

Kampf gegen die schädlichen Folgen des Personen-Kults gebietet eine umfassende Wiedereinsetzung der Lenin-schen Prinzipien des Kampfes gegen die Religion“ (Vopro-sy filosofii, Nr. 8, 1962, S. 161).

Diesem Zweck diene nach Oleščuk das von Chruschtschow unterschriebene Dekret des Zentralkomitees der Partei vom 10. 11. 1954 (während es im Westen

häufig als ein Dekret in erster Linie zur Schonung der Gläubigen verstanden wurde). Entscheidende Bedeutung auf diesem Wege komme auch dem 22. Parteitag und dem neuen Parteiprogramm zu. Heute (d. h. im Gegensatz zur Stalin-Ära) sei die Religion der „ideologische Hauptfeind in unserem Land“ (Nauka i religija, Nr. 5, 1962, S. 12).

Fragen des politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens

Moral und politische Ordnung

Zu einer Neuerscheinung von John Courtney Murray

John Courtney Murray SJ, Professor der Theologie am Woodstock College und Herausgeber der „Theological Studies“, ist den Lesern der Herder-Korrespondenz vor allem durch seine Untersuchungen über das Verhältnis von Kirche und Staat bekannt (vgl. Herder-Korrespondenz 4. Jhg., S. 126 ff.; 7. Jhg., S. 234 ff. und 468 ff.; 8. Jhg., S. 278 ff.; 13. Jhg., S. 277 f.). Sie harren leider immer noch der Übersetzung ins Deutsche. Diese Untersuchungen kreisten um den Sinn des Ersten Zusatzes zur Verfassung der USA (Verbot einer Staatskirche und jeder Unterstützung einer Religionsgemeinschaft), und Murray hat nachgewiesen, daß der Geist des First Amendment keineswegs der des aggressiven kontinentalen Laizismus war, sondern mit der katholischen Soziallehre als praktische Regelung für eine von Anfang an religiös pluralistische Gesellschaft sehr wohl zu vereinen ist.

Indessen gilt die Frage, welche Stellung die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft beanspruchen kann und muß, nur einem, wenn auch wichtigen Teilproblem der katholischen Soziallehre. Ebenso wie sie einstmals in ihren Fürstenspiegeln eine Antwort auf die Frage suchte, wie eine (mittelalterliche) Monarchie beschaffen sein müsse, um den Aufgaben einer res publica gerecht zu werden, muß sie heute die Frage erörtern, wie und unter welchen Voraussetzungen eine Demokratie in einer pluralistischen d. h. weltanschaulich gespaltenen Gesellschaft als Einheit eines Volkes existieren kann, das aus vielen einander zum Teil überschneidenden Kreisen (Gruppen) besteht. Auch zu dieser Frage hat Murray im Laufe der Jahre eine Reihe von Aufsätzen in Sammelwerken und Zeitschriften veröffentlicht und sie 1960 „dank dem Talent des Verlages Sheed and Ward, taktvoll zu drängen“ (XII), unter dem Titel „We hold these Truths. Catholic Reflections on the American Proposition“ vorgelegt. Das meiste aus dem Inhalt des 350 Seiten umfassenden Bandes gilt, wie es scheint, nur häuslichen Problemen der USA; bald aber merkt der europäische Leser, daß die Sache auch ihn angeht, nicht nur weil sein Staat auf die USA und die Richtigkeit ihrer Politik angewiesen ist, sondern weil die „American Proposition“, d. h. die der Verfassung der USA zugrunde liegende politische Philosophie, ihm mindestens die eine Frage nahelegt, wie es denn um die „Philosophia publica“ seines eigenen Gemeinwesens stehe.

Staatsverfassung und Philosophia publica

Murray beginnt mit der Frage nach dem Wesen der im Staat organisierten Gesellschaft. Sie wird durch rationale Diskussion („argument“) zusammengehalten, und diese

