausstrahlte. Da gab es z. B. das päpstliche Richteramt über die Sünde, das alle Laien mit Einschluß der Könige erfaßte. Obwohl hier der Heilige Stuhl lediglich seine kirchliche Gewalt gebrauchte, so ergaben sich doch im Fall eines Bannspruchs für das bürgerliche Leben bestimmte, typisch mittelalterliche Folgen: der Gebannte verlor zu einem guten Teil seine Rechtsfähigkeit. Und da der kirchliche Prozeß auch den zivil- oder staatsrechtlichen Streitpunkt indirekt erfaßte, wirkte sich die kirchliche Jurisdiktion im weltlichen Bereich aus und wurde zu einer „*jurisdictio indirecta in temporalibus*“. Oder nehmen wir einen Kreuzzug! Wenn der Papst kraft seiner kirchlichen Autorität die Laien zur Verteidigung der Christenheit in den Kampf schickte oder die Könige aufforderte, ihrer Pflicht nachzukommen und ein

Heer in den heiligen Krieg zu führen, in welcher königgleicher Stellung trat er dann vor die Welt. Oder der merkwürdige Anspruch Innocenz' III., auf Grund der Primatsgewalt „casualiter, certis causis inspectis“ weltliche Jurisdiktionsakte setzen zu dürfen. Er dachte dabei an subsidiäre, das Recht der weltlichen Autoritäten keineswegs schmälernde Maßnahmen, wie etwa an die Legitimierung der unehelichen Kinder eines souveränen, keinem weltlichen Herrn untergebenen Königs, falls dieser darum bitten sollte. Als Haupt der Christianitas sollte der Papst dann kraft seiner kirchlichen Gewalt das ersetzen, was eine weltliche Instanz nicht mehr vermochte. Ein letztes Beispiel: die Absetzung eines christlichen Herrschers durch den Heiligen Stuhl. Gregor VII. hat dieses Recht gefordert und ausgeübt, aber sogar von befreundeter Seite manchen Widerstand erfahren. Viele Kanonisten des 12. und 13. Jahrhunderts erkannten ein Recht auf direkte Absetzung nicht an; Alexander III. und Innocenz III. dürften zu ihnen gezählt haben. Und doch haben selbst jene Kanonisten, die die Unabhängigkeit des Staates verteidigten, eingeräumt, ein im Bann verharrender König sei im Raum der Christianitas untragbar, der Bann bedeute eine indirekte Absetzung.

Erst jetzt wird die ganze Problematik der Christianitas-Idee sichtbar. Wenn sie auch im Vergleich zu dem politisch-religiösen System karolingisch-ottonischer Zeit Kirche und Welt viel deutlicher auseinanderhielt, so war die Trennung doch sehr einseitig vollzogen worden: die Welt hatte in die Verwaltung der Kirche nicht mehr hineinzureden, die Kirche dagegen behauptete nicht nur ihren Einfluß auf die Welt, sie verstärkte ihn sogar durch wichtige Rechte. Deswegen wurde oben gesagt, die Christianitas erscheine fast wie ein Ausstrahlungsfeld der Kirche im Bereich des Weltlichen. Gerade dies macht es so schwer, sie begrifflich zu fassen. Sicher war sie mehr als eine reine Idee, das zeigen die handfesten sieben angeführten Rechte, aber volle Realität besaß sie auch nicht; denn dann hätte sie eine in sich gegründete Institution sein müssen, die der Institution der Kirche gegenübergestanden wäre. Was fehlte der Christianitas, um eine feste Institution zu werden? Etwas ganz Wesentliches: das weltliche Haupt in Form einer föderalistisch angelegten, mit bestimmten Vollmachten ausgestatteten Zentralgewalt. Denn die christlichen Völker und Staaten behielten in der übervölkischen Organisation der Christianitas ihre weltliche sozial-politische Natur und ihre dem irdischen Wohl der Menschheit dienenden Aufgaben bei. Für die Verfolgung dieser Zwecke waren sie selber, nicht die Kirche zuständig. Daher hätte die Christianitas neben dem Papst einer weltlichen Spitze bedurft.

