

Rede Gottes zgedacht und zugesprochen ist. Eher als eine mögliche Einbuße an Wirklichkeitskontakt würden sie, damit ihnen nicht das winzigste Element des Wahrheitsganzen entgehe, eine weniger exakte Vergewisserung in Kauf zu nehmen bereit sein. Und was den Glaubenden betrifft, so bleibt das Wort von John Henry Newman zu bedenken, wonach seine, des Glaubenden, kritische Sorge sich möglicherweise gerade darin manifestiere, »nicht zu warten auf den denkbar perfektesten Beweis«.

Josef Pieper

SIND HERRSCHAFTSENTSCHEIDUNGEN in emanzipatorischen Gesellschaften möglich? – Wir finden heute wenig Tugend beim Gehorsam. Assoziiert man die Vorstellungen, die sich mit dem Wort verbinden, so stößt man leichter auf Kadavergehorsam, Untertanengesinnung, Unmündigkeit als auf die Vorstellung, daß der Gehorchende auf einen Größeren horcht und dessen Willen für wichtiger hält als seinen eigenen, daß im Gehorsam eine Leistung vollbracht wird, deren Sinn darin besteht, der Größe des anderen gerecht zu werden. Vorbild und Muster solchen Gehorsams war für den Christen der Gehorsam Jesu. Indem dieser bis zum Kreuz gehorsam war und den Willen des Vaters erfüllte, hat er – gehorchend, nicht herrschend – die Erlösung der Menschheit ins Werk gesetzt. Heute ist der gehorchende Jesus nicht mehr recht verständlich – man sucht den Revolutionär, den Aufbegehrenden, Empörten, Engagierten, Streitenden.

Wir sprechen heute viel von Herrschaft, aber wir haben das dazugehörige Wort von der Knechtschaft verlernt. Damit wird auch die Rede über Herrschaft sonderbar: Herrschaft, die allein steht, wirkt überständig. Man darf an ihr Anstoß nehmen, ja man muß sie für etwas prinzipiell Überflüssiges oder gegen die Natur Verstoßendes halten. Wo es keine Knechte mehr gibt, da braucht es auch keine Herren.

Mit solchen Vorstellungen befinden wir uns durch und durch im Feld der Einschätzungen, Empfindungen, Beurteilungen und

Visionen – nicht im Feld der sozialen Realität ersten Grades. Denn auf diesem Feld gibt es natürlich nach wie vor Verhältnisse der Über- und Unterordnung, gibt es Weisungsbefugnisse und Dienstpflichten, Sanktionen und die Androhung derselben. Aber auf dem Feld sozialer Realitäten zweiten Grades, das heißt auf dem Feld der Deutung und Interpretation, liebt man das Versteckspiel: Der gehorchende Teil will sich nicht mehr als Knecht verstehen, der befehlende will sich nicht mehr als Herr aufspielen. Man gewinnt dem Herrschaftsverhältnis neue, weniger kompromittierende Seiten ab: Züge der Information, der Kommunikation, der Kooperation. Die durch den Befehl des Herrn und die mit ihm verbundene Möglichkeit zu belohnen oder zu bestrafen gilt nur noch als eine von mehreren Varianten dieses Verhältnisses. Man sucht sie zu vermeiden oder – falls sie sich nicht vermeiden läßt – zu kaschieren oder – falls sie doch entdeckt wird – durch den Zwang der Sache zu entschuldigen. Da Knechtschaft nicht mehr gewollt wird, wird auch Herrschaft nicht mehr verstanden.

