

# Jesuiten und Klöster in politischer Sicht

Autor(en): **Spieler, Willy**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Profil : sozialdemokratische Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur**

Band (Jahr): **50 (1971)**

Heft 4

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-338369>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Jesuiten und Klöster in politischer Sicht

### Zur Kritik des Jesuiten- und Klosterartikels der Bundesverfassung

Die konfessionellen Artikel 51 und 52 unserer Bundesverfassung sind *Ausnahmerecht* geworden. Wie Prof. Werner Kägi in seinem «Gutachten zum Jesuiten- und Kloster-Artikel der Bundesverfassung» urteilt, widersprechen diese Normen «heute» ebensosehr den «Anforderungen der Praktikabilität» wie dem «Gebot der Zweckmässigkeit» und selbst dem Prinzip der «Legitimität». Als Massnahmen gegen den «politischen Katholizismus» und den «katholischen Konfessionalismus» gedacht, entfällt mit dem Selbstverständnis der nachkonziliaren Kirche aber auch jedes Argument für den Sinn solcher Bestimmungen. Über diesen zweiten oder politischen Aspekt des Themas handeln die folgenden Überlegungen, während die juristische Seite des Problems in einem späteren Beitrag erörtert werden soll.

### 1. Der Sinn von Art. 51 und 52 BV

Was die Verfassung mit dem sogenannten «Jesuiten»- und «Klosterverbot» bezweckt, geht aus den beiden Kriterien von BV 51 II hervor. Die einschlägigen Rechtssätze lauten:

«Art. 51. Der Orden der Jesuiten und die ihm affilierten Gesellschaften dürfen in keinem Teile der Schweiz Aufnahme finden, und es ist ihren Gliedern jede Wirksamkeit in Kirche und Schule untersagt. Dieses Verbot kann durch Bundesbeschluss auch auf andere geistliche Orden ausgedehnt werden, deren Wirksamkeit *staatsgefährlich* ist oder den *Frieden der Konfessionen* stört (Hervorhebungen vom Verfasser). Art. 52. Die Errichtung neuer und die Wiederherstellung aufgehobener Klöster oder religiöser Orden ist unzulässig.»

Die Verfassung stellt somit die juristisch unwiderlegbare Vermutung auf, die blosse Existenz des Jesuitenordens und etwaiger «Tochtergesellschaften», aber auch «jede Wirksamkeit» einzelner «ihrer Glieder» in «Kirche und Schule» sei «staatsgefährlich» und störe den «Frieden der Konfessionen». Die nämliche Vermutung gilt offenbar nicht weniger für «Klöster oder religiöse Orden», die daher auf den Status quo von 1874 beschränkt bleiben. Folglich liegt der Sinn der beiden Artikel im verfassungsrechtlichen Schutz vor den verfassungsrechtlich präsumierten Feinden der bestehenden Ordnung.

Manche Gegner der Ausnahmeartikel sehen nun im konstitutionellen Verdikt über katholische, amtskirchlich approbierte Gemeinschaften ein willkürliches «Diktat der Sieger» im Sonderbundskrieg, das ausserdem bei der ersten Totalrevision der Verfassung noch anmassender radikalisiert worden sei. Für den Jesuitenpater Ferdinand Strobel zum Beispiel

manifestiert sich hier nichts weiter als der – in einer «Siedehitze von Wut und Hass» entfesselte – «Vernichtungswille gegen den politischen und kirchlich-weltanschaulichen Gegner». Was immer jedoch an irrationalen Motiven die Entscheidungen des Souveräns von 1848 und 1874 beeinflusst haben mag, die ursprüngliche «Ratio» der fraglichen Artikel ist gerade dann nicht nur «irrational», wenn man von jenen Massstäben ausgeht, nach denen wir heute für die Aufhebung dieser Bestimmungen eintreten sollten, und das heisst: nach den *Massstäben einer freiheitlich-demokratischen Rechtsordnung*.

