

Päpstliche Enzykliken **und ihre Stellung zur Politik**

73-D-139

1/k 08

Schriften zur deutschen Politik

Unter Mitwirkung von Prof. Dr. K. Beyerle, M. d. R. (München), Prof. Dr. G. Briefs (Würzburg), H. Dransfeld, M. d. R. (Köln), Prof. Dr. H. Finke (Freiburg), Hauptredakteur Dr. K. Hoerber (Köln), Prof. Dr. A. Scharnagl, M. d. bayer. Landtags (Freising), Staatsminister A. Stegerwald, M. d. R. (Berlin)

herausgegeben von Dr. Georg Schreiber, Universitätsprofessor
in Münster i. W., M. d. R.



5. Heft

1888 / I

Päpstliche Enzykliken und ihre Stellung zur Politik

Von

D. Dr. Ludwig Baur
o. Prof. a. d. Universität Tübingen
M. d. württ. Landtags

und D. Dr. Karl Rieder
Dekan, Stadtpfarrer in Bonndorf
(Schwarzwald)

Freiburg im Breisgau 1923

Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung

Alle Rechte vorbehalten.



Vorwort.

Zu Pfingsten 1922 (6.—8. Juni) hatten sich zahlreiche katholische Parlamentarier und Politiker in Konstanz am Bodensee zu einer Tagung zusammengefunden (siehe «Kölnische Volksztg.» Nr. 445). Es war das bereits die zweite Bodenseekonferenz. Genau wie bei der ersten Zusammenkunft (1921) waren Teilnehmer aus dem Reich und aus den Einzelparlamenten von Baden, Bayern, Hessen und Württemberg erschienen, dazu Politiker aus Österreich und der Schweiz. Der Bodensee, weit mehr aber noch die gemeinsame weltanschauliche Grundeinstellung zu Fragen des öffentlichen Lebens offenbarten hier ihre länderverbindende Kraft. Äußerte sich doch bei aller Verschiedenheit und bei allem berechtigten Eigenwert nationaler Verschiedenheiten und einzelstaatlicher Belange in dieser Tagung das starke Bestreben, Gemeinsamkeiten der Auffassung herauszustellen, die die Stellung des Katholizismus zum öffentlichen Leben betreffen. Mit Recht traten in dem Gedankenaustausch politische Tagesereignisse vor großen beherrschenden Grundfragen zurück, in denen das Übereinstimmende der Auffassung in Erscheinung tritt. Diesen Willen zum Grundsätzlichen und Programmatischen gaben auch jene zwei Vorträge kund, die über «Die päpstlichen Enzykliken und ihre Stellung zur Politik» gehalten wurden. Sie gliederten sich zwanglos in Untersuchungen, die einmal über die Bedeutung der Enzykliken für innenpolitische und ebenso wiederum für außenpolitische Fragen und Zusammenhänge angestellt wurden.

Diese Vorträge werden hiermit erweitert von den Verfassern zum Druck gegeben. Mögen sie dahin wirken, daß in der Überfülle politischer Tagesereignisse, die geradezu sich überhasten und drängen, der Blick für die ruhigen, bleibenden und stetigen Grundlagen und die staats-, rechts- und wirtschaftsphilosophischen Voraussetzungen und Grundbegriffe der Politik geschärft wird.

Dem Herausgeber dieser Sammlung, dem Münsterschen Universitätsprofessor und Reichstagsabgeordneten Dr. Georg Schreiber, sind wir für manche freundliche Hinweise und Winke besonders verpflichtet.

Tübingen und Bonndorf (Schwarzwald),
November 1922.

Ludwig Baur.
Karl Rieder.

Inhalt.

Vorwort	Seite v—vi
-------------------	---------------

I. Päpstliche Enzykliken und Grundfragen der Innenpolitik

von Ludwig Baur.

1. Politik und Weltanschauung	3
2. Deutscher Katholizismus, Deutsche Parteien und Revolution. Politische oder konfessionelle Partei	5
3. Die Enzykliken und die Grundlagen der Staats-, Rechts- und Wirtschaftsphilosophie	14
4. Die Staatslehre der Enzykliken	20
5. Die Änderung der Staatsform	25
6. Staat und Kirche	30
7. Kirche und Schulpolitik	36
8. Politische Freiheit	39
9. Staat und Familie	41
10. Die Pflichten des Staatsbürgers	43
11. Die Arbeiterfrage	44
12. Die Verbindlichkeit der Enzykliken	50

II. Päpstliche Enzykliken und Grundfragen der Außenpolitik

von Karl Rieder.

Einleitung	65
1. Die Grundlagen des Völkerrechts und der Völkergemeinschaft	66
2. Ziele der Völkerpolitik und Außenpolitik	73
3. Papsttum und Friedensbewegung	78
4. Das Friedensprogramm Benedikts XV.	82
5. Päpstliche Enzykliken und das außenpolitische Interesse der deutschen Katholiken	86
6. Nachwort	90

Wiederholt erwähnte Schriften.

- Hüsgen, Ed., Ludwig Windthorst. Köln 1907.
Mausbach, Joseph, Kampf und Friede im äußeren und inneren Leben.
Kempten 1915.
Derselbe, Aus katholischer Ideenwelt. Münster 1921.
M. Meinertz—H. Sacher, Deutschland und der Katholizismus, 2 Bde.
Freiburg 1918.
Quirico, Il Vaticano e la guerra. Roma 1919.
Rundschreiben Unseres Heiligsten Vaters Pius X. Bd. I—II. Herdersche Ausgabe, Freiburg 1909 ff.
Rundschreiben Unseres Heiligsten Vaters Benedikt XV. (einzeln).
Herdersche Ausgabe, Freiburg 1914—1921.
Sägmüller, Johannes Baptist, Der Apostolische Stuhl und der Wiederaufbau des Völkerrechts und Völkerfriedens („Das Völkerrecht“
Heft 6, Freiburg 1919).
Sämtliche Rundschreiben, erlassen von Unserem Heiligsten Vater
Leo XIII. 6 Sammlungen; Bd. I—VI. Herdersche Ausgabe,
Freiburg 1878 ff.
Die in der Herderschen Ausgabe nicht enthaltenen Rundschreiben, Breven usw. sind zu finden in den Acta Sanctae Sedis (seit 1909 Acta Apostolicae Sedis) und in der handlichen Ausgabe Sanctissimi Domini Nostri Leonis Papae XIII Allocutiones, Epistolae, Constitutiones aliaque acta praecipua. 8 vols. Tournai (Desclée) 1887—1900.
Schreiber, Georg, Deutsche Kulturpolitik und der Katholizismus.
Freiburg 1922.
Strucker, Arnold, Die Kundgebungen Papst Benedikts XV. zum Weltfrieden, im Urtext und in deutscher Übersetzung. Freiburg 1917.

Abkürzungen.

1. Acta Sanctae Sedis . = ASS.
2. Acta Apostolicae Sedis = AAS.
3. Herdersche Ausgabe . = HA.
4. Desclée-Ausgabe . . = DA.

Päpstliche Enzykliquen und Grundfragen der Innenpolitik

von
Ludwig Baur.

1. Politik und Weltanschauung.

Politik ist Anwendung und Auswirkung der Weltanschauung. Daher sei unsern Ausführungen mit einer starken Betonung der Satz vorangestellt: Eine religiös und sittlich vertiefte Staats- und Rechtsphilosophie ist als Grundlegung der praktischen Politik unerläßlich notwendig. Warum eigentlich? Der Grund liegt zunächst darin, daß alles menschliche Wollen und Handeln nun einmal Ziele und Werte, Ideale und Zwecke in sich schließt, die auf klare Ideen und richtige Erkenntnisse aufgebaut sein müssen, die auf Wahrheit sicher ruhen müssen, wenn wir nicht in folgenschwere Irrtümer und verhängnisvolle Mißgriffe verfallen sollen. Mit gutem Grund hat Leo XIII. in seiner Enzyklika «Aeterni Patris» vom 4. August 1879 auf diese bedeutsamen Zusammenhänge von Philosophie und Politik hingewiesen. Dort, wo er sagt:

«Wer unsere traurige Zeitlage aufmerksam betrachtet, und die Zustände des öffentlichen wie des Privatlebens vor seinem Geiste vorübergehen läßt, der erkennt gewiß, daß die eigentliche Ursache sowohl der Übel, die uns drücken, als auch jener, die wir noch befürchten, darin besteht, daß verderbliche Lehren über die göttlichen und menschlichen Dinge, welche schon vor längerer Zeit aus den Schulen der Philosophen hervorgegangen sind, unter alle Klassen der Gesellschaft sich verbreiteten und allgemeine Zustimmung fanden. Denn da es in der Natur des Menschen liegt, in seinen Handlungen die Vernunft zur Führerin zu nehmen, so zieht ein Irrtum des Verstandes leicht auch einen Fehler des Willens nach sich, und so geschieht es denn, daß verkehrte Meinungen, welche im Verstande ihren Sitz haben, die menschlichen Handlungen beeinflussen und verschlechtern. Umgekehrt: wenn der Geist des Menschen gesund ist und auf gediegenen und wahren Grundsätzen sicher ruht, dann werden hieraus für das öffentliche wie private Wohl sehr viele Vorteile sich ergeben.»¹

¹ Die Zitate aus den Enzykliken sind nach der Übersetzung der offiziellen Herderschen Ausgabe gegeben. Siehe hier I 56—57.

Daher verweist der Papst auf diejenige Philosophie, welche nach seiner Darlegung die gediegenste und zuverlässigste Grundlage für eine gesunde Ethik, Gesellschaftslehre, Staats- und Rechtsphilosophie darbietet: auf die Philosophie des hl. Thomas von Aquin:

«Auch die häusliche und selbst die bürgerliche Gesellschaft, welche, wie wir alle wohl einsehen, durch das Gift verderblicher Meinungen in höchster Gefahr schwebt, würde ohne Zweifel viel mehr Ruhe und Sicherheit gewinnen, wenn auf den Akademien und in den Schulen eine gesündere und dem kirchlichen Glauben mehr entsprechende Lehre vorgetragen würde, wie sie die Werke des hl. Thomas von Aquin enthalten; denn was der hl. Thomas über die wahre Natur der Freiheit, welche in unsern Tagen in Zügellosigkeit ausgeartet ist, über den göttlichen Ursprung jedweder Autorität, über die Gesetze und ihre Kraft, über die väterliche und billige Gewalt (de paterno et aequo imperio) der höchsten Obrigkeit, über den Gehorsam, den wir den höheren Gewalten schulden, über die gegenseitige Liebe: was er über diese und verwandte Gegenstände lehrt, hat eine äußerst starke und unbesiegbare Beweiskraft zur Widerlegung aller jener Grundsätze des neuen Rechts, welche der Ruhe des Gemeinwesens und dem öffentlichen Wohle als schädlich sich erweisen.»¹

Die vorausgeschickten Sätze legen eine Anwendung auf die Gegenwart nahe. In neuer Zeit sind nämlich gegen führende katholische Politiker im Deutschen Reich und auch außerhalb Deutschlands schwere Vorwürfe erhoben worden. Diese beziehen sich nicht nur auf gewisse politische Einzelfragen wie auf Monarchie und Republik, Bundesstaat und Einheitsstaat, Parlamentarismus und Demokratie, auf parteipolitische Taktik und Koalition, sondern sie gehen tiefer: sie gehen auf den ganzen Geist und auf die weltanschauliche Grundlage ihrer Politik. Man wirft ihnen vor, daß sie sich von den christlichen Grundsätzen in ihrer Politik entfernt, sie verleugnet und preisgegeben haben. Es wäre nicht klug, diese Einwürfe leicht zu nehmen und sie mit einer Handbewegung beiseite zu schieben. Sie gehen ja nicht nur von parteipolitischen Gegnern aus, wie von den Deutschnationalen, die damit nur Unfrieden und Arg-

¹ HA. I 44—45.

wohn in unsere Reihen tragen wollen, während sie doch selbst manche Anhänger in ihre Reihen aufgenommen haben, die sich eher und lieber um Wotan als um Christus und Christentum kümmern. Diese Vorwürfe hören wir auch von eigenen Glaubensgenossen, von wohlmeinenden, besorgten Männern, von alten Zentrumsanhängern, und zwar aus den Kreisen des Adels, der Intellektuellen, der Bauernschaft. Da kann eine grundsätzliche Aussprache nur fruchtbar sein. Was zeigt uns diese Gewissensforschung für ein Spiegelbild?

2. Deutscher Katholizismus, deutsche Parteien und Revolution.

Der Ausbruch des Krieges und der Revolution hat die tiefsten staats-, gesellschafts- und rechtsphilosophischen Grundfragen zur Erörterung gestellt; er zwang uns dabei, die Grundsteine des ganzen Staatswesens neu zu legen, forderte Stellungnahme, klare Grundsätze und Begriffe.

Da ergab sich nun zunächst eine merkwürdige Erscheinung: Es zeigten sich anfänglich da und dort, in dieser und jener Frage gewisse Unsicherheiten. Die extremen Linksparteien des Sozialismus hatten in ihrem marxistisch-kommunistischen Materialismus eine weltanschaulich ziemlich fest umrissene philosophische Grundlage und weltanschaulich bestimmte Ziele, die sie unter möglichst rascher Ausnützung der für sie günstigen Umstände zu verwirklichen versuchten. Auf unserer Seite ließen manche Beurteiler der politischen Vorgänge anfänglich eine gewisse Hilflosigkeit und Zaghaftigkeit erkennen, die noch erhöht wurde durch die unvermeidliche Notwendigkeit einer Kompromißpolitik, die zu kompromittieren drohte, und einer Koalitionspolitik, die dazu nötigte, große und schroffe Gegensätze auf einer gemeinsamen und politisch-handlungsfähigen Grundlage

zusammenzubringen. Eine ganz neue, ungewohnte Aufgabe! Ein gefährliches und schlüpfriges Parkett! Es ist wohl begreiflich, daß man zaghaft-zögernd und bedächtig wurde. Woher kam diese anfängliche tastende Unsicherheit? Nicht nur davon, daß manche unserer katholischen Politiker unter der wuchtigen Tatsache des entsetzlichen und plötzlichen Zusammenbruchs, unter dem Druck von politischen Sorgen und Befürchtungen fast wie gelähmt waren; nicht nur daraus, daß sie sich urplötzlich und unvermutet vor die weitesttragenden politischen Fragen gestellt sahen, ohne daß die möglichen Lösungen und ihre Folgen immer ausreichend sich übersehen ließen; nicht nur daher, daß die katholischen Politiker sich in eine Verteidigungsstellung gedrängt sahen, in der ihnen die konservativen Elemente keinen Rückhalt bieten konnten, sondern u. a. auch davon, daß nicht sofort und überall die nötige Bestimmtheit und verstandesmäßige Klarheit nach der grundsätzlichen Seite, also in Sachen der rechtsphilosophischen Grundlegung zu Gebote stand. — Wie kam das? Zur grundsätzlichen und psychologischen Klärung gehe ich von einer bekannten und oft genug erörterten geschichtlichen Tatsache aus. Der Kölner Zentrumsstreit (1910 gegen den sog. Integralismus) hatte die — übrigens schon längst bestehende — Formel gefestigt, die 1918 wiederum vom deutschen Zentrum, von der Bayrischen Volkspartei, von der österreichischen Christlich-sozialen Partei aufgenommen wurde: Diese Parteien sind «nicht konfessionelle, sondern politische Parteien». Diese Formel war notwendig. Sie entsprach der Geschichte des Zentrums als einer Verfassungspartei, und sie war richtig: Kein Geringerer als Kardinal Jacobini hat sie im Jahre 1887 (Septennatsfrage) anerkannt, als er im Auftrag Papst Leos XIII. an den Münchener Nuntius (Di Pietro) schrieb: «Dem Zentrum, als einer poli-

tischen Partei, hat man immer volle Handlungsfreiheit gelassen, und in dieser seiner (politischen) Eigenschaft kann es nicht direkt die Interessen der Kirche repräsentieren.»¹

Die Formel war also richtig und notwendig. Wir haben von ihr auszugehen. Man braucht nicht zu befürchten, daß ich den Integralistenstreit wieder ausgrabe. Er hat Unheil genug angerichtet und sollte durch das Wort des Friedenspapstes Benedikt XV. aus der Welt geschafft sein. Aber es kann niemand entgehen, daß diese Formel an sich inhaltsleer ist, formalistisch und wesentlich verneinend klingt. Stellt sie doch zunächst keine positiven Ziele auf, gibt sie sich doch auf den ersten Klang ohne die werbende Kraft positiver Ideen. Es konnte dem tiefer Denkenden auch nicht entgehen, daß aus dieser Wendung von der politischen Partei das eigentliche Problem noch nicht gelöst, sondern umgangen war. — Wer nun in den Geleisen dieser Formel bleiben wollte, stünde in Gefahr, sich angesichts der neu anstürmenden grundlegenden Fragen in Verneinungen, Zugeständnissen und Opportunitätsrücksichten zu verlieren und an der Oberfläche der politischen Fragen haften zu bleiben. Nun aber stellte die Herauswühlung aller tiefsten politischen Gegensätze und rechtsphilosophischen Grundlagen des Staates durch Krieg und Revolution unsere Führer in der Politik vor grundsätzliche Fragen erster Ordnung. Wie waren sie darauf gerüstet? Ein Ketteler hatte einst das inhaltreiche und wundervolle Buch «Deutschland nach dem Kriege von 1866» geschrieben, das heute mehr denn je von unserem Volke gelesen werden sollte; denn dieses Buch enthält mit unvergleichlicher Klarheit die Grundsätze einer richtigen christlichen Staatsphilosophie. An seine Gedankenreihen hielten sich Windthorst, Mallinckrodt, Reichensperger,

¹ S. T'Serclaes, Le Pape Léon XIII I 426.

Franckenstein und wie sie alle heißen, jene großen Führer der älteren Generation. Ihnen gesellt sich Ernst Maria Lieber († 1902) zu. Dieser war mit der staatsphilosophischen Gedankenwelt des großen Joseph de Maistre durch seinen Vater Moritz Lieber († 1860) in nähere Fühlung gekommen, dem wir die Übersetzung von de Maistres Buch «Du Pape» (1819) zu verdanken haben. Das war übrigens eine Ideenwelt, in der die überragende Bedeutung des Papsttums auch im politischen Felde ins klare Licht trat. In diesem Zusammenhang ist auch Graf Hertling († 1919) zu erwähnen. Die Gedankenkreise des großen Görres und die Persönlichkeit Kettlers haben gleichmäßig auf ihn gewirkt. Zeugen davon sind seine politischen Aufsätze¹ und sein vortreffliches Büchlein «Recht, Staat und Gesellschaft» (1907). Diese Schriften sind der vollendete Ausdruck einer abgeklärten, am Studium eines Plato, Aristoteles, Augustinus und Thomas herangereiften christlichen Staatsphilosophie. In diese Linie gehört die stattliche Reihe von Männern, die im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft in einer großen Anzahl von Artikeln die Grundlinien einer christlichen Staatsphilosophie und Gesellschaftslehre niederlegten. Kurz: es befand sich unter den katholischen Politikern eine Gruppe von führenden Persönlichkeiten, die im Geiste der christlichen Staatsphilosophie und Gesellschaftslehre wohl geschult und bewandert waren. Aber das waren nur einzelne. Daneben treten schmerzliche Lücken. Es fällt nicht schwer, sie aufzudecken. Unsere katholischen Juristen haben kaum einmal Gelegenheit, in die christliche Staatslehre und Soziologie eingeführt zu werden. Das ist ein bedauernswerter Mangel einseitiger Hochschulorganisation und kurzsichtiger Imparität. Es ist durchaus an der Zeit und eine

¹ Hertling, Kleine Schriften zur Zeitgeschichte und Politik (Freiburg 1897).

Forderung ausgleichender Gerechtigkeit, daß den Weltanschauungsprofessuren Raum geschaffen wird¹. Die christliche Staatsphilosophie und Soziologie muß an unsern Universitäten eine Heimstätte finden. Sie hat dort zum mindesten ebensogut Heimatrecht wie die Staatslehre von Kant, Hegel und die Staatsauffassung des Sozialismus.

Was unsere übrigen, besonders jüngeren katholischen Politiker mitbrachten zur Lösung der so urplötzlich an sie herantretenden Fragen, war ihre gute katholische Tradition. Sie arbeiteten bewußt oder unbewußt aus ihrem sensus catholicus heraus, aus ihrer Glaubensüberzeugung, die sie im allgemeinen auch das Richtige finden ließ. Sie wirkten gleichzeitig mit unleugbarer Gewissenhaftigkeit. Aber dabei konnte es nicht dauernd sein Bewenden haben. Immer klarer und zwingender drängte sich die Notwendigkeit auf, jene leere Formel von der politischen Partei mit einem positiven Inhalt und einer werbenden großen Idee zu erfüllen. Man mußte nicht bloß sagen: Wir sind politische Parteien. Man mußte sich vielmehr klar werden darüber, was für eine Politik man treiben, aus welcher Weltanschauung, aus welchen Grundsätzen man sie ableiten und rechtfertigen, welchen Geist man ihr einhauchen wolle. Dieser aber hängt wesentlich ab von der Staatsphilosophie und Gesellschaftslehre, von der man dabei ausgeht. Denn Politik ist angewandte Weltanschauung. Alle politischen Parteien müssen mehr oder minder klar bewußt von einer als richtig oder falsch zu bewertenden Philosophie ihren Ausgangspunkt nehmen.

Die politischen Parteien der deutschen Gegenwart bieten in dieser Hinsicht eine lehrreiche Anschauung. Zahlreiche Anhänger der Deutschnationalen, besonders

¹ Siehe dieserhalb die trefflichen Ausführungen von Georg Schreiber, Deutsche Kulturpolitik und der Katholizismus (Freiburg 1922) 62 ff.

die in ihren Reihen vorhandenen alldeutschen Kreise fußen mehr oder minder auf Schopenhauers Willensphilosophie und wiederholen Fanfaren aus Nietzsches Sprüchen vom Übermenschen (natürlich dem deutschen!), von der prachtvollen blondgelockten Bestie, vom Herrenmenschen, der jenseits von Gut und Böse steht. Der Wille ist demnach das Erste. Er steht höher als der Gedanke und das Gewissen. Macht ist Selbstzweck. Macht geht vor Recht. Gesetz und Vertrag sind nicht Ausdruck von Vernunft und Sittlichkeit, sondern Gebote des Willens oder, wenn es dem Übermenschen gerade so paßt, «ein Fetzen Papier». Nationalismus, prahlerisches Pochen auf die eigene Macht, naive Unterschätzung fremder Völker, der Standpunkt des Herrenmenschen in der inneren wie äußeren Politik kennzeichnet die Staatsphilosophie und praktische Politik vieler Kreise, die sich zur deutschnationalen Partei zählen, wenngleich auch strengere Auffassungen daneben sich geltend machen. Aber die Tatsache einer bedenklichen Mischung der Auffassungen ist vorhanden¹.

Der Liberalismus aller Schattierungen ist aus dem Naturalismus und Rationalismus eines Rousseau und Kant herausgewachsen und hat sich den Hegelschen Staatsbegriff mit seiner Staatsallmacht zu eigen gemacht. Autonomie, schrankenlose Freiheit auf dem Gebiete des Wirtschaftslebens, Atomisierung der Gesellschaft gibt ihnen das Gepräge. Auf wirtschaftlichem Gebiet sind sie immer noch eine stark kapitalistisch, manchesterlich gerichtete Gruppe. Jedenfalls traten diese Grundlinien ziemlich scharf bis in die jüngste Zeit zutage. Von ihrem Gedankenkreis der Staatsallmacht aus konnten sie das Verhältnis von Kirche und Staat nur im Sinne der völligen Unterwerfung der Kirche denken und die Schule

¹ Siehe auch Georg Schreiber in der «Köln. Volkszeitung» Nr. 840 vom 3. November 1922.

eigentlich nur als Staatsanstalt begreifen. Wenigstens hat die Deutsch-demokratische Partei als Verfechterin eines entschiedenen Liberalismus dieser Auffassung Raum gegeben.

Die Sozialdemokratie kennt zwei Wurzeln ihrer philosophiegeschichtlichen Entwicklung: eine idealistische und eine materialistische. Die erste stammt aus Hegels Entwicklungsbegriff, von dem E. Lassalle in seinem Buch über Heraklit beherrscht ist, die zweite ist in Feuerbachs Materialismus gegeben, der alles Geistige aus dem Stoff ableiten will. Ihm folgten Marx, Engels und Kautsky in ihrer ganzen Staats-, Wirtschafts- und Geschichtsauffassung. Sie leiten die Politik von der Wirtschaft ab und lassen sie ganz und gar von ökonomischen Zweckmäßigkeitserwägungen beherrscht sein.