Die hier bezeichnete Entwicklung ist in unserer Gesellschaft je nach den Tätigkeiten, den institutionellen Vorbedingungen, den sozialen Umständen unterschiedlich weit gediehen. Sie ist vielfältig bedingt: die fortschreitende Arbeitsteilung und der mit ihr verbundene Prozeß der Spezialisierung und Ansammlung von Handlungskompetenz an Stellen, die vormalig weisungsabhängig waren, ist wohl das wichtigste Element. Hinzu kommt eine politische Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Staat und Gesellschaft, zwischen Gesetzesgehorsam und politischer Handlungsfreiheit. Und schließlich wäre eine spekulative Auffassung zu nennen, wonach aus dem Menschen »wie er geht und steht« ein mündiges, reifes, seiner selbst mächtiges Wesen entstehen soll, das zu diesem Zweck seinen jeweils erreichten Zustand überwinden müsse und das heißt: sich der Herrschaft der unmenschlichen Verhältnisse und Elemente, unter der er sich jeweils befindet, entziehen müsse. Diese spekulative Auffassung bezeichnet sich selbst als Lehre von der Emanzipation. Als Bewegung der

Absetzung aus bestehenden Verhältnissen, als Bewegung der Kritik des Bestehenden und der Hinwendung zu utopischen Endzuständen bezeichnen wir sie im folgenden als Emanzipations-Ideologie.

Das Besondere an dieser Ideologie ist es, daß sie sich fast unmerklich aus den Grundlagen der politischen Verfassung unserer westlichen Demokratien herausentwickelt, rasch jedoch in einen ruinösen Wettbewerb mit den verfassungsmäßigen Freiheitsrechten gerät. Emanzipation verhält sich zur Freiheit wie Inflation zum Geldwert. Täglich verändern sich die Paritäten, wächst die Differenz zwischen nominalem und tatsächlichem Wert, erhöht sich die Unsicherheit der Bürger, wandeln sich ihre gewohnten Verhaltensweisen, spekulieren sie auf Los statt auf Leistung und beschleunigen damit den Entwertungsprozeß nur noch mehr.

Emanzipation ist nichts weniger als Freiheit in Bewegung oder ihrem Fortschritt nach oder gar das innere Wesen derselben. Denn Emanzipation ist blind gegenüber den Freiheitsgewährleistungen und erschöpft sich darin, Schranken zu beseitigen, die individuellem Kürwillen gezogen sind. Sie fördert die Anarchie oder bekämpft gesellschaftliche Ungleichheiten und Unterschiede als Privilegien, womit sie zur Entdifferenzierung der Sozialverhältnisse beiträgt, was zwar viel mit Gleichheit, doch wenig oder nichts mit Freiheit zu tun hat. Im Namen der gleichen Freiheit aller beseitigt sie die besonderen Freiheiten der einzelnen und mit ihnen die Chancen jedermanns, die für ihn bedeutungsvollen besonderen Freiheiten gewinnen zu können.

Wie erwähnt, ist die Veränderung der zweiten gesellschaftlichen Realität in unserer Gesellschaft unterschiedlich weit fortgeschritten. Am auffälligsten sind Veränderungen an den Stellen, wo unter dem Eindruck der Emanzipationsideologie Anarchie oder soziale Entdifferenzierung sich breitmachen, zum Beispiel im Bildungs- und Wissenschaftssystem. Die entscheidende Frage, um die es hier geht, lautet: Bildung und Wissenschaft auf der Basis verfassungsmäßiger Freiheit oder auf der Basis emanzipatorischer Ansprüche.