## **2. Die historische Begründung**

### *a) Die Intoleranz des politischen Katholizismus*

Ob katholische Orden irgendeinmal im juristischen Sinne «staatsgefährlich» waren, lassen wir vorerst dahingestellt. Politisch gesehen enthielt jedenfalls schon die amtskirchliche Ideologie des vergangenen Jahrhunderts eine so klare *Absage an die moderne Staatsidee*, dass die Väter unserer Verfassung den Katholizismus insgesamt als «staatsfeindlich» und je nach seinem Machtpotential auch als «staatsgefährlich» beurteilen mussten.

Seit *Konstantin dem Grossen* beanspruchte die Kirche den Status einer exklusiven *Staatsreligion*. Nur die «Wahrheit» hatte ein «Recht auf Dasein». Ein öffentliches Bekenntnis der Nichtchristen wurde unterdrückt, während die a priori böswilligen «Apostaten», «Häretiker» oder «Schismatiker» einem eigentlichen Glaubenszwang – seit dem 13. Jahrhundert dem Inquisitionsverfahren – ausgesetzt waren. Dieser «politischen Theologie» trug selbst das nachreformatorische Territorialitätsprinzip (*cuius regio, eius religio*) noch Rechnung, wenn anders damit wenigstens der Grundsatz des «katholischen Staates» unangefochten blieb. Viel weiter gehen demgegenüber die Zielsetzungen der revolutionären Bourgeoisie des 18. und des 19. Jahrhunderts. Die *liberalen Grundrechte* stellen das «katholische Prinzip» überhaupt in Frage. Bereits 1791 verurteilt daher Pius VI. die Forderungen der Französischen Revolution als «Ungetüme» (*monstra*). 1832 erscheint die Enzyklika «*Mirari vos*», worin Gregor XVI. sich über die Pressefreiheit beklagt und die Gewissensfreiheit gar als «Wahnsinn» (*deliramentum*) oder «alles verpestenden Irrtum» (*pestilentissimus error*) anprangert. In Pius' IX. «*Syllabus*» von 1864 wird einmal mehr mit dem «*Anathema*» bedacht, wer sich weigere, «die katholische Religion als einzige Religion eines Staatswesens anzuerkennen, unter Ausschluss aller übrigen Arten von Gottesverehrung». Und noch 1888 schreibt Leo XIII. die Enzyklika «*Libertas praestantissimum*» gegen jene, die versuchten, «die Gedankenfreiheit, Pressefreiheit, Lehrfreiheit sowie die unterschiedslose Religionsfreiheit zu fordern, zu verteidigen oder zu gewähren, als seien dies Rechte, welche die Natur dem Menschen verliehen habe». Überflüssig zu sagen, dass mit der grundsätzlichen Ablehnung liberaler Grundrechte auch die Möglichkeit entfiel, eine funk-

tionsfähige *Demokratie* zu bejahen. Selbst die *Soziallehre der Päpste* musste unter den Ideologieverdacht fallen, nur wieder dem kirchlichen Absolutismus zu dienen. Auffallend war, dass die erste Sozialenzyklika, «*Rerum novarum*», zu einer Zeit erschien, da die Kirche in den westeuropäischen Demokratien (mit Ausnahme Italiens) katholische Parteien systematisch zu fördern begann. Katholische Parteien aber boten in den laikal verfassten Staaten die letzte Chance, das «katholische Prinzip» doch noch eines Tages zur Geltung zu bringen. Ihr Erfolg indessen hing nicht zuletzt davon ab, dass sie den gesellschaftspolitischen Alternativen des Liberalismus und des Sozialismus mit einer eigenständigen Doktrin begegnen konnten.

