

Die politische Gemeinschaft im Urteil des Zweiten Vatikanischen Konzils

(Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis,
Pars II, Caput IV et V, 2)

Von Oswald von Nell-Breuning, S. J.

Die beiden letzten Hauptstücke des 2. Teiles der Konstitution ‚De Ecclesia in mundo huius temporis‘, Caput IV: ‚De vita communitatis politicae‘, und Caput V: ‚De pace fovenda et de communitate gentium promovenda‘, haben es mit dem politischen Raum zu tun. Da Kap. V sich offenbar mit Fragen des zwischen- und überstaatlichen Lebens befaßt, liegt die Deutung nahe, in der Überschrift von Kap. IV sei mit ‚communitas politica‘ der „Staat“ gemeint, so wie sich heute noch die „Staaten“ als die im höchsten und strengen Sinn des Wortes „politischen“ Gebilde und ihr Tun und Lassen schlechthin als „Politik“ verstehen. Wer mit ‚Pacem in terris‘¹ diese für die heutigen Verhältnisse überholte Vorstellung hinter sich gelassen hat und die Einzelstaaten nur noch als Gliederungen der zur politischen Einheit zusammenwachsenden Gesamtmenschheit anzusehen vermag, wird in dieser Sinnggebung von ‚communitas politica‘ einen beklagenswerten Rückschritt oder vielleicht besser gesagt eine bedauerliche, aber vielleicht heute noch nicht zu umgehende Anpassung an den zur Zeit bestehenden oder mindestens nachwirkenden Stand der Dinge erblicken. Es kann aber kein Zweifel darüber bestehen, daß der Konzilstext ‚communitas politica‘ in diesem herkömmlichen, um nicht zu sagen „klassischen“ Sinn versteht. Das erhellt insbesondere auch daraus, daß die Ausdrücke ‚communitas politica‘ und ‚communitas civilis‘ (einmal auch ‚res publica‘ [Tz 73, al 2] und einmal ‚civitas terrena‘ [Tz 76, al 4]) gleichbedeutend gebraucht und die Angehörigen dieser Gebilde als ‚cives‘ angesprochen werden; folgerecht muß mit ‚auctoritas publica‘ die *staatliche* Obrigkeit gemeint sein. Gewiß will das Konzil den Einzelstaaten weder nach innen noch nach außen jene gottgleiche Souveränität zuerkennen, wie die Nationalstaaten der Zeit vor dem ersten Weltkrieg sie sich angemafßt hatten. Auch werden sie im Konzilstext nicht mehr im strengen Wortsinn als ‚societates perfectae et completae‘ — vollkommene und vollständige, d. h. allen zeitlichen

¹ Es ist auffallend, wie selten *Pacem in terris* in der *Constitutio* überhaupt und namentlich in diesem Teil zitiert wird; zu Kap. IV zweimal (Tz 70, Anm. 5 u. 6), zu Kap. V, 1 (Krieg und Frieden) dreimal (Tz 80, Anm. 1 u. 2, Tz 82, Anm. 3), zu Kap. V, 2 überhaupt nicht!

Bedürfnissen der Menschen genügende Vergemeinschaftung angesprochen, aber Anklänge an diese letzten Endes auf Aristoteles zurückgehende Kennzeichnung sind noch wahrzunehmen (insbes. Tz 74, al 1). Ja, die Kirche sieht als ihren Partner immer noch den Einzelstaat an, und so erörtert die Konstitution eingehend ihr Verhältnis und ihre Beziehungen zu ihm (Tz 76), während die Kirche sich in der *communitas internationalis* — jedenfalls vorerst — mit „aktiver Präsenz“ begnügt (Tz 89).

Die ‚*vita publica*‘, das öffentliche Leben, von dem in diesem Kapitel die Rede ist, ragt also nicht über die Ebene der Einzelstaaten (der aktuellen oder potentiellen Mitglieder der UN) hinaus. Nicht ebenso scharf ist die Abgrenzung nach unten: Gibt es *unterhalb* der Ebene der (National)-Staatlichkeit „öffentliches Leben“, etwa im Sinne der Enzyklika ‚*Quadragesimo anno*‘, die sowohl den Ortsgemeinden als auch den Berufsständen („Leistungsgemeinschaften“) öffentlich-rechtlichen Charakter zuerkennt, oder ist alles, was unter der „staatlichen“ Ebene liegt, seiner Natur nach „privat“ und, soweit es öffentliche Funktionen erfüllt, vom Staate her mit Hoheitsrechten „beliehen“, ist alle sog. Selbstverwaltung in Wahrheit staatliche Auftragsverwaltung, kein von Haus aus „eigener“, sondern staatlicherseits „übertragener Wirkungskreis“?

Wenn ich recht sehe, so schließt der Konzilstext echte *vita publica*, „öffentliches Leben“, unterhalb der staatlichen Ebene nicht zwingend aus, bezieht es aber in keiner Weise in seine Überlegungen ein. Die Redaktoren des Textes leben und weben — das ist unverkennbar — bewußt oder unbewußt im romanistischen Rechtsdenken; vom germanistischen Rechtsdenken, das doch dem Kirchenrecht nicht ganz fremd ist und das *ius publicum* und *ius privatum* nicht in kontradiktorischen, sondern in konträren Gegensatz zueinander stellt und keine scharfe Zäsur zwischen beiden sieht, und erst recht vom angelsächsischen Rechtsdenken, dem dieses Begriffspaar überhaupt fremd ist und das das Verhältnis von Gesellschaft und Staat genau umgekehrt sieht wie wir, ist der Konzilstext unberührt.

Man mag es bedauern, daß gerade an dieser Stelle der vielberufene Pluralismus nicht zum Tragen gekommen ist. Andererseits darf man nicht vergessen, daß das Konzil sehr bewußt sich nicht in einer Prophetie ergehen, sondern eine Pastoralkonstitution erlassen wollte, die als solche, um in die Praxis hinein zu wirken, sich der landläufigen Denk- und Redeweise anpassen muß, ohne damit eine lehrhafte Entscheidung zu treffen oder gar den an höchster Stelle bereits erreichten Fortschritt rückgängig machen und weiterem Fortschritt einen Riegel vorschieben zu wollen. Die Konstitution spricht nicht die wissenschaftliche Fachsprache des Öffentlich-Rechtlers, auch nicht die Sprache

der hohen Philosophie, sondern die Sprache, die unsere Politiker, aber auch unsere Seelsorger, zu hören und zu sprechen gewohnt sind und die daher wohl auch die geeignetste ist, um sie anzusprechen und von ihnen verstanden zu werden.

Wie dem auch sei, ‚*communitas politica*‘ in der Überschrift von Kap. IV meint den *Staat*, wie er sich zu Recht oder zu Unrecht auch heute noch versteht; *vita politica* oder *publica* oder *civilis* meint das Staatsleben (Tun und Lassen des Staates) und das staatsbürgerliche Leben (das Leben der Staatsbürger als solcher).

I

Das politische Leben von heute (Tz 73)

(1) Ausgangspunkt und Grundlage der anschließenden Überlegungen bildet die Feststellung, im Gefolge der kulturellen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung habe auch die Struktur des Staates sich gewandelt mit weitgehenden Auswirkungen auf das staatsbürgerliche Leben. Heute genießen *alle* Staatsbürger die staatsbürgerlichen Freiheiten in Ausübung der damit verbundenen Rechte und Pflichten und haben alle Anteil an dem, was wir das „Gemeinwohl“ nennen; auch die rechtlichen Beziehungen der Staatsbürger untereinander und zur staatlichen Obrigkeit sind andere geworden. Offenbar wird das alles mit Befriedigung zur Kenntnis genommen.

(2) Das verstärkte Bewußtsein der Menschenwürde — ein für das Konzil überaus bedeutungsvoll gewordener Begriff! — drängt dahin, verfassungsrechtliche Zustände zu schaffen, die den persönlichen Freiheitsrechten — beispielhaft genannt werden Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit, Recht der freien Meinungsäußerung und des freien Religionsbekenntnisses — besseren Schutz bieten; nur wenn die Rechte der Person hinreichend gesichert sind, können die Staatsbürger als einzelne oder als Gruppen (gedacht ist wohl an Gruppenbildungen vom politischen Debattierklub bis zur politischen Partei, doch können wohl auch Interessentenorganisationen nicht ausgeschlossen werden) am staatlichen Leben und an der Leitung des Staates tätigen Anteil nehmen. (Dieses ‚*actuose participare in rei publicae moderamine*‘ wird offenbar vom Konzil als ebenso erwünscht und förderungswürdig angesehen wie die ‚*omnium actiosa participatio in inceptorum curatione*‘, die „Mitbestimmung aller“ bei den unternehmerischen Entscheidungen [Tz 68, al 1]).