Sollen emanzipatorische Gesellschaften wieder zu politischer Gemeinschaft kommen, so müssen sie auf der zweiten Ebene der sozialen Realität Gemeinschaft haben. Wir versuchen dazu am Beispiel des Herrschaftsphänomens einen Beitrag zu geben. Zunächst der Befund: Emanzipatorische Herrschaft maskiert sich unter dem Schein von Herrschaftskritik und Freiheitspathos. Auf sich aufmerksam gemacht, leugnet sie jegliche Dauerhaftigkeit und erklärt, ihr einziges Bestreben sei es, sich so rasch wie möglich selbst aufzuheben. Solange dies noch nicht möglich sei, müßten die emanzipierten Köpfe die anderen beherrschen, die zur Emanzipation zwar ebenfalls berufen, aber zu ihrer Verwirklichung nicht tauglich seien. Die Menschheit erscheint so im Bilde einer Erziehungsgemeinschaft, auf dem Weg zur vollkommenen Mündigkeit – nur eben: im jeweiligen Augenblick im Zustand kläglichen und beschämenden Elends, wie Karl Marx sagt: Der Mensch erscheint »in seiner zufälligen Existenz ... wie er geht und steht ... wie er durch die ganze Organisation unserer Gesellschaft verloren, veräußert, unter die Herrschaft unmenschlicher Verhältnisse und Elemente gegeben ist«. Bis dies alles umgestürzt ist und der Mensch zum höchsten Wesen für den Menschen geworden ist, ist die Herrschaft der Emanzipatoren wohl gerechtfertigt: sie lenken nach der Art guter Väter die unmündigen Kinder zum Ziel der Entwicklung und Reifung. Rechte der Unmündigen bemessen sich ausschließlich nach der von den Mündigen ihnen beigemessenen Zweckdienlichkeit ihres Gebrauchs. Rechte hat man nicht als Mensch und Bürger, sondern um Mensch zu werden. Rechte sind Instrumente der Emanzipation. Rechte gegen emanzipatorische Herrschaft sind darum sinnlos.

Eine Beherrschung der Untauglichen durch die Tauglichen hatte zu Beginn der europäischen politischen Philosophie Platon gefordert. Für ihn war dies der einzige Weg, um die Untauglichen an der Natur der Edlen, Guten und Wissenden Anteil nehmen zu lassen. Herrschaft war für ihn der Generalisator der menschlichen und sozialen Tugenden, und es kam darum nicht auf Kontrolle, Mä-

ßigung, Begrenzung von Herrschaft, sondern darauf an, daß der beste Mann die Herrschaft übernahm: der Philosophenkönig.

Mit dieser theoretischen Grundlegung haben die Emanzipationsideologen zwei Momente gemein: erstens das Moment der Abstraktheit und Universalität von Herrschaft, der es offenbar gleichgültig ist, in welchem zeitlichen, räumlichen oder sozialen Feld sie geübt wird – Herrschaft ist Herrschaft; und zweitens das Moment des absoluten Tugendvorsprungs, der zugleich ein Wissensvorsprung ist und sich in unbeschränkter Machtvollkommenheit ausdrückt. Das erste Moment wurde in der Emanzipationstheorie Karl Marx' und der russischen Anarchisten, Bakunins u. a., rein negativ als Unterdrückung bestimmt, der gegenüber Befreiung geboten ist, Herrschaftsfreiheit als Sollzustand – bis hin zu den anarchischen Tendenzen der Frankfurter Schule und ihrer Redensart von herrschaftsfreier Diskussion. Das zweite Moment, die Herrschaft kraft absoluten Tugendvorsprungs, wurde in der Emanzipationstheorie zum Anknüpfungspunkt einer sehr unterschiedlich gestalteten Herrschaft der Erzieher bzw. Diktatur der Menschheitsrepräsentanten (nämlich der Angehörigen des Proletariats bzw. seiner Avantgarde); da sie faktisch einen Widerspruch zu den Verheißungen der Theorie darstellt, wird sie als vorläufig, vorübergehend und auf Abruf bestehend gedeutet: ihre vornehmlichste Aufgabe ist es, sich selbst zu liquidieren, sobald die Zeit dafür reif ist.

Trotz der Anknüpfung an Platon darf nicht verkannt werden, daß der spekulative Gedanke der Erziehungsdiktatur mit der Lockspeise ihrer Selbstaufhebung im Falle des Gelingens mehr von messianischer Heilshoffnung als von altgriechischer Ordnungsphilosophie in sich hat. Tatsächlich müssen die Elemente der Emanzipations-Ideologie als weltlich und diesseitig gemachte theologische Aussagen interpretiert und als Säkularisierungen der christlichen Botschaft erklärt werden. Man erinnere sich etwa der beim Propheten Joel geweisagten Ausgießung des Geistes vor dem »großen und schrecklichen Tag des Herrn«: ich will »meinen Geist über alles Fleisch ausgießen, daß

weissagen eure Söhne und eure Töchter, Träume träumen eure Greise und Gesichte sehen eure Jünglinge; ja auch über meine Knechte und Mägde will ich meinen Geist ausgießen in jenen Tagen« (Joel 2, 28 f.).