Wie stellten sich nun die katholischen Politiker? Sie haben die Notwendigkeit, zu einem grundsätzlichen politischen Gehalt zu kommen, lebhaft empfunden und sie haben auch ganz richtig erkannt, wo sie diesen Inhalt zu suchen haben und finden können. Alle die verschiedenen politischen Parteien, in welchen katholische Politiker sich zusammengefunden haben, nannten sich in ihren Aufrufen und Programmen «Christliche Volksparteien». Auch das entsprach der Geschichte des Zentrums, das nicht nur Zusammenhänge mit der alten katholischen Fraktion des preußischen Abgeordnetenhauses¹, sondern das auch in seiner neuen Form seit 1870 (am 13. Dez. 1870 Zusammenschluß der gewählten katholischen Abgeordneten zu einer politischen Partei «Zentrum [Verfassungspartei]») auf einem christlichen Konservatismus ruhte. Es steht im Einklang mit der

¹ Am 30. November 1852 wurde eine «Katholische Fraktion» der Rheinländer und Westfalen im preußischen Abgeordnetenhaus unter Führung der Brüder Peter und August Reichensperger begründet. Sie nannte sich nach den Wahlen «Fraktion des Zentrums (Katholische Fraktion)».

deutschen Geschichte, insofern das ganze deutsche Staats- und Volksrecht mit dem Geiste des Christentums völlig durchtränkt war. Es entspricht dem Willen des größten Teils des Volkes selbst. Und nun kommt es darauf an, was man unter christlich zu verstehen hat. Man könnte den Begriff rein äußerlich-rechtlich fassen, etwa so, daß damit gesagt sein wolle, die betreffenden Parteien nehmen keine Ungetauften, also keine Juden, Mohammedaner und Neuheiden auf. — Aber offenbar will der Begriff «christlich» nicht bloß die äußerlich-rechtliche Zugehörigkeit der Parteimitglieder zu einer christlichen Gemeinschaft besagen, sondern darüber hinaus eine Gesinnung, einen Inbegriff von Grundsätzen, die für die politische Arbeit in Betracht zu ziehen sind, kennzeichnen und gemeinschaftsbildend wirken. Denn jene Parteien stellen sich, wie z. B. die programmatischen Richtlinien des Zentrums (aber auch der Bayrischen Volkspartei, der Christlichen Volkspartei) es dartun, die Aufgabe, «die Grundsätze des Christentums in Staat und Gesellschaft, in Wirtschaft und Kultur zu verwirklichen, mit einem Wort eine christliche und zugleich nationale Politik zu treiben»¹.

Welches sind nun aber die christlichen Grundsätze, die es in Staat und Gesellschaft, in Kultur und Wirtschaft zu verwirklichen gilt? Und wer verkündet uns mit bindender Kraft und endgültig, welches diese christlichen Grundsätze seien? Etwa ein Lessing oder ein Kant, ein Schelling oder ein Harnack, oder gar die Parteinstanzen, oder schließlich jeder einzelne nach persönlichem Empfinden und Gutdünken? Offenbar nicht! Sie alle sind dem Irrtum und menschlichen Bedingtheiten unterworfen. Sie könnten uns nur ihre persönlichen, bestreitbaren, unzuverlässigen Meinungen sagen. Sicher-

¹ Programm des Zentrums 1921.

lich geht ihnen die Befugnis autoritativer Entscheidung über die Fragen christlicher Lehre ab. Es gibt nur eine berufene Instanz dafür, den Inhalt dessen zu bestimmen, was man christliche Staatslehre, christliche Politik, christliche Gesellschafts- und Wirtschaftslehre heißen kann. Diese Instanz ist das Lehramt der Kirche¹. Seiner programmatischen Bedeutung als seiner Schöpfung der göttlichen Erbarmung hat Leo XIII. («Aeterni Patris» vom 4. August 1879) die nachfolgende bezeichnende Formulierung gegeben:

«Der eingeborene Sohn des ewigen Vaters, der auf Erden erschien, um dem menschlichen Geschlechte das Heil und Licht der ewigen Wahrheit zu bringen, hat der Welt eine wahrhaft große und wunderbare Wohltat erwiesen, als er bei seiner Auffahrt zum Himmel den Aposteln gebot, daß sie hingingen und alle Völker lehrten und die von ihnen gegründete Kirche als gemeinsame und oberste Lehrerin aller Völker zurückließ.»²

Das Bewußtsein von diesen Zusammenhängen ist in Führerkreisen der deutschen Zentrumspartei durchaus lebendig. So hat in aller Deutlichkeit der Justizminister Bolz (Stuttgart) auf dem Stuttgarter Parteitag der württembergischen Zentrumspartei 1921 die wegweisenden Worte gesprochen: «Fragen wir nach den Ursachen dieser Unerschütterlichkeit, so finden wir sie in der Geschlossenheit der Weltanschauung der katholischen Kirche, die sich nicht darauf beschränkt, den einzelnen zu erziehen und zu unterweisen, sondern als Lehrerin der Völker, der Herrscher und der Regierenden auf-

¹ Das kirchliche Lehramt übt grundsätzlich keine unmittelbare Entscheidung in politischen Fragen, sondern nur eine mittelbare, insofern Fragen des Naturrechts und der Sittlichkeit oder religionspolitischer Art zur Beurteilung stehen. Die Entscheidungen geschehen der Regel nach durch mehr oder minder einläßliche Erklärungen und Mahnungen, die unter Umständen den Widerspruch irgendeines staatlichen Gesetzes zum natürlichen oder positiv-göttlichen Recht feststellen. Daraus folgt dann für die Katholiken die Unverbindlichkeit des Gesetzes. Daß im übrigen Leo XIII. grundsätzlich dem Staate einen eigenen Wirkungsbereich zuerkannt hat, darüber wird noch unten zu handeln sein.

² HA. I 54—55.

tritt. Die katholische Kirche nimmt Stellung zu allen die Welt und die Wirtschaft bewegenden Fragen. Sie hat programmatische Erklärungen erlassen über das Verhältnis des einzelnen zum Staat, wie über das Verhältnis vom Staat zur Kirche und zur Schule. Sie hat sich über die Sozialpolitik, über Kapital und Arbeit, das Eigentum, die wirtschaftliche Freiheit ebenso klar geäußert wie über das Verhältnis der Völker untereinander. Sie tritt ein gegen den Krieg, für den Frieden, für die Völkerversöhnung. Die Zusammenstellung der Lehren der katholischen Kirche über den Staat, über Kultur-, Sozial- und Wirtschaftspolitik ergibt ein politisches Programm. . . .¹ Damit hat der württembergische Justizminister gleich vielen andern Zentrumsabgeordneten eine Tatsache ausgesprochen, die wir in der nachfolgenden zweiten These formulieren.

3. Die Enzykliken und die Grundlagen der Staats-, Rechts- und Wirtschaftsphilosophie.

Die katholischen Politiker besitzen eine solche für die praktische Politik notwendige, religiös und sittlich vertiefte, aus der Offenbarungslehre und der gesunden Vernunft geschöpfte Staats-, Rechts- und Wirtschaftsphilosophie in den großen Enzykliken der Päpste Leo XIII., Pius X. und Benedikt XV.

Wir Katholiken haben eine klare, aus den natürlichen und übernatürlichen Erkenntnisquellen fließende Staatsphilosophie. Sie strömt uns zu aus den Werken eines hl. Augustin, eines Thomas, eines Suarez, Lugo, Molina u. a. Sie liegt uns vor in den staats- und rechtsphilosophischen Untersuchungen eines Ketteler, eines Walter, Hertling, Hitze, Pesch, Mausbach, ebenso eines

¹ Deutsches Volksblatt (Stuttgart 1921) Nr. 286.

De Maistre, eines Görres, eines Donoso Cortes, eines Karl Vogelsang, Kralik und vieler anderer. Über allen aber stehen wie leuchtende Leitsterne die klaren und zeitgemäßen Enzykliken der genannten Päpste.

1. Es gibt kaum einen Grundsatz oder eine Aufgabe des politischen Lebens, der äußeren und inneren Politik, die die großen Päpste der Neuzeit nicht in das Licht der christlichen Sittenlehre gerückt und an den Ideen und Idealen des Christentums gemessen hätten. Sie hatten den Mut, Ernst zu machen mit der allumfassenden Bedeutung der christlichen Sittenlehre, die das ganze Tun und Lassen des Menschen umspannt, und es verbietet, andere Maßstäbe an das sittliche Leben des Einzelnen und an die Politik anzulegen. Die machiavelistische Trennung von Politik und Sittlichkeit haben die Päpste stets verworfen. Wir können die große Fülle der hier in Betracht kommenden päpstlichen Rundschreiben zweckmäßig auf zwei Gruppen verteilen: die staatspolitischen und die sozialpolitischen.

Die erste Gruppe der Staatsenzykliken umfaßt die großen Fragen Staat, Kirche, Verhältnis von Kirche und Staat, Staat und Schule, Staat und Einzelpersonlichkeit, Autorität, Gesetz und Freiheit im Staat, die Bedeutung von Familie und Ehe für den Staat.

Alle diese päpstlichen Enzykliken sind nicht abstrakte, wirklichkeitsfremde Theorien, sondern wie sie aus ganz besondern Anlässen und Fragestellungen der Völker- und Staatenpolitik herauswuchsen, so wirkten sie auch wieder praktisch auf die Lösung bestimmter politischer Fragen zurück. Die besondern Anlässe, die zu den Äußerungen der Päpste führten, sind zunächst gegeben in der Entwicklung der theoretischen Staatsphilosophie über den Ursprung des Staates und des Rechts, über die Freiheit und Demokratie, die in einer Entwicklungslinie von Hobbes, Rousseau, Kant, von der englischen

Wohlfahrtsmoral, über den Hegelschen Staatsbegriff («der omnipotente Staat ist der göttliche Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist») zum sozialistischen Staatsbegriff und zu seiner anarchischen Auflösung durch einen absoluten Freiheitsbegriff im russischen Nihilismus verlief. — Anlaß war die tatsächliche Entwicklung des Staates vom Polizeistaat zum Rechtsstaat, zum Wohlfahrtsstaat, zum Kulturstaat, eine Entwicklung, die viel Gesundes, Vorteilhaftes und Bereicherndes mit sich führte, in der aber gleichzeitig das Bestreben hervortrat, immer weitere Aufgaben dem Staate zuzuweisen und die Grenzen der Zuständigkeiten zwischen Kirche und Staat zu verwischen. Denn jede Kulturpolitik muß den Staat zu Auseinandersetzungen mit der größten Kulturmacht, der Kirche, und mit der tiefsten Kulturkraft, der Religion, bringen.

Die äußeren geschichtlichen Anlässe, welche die Päpste veranlaßten, zu den Fragen des öffentlichen innerpolitischen Lebens Stellung zu nehmen, gaben sich recht mannigfaltig. Vor allem waren es die anarchischen Ideen der russischen Nihilisten, zum Teil herausgewachsen aus der Philosophie Kants und Hegels, die sich in Europa verbreiteten und in einer Anzahl von Attentaten entluden: auf Wilhelm I., auf die Könige von Spanien (Alfons XII.) und Italien (Humbert); sie führten (1881) zur Ermordung des Zaren Alexander II. — Es kam dazu das starke Anwachsen des radikalen Sozialismus mit seiner staatsverneinenden Richtung. Die politische Unterwühlung besonders der romanischen Staaten durch die geheimen Organisationen der Freimaurerei verstärkten die Umsturzgefahr im politischen Europa; die Karlistischen Wirren in Spanien erzeugten dort gefährliche Spannungen. Dazu traten ferner die Kulturkampfgesetzgebung in Preußen, die liberale Ära in Bayern mit ihrem

Staatsjosephinismus, die Unterdrückung der katholischen Kirche und die Katholikenverfolgung in Rußland und der Schweiz; endlich die für die Kirche gefährliche Stimmung, welche Voltaire, die Freimaurerei und der Liberalismus um sie verbreitet hatte, indem sie die Kirche als Feindin des Staates, der Wissenschaft, der Bildung und Kultur zu kennzeichnen gewußt hatten: wir haben damit in einigen Umrissen die Umwelt gekennzeichnet, aus der die päpstlichen Enzykliken herauswuchsen.

Alle diese und noch viele andere Ereignisse und Entwicklungen, schwärende Wunden am politischen Körper Europas, legten es den Päpsten nahe, die tieferen geistigen und sittlichen Gründe aufzuzeigen, aus denen sie entstanden waren, die richtigen Wege zu weisen, um die Grundfragen des staatlichen Lebens vom religiös-sittlichen Standpunkt des Christentums aus zu erfassen.

So nimmt Leo XIII. Stellung zum Sozialismus in der Enzyklika «Quod apostolici muneris» vom 28. Dezember 1878¹. Er faßt den Sozialismus² wesentlich von seiner Stellung zum Staat, zeigt, wie er an den Grundmauern des Staates rüttelt, wie er geschichtlich und logisch aus religiösen Irrtümern des 16. Jahrhunderts herausgewachsen sei, wie seine Lehre von der absoluten Gleichheit aller, seine Stellung zum Eigentumsrecht, seine Lehre vom Tyrannenmord und der Revolution abzulehnen sei, und wie er zur Zerstörung der Familie führt. Ihm stellt er die sozial aufbauenden und ordnenden Kräfte der Kirche gegenüber.

Am 29. Juni 1881 (anlässlich der Ermordung des Zaren Alexander II.) gab er die gedankengewaltige Enzyklika «Diuturnum» über die Staatsgewalt heraus³. Sie ist in Wahrheit eine magna charta katholischer Staats-

¹ HA. I 28 ff.

² Der Begriff Sozialismus ist hier im Sinne des Sozialismus als Weltanschauung gefaßt.

³ HA. II 201 ff.

weisheit, worin der Papst Fürsten und Völkern die christlichen Grundsätze über die Staatsgewalt, ihre Notwendigkeit, den Ursprung ihrer Gewalt und ihres Rechtes zum Befehlen einschärft. — An sie schließt sich an die Enzyklika «Immortale Dei» über die christliche Staatsordnung vom 19. Dezember 1885¹. Ein Franzose nannte diese Enzyklika einen wahren «Code de politique chrétienne» (Gesetzbuch der christlichen Politik), den jeder Politiker durchdenken müsse.

Der Papst bespricht hier wieder die Notwendigkeit, den Ursprung der Staatsgewalt, die Staatsform, den modernen Staatsgedanken und unser Verhältnis zu ihr, das Verhältnis von Staat und Kirche. — In diesem Zusammenhang ist weiter zu nennen die Enzyklika «Sapientiae christianae» vom 10. Januar 1890² über die Pflichten der Bürger. Der Papst betont hier ganz besonders, daß die Gesundung des Staatslebens wesentlich abhängt von der Erneuerung der christlichen Gesinnung. Er mahnt zur Liebe zur Kirche und zum Vaterland. Er schärft die Achtung vor der staatlichen Gewalt, den Gehorsam gegen die Gesetze ein, betont aber ebenso freimütig, daß eine Autorität, die ungerechte Gesetze gebe, sich selbst untergrabe und daß ungerechte Gesetze keinen Gehorsam beanspruchen können. Er fordert ausdrücklich von den Bürgern, sich eifrig an den Staatsangelegenheiten zu beteiligen und in der Gemeindepolitik auf Errichtung christlicher Schulen zu dringen. — Dazu kommen noch die Rundschreiben über einige für Staat, Politik und Gesetzgebung besonders wichtige Gebiete. Aus Anlaß seines goldenen Priesterjubiläums im Jahre 1888 veröffentlichte Leo XIII. «in feierlichster Form, in einer Diktion von wunderbarer Ruhe und Reife»³ sein Rundschreiben

¹ HA. II 340 ff.

² Ebd. III 104 ff.

³ M. Spahn, Leo XIII. (München 1905) 219.

«Libertas»¹ über die Freiheit, worin er Freiheit, Autorität und Gesetz gegeneinander abgrenzte und den Anspruch auf eine zügellose Freiheit abwies, weil dies der Gesunderhaltung der menschlichen Gesellschaft und ihrer sittlichen Güter widerspreche. Bedeutungsvoll sind die Enzykliken über Ehe und Familie («Arcanum Divinae Sapientiae» vom 10. Februar 1880)², über die geheimen Gesellschaften der Freimaurerei und ihren verderblichen Einfluß auf das Staatsleben («Humanum genus» vom 20. April 1884)³, über Schule und Erziehung des Klerus an die bayrischen Bischöfe («Officio sanctissimo» vom 22. Dezember 1887)⁴ und «Exeunte iam anno» vom 31. Dezember 1883⁵; nicht weniger beachtenswert sind die Verlautbarungen des Papstes an die belgischen, französischen und amerikanischen Bischöfe und Katholiken in der Frage der «neutralen Schulen» und die Enzyklika Papst Pius' X. über den religiösen Schulunterricht («Acerbo nimis» vom 15. April 1905)⁶.

Von der größten Bedeutung für das Grundsätzliche zu der Frage der Stellung des christlichen Bürgers zur Staatsform, zu Verfassungsänderungen sind die hochbedeutsamen, viel zu wenig bekannten Rundschreiben Leos XIII. «Inter gravissimas» vom 16. Februar 1892 und «Magna animi nostri» vom 3. Mai 1892⁷. Beide nehmen Anlaß, den Katholiken Frankreichs einzuschärfen, die Anerkennung der bestehenden Staatsform sei Gewissenspflicht. Dabei behandelt der Papst die Grundsätze, die

¹ HA. III 6 ff.

² Ebd. I 105 ff.

³ Ebd. II 279 ff.

⁴ ASS. XX (1887/88) 257.

⁵ DA. III 190 ff. ASS. XXI (1888/89) 323 ff.

⁶ HA. I 113 ff. DA. III 19 ff.

⁷ Veröffentlicht in den ASS XXIV (Romae 1891/92) 529 ff. u. 641 ff.; in der HA. leider nicht enthalten; französisch in der DA. V 36 ff. 66 ff. Beide Enzykliken verdienten durch Neuausgabe und Übersetzung in Deutschland weiter verbreitet zu werden. Wie ich höre, wird solche durch Prof. Dr. Georg Schreiber (Münster) vorbereitet.

vom christlichen Sittengesetz aus bei Staatsumwälzungen gelten.

Endlich kommt für das Verhältnis von Kirche und Staat außer den obengenannten Staatsenzykliken Leos XIII. in Betracht die aus Anlaß des französischen Trennungsgesetzes (am 1. Januar 1906 in Kraft tretend) von Pius X. am 11. Februar 1906 veröffentlichte Enzyklika («Vehementer nos») über die Trennung von Kirche und Staat, in welcher der Papst das französische Trennungsgesetz verwirft und als null und nichtig bezeichnet¹.

2. Es ist ein fast unübersehbar großes Gebiet, das in diesen Enzykliken behandelt ist, eine ungewöhnliche Fülle von staatsphilosophischen Fragen, so daß es unmöglich erscheint, sie in ihrem ganzen reichen Inhalt in einem Vortrag vorzulegen. Ich beschränke mich darauf, einige der wichtigsten und grundlegenden Punkte herauszugreifen, insbesondere auch solche, die in den Angriffen, die in der jüngsten Zeit auf katholische Politiker ergingen, eine gewisse Rolle spielten.

4. Die Staatslehre der Enzykliken.

Jede politische Partei hat den Staat zur Voraussetzung und Aufgabe. Daher muß auch eine rechtsphilosophische Grundlegung der Politik mit ihm beginnen. Da ist nun zunächst und vor allem bemerkenswert, die scharf ablehnende Stellung der Päpste gegen den sog. «modernen» — näherhin den liberalistischen und sozialistischen Staatsbegriff: gegen die Hegelsche Lehre von der Staatsallmacht, gegen die Rousseausche Staatsidee, die von der absoluten Gleichheit aller Menschen, von ihrer unbedingten Selbstherrlichkeit ausgeht, in der formalen Demokratie ihr Ideal sieht, den souveränen Volkswillen an die Stelle der göttlichen Herrschaft und Autorität

¹ HA. I 144 ff.

stellt, die Religion aus dem öffentlich-staatlichen Leben verbannt und in die Rechte der Kirche, des kirchlichen Vermögens, der religiösen Erziehung und des religiösen Unterrichts eingreift.

Die Päpste wenden sich gegen jede Staatsauffassung, in welcher, sei es für die Außenpolitik, sei es für die Innenpolitik, der Grundsatz: «Macht vor Recht» oder «Macht schafft Recht» enthalten ist. Sie verkünden die sittliche Herrschaft des Rechts und der Gerechtigkeit für innenpolitische wie für außenpolitische Beziehungen. Klar hebt Papst Leo XIII. den Zweck des Staates heraus und kennzeichnet den Unterschied des Staatszwecks vom Zweck der Kirche: Der Staat ist in erster Linie Rechts- und Wohlfahrtsstaat. Die öffentliche Ruhe und Rechtsordnung herzustellen und aufrecht zu erhalten, das Gemeinwohl zu fördern: das ist die erste und grundlegende Aufgabe des Staates. Dem Staat ist zunächst und hauptsächlich die Aufgabe zugewiesen, sich um das zeitliche Wohl zu kümmern. «Alles also, was in den Bereich des rein bürgerlichen Lebens und der Politik fällt, muß von Rechts wegen der staatlichen Gewalt unterliegen.»¹ Aber es wäre eine unzulängliche Auffassung vom Zweck des Staates, wollte man ihm nur die pflichtmäßige Sorge um das materielle Wohlbefinden, etwa um den verfeinerten und reicheren Lebensgenuß der Bürger zuweisen. Vielmehr kommt dem Staat auch eine kulturelle Aufgabe zu: Schutz zu bieten allem, was der wahren Vervollkommnung der Seele dient. Der Staat hat also nicht als Träger der Kulturgüter (Erziehung, Wissenschaft, Kunst, Religion) in dem Sinne aufzutreten, als könnte er die Kulturpflege als sein ausschließliches Recht beanspruchen, sondern seine Kulturaufgabe besteht mehr mittelbar in dem

¹ HA. II 356 f.

fördersamen Schutz, den er allem angedeihen lassen soll, was der sittlichen Vollkommenheit dient. Beides faßt Leo XIII. zusammen, wenn er sagt:

«Der Mensch erwartet von der öffentlichen Ruhe und Ordnung, dem unmittelbaren Zweck der staatlichen Verbindung, Gewähr für sein Wohlergehen und noch mehr die Leistung des genügenden Schutzes, um sich sitlich zu vervollkommen, ein Ziel, das ausschließlich in der Erkenntnis und Übung der Tugend besteht.» (*Sapientiae christianae* vom 10. Januar 1890.)¹

Nicht Selbstzweck also ist der Staat, sondern ein von Gott gewolltes Mittel zum höheren allgemeinen Menschheitszweck: «Denn die Gesellschaft», sagt Leo, «hat von Natur aus nicht den Zweck, des Menschen Endziel zu sein, vielmehr soll sie ihm nur geeignete Hilfsmittel bieten, um zur Vollkommenheit zu gelangen.»² — Der Staat ist also auch Kulturstaat; aber er ist es nicht in dem Sinne, als käme ihm eine unumschränkte Kulturhoheit (Unterrichtshoheit, Kirchenhoheit, Hoheit über Wissenschaft und Kunst, Sittlichkeit) zu, sondern nur eine Advokatie, d. h. das Recht und die Pflicht, die Kultur und die sie begründenden und tragenden Einrichtungen zu fördern und zu schützen. So ist der Staat nicht unbedingter Selbstzweck³.

Wo der Staat seine ihm zukommende Zweckaufgabe erfüllt durch Gesetz und die Mittel der staatlichen Ordnungsgewalt, da kommt ihm Autorität zu. Nicht oft genug kann der Papst die anarchistische Leugnung und Auflösung des Staates zurückweisen und die Staatsautorität betonen.

Aber woher hat die Autorität, die Befehlsgewalt des Staates und derer, die in seinem Namen das Staatsganze leiten, ihre Quelle und ihren Ursprung? Nirgends anders, sagt der Papst, als in Gott. «Die Re-

¹ HA. III 134.

² Ebd. III 106.

³ Gegen die Auffassung der Moderne, der Staat sei Selbstzweck, vgl. auch J. Mausbach, *Aus katholischer Ideenwelt* (Münster 1921) 366 ff.

gierungsgewalt ist gleichsam eine Teilnahme an der Weltregierung und Herrschermacht Gottes.»¹ Nicht nur die Offenbarung lehrt uns, daß jede obrigkeitliche Gewalt von Gott kommt (Jesus, Petrus, Paulus), sondern auch die Vernunft. Denn der Staat ist nicht eine willkürliche, auf freiem Vertrag der souveränen und autonomen Einzelmenschen zustande gekommene Gemeinschaft, sondern er ist in der Natur der Menschen, also im Schöpferwillen Gottes, begründet. Die Natur des Menschen selbst und ihre Lebensnotwendigkeiten führen ihn mit Notwendigkeit zu der Gemeinschaft, die er dann unter Leitung vernünftiger Überlegung gestaltet. Es gibt aber keine Gemeinschaft ohne eine Autorität. «Eine Gesellschaft kann nur bestehen, wenn einer an der Spitze steht, der mit wirksamer und gleichmäßiger Anregung den einzelnen zum Ziele führt.»² — Diese notwendige Autorität des Staates ist demgemäß göttlichen Ursprungs, weil sie im Schöpfungsplan Gottes und im sittlichen Zweck der Gemeinschaft begründet ist.