(3) Der bereits in Absatz 1 erwähnte kulturelle, wirtschaftliche und gesellschaftliche Fortschritt weckt aber auch unmittelbar in breiten Kreisen das *Verlangen* nach mehr Einfluß im politischen Leben. Offenbar als besonders erfreulich und lobenswert werden hervorgehoben: 1. Bestrebungen zum Schutz nationaler Minderheiten, ohne daß des-

wegen deren Verpflichtungen gegenüber dem Ganzen vernachlässigt werden dürften, 2. wachsende Duldsamkeit gegenüber Andersdenkenden und Andersgläubigen, 3. immer weiterer Ausbau der Zusammenarbeit mit dem Erfolg, daß nicht mehr nur (wie ehemals) eine Minderheit von „Honoratioren“, sondern *alle* im Staat in den tatsächlichen Genuß ihrer Personrechte gelangen.

(4) Sosehr das Konzil Verdammungsurteile zu vermeiden sucht, hier kann es nicht umhin, ausdrücklich solche politische Systeme — ohne Namensnennung — zu verurteilen, die sich an den bürgerlichen und religiösen Freiheiten vergreifen, die Justiz als politisches Machtinstrument mißbrauchen und, statt dem Gemeinwohl, dem Eigennutz der Machthaber dienen.

(5) Als das beste Mittel, um das politische Leben zu *humanisieren*, empfiehlt das Konzil, die innere Gesinnung der Gerechtigkeit, des Wohlwollens und der Hingabe an das Gemeinwohl zu pflegen und die rechte Auffassung über Wesen und Aufgabe des politischen Gemeinwesens zu festigen. Dieser Aufgabe wendet das Konzil sich gleich anschließend zu.

II

Wesen und Aufgabe des Staates (Tz 74)

(1) Treffend bemerkt der (französische) Kommentar der Action Populaire, das Konzil greife hier auf die Begriffsbestimmung des Staates zurück, die *Aristoteles* gegeben hat: die Unzulänglichkeit der kleineren gesellschaftlichen Gebilde (unter denen Aristoteles die Nachbarschaft oder Dorfgemeinde aufzählt) veranlaßt die Menschen, sich zu einem umfassenderen Gebilde, der ‚*communitas politica*‘ zusammenzuschließen. Dieses öffentliche Gemeinwesen besteht um des Gemeinwohls willen, in dem es seine Sinnerfüllung findet und von dem es seine Daseinsberechtigung herleitet. Was ist dieses „Gemeinwohl“? Wir sprechen in zweifachem Sinn von Gemeinwohl; das eine Mal ist es ein *Selbstwert*, das andere Mal ein *Dienstwert*. Als *Selbstwert* (so offenbar in Tz 63, al 1) ist es der Inbegriff aller Werte, die zum voll ausgereiften Menschentum gehören, die Entfaltung und Verwirklichung aller im Menschen angelegten Möglichkeiten und Fähigkeiten in der Gemeinschaft; als *Dienstwert* ist es der Inbegriff derjenigen Voraussetzungen oder Vorbedingungen allgemeiner Art, die der einzelne auf sich allein gestellt nicht schaffen kann, die er vielmehr vorfinden muß, um überhaupt und erst recht um mit verhältnismäßig leichter Mühe sich vollmenschlich zu entfalten. — Wenn kirchliche Dokumente eine Begriffsbestimmung des Gemeinwohls geben, ist es regelmäßig dieser Dienstwert, den sie mit Worten umschreiben; so auch hier unter Bezugnahme auf Johannes XXIII. (Mater et Magistra, n. 65); wo

dagegen schlicht vom Gemeinwohl die Rede ist, pflegt das Gemeinwohl als Selbstwert entweder an erster Stelle gemeint oder doch mit-verstanden zu sein; Gemeinwohl als Dienstwert interessiert ja nur um des Gemeinwohls als Selbstwertes willen. — Im Sprachgebrauch nicht nur der kirchenamtlichen Dokumente ist mit Gemeinwohl meist ausschließlich oder doch vorzugsweise das Gemeinwohl des *staatlichen* Gemeinwesens verstanden; tatsächlich aber hat *jedes* Sozialgebilde sein Gemeinwohl. Es war das große Verdienst Johannes' XXIII., bereits in Mater et Magistra und nochmals in Pacem in Terris, uns über das, was Aristoteles im Blickfeld haben konnte, hinausgeführt und mit Nachdruck das *gesamtmenschheitliche* Gemeinwohl herausgestellt und damit das staatliche Gemeinwohl seiner Stellung als Abschluß und Vollendung menschlicher Vollkommenheit entsetzt, zur bloßen Stufe einer vielstufigen Leiter abgewertet zu haben. Die praktische Politik orientiert sich aber immer noch an dem — wahren oder vermeintlichen — einzelstaatlichen Gemeinwohl, und so spricht auch das Konzil vom einzelstaatlichen Gemeinwohl; die *communitas internationalis* sieht es als ein erst noch zu errichtendes Bauwerk (*aedificanda*) und folgerecht ihr Gemeinwohl als eine vorerst nur ideale, noch nicht reale Größe an; sehe ich recht, so beruft sich der ganze Abschnitt *„De communitate internationali aedificanda“* (Caput V, sectio II) an keiner einzigen Stelle auf deren Gemeinwohl².

(2) Weil die Menschen verschiedener Meinung sein können und dürfen, bedarf es im öffentlichen Gemeinwesen einer obrigkeitlichen Gewalt, die für einheitliches Zusammenwirken auf das Ziel des Gemeinwohls hin sorgt; sie soll es nicht gewaltsam und herrisch tun, sondern als moralische Autorität, die sich an den freien, aber pflichtbewußten Willen wendet.

(3) Ganz der traditionellen Linie folgend und sich auf Röm 13, 1—5 berufend, bezeichnet das Konzil die *communitas politica* als in der menschlichen Natur begründet und damit als zur göttlichen Weltordnung gehörend: der Staat ist — insoweit der Familie vergleichbar — *„societas naturalis“*. Gerade hier wird es darauf ankommen, die Aussage nicht auf die *eine* Ebene der „Staaten“ zu beschränken, sondern sie für die Gesamtheit all der sozialen Gebilde offenzuhalten, die sich im Laufe der Menschheitsgeschichte über die Familie hinaus als für die volle Entfaltung der menschlichen Wesensanlagen unentbehrlich erwiesen haben. Folgerecht ist nicht nur die Regierungsform des Staates und die Auswahl der den Staat regierenden Personen, sondern auch der Aufbau des gesamtmenschheitlichen Gemeinwesens in all

² An früherer Stelle, Pars I, Caput II: *„De hominum communitate“* (Tz 26), hatte die *Constitutio* auf das *„bonum totius familiae humanae“* unter Bezugnahme auf die beiden Enzykliken Johannes XXIII. zurückgegriffen.

seinen Stufen und Gliederungen zwar eine vom Schöpfer dem Menschen verpflichtend gestellte Aufgabe, die Art jedoch, wie wir Menschen diese Aufgabe lösen, unserer freien Erfindungs- und Gestaltungsgabe überlassen.

(4) Als weitere Folgerung führt das Konzil an, die öffentliche Gewalt — immer in den Grenzen der sittlichen Ordnung verbleibend, aber auch die bestehende oder zu schaffende rechtliche Ordnung während — habe der Verwirklichung des Gemeinwohls zu dienen; in einem zwischen Gedankenstriche gesetzten Zusatz wird dieses ohne nähere Erläuterung als „dynamisch verstanden“ bezeichnet. Vielleicht darf man darin eine Anspielung auf die in Kap. III so hoch gepriesene Dynamik der heutigen Wirtschaft erblicken, die zu steigendem Wohlstand führt und reiche Entfaltung des kulturellen Lebens ermöglicht. Auf jeden Fall finden reaktionäre und restaurative Tendenzen in den Augen des Konzils keine Gnade. — In den angegebenen Grenzen schulden die Staatsbürger Gehorsam; zugleich werden hier Verantwortung, Wert und Würde der Machthaber sichtbar.

(5) Was aber gilt, wenn die obrigkeitliche Gewalt die Grenzen ihrer Zuständigkeit überschreitet und die Untertanen unbillig belastet? Auch dann bleibt die Verpflichtung bestehen, alles das zu leisten, was um des Gemeinwohls willen erforderlich ist; dagegen haben die Staatsbürger das Recht, ihre eigenen Rechte und diejenigen ihrer Mitbürger zu verteidigen. Also ein *Widerstandsrecht*; ob es auch eine *Widerstandspflicht* gibt, darüber spricht das Konzil sich nicht aus. Aber auch auf die Frage, zu welchen Maßnahmen das Widerstandsrecht berechtigt, ob nur passiver oder auch aktiver Widerstand geleistet werden dürfe u. a. m., erhalten wir nur die sehr allgemeine Auskunft: „unter Wahrung der Grenzen, die das natürliche Sittengesetz und das Gesetz des Evangeliums vorzeichnet“. Der vom Konzil gebrauchte Ausdruck ‚delineat‘ ist dazu angetan, die Vorstellung von genau vorgezeichneten Grenzen zu erwecken, sozusagen von einer Blaupause, in der diese Grenzen mit scharfen Linien maßstabsgetreu eingezeichnet sind und die wir nur abzulesen brauchten. Aber eine solche Blaupause wird uns nicht ausgehändigt, und so sehen wir uns zurückgeworfen auf das, was ‚probati auctores‘ darüber zu sagen wissen, aber meist vorsichtshalber lieber für sich behalten. Auch das Konzil hat dieses „heiße Eisen“ nur mit größter Zurückhaltung angefaßt.