Die Endzeit, der solches vorausgeht, wird von den Emanzipationsideologen als Frucht innerweltlicher Entwicklung gelehrt. Nicht der Geist Gottes bricht über die Knechte herein, sondern die Knechte erlangen Anteil an den Weissagungen, Traumgebilden und Gesichten der Jünglinge, befreien sich oder werden von den Jünglingen befreit: die Zeit der Herrschaft und Knechtschaft ist vorüber, wenn die Knechte Anteil haben an dem Geist ihrer Herren.

Die Zielvorstellung der Emanzipations-Ideologen erweist sich in den externen Beziehungen nur als eine Verdoppelung der Beziehungen, die bereits im einzelnen Menschen, nämlich im Verhältnis seiner Anlagen zueinander gelten: Jedes Element ist Bedingung und gesteigerte Ermöglichung des andern, keines wird durch ein anderes verdrängt oder unterdrückt. Wer sein Bedürfnis befriedigt, schafft eben dadurch die Voraussetzung zur Befriedigung der Bedürfnisse aller übrigen. Der göttlich-menschliche Sinn gesellschaftlichen Zusammenlebens ist damit offenbar: es ist die Befriedigung der Bedürfnisse des Menschen, die von der Art sind, wie wir es gerade kennzeichneten: eines Menschen der neuen Gesellschaft, einer Gesellschaft der neuen Menschen.

Freilich glaubte Karl Marx nicht, daß der neue Äon ohne Herrschaft erreichbar sei. In zynischer Deutlichkeit verlangt er eine Diktatur des Proletariats, damit andeutend, daß Herrschaft auf der Basis des alten Menschen nichts anderes als Unterdrückung sein kann – die einzige Frage sei, wer wen unterdrückt. Die Diktatur des Proletariats ist Erziehungsdiktatur der neuen Klasse, die die alte Klasse liquidiert und sich so allgemein setzt. Marx glaubte, daß dies der letzte Sieg sein werde, den eine gesellschaftliche Klasse über eine andere revolutionär leisten müsse und daß nun endlich die Menschheit triumphiere. Noch Lenin glaubte diesem Traum eine Reverenz schuldig zu sein, als er vor Arbeitern in der Swerdlow-Universität er-

klärte, man werde – nachdem alle Kapitalisten und Grundbesitzer liquidiert seien – für den Staat keine Verwendungsmöglichkeiten mehr haben und »diese Maschine zum alten Eisen werfen. Dann wird es keinen Staat, wird es keine Ausbeutung mehr geben.«

Bevor wir die Grundlagen zu einer positiven Theorie der Herrschaft in Erinnerung rufen, noch einmal das Inventar der Schwächen der emanzipatorischen Theorie:

– sie ist in sich widersprüchlich, wenn sie Herrschaft nur als Unterdrückung verstehen kann und folglich ablehnt, zugleich aber als Unterdrückung der Widersprechenden oder Unfähigen für eine Übergangszeit akzeptiert;

– sie ist unglaubwürdig, wenn sie die Herrschaft der Emanzipierten über die Widersprechenden und Unfähigen absolut setzt, als Erziehungsdiktatur oder Diktatur der berufenen Menschheitsrepräsentanten, zumal bislang noch keine Herrschaft ohne Not ihr Ende selbst herbeigeführt hat;

– sie ist unrealistisch, wenn sie von Umständen ausgeht, die das Phänomen der Herrschaft auf gesamtgesellschaftlicher Ebene entbehrlich machten oder es ermöglichten, den Staat zum alten Eisen zu werfen, da solche Umstände ohne einen totalen Rückfall in eine vorzivilisatorische Arbeits- und Verkehrsgesellschaft bzw. ohne Annahme einer geheimnisvollen Umwandlung der Menschennatur nicht anzutreffen sind. Demgegenüber ist auf einer nicht widersprüchlichen Theorie zu beharren, die Herrschaft glaubwürdig instrumentiert und realistisch begründet.