rationale Diskussion hat zum wichtigsten Gegenstand den Konsens über die Verfassung, der ein Volk erst zum Staatsvolk macht (9). Die Prämisse der öffentlichen Argumentation ist, daß es allgemein anerkannte Wahrheiten gibt; weil es sie gibt, kann man rational diskutieren. Diese Wahrheiten sind zunächst ein Erbgut aus dem Nachlaß der klassisch-antiken und christlichen Staatslehre. Damit dieses Erbgut nicht verstaube und verroste, müssen sie immer wieder durch rationale Argumentation im Bewußtsein des Volkes lebendig gehalten werden. Sie müssen aber auch deshalb diskutiert werden, weil der zum Konsens führende Dialog von Erfahrung und Reflexion nicht ein für allemal abgeschlossen werden kann; die Erfahrung ist ja niemals ein für allemal abgeschlossen. Die Alternative zur rationalen Diskussion und zum Konsens als ihrem Ergebnis ist die Barbarei (12 f.), d. h. jener Zustand einer Gesellschaft, in der man rationale Argumentation über das Gemeinwesen, und überhaupt das Zusammenleben nach Vernunftgesetzen, entbehren muß: „Die Zivilität stirbt mit dem Tod des Dialogs“ (14). Rationale Diskussion ist kein leichtes Unterfangen, weil der Mensch eben nicht nur von der Ratio beherrscht wird. In einer religiös pluralistischen Gesellschaft, wo unter mehr oder minder höflich-urbanen Formen an der Oberfläche ein unterirdischer Kampf um Interessen geführt wird und wo Leidenschaften, Mißtrauen und Vorurteile mit im Spiele sind, ist sie besonders schwierig. Aber das ist kein Grund, weshalb man den Dialog nicht immer wieder versuchen sollte.

Die historische Basis des Dialogs findet sich in den Grundprinzipien der Verfassung der USA verkörpert: weil sie in der Tradition des Naturrechts steht, ist den Vereinigten Staaten die geistige Spaltung erspart geblieben, die sich in Begriffen wie „die zwei Frankreich“, „die zwei Italien“, „die zwei Spanien“ symbolisieren. Die jakobinischen Ideen haben in den Vereinigten Staaten keinen hinreichend organisierten Widerhall gefunden. Ihre Verfassung ist eine Kodifikation der im Mittelalter verwurzelten britischen Tradition, wie sie Bracton und Fortescue formuliert haben. Der amerikanische Beitrag zu dieser Tradition ist aber nicht nur die Kodifikation als solche, sondern die Erweiterung des Prinzips, daß der Fürst Rat und Zustimmung der Vertreter des Volkes einzuholen habe, d. h. der neue Grundsatz, daß nur von den Vertretern des Volkes gesetzte Normen gültiges Recht seien. „Der amerikanische Konsens nahm die Prämisse der mittelalterlichen Gesellschaft an, daß dem Volk ein Sinn für Gerechtigkeit innewohnt, kraft dessen es ermächtigt ist, die Politik der Regierenden zu ‚richten, lenken und rügen‘, wie die mittelalterliche Formel es ausdrückte“ (34). Darum, und nur darum, konnte der Amerikaner mit solcher Leidenschaft die Freiheit verteidigen, weil er sich

nie einbildete, daß das einzige Gesetz der Spruch eines an keine höhere Norm, sondern lediglich an die eigenen subjektiven Imperative gebundenen Gewissens sein könne. „Die politische Freiheit ist in ihren Grundfesten erschüttert, sobald die allgemeinen moralischen Werte, auf deren Gemeinbesitz die Selbstdisziplin einer freien Gesellschaft beruht, nicht mehr lebendig genug sind, um die Leidenschaften zu zügeln und die eigensüchtige Trägheit der Menschen zu zerschmettern“ (37).

Aber lebt diese Tradition heute noch im amerikanischen Volk? Murray ist jedenfalls überzeugt, daß sie mindestens auf den amerikanischen Universitäten tot ist, ja daß die Zeit kommen könnte, in der als Ironie der Weltgeschichte die amerikanischen Katholiken als einzige den Geist einer Verfassung verteidigen, die angeblich aus dem Geiste des Protestantismus geschaffen wurde; daß dann sie allein noch die Sprache sprächen, die ebenso die Sprache der Kirchenväter wie die der Väter der amerikanischen Republik war.

Wie immer dem auch sei, schon dem Gedanken eines amerikanischen Konsenses, einer *Philosophia publica*, wird heute widersprochen. Die intellektuelle Position des skeptischen Relativisten, des Soziologen, Positivist, Pragmatisten, Existentialisten läßt eine rationale Diskussion über den Inhalt der *Philosophia publica* als eines Teils der sittlichen Ordnung nicht zu, weil die ganze Idee einer sittlichen Ordnung nicht akzeptiert wird. Das Wesen der amerikanischen Demokratie sind angeblich nur die „demokratischen Institutionen“, d. h. die Verfahrensvorschriften für die politische Willensbildung jeden beliebigen normativen Inhalts. Wer den Dialog will, wird daher nicht von der Frage „Was ist unsere Philosophie?“ ausgehen müssen, sondern fragen: Brauchen wir eine politische Philosophie? Beruht der üble Zustand der öffentlichen Angelegenheiten nicht darauf, daß es an einer politischen Philosophie fehlt? Ein pragmatischer Beweis also? Nur in dem durchaus akzeptablen negativen Sinne, daß das, was nicht wahr ist, sich auf die eine oder andere Weise als impraktikabel, als falsche Voraussetzung des Handelns erweisen wird.

