

Leisner (Hrsg.), Staatsethik

GESELLSCHAFT – KIRCHE – WIRTSCHAFT
Herausgegeben von der
INTERNATIONALEN STIFTUNG HUMANUM

Bd. 9

STAATSETHIK

herausgegeben

von Prof. Dr. Walter Leisner

PETER HANSTEIN VERLAG GMBH · KÖLN

ISBN 3-7756-7559-0

Alle Rechte vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus fotomechanisch zu vervielfältigen.

© Peter Hanstein Verlag GmbH Köln-Bonn 1977

Herstellung: wico grafik, St. Augustin 1/Bonn

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|---|----|
| Einführende Bemerkungen des Herausgebers. | 13 |
| I. Die Würde des Menschen in der Gemeinschaft | |
| 1. Die Würde des Menschen als höchster Wert <i>Erzbischof Josef Kardinal Höffner, Köln</i> | 19 |
| 2. Der Mensch: Ein soziales Wesen <i>Prof. Wilhelm Weber, Münster</i> | 24 |
| 3. Der Selbstwert der Gemeinschaft ist mehr als die Summe der Individuen. <i>Landesbischof Dr. Hanns D. Lilje †, Hannover</i> | 29 |
| II. Der Staat als Gemeinschaft von Menschen | |
| 1. Der Staat – Menschenwerk oder gottgewollte Institution? <i>Prof. Michael Schmaus, München</i> | 35 |
| 2. Staat und Gesellschaft. <i>Prof. Robert Spaemann, Salzburg</i> | 40 |
| 3. Der Wert der Ordnung in christlicher Sicht <i>Prof. Arthur F. Utz, Freiburg/Schweiz</i> | 45 |
| 4. Der Christ – Dulder oder Träger der Staatlichkeit? <i>Prof. Anton Rauscher, Augsburg</i> | 52 |

| | |
|---|----|
| 5. Von der Staatsraison der Mächtigen zum Gemeinwohl aus christlicher Sicht | 56 |
| <i>Prof. Walter Kerber SJ, München</i> | |
| 6. Private Interessen als öffentliches Interesse? | |
| <i>Dr. Otto A. Friedrich, Düsseldorf</i> | 61 |
| <i>Prof. Otto Kunze, Düsseldorf</i> | 65 |
| 7. Der Wohlfahrtsstaat als ethisches Postulat | 69 |
| <i>Prof. Jean-Yves Calvez SJ, Rom</i> | |

III. Die Grundrechte als Forderungen christlicher Staatsethik

| | |
|---|-----|
| 1. Das Ebenbild Gottes im Menschen – Würde und Freiheit | |
| <i>Prof. Leo Scheffczyk, München</i> | 77 |
| <i>Prof. Walter Leisner, Erlangen</i> | 81 |
| 2. In dubio pro libertate | 86 |
| <i>Prof. Hans Huber, Bern</i> | |
| 3. Christliche Brüderlichkeit und ihre Grenzen | 91 |
| <i>Prof. Michael Schmaus, München</i> | |
| 4. Die ethische Bedeutung der Leistung | 95 |
| <i>Prof. Arthur F. Utz, Freiburg/Schweiz</i> | |
| 5. Die Arbeit in christlicher Sicht | 101 |
| <i>Präsident Prof. Gerhard Müller, Kassel</i> | |
| 6. Religionsfreiheit im Staat als Recht zum Bekenntnis | 106 |
| <i>Prof. Paul Mikat, Bochum</i> | |
| 7. Toleranz als Achtung des anderen aus eigener Überzeugung . . . | 110 |
| <i>Prof. Johannes Schasching SJ, Gregoriana</i> | |