(6) Ein letzter Absatz dieser Teilziffer erinnert noch einmal daran, daß vielerlei Gestaltungen zur Wahl stehen; aber nur solche haben Daseinsberechtigung, die dazu angetan sind, echte Bildung und Gesittung, Friedensliebe und allseitiges Wohlwollen zu fördern „zum Wohle der ganzen Menschheit“.

III

Beteiligung aller am öffentlichen Leben (Tz 75)

(1) Als Pius XII. in seiner Weihnachtsansprache 1944³ die Vorzüge der Demokratie pries, wollte man darin eine Anpassung an die durch den unmittelbar bevorstehenden Sieg der demokratischen Mächte geschaffene Weltlage erkennen. In der Tat hatte die amtliche Kirche der Demokratie gegenüber lange Zeit große Zurückhaltung geübt; man braucht nur die Staatsencykliken Leos XIII. zu lesen, um sich zu überzeugen, daß es nicht die Staatsvölker sind, die der Papst anspricht (es sei denn, um sie zum Gehorsam zu ermahnen), sondern die Fürsten, mit denen Leo XIII. in gewissem Sinne wie mit seinesgleichen verkehrt. Dagegen haben katholische Theologen, namentlich die großen spanischen Scholastiker (Vitoria, Suárez u. a. m.) schon seit dem 16. Jahrhundert das Prinzip der recht verstandenen Volkssouveränität vertreten, wenn auch gemäß den Verhältnissen ihrer Zeit, die noch keine allgemeine Schulbildung und keine Massenkommunikationsmittel kannte und in der die Gesamtbevölkerung noch nicht in der Lage war, diese Souveränität selbst auszuüben, sondern sich damit begnügen mußte, durch die gesellschaftliche Oberschicht (die „Honoratioren“) repräsentiert zu werden. Diese altehrwürdige Lehre von der Volkssouveränität, die zeitweilig als mit der Staatslehre Leos XIII. unvereinbar verdächtigt worden war, ist auch von Pius XII. in seiner berühmten Ansprache an die Rota Romana vom 2. Oktober 1945⁴, in der er sich ihr sehr wohlgeneigt erweist, nicht zur kirchenamtlichen Staatslehre erhoben worden. Immerhin war damit ein großer Schritt geschehen. Bis dahin hatte die Neigung bestanden, die Struktur der weltlichen (staatlichen) Autorität möglichst nahe an die kraft göttlichen Rechts hierarchische Struktur der Kirche heranzurücken, um so Staat und Kirche selbst als ihrer sozialen Struktur nach eng miteinander verwandt und einander zugeordnet erscheinen zu lassen. Im Gegensatz dazu bezeichnet Pius XII. in der genannten Ansprache es als einen besonderen Vorzug der Lehre von der Volkssouveränität, daß sie die grundverschiedene Autoritätsstruktur von Staat und Kirche besonders deutlich herausstellt. Die Autorität im Staat nimmt ihren Weg sozusagen von unten nach oben; vom Staatsvolk ausgehend, fließt sie der Regierung als oberstem Staatsorgan zu; in der Kirche nimmt sie den Weg von oben nach unten, steigt von Jesus Christus herab zu seinem sichtbaren Stellvertreter, dem Papst, der sein Amt und dessen Gewalt nicht vom Kirchenvolk, sondern einzig und allein von dem empfängt, dessen Stellvertreter auf Erden er ist. Diese gegensätzliche Autoritätsstruktur macht die wesentliche

³ Utz-Groner 3467 ff.

⁴ Utz-Groner 2702 ff., insbes. 2715.

Verschiedenheit von Kirche und Staat besonders anschaulich. Auch die vorliegende Konzilskonstitution geht nicht so weit, die Lehre von der Volkssouveränität oder, anders ausgedrückt, von der *prinzipiell* demokratischen Struktur des Staates sich formell zu eigen zu machen; stillschweigend aber geht sie von ihr als schlechthin selbstverständlicher Voraussetzung aus. Es heißt nur der Menschennatur gerecht werden, wenn man juridisch-politische Strukturen ausfindig macht, die allen Staatsbürgern in immer vollkommenerer Weise ohne jede Diskrimination die praktische Möglichkeit eröffnen, ungehindert und tatkräftig mitzuwirken an Grundlegung und Ausbau der Verfassung, an den Regierungsgeschäften, in den verschiedenen Einrichtungen der Leistungsverwaltung usw., nicht zuletzt an der Wahl der Amtsträger. — Kurz vorher (Tz 74, al 3) hatte das Konzil festgestellt, der Staat und seine Autorität seien in der Menschennatur begründet; daraus ermißt sich das Gewicht, das dieser neuen Aussage zukommt, die der demokratischen Staatsform nachrühmt, sie entspreche ganz und gar der Menschennatur (*plene congruit*). Zweifellos ist das Konzil sich darüber im klaren, daß die Verwirklichung der Demokratie (ähnlich wie diejenige der Mitbestimmung [Tz 68]) Voraussetzungen erfordert, die nicht überall gegeben sind und sich auch nicht von heute auf morgen schaffen lassen. Die im einleitenden Satz dieses Kapitels (Tz 73, al 1) gerühmten Wandlungen und Fortschritte sind längst noch nicht überall so weit gediehen. So liegt es dem Konzil gewiß fern, in ungestümem Eifer „juridisch-politische Strukturen“ Völkern aufnötigen zu wollen, bei denen die Voraussetzungen für deren Funktionieren erst noch geschaffen werden müssen. Ebenso gewiß aber liegt es im Sinne des Konzils, daß man mit aller Kraft und mit allem Ernst sich bemühe, diese Voraussetzungen zu schaffen. — Ein kurzes Sätzchen ruft in Erinnerung, daß staatsbürgerliche Rechte zugleich auch staatsbürgerliche Pflichten bedeuten, und daß die Ausübung des freien Stimmrechts Dienst am Gemeinwohl zu sein hat. In einem noch kürzeren Sätzchen spricht das Konzil den (Berufs-)Politikern, d. i. denen, die sich von Berufs wegen in den Dienst am Gemeinwohl stellen und damit eine manchmal gar nicht leichte Bürde auf sich nehmen, seine Anerkennung aus; daß Politik den Charakter verderben *müsse*, ist offenbar nicht die Meinung des Konzils.

(2) Ein demokratisches Gemeinwesen benötigt eine Reihe von Institutionen, an erster Stelle eine klare rechtliche Ordnung. — Staatsbürgerliche Pflicht ist es, alle um des Gemeinwohls willen erforderlichen persönlichen und sachlichen Leistungen zu erbringen. Auf einzelne Beispiele wie Wehrpflicht, Arbeitsdienstpflicht, Steuerpflicht wird nicht eingegangen; ein Buch würde nicht ausreichen, um alle hier anstehenden Fragen zu beantworten. — Der staatlichen Obrigkeit

wird ans Herz gelegt, nicht alles tun zu wollen, sondern der freien Initiative Raum zu lassen; die Staatsbürger — nicht nur die einzelnen, sondern eigens auch ihre Verbände! — werden ermahnt, nicht alle Lasten dem Staat zuzuschieben und alle Leistungen vom Staat zu erwarten, sondern sich nach Kräften selbst zu helfen.