Noch niemals war die Situation der Vereinigten Staaten so unsicher wie heute. Ihre Geschichte kennt viele Krisen, aber im Bürgerkrieg, im zweiten Weltkrieg gab es wenigstens ein Ziel, den Sieg über den Feind. Heute besteht dieses Ziel, wie der Modeausdruck es will, darin, „zu überleben“. Dieser Standpunkt stellt die „Tiefe unseres politischen Bankrotts“ (87) zur Schau. Es ist einfach nicht wahr, „daß der Kommunismus die Grundursache unserer derzeitigen Konfusion, Ungewißheit und Unsicherheit, unseres Schwankens und unserer Ziellosigkeit ist“ (88). Der Kommunismus hat die Unordnung in der Welt nicht geschaffen, er beutet sie nur aus. „Antikommunismus“ ist darum keine politische Philosophie. Auch wenn der Kommunismus sich über Nacht in Luft auflöste, bliebe die Unordnung der Welt bestehen, ja sie wäre vielleicht noch chaotischer. Angesichts dieser massiven Tatsache stehen die Vereinigten Staaten vor der Frage: „Welche Ordnung in der Welt wollt ihr? Was sind die Voraussetzungen und Grundsätze dieser Ordnung? Welche Form sollen ihre Institutionen haben, die politischen, rechtlichen und wirtschaftlichen? Auf welche Weise wollt ihr der zerrütteten Welt zu Hilfe kommen? Oder habt ihr vor, nicht zu helfen? Glaubt ihr etwa, daß eine Ordnung des Friedens, der Freiheit, Gerechtigkeit und Wohlfahrt sich in dieser Welt zufällig oder als Ergebnis eines nicht gelenkten

technischen Fortschrittes oder der Macht des Gebetes oder sonstwie ereignen wird? ‚Ordnung‘ ist nach der alten Definition ein Werk der Weisen: *Sapientis est ordinare*. Sie ist das Werk von Männern und Völkern, die imstande sind zu sagen: Es gibt Wahrheiten, und wir halten daran fest. Und so stellt die Unordnung in der Welt von selbst Amerika die Frage: Was sind eure Wahrheiten? Mit gebührender Achtung vor den Auffassungen einer Menschheit, die nach einer zivilisierten Ordnung tastet, sprecht sie aus!“ (89).

Die Vereinigten Staaten können ihre Verteidigungseinrichtungen weder vernünftig aufbauen noch sittlich vertretbar einsetzen, wenn sie keine politische Philosophie über die Gewaltanwendung als einen moralischen und politischen Akt haben (91). Ebenso falsch ist es, die Auslandshilfe allein darauf zu gründen, daß sie notwendig sei, um den Vormarsch des Kommunismus aufzuhalten. Auch hier nützt der Kommunismus nur eine Situation aus, die auch ohne ihn bestände. Aber weil es keinen auf einer *Philosophia publica* beruhenden Konsens gibt, ist das antikommunistische Argument das einzige, das „zieht“, unter dem Gesichtspunkt, daß Auslandshilfe nur deshalb gut für Amerika ist, weil sie den Kommunisten schadet (94). Natürlich ist man auf der Suche nach anderen Grundlagen der Außenwirtschaftspolitik, indem man etwa betont, Auslandshilfe sei die edelmütige Pflicht einer reichen Nation. Aber dieses Argument, gewöhnlich auf verworren-sentimentale Weise vorgetragen, findet in der Öffentlichkeit keinen Widerhall, wenn es mit dem keineswegs ungültigen und jedenfalls populären „harten“ Argument kollidiert, daß das nationale Eigeninteresse letzten Endes Außen- und Wirtschaftspolitik kontrollieren müsse. Oder soll der entscheidende Gesichtspunkt: „Wo die Not am größten ist...“ sein? Vielleicht wird aber gerade dort, wo die Not am größten ist, die Hilfe am wenigsten zweckentsprechend verwendet? Soll Außenhilfe „Belohnung“ oder „Bestechung“ sein? Aber diese Fragestellung kommt einer Betrügerei gefährlich nahe. Handelt es sich nur um ein Nothilfeprogramm oder um ein beständiges Element amerikanischer Außenpolitik? Eine von der Rockefeller-Stiftung finanzierte Studiengruppe, die sich mit dem Thema „Auswärtige Wirtschaftspolitik im zwanzigsten Jahrhundert“ befaßte (*Foreign Economic Policy in the Twentieth Century*, New York 1958), hat sich wenigstens zu der Erkenntnis durchgerungen, daß unser „Zielbewußtsein und unsere Werte“ angerufen seien. Aber was sind unsere Ziele, was sind unsere Werte?