| | |
|---|-----|
| 8. Die Massenmedien — Weg zur Freiheit oder neue Formen der Herrschaft | |
| <i>Prof. Otto B. Roegele, München</i> | 114 |
| <i>Prof. Franz Ronneberger, Nürnberg</i> | 118 |
| 9. Assoziationsfreiheit als Möglichkeit der Entfaltung von Personen in der Gemeinschaft | 122 |
| <i>Prof. Peter Pernthaler, Innsbruck</i> | |
| 10. Chancen und Grenzen des Privateigentums | 127 |
| <i>Prof. Werner Weber †, Göttingen</i> | |
| 11. Privateigentum und Mitbestimmung | 131 |
| <i>Prof. Walter Schluep, Bern</i> | |
| 12. Privateigentum als Grundlage der Freiheit | 136 |
| <i>Prof. Walter Leisner, Erlangen</i> | |
| 13. Die sittliche Verantwortung privater Unternehmer: Eine freie Wirtschaft im Dienste der Gemeinschaft | 141 |
| <i>Eberhard von Brauchitsch, Düsseldorf</i> | |
| 14. Forschung und Lehre — Freiheit und Auftrag | 146 |
| <i>Prof. Christian Watrin, Köln</i> | |
| 15. Staat und Kirche — Von der Trennung zum Dialog | 151 |
| <i>Dr. Joseph Listl SJ, Bonn</i> | |
| IV. Die Organisation des Staates als Ausdruck staatsethischer Verantwortung | |
| 1. Demokratie als staatsethisches Prinzip | 159 |
| <i>Prof. Karl Rahner SJ, München</i> | |

2. Die moralische Begründung des Mehrheitsprinzips 163
Prof. Werner Kaltefleiter, Kiel
3. Ist die Basisdemokratie eine ethische Forderung? 167
Prof. H. P. Schwarz, Hamburg
4. Föderalismus als staatsethisches Prinzip 171
Prof. Werner Kägi, Zürich
5. Der Subsidiaritätsgrundsatz
Prof. Theodor Mulder SJ, Gregoriana 176
Prof. Josef Isensee, Bonn 180
6. Die Richter unter dem Gesetz und unter der Gerechtigkeit. . . . 186
Präsident Ernst Benda, Karlsruhe
7. Die Parteien und das Ganze. 190
Dr. Hermann Schmitt-Vockenhausen, Bonn
8. Kirche und politische Partei 195
Erzbischof Joseph Kardinal Höffner, Köln

V. Internationale Ordnung in christlicher Brüderlichkeit

1. Solidarität statt Gewalt als Grundlage der Koexistenz der Völker. 203
Erzbischof Joseph Kardinal Höffner, Köln
2. Die Versuchung der Macht und der Fortschritt der Völker 209
Pedro Arrupe SJ, Rom
3. Internationale Begegnung als Verpflichtung menschlicher Solidarität 213
Prof. Otto Kimminich, Regensburg

| | |
|---|-----|
| 4. Internationale Zusammenarbeit als Ausdruck des Gewaltver- zichts und des Friedenswillens. | 217 |
| <i>Prof. Felix Ermacora, Wien</i> | |
| 5. Friede auf Erden — um jeden Preis? | 223 |
| <i>Prof. Walter Leisner, Erlangen</i> | |
| 6. Der Friedensauftrag der Kirche | 228 |
| <i>Erzbischof Joseph Kardinal Höffner, Köln</i> | |
| 7. Die universale Kirche als Vorbild internationaler Einigung | 234 |
| <i>Prof. Hans R. Klecatsky, Innsbruck</i> | |
| 8. Der Weltrat der Kirchen — ein Beispiel internationaler Begeg- nung | 238 |
| <i>Willem A. Visser't Hooft, Genf</i> | |
| 9. Die Ökumene und die Einheit der Menschheit. | 243 |
| <i>Erzbischof Jan Kardinal Willebrands, Utrecht</i> | |
| Verzeichnis der Mitarbeiter | |