(3) Der nächste Absatz beschäftigt sich mit der schon von Pius XI. (Quadragesimo anno, n. 79) festgestellten Tatsache, daß unter den heutigen Verhältnissen staatliche Interventionen in immer größerem Umfang notwendig werden. Hinzu kommt das, wovon Mater et Magistra unter dem bei den Franzosen sehr beliebten, uns Deutschen weniger geläufigen Stichwort ‚socialisation‘ (nn. 59—67) ausführlich handelt. Ein Konzilsvater hätte gerne diesen Ausdruck vermieden gesehen, weil er meinte, was die Franzosen alles in dieses Wort hineingeheimnissen, vermöge nur ein Franzose nachzuvollziehen. Daran ist gewiß etwas Richtiges, aber das Konzil hat den Franzosen den Gefallen getan, ihr Lieblingswort zu verwenden. Im soziologischen Wortsinn (in der Psychologie hat das Wort eine andere Bedeutung) bezeichnet ‚socialisation‘ im wesentlichen das, was wir als das Netzwerk der sozialen Beziehungen und dessen ständig zunehmende Verdichtung zu bezeichnen pflegen. In verschiedenen Teilen der Welt ist *diese* ‚socialisation‘ verschieden weit fortgeschritten, allenthalben aber ist sie unvermeidlich. Sie hat ihre Vorzüge, aber auch ihre Gefahren; beim Abwägen kommt Mater et Magistra zu einem *positiven* Ergebnis; das Konzil, das in Tz 25 diese Wertung übernommen hat, richtet an dieser Stelle sein Augenmerk nur auf mögliche Gefahren. Muß eine Notstandsgesetzgebung die staatsbürgerlichen Freiheiten außergewöhnlich beschränken, so haben diese Beschränkungen, sobald sie entbehrt werden können, wieder zu entfallen. Entartung der Staatsgewalt zu totalitären und anderen, den Rechten der Bürger oder seiner Vereinigungen zu nahtretenden Formen, zu denen die Staatsgewalt entartet, sind *unmenschlich* und stehen damit im ausgesprochenen Gegensatz zu der im Schlußabsatz von Tz 73 gestellten Aufgabe, das öffentliche Leben *wahrhaft menschlich* zu gestalten. Zugleich wird damit verdeutlicht, welchen Staatsformen die an früherer Stelle (Tz 73, al 4) ohne Namensnennung ausgesprochene Ablehnung gilt.

(4) Den Staatsbürgern insgesamt wird die ‚pietas erga patriam‘ anbefohlen, d. i. jene Tugend, die wir Gott, den Eltern und dem „Vaterland“ schulden in Liebe, Ehrfurcht und Gehorsam; diese ‚pietas erga patriam‘ soll kein engstirniger Patriotismus sein, vielmehr großherzig sich zugleich auch auf das Wohl der ganzen Menschheitsfamilie hinwenden.

(5) Als besondere Aufgabe der *Christen* — und zwar aller! — im

öffentlichen Leben hebt das Konzil hervor, durch ihre Gewissenhaftigkeit und ihre Hingabe an das Gemeinwohl als *Vorbild* zu wirken. An ihrem Beispiel soll sich zeigen, wie Autorität und Freiheit, Initiative und — dies scheint eine glückliche Wendung der französischen Übersetzung zu sein, die wir hier übernehmen — Solidarität, leistungssteigernde Einheit (Einigkeit) und fruchtbar sich entfaltende Mannigfaltigkeit einander sinnvoll ergänzen. — Hinsichtlich der Gestaltung der irdischen Angelegenheiten, m. a. W. im Gesamtbereich praktischer Politik, können verschiedene und selbst gegensätzliche Meinungen zu Recht bestehen, beispielsweise als Programme verschiedener politischer Parteien; diesen Meinungen und ihren Trägern soll man achtungsvoll begegnen. Der lateinische Text läßt grammatikalisch keinen Zweifel zu, daß das Konzil auch diese Mahnung ungeachtet ihrer Allgemeingültigkeit speziell an die Christen richtet. Der Kommentar der (französischen) Action Populaire weiß einen zwar nicht rühmlichen, aber überzeugenden Grund dafür anzugeben: gerade Katholiken hätten oft durch politische Intoleranz gefehlt und mit aller Gewalt „monolithische“ Einmütigkeit durchsetzen wollen, eine Bemerkung, die zweifellos für Frankreich, aber nicht *nur* für Frankreich zutrifft. — Den politischen Parteien schärft das Konzil die Verpflichtung ein, sich immer für das einzusetzen, was sie nach ihrer ehrlichen Überzeugung als Erfordernis des Gemeinwohls ansehen; auf keinen Fall dürfen sie oder darf man Sonderinteressen dem Gemeinwohl vorgehen lassen.

(6) Der letzte Absatz fordert die für alle, namentlich aber für den jugendlichen Nachwuchs so dringend notwendige *Erziehung* zur politischen Wirksamkeit. Mehr noch: diejenigen, die das Zeug dazu haben — die entsprechende Eignung entweder schon besitzen oder doch sich erwerben können —, werden eingeladen, sich für die Politik als Beruf, der mit Worten Pius' XI. als schwieriger und zugleich edler (vornehmer, hochstehender) Beruf bezeichnet wird, vorzubereiten und sich angelegen sein zu lassen, ihn uneigennützig und unbestechlich auszuüben; so klingt das bereits in Abs. 1 den Politikern gespendete Lob hier am Ende nochmals an. Desgleichen kommt die Konstitution hier auf den Kampf gegen tyrannische Unterdrückung zurück, gleichviel ob diese von einem einzelnen Tyrannen oder von einer politischen Partei ausgeübt wird. Der Politiker soll ihr durch Rechtschaffenheit und Klugheit entgegenwirken. Hier könnte man allenfalls eine *Widerstandspflicht* (vgl. Tz 74, al 6) angedeutet finden, jedoch auch hier finden wir keine näheren Ausführungen, wieweit der „rechtschaffene“ Staatsmann oder Staatsbürger in seinem Widerstand gehen kann. Der Satz wendet sich vielmehr sogleich dem *Positiven* zu und fordert den aufrichtigen und ausgewogenen Einsatz für das Wohl

aller, einen Einsatz, der getragen sein soll von zwei Tugenden, die dem Konzil als für das politische Leben bedeutsam erscheinen: *caritas* et *fortitudo politica*. — *Fortitudo politica*: daß gerade die Politik Mut und „Stehvermögen“ erfordert, so daß es seinen guten Sinn hat, von einer eigenen „politischen Tapferkeit“ zu sprechen, leuchtet ohne weiteres ein. Aber ‚*caritas politica*‘? Es ist uns sehr geläufig, von „sozialer Gerechtigkeit“ (*„iustitia socialis“*) zu sprechen, aber schon „soziale Liebe“ (*„caritas socialis“*) ist uns ungewohnt; außerhalb kirchenlehramtlicher Dokumente wie *Quadragesimo anno*, die ihr wohl erstmals Ausführungen widmet (nn. 88 126 137), und *Mater et Magistra* (n. 39) begegnen wir ihr kaum. Und doch muß der gesellschaftliche Raum, der Raum des menschlichen Zusammen- und Gemeinschaftslebens von der Liebe durchwaltet und wenigstens auch von ihr *mitgestaltet* sein. Aber der politische Raum? Verstehen wir ihn im Sinne von Carl Schmitt als den Raum des Freund-Feind-Verhältnisses, dann hat in ihm die echte, selbstlose Liebe keinen Platz, sondern nur der Selbstbehauptungswille und der Vernichtungswille gegen den Feind. Das Konzil hat eine andere Vorstellung von der Politik und vom Politiker (von der Idealgestalt des Politikers): der Politiker waltet als Wohltäter nicht an einzelnen, nicht an einer ihm besonders nahestehenden und ihm interessenmäßig verbundenen Gruppe, sondern als Wohltäter am Ganzen, gewiß — um den Gedanken von Abs. 4 wieder aufzugreifen — zunächst am Ganzen seiner *communitas politica*, seines Volkes und Landes, aber schon mit dem Ausblick auf die Gesamtheit der Menschheitsfamilie; so verstanden ist sein Wirken Ausfluß eines spezifischen Wohlmeinens und Wohlwollens, der ‚*caritas politica*‘.

IV

Staat und Kirche (Tz 76)

(1) Uns ist die Wortfolge Kirche und Staat geläufig, aber hier muß es „Staat und Kirche“ heißen, weil das ganze Kapitel vom Staat handelt und hier auf sein Verhältnis zur Kirche eingegangen wird. Wenn Leo XIII. vom Verhältnis der beiden handelt, unterstellt er den christlichen Staat, genauer gesprochen den katholischen Glaubensstaat; welche Abwandlungen sich ergeben, wenn der Staat dieser Vorstellung nicht entspricht, muß man sich auf eigene Verantwortung ausdenken; auf diesen nicht-sein-sollenden Zustand und die aus ihm zu ziehenden Folgerungen ging Leo XIII. nicht ein. Auch seine Nachfolger blieben im wesentlichen dieser Linie treu; so noch Pius XII. in seiner Lehre von der Toleranz: an und für sich und von Rechts wegen bekennt der Staat sich zum katholischen Glauben als Staatsreligion und fördert daher die katholische Kirche und verteidigt sie gegen das Eindringen anderer religiöser Bekenntnisse, erst recht areligiöser