In der *Schweiz* endlich blieb die Feindschaft des politischen Katholizismus gegenüber der freiheitlich-demokratischen Rechtsordnung so wenig theoretisch wie in den Nachbarländern. Das «katholische Prinzip» widerstrebt der Gründung eines laikalen Bundesstaates, hätte dieser doch die Souveränität der katholisch gebliebenen Kantone tangiert. Die Führer des Sonderbundes und der päpstliche Nuntius fanden sich denn auch in der gemeinsamen Sorge um die Eigenstaatlichkeit des «*Corpus catholicum*». Der *Sonderbundskrieg* wurde folgerichtig «ein Weltanschauungskrieg, ein ideologischer Krieg» (Strobel). Was also konnte noch der Annahme entgegenstehen, dieser Katholizismus würde immer wieder nach Möglichkeiten suchen, den Bundesstaat oder wenigstens seine materielle Verfassung in Frage zu stellen? Die Annahme schien um so mehr berechtigt, als eine kräftig expandierende *Katholikenpartei* verschiedene Vorschriften des Syllabus oder des kirchlichen Gesetzbuches in staatliches Recht überführen wollte. Die Maximalforderung nach dem «katholischen Staat» wurde offiziell zwar nicht vertreten, wohl aber hinter den Kulissen, etwa im Philosophieunterricht (!) katholischer Mittelschulen doziert. Hinzukam eine gesellschaftspolitische Programmatik, die das bestehende Klassensystem nicht etwa zu überwinden, sondern durch «organische» Strukturen zu verhärten wie zu verschleiern suchte. Im autoritären Denken hatten Konfessions- und Gesellschaftspolitik ihren gemeinsamen Nenner gefunden.

#### *b) Die Intoleranz des katholischen Konfessionalismus*

Der erste Vorwurf, den die Verfassung an die Adresse der Jesuiten und anderer Ordensgemeinschaften richtet, ist die Grundlage der zweiten Anklage. Die Kirche, der die Betroffenen dienten, störte den konfessionellen Frieden nämlich weniger durch den Drang nach einer *Rekatholisierung* evangelischer Christen als vielmehr durch ihre *Politik*.

Seit *Augustinus* unterscheidet die Kirche zwischen einer «*dogmatischen*» und einer «*praktischen Toleranz*». Hätte man mit jener den eigenen Ausschliesslichkeitsanspruch aufgegeben, so hielt man diese den «ungläubigen» Nichtchristen, Generationen nach der Reformation aber auch den «irrgläubigen» Christen gegenüber für angebracht. Wie die «dogmatische Intoleranz» daher die Rekatholisierung forderte, bestimmte die «praktische Toleranz» deren Methoden. Gegen eine solche Unterschei-

dung wäre an sich nichts einzuwenden, da der «konfessionelle Friede» keine konfessionelle Bestandesgarantie meint und demnach die Werbung für ein Bekenntnis solange zulässt, als sie frei von Druckmitteln, falschen Versprechungen oder Verunglimpfungen des Gegners erfolgt. Hat sich die Kirche des 19. Jahrhunderts solcher Loyalität beflissen? Vieles, was wir heute als Verunglimpfung empfinden würden, gehörte zweifellos zum verbalen Grobianismus des Zeitgeistes. Auch wären eigentliche Übergriffe der Kirche wie etwa im Fall Mortara niemals zu Staatsaffären geworden, hätte hier nicht die Ausnahme die tolerantere Regel bestätigt. Indessen reduzierte das «*katholische Prinzip*» die «praktische Toleranz» auf das blosse Verbot des Glaubenszwangs. Im «katholischen Staat» wäre die Auseinandersetzung mit den Andersgläubigen demnach einer einseitigen Indoktrination gewichen. Wenn die Kirche daher nicht so weit gehen wollte, dann nur aus taktischen Gründen. Mithin musste der politische Katholizismus den konfessionellen Frieden – zumindest latent – gefährden.

Unsere Überlegungen bestätigen sich neuerdings am Beispiel der *Schweiz*. Seit dem frühen 17. Jahrhundert ist von einer Missionierung protestantischer Gebiete nichts mehr zu hören. Trotzdem war der konfessionelle Friede im vergangenen Jahrhundert gebrochen. Warum? *Strobel* hält dafür die simple Erklärung bereit, die laizistischen Radikalen seien eben die «konfessionellen Friedensstörer» gewesen. Badener Artikel und aargauische Klostersaufhebung würden diese These bestätigen, hätte nicht die römische Kirche den radikalen Ansturm durch ihre eigene Fortschrittsfeindlichkeit provoziert. *Strobel* berichtet mit Genugtuung, wie sehr damals die «Volksmissionen» den *politischen Katholizismus* stärkten . . .