Eine solche Theorie gibt es – sie schließt an die Philosophie von Platons Schüler Aristoteles an und beginnt mit einer fundamentalen Unterscheidung der Herrschaft über Gleiche und Freie und der Herrschaft über Ungleiche und/oder Unfreie. Herrschaft der ersten Kategorie nennt Aristoteles politisch, sie kommt in Städten vor, Herrschaft der zweiten Kategorie nennt er despotisch, sie kommt innerhalb der Häuser vor als Herrschaft der Hausväter über ihre Familien und ihr Gesinde bzw. in asiatischen Königreichen, wo ein Fürst wie ein Hausvater über Unmündige und Sklaven herrscht.

Despotische Herrschaft macht kurzen Prozeß mit dem Willen der Beherrschten: er kann gebeugt, mit allen Mitteln dem Herrn gefügig gemacht werden. Anders politische Herrschaft: hier muß Freiheit und Gleichheit der Herrschaftsunterworfenen berücksichtigt, ihr Rat und ihre Lehre gesucht, ihre Zustimmung, ihr Einvernehmen gewonnen werden. Gilt im Haus Unterwerfung, so in der Stadt Beratung und Beschluß, gilt dort bloßer Wille, so hier das Argument, gilt dort Angst vor Strafe, so hier der Appell an den gemeinsamen Nutzen. Für den französischen Aristoteliker Bertrand de Jouvenel ist Politik geradezu der Bereich des Appells, der Aufforderung, der Mahnung und damit von allen andern Kooperationsfeldern spezifisch unterschieden.

Während für Platon, der zwischen despotischer und politischer Herrschaft keinen Unterschied macht, Herrschaft den einzigen Sinn hat, das Gute, Edle und Wissende gesellschaftlich in Geltung zu setzen, durch die Unterwerfung der Unedlen allgemein zu machen, ergibt sich für Aristoteles ein spezifisches Problem der Mittel: Sollen beispielsweise in der Stadt die bürgerlichen Freiheiten gesichert sein und soll Herrschaft u. a. diesem Ziel dienen, so muß sie in der Wahl ihrer Mittel darauf Bedacht nehmen. Beispielsweise muß sie der Wirkung oder Kontrolle der Bürger offenstehen, denn »der Zorn verwirrt die Beamten« (Politik 1287 a 30). Und sie muß in Übereinstimmung mit den Prinzipien bleiben, die in der Bürgerschaft Vertrauen begründen und Freundschaftsbande ermöglichen. Eine formale Verabredung über Formen des Konfliktaustrags würde nicht genügen, um politische Herrschaft zu sichern – allzuleicht würde sie despotisch werden, wenn die Macht der gerade am Ruder befindlichen Partei gefährdet ist. Aristoteles verlangt ausdrücklich politische Freundschaft unter den Bürgern, das heißt einen Konsens über Fragen, die den Sinn ihres Lebens tangieren.

An dieser Forderung scheint sich die alte Welt der Griechen von der modernen endgültig zu trennen. Wir leben heute in einer Gesellschaft der Klassen- oder Schichten-Trennung, der gespaltenen Religions-

und Weltanschauung, der wechselnden Loyalitäten, überhaupt in einer Gesellschaft, in der die Individuen und Gruppen ihre je besonderen Belange vertreten, sich um das Eigene kümmern und vom Allgemeinen nur einen besonderen Gesichtspunkt betonen: die Grenzen des Eigentums die einen, die Grenzen der Verstaatlichungsmöglichkeiten die andern. Wie sollte in dieser Gesellschaft Eintracht bestehen, worin sollte sie einig sein, wie sollte sie Freundschaften ermöglichen, die etwas anderes wären, als die Selbigekeit eines Interesses auf Grund zufällig gleicher Position: etwa das Interesse der Käufer an niederen Preisen oder das Interesse der Lohnempfänger an hohen Löhnen? Begründet solches Interesse bereits politische Eintracht?