Weltanschauungen; wo diese Voraussetzung bedauerlicherweise nicht zutrifft, kann es um des Gemeinwohls willen geboten sein, daß der Staat auch nicht-katholische Religionsgesellschaften und areligiöse Weltanschauungsgemeinschaften auf seinem Boden zuläßt und ihnen Schutz angedeihen läßt. Von einer grundlegend anderen Voraussetzung geht das Konzil aus. Es akzeptiert die weltanschaulich pluralistische Gesellschaft zwar nicht als *Idealfall*, wohl aber unter den heutigen Umständen als den *Normalfall*. So zielt gleich die erste Aussage, die es über das Verhältnis von Staat und Kirche macht, zwar nicht allein, aber doch vorzugsweise auf die *pluralistische* Gesellschaft; gerade für sie erscheint es dem Konzil wichtig, daß 1. das *Verhältnis* von Staat und Kirche — vielleicht würde man noch besser vom Verhältnis des Staates zur Kirche sprechen — *richtig gesehen*, und daß 2. *klar unterschieden* wird zwischen dem, was die Glieder der Kirche, sei es als einzelne, sei es organisiert, aus christlichem Gewissensentscheid heraus tun oder lassen, und dem, was sie in Gemeinschaft mit ihren kirchlichen Hirten namens der Kirche unternehmen. — Man könnte hier einen Anklang an die bekannte, allerdings keineswegs allgemein anerkannte Unterscheidung von *actio catholicorum* und *Actio Catholica* heraushören wollen; das dürfte aber unberechtigt sein; zum mindesten wird man nicht sagen können, das Konzil habe diese umstrittene Unterscheidung sanktioniert, noch weniger, es bediene sich ihrer hier. Im Gegenteil, die Trennscheide scheint nicht ganz an der gleichen Stelle zu liegen. Worum es hier geht, ist vielmehr, dem weltanschaulich pluralistischen Staat erkennbar zu machen, wofür die Kirche als solche Verantwortung trägt — und er daher die Kirche als verantwortlich behaften kann — und wofür nicht. Für den katholischen Glaubensstaat, der die Kirche anerkennt als das, was sie ist und als was sie sich selbst versteht, ist es leicht, sowohl das, was seine an der katholischen Glaubens- und Sittenlehre sich orientierenden Staatsbürger als solche tun, als auch die der Kirche als solcher zuzurechnenden Handlungen und Maßnahmen richtig einzuordnen und zu werten. Der weltanschaulich pluralistische Staat dagegen, der das Selbstverständnis der Kirche nicht nachzuvollziehen vermag, tut sich da schwer; um ihm Mißgriffe zu ersparen, soll man ihm deutlich zu erkennen geben, wo er es mit der Kirche als solcher und wo er es mit eigenverantwortlichem Handeln seiner katholischen Staatsbürger zu tun hat. Selbstverständlich lassen die Verantwortungsbereiche sich nicht in vollkommener Schärfe abgrenzen; mindestens mittelbar fällt die Verantwortung auch für das, was Katholiken ‚*christiana conscientia ducti*‘ tun, auf die Kirche zurück, die dieses Gewissen gebildet, ihm die Maßstäbe für die zu treffenden Entscheidungen an die Hand gegeben oder auch es an ausreichender und zeitgemäßer Schulung der Gewissen hat fehlen lassen.

Das 2. Vatikanische Konzil selbst ist ja Zeuge dafür, wie große Rückstände gerade in Fragen der politischen Ethik aufzuholen waren.

Um klare Unterscheidung nicht nur zwischen Kirche und Staat selbst, sondern auch um deren Wesensart, Aufgaben und Mittel geht es auch in den folgenden Absätzen. Einige Wendungen in *Mater et Magistra*, namentlich in deren Eingang (nn. 1—4) waren dazu angetan, den irreführenden Eindruck zu erwecken, als wolle diese Enzyklika die überkommene klare Unterscheidung zwischen Kirche und Staat, zwischen dem übernatürlichen Ziel der Kirche, die es mit dem ewigen Heil des Menschen zu tun hat, und der Aufgabe des Staates, dem die Sorge für das irdische Wohlergehen obliegt, aufheben oder doch verwischen und auch die Sorge für das irdische Wohl der Menschen als Aufgabe der Kirche hinstellen⁵. Soweit die sprachlich mangelhafte Fassung von *Mater et Magistra* und der übergroße Eifer, mit dem Johannes XXIII. aus der Güte seines Herzens seine lieben Bauern, wie ein schweizerischer Autor (J. Bleß) es so schön ausdrückt, gleich mit einem ganzen Blumenstrauß agrartechnischer und agrarpolitischer Ratschläge beschenkt hat, hier eine gewisse Verwirrung herbeigeführt haben sollten, stellt die Konzilskonstitution die volle Klarheit wieder her.

(2) Aufgabe und Zuständigkeit der Kirche sind von denen des Staates grundverschieden („*nullo modo confunditur*“). Die Kirche ist aber auch keinem politischen System wahlverwandt (daß sie bestimmte politische Systeme wegen ihrer Unmenschlichkeit ablehnen muß, ist an früherer Stelle [Tz 74, al 5 und Tz 75, al 3] bereits gesagt). Schwer ist zu deuten, was gemeint ist, wenn es heißt, die Kirche sei und verstehe sich als Zeichen und Garantin der Transzendenz der menschlichen Person. Da es hier um das Verhältnis von Kirche und Staat geht, muß die Aussage dahin verstanden werden, die Kirche mache es für den *Staat* sinnfällig (augenscheinlich, handgreiflich), daß der Mensch zwar *totus* (als ganzer), aber nicht *totaliter* (gänzlich und in jeder Hinsicht) dem Staat angehört; zugleich biete sie dem *Staatsbürger* die Gewähr oder eine Bürgschaft dafür, daß jedenfalls sie als

⁵ Irreführend war nicht allein, aber vor allem die Wendung „*ante omnia*“ (ital.: *abbia innanzitutto il compito*“; *Mater et Magistra*, n. 3), womit der Kirche sprachlich eindeutig eine *Hauptaufgabe* zugeschrieben wird, was logisch impliziert, daß sie auch noch eine *Nebenaufgabe* hat. Über diese Logik setzt sich der Text aber einfach hinweg. Neben das, was nach dem authentischen lat. Text „*ante omnia*“ Aufgabe der Kirche *ist* („*Ecclesiae est*“) bzw. nach dem italienischen Wortlaut die Kirche zur *Hauptaufgabe hat*, stellt der Text das, worum sie sich nichtsdestoweniger sorgt (lat. „*sollicita est*“; ital. „*essa è tuttavia sollecita*“). Daß *Mater et Magistra* solcher Weise von der Tradition hätte abweichen wollen, wäre jedoch befremdend, insbesondere nachdem Leo XIII. seine Enzyklika *Immortale Dei* mit der Aussage eingeleitet hatte, die Leistungen der Kirche für das irdische Wohl der Menschen seien so groß, daß sie gar nicht größer sein könnten, *wenn* die Kirche dafür gestiftet *wäre*, und Pius XI. in *Quadragesimo anno* (nn. 41 ff.) die Zuständigkeit der Kirche genauestens umschrieben hatte.

außer- und überstaatliche Institution diese seine Transzendenz, sein Hinausragen nicht allein über den Einzelstaat, dessen Bürger er ist, sondern über die Staatenwelt schlechthin, über die irdische Gemeinschaft überhaupt, nicht nur ernst nimmt und anerkennt, sondern im Rahmen ihrer Möglichkeiten auch schützt.

(3) Leo XIII. hatte formuliert, Kirche und Staat seien — jede in ihrem Bereich — souverän (*„utraque in suo genere maxima“* [„Immortale Dei“]). Zwar versuchen die Einzelstaaten noch, an ihrer Souveränität festzuhalten, und in der heutigen internationalen Politik gebärden sie sich noch als souverän und werden als souverän behandelt, aber diese Souveränität ist mehr und mehr durchlöchert; sie ist fragwürdig geworden. Die Formel Leos XIII. zu wiederholen wäre — zumal nach *Pacem in terris* — ein Anachronismus. So formuliert das Konzil denn vorsichtiger und sagt nur noch, Staat und Kirche seien jede in ihrem Bereich (*in proprio campo*) unabhängig voneinander und rechtlich eigenständig. Mit Genugtuung darf vermerkt werden, daß diese Auffassung sich auch im staatskirchenrechtlichen Denken der Bundesrepublik Deutschland weitgehend durchgesetzt hat — selbstverständlich, da die Bundesrepublik Deutschland ein pluralistisches Gemeinwesen ist, nicht nur zugunsten der katholischen Kirche, sondern grundsätzlich zugunsten aller religiösen und areligiösen Gemeinschaften, die sich dem Staat gegenüber in überzeugender Weise als *„signum et tutamen transcendentiae personae humanae“* ausweisen.

Da Staat und Kirche es mit den gleichen Menschen zu tun haben, wird verständiges, den jeweiligen Verhältnissen angepaßtes Zusammenwirken der Wirksamkeit beider zustatten kommen. Die Wendung *„attentis locorum temporumque adiunctis“* hält alle Möglichkeiten offen, insbesondere auch das von vielen, vor allem von den US-Amerikanern auf Grund ihrer Erfahrungen bevorzugte und befürwortete System der freundschaftlich-wohlwollenden „Trennung von Kirche und Staat“, das im Verhältnis zum pluralistischen Staat zweifellos das nächstliegende, vielleicht sogar das einzig konsequent realisierbare ist. — Daß trotz der grundlegenden Verschiedenheit von Staat und Kirche ein Zusammenwirken möglich und sinnvoll ist, erläutern die nächsten Sätze. Ein und derselbe Mensch hat ein irdisch-geschichtliches Dasein und eine ewige Bestimmung. Durch ihre Verkündigung und durch das gute Beispiel der Christen — wollte Gott, dem wäre immer so! — schützt und fördert die Kirche die staatsbürgerliche Freiheit und das staatsbürgerliche Verantwortungsbewußtsein.