Weil sie es nicht dazu brachte, blieb sie ein eigenartiges Zwitterding zwischen Idee und Wirklichkeit, zwischen verlängertem Arm der Kirche und einer von der Kirche unterschiedenen Gemeinschaft. Daß sie wenigstens anfangsweise in der politischen Wirklichkeit Wurzel fassen konnte, daran waren die eigenartigen Rechtsverhältnisse des Mittelalters schuld. Sie, die immer noch Kirche und Welt in vielem aneinanderbanden, erlaubten es dem Papst, das weltliche Haupt teilweise zu ersetzen und seine geistliche Gewalt

auf indirektem Weg auch im weltlichen Raum wirksam werden zu lassen. Die Übernahme von Funktionen, die eigentlich dem weltlichen Haupt zustanden, war aber nur so lange möglich, als die mittelalterliche Einheitskultur bestand. Und diese war in voller Auflösung begriffen. Kirche und Welt strebten auseinander. Das ständig wachsende Selbstbewußtsein der Könige duldet auf die Dauer nicht mehr die Führungsgewalt des Papstes. Bonifaz VIII. sollte es bitter erfahren. Seit dem Beginn des 14. Jahrhunderts wandelte sich die Christianitas immer mehr zu einem lockeren, auf dem politischen Gleichgewicht beruhenden Verein der christlichen Herrscher um, der sich wenig um die Autorität des Papstes kümmerte.

### III

Die Christianitas, jener großartige Versuch der mittelalterlichen Kirche, ihr Verhältnis zur Welt in konkrete Formen zu kleiden, ist also gescheitert. Wir stellen es ohne allzu großes Bedauern fest. Was man damals anstrebte, war letztlich unmöglich, wenn wir es auch von den Zeitumständen her verstehen können. Es fragt sich jedoch, wer diese merkwürdige Entwicklung verschuldet hat. Gab es doch eine Institution, die wie keine andere geeignet gewesen wäre, die weltliche Führung der Christianitas zu übernehmen: das Kaisertum. Der mittelalterliche Kaiser hat niemals von den anderen christlichen, außerhalb seines eigenen Herrschaftsbereiches wohnenden Nationen des Abendlandes politische Unterwerfung verlangt. Seine Autorität beruhte auf dem Glanz der Kaiserwürde, auf seiner hohen Aufgabe, die römische Kirche zu schützen, und auf seiner weiträumigen Machtstellung. Tatsächlich hat der Kaiser bis in die Neuzeit hinein beansprucht, das weltliche Haupt der Christianitas zu sein. Warum wurde es ihm versagt?

Auf die interessante Frage kann hier nicht näher eingegangen werden. Viele Ursachen haben zusammengewirkt. Der erbitterte Kampf des Papsttums mit den staufischen Kaisern, von zwei verschiedenen Ideenkreisen getragen, versperrte jede Verständnismöglichkeit. Aber nicht nur vom guten Willen der Päpste hing es ab, ob der Kaiser konkrete Rechte in der Führung der Christianitas erhalten sollte, ein vielleicht noch gewichtigeres Wort hatten die christlichen Könige zu sprechen. Und sie waren zu keinem Zugeständnis bereit. In einer Zeit, da sie ihren Souveränitätsbegriff ausbildeten, hätten sie es nimmer geduldet, daß der Kaiser auf dem Weg über die Christianitas eine höhere völkerrechtliche Stellung erlangt hätte als sie. Aber es dürfte noch einen tiefer liegenden Grund geben. Täuschen wir uns nicht, dann war das Papsttum an einer weltlichen Spitze der Christianitas überhaupt nicht interessiert. Es allein wollte die oberste Führung innehaben.

Also doch Machtgelüste, Streben nach Weltherrschaft, wenn auch auf indirektem Weg? Mögen auch bei dem einen oder anderen Papst derartige weltliche Wünsche nicht ganz gefehlt haben, im Grunde ging es um etwas ganz anderes. Auf die Einseitigkeit der Christianitas-Idee wurde schon oben