Das Verhältnis zur Sowjetunion

Im Verhalten gegenüber der Sowjetunion zeigt sich dieser Mangel an politischer Doktrin besonders deutlich. Die Unklarheit beginnt schon damit, daß über die Bedeutung der Sowjetideologie für die Sowjetpolitik keine Einigkeit besteht; das sowjetrussische Ziel wird oft als „Weltherrschaft“ definiert, was nur gewissermaßen, aber jedenfalls nicht in dem häufig gebrauchten Sinne stimmt, daß es sich um Weltherrschaft durch militärische Eroberung handele. Die Sowjetunion ist einzigartig als Großmacht, die auf Grund einer revolutionären Doktrin regiert wird, sie hat einzigartige Herrschaftsformen über andere Völker entwickelt, und sie ist Erbin einer älteren, imperialistisch-messianischen ideologischen Ahnenreihe. Da die Außenpolitik der USA nicht alle diese Gesichtspunkte in Rechnung gestellt hat, hat sie Fehler über Fehler begangen.

Wäre die Sowjetunion *nur* eine Großmacht wie jede andere, könnte es zwischen ihr und den USA keine nennenswerten Konflikte geben, jedenfalls keine, die nicht friedlich beizulegen wären. Darum heißt es die Situation falsch einschätzen, wenn man, von dieser falschen Voraussetzung ausgehend, den amerikanisch-russischen Gegensatz nur als Machtkampf zwischen zwei Kolossalmächten sieht; ängstlich versucht man dann nachzurechnen, welche der beiden gerade einen Vorsprung in der Machtansammlung errungen hat. In Wirklichkeit erklärt nur die Sowjetdoktrin die besondere Art des Sowjetimperialismus, und nur diese Doktrin, die in allen wesentlichen Punkten der politischen Tradition des Westens absagt, macht die Sowjetmacht zu einer Bedrohung der Vereinigten Staaten, weil die Stoßkraft des doktrinären Impulses durch keine Beschwichtigung zum Halten gebracht werden kann (222—228).

Dem amerikanischen Pragmatiker ist die Vorstellung, daß die Theorie die politische Praxis lenkt, fremd; selbst ein „Kenner“ der Sowjetunion, wie G. F. Kennan (*Russia, the Atom and the West*, New York 1958), kann offenbar nicht begreifen, daß das Bild, das sich die Kommunisten auch seit Stalins Tod vom „Westen“ machen, nicht auf Erfahrung beruht und daher nicht durch Erfahrung zu ändern ist (232). Alle „Fakten“ sind es nur insoweit, als sie mit der marxistisch-leninistischen Doktrin in Einklang zu bringen sind, vor allem mit jenem Grunddogma vom Konflikt zweier feindlicher Welten, der dialektisch und deterministisch die Weltrevolution herbeiführt.

Gerade dies aber gestattet in beschränktem Umfange eine Reihe von Erwartungen zu formulieren, auf die eine amerikanische Außenpolitik gegründet werden könnte. Wir können z. B. erwarten, daß die kommunistischen Führer sich nur Berechnungen von Macht und Erfolg zugänglich zeigen. Daraus wäre die Folgerung zu ziehen, daß mit der Wilsonschen Ära der Diplomatie mit ihrer übertriebenen Hoffnung auf Weltversammlungen und spektakuläre internationale Konferenzen still und leise Schluß gemacht werden muß. Direkte Verhandlungen zwischen den USA und dem Kreml sind empfehlenswert (234). Wenn wir ferner die Eigenart des sowjetischen Imperialismus verstehen, sollten wir aufhören, Außenpolitik mit diplomatischen Verhandlungen gleichzusetzen. „Um einen berühmten Spruch zu paraphrasieren: Außenpolitik ist, wenn man weiß, was man will.“ Die Sowjetunion weiß ganz genau, daß Verhandlungen dazu da sind, das, was man will, durchzusetzen. „Es wäre an der Zeit, daß auch wir lernten, nicht unsere politischen Ziele durch Verhandlungen zu fixieren, sondern unsere Verhandlungen zu führen, um unsere politischen Ziele zu erreichen.“ Es ist sinnlos, sich die Frage nach der „Aufrichtigkeit“ der kommunistischen Politiker zu stellen, obwohl dies für einen bestimmten Typ amerikanischer Politiker von der Ostküste die einzige Kategorie politischer Moral zu sein scheint. Die „Aufrichtigkeit“, die man von der Politik der Sowjetunion erwarten kann, ist die des Handelns nach ihrer eigenen Doktrin. Da diese Doktrin ihrem Wesen nach aggressiv ist, kennt sie auch kein „Disengagement“, und „Disengagement“ als Ziel amerikanischer Politik könnte daher nur ins Unheil führen. Im Gegenteil: die einzig sichere Politik ist die des ständigen Engagements, an jedem Punkt, auf allen Ebenen des Handelns, taktisch und strategisch. Das impliziert nicht nur eine Politik der Feindseligkeit, des Widerspruchs und der Opposition und darf nicht unter primär militärischen