(4) Ein eigener Absatz dient dazu, klarzustellen, daß die Apostel, ihre Nachfolger (also die Bischöfe) und deren Mitarbeiter (offenbar

an erster Stelle die Priester) bei ihrer apostolischen Wirksamkeit sich nicht auf weltliche Machtmittel, sondern auf Gott stützen, der die Kraft des Evangeliums oft gerade in der menschlichen Schwachheit seiner Verkünder offenbar werden läßt. Der Dienst am Worte Gottes muß sich der Mittel und Wege bedienen, die dem Evangelium eigen und in der Hauptsache andere sind als diejenigen des irdischen Gemeinwesens. In der Hauptsache oder überwiegend („in pluribus“): damit ist bereits angedeutet, daß die kirchliche Verkündigung sich auch solcher Mittel bedienen wird, wie der Staat sie für seine Zwecke anwendet, unter den heutigen Umständen beispielsweise der erst dank der modernen Technik zur Verfügung stehenden Massenkommunikationsmittel.

(5) Dieser Gedanke wird im nächsten Absatz vertieft: ungeachtet ihrer wesentlichen Verschiedenheit besteht zwischen Diesseits und Jenseits ein enger Zusammenhang; so bedarf die Kirche, um ihre Aufgabe erfüllen zu können, auch der materiellen Mittel. Aber hier wird nun eine sehr entscheidende Wendung vollzogen — nicht so sehr der Lehre als der Praxis —: das Konzil verkündet, die Kirche setze ihr Vertrauen nicht auf staatlicherseits ihr gewährte oder zu gewährende Vergünstigungen; im Gegenteil, soweit sie sich im Genuß solcher Vergünstigungen befindet, werde sie dieselbe überprüfen, und wenn sie sich eingestehen muß, daß die Inanspruchnahme solcher Vergünstigungen ihrer Glaubwürdigkeit Abtrag tut, werde sie darauf verzichten und eine zeitgemäßere Regelung ihrer Beziehungen zum Staat anstreben. Das ist eine Willensäußerung des Konzils, die sich mit vollem Recht in eine Reihe stellen läßt mit seiner Verlautbarung zur Latifundienfrage (Tz 71, al 6), die mit Recht als der Höhepunkt des Kapitels III über das Wirtschaftsleben gerühmt wird (vgl. ThPh 41 [1966] 207 ff.). Richtet es dort eine Herausforderung an die mächtige und reiche Oberschicht katholischer Länder, so richtet es hier eine Herausforderung an die Kirche selbst. An einer Mindestforderung allerdings muß die Kirche festhalten: es muß ihr freistehen, nicht nur die *Offenbarungswahrheiten*, sondern auch ihre *Soziallehre* zu verkünden und auch politische Angelegenheiten *sittlich* zu beurteilen, mindestens dann, wenn ihr dies um der Wahrung der Menschenrechte oder um des Heiles der Seelen willen geboten erscheint. — Heute weiß die Kirche, wie sehr die enge Verbindung, die sie mit der gesellschaftlichen Oberschicht und speziell mit dem Staat eingegangen war („Bündnis zwischen Thron und Altar“), ihrer Glaubwürdigkeit bei den breiten Bevölkerungsschichten auf der Schattenseite des Lebens, bei den Benachteiligten, den Unterdrückten und Ausgebeuteten, geschadet hat. Viel zu spät, erst nachdem die Kirche längst den Großteil der Arbeiterschaft verloren hat, beginnt diese Erkenntnis sich durchzusetzen; nun wird alles darauf ankommen, sie in die Praxis

umzusetzen. Das Konzil hat einen Wechsel ausgestellt; er muß *eingelöst* werden!

(6) Man möchte bedauern, daß die Konstitution dieses Kapitels nicht mit der Proklamation dieses Stellungswechsels — fast möchte man sagen: Frontwechsels — ausklingen läßt. Offenbar aber suchte man nach einer Überleitung zu dem nächstfolgenden Kapitel, das in seinem ersten Teil sich mit der Friedensfrage befaßt, und so wird unter Bezugnahme auf eine Stelle der dogmatischen Konstitution über die Kirche daran erinnert, daß die Kirche, indem sie alles Wahre, Gute und Schöne in der menschlichen Gesellschaft fördert und auf eine höhere Stufe erhebt, den Frieden unter den Menschen befestigt zur Ehre Gottes⁶.

V

Entwicklungshilfe (Tz 83–88)

In dem Abschnitt ‚De communitate internationali aedificanda‘ (Kap. V, Abschn. 2 [Tz 83–90]) treten die Ausführungen über internationale und erst recht supranationale Institutionen, die in *Pacem in terris* einen so hervorragenden Platz eingenommen haben, insbesondere die Aufgabe, eine Instanz zu schaffen, die autorisiert und tatsächlich imstande wäre, das gesamtgesellschaftliche Gemeinwohl zu wahren, und die dieses betreffenden Fragen einer für alle verbindlichen Lösung zuzuführen, völlig zurück gegenüber den Maßnahmen der sogenannten Entwicklungshilfe, genauer gesprochen: der wirtschaftlichen Entwicklungshilfe. Nicht nur in der Überschrift von Tz 85 wird ausdrücklich abgegrenzt: ‚in campo oeconomico‘, sondern in Tz 87 erscheint der Übervölkerungsdruck, unter dem manche Länder zu leiden haben, als Folge des ungleich schnellen Wachstums von Be-

⁶ Der lateinische Text gebraucht die gleiche Wendung ‚Ecclesia, cuius est‘ wie *Mater et Magistra*, n. 3. Rein grammatikalisch könnte sie ebenso wie dort als Aussage über Aufgabe und Daseinszweck der Kirche verstanden werden und würde dann in aller Form der Kirche eine Doppelaufgabe zuschreiben: alles Wahre, Gute und Schöne erstens zu *fördern* und zweitens es aus der natürlichen Ordnung, der es von Haus aus angehört, in die übernatürliche Heilsordnung zu *erheben*. Man müßte dann, um den Text zu retten, das erstere als dienende Funktion oder Hilfsaufgabe interpretieren: um die Güter in die Heilsordnung hinaufzuheben, muß die Kirche sich zunächst einmal überhaupt um sie annehmen, etwa so wie Bischof Ketteler sagte, um die Menschen zu guten Christen zu machen, müssen wir ihnen zuerst ein wirklich menschliches und menschenwürdiges Dasein ermöglichen. — Dem in Bezug genommenen Text aus ‚Lumen gentium‘, n. 13, ist jedoch eine solche Deutung völlig fremd; damit ist sie auch hier (obwohl sprachlich möglich, vielleicht sogar die nächstliegende) tatsächlich auszuschließen. Bemerkenswerterweise gibt denn auch die franz. Übersetzung das ‚cuius est‘ durch ‚à qui il appartient‘ wieder: das ‚cuius est‘ bezeichnet hier ein ‚proprium‘ der Kirche, nicht ihre Aufgabe oder ihr Ziel. — Vgl. hierzu die vom Konzil in Kap. II ‚De culturae progressu rite promovendo‘ (ad n. 58, nota 7) angeführte briefliche Äußerung Pius‘ XI.: „Il ne faut jamais perdre de vue que l'objectif de l'Eglise est d'évangéliser et non de civiliser. Si elle civilise, c'est par l'évangélisation“ (Semaines Sociales de France, Versailles, 1936, pp. 461–462).