hingewiesen. Sie ist wesentlich von der Kirche her zu verstehen: als das Feld der christlichen Welt, in das die religiösen Kräfte einströmen sollen. Die Kirche das Salz der Erde, dieses seit Gregor VII. verfolgte Ziel hat die Christianitas-Idee geschaffen. Die Christianitas sollte die Brücke bilden, durch die die Kirche in die Welt hineinwirken könne. Wundern wir uns dann, daß die Kirche den Gedanken einer völkerrechtlichen, von einem weltlichen Haupt geleiteten Institution nicht in Erwägung zog? Gewiß ruhte die von ihr angestrebte Christianitas auf einem äußerst schwankenden Grund, nämlich auf der Bereitschaft der Gläubigen, die päpstliche Autorität auch im weltlichen Bereich innerhalb bestimmter Grenzen hinzunehmen. Aber verbürgte diese Abhängigkeit vom guten Willen der Christen nicht viel besser die geistige religiöse Kraft, um die es der Kirche letztlich ging? Es ist also gerade umgekehrt, als man auf den ersten Blick annehmen möchte. Nicht weltliches Machtstreben, sondern ein tiefes religiöses Anliegen hat das Papsttum bewogen, sich allein an die Spitze der Christianitas zu stellen. Und es geschah aus einem echten katholischen Gespür heraus, wenn die Christianitas in ihrer unfertigen, zwischen Idee und Wirklichkeit schwankenden Gestalt belassen wurde.

Das Mittelalter hat wohl nie klar gesehen, wie sehr es in Gefahr war, das Christliche in sein Gegenteil zu verkehren und die überirdische, mit menschlichen Formen nie einzufangende Wirklichkeit des Gottesreiches zu einer irdischen Größe zu machen. So schreibt der große Historiker des 12. Jahrhunderts, Otto von Freising, noch ganz im alten Reichsdenken befangen:<sup>5</sup> Da seit Kaiser Konstantin nahezu alle Herrscher katholisch gewesen, komme es ihm vor, er habe in seinen Büchern nicht die Geschichte von zwei Reichen geschrieben, sondern von einem einzigen Reich; dieses Reich nenne er die Kirche; es setze sich zwar aus guten und schlechten Menschen zusammen, bilde aber eine politische Einheit (*proprie unam civitatem*). Die rein theologische Spekulation des heiligen Augustinus über das Reich Gottes und das Reich Satans (*civitas Dei — civitas diaboli*) ist also von Otto verlassen, Kirche und christliche Welt sind einfachhin mit der *civitas Dei* gleichgesetzt worden. Diese Vereinfachung hat die Christianitas-Idee korrigiert. Zwar versteht auch sie die christliche Welt als organische Einheit, aber sie setzt sie nicht mit der Kirche gleich und will keine *civitas*, kein staatlich-politisches Gebilde sein.

Freilich befindet sich auch sie auf einem nicht ungefährlichen Weg. Roger Bacon, der einzige Theologe des 13. Jahrhunderts, der sich mit der Christianitas-Idee beschäftigt hat, zeigt es zur Genüge.<sup>6</sup> Sein kühner Geist möchte die ganze Welt für die „*respublica fidelium*“ erobern, damit endlich die Menschheit den Segen der göttlichen Weisheit nicht allein im Glauben, sondern auch im Bereich des Irdischen voll erfahre. Und so entwirft er einen

<sup>5</sup> In der Vorrede zum 5. Buch seines *Chronicon*. MG Scriptorum T. XX, S. 214.

<sup>6</sup> Vgl. über ihn *E. Gilson*, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain-Paris 1952, S. 75—109.

großen Plan, wie die christlichen Völker zu reformieren und wie dann alle ungläubigen Völker unter Einsatz der Philosophie für den Glauben und damit auch für den irdischen Weltstaat der Christianitas zu gewinnen seien. Wer der Wahrheit hartnäckig widerstehe — Roger denkt vor allem an die Anhänger des Islams —, der sei im Krieg mit Hilfe neuer unüberwindlicher Waffen auszurotten. Daher beschwört er seinen einstigen Studienfreund, Clemens IV., das große Unternehmen in die Hand zu nehmen und vermittels der religiösen Einheit den Wohlstand der Welt zu sichern. Rogers Phantastereien zeigen deutlich, wohin die Idee der Christianitas führen konnte, sobald man sie allzusehr ins Irdische, konkret Politische übersetzte. Daß die mittelalterliche Kirche dieser Gefahr im großen und ganzen nicht erlegen ist, dafür verdient sie gerühmt zu werden.