Gesichtspunkten gesehen werden. Das Engagement kann im Gegenteil sehr positiv und konstruktiv sein. Ist der „Westen“ etwa in der Lage, auf intelligente Weise die kommunistische These zu bestreiten, daß „Freiheit“ nur Einsicht in die der wissenschaftlichen Betrachtung zugängliche historische Notwendigkeit bedeute? Oder sind die Amerikaner nicht eher geneigt, die ganze Frage als „unpraktisch“ und politisch unerheblich abzutun? Am Ende glauben wir, daß diese grundsätzliche theoretische Streitfrage sich — wie ernstlich vorgeschlagen — durch eine Lawine von Sears-Roebuck-Versandhauskatalogen über Rußland erledigen läßt (233—236). Die Gefühlsduselei des Jahres 1945 ist freilich einer tödlichen Furcht und einem tödlichen Haß gegenüber dem Kommunismus gewichen. Zum Verständnis der wirklichen Situation durch die Öffentlichkeit hat weder das eine noch das andere beigetragen.

Die amerikanische Verteidigungspolitik

Welche Erwartungen können der Verteidigungspolitik zugrunde gelegt werden? Die Sowjetdoktrin diktiert, im ganzen gesehen, eine Politik maximaler Erfolgssicherheit und minimalen Risikos. Von ihrem Standpunkt aus ist die Politik des minimalen Risikos sinnvoll, weil die historische Dialektik die kapitalistische Welt ohnehin dazu verurteilt hat, an ihren inneren Widersprüchen zugrunde zu gehen, während die Kräfte des Sozialismus ständig steigen und unvermeidlich triumphieren werden. Wenn wir also die Initiative in der Weltpolitik wiedergewinnen wollen, müssen wir das Gegenteil tun, ein Minimum von Sicherheit mit einem maximalen Risiko verbinden. Und es ist sehr gefährlich, hier nicht die Initiative zu haben. Es wäre sogar klug, für die Sowjets riskante Situationen herbeizuführen. Wir können sicher sein, daß die Kommunisten nur dann das Debakel der Weltrevolution durch einen größeren Krieg riskieren werden, wenn es dabei um den Boden des Vaterlandes der Revolution geht. Die Kenntnis der Sowjetdoktrin sollte uns vor der Annahme bewahren, daß „Rußland keinen Krieg wolle“. Was es will, ist Krieg an dem Orte und zu der Zeit, wo er zur Förderung der vielfachen Ziele der Weltrevolution notwendig oder nützlich ist. Ebenso kann der Kommunist nicht zugeben, daß die kapitalistische Welt keinen Krieg wolle. Was sich unter Chruschtschow geändert hat, ist lediglich die Überzeugung, daß ein totaler Atomkrieg die Weltrevolution nicht fördern würde, daher kann er auch nicht unvermeidlich sein. Der Weltsozialismus kann ohne größere Kriege mit politischen, diplomatischen, wirtschaftlichen und propagandistischen Mitteln erreicht werden. Jede Politik des Abenteuers ist zu vermeiden, weil sie das Prinzip des minimalen Risikos verletzt. Auf der anderen Seite ist die Drohung mit Gewalt und unter bestimmten Umständen die Gewaltanwendung selbst eine gültige Waffe der Revolution. Und schließlich wird das Vaterland der Revolution von außen bedroht: daher schwere Atomwaffen zur Abschreckung (maximale Sicherheit) und leichtere für den Gebrauch mit minimalem Risiko. Die Unkenntnis der Doktrin führt dazu, daß die Gefahr eines allgemeinen plötzlichen Atomangriffs auf die USA überschätzt wird. Solange die massive Vergeltung möglich ist, verbietet ihn das Prinzip des minimalen Risikos der Sowjetunion. Dagegen wird die Gefahr beschränkter Kriege, dieses maximale Risiko, als minimal unterschätzt. Am Ende konzentriert sich die ganze Konfusion des amerikanischen Denkens darin, daß man nur dann

bereit ist, zu den Waffen zu greifen, wenn sich die Frage des „Überlebens“ stellt. Amerika ist nur bereit, sein Überleben zu riskieren. Das ist genau das, was die Sowjetunion niemals dem Risiko bewaffneter Auseinandersetzung überlassen wird (244). Ironischerweise hat der Westen dem Osten seine eigene traditionelle Doktrin überlassen, daß „Überleben“ nicht die Frage ist, noch jemals werden sollte, um die ein Krieg geführt wird.