Aristoteles machte einen Unterschied zwischen Interessenverbindungen, das heißt Einheit auf der Basis des Zuträglichen, und politischer Freundschaft, das heißt Einheit auf der Basis des gleichen Urteils über das Gute, das Rechte, das gesellschaftlich Wichtige, das Heilige. Eine pluralistische Gesellschaftsverfassung auf der Ebene der Interessenverbindungen war auch für Aristoteles selbstverständlich; er ging davon aus, daß reiche und arme Bürger und zwischen ihnen eine mehr oder weniger entwickelte Mittelklasse den Staat bilden, daß also sehr unterschiedliche Interessen bestehen. Nur: Er bestand darauf, daß zwischen diesen Gruppen ein Ausgleich möglich bleiben müsse und daß dieser Ausgleich um so stabiler wäre, je mehr Anknüpfungspunkte auf der Ebene der politischen Freundschaft er fände. Wie steht es hier mit unserer Gesellschaft?

Das Thema politischer Freundschaft stellt sich uns heutigen unter dem Begriff des 'Verfassungskonsens'. Wir haben ihn auf der Ebene der sozialen Realität zweiter Ordnung festzumachen. Denn er ist sprachlich vermittelt und damit sowohl eine Vorbedingung wie ein Resultat der Verständigung unter den Bürgern. Durch diese Eigenschaft bezeichnet er die Grenzen politischen Handelns, das heißt die Grenzen gegen Anarchie. Politische Herrschaft ist durch und durch auf Sprache gebaut: auf Appell und Belehrung, auf Rat, Mitsprache und Kon-

trolle, auf Beschlußfassung und Rechenschaftslegung. Sie wird mit sprachlichen Mitteln erworben, verteidigt und angegriffen – die nichtsprachlichen Machtmittel treten demgegenüber in den Hintergrund. Über Bild- und Tonmedien lassen sich in einer Massengesellschaft bei einer unbestimmten Vielzahl von Menschen herrschaftsrelevante Vorstellungen hervorrufen und Urteile auslösen, die nur sehr wenig mit Realität jener ersten Ordnung zu tun haben müssen, dafür selbst Realität sind. Ausdrucks- und Verweigerungsformen von Sinn werden so zur bestimmenden gesellschaftlichen Wirklichkeit, und doch bestehen sie aus nichts anderem als aus Bildern, Worten, Sätzen. Wer die Sprache beherrscht, dem folgt die Herrschaft nach!

Es sei darum abschließend noch einmal auf dieses wichtige Feld hingewiesen. Johannes Groß hat bemerkt, daß kluge Herrscher die Sprache benutzen, um auch noch den Geist der Untertanen zu beherrschen und der Revolutionär neue Wörter erfindet oder alte mit neuem Inhalt belegt, um künftige Herrschaft vorzubereiten. Uns interessiert hier die qualitative Frage: welcher Art die Sprache sein muß, um politische Herrschaft tragen zu können.

Geht man heute davon aus, daß verfassungsrechtliche Gewährleistungen wie die, daß Zensur nicht stattfindet oder Informationsfreiheit besteht, zu den Grundlagen unserer freiheitlichen Staatsordnung gehören, in der politische Herrschaft möglich wird, dann muß es mit tiefer Besorgnis erfüllen, wenn Verfassungsbegriffe umgeprägt und mit beliebigen Inhalt neu gefüllt werden. Etwa, wenn Zensur nun plötzlich für den Tatbestand in Anspruch genommen wird, daß ein Extremist von der Schulaufsicht pflichtgemäß gemaßregelt wird oder wenn Informationsfreiheit für das unbeschränkte Plakatieren von Wandzeitungen und den unbeschränkten Vertrieb von Agitationsmaterial in den Hochschulen in Anspruch genommen wird.