Damit ist jene von Politikern und Theoretikern des 16. Jahrhunderts, von englischen und französischen Staatsphilosophen vertretene Auffassung abgelehnt, als wäre der Staat aus einem freien Vertrag (*contrat social*) völlig auf sich gestellter Einzelpersonlichkeiten entstanden; eben damit ist die Lehre von der Volkssouveränität in dem Sinne verworfen, in welchem sie von Rousseau, der Freimaurerei und der liberalen Demokratie vertreten wurde; damit der Satz abgewiesen, daß alle Gewalt vom Volke ausgehe und die Leiter des Staates die Staatsgewalt nur im Namen des Volkes ausüben. Das war die aus Strömungen des Spätmittelalters und des 16. Jahrhunderts herausgewachsene liberal demokratische Theorie von der Volksherrschaft, aus der dann der Kommunismus, Sozialismus und

¹ Enzyklika «*Diuturnum*» vom 29. Juni 1881; HA. II 212 ff.

² HA. II 344.

Nihilismus die letzten Folgerungen zogen. — Die Folgen aber sind klar: die Trennung von Staat und Religion, Staat und Kirche, das Eingreifen des Staates in das kirchliche Rechtsgebiet, der Kampf zwischen Staat und Kirche. Ich kann es nicht unterlassen, die klassischen Worte hierher zu setzen, mit denen Leo XIII. in der Enzyklika («Immortale Dei» vom 1. November 1885) auf diese Folgeerscheinungen hinwies:

«Oberste Voraussetzung aller dieser Lehren ist der Satz, alle Menschen, wie sie ihrer Natur und Art nach gleich sind, seien auch gleich im staatlichen Leben; ein jeder sei darum derart unabhängig, daß er in keiner Weise einer fremden Autorität sich verpflichtet erkenne, daß es ihm darum freistehe, über alles alles zu denken, was er mag, und zu handeln, wie es ihm beliebt. Niemand habe die Gewalt, andern zu befehlen. Auf Grund solcher Prinzipien erkennt die Gesellschaft in der Regierung nur den Ausdruck des Willens des Volkes, das selbstherrlich allein sein Gebieter ist und darum seine Organe wählt, denen es die Regierung überträgt, nicht als ein ihnen zukommendes Recht, sondern als seinen Bevollmächtigten, welche in seinem Namen ihren Auftrag üben. Da ist dann von Gottes Herrschaft keine Rede mehr, wie wenn er nicht existierte oder keine Sorge für die menschliche Gesellschaft, oder wie wenn die Menschen, der einzelne sowohl als die Gesellschaft, Gott gegenüber zu nichts verpflichtet wären, oder als ob man sich eine Regierung denken könnte, die Ursprung, Gewalt und Autorität anderswo als in Gott hätte. Es liegt am Tage, daß eine also geartete bürgerliche Gesellschaft nichts anderes ist als eine Massenherrschaft; und weil man sagt, alle Gewalt und alles Recht ruhe im Volke, so folgt, daß eine solche Gesellschaft in keiner Weise sich Gott gegenüber verpflichtet erachtet, ebendarum auch keine Religion öffentlich bekennt, auch nichts weniger als bestrebt ist, nach der allein wahren Religion zu forschen und die eine wahre den andern falschen vorzuziehen und ihr ihren Schutz angedeihen zu lassen. Sie wird vielmehr alle für gleichberechtigt erklären, solange das Staatswesen nicht durch die-~~elben~~ geschädigt wird. Dem entsprechend mag dann jeder von der Religion halten, was er will, eine nach Gutdünken annehmen, oder auch gar keine, wenn keine ihm zusagt. — Was sich hieraus mit Notwendigkeit ergeben muß, ist klar: das Gewissen ist von jedem objektiven Gesetz entbunden; dem Belieben jedes einzelnen ist es anheimgegeben, ob er Gott verehren will oder nicht; eine grenzenlose Denkwirkung und Zügellosigkeit tritt ein in der Veröffentlichung der Meinungen.»¹

So klar und bestimmt hat der Papst die innere Folgerichtigkeit jenes Rousseauschen Grundsatzes herausgestellt.

¹ HA. II 364 ff.

Nun hat man den christlichen Politikern der jüngsten Zeit vorgeworfen, sie haben diese christliche Lehre vom Ursprung der Staatsgewalt verleugnet. Sie haben die Verfassung angenommen, in welcher der vom Papste verworfene Satz stehe: «Die Staatsgewalt geht vom Volke aus» (Art. 1 der Reichsverfassung). Äußerlich und formell besteht ein solcher Widerspruch. Aber es kommt auf den Sinn an, in welchem die christlichen Politiker diesen Satz angenommen haben. Darüber haben sie keinen Zweifel gelassen. Der Satz soll und will nicht einen rechtsphilosophischen Grundsatz, sondern die rechtliche Fassung des gesetzlichen Tatbestandes darstellen, daß die Form der Staatsgewalt nunmehr die republikanische ist. Er will genau dasselbe sagen, was im monarchischen Staat der Begriff der Souveränität des Monarchen besagte, daß die Staatsgewalt zu ihrem höchsten und unmittelbaren Träger den Monarchen habe. Nun sind die Monarchen nicht mehr vorhanden. Irgendwo im Reiche des Sichtbaren muß der Jurist das Recht beginnen lassen. Es bleibt ihm nichts anderes übrig als nächste (nicht letzte!) Quelle der staatlichen Gewalt und des Rechts, als das Volk. Etwas anderes darf in diesen Artikel nicht hineingelesen werden¹. Verschlimmern wir doch nicht selbst immer noch den Sinn der Verfassungsartikel! Man vergesse auch ein anderes nicht: Männer, die mit Gewissenhaftigkeit und katholischer Überzeugungstreue an der Gestaltung der neuen Verfassung arbeiteten, dürfen erwarten, daß man ihnen nicht Absichten unterschiebt, die sie niemals hatten.

5. Die Änderung der Staatsform.

Wiederholt und eingehend kommt Papst Leo in seinen Staatszykliken auf die Staatsform, ihre Ab-

¹ Siehe auch die vortrefflichen Ausführungen von J. Mausbach, Kulturfragen in der Deutschen Verfassung (M.-Gladbach 1920) 19 ff.

änderung und damit auf die Frage der Revolution zurück: Äußern Anlaß dazu gab dem Papst u. a. der unglückliche Umstand, daß die französischen Katholiken, in Monarchisten und Republikaner gespalten, sich in unfruchtbaren, praktisch wertlosen Kämpfen um die Staatsform gegenseitig schwächten, so sich selbst jeden wirksamen Einflusses auf die Regierung und Gesetzgebung des Staates beraubt und zur politischen Ohnmacht verurteilt hatten. Den Schaden hatten sie selbst und die Religion. — Daher stellt der Papst fest, daß die Kirche keine einzige der verschiedenen Staatsformen von ihrem religiös-sittlichen Standpunkt aus verwirft, wenn sie nur geeignet sind, das Gemeinwohl zu besorgen. Die gottentsprungene Regierungsgewalt (also das Gottesgnadentum in dem klaren Sinne einer naturrechtlichen Notwendigkeit) ist an sich nicht mit irgend einer bestimmten Staatsform notwendig verbunden¹.

Keine bestehende Staatsform trägt in sich die Gewähr, immer zu bestehen. Die Kirche ist daher nicht in der Lage, es zu verbieten, daß Verfassungsänderungen im Sinne größerer Freiheit und größerer Teilnahme des Volkes an der Staatsleitung durch Volksvertretungen aus gerechten Gründen (zu diesen gehören auch die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Verschiebungen) angestrebt werden, solange nur die katholische Lehre vom Ursprung der Staatsgewalt und ihrer Anwendung gewahrt, kein Rechtsbruch begangen wird und insbesondere auch die kirchlichen Rechte nicht verletzt werden.

Es wäre also mit der katholischen Lehre nicht im Widerspruch, etwa statt einer Erbmonarchie eine Wahl-

¹ Vgl. die sehr wichtige Enzyklika vom 16. Febr. 1892 an die französischen Bischöfe (ASS. XXIV 519 ff.; DA. V 36) und an die französischen Kardinäle vom 3. Mai 1892 (ASS. XXIV 641 ff.; DA. V 66).

monarchie, wie sie das Deutsche Reich im Mittelalter hatte, anzunehmen, oder eine Präsidentenwahl einzuführen. Das ist eben eine Bezeichnung der Person (Designation), die dem Volke zugestimmt werden darf, ohne einen katholischen Grundsatz zu verletzen, wenn nur daran festgehalten wird, daß dabei nicht die Herrschaft als solche letztlich und ausschließlich vom Volke übertragen werde. Diese Übertragung der Autorität oder Herrschaft als solcher kommt von Gott. Daher können für die Wahl der Staatsform und der Stellung zu ihr für oder gegen Monarchie und Republik, für oder gegen die Erbmonarchie oder Wahlmonarchie nicht religiöse Gründe geltend gemacht werden, sondern entscheidend sind in diesen Fragen die Zweckmäßigkeit, die geschichtliche Entwicklung und der nationale Charakter eines Volkes. «Kommen rein politische Fragen in Betracht», sagt Leo XIII. («Immortale Dei» vom 1. November 1885), «wie über die beste Staatsverfassung, diese oder jene Art der Staatsverwaltung, so kann hierüber jeder in Ehren seine eigene Meinung haben.»¹ Und in der Enzyklika über die wichtigsten Pflichten christlicher Bürger («Sapientiae christianae» vom 10. Januar 1890) betont er noch einmal:

«Gleichmäßig bestrebt, das eigene Recht zu wahren wie das Recht anderer heilig zu achten, hält es die Kirche nicht für einen Gegenstand ihrer Entscheidung, welche Staatsform vorzuziehen sei, oder welcher Einrichtungen christliche Völker in bürgerlicher Hinsicht bedürften; die verschiedenen Staatsformen sind ihr sämtlich angenehm, solange sie die Religion und das Sittengesetz nicht verletzen.»²

Wenn nun auch der Papst die Frage der Staatsform als eine offene behandelt, so verurteilt er doch jede ungerechte, gewaltsame, revolutionäre Änderung, bei der Rechtsverletzungen vorkommen. Revolutionen und Tyrannenmord sind niemals sittlich erlaubt. Der Papst betont ganz bestimmt:

¹ HA. II 388.

² Ebd. III 132 ff.

«Wo die Staatsgewalt einen derartigen Druck auf die Bürgerschaft ausübt, daß diese schwer leidet unter ungerechter Gewalt oder der Kirche die ihr gebührende Freiheit versagt, da ist es erlaubt, nach einer andern Verfassung des Staates zu streben, welche eine freie Bewegung gestattet. Denn dann geht das Streben nicht nach jener maßlosen und schlechten Freiheit, sondern nur nach einer Erleichterung im Interesse aller, und zwar allein deswegen, damit die Möglichkeit nicht genommen ist, das Gute zu tun dort, wo für das Böse zügellose Freiheit besteht.» («Libertas» vom 20. Juni 1888.)¹

Aber mit derselben deutlichen Entschiedenheit hören wir von ihm:

«Wenn es zuweilen vorkommt, daß die öffentliche Gewalt von den Fürsten ohne Überlegung und über das Maß geübt wird, so duldet die Lehre der katholischen Kirche nicht, daß man auf eigene Faust gegen sie sich erhebe, damit nicht mehr und mehr Ordnung und Ruhe gestört werde, und die Gesellschaft dadurch noch in höherem Maße Schaden erleide. Und wenn es dahin gekommen ist, daß keine andere Hoffnung auf Rettung erscheint, so lehrt sie, durch das Verdienst christlicher Geduld und inständiges Gebet zu Gott die Hilfe zu beschleunigen. Wenn jedoch die Verfügungen der Gesetzgeber und Fürsten etwas bestimmen oder befehlen, was dem göttlichen oder natürlichen Gesetze widerspricht, so gemahnen uns Pflicht und Würde des christlichen Namens und der Ausspruch des Apostels, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen.» («Quod Apostolici muneris» über den Sozialismus vom 28. Dezember 1878.)²

Eine Autorität, die den Boden des Sittengesetzes und der Gerechtigkeit verläßt, hebt sich selbst auf.

Nun hat man den katholischen Politikern im Reich und in Deutschösterreich schwere Vorwürfe gemacht, daß sie die demokratische Republik anerkannten. Soweit diese Vorwürfe aus religiös-kirchlichen Gründen abgeleitet wurden, sind sie völlig unberechtigt. Soweit man sie aber durch die Berufung auf die natürlichen Pflichten der Treue und Gewissenhaftigkeit rechtfertigen zu können glaubte, wird übersehen, daß es sich um einen Widerstreit von Pflichten handelte, bei dem die höhere Pflicht jeder andern voranzugehen hatte. Die höhere und in diesem Falle darum einzige Pflicht aber war: so rasch und so gut als möglich das allgemeine anarchische Chaos vom Volke fernzuhalten und den

Staat mit dem, was an positiven Kräften noch vorhanden war, wieder aufzubauen. Diese Pflicht ging vor den übrigen Pflichten. Wer sie erfüllte, verdient keinen Tadel.

Wenn weiter gesagt wird, die Revolution könne kein Recht begründen und keine neue Staatsform legitimieren, so ist das zweifellos richtig. Aber die Legitimation des jetzigen Staates und seiner Regierung liegt auch nicht kausativ (rechtsbegründend) bei der Revolution, sondern darin, daß er staatliche Ordnung schuf und stark genug war, sie aufrecht zu erhalten, und durch die Mehrheit des Volkes (durch Wahlgang und praktisch-politische Mitarbeit) seine Billigung erfuhr. Dieses sind die moralisch einwandfreien Grundlagen seines Zu-rechtbestehens, also nicht der Umsturz, sondern gerade umgekehrt der Umstand, daß die neue staatliche Ordnung nach Lage der Dinge tatsächlich allein imstande war, das Volk aus der Revolution wieder zu einigermaßen geordneten Zuständen zu führen.

Besonders einläßlich sind Leos XIII. Auffassungen über den Wechsel der Verfassungen und Staatsformen in einem Schreiben zum Ausdruck gekommen, das am 16. Februar 1892 an die Bischöfe und Katholiken Frankreichs, und in einem weiteren Rundschreiben, vom 3. Mai 1892, das an die Kardinäle Frankreichs sich wandte¹. Sie münden aus in dem Gedankengange, daß Staatsformen im Laufe der geschichtlichen Entwicklung kommen und gehen. Solche Änderungen sind in ihrem ersten Beginnen keineswegs immer rechtmäßig. Die diesen Umwandlungen innewohnenden Gesetze sind allein von Gott zu berechnen. Die Menschen sollen ihrerseits aus den Folgen dieser Umwandlungen Nutzen ziehen.

«Ehre und Gewissen verlangen auf alle Fälle eine aufrichtige Unterordnung unter die bestehenden Ge-

¹ ASS. XXIV (Romae 1891/92) 519 ff. und 641 ff. DA. V 36 ff. 66 ff. Vgl. auch die Darlegungen über Religion und Politik in den «Stimmen der Zeit» LIII (1922) 150 ff., besonders 153.

¹ HA. III 58.

² Ebd. I 40 f.

walten. Diese ist gefordert im Namen jenes souveränen, unbestreitbaren, unveräußerlichen Rechts, nämlich der gemeinsamen Wohlfahrt.¹

Es ist höchst lehrreich und für die katholischen Politiker Deutschlands und Österreichs von größter Bedeutung, wenn Papst Leo XIII. an die Bischöfe und Gläubigen Frankreichs schreibt:

«Was die rein menschlichen Gesellschaften angeht, so ist es eine hundertmal in der Geschichte erwiesene Tatsache, daß die Zeit, diese große Umgestalterin alles Irdischen, in ihren politischen Einrichtungen tiefgreifende Änderungen schafft. . . .

Und wie vollziehen sich diese politischen Wandlungen, von denen wir hier sprechen? Manchmal erfolgen sie in gewaltsamen, nur zu oft blutigen Krisen, in denen die bestehenden Regierungen tatsächlich verschwinden. Das ist dann die Anarchie, die herrscht. Bald ist die öffentliche Ordnung bis in die Fundamente hinab umgestürzt. Von diesem Augenblick an drängt sich der Nation eine soziale Notwendigkeit auf. Sie muß ohne Verzug für sich selbst sorgen. Wie sollte sie denn nicht ein Recht, ja mehr noch, eine Pflicht haben, sich gegen einen Zustand zu wehren, der sie so tief stört, und den öffentlichen Frieden in der Ruhe der Ordnung (*tranquillitas ordinis*) wieder herzustellen? — Folglich rechtfertigt diese soziale Notwendigkeit die Schaffung und die Existenz neuer Regierungen, gleichviel welche Form sie annehmen. Denn gemäß der Voraussetzung unserer Beweisführung sind diese neuen Regierungen notwendig durch die öffentliche Ordnung gefordert. Denn eine öffentliche Ordnung ist nicht möglich ohne eine Regierung. Daraus folgt, daß in ähnlichen Lagen die ganze Neuheit sich auf die politische Form der politischen Gewalten bezieht, oder auf die Art und Weise ihrer Übertragung. Sie berührt in keiner Weise die Gewalt an sich.² Diese ist auch weiterhin unveränderlich und der Achtung würdig.³ Als Grund dafür führt Leo XIII. an, daß die bürgerliche Gewalt als solche stets in letzter Linie aus Gott stammt. Bedeutsame Gedanken für die Frage der Legitimierung der jetzigen Regierungen!

6. Staat und Kirche.

Erfüllt von dem Gedanken der großen Sendung, die die Kirche an den Völkern zu erfüllen hat, ist Papst Leo vor allem bemüht, die Stellung der Kirche dem Staat gegenüber zu klären und sicherzustellen. Seit den Tagen Konstantins des Großen und der christlichen römischen Kaiser, seit den Zeiten Karls des Großen

und des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation, seit den weltbewegenden Geschehnissen des Investiturstreits, Innozenz' III., Bonifaz' VIII., der gallikanischen Freiheiten, des Febronianismus und der Emscher Punktation, des Josephinismus und der Verfassungskämpfe des 19. Jahrhunderts waren die Erörterungen über das Verhältnis von sacerdotium und imperium, über die Stellung des Papsttums und der Kirche zum Staat nie mehr verstummt. Im besondern, in den Anfängen der katholischen Restauration des 19. Jahrhunderts — als Reaktion gegen die einschlägigen Grundsätze der Revolution und der politischen Auffassungen Napoleons hatten De Maistre in seinem Buche «Du Pape» (1822) und Joseph v. Görres¹ sich mit dem großen innen- und außenpolitischen Problem «Staat und Kirche» befaßt. Und gerade was Görres darüber ausführte, kommt so nahe an die Lösung der Frage heran, wie sie Papst Leo XIII. in seinen Enzykliken darbietet, daß eine eingehendere Vergleichung von hohem Reize wäre. Vor allem betont Leo XIII., wie auch Görres getan hatte, daß die Kirche und der Staat verschiedene Zwecke und Gebiete haben.

Die Kirche ist nicht bloß eine zufällige Vereinigung von Christen, sondern eine *societas perfecta*, eine vollkommene Gesellschaft, auf dem ihr eigentümlichen Aufgabengebiet ebenso selbständig und souverän wie der Staat auf dem seinigen. Die Kirche als Gesellschaft entsteht also nicht erst aus einer freien Vereinigung einzelner, sondern sie ist wesenhaft Gemeinschaft, die den einzelnen in sich eingliedert. Beide, Kirche und

¹ In seinen Schriften «Der allgemeine Frieden» (1798), «Teutschland und die Revolution» (1819), «Europa und die Revolution» (1821), zuletzt in seiner gewaltigen Streitschrift «Athanasius» (1838). Dabei ist eine fortschreitende Entwicklung zu stärkerer Betonung des kirchlichen Standpunktes zu beobachten, s. darüber E. Schubert in der I. Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft vom Jahre 1922, 67 ff.

¹ ASS. XXIV 645.

² Ebd. 519 ff.; DA. V 44 f.

Staat, sind verschieden nach Ursprung, Wesen und Zweck. Ihr Zweck ist der Friede und die Heiligung der Seelen. «Und da sie die zu diesem Zwecke notwendigen Mittel durch Gottes Güte ganz allein besitzt, so hat sie bestimmte Gesetze und Ämter, und sie verfolgt in der Leitung der christlichen Völker die ihrem Wesen entsprechende Methode und den entsprechenden Weg (Enzyklika «Sapientiae christianae»)¹. Der Papst redet also weder einer Theokratie das Wort oder, wie Görres sich drastisch ausdrückte, einem «Napoleonismus der Päpste», noch auch einem Cäsaropapismus, einem Staatskirchentum in irgend welcher offenen oder mehr versteckten Form. Der Kirche muß in der Erfüllung der ihr eigentümlichen Aufgabe dieselbe volle Freiheit zugestanden werden wie dem Staat in Erfüllung der ihm eigentümlichen rein bürgerlich-politischen Aufgabe. Als eine vollkommene Gesellschaft kann die Kirche beanspruchen die Anerkennung der Selbständigkeit und Eigenart ihrer Verfassung, ihres Gesetzgebungsrechts, ihrer Vermögensverwaltung und Ämterbesetzung, ihrer Strafgewalt, ihres Rechts auf den religiösen Unterricht in den Schulen, auf Gründung von Schulen, auf öffentliche Religionsübung, auf die Erziehung ihres Klerus, auf die religiöse und sittliche Erziehung des Volkes, auf religiöse Orden.

Wenn nun aber auch beide Gewalten wesentlich verschiedene Zwecke zu erfüllen haben, so ist doch ein Verhältnis völligen gegenseitigen Nichtkennens oder Nichtkennenwollens undenkbar. Wenn Görres in seiner Jugendschrift vom «Allgemeinen Frieden» (1798) den Satz aussprach: «Staat und Kirche, beide in reinem Sinne, haben gar keine Verhältnisse zueinander: das Gebiet des ersten ist Endlichkeit, das der zweiten Ewigkeit; das eine ist durch das Gesetz der Schwere an

¹ HA. III 130 f.

die Erde geheftet, das andere geht durch alle neun Himmel», so ist das, rein abstrakt betrachtet, wohl richtig, aber praktisch in der Zeiträumlichkeit und Menschlichkeit nicht durchführbar. Denn es gibt Gebiete, auf denen Staat und Kirche sich begegnen, an denen beide in ihrer Art interessiert und beteiligt sind. Dies sind die sog. res mixtae, die gemischten Sachen. Wir nennen nur einige: Ehegesetzgebung, Schule, Erziehung, Begräbnisrecht, das große Gebiet sozialkaritativer Maßnahmen wie Wohlfahrtspflege, Armen- und Jugendpflege und -fürsorge, zum Teil auch die Öffentlichkeit der Religionsübung. — Außerdem haben beide, Staat und Kirche, es zum großen Teil mit denselben Menschen zu tun, auf die sich ihre gesetzgeberischen Akte erstrecken. So sind es dieselben Menschen und dieselben Sachen, wenn auch die Art und Weise grundverschieden ist, in der die Zuständigkeit erfolgt. — Damit sind Möglichkeiten eines Zusammenstoßes und Streitigkeiten der Zuständigkeit in gefährvolle Nähe gerückt. Es kann aber nicht das Richtige sein, daß nun die eine Macht die andere auf diesen Gebieten bekämpft, unterdrücke, in ihren Rechten kränke. Das würde zu Mißständen führen, die weder dem einen noch dem andern Teil von Nutzen wären. Folglich muß es im Sinne der göttlichen Vorsehung und Weltregierung liegen, daß die Wege beider in richtiger Weise geordnet werden.

«Wäre dem nicht so», schreibt Leo XIII., «so würde häufig Anlaß zu Irrsinn und Streit gegeben sein und der einzelne nicht selten in seinen Interessen beunruhigt, unchlüssig und ängstlich, was nun zu tun, wenn gerade Entgegengesetztes von beiden Gewalten befohlen wird, denen er doch in seinem Gewissen zum Gehorsam sich verpflichtet weiß. Doch wer könnte von der Weisheit und Güte Gottes solches denken? Hat er ja schon in dem Reiche der Körperwelt, obwohl dieses einer weit niederen Ordnung angehört, die natürlichen Ursachen und Kräfte so planvoll zu einer wunderbaren Harmonie geeint, daß keine die andere hemmt, alle aber zusammen in geeignetster Weise dem Zwecke des Weltganzen dienen.»

Daraus zieht der Papst den Schluß: «Darum muß zwischen beiden Gewalten eine geordnete Einigung stattfinden, für die man nicht mit Unrecht das Verhältnis der Seele zum Leibe als Bild gebraucht hat.» («Immortale» vom 1. November 1885)¹. Und diese Eintracht soll sich darin auswirken, daß die Kirche gewillt ist, die staatliche Autorität zu stützen und zu schützen, daß sie jede Unordnung und Revolution verurteilt und die Bürger zum Gehorsam gegen die rechtmäßige Obrigkeit ermahnt. Auf der andern Seite soll der Staat auch der Kirche, ihrem Kultus, ihrer kulturellen, religiösen, sittlichen, erzieherischen Arbeit seinen Schutz leihen und ihre Rechte achten. Am besten ist es, diesen Zustand durch Konkordate zwischen dem Apostolischen Stuhl und den Regierungen zu regeln, die das Gepräge von völkerrechtlichen Verträgen haben.