Infolge dieser Konfusion „sind wir mit der Ausnutzung technischer Möglichkeiten (der Kriegsführung) befaßt, einfach nur weil es technische Möglichkeiten sind, ohne irgendwelche deutlich bestimmte strategische Ziele, die mit der Institution des Krieges als eines gültigen Mittels vereinbar wären, den politischen Willen eines Feindes zu ändern, im gegebenen Falle des kommunistischen Feindes, dessen politischer Wille und dessen Lehre über den begrenzten Gebrauch der Gewalt zur Unterstützung seines Willens weder geheimnisvoll noch unerkennbar sind. Die Öffentlichkeit spürt, daß diese Situation irrational und daher unmoralisch ist. Und so konzentriert sie ihre Angst und ihre Mißbilligung auf die verhältnismäßig unwichtige Frage der atomaren Versuche“ (246).

Der moderne Krieg

Es gibt drei Gesichtspunkte, von denen aus die Frage des modernen Krieges diskutiert werden kann. Keiner der drei darf ausschließlich eingenommen werden.

Wenn man nur auf die unbegrenzten Möglichkeiten der Kriegstechnik und das resultierende Chaos sieht, kommt man zu dem Ergebnis, daß Krieg heute moralisch absurd geworden ist und heute unter keinen Umständen gerechtfertigt werden kann. Diese Position entspricht jedoch nicht der kirchlichen Soziallehre (250). Man könnte zweitens davon ausgehen, daß der Kommunismus die größte mögliche Bedrohung der moralischen und kulturellen Werte des Westens darstellt. Isoliert man diesen Standpunkt, könnte man ganz logisch den Begriff des „Heiligen Krieges“ als für die Gegenwart gültig setzen; man könnte weiter angesichts der Pflicht, im Dienste der Kultur über einen Gegner ohne moralische Prinzipien die Oberhand zu behalten, die Behauptung aufstellen, die Tradition zivilisierter Kriegsführung müsse aufgegeben und jedes erfolgversprechende Mittel eingesetzt werden. Keine dieser Folgerungen ist moralisch annehmbar. Schließlich könnte man von dem Gesichtspunkt ausgehen, daß es nunmehr in den UN eine satzungsgemäß der Erhaltung des Friedens durch friedliche Streitschlichtung verpflichtete internationale Organisation gebe; damit sei die Voraussetzung, unter der die Berechtigung des Krieges immer verteidigt worden war, weggefallen. Aber auch dieser Schluß ist, im günstigsten Falle, voreilig.

So unzulässig es also ist, immer nur die eine oder die andere Seite zu betrachten, so sehr entspricht jeder der drei Standpunkte einem echten Aspekt des gesamten Problems. Es ergeben sich dann drei Fragenkomplexe:

Zunächst: Um welche Werte geht es ganz konkret, und in welcher Rangordnung stehen sie zueinander? Wie groß ist jeweils der Grad ihrer Gefährdung? Inwieweit ist die Bedrohung eine militärische, inwieweit greift sie zu subtileren Formen der Machtanwendung? Nur eine Antwort auf diese Fragen ermöglicht, worauf bereits die „Sieben deutschen Moraltheologen“ (vgl. Herder-Korrespondenz 12. Jhg., S. 396) hingewiesen haben, einen Maßstab, an dem die Übel des Krieges gemessen werden können.

Ferner: Welche Mittel stehen zur Verfügung, um die Werte

zu verteidigen, die im internationalen Konflikt auf dem Spiele stehen, von der „Gipfelkonferenz“ bis zur kaum beachteten Arbeit landwirtschaftlicher Sachverständiger in Entwicklungsländern? Nur wenn dieser Fragenkomplex geklärt ist, bekommt der Begriff des Krieges als einer „ultima ratio“ einen Sinn.

Die dritte Frage schließlich gilt der „ultima ratio“, dem Griff zu den Waffen selbst.