VORWORT

Nach der wirtschaftlichen Aufbauphase, in der es galt, mit technischem Wissen und Können die Ruinen des zweiten Weltkrieges zu beseitigen, kam eine neue ideologische Welle, der die Technologen nicht mehr gewachsen sind. In der ideologischen Auseinandersetzung fällt den Kirchen eine erstrangige, sogar die entscheidende Rolle zu. Die Ordnungsprinzipien einer Gesellschaft, die sich nicht dem Materialismus verschreiben und darum auch dessen Knechtschaft entgehen will, können nur in einer religiösen Welt verankert sein. Von hier aus müssen die Kirchen der Gesellschaft auf dem Weg zu jenen Institutionen helfen, in denen alle, auch die augenblicklich Benachteiligten, in Freiheit ihre Vollendung finden können. Die Internationale Stiftung Humanum betrachtet es darum als eine ihrer vornehmlichsten Aufgaben, den religiösen Kräften unserer Gesellschaft in der Bewältigung ihrer fundamentalen Aufgabe beizustehen. In diesem Sinn wird sie mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln ihre Tätigkeit in verstärktem Maße entwickeln. Der geistige Ertrag soll in der Reihe „Gesellschaft-Kirche-Wirtschaft“ seinen sichtbaren Niederschlag finden.

Herrn Professor *W. Leisner* dankt die Stiftung für die Mühen, denen er sich durch die Herausgabe der vorliegenden Artikelsammlung unterzogen hat.

Arthur F. Utz
Präsident der Internationalen
Stiftung Humanum

EINFÜHRENDE BEMERKUNGEN DES HERAUSGEBERS

Die Stiftung Humanum hat mich vor 3 Jahren mit der Zusammenstellung einer „Staatsethischen Sendereihe“ beauftragt, welche über Radio Vatikan ausgestrahlt wurde. In Kurzvorträgen haben namhafte Vertreter des Staatsrechts, der Theologie, der Politik und der Wirtschaft zentrale Fragen einer ethischen Grundlegung der staatlichen und internationalen Gemeinschaft behandelt. Die Autoren haben freundlicherweise der späteren Veröffentlichung ihrer Beiträge zugestimmt.

Staatsethik aus christlichem Verständnis steht dabei im Mittelpunkt, aus katholischer wie evangelischer Sicht, deren Konvergenz sich hier eindrucksvoll zeigt. Es kann jedoch heute nicht Sinn staatsethischer Betrachtungen sein, eine Einheit von Recht, Politik und Moral zu behaupten, noch weniger, ethische Postulate als geltendes Recht auszugeben. Ihre Aufgabe liegt vielmehr in einer sittlichen Begründung der Rechte und Pflichten, die sich aus staatlich geordnetem Zusammenleben ergeben. Staatsethik stellt vor allem das Legitimationsproblem der Staatsgewalt, in ihrem Zentrum steht die Frage nach dem Verhältnis des Einzelmenschen zur Gemeinschaft, in der Gemeinschaft — so haben es auch die Autoren dieser Aufsätze gesehen.

Die Reihe der Referate beginnt daher mit *Grundsatzbeiträgen zur Würde des Menschen, zur Bedeutung der Gemeinschaft, zur Stellung des Individuums in ihr*. (I) Es folgen Kapitel, die sich mit „der Staatlichkeit“ als solcher befassen und den Versuch unternehmen, „*staatsethische Staatszielbestimmungen*“ herauszustellen (II). So sollen die ethischen Dimensionen jenes Gemeinschaftsraumes bestimmt werden, in den die Einzelpersonlichkeit hineingestellt ist.

Ihr, dem *Individuum mit seinen unantastbaren Rechten*, ist der folgende Abschnitt gewidmet (III). Der Höchstwert der einmaligen Persönlichkeit des Einzelnen ist das große Thema dieser, fast aller folgenden Beiträge. Dies eben ist die Grundvorstellung christlicher Staatsethik: Daß im Letzten die Gemeinschaft um des Menschen willen da ist. Die Zeichen der Zeit stehen heute nicht auf einer renaissancehaft überschwenglichen Begeisterung für Wert und Leistung des Einzelmen-

schen; in der starken Betonung von Gemeinschaftsbindungen zeigt sich nur allzu oft die Sorge über seine Schwäche, ja Ohnmacht. Umso wichtiger ist daher gerade in diesen Jahren die Erkenntnis, daß alles menschliche, und vor allem der humane Staat, letztlich nur auf jenen Einzelmenschen gegründet sein kann, der allein in die Welt kommt, allein sie wieder verläßt. Grundrechte sind und bleiben damit Grundlage der Staatsethik.