### c) *Jesuiten und Klöster als Exponenten des militanten Katholizismus*

Die Frage bleibt bestehen, weshalb die Väter der Verfassung einzelnen Vereinigungen oder Gliedern der römischen Kirche anlasteten, was dieselbe als ganze betraf. Dachten jene nicht konsequenter, die einen generellen «Staatsschutzartikel gegen die katholische Kirche» vorschlugen? Offensichtlich schreckte der Verfassungsgesetzgeber davor zurück, die gesamte Tätigkeit der Kirche einzuschränken und begnügte sich deshalb mit einem Schlag gegen ihre *Exponenten*.

Obschon die *Jesuiten* nach der Bestätigungsbulle von 1540 auch als «Kampfesorden gegen die Reformation» (Fritz Fleiner) wirken sollten, unterlag ihre Tätigkeit weitgehend den Einschränkungen des konfessionellen Territorialitätsprinzips. Dass sie eine besondere «Jesuitenmoral» entwickelt hätten, ist historisch unhaltbar. Hingegen wurde in keine andere Organisation so viel Geist investiert, um den *politischen Katholizismus* zu verteidigen. Vollends nach ihrer zeitweiligen Aufhebung (1773–1814) suchten die Jesuiten ihre Papsttreue bis zu einer exzessiven Restaurationsideologie zu kultivieren. Das wichtigste Ordensorgan, die «*Civiltà Cattolica*», stand ganz auf der Seite des «*Syllabus*», den sie den

Angriffen der zivilisierten Welt gegenüber mit der sonderbaren Distinktion von «These und Hypothese» verteidigte. Danach sollte die «These» staatsrechtlicher Intoleranz als normatives Ziel katholischer Politik gelten, während die «Hypothese» einer freiheitlichen Verfassung dort zu vertreten wäre, wo sich die Katholiken in der Minderheit befänden. Wir verstehen, wenn die Pariser Intellektuellen diesen Opportunismus mit dem makabren Bonmot persiflierten: «La thèse, c'est quand le Nonce dit qu'il faut brûler les Juifs; l'hypothèse, c'est quand il dîne chez M. de Rothschild.» Im übrigen ist den Jesuiten irgendeine tagespolitische Aktivität zumindest in der Schweiz nicht nachzuweisen. Das gilt vorab für ihre fatale Berufung nach Luzern.

Während die erste Bundesverfassung den *übrigen Orden* keine Verbote auferlegte, ging auch die 74er Revision mit ihnen immer noch glimpflicher um als mit den Jesuiten. Der Verfassungsgesetzgeber wertete das monastische Leben und seinen Verzicht auf bürgerliche oder politische Rechte weniger als Gefährdung der neuen Staatsform denn als *Provokation* für das aufgeklärte Zeitalter. Schon Bundesrat *Dubs* hat indes gewarnt, mit solchen Argumenten die Klöster einfach «wegzudekretieren». Sonst könnte man ebensosehr den Zölibat, die Messe, die Heiligenverehrung und die Dogmen der katholischen Kirche abschaffen, womit nur wieder die «frühere territoriale Glaubenseinheit» hergestellt und die «Glaubens- und Kultusfreiheit» gerade negiert würde.

### 3. Die nachkonziliare Lage

#### a) Das Ende des politischen Katholizismus

Unterstellen wir Art. 51 und 52 BV eine rationale Begründung, so wollte der historische Verfassungsgesetzgeber damit die politische Seite des «Ultramontanismus» treffen und nicht etwa gegen katholische Dogmen – in der 74er Revision z. B. gegen die Unfehlbarkeitserklärung des Ersten Vatikanums – protestieren. Gelingt daher der Nachweis, dass der politische Katholizismus endgültig der Geschichte angehört, dann sind auch die umstrittenen Bestimmungen gegenstandslos geworden. Ein Blick auf die Lehren der nachkonziliaren Kirche erleichtert uns diesen Nachweis tatsächlich mehr, als selbst den «christlichdemokratischen» Nachfahren der alten «KK-Partei» zuträglich ist.