Damit ist die Stellung des Papstes zu der Frage der Trennung von Kirche und Staat gegeben. Stellen wir zunächst den sehr verschiedenartigen Sinn des Begriffs der Trennung fest. Wenn darunter gemeint sein soll eine Entstaatlichung der Kirchenregierung und Kirchenverwaltung, eine Selbständigmachung der Kirche auf ihrem Gebiete, eine klare und gerechte Scheidung der Zuständigkeit, so ist gegen eine solche Art von Trennung nichts einzuwenden, wofern ihre Herbeiführung nur nicht geschichtliche und gesetzliche Rechte der Kirche verletzt. Aber der Begriff der Trennung wird noch in einem andern, viel grundsätzlicheren Sinne gefaßt. Er besagt, daß der Staat religionslos sein, daß er die Kirche als vollkommene Gesellschaft und ihre Gesetze übersehen, sie auf die Stufe einer zufälligen privaten Vereinigung herabdrücken, das öffentliche bürgerliche und staatliche Leben entchristlichen soll. Der logische Ausgangspunkt dieser grund-

¹ HA. II 354 ff.

sätzlichen Trennungsforderung liegt in den Grundsätzen des 16. Jahrhunderts von der religiösen Autonomie des Individuums, also der Trennung des natürlichen und übernatürlichen Lebens, des Geistlichen und Weltlichen, des Glaubens und Wissens bei Luther, ferner in den Grundsätzen der Kantischen Staats- und Religionsphilosophie mit ihrer Trennung von Glauben und Wissen und ihrer Forderung einer Trennung von Kirche und Staat. Sie ist die Forderung der Freimaurerei, des demokratisch-freidenkerischen Liberalismus, der Sozialdemokratie geworden, gefördert und gewissermaßen nahegelegt durch Ereignisse des Spätmittelalters und des 16. Jahrhunderts. Die Päpste Leo XIII. und Pius X. (in seiner Enzyklika «Vehementer» vom 11. Februar 1906 gegen das französische Trennungsgesetz) haben diese Trennung verworfen: «Der Grundsatz, daß Staat und Kirche getrennt werden müßten, ist fürwahr ein ganz falscher und im höchsten Grade verderblicher Grundsatz», ruft Pius X. den Franzosen zu. — Da, wo man das öffentliche Leben entchristlicht, den öffentlichen Kult abschafft oder unmöglich macht, die Religion zur Privatsache erklärt, die Kirche aus dem öffentlichen Leben, aus Erziehung und Schule, aus der Betreuung der Jugend verdrängt, wo man bei der staatlichen Gesetzgebung in Verwaltung und Jugendunterricht keinerlei Rücksicht auf kirchliche Gesetze, auf kirchliche Verfassung, kirchliche Feste und Einrichtungen nimmt, wo man glaubt, in der Gesetzgebung und Staatsverwaltung von den Geboten Gottes abweichen zu dürfen und machiavellistische Macht- und Erfolgspolitik treiben zu können, da begeht man Unrecht gegen Gott, dem wir nicht nur im privaten Leben zu dienen haben, sondern auch öffentlich, da leugnet man die übernatürliche Ordnung der Offenbarung und Gnade, da durchbricht man die von Gott gewollte Ordnung, welche ohne Zweifel die Ein-

tracht zwischen der religiösen und der bürgerlichen Gesellschaft erheischt, da fügt man endlich — recht besehen — auch dem Staate selbst den größten Nachteil zu. Denn «bei Zurücksetzung der Religion kann die bürgerliche Gesellschaft nicht lange blühen und fest bestehen bleiben. Jene ist die oberste Führerin und Lehrerin für den Menschen in Sachen der gewissenhaften Beobachtung von Recht und Pflicht» (Pius X.)¹.

7. Kirche und Schulpolitik.

In der berühmten Unterredung, die Windthorst mit Bismarck am 12. März 1890 unmittelbar vor dem Sturze des Kanzlers gehabt hatte, nahm der Zentrumsführer noch Veranlassung, seiner Sorge um die christliche Schule Ausdruck zu geben und zu fordern, daß auch die Rechte der Kirche an der Schule in den staatlichen Schulgesetzen gesichert werden. Er hat damit einen Punkt berührt, der heute zeitgemäß ist, wie kaum zuvor. Die Rechte der Kirche an der Schule bildeten eine Hauptsorge der Päpste in ihren sehr eingehenden und grundsätzlichen Äußerungen zur Schulpolitik². Sie waren veranlaßt durch die bayrische Schulpolitik der Ära Lutz, durch die Schulfrage in Preußen und in Amerika, wo das dritte Plenarkonzil von Baltimore (1884) den Katholiken die Gründung katholischer Pfarrschulen zur strengen Pflicht gemacht, unter Strafe der Exkommunikation verboten hatte, ihre Kinder in die religionslosen (weltlichen, *écoles neutres*) Staatsschulen zu schicken, wo Erzbischof Ireland von St. Paul in einem Punkte von den übrigen Bischöfen abwich und nun der Papst Leo mit abgeklärter Ruhe und weiser Milde die Frage ent-

¹ Enzyklika «Vehementer» vom 11. Febr. 1906. HA. I 148 ff.

² Vgl. besonders die Enzyklika «Militantis Ecclesiae» vom 1. August 1897. HA. V 132 ff.; ASS. XXX 3 ff.; DA. VII 46 ff.

schied¹; endlich durch die Schulkämpfe in Belgien, die der Freimaurer Frère Orban im Jahre 1878 entfesselt und die das ganze Volk zur erfolgreichen Gegenaktion aufgerufen hatten, durch die Schulkämpfe, die in Frankreich anläßlich des Trennungsgesetzes und schon vorher entstanden waren. Alles, was die Päpste in der Schulfrage geschrieben haben, ist eine wuchtige Darlegung des natürlichen Elternrechtes auf das Kind und seine Erziehung. Die gesamte Erziehung der Kinder, die Sorge für ihren Unterricht ist kraft Naturrechts erstes und nächstes (primäres) Recht und Pflicht der Eltern. Sie haben dieses Recht entsprechend den Weisungen der Kirche auszuüben; denn der bevorrechtigte Inhalt und höchstes Ziel aller Erziehung ist die Erziehung für Gott, für ihre ewige Bestimmung, also die religiöse Erziehung ist vor allem sicher zu stellen. Die Eltern haben nicht nur das Gewissensrecht, sondern auch die Gewissenspflicht, dafür zu sorgen, daß ihre Kinder Religionsunterricht erhalten. Es ist ihnen um des Gewissens willen verboten, ihre Kinder in atheistische (religionslose, weltliche) Schulen zu schicken. Sie haben ein Recht, für ihre Kinder die Schulen und Lehrer zu wählen, die ihnen die Ausübung dieser elterlichen Gewissenspflicht ermöglichen. Ihr Elternrecht ist das primäre und wurzelhafte (originäre), das staatliche Recht auf die Schule ist vorhanden und berechtigt, aber nur als sekundäres und subsidiäres. Es ist eine Forderung einer wohlverstandenen Gewissensfreiheit, wenn die Päpste jeden staatlichen Schulzwang mit Monopolcharakter abweisen, das Recht auf Privatschulen als im Naturrecht begründet festhalten und der Kirche das Recht auf Gründung katholischer Schulen wahren, d. h. die Schulpolitik ist auf den Boden der Unterrichtsfreiheit zu stellen.

¹ ASS. XXIV 654 ff.

Von dieser Betrachtung des Elternrechts und der in der Glaubenspflicht wurzelnden Elternpflicht aus ergibt sich von selbst die Stellung der Päpste zu der Simultanschule im Sinne der *écoles neutres* (neutrale Schulen). Sie ist das von der Freimaurerei entworfene und in den Ländern der ganzen Welt mit allen Mitteln der Agitation vertretene Schulideal, aufgebaut auf die Humanitätsidee und daher eingestellt auf ein ungenügendes Erziehungssystem, das sich als eine Pflanzstätte der religiösen Gleichgültigkeit darstellt. Von der Kirche verurteilt, kann der Besuch solcher Schulen seitens katholischer Kinder nur unter dem Druck der Not ausnahmsweise gestattet sein, wenn die nötigen Sicherheiten seitens der Schulleitung geboten werden, daß der Glaube und die sittlichen Grundsätze, die für die katholischen Kinder maßgebend sind, nicht behelligt werden. — Im übrigen wahrt der Papst auch das Recht der Kirche an der Schule vor allem auf Leitung, Erteilung und Überwachung des Religionsunterrichts. Dieser ist seinem Wesen nach Sache der Kirche, der Bischöfe, der Seelsorger. Er hebt das Recht der Kirche auf Gründung eigener Schulen aller Art hervor, von der Volksschule und mittleren Schulen angefangen bis zu den höheren Schulen und Universitäten. Er will, daß alle Katholiken ohne Ausnahme sich dafür einsetzen, daß der Einfluß der Kirche auf die Schule erhalten bleibe im Sinne der Mindestforderung, daß den Bischöfen ihr Recht auf Überwachung des religiösen und sittlichen Zustandes der Schulen gewahrt werde, das Recht auch, die Entfernung von Lehrern zu verlangen, welche der religiösen und sittlichen Erziehungspflicht der Eltern nicht gerecht werden oder ihr geradezu entgegenarbeiten. So schreibt Leo XIII. am 23. Mai 1892 an die Bischöfe Amerikas:

«Die Eltern dürfen nicht durch die Gesetzgebung gezwungen werden, Kollegien und Schulen zu gründen und zu unterhalten, deren

sie sich (von Gewissens wegen) nicht bedienen können zur Erziehung ihrer Kinder.»¹

Weiter schärft er es den katholischen Eltern ein, daß es ihre Pflicht ist, für Gründung katholischer Schulen zu sorgen. Mit Nachdruck verwirft er die rein weltlichen (atheistischen) Schulen, weil in ihnen der Materialismus, die Gottesleugnung, der darwinistische Entwicklungsmechanismus die Grundlage des Unterrichts und der Erziehung bilden. Die Folge ist, daß darin das Wesen der Tugend, des Rechts, der Pflicht, der Sitte und Sittlichkeit gestört wird, weil das kindliche Urteil von vornherein gefälscht wird. — Aber auch den katholischen Lehrern schärft der Papst eindringlich und ernst in der Enzyklika über den seligen Petrus Canisius das Gewissen. Er sagt:

«Nicht nur muß die Religion den Kindern in gewissen Stunden gelehrt werden: der ganze Unterricht muß vielmehr den Duft christlicher Frömmigkeit ausatmen. Wenn dies nicht der Fall ist, wenn nicht der Geist der Lehrer und der Zöglinge von diesem heiligen Aroma durchdrungen ist, wird der Unterricht, wie beschaffen er auch sonst sei, geringe Früchte bringen und sogar gewichtige Unzukömmlichkeiten zur Folge haben. . . . Das Studium der weltlichen Wissenschaft möge also stets Hand in Hand gehen mit der Ausbildung der Seele in den christlichen Tugenden.» (Canisius-Enzyklika «*Militantis Ecclesiae*» vom 1. August 1897.)²

8. Politische Freiheit.

Mit scharfem Blick hatte der Papst erkannt, daß die meisten der modernen Staatstheorien, daß insbesondere der Liberalismus und Sozialismus auf einer einseitigen falschen Freiheitsidee beruhen, auf einer Selbstherrlichkeit, die der Mensch nicht für sich beanspruchen kann. So kommen sie dann zu Freiheitsforderungen, die alles berechnete Maß übersteigen, Forderungen, die auf ihr

¹ ASS. XXIV 656; DA. V 78.

² ASS. XXX 3 ff.; DA. VII 46 ff., besonders S. 51; HA. V 132. Vgl. besonders die eingehenden Ausführungen dieser Enzyklika über den simultanen Schulunterricht.

richtiges Maß zurückgeführt werden müssen: Gewissensfreiheit, Rede- und Preßfreiheit, Lehrfreiheit. — Freiheit ist nicht Gesetzlosigkeit. Gesetze sind Hilfs- und Schutzmittel der Freiheit, vorausgesetzt, daß sie das sind, was sie sein sollen: die formulierte Ordnung der Vernunft. — Falsch ist der Begriff der Freiheit, der dem Menschen eine erlogene Autonomie andichtet und die Gewissensfreiheit so versteht, als könnte der Mensch oder auch der Staat von den Pflichten gegen Gott oder der Berücksichtigung der göttlichen Gebote entbunden werden. Gewissensfreiheit ist die Freiheit, der Gewissenspflicht entsprechend Gott zu dienen. Obwohl der Papst grundsätzlich daran festhält und festhalten muß, daß es auch für den Staat nur eine wahre Religion, die christliche katholische, geben kann, so sieht er doch klar ein, daß dieses Ideal zur tatsächlichen Voraussetzung das Gut der Glaubenseinheit hat. Da aber diese in den meisten modernen Staaten seit der Glaubensspaltung nicht mehr gegeben ist, und ein Religionskrieg oder eine gewaltsame «Bekehrung» der Untertanen seitens der Staatsgewalt, etwa nach dem entsetzlichen Satz: «Cuius regio eius et religio», dem katholischen Glauben zuwider wäre, so muß für die praktische Politik das Prinzip der Toleranz festgehalten werden.

Was aber die Rede-, Preß- und Lehrfreiheit angeht, so ist klar, daß sie niemals eine unumschränkte, sondern nur eine sittlich gebundene sein kann. Jedes Recht — auch das Recht auf Freiheit, ist eine sittliche Macht. Es gibt kein Recht auf Irrtum, Lüge, Ungerechtigkeit, Zügellosigkeit, Gottlosigkeit. Daher hat die Rede-, Preß- und Lehrfreiheit ihre Grenzen an den Pflichten der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe. Es gibt wohl ein Recht, das, was wahr, gut und sittlich ist, frei im Saate auszubreiten. Aber der Staat hat auch die Pflicht, das Volk vor offenkundigen Irrtümern eines ausschweifenden

Geistes, vor Verbreitung von Lügen, Verleumdungen, Unrecht, Verhetzung und Sittenlosigkeit zu bewahren. Es gibt kein Recht auf Zuchtlosigkeit und Zügellosigkeit: alle die genannten Freiheiten sind nur beschränkt:

«Man kann diese verschiedenen Arten von Freiheit aus gerechten Gründen zwar dulden, aber nicht maß- noch schrankenlos, damit sie nicht in Frechheit und Zügellosigkeit ausarten. Wo aber diese Freiheiten bestehen, da sollen sie den Bürgern die Möglichkeit bieten, recht zu handeln. ... Alle Freiheit ist eben nur insoweit als eine rechtmäßige zu betrachten, als sie in höherer Weise das sittliche Gute fördert; außerdem niemals.»¹

9. Staat und Familie.

Je eindeutiger es ist, daß die Familie die Urzelle des Staates ist, desto klarer ist es auch, wie sehr die Zerrüttung der Familie zur Aushöhlung eines geordneten Staatswesens mitwirkt. Diese Schwächung der Familie gehört zu den tiefensten Kapiteln der Entwicklung des öffentlichen Lebens. Es war ein Verhängnis, daß die Ehe in außerkatholischen Geistesströmungen des 16. Jahrhunderts ihres sakralen und sakramentalen Charakters entkleidet, ihre Unauflöslichkeit gelehnet und sie als ein «rein weltlich Ding» erklärt wurde. Soviel Edles und Köstliches auch die christliche Familienkultur außerhalb des Katholizismus praktisch entwickelt hat, so bedenklich ist andererseits die lehrhafte Abschwächung des Eheideals, das der Anbruch der Neuzeit erlebte. Es folgten dann die Etappen der Zivilehe und Ehescheidung; der Sozialismus verkündete die freie Liebe. — Demgegenüber weist Papst Leo in seinen Enzykliken über die Ehe und Familie auf die sakramentale Würde und Unauflöslichkeit, auf ihre sakrale Weihe hin. Sie muß versenkt und eingegründet sein ins Göttliche, Heilige, Geheimnisvolle. Ihr Recht ist primär. Denn sie ist der Idee und der Sache nach früher als der Staat.

¹ HA. III 56 f.

«Die Familie, die häusliche Gesellschaft, ist eine wahre Gesellschaft mit allen Rechten derselben, so klein sie auch ist; sie ist älter als jedes andere Gemeinwesen, und deshalb besitzt sie unabhängig vom Staate ihr innewohnende Befugnisse und Pflichten.» (Leo XIII., Enzyklika «Rerum novarum».)¹

Das Recht der Familie in ihrem durch ihren Zweck begrenzten Gebiete hat das Vorrecht vor dem Staat:

«Es liegt ein großer und gefährlicher Irrtum in dem Ansinnen an den Staat, als müsse er in das Innere der Familie, des Hauses eindringen.»²

Der Staat hat vielmehr das Eigenrecht der Familie peinlich zu achten. Aber er soll den Familien seine Hilfe angedeihen lassen, wo sie in äußerster Not und verzweifelter Lage sich befinden. Auch muß man dem Staat das Recht zubilligen, durch seine Gesetze oder Machtmittel einzugreifen, «wenn innerhalb der häuslichen Mauern erhebliche Verletzungen des gegenseitigen Rechts geschehen»¹. Da muß das bürgerliche Recht die nötigen Vorkkehrungen treffen, daß die Rechte der Ehegatten, die Rechte der Kinder gewahrt werden können.

Was nun die Zuständigkeit des Staates bezüglich der Ehegesetzgebung angeht, so untersteht die Ehe als Sakrament nicht dem Staat, und die Trennung von Sakrament und Vertrag ist unzulässig. Daher kann sich die staatliche Ehegesetzgebung nicht auf das Zustandekommen des sakramentalen Bandes (*vinculum*) erstrecken, sondern lediglich auf die bürgerlichen Wirkungen. Der Staat kann also durch seine Ehegesetzgebung das sakramentale Eheband auch nicht aufheben: die sakramentale, rechtmäßig zustandgekommene Ehe ist und bleibt unauflöslich. Die Ehescheidung ist das Krebsübel der Zeit. — Nur einige Andeutungen über einige andere Punkte seien noch gestattet: Zunächst über die Stellung des Mannes und der Frau in der Ehe. Unzweideutig verkündet der Papst, daß der Mann,

¹ HA. III 168 f.

² Ebd. III 170 f.

der Vater, das Haupt, der Regent in der Familie ist. Ihm kommt die *patria potestas* zu. Er vertritt die Familie nach außen. Er, und zwar er in erster Linie, ist aber auch verantwortlich verpflichtet, für den Unterhalt der Familie, von Weib und Kindern, zu sorgen.

«Ein heiliges Gesetz der Natur verlangt, daß der Familienvater den Kindern den Lebensunterhalt und alles Nötige verschaffe; und die Natur leitet ihn an, auch für die Zukunft die Kinder zu versorgen, sie möglichst sicherzustellen gegen irdische Wechselfälle, sie instand zu setzen, sich vor Elend zu schützen. Er ist es ja, der in den Kindern fortlebt und sich gleichsam in ihnen wiederholt.» (Enzyklika «Rerum novarum».)²

Die väterliche Gewalt kann vom Staate (grundsätzlich) weder aufgehoben noch aufgesogen werden. Es ist ein unnatürlicher Zustand, wenn der Sozialismus die väterliche Fürsorgepflicht und die Familienerziehung durch die Staatsfürsorge ersetzen will. Das ist Auflösung, nicht Aufbau der Familie.

Ist der Mann das Haupt, so ist die Frau das Herz der Familie. Es gibt streng genommen keine eigentliche Gleichberechtigung der Frau in der Familie. Aber sie ist, wenn auch nicht durch Recht, so durch Liebe Mitherrscherin in der Familie.

Vor allem aber betonen die Päpste immer wieder das eine: «Das Kind gehört den Eltern.» Sie haben das erste und nächste Erziehungsrecht und die erste Erziehungspflicht. Der sozialistische Ruf: «Das Kind gehört dem Staate», ist naturwidrig und falsch.

10. Die Pflichten des Staatsbürgers.

Den Bürgern im allgemeinen schärft der Papst ein, daß sie ihr Vaterland, das Volk, dem sie zugehören, lieben sollen, daß sie sich nicht aus Bequemlichkeit nach dem epikureischen Grundsatz *λάθε βιώσας* (Bleib

¹ Ebd. III 170.

² Ebd. III 168 f.

still im Verborgenen) von den Staatsgeschäften fernhalten, sondern mit gewissenhaftem Eifer sich an ihnen beteiligen sollen. Sie mögen dabei vor allem auch immer im Auge behalten, was der christlichen Religion entspricht. Die Kirche selbst stellt sich in den Dienst keiner Partei. Sie muß aber von ihren Mitgliedern verlangen, daß sie um des Schutzes der religiösen Interessen willen alle trennenden Sondermeinungen zurückstellen, daß sie vor allem bei der Auswahl der Volksvertreter sorgfältig verfahren.

«Wo immer die Kirche eine Betätigung am öffentlichen Leben gestattet, muß man Männer von erprobter Rechtschaffenheit unterstützen, desgleichen solche, von denen man eine Wirksamkeit zum Segen der christlichen Religion erwarten darf, und es kann keinen Grund dafür geben, daß man diesen einen Mann vorziehe, der der Religion feindlich gesinnt ist.» («Sapientiae christianae» vom 10. Januar 1890.)¹

Angesichts des außenpolitischen Druckes ungeheurer Reparationsleistungen und der Abwälzung dieser Lasten auf die steuerlichen Schultern der Bürger sei ganz im Vorbeigehen noch an ein Papstwort erinnert: «Es ist gegen Recht und Billigkeit, wenn der Staat vom Vermögen der Bürger einen übergroßen Anteil als Steuer sich aneignet.»² Also eine Wegsteuerung des Eigentums wird damit abgelehnt. Solchen Ausführungen eignet heute ebensowohl eine außenpolitische wie auch innenpolitische Bedeutung³.

11. Die Arbeiterfrage.

Aber es bleibt noch jene Enzyklika zu erörtern, die in wunderbarer Klarheit der Gedankenführung und in der Festigkeit der Grundsätze eine klassische Summe der christlichen Sozialpolitik darstellt: die Enzyklika

¹ HA. III 136.

² HA. III 220.

³ Siehe auch O. Schilling, Der kirchliche Eigentumsbegriff (Freiburg 1920) 64, und A. Meyenberg, Democratia christiana (Luzern 1919).

des 15. Mai 1891 «Rerum novarum» über die Arbeiterfrage. Aus dem überreichen Inhalt dieses vielerörterten Rundschreibens, das mit der Geschichte der katholischen Arbeiterbewegung unzertrennlich verknüpft ist, seien nur skizzenhaft einige Gedanken festgehalten. Man weiß, den Anlaß zu seiner Stellungnahme in der Arbeiterfrage gab dem Papst die durch die Entwicklung des modernen Kapitalismus und die Industrialisierung des europäischen und außereuropäischen Lebens herbeigeführte und sozial wie politisch unendlich gespannte Lage.

Ein zügelloser Erwerbsdrang, der zu rastloser, fiebrhafter Steigerung der Produktion antrieb, die ungesunde Anhäufung von Kapital und Besitz, von Produktion und Handel in verhältnismäßig wenigen Händen, die Verarmung der Massen, die Herzlosigkeit vieler Besitzender, die Herabwürdigung schlecht bezahlter Lohnarbeiter zu verbitterten Lohnsklaven ohne genügenden Rechtsschutz — das alles und noch andere Begleiterscheinungen hatten eine Spannung zwischen Kapital und Arbeit, zwischen Unternehmertum und Arbeitnehmern geschaffen, die dem Bestande der staatlichen Ordnung gefährlich werden mußte. Von selbst führte dieser Zustand zur Gründung von Kampforganisationen des Arbeiterstandes, die zum Teil Geheimbünde gewesen waren (Amerika) und auch nicht mehr nur soziale und wirtschaftliche Zwecke verfolgt, sondern ein stark umstürzlerisches Aussehen angenommen hatten und gegen den Bestand von Staat und Gesellschaft sich als solche richteten.

Dazu kamen noch die Gegensätze in den rechtsphilosophischen Grundauffassungen der Wirtschaftspolitik: auf der einen Seite die liberale Wirtschaftstheorie mit ihrem uneingeschränkten Eigentumsbegriff, mit ihrer Lehre vom völlig freien Spiel der Kräfte in der Wirtschaft und ihrer mechanischen Selbstregulierung, ohne

sozialethische Bindungen, mit ihrem Grundsatz vom Recht des Stärkeren auch im Wirtschaftsleben. — Auf der andern Seite stand der wesentlich auf den Gemeinschaftsgedanken eingestellte Sozialismus mit seiner Leugnung des Privateigentums, seinem Kommunismus, seinen Sozialisierungsideen und vor allem mit seinem proletarischen Grundgedanken vom Klassenkampf und der Klassenherrschaft: auch hier derselbe Grundsatz, daß Macht vor Recht gehe; nur ist es hier die organisierte Macht des Arbeiters (Diktatur des Proletariats).

Zwischen diese Gegensätze stellt sich nun der päpstliche Soziallehrer, und er richtet (indem er dabei die ältere kirchliche Sozialauffassung, im besondern die Lehre von Thomas von Aquin weiterleitet) einen soliden Bau der christlichen Gesellschaftslehre und im besondern des christlichen Solidarismus¹ auf. Nicht Klassenhaß und Klassenkampf, sondern Eintracht, Friede, gegenseitiges Stützen und Verstehen muß die Losung sein. Die sozialen Triebkräfte des Berufsgedankens und der Berufsgemeinschaft müssen sich auswirken; die Solidarität aller Schichten und Berufe soll in das lebendige Bewußtsein der Volksgenossen eingehen: Arbeitgeber und Arbeitnehmer müssen vor allem bedenken, daß sie gegenseitig aufeinander angewiesen sind und auf der Grundlage eines freien (aber gleichzeitig sozial-harmonischen) Vertragsverhältnisses einträchtig zusammenarbeiten müssen, d. h. gegenseitig Pflichten haben. Hier gerade könnte sich die versöhnende Kraft der religiösen, von der Kirche verkündeten Wahrheiten zeigen.