Doch staatsethische Betrachtung darf nicht beim Einzelwesen, bei der Abwehr seiner Rechte gegen die Gemeinschaft verharren. Die Probleme dieser Zeit lassen sich nicht allein mehr mit Ausgrenzung lösen. Die *Organisation des Staates selbst muß Ausdruck staatsethischer Verantwortung sein* (IV). Keine Staatsform verlangt danach mehr als jene Demokratie, welche sich als eine Vergemeinschaftung von Würde und Freiheit versteht, darin die unantastbare Würde des Einzelnen nicht überhöhen, aber ergänzen, sichern, verwirklichen will. Dies ist vielleicht die größte Aufgabe der sittlichen Legitimation, die heute sich stellt: Nicht nur den Menschen achten, sondern auf seinem Geist, seiner Freiheit, nach seinem Bild und Gleichnis Staatsorganisation schaffen. Nur darin kann sich ja die Spannung zwischen Individuum und Gemeinschaft lösen.

Solidarität der Bürger im Staat wird auch gerade deshalb zu einem bedeutenden staatsethischen Wert: Die Gemeinschaft ist durch freie Menschen getragen, die in ihr stehen mit ihrer ganzen einzelmenschlichen Einmaligkeit. Und nicht eine Gesellschaft isolierter, eigensüchtiger Individuen fordert heute besonders die Staatsethik, sondern eine Gemeinschaft, die das allgemeine Wohl in sittlicher Verantwortung verwirklicht.

So entspricht denn die Konzeption dieser Beitragsreihe weithin dem Aufbau des Grundgesetzes: Einer Ethik der Grundrechte folgt eine Ethik der Staatsorganisation.

Staatsethik reicht heute über den Bereich nationaler Staatlichkeit hinaus. *Internationale Ordnung in christlicher Brüderlichkeit* (V) wird zur legitimierenden Aufgabe für die nationale Gemeinschaft und alle ihre Bürger. Hier gerade geben die Kirchen den Staaten ein Beispiel, die ethische Impulse alles menschlichen Verhaltens, im Staat wie auf der Welt, zu Einigkeit und Frieden leiten.

Einer solchen christlich fundierten Staatsethik bedarf unsere Zeit in besonderem Maße. Die Gemeinsamkeit früherer Werte verblaßt; „pluralistische“ Ordnungen zeigen sich in anarchischen Entwicklungen vom

Verfall bedroht. Gemeinsame Werte müssen wieder neu erkannt werden, sollen sie Anerkennung finden. Uns ist die Aufgabe gestellt, tiefer zu forschen, in elementaren Schichten unseres Gemeinschaftsdenkens – doch wieder den Konsens zu entdecken und zu befestigen, auf dem allein der Staat sich halten läßt. Auf diese schwere Suche nach dem einfach-Gemeinsamen haben sich alle begeben, die hier einen Beitrag veröffentlichen.

Staatsethik ist heute nicht stolze Forderung, sondern ein Gespür für das Geheimnis des Selbstverständlichen, das irgendwo doch noch immer die Menschen zum Staat eint. Wir nehmen uns vor, diese Gemeinschaft weniger denn je auf Gewalt zu gründen. Dann aber ist Staatsethik drängende Zukunft.

Erlangen, den 25. Januar 1977

Walter Leisner

I. Die Würde des Menschen in der Gemeinschaft

Erzbischof Joseph Kardinal Höffner

DIE WÜRDE DES MENSCHEN ALS HÖCHSTER WERT

Der Gedanke, daß es irgendwo ein Wesen geben könnte, das ein zweites Ich-selber, mein Doppelgänger wäre, kommt uns gespensterhaft und unheimlich vor. Kein Geschöpf auf dieser Erde ist so sehr eine Welt für sich wie der Mensch. Er ist einmalig *e r s e l b s t*, unterschieden von jedem anderen Wesen, nie wiederholt, nie wiederholbar. Christen und Nichtchristen, so sagt das Zweite Vatikanische Konzil, stimmen fast einmütig darin überein, „daß alles auf Erden auf den Menschen als seinen Mittel- und Höhepunkt“ bezogen ist¹.