Während sich *Pius XII.* in seiner bekannten «Toleranzformel» vom 6. Dezember 1953 noch an das «katholische Prinzip» und seine jesuitische Modifikation hielt, fordert die Kirche seit ihrer *Konzilserklärung «Über die Religionsfreiheit»*, «dass in religiösen Dingen niemals jemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, und nicht daran gehindert wird, privat oder öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit andern nach seinem Gewissen zu handeln». Dieses Recht wiederum gründe auf der «Würde der menschlichen Person selbst». Die Kirche

widerruft damit einerseits die Verwandlung der «Wahrheit» in ein «Rechtssubjekt», andererseits ersetzt sie den «katholischen» durch den «laikalen Staat», der sich in religiösen Fragen keine Entscheidung über Wahrheit oder Irrtum anmasst. Dass ferner die Religionsfreiheit ohne die übrigen Freiheitsrechte nicht zum Tragen kommt, ist keine Frage mehr. Ja, die Pastoralkonstitution «Über die Kirche in der Welt von heute» sieht im «Schutz dieser personalen Rechte» darüber hinaus «die notwendige Bedingung dafür, dass die Bürger einzeln oder organisiert am öffentlichen Leben und an der Leitung des Staates tätigen Anteil nehmen». So wird die römische Kirche mit hundert-, wenn nicht zweihundertjähriger Verspätung zum Anwalt jener freiheitlich-demokratischen Ordnung, gegen die sie einst ihre Intelligenza mobilisierte.

Schliesslich verzichtet auch die amtskirchliche *Soziallehre* der neueren Zeit auf einen «Katholizismus», der seine Unvereinbarkeit mit jedem «Liberalismus» oder «Sozialismus» proklamieren müsste. Weder ist mehr von einer «berufsständischen Ordnung» die Rede, noch gilt das Privateigentum an den Produktionsmitteln weiterhin als «Naturrecht». Was von der ursprünglichen Soziallehre bleibt, sind die Aktionsprinzipien der Solidarität und der Subsidiarität, die indessen ein gesellschaftliches Bezugssystem voraussetzen, das je nach dem Stand der Produktivkräfte ebensowohl sozialistisch wie kapitalistisch verfasst sein kann, niemals aber zu einer «freiheitsfeindlichen Kollektivierung» führen darf. Ob die Kirche bei *konkreteren Forderungen* ein Hirtenamt oder ein Prophetenamt in Anspruch nehme, braucht uns insofern nicht zu beschäftigen, als feststeht, dass die katholischen Gläubigen dadurch zwar zum Nachdenken, jedoch nicht zum bedingungslosen Nachvollzug verpflichtet werden. Letzte Instanz bleibt hier für jeden das sachlich informierte Gewissen. Hinzu kommt eine *naturrechtliche Tradition*, die selbst das naturrechtlich argumentierende Lehramt noch relativiert, wenn anders die Erkenntnis der politischen Wahrheit eine Frage der natürlichen Vernunft sein soll. Mochte dieses Denken früher den Herrschaftsanspruch begründen, was «Rom» als «Naturrecht» verkünde, sei für alle «Einsichtigen» annehmbar, so folgt daraus heute die umgekehrte Auffassung, dass eine bessere Zukunft auch ausserhalb der offiziellen Kirche entworfen und verwirklicht werden könnte. Die politische Vergangenheit warnt die Kirche vor jedem Triumphalismus und mahnt sie, die «Weltlichkeit der Welt» (J. B. Metz) ernstzunehmen.

Trotz allem Wandel der katholischen Staats- und Gesellschaftslehre artikuliert sich in unserm Land immer wieder das ungute Gefühl, «dass es die konfessionell geprägte konservativ-christlichsoziale Partei der Schweiz gibt, die mit politischen Mitteln die Grundsätze des römisch-katholischen Glaubens und Denkens im Staate zur Geltung bringen will» (Rudolf Pfister). Zahlreich sind daher die Stimmen, die von einer Aufhebung der Ausnahmeartikel eine wahre «Kettenreaktion» *katholischer Forderungen*