¹ Zur Begriffsbestimmung des Solidarismus siehe neben Pesch neuerdings auch F. X. Eberle, *Katholische Wirtschaftsmoral* (Freiburg 1921) 113: «Das christlich-solidaristische Ideal, das Einzel- und Gesamtinteresse miteinander verbunden wissen will, heißt Gerechtigkeit und Liebe in ihrer praktischen Durchführung im Wirtschafts- und Gesellschaftsleben.»

«Ein Grundfehler in der Behandlung der sozialen Frage ist der, daß man das gegenseitige Verhältnis zwischen den Besitzenden und der ‚proletarischen‘ Klasse so darstellt, als ob zwischen ihnen von Natur ein unversöhnlicher Gegensatz Platz griffe, der sie zum Kampf aufrufe. Gerade das Gegenteil ist wahr. Die Natur hat vielmehr alles zur Eintracht, zu gegenseitiger Harmonie hingeeordnet; und so wie im menschlichen Leibe bei aller Verschiedenheit der Glieder im wechselseitigen Verhältnis Einklang und Gleichmaß vorhanden ist, so hat auch die Natur gewollt, daß im Körper der Gesellschaft jene beiden Klassen in einträchtiger Beziehung zueinander stehen und ein gewisses Gleichgewicht hervorrufen. Die eine hat die andere durchaus notwendig. Das Kapital ist auf die Arbeit angewiesen und die Arbeit auf das Kapital. . . . Zur Beseitigung des Kampfes aber und selbst zur Ausrottung seiner Ursachen besitzt das Christentum wunderbare und vielgestaltige Kräfte. Die Kirche als Vertreterin und Wahrerin der Religion hat zunächst in den religiösen Wahrheiten und Gesetzen ein wuchtiges Mittel, die Reichen und Armen zu versöhnen und einander nahezubringen. Ihre Lehren und Gebote führen beide Klassen zu ihren Pflichten gegeneinander und namentlich zur Befolgung der Vorschriften der Gerechtigkeit.»

Den arbeitenden Ständen schärft die Enzyklika als ihre Pflichten ein: vollständig und treu die Arbeitsleistung zu verrichten, zu welcher sie sich frei und mit gerechtem Verträge verbunden haben; den Arbeitgebern weder an der Habe noch an der Person Schaden zuzufügen; in der Wahrung ihrer Rechte sich der Gewalttätigkeiten zu enthalten, und in keinem Falle Aufruhr (seditio) zu stiften; nicht Verbindung zu unterhalten mit schlechten Menschen, die ihnen trügerische Hoffnungen vorspiegeln und nur bittere Enttäuschung und Ruin zurücklassen.

Die Pflichten, die sie den Besitzenden und Arbeitgebern in Erinnerung ruft, sind diese: Die Arbeiter dürfen nicht wie Sklaven angesehen und behandelt werden; ihre persönliche Würde, die geadeht ist durch ihre Christenwürde, werde stets heilig gehalten; Handwerk und Arbeit erniedrigen sie nicht, vielmehr muß, wer vernünftig und christlich denkt, es ihnen als Ehre anrechnen, daß sie selbständig ihr Leben unter Mühe und Anstrengung erhalten. Unehrenvoll dagegen und unwürdig ist es, Menschen bloß zu eigenem Gewinne auszubeuten und sie nur so hoch zu taxieren, als ihre Arbeitskräfte reichen. — Die Kirche ruft den Arbeitgebern weiter zu: Habt gebührende Rücksicht auf das geistige Wohl und die religiösen Bedürfnisse der Arbeiter; ihr seid verpflichtet, ihnen Zeit zu lassen für ihre gottesdienstlichen Übungen; ihr dürft sie nicht der Verführung und sittlichen Gefahren bei ihrer Verwendung aussetzen; den Sinn für Häuslichkeit und Sparsamkeit dürft ihr in ihnen nicht ersticken lassen; es ist ungerecht, sie mit mehr Arbeit zu beschweren, als ihre Kräfte tragen können, oder Leistungen von ihnen zu fordern, die ihrem Alter oder Geschlecht nicht entsprechen. . . . Dem Arbeiter den ihm gebührenden Lohn vorzuenthalten, ist himmelschreiende Sünde. . . . Die Besitzenden dürfen unter keinen Umständen die Arbeiter in ihren Ersparnissen schädigen, sei es durch Gewalt oder Trug oder Wucherkünste, und das um so weniger, als ihr Stand weniger gegen Unrecht und Übervorteilung

geschützt ist, und ihr Eigentum, weil gering, eben deshalb größere Achtung verdient.» («Rerum novarum.»)¹

Gegenüber dem Sozialismus wahrt er das Recht auf Privateigentum und Vererbungsrecht als begründet im Naturrecht und gestützt auf den Rechtstitel der Arbeit, der Persönlichkeit und Familie. Dabei wird festgestellt, daß der Kommunismus nur Verwirrung anrichtet und Trümmer schafft; aber der Papst weist gleichzeitig darauf hin, daß das Eigentum nicht schrankenlos und nicht ohne soziale Bindungen und Pflichten ist. Besitz und Verwertung des Besitzes unterliegen sittlichen Pflichten. Der Mensch ist nur Verwalter, niemals selbtherrlicher Eigentümer, der mit seinem Besitz anfangen kann, was er will. Er ist und bleibt Gott verantwortlich.

Ebenso wendet sich der Papst gegen die Verzerrung des Gleichheitsgedankens im Sozialismus. Er weist nach, daß es naturwidrig ist, die Unterschiede in der Gesellschaft aufheben zu wollen. Er zeigt die sittliche und soziale Bedeutung der Arbeit, die christlichen Grundsätze über Reichtum und die Armut. Er deckt den großen Anteil auf, der der Kirche bei der Lösung der Arbeiterfrage zukommt. Er betont aber ebenso die staatliche Pflicht der Fürsorge für den Arbeiter. Der Staat soll den gesetzlichen Arbeiterschutz in die Hand nehmen. Er soll dafür sorgen, daß der Arbeiter seine volle Sonntagsruhe erhalte. «Ginge es nach dem Sinne der Kirche», sagt er einmal, «so würde man die Sonntage nicht nur Tage des Herrn, sondern auch Tage des Menschen nennen können.» — Es ist jedenfalls nicht gegen den Gedankengang des Papstes, wenn durch die Bemühungen vor allem der katholischen Politiker in der Deutschen Reichsverfassung (Art. 139) der Satz steht: «Der Sonntag und

¹ HA. III 180 ff.

die staatlich anerkannten Feiertage bleiben als Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung gesetzlich geschützt.»

Das sind im übrigen die Grundlinien, die auch Graf v. Hertling in der sozialen Frage vertreten hat. Hertling sagt selbst: «Ich habe immer wieder darauf hingewiesen, daß eine wirkliche Heilung der sozialen Schäden nur durch die Kirche und die freie Liebestätigkeit ihrer Angehörigen zu erhoffen sei, die staatliche Gesetzgebung aber dafür den festen äußern Rahmen herzustellen habe.»¹ Man wird also nicht übersehen dürfen, daß die soziale Gesetzgebung insoweit, als sie Rentengesetzgebung (diese ist natürlich zum Teil unerlässlich) ist, eine gewisse Gefahr in sich schließt, zum Staatssozialismus zu führen, das individuelle Verantwortlichkeitsbewußtsein abzustumpfen, die Regsamkeit des einzelnen zu untergraben und den Staatsrentnergeist großzuziehen, eine Gefahr, vor der Windthorst und Hertling² ernstlich gewarnt haben. —

Endlich betont der Papst auch das sittliche Recht der Arbeiter, in Standesorganisationen sich zusammenzuschließen, verlangt aber, daß das Fundament dieser Organisationen die Religion bilde und ihr Bestreben grundsätzlich auf Frieden und Eintracht mit den Arbeitgebern gerichtet sei. Demnach sollen drei Mächte in Arbeiterfragen mitwirken: Kirche, Staat und organisierte Arbeit. So ließe sich noch eine ganze Reihe von Gesichtspunkten, Einzelfragen und Verhältnissen anführen, die in den päpstlichen Enzykliken zur Sprache kommen und die Verhältnisse des öffentlichen Lebens beleuchten.

¹ G. v. Hertling, Erinnerungen aus meinem Leben I (Kempten 1919, Kösel) 324.

² Vgl. die lehrreichen Ausführungen bei Hertling, a. a. O. 377; II 22, besonders S. 92 ff., und siehe ferner Hertlings Rezension über Fr. Hitze, Kapital und Arbeit (1881), in den Christlich-sozialen Blättern 1882; wiederabgedruckt bei Hertling, Aufsätze und Reden sozialpolitischen Inhaltes.

Abschließend sei nur ein einziger noch herausgegriffen. Er betrifft die Zusammenarbeit im öffentlichen Leben mit Andersgläubigen. Auch hier zeigt sich in allem die praktisch-kluge Einstellung des Papstes. In seinem Schreiben an den Bischof von Grenoble (1892) gestattet und wünscht Leo XIII. ein Zusammengehen und Zusammenarbeiten der Katholiken mit solchen Andersdenkenden, «die sich einen Fonds von gesundem Menschenverstande, eine Rechtschaffenheit, die man den Geist einer von Natur aus christlichen Seele nennen könnte, bewahrt haben», und «aus diesem hohen Sinne heraus zum Guten neigen und zum Guten fähig sind»¹.

12. Die Verbindlichkeit der Enzykliken.

Diese Papstencykliken enthalten für den katholischen Politiker in gewissem Umfange verbindliche Richtlinien einer religiös und sittlich gerichteten politischen und soziologischen Zieleinstellung und gesetzgeberischer wie parteipolitischer Arbeit. Die elastisch-kluge Art dieser Schreiben gestattet auf alle Einzelverhältnisse eine fruchtbare Anwendung christlicher Grundlehren.

1. Zunächst steht das Recht des Papstes, auch in Fragen des öffentlichen Lebens, der pflichtmäßigen Stellung zum Staat, zur Wirtschaft solche Weisungen zu geben, die mit seinem universalen Lehr- und Hirtenamt zusammenhängen als in seinen Hirtenpflichten begründet, außer Frage. Es handelt sich hierbei selbstverständlich nicht, wie schon irrtümlich gesagt wurde, um die alte Streitfrage der «potestas directa oder indirecta in temporalia», sondern um die davon reinlich

¹ Siehe dieserhalb auch J. Mausbach, Aus katholischer Ideenwelt (Münster 1921) 480 f.

zu scheidende Frage nach dem Gebiet der päpstlichen Lehrgewalt, um die Frage des gegenseitigen Ineinander-greifens des Politischen, Religiösen und Sittlichen, um den inneren und äußeren Zusammenhang dieser Gebiete in bestimmten Fragen des politischen Lebens. Da muß es als ein unbestreitbares, in seinem Lehr- und Hirtenamt begründetes Recht des Papstes bezeichnet werden, solche Fragen in autoritativ entscheidender und richtunggebender Weise zu behandeln: einmal wegen des dogmatisch-sittlichen Zusammenhangs von Politik, Religion und Moral; zum andern wegen des Zusammenhangs einzelner Fragen der Innenpolitik mit dem Wohl und Wehe der Kirche und ihrer Freiheit, mit der Freiheit des Glaubens, mit dem Bestand der christlichen Moral im öffentlichen Leben, mit dem Heil der Seelen, die ihm anvertraut sind. Der Papst beansprucht nicht, in rein politischen Fragen, die keinen Zusammenhang mit Moral, Religion und Kirche haben, autoritativ zu entscheiden. Mit andern Worten: das Prinzip, auf das die Haltung der Päpste sich stützt, ist nicht etwa die Beanspruchung des Rechtes für die Kirche, sich in alle politischen Fragen ohne jede Einschränkung einzumischen, sondern das in der Enzyklika «Sapientiae christianae» vom 10. Januar 1890 (über die Pflichten der Bürger) beanspruchte, von Christus ihm übertragene Recht, zu verkünden, was gut und böse, erlaubt und unerlaubt ist, was man tun und lassen müsse, um zum ewigen Heil zu kommen¹. Es ist also die religiöse und sittliche Seite an den politischen Fragen, die den Papst berechtigt, zu diesen Fragen zu sprechen, und uns verpflichtet, ihn in diesen Fragen zu hören.

Der Grundsatz des Liberalismus ist falsch, daß das göttliche Gesetz nur das Privatleben des einzelnen, nicht auch das politische Handeln regeln müsse, daß die öffent-

¹ HA. III 130 f.

lichen Gewalten befugt seien, Gesetze zu geben ohne Rücksicht auf göttliche Gesetze, und daß der Staat von der Kirche zu trennen sei. Immer und immer wieder kommen die Päpste in ihren Enzykliken auf diesen Punkt, auf ihr Recht, in Fragen des öffentlichen Lebens für die Geltung der christlichen Sittenlehre einzutreten, zurück und auf die Pflicht der katholischen Bürger und Politiker, auf die Lehren zu achten, die in den päpstlichen Enzykliken enthalten sind. So schreibt Leo XIII. in der Enzyklika «Longinqua Oceani» an die Amerikaner vom 6. Januar 1895:

«Die Rundschreiben, die Wir im bisherigen Verlauf Unseres Pontifikates verfaßt haben, enthalten zahlreiche Belehrungen, welche die Katholiken befolgen und denen sie gehorchen müssen. Wir behandelten in Unsern Kundgebungen die menschliche Freiheit, die hauptsächlichlichen Pflichten der Christen, die bürgerliche Gewalt, die christliche Verfassung der Staaten. Die Grundsätze, die Wir aufstellten, stützen sich auf die Lehre des Evangeliums und auf die gesunde Vernunft. Diejenigen also, die da rechtschaffene Bürger sein und ihren Pflichten in der Weise nachkommen wollen, wie der Glaube es verlangt, werden leicht in Unsern Schreiben die Regeln ihres Verhaltens finden.»¹

In der Enzyklika «Praeclara gratulationis» vom 20. Juni 1894 spricht er denselben auch sonst oft wiederholten Gedanken aus:

«Die Katholiken, die gemäß dem katholischen Glauben der Leitung des Apostolischen Stuhles unterstehen, sollen sich mit den Lehren vertraut machen, die Wir selbst den Christen sowohl im allgemeinen wie im besondern verkündet haben. Sie sollen aus denselben je nach den Umständen und Verhältnissen Grundsätze schöpfen für ihr Denken, Regeln für ihr Handeln.»²

«Dieses wohlgeordnete Verhältnis muß um so mehr in der Kirche herrschen, je zahlreicher die Gegenstände sind, welche die politische Klugheit des Papstes umfaßt. Er hat ja nicht bloß die Kirche zu regieren, sondern allgemein auf die Handlungen ihrer Mitglieder, der Christen, ordnend einzuwirken, damit diese Hoffnung schöpfen können, dadurch wirklich das ewige Heil zu erlangen. Hieraus folgt, daß außer der größten Einmütigkeit im Denken und Handeln auch das achtungsvolle Vertrauen zur Weisheit der Kirchengewalt in der Behandlung politischer Angelegenheiten eine Pflicht sei.» («Sapientiae christianae» vom 10. Januar 1890.)³

¹ ASS. XXVII 387 ff.; DA. VI 21.

² ASS. XXVI 705 ff.; DA. V 279. HA. IV 181.

³ HA. III 142 f.

Einige geschichtliche Erinnerungen mögen die grundsätzliche Bedeutung dieser Sätze näher beleuchten:

Allen Politikern ist noch in Erinnerung die Stellungnahme des Papstes Leo dem deutschen Zentrum gegenüber in der Septennatsfrage¹. Der Papst ließ dem Zentrum im Januar 1887 den Wunsch vortragen, für das Septennatsgesetz zu stimmen. In seiner politisch ungemein klugen, vornehmen, in keinem Wort die schuldische Ehrfurcht gegen den Papst verletzenden Rede im Gürzenich zu Köln legte Windthorst am 6. Februar 1887 dar, warum das Zentrum diesen Wunsch nicht erfüllen könne. Nicht weniger groß und vornehm war die Haltung des Papstes: Er betonte, nicht eine Weisung, sondern nur einen Wunsch geäußert zu haben, den er lediglich wegen seines äußeren politisch-taktischen Zusammenhangs mit der Kirchenfrage (Abbau des Kulturkampfes) vorgetragen habe. Im übrigen ließ er dem Zentrum seinen Charakter als politische Partei und sein Recht zu freier, selbständiger politischer Entscheidung durch Kardinal Jacobini bestätigen.

Im Jahre 1887 trat der Papst in engere Fühlung mit dem Zentrum in Bayern. Er lud den Freiherrn von Franckenstein zu einer Besprechung über die Schulfrage und die Erziehung des Klerus, also zweier Fragen, die das religiöse, moralische und kirchliche Gebiet aufs engste berühren, ein, lobt die Haltung des Bayrischen Zentrums, gibt Wege politischer Arbeit für die Zukunft an und ermahnt, die Einigkeit des Zentrums als eine heilig ernste Angelegenheit zu hüten. Das Bayrische Zentrum stand unter Führung Franckensteins in diesen religiösen und kirchenpolitischen Fragen in grundsätzlicher Ablehnung dem Bayrischen Staatsjosephinismus gegenüber.

Als in Spanien zur Zeit, da Rampolla als Nuntius in Madrid war, die Frage über die politische Zuständigkeit

¹ Siehe E. Hüsgen, Ludwig Windthorst (Köln 1907) 279 ff.

der Nuntien erhoben wurde und Kardinal Pitra seine verunglückte Meinungsäußerung veröffentlichte, als Abbé Battandier in seinem Werk «Le cardinal Jean Pitra» (Paris 1893) sich im Sinne Pitras äußerte, gab ein hoher vatikanischer Prälat den grundsätzlich hochbedeutsamen Bemerkungen Raum: «Die göttliche Mission des Papsttums beschränkt sich nicht auf die dogmatische Lehrunterweisung, sondern erstreckt sich auf alle Prinzipien der moralischen Ordnung und infolgedessen auf die soziale, bürgerliche und politische Ordnung, soweit sie mit der christlichen Moral in Zusammenhang steht. — Außerdem beschränkt sich die Unterweisung des Stellvertreters Christi nicht auf die Theorie, sondern erstreckt sich auch darauf, den Katholiken praktische Anweisungen zu geben. Die gegenwärtige Lage der Kirche verlangt nicht dogmatische Definitionen, und die Fragen, die heute auf dem Gebiete der Religion erörtert werden, Fragen der Wissenschaft und des Gesellschaftslebens, sind nicht rein theologische Fragen. Das katholische Credo hat seine volle Entfaltung und Ausstrahlung ins öffentliche Leben gewonnen vom Konzil von Nizäa bis zum Konzil von Trient und bis zum Vaticanum. Die gegenwärtige Aktion des Papsttums muß notwendig zum vornehmlichsten Objekt nehmen die Unterweisungen in den Grundwahrheiten der sozialen, bürgerlichen und politischen Ordnung, d. h. der politisch-religiösen Ordnung. Denn der gegenwärtige Kampf der Feinde der Kirche hat ja gerade dies zum Ziel: die Kirche aus der Schule, aus der Gesetzgebung, aus der erfolgreichen öffentlichen Tätigkeit und aus ihrem Einfluß auf die menschliche Gesellschaft zu verdrängen.»¹

Hochbedeutsam war die Stellungnahme Papst Leos XIII. zur Irischen Agrarfrage, seine Äußerungen zum

¹ S. T'Serclaes, Le Pape Léon XIII I (Paris 1894) 565.

Verhältnis von Pächter und Gutsherr, zu der Frage des Landerwerbs. Nicht die wirtschaftlichen Gesichtspunkte der Frage waren es, die den Papst veranlaßten zu reden, sondern ihre moralische Seite. Er verlangt Ablehnung aller revolutionären Methoden und fordert Einhaltung von Ordnung, Recht und Billigkeit.

«Es ist den Irländern erlaubt», schreibt er, «ein Heilmittel für ihr Unglück zu suchen. Es ist ihnen erlaubt, für ihr Recht zu streiten. Man darf nicht meinen, daß Irland verboten sei, was jeder Nation erlaubt ist. Aber man muß das Nützliche der Gerechtigkeit unterordnen, und es ist verwerflich, eine Sache, die mag so gerecht sein, als sie will, mit ungerechten Mitteln zu verteidigen.»¹

Als Papst Leo XIII. seine berühmte Arbeiterenzyklika herausgegeben hatte, schrieb Anatole Leroy-Beaulieu, einer der großen Nationalökonomien Frankreichs aus der altliberalen Schule:

«In was mischt sich heute der Papst? Und inwiefern geht die soziale Frage die Kirche, den Klerus an? . . . Der Liberalismus hatte sich eingeildet, die Kirche aus den weltlichen Angelegenheiten auszuschließen. . . . Der Liberalismus, der vorgab, die religiöse Freiheit zu achten, hatte Sorge getragen, den Klerus in die Sakristei einzuschließen. . . . Viele glaubten eben dadurch der Religion zu dienen; es hieß sie kompromittieren, wenn man sie aus ihrer doppelten Domäne heraustreten ließ: aus dem Kirchenschiff und dem Heiligtum des Gewissens. Sie darin einschließen und die Tempelpforten zumachen, hieß sie zu ihrer Mission zurückführen. Ach nein! Das war ein Irrtum! Wir hatten leicht das Zeitliche und das Geistliche trennen! Aber tatsächlich kann man nicht zwei Isolierzellen daraus machen.»²

2. Nun fragt es sich: Welchen verbindlichen Charakter haben diese in den Enzykliken niedergelegten Weisungen der Päpste für den katholischen Politiker?

Im allgemeinen kann man sagen: Die Enzykliken im ganzen sind nicht formellen dogmatischen Lehrentscheidungen gleichzuachten, die aus der Glaubensverpflichtung heraus binden. Doch kommt ihnen in ge-

¹ Schreiben an die Bischöfe Irlands vom 1. August 1882: DA. II 268 f.; vgl. Schreiben an den Erzbischof von Dublin vom 3. März 1881: DA. I 181 f. und vom 1. Januar 1883: DA. II 1 ff.

² T'Serclaes a. a. O. II 89 f.

wisser Hinsicht auch dogmatischer Lehrcharakter zu, aber nur soweit sie lehramtliche Entscheidungen sein wollen, hinsichtlich des lehrhaften Teils, hinsichtlich der allgemeinen gültigen Sätze, die der Papst als sozial-ethische Lehre des Christentums verkündet, und hinsichtlich der allgemein gültigen dogmatischen Sätze, auf die der Papst sich stützt.

Anders verhält es sich mit Einzelmaßnahmen, praktischen Vorschlägen, besonders Formen ihrer Anwendung auf die verschiedenen Völker, Zeiten, Verhältnisse. Diese sind zeitgeschichtlich bedingt und veränderlich. Freilich auch da, wo es sich nicht um dogmatische Entscheidungen, sondern um praktische Weisungen der Päpste handelt, sind wir ihnen die Achtung, Ehrerbietung und anständige Behandlung schuldig, welche Söhne der überlegenen Weisheit, Erfahrung und Autorität ihres Vaters gegenüber haben. — Mit andern Worten: es gibt in diesen Enzykliken ewig gültige Wahrheiten und daneben auch nur vorübergehend gültige Weisungen. Es gibt in ihnen allgemein, für alle Völker geltende Sätze von internationaler, besser übernationaler, universeller Bedeutung, und daneben auch konkrete Sondervorschriften, die nur für bestimmte Verhältnisse berechnet sind, auf die die nationalen und zeitlichen Unterschiede Anwendung finden. Es gibt Lehren darin, deren Annahme auf der Glaubenspflicht beruht, und es gibt Weisungen darin, deren Aufnahme und Annahme Gehorsamspflicht oder eine gewisse moralische Pflicht der Ehrerbietung gegen den Vater ist, und wieder andere, denen gegenüber lediglich menschliche Klugheitserwägungen maßgebend sind.

Der praktische Wert der Enzykliken ist ein mittelbarer: sie enthalten nicht unmittelbare angewandte Politik, sondern Grundsätze, Richtlinien, Maßstäbe der Beurteilung, die erst der Anwendung auf den Einzelfall bedürfen, der Unterstellung des Einzelfalls unter die

allgemeine sittliche Regel. — Noch mehr! Wer sich nachdenklich in den Inhalt dieser Enzykliken vertieft, der erwirbt jenen *sensus catholicus*, jenen Glaubenshabitus, der es ihm ermöglicht, mit fast untrüglichem Glaubensinstinkt in den Fragen des öffentlichen Lebens die richtige Stellungnahme zu gewinnen.