Und doch hat sie die katholische Idee nicht überall rein erhalten. Unter den bedenklichen Erscheinungen gehört die *potestas-directa*-Lehre zu den harmlosesten. Warum sie seit den Jahren 1230—40 die Oberhand gewinnen konnte, vermögen wir jetzt wohl besser verstehen als im Aufsatz des letzten Heftes. Das systematisierende Denken der Hochscholastik suchte nach klaren Begriffen. Deswegen brachte es das unklare Verhältnis zwischen Kirche und Welt, wie es sich in der Christianitas ausgebildet hatte, auf eine übersichtliche Formel. Man gab die zwischen Idee und Wirklichkeit schwankende Fassung der Christianitas auf und konstruierte die christliche Welt nach Art einer Pyramide, die im Papsttum als dem Inhaber der höchsten kirchlichen und weltlichen Gewalt gipfelte. Da der Kaiser sein Schwert vom Papst empfangen, das empfangene Schwert aber selbständig führen sollte, schien alles wohlgeordnet zu sein: Papst und Kaiser an der Spitze der christlichen Welt, aber der Kaiser unter dem Papst. Eine allzu glatte, mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmende Rechnung. Trotz ihrer Unzulänglichkeit war die Christianitas-Idee von besserer Einsicht getragen. Innocenz III. hat mit ihrer Hilfe seine großen Erfolge erringen können, während der an der „*potestas directa*“ festhaltende Bonifaz VIII. scheiterte.

Andere Auswirkungen der Christianitas-Idee müssen ernster genommen werden. Wir greifen nur die wichtigsten heraus: das Absetzungsrecht, die Ketzerverfolgung und die Kreuzzüge. Selbst wenn man das Absetzungsrecht im oben geschilderten indirekten Sinn faßt, wie es ja viele Kanonisten taten, kann es nicht gebilligt, sondern nur von den mittelalterlichen Verhältnissen her verstanden werden. Ein christliches Volk, das seinen dem päpstlichen Bann trotzenen König nicht mehr dulden will, mag ihn zur Abdankung zwingen oder auch absetzen, aber der kirchliche Bann hat aus sich keine Absetzungskraft, auch nicht im indirekten Sinn, und noch viel weniger vermag der Papst eine direkte Absetzungssentenz zu verkünden.

Dann die Ketzerverfolgung. Sie ist keineswegs nur der Kirche anzulasten; alle damals lebenden Christen, den kirchenfeindlichen Kaiser Friedrich II. eingeschlossen, betrachteten die Ketzer als Aufrührer gegen Gott und gegen die christliche Welt, die man mit Feuer und Schwert ausrotten müsse. Hier



hat sich die Christianitas als absolute öffentliche Norm gesetzt, hat zum Teil das verwirklicht, was Roger Bacon in großem Stil angestrebt hat. Die Menschheit mußte noch einen langen Weg zurücklegen, bis sie das von der Kirche immer anerkannte Prinzip der Glaubensfreiheit bis zur letzten Konsequenz auf das Leben anwandte.

Und endlich die Kreuzzüge. Daß sich die christliche Welt zur Wehr setzt, wenn man sie mit Waffengewalt angreift oder einen Teil ihrer Glieder unterjocht, ist ihr gutes Recht. Und es kann der kirchlichen Autorität nicht versagt werden, um des Gewissens der Gläubigen willen einen konkreten, zur Verteidigung der christlichen Welt notwendigen Krieg für erlaubt zu erklären oder sogar die Christen zum positiven Einsatz aufzufordern. Daß aber der Papst selber ein Heer von Laien sammelt und es gegen die Ungläubigen schickt, daß die Kirche, wie es im Mittelalter behauptet wurde, das Recht auf die Kriegsführung besitze, geht offenbar zu weit. Der eigenartige Anspruch hing nicht zuletzt mit der Christianitas-Idee zusammen. Trotz allem Bemühen, mit ihrer Hilfe Kirche und Welt besser zu scheiden, blieben die Grenzen irgendwie verschwommen, so daß aus einer moralischen Einflußmöglichkeit des Papstes ein konkretes Kriegsrecht werden konnte.

#### IV

Man sagt gerne, der Mensch lerne nicht aus der Geschichte. Was auch immer daran wahr sein mag, jedenfalls lernt er durch seine geschichtliche Existenz. In langen leidvollen Kämpfen ringt die Menschheit um die Verwirklichung ihres Wesens. Diese Kämpfe sind nicht umsonst, sie verhelfen zu größerer Klarheit. Auf dem Schauplatz der abendländischen Geschichte wurde das schwierigste Problem, das bisher ein Kulturkreis zu bewältigen hatte, ausgetragen. War doch dort die christliche Religion ein integrierender Bestandteil der Kultur geworden. In die notwendigen Auseinandersetzungen ist viel menschliche Schuld eingeflossen, aber noch stärker die zum menschlichen Wesen gehörige Zeitgebundenheit und Begrenzung. Weder Anklage noch Entschuldigung richten hier etwas aus, vielmehr sollten wir herauszuheben suchen, was dieser mühsame Weg durch die Geschichte an Einsicht gebracht hat.