völkerung und Sozialprodukt und wird als solche behandelt. Zwar hatte auch *Pacem in terris* unter den ‚*hinc atque illinc sociata multiformiter opera*‘ der Entwicklungshilfe an erster Stelle wirtschaftliche Maßnahmen genannt, aber laufend weiter aufgezählt den ganzen sozialen und politischen Bereich, das kulturelle Leben (*ingenii cultum*), das Gesundheitswesen und den Sport (*Pacem in terris*, n. 98; vgl. auch n. 140). Um so mehr muß es auffallen, daß das Konzil sich fast ganz auf die wirtschaftliche Entwicklungshilfe beschränkt. Einen Grund dafür mag man darin erblicken, daß das Konzil in der schreienden Ungleichheit der wirtschaftlichen Lage, hier der reichen, dort der armen Länder, eine den Weltfrieden gefährdende Ungerechtigkeit erblickt (Tz 83⁷); so stellen sich Maßnahmen, die hier einen Ausgleich anstreben, als wichtiger Beitrag zu der im ersten Abschnitt dieses Kapitels behandelten Sicherung des Friedens dar. Offenbar aber hat der Gegensatz von arm und reich, der dem Konzil in den aus armen und aus reichen Ländern kommenden Konzilsvätern tagtäglich sozusagen personifiziert vor Augen stand, dieses immer wieder beunruhigt und die Gedanken immer wieder auf die Not, aber auch auf die Seligkeit der Armut (vgl. Tz 72, al 1) hingelenkt, ohne daß man sagen könnte, es sei dem Konzil gelungen, das letzte Wort zu dieser Problematik zu sagen. Schließlich wird wohl auch hier der Zeitdruck, unter dem das Konzil namentlich gegen Ende stand, eine entscheidende Rolle gespielt haben: eine Gesamtkonzeption der Entwicklungshilfe auszuarbeiten würde sehr viel mehr Zeit erfordern als einige Hinweise zusammenzustellen, worauf insbesondere bei der wirtschaftlichen Entwicklungshilfe zu achten sei. Es versteht sich von selbst, daß nicht versäumt worden ist, auf die kulturellen, sozialen und politischen Zusammenhänge hinzuweisen, in die alle wirtschaftlichen Maßnahmen eingeordnet sein müssen, um Frucht zu tragen. Dabei ist allerdings ein entscheidend wichtiger Gedanke zu kurz gekommen. Zutreffend weist das Konzil zwar darauf hin, daß es nicht genügt, materielle Hilfen zu gewähren, sondern daß Hand in Hand damit die Anleitung gehen muß, diese Hilfen in der rechten Weise zu nutzen. Aber das ist nicht alles, vielleicht nicht einmal das Wesentliche. Der ungeheuere Vorsprung, den heute die fortgeschrittenen Länder vor den sogenannten Entwicklungsländern haben, beruht entscheidend darauf, daß wir nicht nur im wirtschaftlichen Bereich, sondern weit darüber hinaus „rationell“ verfahren, sie dagegen „traditionell“. Die wirtschaftliche Not der zurückgebliebenen Länder läßt sich nicht durch materielle Gaben allein beheben, auch nicht durch für sie vorteilhaftere Gestaltung der Handelsbeziehungen und

⁷ Vgl. hierzu die Ausführungen über die Einstellung des Konzils gegenüber Ungleichgewichten und Ungleichheiten in dem vorhergehenden Aufsatz „Die Wirtschaft im Urteil des Zweiten Vatikanischen Konzils“ (ThPh 41 [1966] 188—210).

dergleichen mehr; entscheidend ist die *geistige Umstellung* der Entwicklungsländer vom Traditionalismus zur Rationalität. Das aber bedeutet nicht nur eine ungeheuer schwere Aufgabe, sondern darin liegt noch viel mehr eine erschreckende Gefahr, und unter dieser Rücksicht ist die Entwicklungshilfe an allererster Stelle ein kulturelles und sozialpädagogisches Problem, erst an zweiter Stelle eine wirtschaftliche Aufgabe. Der Wissenschaftliche Beirat beim Bundesministerium für Wirtschaft, also ein primär für die ökonomische Seite der Angelegenheit sachverständiges und zuständiges Gremium, hat in einem Gutachten vom 23. Januar 1960 zu bedenken gegeben: „Eine schnell vorangetriebene Technisierung oder eine einseitige Förderung bestimmter wirtschaftlicher Teilbereiche, die auf eine gleichmäßige Entwicklung der übrigen Lebensbereiche in Gesellschaft und Wirtschaft nicht genügend Bedacht nimmt, wäre nicht nur wirtschaftlich sinnlos, sondern müßte überdies gefährliche soziale und kulturelle Spannungen erzeugen. Der Erfolg wirtschaftlicher Hilfen wird weitgehend davon abhängen, ob es den vielfach noch in einer nichtrationalen Vorstellungswelt lebenden Völkern gelingt, den Weg zu rationalem wirtschaftlichem und technischem Denken zu finden. Rationales Verhalten darf jedoch nur als sachliches Erfordernis, nicht als höherer ethischer Wert hingestellt werden.“⁸ In dem Kapitel über das Wirtschaftsleben hatte das Konzil das Problem sozusagen punktuell berührt: die bei primitiven Völkern gewohnheitsrechtlich bestehenden Ansprüche auf Nothilfe dürften weder starr beibehalten werden noch ersatzlos fortfallen, sondern seien in rationelle Formen zu überführen (Tz 69, al 2). Das Problem ist aber ganz umfassend und, wenn auch in anderen Formen, bei Völkern ältester Hochkulturen (z. B. Indien) nicht minder bedeutsam als bei primitiven Völkern (ein andeutungsweise Hinweis darauf findet sich in Tz 86, lit. d, aber auch nicht mehr).

Eine weitere, überaus wichtige Frage, sozusagen im Angelpunkt von Ökonomie und Ethik wird vom Konzil nicht angesprochen, nämlich: Ist die wirtschaftliche Entwicklungshilfe selbstlose Wohltätigkeit oder ist sie Geschäft oder vielleicht eine Verbindung von beiden? Anders ausgedrückt: Sind die wirtschaftlichen Maßnahmen der Entwicklungshilfe nur für die Empfänger von Nutzen oder lohnen sie sich auch für die Geber? Die Frage ist nicht ohne Bedeutung für die Begründung einer Pflicht zur Entwicklungshilfe: eine Pflicht, die zu erfüllen fühlbare und endgültige Opfer kostet, wird schwerer zu begründen und enger zu begrenzen sein als eine Pflicht, deren Erfüllung sich früh

⁸ Der Wissenschaftliche Beirat beim Bundeswirtschaftsministerium, 5. Band, Gutachten vom Januar 1957 bis März 1961 (Göttingen 1961): hier Gutachten vom 30. 1. 1960: „Probleme einer rationellen Wirtschaftshilfe an die Entwicklungsländer“, Ziff. I, 7, S. 62; vgl. hierzu vom Verf.: „Die ethische Begründung der Entwicklungshilfe“, in: Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften, hrsg. von Josef Höffner, Bd. 3 (Münster/Westf. 1962) 333—345.

oder spät auszahlt. Aussagen von der Art wie diese, damit es zu einer rechten wirtschaftlichen Ordnung komme, müßten übermäßiges Gewinnstreben nebst einer Reihe anderer Ungehörigkeiten abgestellt werden (Tz 85, al 3), wird niemand bestreiten, aber sie helfen uns nicht weiter. Daß manche sogenannte Direktinvestitionen in Entwicklungsländern sich für den Investor glänzend rentieren und zugleich für das Entwicklungsland überaus nützlich sind, ist nur eine Teilerkenntnis. Entscheidend kommt es darauf an, ob zu erwarten steht, die Entwicklungshilfe *insgesamt* werde sich, wenn schon nicht auf kurze, so doch auf lange Sicht für die diese Hilfe gewährenden fortgeschrittenen Länder als wirtschaftlich lohnend erweisen. „Eine klare Antwort auf diese Frage liegt im Interesse sowohl des Hilfe gewährenden als auch des Hilfe empfangenden Landes. Ist sie zu bejahen, so bleibt dem Empfangsland die Demütigung erspart, sich als Almosenempfänger zu fühlen, und das Geberland muß sich vor dem Fehler hüten, die Rolle des edelmütigen und selbstlosen Wohltäters zu spielen, wodurch es seine Glaubwürdigkeit beim Empfangsland einbüßen müßte.“⁹ Wenn das Konzil die wirtschaftliche Entwicklungshilfe um des gesamtgesellschaftlichen, näherhin des weltwirtschaftlichen Gemeinwohls willen als geboten ansieht, liegt es immerhin nahe, anzunehmen, daß auch die Entwicklungshilfe gewährenden Länder an diesem Gemeinwohl Anteil haben werden; ob dieser Gewinn — wie der Wirtschaftswissenschaftliche Beirat anzunehmen geneigt ist — die für die Entwicklungshilfe gebrachten Opfer aufwiegt oder gar überwiegt, kann vom Konzil nicht entschieden werden und muß daher offenbleiben. Bestimmt aber liegt die Empfehlung des Beirats an das Geberland, „sich vor dem Fehler zu hüten, die Rolle des edelmütigen und selbstlosen Wohltäters zu spielen“, ganz im Sinne des Konzils¹⁰.

Wer aber ist der Adressat oder sind die Adressaten, an den oder an die das Konzil seine Mahnungen richtet?

Solange das Konzil noch bei der internationalen Gemeinschaft im allgemeinen verweilt, d. i. bevor es sich im besonderen der wirtschaftlichen Entwicklungshilfe zuwendet, spricht es, da die in *Pacem in terris* geforderte Weltregierung noch nicht besteht, unmittelbar die ‚*communitas gentium*‘ mit der ganz allgemein gehaltenen Mahnung an, sich die Ordnung zu geben, deren es bedarf, um für die heute anstehenden Aufgaben gerüstet zu sein (Tz. 84, al 1). Ausdrücklich angesprochen werden die bereits bestehenden weltweiten und regionalen Institutionen und Organisationen aller Art; die vom Konzil gebrauch-

⁹ Gutachten wie vor Ziff. I, 2, S. 60.