Die päpstlichen Enzykliken sind mitten aus dem blühenden Leben herausgewachsen und sie trugen allenthalben wieder praktische Früchte. Weit entfernt davon, Vergangenheitswerte darzustellen, sind sie organische Kräfte geworden, wie alle gesunden Ideen Lebenskräfte darstellen. Diesen Lebenswert der Ideen hat Plato richtig gesehen. Papst Leo selbst konnte am Ende seines Lebens über den praktischen Wert seiner Enzykliken schreiben:

«Die Katholiken haben von Unsern Belehrungen reichliche Früchte geerntet. Denn sie wurden durch dieselben nicht nur zur Durchführung vortrefflicher Unternehmungen ermuntert und gestärkt, sondern sie empfangen auch jene willkommene Erleuchtung, der sie den sichern und ergebnisreichen Gang der wissenschaftlichen Bearbeitung dieses Gegenstandes verdanken. Dies führte unter ihnen teilweise schon zur Beilegung obwaltender Meinungsverschiedenheiten, teilweise mindestens zur Beschwichtigung und Milderung derselben.»

3. So findet die an sich inhaltsleere Formel, «eine politische, nicht konfessionelle Partei» zu sein, ihren reichen, vollen Inhalt. Wir müssen Farbe bekennen, aus welchen ideellen rechtsphilosophischen Grundlagen heraus wir unsere Politik machen wollen, von welchem Geiste, von welchen staats- und rechtsphilosophischen Grundlehren aus wir uns beeinflussen lassen wollen. Da es für uns keine Philosophie ohne Rücksichtnahme auf die Offenbarung, keine Grundsatzpolitik ohne Zusammenhang mit der Moral, keine Moral ohne Zusammenhang mit dem katholischen Credo gibt, so können für uns katholische Politiker keine andern Grundsätze in Betracht kommen als die der christlichen Rechtsphilo-

sophie, wie sie in den päpstlichen Enzykliken niedergelegt sind, geschöpft aus der natürlichen Vernunft und der christlichen Offenbarung.

Ich höre den Einwand: «Wird damit nicht die ursprüngliche Formel: ‚nicht konfessionelle, sondern politische Partei‘, die wir als richtig anerkannt haben, wieder aufgehoben und die politische Arbeit konfessionalisiert?» — Ich sage: Nein! Denn die in den Enzykliken ausgesprochenen christlichen Grundsätze brauchen in keiner Weise Gegenstand konfessioneller Kontroversen zu sein, sowenig als die beiden Quellen, aus denen sie geschöpft sind, die natürliche Vernunft und die christliche Offenbarung. Sie sind christliches Gemeingut. Soweit die gläubigen, positiv gerichteten Protestanten in Frage kommen, werden auch sie, wenn anders sie ernstlich «christliche Politik» treiben wollen, sich auf diesen Boden stellen müssen. Es besteht also kein Hindernis, daß auch Protestanten mit uns katholischen Politikern sich zu einem parteipolitischen Ganzen verbinden. Um so mehr allerdings ist es andererseits nötig, die ideellen christlichen Grundlagen fest im Auge zu behalten, sonst bestünde Gefahr, daß man nach außen schießt, seinen Charakter verliert und sein Erstgeburtsrecht um ein Linsenmus verkauft.

Daß in der Tat auch gläubige Protestanten auf den Boden der in den päpstlichen Enzykliken ausgesprochenen christlichen Staats- und Rechtsphilosophie treten können, das zeigt die Aufnahme der päpstlichen Enzykliken in den Kreisen urteilsfähiger, hochstehender Protestanten. Einige Auslassungen mögen dies dartun:

Als Leo XIII. seine gedankentiefe Enzyklika über den wahren und falschen Freiheitsbegriff veröffentlichte, schrieb die «Saturday Review»: «Wenn man mit Aufmerksamkeit dieses lange Dokument liest, so findet man darin nicht eine Idee, die nicht von allen aufrichtigen

Christen angenommen werden könnte.» Dies ist um so bemerkenswerter, als gerade die Freiheitsenzyklika auch die Ausführungen des Papstes über die Toleranz enthält.

Der protestantische «Temps» äußerte sich 1889 über die sozialpolitischen Grundsätze, die der Papst verkündete: «Man müßte geflissentlich blind und taub sein, wenn man nicht die Anstrengungen der katholischen Kirche für das soziale Wohlergehen der Arbeiter anerkennen und schätzen wollte, und wenn man nicht mit Aufmerksamkeit und Achtung die Ratschläge und Unterweisungen anhören würde, die diese Kirche durch den Mund ihres Oberhauptes gibt.»

Als die Arbeiterenzyklika erschienen war, berichtete nicht nur der «Vorwärts» und der französische Sozialismus mit Hochachtung darüber, auch protestantische Organe im In- und Ausland hielten mit ihrer Zustimmung und Bewunderung nicht zurück, und anglikanische Bischöfe erklärten ihre volle Übereinstimmung mit den Ausführungen des Papstes. Es besteht also kein Hindernis, daß auch gläubige Protestanten auf diesem Boden mit uns zusammen stehen, zusammen arbeiten und zusammen kämpfen für die Erhaltung der christlichen Kultur¹.

* * *

Wir kommen zum Schluß. — Haben unsere führenden katholischen Politiker diese christlichen Grundsätze zur Richtschnur ihrer Politik genommen? Wer ihr Arbeiten, ihr Streben und Leiden persönlich mitangesehen hat, wird das ernstlich nicht bestreiten wollen. Wer im einzelnen bedenkt, was sie z. B. in der Deutschen Reichsverfassung trotz aller Ungunst der Verhältnisse an christlichen Grundsätzen durchzusetzen vermochten, wird ihnen aufrichtig Dank wissen. Es wäre im höchsten Maße

¹ Diese Zitate entnehme ich T'Serclaes, Le Pape Léon XIII II 85 ff.

wehetuend, kränkend und ungerecht, ihnen Vorwürfe zu machen, daß sie bei dem vorliegenden Stärkeverhältnis nicht noch mehr durchzusetzen vermochten, oder daß sie bei ihrer politischen Taktik immer mit kluger Überlegung das politische Kraftverhältnis in Rechnung stellten. Es ist etwas anderes, politische Grundsätze aufstellen, und etwas anderes, sie inmitten von sich auftürmenden Schwierigkeiten durchsetzen müssen. — Üben wir ruhig sachliche und vornehme Kritik an ihnen. Keiner wird uns das verwehren und verübeln. Aber hüten wir uns, edlen, durch und durch glaubenstreuen Männern den redlichen Willen abzusprechen, ihnen auch Beweggründe zu unterschieben, die sie niemals hatten, ihnen als persönliche Schwächlichkeit anzurechnen, was objektive Übermacht der Hemmnisse war. Wenn wir weiter die neuen Richtlinien etwa des Zentrums (vom Jahre 1920) heranziehen, so werden wir nichts finden, was mit dem Geiste der Enzykliken in Widerspruch stünde.

Vor hundert Jahren, mitten im Chaos, das durch die Revolution und die napoleonischen Kriege über die Völker Europas gekommen war, haben zwei führende Männer sehnsüchtig Ausschau gehalten nach dem Papsttum als dem Hort der Autorität: Joseph de Maistre und Joseph Görres. Beide setzten alle ihre Hoffnung auf die aufbauende und heilende Kraft religiöser, kirchlicher, katholischer Ideale. «Beide Männer, welche die alten geistigen Autoritäten unter der Einwirkung der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts schwächer werden und das Staatensystem des alten Europas unter den Hammerschlägen der französischen Revolution und des neuen aus ihr hervorgegangenen Cäsars zusammenbrechen sehen, sahen in der katholischen Kirche als Grundpfeiler der Autorität die Rettung.»¹

¹ H. Grauert, Graf Joseph de Maistre und Joseph Görres vor hundert Jahren. Vereinsschr. d. Görres-Gesellsch. 1922.

Darf ich aus dem Gesagten noch einige praktische Folgerungen und Vorschläge ableiten? Zunächst richte ich eine Bitte an unsere Moraltheologen, daß sie den katholischen Politikern durch moralische Untersuchungen aktueller politischer Fragen orientierend an die Hand gehen möchten.

Das zweite Ansuchen richte ich an unsere katholischen Juristen, Staatsrechtler und Volkswirtschaftler. Unser junger akademischer Nachwuchs hat nur wenig Gelegenheit, in die Ideen der christlichen Staats- und Rechtsphilosophie eingeführt zu werden. Es ergeht an die hier maßgebenden Persönlichkeiten und Kreise das dringende Ersuchen, solche Vorlesungen einzurichten.

Eine weitere Anregung sei die: Möge bald eine handliche, kurz und gut kommentierte Ausgabe der politisch wichtigsten Enzykliken der Päpste herausgegeben werden.

Im Zusammenhang damit legt sich ein weiterer Wunsch nahe. Er wendet sich an die, welche die Mühe der praktischen Kleinarbeit im politischen Leben auf sich genommen haben. Es dürfte sich wertvoll und nützlich erweisen in unsern Windthorstbünden, Akademikervereinigungen, in unsern Arbeiter- und Arbeiterinnen-, Gesellen-, Handwerker- und kaufmännischen Organisationen, zur Abwechslung einmal die eine oder andere Enzyklika mit ihrem großen Gedankenreichtum in einer Reihenfolge von Vorträgen durchzubehandeln. Mehr denn je bedarf es solcher programmatischer Erörterungen.

Unser ganzes Volk muß wieder grundsätzlich denken und die politischen Dinge im Lichte jener einfachen Grundwahrheiten betrachten lernen, die in den päpstlichen Enzykliken enthalten sind. Auch das wird sich als ein bedeutsames und wertvolles Mittel des Wiederaufbaues unseres zerrütteten Staats- und Volkslebens erweisen.

Päpstliche Enzykliken
und Grundfragen der Außenpolitik

von

Karl Rieder.

Einleitung.

Zahlreiche päpstliche Rundschreiben der letzten Jahrzehnte haben zu den Beziehungen der Völker und zu den Grundlagen einer Völkergemeinschaft Stellung genommen. Es verlohnt sich in mehr als einer Richtung, die außenpolitischen Leitgedanken dieser Enzykliken herauszustellen. Aber diese Schreiben bieten keineswegs bloß politische Theorie. Sie verlangen vielmehr nach Auswirkung und Anwendung. Es legt sich nahe, dabei die andere Frage zu streifen, inwieweit praktische katholische Politiker diesen Grundsätzen gerecht geworden sind oder nicht. Sind wir doch der Auffassung, daß inmitten wechselnder politischer Geschehnisse es bleibende feste Grundsätze geben muß, die das politische Handeln bestimmen. Auch für die auswärtigen Beziehungen der Völker gilt ja der viel verkannte Satz, daß Politik und Moral sich voneinander nicht trennen lassen. Um es vorweg zu nehmen; es beruht in der Tat das politische Programm der Päpste, soweit es die Beziehungen der Völker erfaßt, auf den Grundwahrheiten unseres christlichen Glaubens: ein Gott, der Schöpfer aller Menschen; alle Menschen darum Brüder mit denselben Rechten und denselben Pflichten, gleichzeitig mit dem nämlichen ewigen Ziel. Sie alle sind dem ewigen Sittengesetz unterworfen und für dessen Einhaltung ihm verantwortlich. Es sind jene Gedankenreihen, die in die Paulinischen Worte ausmünden: «Aus ihm und durch ihn und in ihm ist alles; ihm sei die Ehre in Ewigkeit.»¹

¹ Röm. II, 36.

Diese Grundwahrheiten eines wahrhaft Allgemeinen Menschlichen nahm Benedikt XV. zur Voraussetzung und zur Grundlage seines erschütternden Rufes nach Frieden. Mit bitterem Weh im Herzen schaute er über die Kriegsfelder und bemerkte dann in seinem Bekenntnis zur Völkergemeinschaft:

«Wer sollte glauben, daß diejenigen, die man so sehr gegeneinander erbittert sieht, Kinder eines gemeinsamen Stammvaters, Träger derselben Natur, Glieder derselben menschlichen Gesellschaft sind? Wer sollte Brüder in ihnen erkennen, die den einen Vater im Himmel haben.»¹

Wenn nun die Enzykliken sich zu außenpolitischen Fragestellungen äußern, bieten sie gewiß kein abgeschlossenes System der Völkerpolitik und des Völkerrechts. Aber sie unterrichten uns doch zur Genüge: 1. über die Grundlagen des Völkerrechts und der Völkergemeinschaft; 2. über die Ziele der Völkerpolitik und Außenpolitik; 3. über die Mittel, diese Ziele zu erreichen.

1. Die Grundlagen des Völkerrechts und der Völkergemeinschaft.

1. Eine starke Strömung in der Moderne versteht unter dem Völkerrecht nur positives Recht und widerspricht damit den sittlichen Grundlagen des Völkerrechts wie des Rechts überhaupt. Alles Recht geht diesen Rechtspositivisten auf materiellen Zwang und auf die Macht und deren geschichtliche Betätigung zurück. Ganz anders die päpstlichen Rundschreiben. Nach ihnen haben in den Beziehungen der Völker ebenso wie im Privatleben und Staatsleben als Normen für das Handeln die ewigen Sittengesetze zu gelten. Es gibt keine Privatmoral und eine etwa anders geartete Völkermoral.

¹ Arnold Strucker, Die Kundgebungen Papst Benedikts XV. zum Weltfrieden. Im Urtext und in deutscher Übersetzung (Freiburg 1917) 9.

Wo immer wir darum das Völkerelend finden, stammt es neben manchen andern Erklärungsgründen doch letzten und tiefsten Grundes aus der Nichtbeachtung der ewigen Sittengesetze.

Doch lassen wir Leo XIII. selbst zu Worte kommen:

«Es ist nicht erlaubt, zu scheiden zwischen den Pflichten des Privatmannes und jenen des Staatsbürgers, als ob die kirchliche Autorität wohl Geltung habe im Privatleben, aber nicht im öffentlichen Leben.»¹

Ähnlich bemerkt Benedikt XV. mit einer starken Betonung der organischen Zusammenhänge im Staats- und Völkerleben:

«Das Evangelium kennt kein besonderes Gesetz der Liebe für die einzelnen Menschen und kein besonderes für die Staaten und Völker, die doch zuletzt alle aus einzelnen Menschen zusammewachsen.»²

Um dieser sittlichen Zusammenhänge und Voraussetzungen willen stellen darum die Päpste den Regierenden und Führern der Völker die große Verantwortung vor Augen. So beschwor Benedikt XV. die, «die Gottes Vorsehung bestellt hat zur Regierung der im Kriege liegenden Völker»:

«Ihr tragt vor Gott und den Menschen die furchtbare Verantwortung für Krieg und Frieden. . . Höret auf die Stimme des Stellvertreters des ewigen . . . höchsten Richters, dem ihr Rechenschaft ablegen müßt über die Staatshandlungen gerade so gut wie über die Taten eures privaten Lebens.»³

Also auch hier die Verknüpfung von Privatleben und öffentlichem Leben, von Individualethik und Sozialethik; es äußert sich der kategorische Imperativ eines christlichen Pflichtbewußtseins, der nicht von machiavellistischen Zielen verdrängt werden darf.

Es ist durchaus folgerichtig, wenn andererseits die Abwendung von den christlichen Grundsätzen, die im Völker- und Staatsleben genugsam statthat, als

¹ Staatsordnung, HA. II 388.

² Strucker a. a. O. 4. ³ Ebd. 51.

Wurzel und Urgrund alles Völkerelendes gekennzeichnet wird. Dieser Auffassung gibt Benedikt XV. in einer verfassungspolitischen Wendung Raum:

«Seitdem man in der Verfassung der Staaten die Vorschriften und Einrichtungen der christlichen Lehre außer acht gelassen hat, die doch die sicherste Bürgschaft für Festigkeit und Bestand der staatlichen Ordnung in sich tragen, seitdem sind die Staaten notwendigerweise selbst in ihren Grundfesten erschüttert worden und ins Wanken gekommen.»¹

Ähnlich äußerte sich Pius X. über die Ursachen der Zersetzung der sozialen und politischen Ordnung:

«Ohne Gott gibt es keine Ehrfurcht vor den Staatsgesetzen und keine Ehrfurcht vor noch so nötigen Einrichtungen; die Gerechtigkeit verfällt der Verachtung, selbst die naturrechtliche Freiheit wird unterdrückt; der Zersetzungsprozeß ruht nicht, bis er auch das Band der Familie, die erste und festeste Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft, vernichtet hat.»²

Für diese Auffassung gibt es nur eine wirkliche Ordnungspartei: «die Partei der Anhänger Gottes». Gleich beim Regierungsantritt bemerkte nämlich der gleiche Papst:

«Wir wissen es wohl, daß das Verlangen nach Frieden, der da ist ‚die Ruhe der Ordnung‘, sehr viele zum Zusammenschluß in Vereinen und Parteien angetrieben hat, die man Ordnungsparteien nennt. Doch ach, diese Hoffnungen und Sorgen sind eitel! Der Ordnungsparteien, welche wirklich Frieden in unsere gestörten Verhältnisse bringen können, gibt es nur eine Art: die Partei der Anhänger Gottes. Diese also müssen wir fördern, die Zahl ihrer Anhänger nach Möglichkeit verstärken, wenn wir von Liebe zu ruhig geordneten Verhältnissen getragen sind.»³

Einläßliches setzte Leo XIII. auseinander, wie die Zurückweisung des Christentums sich in den außenpolitischen Beziehungen der Völker rächt:

«Mit der Zurückweisung des Christentums, das ja die Kraft in sich trägt, die Völker zu verbrüdern und sie gleichsam zu einer großen Familie zusammenzuschließen, gewann nach und nach im Völkerleben ein System von Egoismus und Eifersucht die Oberhand, infolgedessen die Nationen einander, wenn auch nicht gerade feindselig, so doch mit dem argwöhnischen Auge des Nebenbuhlers be-

¹ Struher, Kundgebungen II.

² Zum Jubiläum Gregors d. Gr., HA. I 91.

³ Zum Regierungsantritt, HA. I 11.

trachten. Daher sind sie denn auch gar leicht versucht, den hohen Begriff der Sittlichkeit und Gerechtigkeit und den Schutz der Schwachen und Unterdrückten bei ihren Unternehmungen außer acht zu lassen; im Verlangen, den Nationalreichtum ins Ungemessene zu steigern, kennen sie nur Opportunitäts- und Nützlichkeitsrücksichten und die Politik der vollendeten Tatsachen, sicher, von keinem zur Achtung des Rechtes gemahnt zu werden. Unheilvolle Anschauungen, welche die materielle Macht als höchstes Gesetz aufstellen: daher die stets voranschreitende und maßlose Vermehrung der Kriegsrüstungen oder besser jener bewaffnete Friede, dessen verderbliche Wirkungen in vieler Hinsicht den schlimmsten Folgen des Krieges gleichkommen.»¹

Gewiß eine Quellenstelle und Verlautbarung von hohem Reiz für jeden, der sich der Geschichte der politischen Theorien zuwendet. Eine ganze Skala von außenpolitischen Begriffen wird eingezeichnet: Völkerverbrüderung auf der Grundlage des Christentums, das eine Völkerfamilie auch in nachmittelalterlicher Zeit zu schaffen berufen ist, dann die Geißelung eines «sacro egoismo». Zu dem hier geforderten Schutz der Schwachen und Unterdrückten hat Leo XIII. in einem Schreiben (29. Mai 1889) an die Königin Wilhelmine der Niederlande einläßlicher bemerkt, der Apostolische Stuhl habe bei Streitigkeiten der Völker immer dahin gewirkt, «das Recht der Schwachen mutig gegen die Ansprüche der Starken zu verteidigen»². Also ein Schutz der kleineren oder auch der geschwächten Nationen gegenüber dem Rechte der stärkeren. Wenn weiter das Nützlichkeitsprinzip und der Anspruch auf eine Steigerung des Nationalreichtums ins Ungemessene abgelehnt wird, dann nämlich sollen gleichzeitig sittliche, soziale und internationale Schranken des Rechts und der Völkerwohlfahrt verletzt werden, sind dabei wirtschaftsphilosophische Systeme eines ungehemmten, freien Spieles der Kräfte (Adam Smith), der volkswirtschaftliche Liberalismus und eine

¹ Bei Eintritt in das 25. Jahr seines Pontifikats; HA. VI 38.

² DA. VII 254 f.; vgl. J. B. Sägmüller, Der Apostolische Stuhl und der Wiederaufbau des Völkerrechts und des Völkerfriedens (Das Völkerrecht, Heft 6, Freiburg 1919) 28.

materialistische Geschichtsphilosophie abgelehnt, die ihr Gegenstück in einem Rechtspositivismus finden, der alle Rechtsentwicklung auf rein geschichtliche Machtträger und Machtwerte zurückführt. Ebenso wird mit Nachdruck betont, daß die mit den Mitteln der materiellen Gewalt vollendete Tatsache (fait accompli) in den Völkerbeziehungen, wie sie in den Ansprüchen des Machtstaats und im Umsturz zu Tage tritt, an sich nicht befähigt ist, rechtliche und sittliche Grundlagen der Völkerbeziehungen zu ersetzen. Doch diese Einzelbeobachtungen leiten bereits zu einem zweiten Grundgedanken der Papstpolitik über.

2. Als zweite Grundlage des Völkerrechts finden wir nämlich bei den Päpsten die Auffassung:

Die sittlichen Normen, welche das Verhältnis der Völker zueinander regeln, sind Gerechtigkeit und Liebe: Gerechtigkeit, weil jedes Wesen, das Menschenantlitz trägt, das Recht auf ein glückliches Dasein hat, und Liebe, weil wir alle Kinder in der einen großen Gottesfamilie sind. Als dritte Tugend kommt dann noch dazu die Billigkeit, welche die im Völkerleben entstehenden Spannungen und Reibungen dadurch ausgleicht, daß sie zur Erhaltung des Friedens geneigt ist, auch auf einen tatsächlich möglichen und rechtlich zulässigen Vorteil im Interesse anderer zu verzichten¹. Im Zeichen solcher Gedankengänge gab Benedikt XV. während des Weltkrieges den streitenden Völkern, deren Nationalität er gewiß immer wieder und geradezu mit peinlichster Sorgfalt achtete, den Rat, «gelegentlich einmal die Sonderinteressen dem Gesamtwohl der großen menschlichen Gesellschaft anzupassen»². In diesem Satze liegt keineswegs etwas den Nationalitäten Feindliches, sondern ein großer über-

¹ Vgl. Schindler, Moralthologie II (Wien 1913) 734.

² Strucker, Kundgebungen 78.

ragender humaner Weitblick, eine Bejahung organischer Völkerzusammenhänge. Darin ruht vor allem ein echt christlicher Grundton.

Demgegenüber steht, wie bereits soeben berührt, die reine nationalistische Machtpolitik, welche «die materielle Macht als höchstes Gesetz» aufstellt, «die Herrschaft der rohen Gewalt über das Recht»¹, die Politik der Opportunitäts- und Nützlichkeitsrücksichten und die Politik der vollendeten Tatsachen. Alle diese Theorien erscheinen als Äußerungen eines Individualismus und Liberalismus, der seine privatwirtschaftliche und positivistische Auffassung auf die Beziehungen der Völker überträgt. Gegen die Theorie der vollendeten Tatsache hatte im übrigen schon Pius IX. scharf Stellung genommen, wenn er den Satz verurteilte: «In der Politik haben die vollendeten Tatsachen schon dadurch, daß sie vollendet sind, rechtliche Gültigkeit.»²

Angesichts dieser in den Rundschreiben immer wieder angegebenen sittlichen Maßstäbe wirkt es als eine bemerkenswerte Differenz, wenn die deutsche Regierung anlässlich der Eröffnung der Haager Friedenskonferenz von 1899 erklärte: «Die einzig reale Friedensgrundlage ist das scharf geschliffene Schwert.» Das war eine Überschätzung des Realen und eine Unterschätzung sittlicher Zusammenhänge und bedeutsamer neuer und im Grunde genommen alter Imponderabilien³. Jedenfalls gewährt es einen weiteren Blick und ein tieferes sittliches Verständnis, wenn Benedikt XV. bereits in seinem ersten großen Rundschreiben erklärt:

«Es stehen andere Wege offen, es gibt andere Mittel, verletzte Rechte wiederherzustellen, als der Krieg. Mit diesen also mögen

¹ AAS. VI (1914) 565 ff. HA. 4.

² Enzyklika «Quanta cura» vom 8. Dezember 1864. ASS. III (1867) 160 ff.; vgl. Biederlack im Staatslexikon (Freiburg 1912) V²⁻⁴, Sp. 388.

³ Siehe auch Sägmüller, Der Apostolische Stuhl 57.

sie (die Regierenden) es einmal aufrichtigen Sinnes und guten Willens versuchen und unterdessen die Waffen ruhen lassen.»¹

So weisen diese und andere Mahnungen der Päpste in die Richtung, die Beziehungen der Völker letzten Endes und tiefsten Grundes von großen und bleibenden sittlichen Ideen zu gestalten. Denn die ewigen Gesetze sind der Ausgangspunkt «des gesamten Rechts» (Leo XIII.).