befürchten. Der Katalog reiche von der Aufnahme voller diplomatischer Beziehungen zum Vatikan bis zur Revision des Eherechts oder zur staatlichen Bekenntnisschule. Sehen wir vom katholischen Selbstwiderspruch einer «christlichen Partei» ab, so sind bei diesen Mutmassungen folgende Momente zu beachten: 1. *Diplomatische Beziehungen zum Vatikan* hören in dem Masse auf, ein Politikum zu sein, als mit dem politischen Katholizismus auch die Zeit der entsprechenden Konkordate ein Ende findet. Umgekehrt ist es gerade das schweizerische Staatsrecht, das ob der kantonalen «Kirchenhoheit» und dem Genehmigungsvorbehalt des Bundes bei der Zirkumskription der Bistümer (BV 50 IV) auf den Konkordatsweg verweist, womit ein katholisches Interesse an diplomatischen Beziehungen zum Vatikan nicht weniger legitim erscheint. 2. Niemand ruft mehr einer Revision des *Eherechts* im «katholischen Sinne». Die obligatorische Zivilehe, in can. 1063 CIC noch kategorisch verworfen, gilt dem neuen Mischehendekret des Papstes vom 31. März 1970 als bare Selbstverständlichkeit. Ebenso wenig hat die Kirche gegen eine zivile Form der Ehescheidung einzuwenden. Entgegen dem «Syllabus» und seinem Spätzunder im heutigen Italien, wiewohl im Einklang mit dem Konzil und den führenden Moraltheologen, konnte daher der Jesuitenpater Albert Ziegler am 8. November 1970 dem Schweizer Radio erklären, «nicht in der Verhinderung einer staatlichen Ehescheidung» liege «die Aufgabe der Kirche, sondern im Bemühen, bessere, glücklichere und damit auch dauerhafte Ehen ermöglichen zu helfen». Was 3. die *Bekenntnisschule* angeht, erinnert die Konzilserklärung «Über die christliche Erziehung» die «christlichen Eltern» tatsächlich an die «Pflicht, ihre Kinder, wann und wo sie die Möglichkeit haben, katholischen Schulen anzuvertrauen». Und die «Staatsgewalt» wiederum soll für die Verwirklichung dieses «Elternrechts» die «öffentlichen Mittel» bereitstellen. Wie indes die Traktandenliste für die «Synode 72» der Schweizer Katholiken zeigt, sind diese nicht ohne weiteres gewillt, eine derart undifferenzierte Forderung des kirchlichen Hirtenamtes einfach hinzunehmen. Ferner steht der «parteiliche Katholizismus» im Wort, keine Verfassungsrevision zu lasten der prinzipiellen Neutralität der öffentlichen Schulen anzustreben, hat doch Bundesrat Feldmann schon 1955 den damaligen Ständerat *von Moos* bei der Zusicherung behaftet, «in seinen Kreisen denke niemand an weitere verfassungsmässige Vorstösse auf konfessionellem Gebiet». Im übrigen sind nach dem Konzil selbst katholische Privatschulen nicht mehr in der Lage, sich weiterhin als Kaderschmieden des politischen Katholizismus zu verstehen.

#### b) *Das Ende des katholischen Konfessionalismus*

War der konfessionelle Friede in der Vergangenheit zwar weniger durch den Versuch einer existenziellen Rekatholisierung der Protestanten als vielmehr durch das Prinzip einer institutionellen Rekatholisierung des öffentlichen Bereichs gefährdet, verdient der nachkonziliare *Szenenwech-*



sel in der dogmatischen wie in der praktischen Toleranzfrage gleichwohl unsere Beachtung.

Obschon sich die katholische Kirche in ihrem Dekret «Über den Ökumenismus» nach wie vor zum Glauben bekennt, nur sie könne den «Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilmittel» gewähren, billigt sie den übrigen Kirchen «Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles» zu. Nicht weniger als um ihre Mitschuld an der Glaubensspaltung weiss sie, dass ihr «Antlitz» heute den «getrennten Brüdern und der ganzen Welt nicht recht aufleuchtet». Statt die nichtkatholischen Christen zur «Rückkehr» einzuladen, will sie erst einmal sich selbst der «dauernden Reformation» und «inneren Bekehrung» unterziehen. Sie lehnt Konversionen nicht gerade ab, weiss jedoch, dass von ihnen keine Wiedervereinigung der Christen zu erwarten ist. Ausdrücklich möchte sie ihren *Missionsauftrag* nur «unter den Völkern und Gemeinschaften vollziehen, die noch nicht an Christus glauben». Das Verhalten zu den nichtkatholischen Christen aber soll nach den Gesetzen eines echten Dialogs erfolgen. Dieser ist daher einerseits «auf der Ebene der Gleichheit» zu führen, andererseits ohne subjektive Vorwegnahme der Ergebnisse, d. h. «ohne den künftigen Anregungen des Heiligen Geistes vorzugreifen».