Die katholische Soziallehre, vor allem in den Äußerungen Pius' XII., sagt dazu einmal, daß alle Angriffskriege, ob gerecht oder ungerecht, moralisch unerlaubt sind. Das heißt, daß weder Kränkungen noch materielle Güter einschließlich der Gebietsgrenzen, sondern nur die Abwehr des Unrechts als legitimer Kriegsgrund angesehen werden kann. Es bedeutet nicht, daß diese Abwehr erst einsetzen dürfe, wenn nach heutigen Vorstellungen eine Aggression, d. h. eine Überschreitung der Staatsgrenzen, stattgefunden hat. „Wir werden nie zuerst schießen“ ist unter den heutigen Umständen kaum ein Spruch der Vernunft. Umgekehrt ist ein Verteidigungskrieg zur Abwehr schwerer, das Gemeinwohl treffender, auf keine andere Weise zu hemmender Ungerechtigkeit moralisch zulässig, ja unter Umständen geboten. Und das gilt im Prinzip auch im Zeitalter der Kernwaffen, mit den bekannten Einschränkungen Pius' XII. in seiner Ansprache an den Weltärztekongreß 1954 (vgl. Herder-Korrespondenz 9. Jhg., S. 76 ff.). Wenn häufig die Praktikabilität der katholischen Lehre vom Kriege angezweifelt wird, so liegt das vielleicht auch daran, daß sie, selbst von Katholiken, so lange Zeit nicht mehr angewandt wurde. Das klassische Beispiel dafür ist die Politik der „bedingungslosen Übergabe“ im letzten Kriege, gegen die keine katholische Stimme mit kritischen Gründen aufgetreten ist, ebensowenig wie gegen die sich verdichtende Stimmung gewalttätiger Verwilderung, die zu den Greueln von Hiroshima und Nagasaki führte. Aber das ist kein Argument gegen die Doktrin (265). Der Grundirrtum ist der, daß Frieden und Krieg als zwei unverbundene und nicht vergleichbare Existenzformen, jede mit ihrem eigenen autonomen Normensystem, angesehen werden, wobei „Friede“ die Welt der Moralität, „Krieg“ die Welt des „Bösen“ ist; folglich gebe es kein Übel, solange die Waffen schweigen, und keine Moralität, sobald der Krieg ausgebrochen ist.

Will man einem solchen falschen Dilemma entgehen und den Raum für eine rationale Diskussion des Problems abstecken, so kann das Stichwort nur „beschränkte Kriegsführung“ sein. Man muß sich dabei auf den Einwand gefaßt machen, daß die Beschränkung des atomaren Kriegs oder jedes Krieges schlechthin aus technischen, politischen und anderen Gründen unmöglich sei. Die traditionelle Lehre wird dann wiederholen müssen: Das Problem heute heißt „beschränkte Kriegsführung“, d. h., daß angesichts der Tatsache, daß ein beschränkter atomarer Krieg notwendig werden kann, auch für die Möglichkeit eines nur beschränkten Krieges gesorgt werden muß. Wer da sagt, daß diese Möglichkeit nicht unter der Anleitung eines sittlichen Imperativs mit Verstand und Energie geschaffen werden könne, verfällt irgendeiner Abart des Determinismus in menschlichen Angelegenheiten (270).

Das Problem der beschränkten Kriegsführung kann wohl nur auf zwei Stufen gelöst werden. Man muß sich zunächst die Frage stellen, welche Folgerungen sich aus dem Konzept der beschränkten Kriegsführung für die Budgetpolitik, Rüstungspolitik, Wehrpolitik und Außenpolitik ergeben, es gilt hier die richtige Rangordnung der jeweili-

gen Gesichtspunkte herzustellen. Sodann aber ergibt sich die noch weitaus schwerer zu lösende Frage, wie das Prinzip der beschränkten Kriegsführung im konkret möglichen oder wahrscheinlichen Falle angewandt werden kann. Nur eine von der praktischen Vernunft gelenkte Politik, in der sich die Welt der Macht und die Welt der Sittlichkeit treffen und die Pflicht des Staatsmannes, Erfolg zu haben, sich mit der seiner ganzen Nation obliegenden Pflicht der Gerechtigkeit versöhnt, kann diese Frage beantworten. So notwendig es sein mag, die klassische Theorie des Krieges im Hinblick auf die Einzigartigkeit des Konfliktes zu verfeinern, der die Welt heute in Atem hält, wichtiger noch ist eine „politisch-moralische Analyse der divergierenden und besonderen Konfliktsituationen, die auf der internationalen Bühne aufgetaucht sind oder vermutlich auftauchen werden, und zwar unter dem doppelten Gesichtspunkt ihrer spezifischen Problematik und ihres Charakters als Erscheinungsformen der ihnen zugrunde liegenden Krise unserer Zeit. In diesen besonderen Situationen wird der Krieg zum aktuellen Pro-

blem.“ Will der Moralist, er sei es von Beruf oder als Bürger, auf die sich so ergebende konkrete Quaestio juris antworten — und die Antwort wird immer nur ein Akt der Klugheit, ein von Grundsätzen informiertes Urteil der praktischen Vernunft sein —, muß die Quaestio facti zuerst beantwortet werden (272). Es ist die Aufgabe der Moral, Machtanwendung zu befehlen, zu verbieten, zu beschränken und schließlich ganz allgemein zu bestimmen, zu welchem Zwecke und unter welchen Umständen Macht eingesetzt werden kann oder muß. „Aber Moralprinzipien können der Macht nicht wirksam die Richtung weisen, bevor sie nicht sozusagen die Ordnung des Politischen durchschritten, d. h., bevor sie sich nicht im politischen Streben der Öffentlichkeit verkörpert haben. Diesem politischen Streben in all seinen vielfältigen Ausprägungen gilt es ‚Moral zu predigen‘ (um ein mißbrauchtes Wort in seinem guten Sinne zu gebrauchen). Dies ist, was im Augenblick zuerst not tut. Was mich anlangt, so bin ich nicht durchaus zuversichtlich, daß dieser Notwendigkeit Rechnung getragen wird“ (273).