«Klar und über allen Zweifel erhaben ist es», sagt Leo XIII., «daß die bürgerliche Gesellschaft keine sicheren Fundamente mehr hat, wenn sie nicht auf den ewigen Grundsätzen der Wahrheit und den unwandelbaren Gesetzen des Rechts und der Gerechtigkeit ruht und wenn nicht die Bestrebungen der Menschen aufrichtiges Wohlwollen untereinander verbindet und so ihre wechselseitigen Pflichten und Beziehungen in Liebe ordnet.»²

Mit einer feinen Wendung kam Benedikt XV. auf die Fragen des Gleichgewichts (balance of power) zu sprechen. Höher als das raumgeographische, materielle und militärische Gleichgewicht steht diesem Papste ein sittliches:

«Das Gleichgewicht der Welt und der gedeihliche und gesicherte Friede der Nationen beruht viel mehr auf gegenseitigem Wohlwollen und auf der Achtung vor fremdem Recht und fremder Würde als auf Massenheeren und gewaltigen Festungsgürteln.»³

Dabei werden die unheilvollen Folgen einer Außenpolitik eingezeichnet, die sich lediglich auf die Gewalt und auf das Schwert gründet. Diese Politik bringt nämlich die Folgen mit sich, daß sie sich auf den bewaffneten Frieden stützen muß, der ebenso schwer zu ertragen ist als der Krieg selbst:

«So oft spendet die Welt dem Triumph der Gewalt über das Recht, des Ehrgeizes und des Erfolges über die Gerechtigkeit Beifall, daher bemerkt man unter den Völkern soviel unruhige Eifersucht, vom Zaun gebrochene Kriege und einen bewaffneten Frieden, so lastenvoll wie der Krieg selbst.»⁴

¹ AAS. VI (1914) 567; HA. 6; Strucker, Kundgebungen 10.

² HA. I 6. ³ Strucker a. a. O. 53.

⁴ Siehe Sägmüller, Der Apostolische Stuhl 22.

So bemerkte Leo XIII. bereits 1878 als Bischof von Perugia.

Vor allem hat Benedikt XV. inmitten des Schlachtenlärms des Weltkrieges auf den furchtbaren Ernst des Krieges hingewiesen. Gewiß anerkennt die christliche Sittenlehre, daß der Krieg unter Umständen als Akt der sittlichen Notwehr und zu Zwecken der notwendigen, aber auch wirksamen Selbstverteidigung und Selbsthilfe sittlich erlaubt, ja sogar sittliche Pflicht werden kann¹. Aber andererseits weiß die katholische Lehre, daß auch der gerechteste Krieg von so viel grauenhaftem Elend begleitet ist, daß er stets als ein Übel angesprochen werden muß. So ruft denn Benedikt XV.: Es geht auch ohne Waffengewalt.

2. Ziele der Völkerpolitik und Außenpolitik.

Als großes und überragendes Ziel aller Völkerpolitik erscheint dem Papsttum die Erhaltung und die Bewahrung des Friedens. Es stellt dem alten Satz: «Wenn du den Frieden wünschst, so rüste zum Krieg», das andere Motto gegenüber: Wenn du den Frieden wünschst, bereite die Friedensgesinnung.

Der Fernerstehende mag nicht meinen, daß diese Friedensbejahung erst unter den Hammerschlägen des Weltkrieges geworden ist. Der Friedensgedanke liegt vielmehr im ganzen System des Christentums begründet². Ist doch nach dieser Auffassung der Friede ein Gut und andererseits die Ruhe (tranquillitas ordinis), die aus der rechten Ordnung erwächst; ist er doch Endziel des

¹ Aus der Literatur der letzten Jahre siehe besonders J. Mausbach, Kampf und Friede im äußern und innern Leben (Kempten 1915, Kösel) 84.

² Siehe auch J. Mausbach, Kampf und Friede 106, ferner F. X. Kieß, Der Katholizismus als völkerverbindende Macht der Zukunft, bei M. Meinertz und H. Sacher, Deutschland und der Katholizismus II (Freiburg 1918) 407 ff.

Einzelchristen wie erstrebenswerter Zustand der Gesamtheit, um in ihr die Voraussetzung für die Betätigung eines universalen Heilswillens zu schaffen.

Die Erfüllung dieses Völkerideals des Friedens wünschte bereits Leo XIII. 1894 in seinem Rundschreiben an alle Völker und Fürsten der Erde. Die Vorstufe dieses Friedens ist «die gegenseitige Annäherung der Nationen». «Eine Annäherung, die in unsern Tagen mehr als je zu wünschen ist, um unheilvolle Kriege abzuwenden.»¹ Nur im Zeichen des Friedens läßt sich — übrigens ein bemerkenswerter Zusammenhang von Missionsbewegung und Weltpolitik — das Evangelium verbreiten:

«Gehen wir . . . alle mit gleichem Eifer ans Werk, daß die alte Eintracht zur allgemeinen Wohlfahrt wiederhergestellt werde. Unsere Zeiten sind der Wiederherstellung der Eintracht und der weiteren Verbreitung der Wohltat des christlichen Glaubens äußerst günstig; denn niemals hat das Gefühl allgemein menschlicher Brüderlichkeit die Geister so tief bewegt, und zu keiner Zeit sah man die Menschen sich eifriger aufsuchen, um sich gegenseitig kennen zu lernen und sich zu nützen. Schiffe und Wagen durcheilen mit unglaublicher Schnelligkeit ungeheure Strecken zu Wasser und zu Lande; ein Umstand, welcher die namhaftesten Vorteile mit sich bringt, nicht bloß für den Handel und die Erforschung der Länder durch die Gelehrten, sondern ebensowohl für die Verkündigung des Evangeliums.»²

Eine ernste Störung des Völkerfriedens ist der Zustand des bewaffneten Friedens. Leo XIII. hat über das waffenstarrende Europa 1894 bittere Klage geführt: «Wir sind bereits so weit gekommen, daß der bewaffnete Friede allgemach unerträglich geworden. Sollte ein derartiger Zustand der bürgerlichen Gesellschaft ein natürlicher sein?»³

Das Hohelied des Friedens kündete jedoch vor allem Benedikt XV. in seiner menschlich ergreifenden Friedens-

¹ HA. IV 186. «Die Ähnlichkeit im Gedankengang, ja selbst im Wortlaut» der Kundgebungen Benedikts XV. mit denen Leos XIII. wird zugegeben in der Schrift: Papst, Kurie und Weltkrieg. Historisch-kritische Studie von einem Deutschen (Berlin 1918, Säemann-Verlag) 81.

² HA. IV 192.

³ An die Fürsten und Völker: HA. IV 188.

enzyklika: «Das schönste Geschenk Gottes ist der Friede.»¹

Allerdings wird ein solcher Friedenszustand unter den Völkern nur hergestellt, wenn diese sich auf die Grundlagen des Christentums und auf die sittlichen Quellen des Rechts besinnen: Als Leo XIII. 1899 von der Haager Friedenskonferenz, die von 27 Staaten beschickt war, auf Veranlassung Italiens ausgeschlossen wurde, erklärte er:

«Frieden kann es nur geben gestützt auf das christliche Recht: Man hat die Beziehungen der Völker durch ein neues Recht regeln wollen, das seine Grundlage findet im Nützlichkeitsprinzip, im Recht des Stärkeren, dem Erfolg der vollendeten Tatsachen und in andern Anschauungen, welche die ewigen und unwandelbaren Grundsätze der Gerechtigkeit leugnen; das ist der Hauptirrtum, der Europa in einen solchen Zustand der Aufklärung geführt hat.»²

Um dieser sittlichen Grundlagen des Friedens willen erhoben die Päpste ihre Stimme, wenn ernste Verletzungen des Völkerrechts vorliegen. Als 1860 Umbrien und die Marken vom Kirchenstaat getrennt wurden, erklärte Pius IX. am 28. September 1860:

«Es handelt sich um eine ungeheure Verletzung des Völkerrechts, so daß, wenn ihr keine Schranken gezogen werden, künftighin keine Festigkeit und Sicherheit irgendeines legitimen Rechts mehr bestehen wird.»³

Er beklagte es, daß die Fürsten damals nach dem außenpolitischen Grundsatz des «laissez faire laissez aller» handeln.

«Es müssen alle Fürsten davon überzeugt sein, daß Unsere Sache auch die ihrige ist, und daß sie, wenn sie Uns Hilfe bringen, für die Unversehrtheit ihrer eigenen Rechte sorgen.»

Das ist also ein offenes Bekenntnis gegen die vom politischen Liberalismus gepredigte Lehre der Nichtintervention, hinsichtlich deren selbst J. K. Bluntschli gesteht: «Die Intervention aber unter allen Umständen

¹ Strucker, Kundgebungen 4.

² Sägmüller, Der Apostolische Stuhl 26.

³ Ebd. 20.

verbieten und den Sieg des Rechts einfach von der Zeit erwarten, dagegen sträubt sich ebensowohl die Vernunft als die Erfahrung.»¹ Die völlige Ablehnung jedweder Intervention ist in der Tat eine Verneinung des Gedankens der Völkergemeinschaft.

Ebenso haben die Trennungsgesetze den Päpsten Veranlassung gegeben, gegen die Verletzung völkerrechtlicher Verträge Einspruch zu erheben.

Pius X. brandmarkte das französische Trennungsgesetz (1906) als eine Verletzung des Völkerrechts, als «die bedenklichste Durchbrechung der politischen und gesellschaftlichen Gepflogenheiten».

«Ist doch für das menschliche Leben und die ruhige Betätigung der Gegenseitigkeit in der Gesellschaft nichts so wichtig, als daß die öffentlichen Verträge heilig und unverletzlich gehalten werden.»² Er verwirft darum das Trennungsgesetz, weil es «das Natur- und Völkerrecht und die öffentliche Vertragspflicht verletzt»³.

Mit der nämlichen Begründung nahm er gegen das portugiesische Trennungsgesetz (1910/11) Stellung⁴.

Voraussetzung dieser freimütigen Beurteilung der von den Völkern begangenen Rechtsverletzung ist allerdings die Einhaltung der Neutralität, die das Papsttum inmitten schwierigster Verhältnisse immer wieder vollzog. Der Wille und die Verpflichtung zu ihr, die aus dem übernationalen Wesen des Papstamtes fließt, ist besonders von Benedikt XV. in aller Entschiedenheit literarisch und praktisch zum Ausdruck gebracht. Sie hat ihm mit Recht den Beinamen «des wahrhaft Neutralen» eingetragen. Besonders nachdrücklich hat er sich in dieser Richtung in seiner Allokution vom 22. Januar 1915 geäußert: «Wir verurteilen mit Schärfe alle Rechtsverletzungen, wo immer sie begangen worden sind.»

¹ Vgl. Biederlack im Staatslexikon V¹⁻⁴, Sp. 389. Der Syllabus § 62 verwirft den Satz: «Man muß sich zu dem Grundsatz der sog. Nicht-Intervention bekennen.»

² HA. I 153.

³ Ebd. I 165.

⁴ 24. Mai 1911, HA. II 25.

«Die päpstliche Autorität aber in die Streitigkeiten der Kriegführenden selbst hineinziehen zu lassen, wäre freilich weder passend noch zweckmäßig. Wer verständig die Lage beurteilt, wird wahrhaftig zu dem Urteil kommen, daß der Heilige Stuhl in diesem Streite, wenn er auch nicht ohne die größte Sorge sein kann, doch zu keiner Partei halten darf. Als Stellvertreter Jesu Christi, der für alle und jeden einzelnen Menschen gestorben ist, muß der Papst alle Kämpfenden mit seiner Liebe umfassen. Als Vater der katholischen Gemeinschaft hat er überall Söhne in großer Zahl, deren Wohl ihm in gleicher Weise am Herzen liegen muß. Er darf also bei ihnen nicht auf die Einzelinteressen, die sie trennen, sondern auf das gemeinsame Band des Glaubens, das sie verbindet, sehen. Wenn er anders täte, würde er nicht nur der Sache des Friedens nichts nützen, sondern es würde vielmehr künstlich Groll gegen die Religion wachrufen und so die innere Ruhe und Eintracht in der Kirche schweren Erschütterungen ausgesetzt werden.»¹

Ganz in Einklang mit diesen Auffassungen dringen die Päpste auf Beobachtung des Völkerrechts im Krieg. Laut und feierlich betont Benedikt XV., es sei eine der wichtigsten Aufgaben des Papstes, zu erklären, daß von niemand und niemals aus irgend welchem Grunde die Gerechtigkeit verletzt werden darf. Er verurteilt «alles in diesem Kriege geschehene Unrecht, wo immer und von wem immer es geschieht»². So lehnt er ab die Verletzung der belgischen Neutralität, die Beschießung offener Städte, die Deportationen, Repressalien und die Fortführung kirchlicher Gegenstände³.

Diese Neutralität begreift es eigentlich schon in sich, daß das Papsttum auch sein Verständnis für das Lebensrecht der Nationen besitzt. «Bedenket, daß die Nationen nicht sterben», erging der Ruf Benedikts an die Machtpolitiker⁴. Ferner sollen die streitenden Parteien nach Maßgabe des Gerechten und des Möglichen . . . den Bestrebungen der Völker Rechnung tragen⁵. Gewiß bei aller Würdigung der Völkerzusammenhänge, die das

¹ Strucker, Kundgebungen 39 f. Zur neutralen Stellung Benedikts XV. vgl. noch G. Pfeilschifter, Religion und Religionen im Weltkrieg (Freiburg 1915) 77 ff.

² Strucker a. a. O. 39 45 66 67.

³ Quirico, Il Vaticano e la guerra 61.

⁴ Strucker a. a. O. 52. ⁵ Ebd. 77 f.

Papsttum wieder und wieder vornimmt, doch gleichzeitig eine bedeutsame Anerkennung des Nationalitätsprinzips, das allerdings bestimmten sittlichen Schranken unterworfen ist.

Es war eine Auswirkung des Grundsatzes vom Eigenrecht der Nationen wie wahrhafter Neutralität, wenn das Papsttum während des Weltkrieges eine hervorragende karitative Tätigkeit entwickelte, die in allem edelste Menschlichkeit und praktisches Christentum achtete. Noch bedarf es einer einläßlichen Darstellung dieser umfassenden Bemühungen, die noch längst nicht ihre volle Würdigung gefunden haben¹.

3. Papsttum und Friedensbewegung.

Es gibt überspannte, überidealistische und weltflüchtige Vertreter einer Friedensbewegung, denen der Blick für die Wirklichkeit und für sittliche Erlaubtheiten (Ablehnung jedweden Krieges, Tolstoi: Verweigerung des Kriegsdienstes als Christenpflicht) fehlt, die auch vom Standpunkt einer nicht verstandenen Bergpredigt oder von den Voraussetzungen einer falschen Philosophie ausgehen. «Eine Propaganda für den Frieden, der sich nur auf das Gefühl der Menschlichkeit, die christliche Liebe oder gar die Schopenhauersche Moral des Mitleids stützt, wird immer utopisch bleiben.»² Andererseits hat zweifelsohne eine Friedensbewegung im Zeichen gesunder philosophischer und sittlicher Voraussetzungen eine ernste Berechtigung. Treffend hat Mausbach einmal bemerkt: «Der gewaltige Fortschritt der innerstaatlichen Rechtspflege und der Kultur im allgemeinen — darin hat die Friedensbewegung recht — verbietet es dem erleuchteten Denken, die Notwendigkeit des Krieges darum als Dogma hinzunehmen, weil er stets

geherrscht und sich bis heute als unvermeidlich erwiesen hat.»¹ Es bleibt darum ein hohes Verdienst des Papsttums, die Friedensbewegung als solche gefördert zu haben.

Den ersten Friedenskongreß in Paris (1889) begleitet Leo XIII. mit seinem Wohlwollen, indem er hervorhebt:

«Nichts ist so wichtig, als die Kriegsgefahr von Europa abzuwenden, so daß jedes Streben in dieser Richtung als ein solches zum allgemeinen Besten anzusehen ist.»²

Leo XIII. förderte ebenfalls, allerdings mittelbar, die Friedenskonferenz im Haag (1899)³. In denselben Bahnen wandelt Pius X., der dem Mailänder Weltfriedenskongreß (1906) seine Glückwünsche entbot, dessen Beratungen er «zur Verhinderung und Umgehung der Kriegsgefahr» mit Erfolg gekrönt zu sehen wünscht⁴.

Noch eindringlicher gestalteten sich die praktischen Friedensbemühungen Benedikts XV. Es hat immer etwas Ergreifendes an sich, nachträglich die Zeugnisse im Zusammenhang zu lesen, die dem schmerzlich bewegten Rufe nach Frieden Ausdruck geben (8. September, 1. November, 24. Dezember 1914; 22. Januar, 28. Juli, 6. Dezember 1915; 4. Dezember 1916; 1. August 1917; schließlich die Friedenszyklika Pfingsten 1920)⁵. Leider umsonst. Als schließlich der sog. «Friede von Versailles» geschlossen war, da gab er wohl verständlich zu erkennen, was er von diesem Frieden hielt, wenn er ihn als eine Art von Frieden, «pax aliqua», bezeichnet, immerhin besser als das sinnlose Morden und «die Menschenmetzelei», da er wenigstens Aussicht bietet

¹ Ebd. 50. ² Sägmüller, Der Apostolische Stuhl 23.

³ Siehe L. K. Goetz, Leo XIII. (Gotha 1899) 378 f.; M. Spahn (Leo XIII.) hat dieser Seite weniger seine Aufmerksamkeit zugewandt. Siehe dort 239.

⁴ Sägmüller a. a. O. 31.

⁵ AAS. VI—XII (1914—1920).

¹ Siehe unten.

² J. Mausbach, Kampf und Friede 49.

«zur Anbahnung der Verständigung, wenn der Haß schwindet, die Unbilden vergessen werden und die Liebe die Vorherrschaft gewinnt».

Trotz allem erschien allerdings nationalistischen Kreisen hie und da die Vermittlung und Wirksamkeit Benedikts XV. als unzureichend. Schon Josef Kohler hatte 1917 im Berliner «Tag» dem Friedensschreiben vom 1. August 1917 eine in der Form verbindliche, aber in der Sache doch scharfe Kritik gewidmet¹. Von anderer Seite kam noch lauterer Widerspruch. So wurde in den Reichstagsverhandlungen vom 16. März 1921² ein Schreiben des alldeutschen Münchener Mediziners Professor Dr. Max v. Gruber verlesen, den dieser an seinen Berliner Kollegen Professor Bumm gerichtet und das die «Münchener Medizinische Wochenschrift» veröffentlicht hatte. Es hieß in diesem Briefe unter anderem:

«Sehr geehrter Herr Kollege! Sie und die andern vier Herren Unterzeichner des Rundschreibens vom 15. Mai über die internationale Hilfsaktion für Rettung der Tuberkulosekinder Deutschlands werden sich wohl über meine telegraphische Absage gewundert haben. ... Sagen Sie den feindlichen Nationen, daß sie die Schuld trifft, wenn unsere Kinder in Krankheit verkommen — dabei würde ich mittun —; aber rufen Sie nicht die Menschlichkeit derjenigen an, welche die Menschlichkeit in beispiellos und unmenschlicher Weise mit Füßen getreten haben; rufen Sie nicht den Papst an, den Wächter christlicher Sittlichkeit, der kein Wort gewagt hat gegen die Hungersperre und gegen den ‚Versailler Frieden!‘»

Gegenüber solchen Auffassungen erklärte in der Debatte der Reichsminister des Innern Koch, daß

¹ Eine eindrucksvolle Widerlegung bot J. Mausbach, Das Friedensprogramm Benedikts XV. vom 1. August 1917 im «Hochland» XV (1917) I 81 ff., neu abgedruckt bei J. Mausbach, Aus katholischer Ideenwelt 446 ff. — Siehe auch Magnus Jocham, Wir Christen und das päpstliche Friedensprogramm. Leipzig 1917/18.

² Siehe Stenogramm 3033 ff. 3037 ff. Siehe auch den «Vorwärts» vom 13. August 1921. Neuerliche Angriffe auf das Papsttum, das sich um Deutschlands Not nicht kümmere bei Dr. Ambrosius (wohl Pseudonym) in der «Deutschen Allgemeinen Zeitung» vom 12. Dezember 1922.

«nach Anschauung der Regierung der Papst während des Krieges auf dem Gebiete der Caritas, auf dem Gebiete der Fürsorge für die Kriegsgefangenen alles dasjenige getan hat, was zu erwarten und zu hoffen war, und daß wir Anlaß haben, ihm für das dankbar zu sein, was auf diesem Gebiete von seiner Seite geschehen ist».

Ferner machte der Zentrumsabgeordnete Dr. Schreiber gleichzeitig folgende Feststellungen:

«Der Brief des Geheimrats v. Gruber, eines Mannes, der sonst in der Bevölkerungspolitik als sympathischer Name uns bekannt ist — ich spreche das ganz offen im Sinne einer objektiven Darstellung aus — spricht davon, daß der Papst seinerseits nichts gegen den Vertrag von Versailles getan habe. Meine Damen und Herren! Das ist ein ganz falscher Sehwinkel! Wir müssen hier unterscheiden zwischen der Zeit vor dem Vertrag von Versailles und dem Vertrag und seiner Nachwirkung selbst. In der Zeit vor dem Versailler Vertrag sind wir dem Papst dankbar gewesen, daß er die Neutralität bewahrt hat. Es ist damals von Kreisen, die weitab von uns stehen und fern von uns stehen, mit allem Nachdruck der Gedanke zum Ausdruck gebracht worden, daß der Papst der einzige wirkliche große Neutrale sei. Sie können in dieser Hinsicht die Ausführungen lesen, die damals Freiherr Octavio v. Zedlitz und Neukirch im «Tag» geschrieben hat, also der Führer einer Gruppe, die in vieler Hinsicht nicht mit meiner Auffassung übereinstimmt.

Ich verweise weiter auf die Aufsätze des protestantischen Archivrats Lulvès, die in der ‚Deutschen Revue‘ erschienen sind¹, wo quellenmäßig, dokumentarisch, unter Beibringung von großem Material derselbe Gedankengang zum Ausdruck gebracht worden ist: daß der Papst als wirklich Neutral in den Quellen des Weltkrieges anzusehen ist. Eben deshalb war es ihm möglich, kriegskaritative Maßnahmen größten Stils einzuleiten. Ich erinnere Sie nur daran, was er im Kriege getan hat für die Kriegsgefangenenfürsorge und -hilfe. Unserseits ist in Paderborn das große Institut für kirchliche Kriegshilfe aufgemacht worden². Dieses Institut für kirchliche Kriegshilfe hat in seiner Gefangenenfürsorge und in seiner Vermisstenforschung noch in vielen Fällen — ich stelle das hier einmal fest — dort helfen können, wo es selbst dem Roten Kreuz versagt war, in der einen oder andern Hinsicht Licht zu bringen, Aufschlüsse zu gewähren und zu helfen. Mit großem Dank muß das festgestellt werden. Es war aber eben nur möglich, weil dieses Institut für kirchliche Kriegshilfe in Paderborn sich anlehnen konnte an die diplomatischen Beziehungen des Vatikans. Es ist in diesen Tagen die Kardinalsernennung des Kardinals Schulte von Köln gewesen, und bei dieser Kardinalsernennung ist eigens vom Papst zum Ausdruck gebracht worden, daß die groß-

¹ Siehe besonders den im Mai 1920 veröffentlichten Aufsatz «Papst Benedikts XV. Verhalten gegenüber Deutschland seit dem Erlöschen des Weltkrieges» mit der dort angegebenen Literatur.

² Die kirchliche Kriegshilfsstelle in Paderborn ist im Januar 1915 von den deutschen Bischöfen gegründet worden (Auskunftsstelle über Vermisste und Gefangene, ebenso Fürsorgestelle für Kriegsgefangene).

artigen sozialen karitativen Maßnahmen, die in Paderborn getroffen worden sind, einer der Mitgründe gewesen seien, um ihm die Würde des Kardinals zu verleihen.

So hat die Neutralität des Papstes gerade während des Krieges außerordentlich wertvolle Früchte gezeitigt und getragen, die dann in der Geschichte des Krieges, die auch die Caritas zu behandeln hat, nie vergessen werden können. Das müssen wir alle zugeben, zu welchem Parteiprogramm man immer stehen mag. Noch immer ist das Gebiet der sozialen karitativen Fürsorge im allgemeinen ein Gebiet, auf dem wir uns am leichtesten finden können. . . .

Aber ich gehe einen Schritt weiter und sage: Herr Geheimrat v. Gruber in München ist doch eigentlich sehr wenig über den Friedensvertrag von Versailles und seine Abbröckelung unterrichtet. Wenn wir wirklich die Reihe der großen Abbröckelungen nehmen, die moralischen Einwendungen, die gegen unerfüllbare Bedingungen und Härten des Friedensvertrags gerichtet sind, dann müssen wir auch hier davon sprechen, daß der Vatikan in einem Punkte mit allem Nachdruck — und in einem sehr wichtigen Punkte — mit einer bedeutsamen Kritik des Friedensvertrags eingesetzt hat. Ich kann es nur bedauern, daß Herr Geheimrat v. Gruber in dieser Hinsicht so wenig das einschlägige Material verarbeitet hat. Denn es muß doch bekannt sein, daß der Papst in seiner Weihnachtsallokution im Dezember 1920 mit allem Nachdruck darauf hingewiesen hat, daß der Vatikan nicht auf die Behandlung eingehen kann, wie sie den Missionsgesellschaften in unsern früheren Kolonien zuteil geworden ist, die heute der Entente gehören. Mit allem Nachdruck ist ausgesprochen worden, daß es dem Vatikan nicht möglich ist, auf diese Behandlungsmethoden einzugehen, die im Friedensvertrage ausgesprochen sind. Nach dem Friedensvertrag sind die Missionare und Missionsgesellschaften im wesentlichen ja als rechtlos betrachtet worden¹, und man muß wirklich sagen, daß der Vatikan seinerseits moralisch damit, und gewißlich vom Standpunkt des Christentums, einen starken Vorstoß gegen die Härten des Friedensvertrags vorgenommen hat, die unerträglich sind.²

Der Redner wies sodann auf bemerkenswerte Hilfsmaßnahmen hin, die Benedikt XV. in der Nachkriegszeit getroffen hat.