*Testfall* für den ökumenischen Ernst der katholischen Kirche ist das neue *Mischehenrecht*, das am 1. Oktober 1970 die unglückliche Regelung des Kirchlichen Gesetzbuches von 1918 endgültig ablöste. Danach hat der nichtkatholische Teil keine Garantien mehr für den Glauben des Partners oder die katholische Taufe und Erziehung der Kinder zu leisten. Aufgehoben ist insbesondere der ominöse can. 1062, der den katholischen Teil verpflichtete, «in kluger Weise um die Bekehrung des andern Gatten zum katholischen Glauben besorgt zu sein». Der katholische Nupturient soll zwar versprechen, seiner Kirche treu zu bleiben und «nach Kräften alles zu tun, dass alle seine Kinder in der katholischen Kirche getauft und erzogen werden». Indessen darf er seinen Erziehungswillen niemals gegen das – gleichberechtigte – Gewissen seines Partners durchsetzen. Man mag an der Neuregelung beanstanden, dass die Mischehe überhaupt noch einer Dispens bedarf, einer doppelten sogar, wenn sie nicht nach katholischem Ritus eingegangen wird. Ebenso legalistisch ist die weitere Bestimmung, die für die «Heilung» der «ungültigen» Mischehen (*sanatio in radice*) ein besonderes Verfahren vorsieht. Nichtsdestoweniger hat die katholische Kirche auch in dieser Frage aufgehört, um der «Wahrheit» willen lieblos zu sein.

### c) Jesuiten und Klöster als Exponenten der erneuerten Kirche

Die Fronten haben sich verkehrt. Orden, die früher einen starren Integralismus vertraten, kämpfen heute für *Ökumene* und *Freiheit*. Ihre Wortführer sind oft progressiver als die inzwischen etablierten Gegner von gestern.

Niemand ausser *Johannes XXIII.* hat zur ökumenischen Öffnung der

katholischen Kirche soviel beigetragen wie der *Jesuitenpater Kardinal Bea*. Die 31. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu von 1965/66 übertraf im «demütigen Schuldbekennnis für alle Verfehlungen gegen die Einheit, die Glieder der Gesellschaft früher oder in neueren Zeiten begangen haben», selbst noch das Konzil. Dass schliesslich die Kirche mit ihrer Deklaration der Religionsfreiheit das «katholische Prinzip» des konstantinischen Zeitalters überwinden konnte, ist in erster Linie dem Lebenswerk des amerikanischen Jesuiten John C. *Murray* zu verdanken. In den Schriften Karl *Rahners*, eines weiteren Jesuiten also, finden wir die Grundlagen des gegenwärtigen Dialogs zwischen Katholiken und Marxisten. Dabei sind sich die Gesprächspartner heute schon einig, dass ein Marxismus, der auf die militant-atheistische Komponente verzichtet, dem christlichen Glauben durchaus entsprechen kann.

Bei den übrigen Orden, die unter den verfassungsrechtlichen Einschränkungen leiden, wären ähnliche Entwicklungen festzuhalten. Die *Dominikaner* z. B., die erst 1890 wieder in die Schweiz kamen, sehen sich bei der Bewältigung ihrer Vergangenheit vielleicht noch grösserer Tragik gegenüber als die Jesuiten. Zum Thema «Politisches Dominikanertum» sagt Gonsalv *Mainberger*, Prior der «Zürcher Dominikaner», jedenfalls deutliche Worte über die «ideologieverdächtige Glorifizierung» des thomistischen Erbes, über eine inquisitorische Tradition mit «heiliggesprochenen Fanatikern» und «Hasspredigern». Ja, er scheut sich nicht, im Dominikaner Thomas *de Torquemada* jenen Grossinquisitor zu erkennen, «in dem die spanischen Juden ihren ersten Hitler gefunden hatten». Der Mut zur Wahrheit spricht für sich selbst.