Das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil

Die Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils

Am Donnerstag, dem 11. Oktober 1962, eröffnete Papst Johannes XXIII. das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil. Dieser „hohersehnte Tag“, wie der Papst ihn nannte, ruft noch einmal die Erinnerung an fast drei Jahre mühevoller Vorarbeiten wach. Am 25. Januar 1959 hatte der Heilige Vater den Kardinälen seine Absichten kundgetan; am 17. Mai 1959 rief er die erste Vorbereitungskommission unter Vorsitz von Kardinal Tardini ins Leben; am 29. Juni 1959 gab er in seiner Enzyklika *Ad Petri cathedram* die ersten Hinweise auf die Ziele des Konzils; am 5. Juni 1960 setzte er durch das *Motu proprio Superno Dei nutu* die Vorbereitenden Kommissionen und Sekretariate ein; am 12. Juni 1961 trat die Zentralkommission zu ihrer ersten Sitzung zusammen; am 10. Dezember 1961 unterstrich die Enzyklika *Aeterna Dei* das Anliegen der Einheit; am 25. Dezember 1961 wurde das Konzil durch die Apostolische Konstitution *Humanae salutis* einberufen, und am 2. Februar 1962 wurde durch das *Motu proprio Consilium* die Eröffnung auf den 11. Oktober 1962 festgelegt; am 21. Juni schloß die Zentralkommission mit ihrer siebten Sitzungsperiode die Vorbereitungsarbeiten ab; am 10. Juli ergingen die Einladungen an die von Rom getrennten Kirchen und Gemeinschaften zur Entsendung von Beobachter-Delegierten; am 5. September wurde die Konzilsordnung veröffentlicht, und am 11. September wandte sich der Papst mit einer Radiobotschaft in dieser Sache an die ganze Welt, nachdem er schon vorher vielmals zum Gebet für das Konzil aufgerufen hatte.

Die Feier der Eröffnung in Sankt Peter

Am denkwürdigen Morgen des Festtages der Mutterschaft Mariä, den der Heilige Vater mit Vorbedacht für den Beginn des Konzils gewählt hatte, zogen die Konzilsväter

in Prozession vom Vatikan über den Petersplatz zur Basilika des Apostelfürsten. Dabei zeigten sie sich zum ersten Mal in ihrer Gesamtheit den Gläubigen und aller Welt; denn dank einer hervorragenden Eurovisions- und Telstarsendung konnte man im ganzen freien Europa und in Nordamerika die Feierlichkeiten von Anfang bis zu Ende genauer verfolgen als irgendeiner der unmittelbaren Augenzeugen. „Wahrlich“, so schrieb die „Neue Zürcher Zeitung“ (12. 10. 62) in ihrem Bericht, „nichts Irdisches und nichts Heiliges ist diesem Verbindungsmittel fremd, und was früher eine Handvoll Vertrauter erlebte und in Verschwiegenheit bewahrte, wird heute vor Dutzenden von Millionen ausgebreitet...“ Wie wohl noch nie zuvor konnten die Zuschauer am Fernsehschirm sich bei dieser Gelegenheit von Aug zu Auge einen Eindruck von dem verschaffen, was von der Wirklichkeit der katholischen Kirche sichtbar ist. Sie sahen die Männer, auf denen die Verantwortung für die Kirche ruht, in ihrem menschlichen Habitus und in ihrer alle Völker umfassenden Gemeinschaft. Viele trugen an der Last der Jahre, so daß in der obenerwähnten Zeitung von der „Gerontarchie der Kirche“ gesprochen werden konnte, aber die rührende Momentaufnahme von einem afrikanischen Bischof schwarzer Farbe, der seinen gebrechlichen europäischen Amtsbruder stützte, versinnbildete sogleich auch, daß die Kirche Kräfte der Verjüngung besitzt. Wie das Fernsehen der ganzen Welt das Kollegium der Bischöfe präsentierte, so zeigte es auch mit minutiöser Genauigkeit ihren Gottesdienst, vieles Ergreifende und manches Störende, das man vielleicht an Ort und Stelle nicht bemerkt und empfunden hat, das aber, durch das Vergrößerungsglas aus der Ferne gesehen, die Würde des Gottesdienstes ein wenig beeinträchtigte. Die Tatsache, daß Gottesdienste heute und in Zukunft auch aus dieser Nähe gesehen werden und ihr standhalten müssen, wird wohl vom Konzil