Das eine ist keine Zensur und das andere keine Informationsfreiheit. Aber die Einschüchterungs- und Preisvokabeln dienen ja nicht zur rechtskonformen Abgrenzung von

Tatbeständen, sondern zur Begünstigung revolutionärer Herrschaft: in diesem Fall soll durch Berufung auf ein nichtexistentes Verfassungsrecht die Tatsache verschleiert werden, daß die Behörden rechtmäßig und pflichtgemäß handeln bzw. Agitationsgruppen Gesetz und Hausrecht brechen wollen; außerdem soll ein angeblicher Widerspruch zwischen Verfassung und Verfassungswirklichkeit demonstriert und eine Art Verfassungsnotstand simuliert werden, der die Emanzipationsideologen zu außergewöhnlichen Mitteln berechtige.

Die politische Sprache muß also mit der Sprache der Verfassung übereinstimmen. Wo Unterschiede entstehen und geduldet werden, da ist Gefahr im Verzug: nämlich die Gefahr, daß der Verfassungskonsens verunreinigt und korruptiert wird und nachträglich eine trennscharfe Anwendung der Verfassung nicht mehr ermöglicht.

Zweitens muß die politische Sprache mit den sittlichen und religiösen Mindeststandards einer Gesellschaft übereinstimmen.

Aus diesem Grund muß die politische Sprache und die Kritik der anarchischen oder despotischen Sprache ein Hauptgegenstand politischer Bildung werden.

Politische Herrschaft ist in emanzipatorischen Gesellschaften nur in dem Maße möglich, als es gelingt, an die Stelle der ungemessenen Ansprüche nach Befreiung die Institutionen rechtlicher Freiheit zu setzen, anders ausgedrückt: wenn in der Gesellschaft eine politikfähige Verständigungssprache gesprochen wird. Ohne eine solche Sprache entfallen die Voraussetzungen zu politischer Herrschaft. Was übrigbleibt, wäre die Alternative zwischen Despotismus und Anarchie. Wir bedürfen daher einer streitbaren Verständigung, so wie wir einer streitbaren Demokratie bedürfen. Zu dieser streitbaren Verständigung gehört die allfällige Unterscheidung zwischen verfassungsmäßigen Freiheiten und ideologischer Emanzipation, die die Freiheiten entwertet, der Inflation vergleichbar.

Paul L. Weinacht

STELLUNGNAHME

Oskar Simmels Beitrag »Die Ostpolitik des Vatikans« in »Communio« (6/1974, S. 555–567) habe ich mit Interesse gelesen, zumal ich unter demselben Titel im vergangenen Jahr einen Artikel veröffentlicht habe (in: »Aussenpolitik«, 24 [1973], S. 413–424).

Gegenüber Oskar Simmels Feststellungen wäre meines Erachtens vieles einzuwenden. Aus Zeitgründen beschränke ich mich auf zwei Punkte, einen Einschätzungs- und einen Faktenfehler O. Simmels, die ich für gravierend halte:

ad 1: Im Gegensatz zu anderen sozialistischen Staaten haben alle Regierungen der Sowjetunion seit deren Bestand Kirchenangelegenheiten als innere Sache betrachtet. Darum wurden von vornherein und konsequent diplomatische Beziehungen zum Vatikan oder jede Art vertraglicher Abmachungen mit ihm abgelehnt, denn der Vatikan

gilt als äußere Macht *und zugleich* als Interessenvertreter der katholischen Kirche. Alle Überlegungen zu einer seitens der UdSSR ersehnten diplomatischen Anerkennung durch den Vatikan – besonders in der Frühphase der Sowjetunion – sind mithin reine Phantasieprodukte (vgl. S. 557 f.).

ad 2: Es ist falsch zu behaupten, daß »die Nuntien nach dem Wiener Kongreß die Doyens der Diplomatischen Korps sind« (S. 558). Im Gegenteil, man kann fast sagen: Der Artikel 4 Abs. 2 des Wiener Rangreglements vom 19. März 1815 stellt eine Art von Kompromißformel dar, die das alte Privileg der Nuntien als geborene Doyens des Diplomatischen Korps anerkannte, jedoch letztlich als nicht allgemein verbindlich erklärte. Damit steht es jeder Staatsregierung frei, der Anerkennung der historischen Ehrenstellung der päpstlichen