Mag der *Wille des historischen Verfassungsgesetzgebers* zumindest den Jesuiten gegenüber *politisch vertretbar* erscheinen, so konfrontiert sie uns heute mit einem Ausnahmerecht, das jede rationale Grundlage entbehrt. Davon abgesehen haben die *konfessionellen Artikel ihr Ziel nie erreicht*. Statt den politischen Katholizismus einzudämmen, mussten sie ihn dialektisch reproduzieren. Das Minoritätsbewusstsein, das diese Bestimmungen erzeugten, diente wie nichts sonst der Agitation für die «katholische Sache». Dass die politische Linke unter dieser Konstellation ihr besonderes Nachsehen hatte, versteht sich am Rande, verlor sie doch allzuviel von ihrem objektiven Potential an eine «Kampfgemeinschaft», die während Jahrzehnten «zum reaktionärsten Flügel des politischen Katholizismus in der ganzen Welt» (Schmid-Amman) gehörte. Die kontraproduktive Funktion der verfassungsrechtlichen Verbote gegenüber katholischen Orden aber sollten wenigstens jene bedenken, die darin «immer noch notwendige schweizerisch-eidgenössische Demokratie- und Neutralitätsschutz- und Trutzartikel» (Walter Nelz) erkennen und offenbar nicht in der Lage sind, den heutigen Aufbruch der «römischen» Kirche zur Katholizität auch schon als das Ende des «Katholizismus» zu deuten.

### *Literaturhinweise*

Max Geiger, Geschichtliche und grundsätzliche Überlegungen zur Jesuitenfrage und zum Problem des politischen Katholizismus, «Reformatio», 5. Jg. (1956), S. 143 ff, 205 ff.

Albert Gnägi, Katholische Kirche und Demokratie, Einsiedeln 1970.

Kägi/Ziegler/Pfister/Dürrenmatt, Jesuiten – Protestanten – Demokratie, Zürich 1968.

Gonsalv Mainberger, Politisches Dominikanertum, Zürich 1970.

Paul Schmid-Ammann, Der politische Katholizismus, Bern 1945.

Alexander Schwan, Katholische Kirche und pluralistische Politik, Tübingen 1966.

Ferdinand Strobel, Die Jesuiten und die Schweiz im XIX. Jahrhundert, Olten-Freiburg i. Br. 1955. Zur Jesuitenfrage in der Schweiz, Zürich 1965.

*Sondernummern von Zeitschriften:* «Civitas», 25. Jg. (1970), Nr. 9/10; «Reformatio», 5. Jg. (1955), Heft 2/3; 18. Jg. (1969), Heft 5.

Zur These vom «Selbstwiderspruch einer christlichen Partei» sei verwiesen auf Argumentation und Belegstellen in «Civitas», 25. Jg. (1970), Nr. 12, S. 990 ff.

*Dr. Irma Rutz-Weiss*

## **Zur Sozialwidrigkeit der herkömmlichen Strafvollzugsverhältnisse (II)**

Unschwer zu erkennen ist, dass die Gefängnisse auch in unserem *Sozialstaat Fremdgebiete* sind: der soziale Schutz des Gefangenen, die soziale Förderung und soziale Sicherung sind nicht oder unzureichend verwirklicht. Der vielfach überhaupt fehlende oder aber *unzulängliche Versicherungsschutz gegen Arbeitsunfälle* ist dabei das stossendste Merkmal. (So hat der Kanton Tessin zwar die neueste Strafanstalt der Schweiz; eine Unfallversicherung zugunsten der Insassen besteht jedoch nicht.) – Aber auch Betriebsschutz, Arbeitsinspektion, Arbeitsmedizin fehlen grösenteils. – Und schliesslich darf vielleicht auch einmal darauf hingewiesen werden, dass es kaum gerechtfertigt erscheint, die Jugendlichen, die im freien bürgerlichen Leben vom öffentlichen Arbeitsgesetz sowie nach Dienstvertragsrecht hinsichtlich Ruhezeit und Ferienanspruch besonders geschützt werden, im Vollzug der oft mehrjährigen Massnahmen ausserhalb all dieser Schutznormen zu stellen. (In Schweden haben, nebenbei bemerkt, auch erwachsene Delinquenten mit langen Freiheitsstrafen einen Ferienanspruch.)

Dass die *soziale Förderung* in den Straf- und Massnahmenvollzugs-