Er dürfte uns Christen gelehrt haben, daß jeder auch noch so vorsichtig angelegte Versuch, die Wirklichkeit des Gottesreiches zugleich auch in irdisch-politische Formen gießen zu wollen, scheitern muß. Eine Christianitas, wie sie die mittelalterliche Kirche angestrebt hat, sollten wir daher mutig zu den zeitbedingten und jetzt überwundenen Erfahrungen des Christentums rechnen. So einfach lassen sich Kirche und Welt nicht verbinden. Auch eine ganz und gar katholische Welt enthält zwei verschiedene, streng zu trennende Elemente ihrer Einheit: als Gesamtheit der Gläubigen bildet sie die übernatürliche Einheit der Kirche, als mehr oder minder zusammenhängende Gemeinschaft der christlichen Völker und Staaten stellt sie ein weltliches so-

zial-politisches Ganze vor. Eine Zwischenschicht gibt es nicht. Zwar können sich die christlichen Staaten zu einem christlichen Völkerbund zusammenschließen — im Mittelalter kam es nicht dazu —, aber auch dieses freie Übereinkommen bedeutet einen weltlichen politischen Vorgang. Solange ein solcher Völkerbund katholisch sein will, muß er natürlich in Fragen des Glaubens und der Sittlichkeit die kirchliche Autorität anerkennen, doch das konstituierende Element des Bundes ist nicht kirchlicher, sondern weltlicher Natur.

Dieselbe christliche Welt ist zugleich die Kirche; denn alle darin lebenden Menschen bekennen sich mit wenigen Ausnahmen zu demselben Glauben, sind durch die Taufe Glieder des einen mystischen Leibes geworden. Da sie aber ihre Gliedschaft nicht auf dem Weg über den Staat oder die Nation gewonnen haben, sondern auf Grund ihrer höchstpersönlichen Entscheidung und des an jedem einzelnen vollzogenen sakramentalen Geschehens, da ferner die Kirche einen eigenen, vom Staat unabhängigen Organismus bedeutet, besitzt das mit der christlichen Welt identische Gottesvolk der Kirche ein ganz anderes Sein als die mit derselben Welt identische christliche Völkergemeinschaft.

Die kirchliche Gemeinschaft der Gläubigen und die weltliche Gemeinschaft der christlichen Völker verhalten sich wie Seele und Leib. Das Lebensprinzip der Seele bildet das Gottesvolk der Kirche. Je inniger der einzelne mit Christus und mit den Amtsträgern der Kirche verbunden ist, desto mehr vermag er in der profanen Welt zum Wohlstand der Menschheit, zum Aufbau einer Ordnung der Gerechtigkeit und des Friedens beizutragen. Aber dieses in der Welt und in der Geschichte wirkende Gottesvolk bleibt ein Teil der Kirche, bleibt die unsichtbare, vom göttlichen Leben gespeiste Kraft, die vom Papst nur insofern geleitet werden darf, als es seiner kirchlichen Zuständigkeit entspricht.

Das Mittelalter hat dies irgendwie gewußt. Auch ihm kam es in der Christianitas auf das Gottesvolk an, das unter der Leitung der Kirche die Welt christlich erhalten und immer christlicher gestalten sollte. Das Papsttum war vom rechten Geist beseelt, wenn es diese von der Religion her verstandene Form nicht zu einer völkerrechtlichen Institution ausbauen wollte, sondern in ihrer unbestimmten Gestalt beließ. Auf der anderen Seite jedoch waren damals Kirche und Welt noch zu sehr verbunden, als daß die soeben geforderte strenge Scheidung zwischen dem Gottesvolk der Kirche und der weltlichen Einrichtung einer christlichen Völkergemeinschaft radikal hätte vollzogen werden können. So entstand das Zwitterwesen der Christianitas. Und doch leuchtet auch in ihr die große ewige Idee auf: bei aller Anerkennung der menschlichen Freiheit die Welt mit Christi Geist zu erfüllen.