4. Das Friedensprogramm Benedikts XV.

Die Bemühungen Benedikts um den Weltfrieden trugen keineswegs bloß das Kennzeichen des Aktuellen und eines Interesses, das ihm lediglich durch die grausame Tatsache des Weltkrieges abgerungen wurde. Seine

¹ Vgl. ASS. XII 588; XI 259; siehe auch G. Schreiber, Deutsche Kulturpolitik und der Katholizismus 26. ² Stenogramm Sp. 3037.

Tätigkeit erhob sich vielmehr auf dem Unterbau und dem starken Wollen eines großzügig entworfenen Friedensprogrammes. So strebte er nach endgültigen und neuen Lösungen, weit über die Zeit des Weltkrieges hinaus.

Wie die Geschichte der Sozialreform und der Sozialpolitik den Enzykliken Leos XIII. den Charakter des Programmatischen zuerkennen wird, so wird eine Geschichte der Bemühungen um den Völkerfrieden Benedikt XV. eine ähnliche Bedeutung zuweisen. Erstrebte er doch einen «gerechten und ehrenvollen Frieden»¹ als Dauerzustand:

«Der erste und wichtigste Punkt muß sein: An die Stelle der materiellen Gewalt der Waffen tritt die moralische Macht des Rechts.»

Dieser «gerechte und dauernde Friede» wird von der gesamten Welt «so heiß ersehnt». Er darf nicht so geartet sein, daß er «nur einer Partei Vorteil brächte». Dieser Völkerfriede soll nicht etwa bloß den Abschluß des Weltkrieges bilden. Nein, darüber hinaus ist eine «Reorganisation der Völker» auf neuen Grundlagen anzustreben².

Als Mittel für die Erreichung dieses stetigen Völkerfriedens dient der Völkerbund, in dem alle Staaten einbezogen sind, auch der Papst. Weitere Mittel und Forderungen sind die Abrüstung, das Schiedsgericht und die Freiheit der Meere.

I. Die Abrüstung. Diese päpstliche Forderung sieht bereits auf eine ältere Entwicklungslinie zurück. Schon Leo XIII. hatte 1889 bemerkt, es können

«die gewaltigen Heere und die ungeheuren Rüstungen wohl eine Zeitlang den Ausbruch des Krieges hintanhaltend, dagegen keine feste und sichere Ruhe schaffen. Vielmehr sind die bedrohlichen Rüstungen mehr geeignet, Verdacht und Eifersucht zu wecken als zu heben»³.

¹ Strucker, Kundgebungen 56 73 75 f., siehe besonders die Friedens-
enzyklika AAS. XII (1920) 209 ff.

² «Telles sont les principales bases sur lesquelles Nous croyons que doit s'appuyer la future réorganisation des peuples.» Strucker a. a. O. 78. ³ Sägmüller, Der Apostolische Stuhl 23.

Noch deutlicher äußerte er sich 1894:

«Schon seit vielen Jahren haben wir von Frieden nicht viel mehr als den Schein. Da das gegenseitige Vertrauen geschwunden und dem Argwohn Platz gemacht, sind fast alle Nationen um die Wette damit beschäftigt, sich zum Kriege zu rüsten. Die unerfahrene Jugend wird in die Gefahr des Militärlebens gestürzt, wo sie des Rates der Eltern entbehren muß. Daher ist auch infolge von ungeheuren Ausgaben der Staatsschatz erschöpft, der Reichtum der Länder zusammengeschmolzen, das Vermögen der einzelnen schwer geschädigt. Wir sind bereits so weit gekommen, daß der bewaffnete Friede allgemach unerträglich geworden. Sollte ein derartiger Zustand der bürgerlichen Gesellschaft ein natürlicher sein?»¹

In der nämlichen Richtung hatte Pius X. Stellung genommen:

«Es ist ein edles Unternehmen, die Eintracht zu fördern, feindliche Bewegungen zu unterdrücken, Kriegsgefahren fernzuhalten und selbst die Bestrebungen um den sog. bewaffneten Frieden aus der Welt zu schaffen.»²

Benedikt XV. selbst gab der Frage der Abrüstung am 1. August 1917 Raum. Nach ihm soll «eine gerechte Verständigung aller über die gleichzeitige und gegenseitige Abrüstung nach zu vereinbarenden Regeln und Garantien erfolgen, und zwar nach Maßgabe dessen, was zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung in den einzelnen Staaten notwendig und ausreichend ist»³. Weiterhin nennt er «einen dauerhaften Frieden mit Abrüstung einen unermesslichen Vorteil»⁴. Man darf diesen Wunsch zur Abrüstung nicht lediglich als utopischen betrachten. Gewiß will es noch nicht überviel besagen, daß das Völkerbundsstatut die Abrüstung im Völkerbundsstatut allgemein vorsieht. Aber es wiegt doch schwerer, daß die Konferenz in Washington (1921/22) für die Frage der Flottenabrüstung praktisch einen Maßstab gefunden hat. So erscheinen doch neue Möglichkeiten in den Völkerbeziehungen.

¹ An die Fürsten und Völker, HA. IV 186 f.

² Sägmüller, Der Apostolische Stuhl 32. Siehe ferner Rundschreiben beim Regierungsantritt ASS. 36 (1903) 129 ff.; HA. I 11.

³ Strucker, Kundgebungen 75 f. Siehe auch Sägmüller a. a. O. 97.

⁴ Strucker a. a. O. 77.

2. Schiedsgericht. Der Gedanke der Abrüstung wird geradezu mit innerlicher Notwendigkeit von der andern päpstlichen Forderung eines Schiedsverfahrens begleitet. Auch hier hat Benedikt XV. bereits programmatische Umrißlinien eingezeichnet¹, wenn der soeben mitgeteilte Text weiterhin besagt:

«Dann käme an Stelle der Armeen die Einrichtung eines Schiedsgerichts mit seiner erhabenen friedensstiftenden Tätigkeit nach zu vereinbarenden Normen und festzulegenden Sicherungen gegenüber dem Staat, der sich weigern sollte, die internationalen Fragen dem Schiedsgerichte zu unterwerfen oder seine Entscheidungen anzunehmen.»²

Auch in diesem Punkte mögen zwischen Ideal und Wirklichkeit große Klüfte bestehen. Aber man wird doch dieser Frage des Schiedsgerichts nicht mehr ganz so ablehnend gegenüber treten können, wie es ehemals in den Tagen der Haager Friedenskonferenz geschah, auf der der deutsche Vertreter eine kurzsichtige Haltung einnahm. Sie gab damit unsern Gegnern willkommenen Anlass, bei der Ablehnung des Friedensangebots darauf hinzuweisen, im Haag sei es ein deutscher Vertreter gewesen, der jeden Vorschlag der Abrüstung ablehnte³.

3. Die Freiheit der Meere. Ein dritter Programmpunkt betrifft die Freiheit der Meere. Denn Benedikt XV. fährt an der zuletzt verlassenen Textstelle mit den Worten fort:

«Wenn einmal so die Oberhoheit des Rechts aufgerichtet ist, möge man jedes Hindernis für die Verkehrswege der Völker wegräumen, in dem man nach gleichfalls noch festzulegenden Grundsätzen die wahre Freiheit und Gemeinsamkeit der Meere sichert, was einerseits zahlreiche Konfliktsstoffe ausräumen, andererseits allen neue Quellen des Gedeihens und des Fortschritts erschließen würde.»⁴

¹ Ebd. 76. Siehe auch Sägmüller a. a. O. 52 ff. 60 ff. 98 ff.

² Strucker a. a. O. 76.

³ Daß der Schiedsgerichtsgedanke im übrigen gerade dem alten deutschen Rechtsempfinden entspricht, hat A. Hommerich, Deutschtum und Schiedsgerichtsbarkeit (Freiburg, Herder) 1 ff. betont. Siehe auch Mausbach, Aus katholischer Ideenwelt 468 ff.

⁴ Strucker a. a. O. 76.

Noch im Jahre 1917 hätten Übelwollende aus dieser Forderung des Papstes eine antienglische Spitze herauslesen können. Aber inzwischen hat die Washingtoner Konferenz, indem sie einer Flottenabrüstung zustimmte, angedeutet, daß auch hier neue und der Papstforderung nicht ungünstige Entwicklungen sich anbahnen.

So hat Benedikt XV. ein großes Weltfriedensprogramm aufgerichtet. Wie schon angedeutet, bestehen zwischen der idealen Forderung und ihrer Verwirklichung noch grelle Dissonanzen. Gleichwohl ist die Formulierung dieses Programms etwas Großes und die Zeiten Überraschendes, zugleich edelste Humanität und Versittlichung des Völkerrechts. Mag die Verwirklichung ausfallen wie sie will¹, jedenfalls sind die päpstlichen Friedensverlautbarungen dazu angetan, einer ernsteren Beachtung des Völkerrechts zu dienen, den Rechtssinn zu beleben und zu vertiefen, dazu in der öffentlichen Meinung der Welt das Gefühl zu stärken, daß die Ansätze zu zwischenstaatlicher Verständigung ausgebaut werden müssen.

5. Päpstliche Enzykliken und das außenpolitische Interesse deutscher Katholiken.

Nach wie vor bleibt eine Untersuchung des außenpolitischen Interesses der deutschen Katholiken recht dankenswert². Nur andeuten läßt sich hier, daß die Ideenlehre päpstlicher Rundschreiben über die Völkerbeziehungen starke Beachtung und Zustimmung gefunden

¹ Siehe auch Mausbach, Krieg und Friede 50; Ders., Aus katholischer Ideenwelt 468 ff.; G. Schreiber, Der Völkerbund und die Idee des Völkerbundes in der Zeitschr. «Zentrum» I (Berlin 1921) 319 ff.

² Von neueren Veröffentlichungen siehe Joh. Zehnter, Vaterland und politische Betätigung, bei M. Meinertz und H. Sacher, Deutschland und der Katholizismus II 148 f. — G. Schreiber, Deutsche Kulturpolitik und der Katholizismus 22 ff.

hat. Schon W. E. v. Ketteler hat in seinen politischen Schriften¹ wieder und wieder betont: Alle Politik muß auf sittlichen Grundsätzen beruhen; diese gelten auch für das Völkerleben; keine Machtpolitik, sondern eine Politik des Rechts und der Gerechtigkeit. Es wird heute vielleicht nicht jedem ganz leicht, bei solchen Erörterungen gleichzeitig seinen großdeutschen Standpunkt zu würdigen, obwohl heute das Verständnis für großdeutsche Zusammenhänge besser fortgeschritten ist als ehemals. Aber immer wieder fesselt uns gleichzeitig der unbestechliche Gerechtigkeitssinn, mit dem v. Ketteler die Völkerbeziehungen mißt:

«Die Gerechtigkeit, so sagten unsere Vorfahren, ist das Fundament der Staaten und der Völker. Die Theorie der Nützlichkeit mit Verletzung der Gerechtigkeit, die Theorie des Erfolges als Maßstab der Berechtigung ist Flugsand, welcher von dem ersten Sturme, der durch die Welt geht, weggeblasen wird. Der letzte Krieg (1866) war in Europa ein Sieg dieser schlechten Theorie über die wahren Grundsätze der Gerechtigkeit. Darin liegt eine große Gefahr für die Zukunft. Je weiter diese falschen Prinzipien fortschreiten, desto ungewisser, desto schwankender wird die Existenz aller Staaten werden².

Von diesem Standpunkt aus fällt sein Urteil über die Konservative Partei scharf aus, wenn er sagt:

«Diese Partei hat leider bei Königgrätz eine nicht minder große Niederlage erlitten wie Österreich; sie hat dem Erfolg gehuldigt vor den vollendeten Tatsachen und der Macht ihre Kniee gebeugt und fast ausnahmslos jene Grundsätze verleugnet, die sie seit vielen Jahren vertreten hat. Ganz und gar dasselbe, was sie in diesem langjährigen Kampfe allen ihren Gegnern vorgeworfen, hat sie jetzt selbst getan. Das ist eine sittliche Niederlage; denn eine Partei, die christlich sein will, muß vor allem der Macht gegenüber den Mut der Wahrheit haben. Huldigung, lediglich der Macht erwiesen, Feigheit der Macht gegenüber hat mit Christentum nichts zu schaffen. Die Konservative Partei in Preußen hat diese Probe nicht bestanden. Ob sie sich von diesem Schlage erheben wird, können wir nicht übersehen; wir hoffen es. Wir wünschen ihr aber, daß nie eine Zeit kommen möge, wo die Revolution in der Lage sein wird, ihr diesen Abfall öffentlich mit jenem Hohne und jener schneidigen Logik nachzuweisen, wozu sie die Energie und den Geist in sich trägt. Die Konservative Partei hat der Revolution durch diesen Abfall

¹ Siehe besonders II 72 (Ausgabe J. Mumbauer, Kempten 1911).

² Ebd. II 80 f.

von ihren Grundsätzen, durch diese Huldigung für die Tatsachen eine mörderische Waffe in die Hand gegeben, von der sie unter veränderten Verhältnissen Gebrauch zu machen wissen wird.»¹

So steht v. Ketteler als ein bemerkenswerter Verächter der bloßen Erfolgspolitik vor uns. Mit Bitterkeit hat er auch über die Entchristlichung des Völkerrechts geklagt:

«Seitdem das Völkerrecht sich von den Grundsätzen des Christentums abgewendet hat, sind wir auf dem offenen Wege zu dem Völker-Faustrecht. . . Nicht die sittlichen Grundlagen, nicht das Gefühl der Gerechtigkeit und des Wohlwollens, nicht das Gesetz: Was du nicht willst, das tue auch deinem Nächsten nicht, entscheiden dann über die Beziehungen der Völker untereinander, über Krieg und Frieden, über jene Fragen, von denen das Wohl und Wehe, das Gut und Blut der Völker abhänget, sondern der nackte Egoismus, die Selbstsucht. . . Wir haben auf diesem Wege furchtbare Fortschritte gemacht, und endlose Kriege . . . stehen uns in Europa und der Welt bevor, wenn wir auf diesem Wege fortschreiten.»²

In sachlich völliger Übereinstimmung mit päpstlichen Verlautbarungen bemerkt v. Ketteler weiter:

«Das idealste Völkerrecht wäre eine Verwirklichung der Gesetze des Christentums in den Beziehungen der Völker untereinander: die idealste Diplomatie und Politik wäre die Diplomatie und Politik nach den Grundsätzen des Christentums³. . . Aber man hat die hohe Politik losgelöst von Gott: «An Stelle der ewigen Gesetze der Sittlichkeit und der Religion sollte der Kaufmannsladen den Maßstab für den Völkerverkehr abgeben⁴. . . Ein Völkerrecht ohne Gottesrecht ist ein permanenter Kriegszustand oder nur eine Waffenruhe, die dem Krieg aller gegen alle vorausgeht.»⁵

Verwandten Gedankengängen hat auch Windthorst Raum gegeben. Nicht eigentlich mit scharfer außenpolitischer Zuspitzung, wohl aber nach der Seite der grundsätzlichen Erörterung des Zusammenhangs von Politik und Moral. Am 22. April 1871 bemerkte er:

«Ich bin der Zentrumsparthei . . . deshalb beigetreten, weil ich in ihr mehr als in den andern Fraktionen das Prinzip vertreten sah, daß das Recht und die Moral auch in öffentlichen Dingen gelte. . . Ich habe geglaubt, es sei nötig, eine Fraktion zu bilden, die dieses Prinzip recht klar und bestimmt zum Ausdruck bringt. Ich bin ferner ihr beigetreten, weil ich, meiner inneren Natur nach konservativ, fand, daß die Fraktion, der ich am liebsten beigetreten wäre, die konservative Fraktion, wie sie sich nennt, nicht mehr konservativ ist.»⁶

¹ Schriften II 86 f.

² Ebd. II 129.

³ Ebd. II 72.

⁴ Ebd. II 72.

⁵ Ebd. II 73.

⁶ Hüsgen, Windthorst 90.

Im besondern haben Windthorst und August Reichensperger gegen den Grundsatz der Nichtintervention am 30. März Stellung gegen den Liberalismus genommen. Es geschah in Sachen der Römischen Frage, damals, als ein von dem Abgeordneten v. Bennigsen verfaßter und von Lasker vorgelegter Adreßentwurf (an den Kaiser) die bezeichnende Stelle enthielt: «Die Tage der Einmischung in das innere Leben der Völker werden, so hoffen wir, unter keinem Vorwande und unter keiner Form wiederkommen.»¹

Die völkerrechtlichen Belange und das außenpolitische Interesse der deutschen Katholiken im Weltkrieg und in der Nachkriegszeit haben sich wesentlich vertieft. Der am 18. Juli 1915 gegründete Arbeitsausschuß zur Verteidigung deutscher und katholischer Interessen im Weltkrieg, die im November 1917 errichtete Kommission für Völkerrecht, die deutsche Missionsbewegung, die Auslassungen katholischer Parlamentarier im Reichstag und vieles andere geben Zeugnis von alledem. Überall tritt aber der Grundzug einer kräftigen Einzeichnung sittlicher Maßstäbe und der völkerverbindenden Kraft des Christentums hervor, bei aller Wahrung berechtigter auch noch entwicklungsfähiger nationaler Belange.

Jüngster Niederschlag dieser Auffassungen ist der 1921 in den Richtlinien der Zentrumsparthei niedergelegte Satz: «Die Geschlossenheit der deutschen Stämme nach außen und die einheitliche Kraftentfaltung im Innern sind Grundlagen der Weltgeltung Deutschlands. Auf diese nationalen Notwendigkeiten, die unbedingt der Parteipolitik überzuordnen sind, muß der politische Wille des ganzen Volkes eingestellt werden. Das Verlangen nach Selbstbehauptung und Selbstbestimmung soll dabei nicht vom eigensüchtigen Machtgedanken, sondern von der sittlichen Idee des Rechts geleitet sein. Die wahre

¹ Hüsgen a. a. O. III.

christliche Völkergemeinschaft gilt der Zentrumspartei als höchstes Ideal der Welt-politik.»

6. Nachwort.

Während des Druckes erschien Weihnachten 1922 das Rundschreiben Pius' XI. «Ubi arcano Dei». Es ist die erste Enzyklika dieses Papstes überhaupt. Sie bewegt sich ganz in den Bahnen Benedikts XV., wenn sie beklagt, daß dem Weltkrieg kein wahrer Friede gefolgt ist («Expectavimus pacem et non erat bonum»). Sie nimmt eigens auf die Friedenstätigkeit seines Vorgängers Bezug:

«Nur zu sehr dauern in der Welt dieselben sehr traurigen Verhältnisse, welche die beständige und schmerzliche Sorge des ganzen Pontifikats Unseres verehrten Vorgängers Benedikt XV. bildeten, und Wir, wie es sich von selbst versteht, machen seine Gedanken und Vorträge in dieser Beziehung zu den Unserigen. Mögen sie die Gedanken und Vorträge aller werden, so daß mit der Hilfe Gottes und der Mitwirkung aller Guten sich bald die reichen Früchte in der Versöhnung der Menschen zeigen.

Die Worte des großen Propheten scheinen für unsere Tage geschrieben zu sein: Wir hofften auf Frieden, und es kam nichts Gutes, auf die Zeit der Heilung, und siehe, Schrecken kam. Wir haben auf Licht geharrt, und siehe da Finsternis. Wir warten auf Recht, und es erscheint nicht, auf Heil, und es bleibt fern von uns.»¹

Der Papst bedauert die neuen Verwicklungen in der Orientpolitik:

«Die Waffen hat man zwischen den Kriegführenden niedergelegt, aber siehe da, schon neue Schrecken und neue Kriegsfurcht im nahen Orient; schreckliche Verhältnisse in einem großen Teil jener Gegenden, Hunger, Epidemien, Verwüstungen, welche unzählige Opfer hinhähen, hauptsächlich unter den Alten, hilflosen Frauen und unschuldigen Kindern. Man kann wohl sagen, auf dem Schauplatz des ungeheuren Weltkrieges dauert der Widerstreit fort, wenn sie auch verschleiert sind in den Machenschaften der Politik, beschönigt in dem Auf und Nieder der Finanzen, zur Schau getragen in Büchern, Zeitungen und Broschüren jeder Art, nicht verhindert und schlecht verhüllt in den Gegenden, welche an und für sich so natürlich ruhig und friedlich sind».

¹ Wir zitieren im nachfolgenden nach dem Text der «Kölnischen Volkszeitung» Nr. 978 und 981 vom 28. und 29. Dezember 1922.

Der Papst fährt fort, ganz wie Leo XIII. und Benedikt XV. zu beklagen¹, daß der «bewaffnete Friede» andauert:

«Daher ist das öffentliche Leben der Völker noch eingehüllt in einem dunklen Nebel des Hasses und des gegenseitigen Mißtrauens und der Beleidigungen: wenn auch am schwersten die besiegten Nationen darunter leiden, so fehlen auch nicht die schwersten Übel den Siegern; die kleineren Nationen empfinden es mit Schmerz, daß sie überwunden und ausgesogen sind von den größeren, die größeren fühlen sich beleidigt und beklagen sich, daß sie nicht gerne gesehen, und ihnen nachgestellt wird von den kleineren; alle fühlen die traurigen Folgen des gewesenen Krieges, der schrecklichen Geißel. Nicht einmal jene Nationen, welche vom Konflikte verschont blieben, sind darum auch frei von den Übeln und werden auch noch nicht befreit von den Folgen, wie sie um so mehr die früheren Kriegführenden fühlen. Die Schäden der Vergangenheit, immer noch fortbestehend, werden immer größer durch die Unmöglichkeit einer baldigen Heilung, nachdem die wiederholten Bemühungen von Statistikern und Politikern, die Übel der zerstörten und kranken Gesellschaft zu heilen, nichts gefruchtet haben, wenn sie nicht auch noch mit ihren Mißerfolgen selbst die schon schwierigen sozialen Verhältnisse erschwert haben. Um so mehr steigert sich die Angst der Völker durch die immer stärker werdende Drohung von neuen Kriegen, welche nur zu sehr als viel schrecklicher und trostloser als die früheren vorauszusehen sind. Daher das Leben einer beständigen Beängstigung und die Fortdauer in dieser unglücklichen Lage eines bewaffneten Friedens, welcher gleichsam ein Kriegszustand ist, welcher die Finanzen der Völker verblutet, die Blüte der Jugend aufsaugt und vergiftet und die besten Quellen eines physischen, intellektuellen, religiösen und moralischen Lebens trübt.»

Mit aller Deutlichkeit werden die Friedensverträge am Schluß des Weltkrieges als papierner Scheinfriede gekennzeichnet: Es wurde wohl der Friede zwischen den Kriegführenden unterzeichnet, mit äußeren Feierlichkeiten, aber dieser blieb nur geschrieben, er wurde nicht in die Herzen aufgenommen, welche noch das Verlangen nach Kampf in sich nähren und immer drohender, schwerer die Ruhe des zivilen Lebens bedrohen. Das Recht nach Kampf hat zu lange unter den Menschen geherrscht, indem es die Gefühle nach Barmherzigkeit und Liebe und Mitleid vernichtete, und der Scheinfriede, auf Papier geschrieben,

¹ Siehe oben S. 69 74 84.

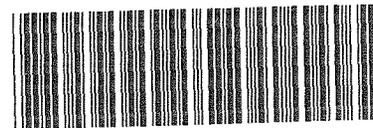
REV 15

hat die Gemüter nur erbittert und gleichsam den Geist der Rache legitimiert. Die Menschen sind nicht mehr Brüder untereinander, wie das christliche Gesetz vorschreibt, sondern gleichsam Fremde und Feinde.

So verknüpft gerade dieses Rundschreiben, dessen Freimut sehr bemerkenswert ist, sich mit den bedeutungsvollsten Schreiben der Papstpolitik der früheren Zeit und weist in allem jene stetige und folgerichtige Linie auf, die diesem Rundschreiben nun einmal eigentümlich ist. Die Neujahrsansprachen (1923) der päpstlichen Nuntien in Berlin und Paris, die als Doyens des diplomatischen Korps vor dem Präsidenten der deutschen und der französischen Republik das Wort ergriffen, schufen überdies dieser Enzyklika einen eindrucksvollen Kommentar.

Es gibt im übrigen gerade dieser Enzyklika eine besondere Note, daß sie für die Behandlung wichtiger Fragen des öffentlichen Lebens auf die Auslassungen päpstlicher Rundschreiben, insbesondere der Enzykliken Leos XIII. und Benedikts XV., als Grundlage politischer Erörterung und politischer Praxis eigens hinweist.

ÚK PrF MU Brno



3129S03565