¹⁰ Diese Empfehlung ist in gewissem Grade überholt, seitdem mindestens ein Teil der Entwicklungsländer die Entwicklungshilfe als ihnen rechtlich geschuldete Wiedergutmachung der von den Kolonialmächten an ihnen verübten Ausbeutung beansprucht.

ten Wendungen lassen vor allem an Food and Agricultural Organization (FAO) [cibus], World Health Organization (WHO) [sanitas], United Nations Educational Scientific and Cultural Organization (UNESCO) [educatio] und International Labor Organization (ILO) [labor] denken; spezifisch wirtschaftliche Institutionen und Organisationen erscheinen in dieser Aufzählung nicht, dagegen wird eigens hingewiesen auf die das Flüchtlings- und Wanderungswesen betreuenden Einrichtungen (Tz 84, al 2). In ihnen allen erblickt das Konzil verheißungsvolle Versuche und Ansätze und spricht ihnen Aufmunterung und gute Wünsche aus (al 3).

Wo das Konzil sich dagegen mit dem besonderen Aufgabenkreis der wirtschaftlichen Entwicklungshilfe zuwendet (Tz 85), spricht es nicht bestimmte Institutionen an wie beispielsweise das General Agreement on Trade and Traffic (GATT) oder den International Monetary Fund (IMF) oder die International Bank for Reconstruction on Development (IBRD) an, sondern formuliert unmittelbar die *Sachaufgaben*, wo sich dann jeweils aus der Natur der Sache ergibt, wer jeweils dafür aufzukommen hat.

Um voranzukommen, benötigen die Entwicklungsländer, so stellt das Konzil fest, Menschen und Sachmittel (al 2). Des näheren deckt die vom Konzil vorgelegte Gliederung sich völlig mit derjenigen des bereits mehrfach angezogenen wirtschaftswissenschaftlichen Gutachtens. An erster Stelle Beratungshilfe („technical assistance“): Beratung und praktische Anleitung durch die entsprechenden Fachkräfte von der höchsten Stufe der Wissenschaft und Verwaltung bis herab zum schlichten handwerklichen und hauswirtschaftlichen Können. An zweiter Stelle bessere internationale Arbeitsteilung, indem die hochentwickelten Industrieländer ihre Märkte zu günstigen Bedingungen den Entwicklungsländern erschließen („trade, not aid“), an dritter Stelle Kapitalhilfe in den verschiedensten Formen: Geschenke, Darlehen, Beteiligungen, Direktinvestitionen (Tz 85, al 2). Das setzt zweierlei voraus: guten Willen und — Verzicht auf selbstsüchtige Absichten und ehrgeizige Ziele wirtschaftlicher, politischer oder ideologischer Art.

Als Verpflichtungsträger mit je eigenem Pflichtenkreis zählt das Konzil in Tz 86 auf:

a) Die Entwicklungsländer selbst, die sich nicht auf Fremdhilfe verlassen dürfen, sondern an erster Stelle ihre eigenen Kräfte einzusetzen haben. Als Ziel ihrer Anstrengungen stellt es ihnen die vollmenschliche Entfaltung ihrer Bürger vor Augen;

b) die hochentwickelten Industrieländer: ihre sehr ernste Pflicht sei es, den Entwicklungsländern *dazu* zu helfen; deswegen müssten sie bei sich selbst all das vorkehren, was notwendig ist, um sich ideell und materiell für diese Aufgabe zu rüsten;

c) die ‚communitas internationalis‘ habe die Maßnahmen zu koordinieren und zu inspirieren sowie unter Beachtung des Subsidiaritätsprinzips die internationalen Wirtschaftsbeziehungen so zu ordnen, daß sie der Gerechtigkeit Genüge tun. Hier haben Institutionen wie das General Agreement on Trade and Traffic (GATT), aber auch International Monetary Fund (IMF) und International Bank for Reconstruction and Development (IBRD) ihr Wirkungsfeld. Das Konzil erwähnt sie nicht, spricht vielmehr ausdrücklich nur von Einrichtungen, die erst zu schaffen wären (‚condantur instituta apta‘). — Ein Hinweis unter Buchstabe d) deckt sich nicht, berührt sich aber eng mit der vom Wirtschaftswissenschaftlichen Beirat des Bundeswirtschaftsministeriums als entscheidend bezeichneten Umstellung vom Traditionalismus zur Rationalität, die das Konzil natürlich noch von anderen Seiten anleuchtet als ein Wirtschaftswissenschaftlicher Beirat.

Entwicklungshilfe kann man nicht behandeln, ohne sich mit dem für viele Entwicklungsländer drückendsten aller Probleme, dem Bevölkerungsproblem, will sagen: dem Übervölkerungsdruck, auseinanderzusetzen; das Konzil widmet ihm eine eigene Teilziffer (87). Mit Recht weist es im ersten Absatz darauf hin, daß es sich hier um ein Weltproblem handelt und daß es durch weltweite Produktionssteigerung angegangen werden muß. In den beiden folgenden Absätzen umschreibt das Konzil die Zuständigkeit der Regierungen nach der positiven Seite ziemlich vag, dagegen sehr bestimmt nach der negativen Seite: das Recht auf Ehe und Fortpflanzung ist unentziehbar; über die Zahl der Kinder haben allein die Ehegatten, in keiner Weise dagegen die Staatsgewalt zu befinden. Der Entschluß der Eltern setzt ein richtig gebildetes Gewissen voraus; darum ist ein entsprechend hoher religiöser oder doch ethischer Bildungsstand anzustreben und sollen den Eltern die einschlägigen wissenschaftlichen Erkenntnisse nicht vorenthalten, sondern zugänglich gemacht werden; zur Forschung sollten katholische Fachleute ihren Beitrag leisten.

Aber auch hinsichtlich der *wirtschaftlichen* Entwicklungshilfe als solcher schreibt das Konzil den Christen eine eigene Aufgabe zu (Tz 88). In den Armen der Entwicklungsländer ruft Christus selbst nach der helfenden Liebe seiner Jünger. Es darf nicht zum Ärgernis werden, daß reiche christliche Länder im Überfluß leben, während andere Mangel am Notwendigen leiden. — Mit besonderer Anerkennung spricht das Konzil von den meist jugendlichen Entwicklungshelfern, die in die Entwicklungsländer hinausgehen, um unmittelbar an Ort und Stelle Hand ans Werk zu legen. — Sammlung von Spenden, wie das von den deutschen Bischöfen eingeleitete, in manche anderen Länder übernommene Werk ‚Misereor‘ wird belobigt mit dem bemerkenswerten Zusatz: ‚ut antiquus mos ferebat Ecclesiae,

non ex superfluis tantum, sed etiam ex substantia¹¹. Schon in Tz 69 war die Rede von der Verpflichtung, den Armen zu helfen „non tantum ex superfluis“¹¹; hier wird — allerdings ohne daß eine Verpflichtung ausgesprochen würde — noch ein Schritt weitergegangen und heißt es „etiam ex substantia“. Im Einzelfall kann das sicher in hervorragendem Maße Gott wohlgefällig sein; als allgemein geübte Regel würde es die Entwicklungshilfe nicht fördern, sondern vereiteln, einfach deswegen, weil Entwicklungshilfe kein Distributionsproblem, sondern — wie kurz vorher im Zusammenhang mit dem Übervölkerungsdruck zutreffend gesagt wurde — in der Hauptsache ein Produktionsproblem ist; darum dürfen die fortgeschrittenen Länder ihre wirtschaftliche Leistungsfähigkeit gar nicht schwächen, sondern müssen sie im Gegenteil stärken und fortschreitend steigern. Der einzelne, gleichviel ob Christ oder Nichtchrist, kann aus Edelmut und Opferwilligkeit auch von seiner „Substanz“ abgeben; die fortgeschrittenen Industrieländer dürfen das gar nicht. Aber sie vor diesem Mißgriff zu warnen, dürfte sich erübrigen, denn ohnehin besteht nicht die geringste Gefahr, daß sie ihn begehen könnten.

Nach dem Wunsch des Konzils sollen — ohne daß den Gläubigen Gewalt angetan wird — auf diözesaner, nationaler und weltweiter Ebene organisierte Sammlungen durchgeführt werden.

Mit gutem Grund erinnert das Konzil daran, denen, die als Entwicklungshelfer hinausgehen wollen, eine gute Vorbildung mit auf den Weg zu geben; Idealismus allein tut es nicht; Idealismus und gute Vorbildung zusammen vollbringen Großtaten¹².

¹¹ Vgl. ThPh 41 (1966) 203.

¹² Hierzu vgl. vom Verf.: „Arm und reich; Zum bischöflichen Werk ‚Misereor‘“, in: StdZ 167 (1960—1961) 401—410; „Armutsidee und Entwicklungshilfe“, ebd.: 176 (1965) 331—342.