I. „Bild Gottes“ (Gen 1,27)

Die einzigartige Würde des Menschen gründet nach christlichem Verständnis in seiner *G o t t e b e n b i l d l i c h k e i t*. Der Mensch ist „Bild Gottes“ (Gen 1,27), „Kind Gottes“ (Röm 8,16), „den Engeln gleich“ (Lk 20, 36), „der göttlichen Natur teilhaftig“ (2 Petr 1,4) und „zum ewigen Leben“ berufen (1 Tim 6, 12). Menschsein heißt „Teilnahme am Licht des göttlichen Geistes“², was geistiges Erkennen und gestaltungsmächtiges freies Wollen bedeutet. Der Mensch ist „Herr seiner selbst“³ und nicht ein Bündel psychischer und gesellschaftlicher Zwänge. Die Flucht in die Fremdverantwortung ist ihm verwehrt. Er ist sich bewußt, daß mit der selbstverantwortlichen Entscheidung das persönliche Einstehenmüssen innerlich verbunden ist, so daß sich die Identität von Freiheit, Verantwortung und Gefährdung ergibt.

Der Mensch trägt zwar den Ursprung seiner freien Entscheidungen in sich selber. Aber in ihm lebt auch die ihm vorgegebene sittliche Norm, durch die er das verpflichtende „Du sollst“ oder „Du sollst nicht“, vor allem im Konfliktfall, persönlich erlebt. Gerade im letztlich von Gott stammenden Anruf des Gewissens wird sich der Mensch seiner persönlichen Würde bewußt, wenn auch das Gewissen „durch Gewöhnung an

die Sünde allmählich fast blind“ werden kann⁴. Ohne persönliche Willensfreiheit wäre sittliche Verantwortung unmöglich, so daß Schuld und Sühne, Reue und Buße ihren Sinn verlören.

Gott hat dem Menschen eine Würde gegeben, über die er gleichsam „eifersüchtig“ wacht. Der Mensch darf deshalb nie zum bloßen Gegenstand oder Mittel staatlicher, gesellschaftlicher oder wirtschaftlicher Prozesse erniedrigt werden. Stets muß „die Ordnung der Dinge der Ordnung der Personen dienstbar sein, und nicht umgekehrt“⁵.

II. Bedroht und gefährdet

Die Würde des Menschen ist ein kostbares, aber zugleich ein gefährdetes Gut. Davon weiß die Geschichte zu berichten. Männer und Frauen aus der Stadt Münster, die als Ohren- und Augenzeugen dabeigewesen sind, haben mir erzählt, daß ihnen der Atem gestockt hat, als Bischof *Clemens August von Galen* im Kriegsjahr 1941 die nationalsozialistischen Machthaber auf der Kanzel öffentlich des Mordes an den Geisteskranken anklagte, denen man den entsetzlichen Namen „Menschenhülsen“ gegeben hatte. Auch heute sind die sittlichen Normen im Bereich des Geschlechtlichen und die das menschliche Leben schützenden Wertvorstellungen ins Wanken geraten. Ich erinnere an die Verherrlichung der Gewalt und der Gewalttaten im Film, im Fernsehen und in manchen Illustrierten. Die Kapitalverbrechen nehmen zu. Ein Angriff auf die Menschenwürde ist auch die überwuchernde Pornographie. Noch bedenklicher ist der Trend, die Abtreibung immer laxer zu beurteilen. Menschliches Leben ist von seiner Entstehung an, das heißt „von der Empfängnis an“⁶, unantastbar. Weder die Mutter noch die Gesellschaft sind befugt, über das ungeborene Leben zu verfügen. Es ist bestürzend, daß manche, die leidenschaftlich gegen die Todesstrafe und gegen den Krieg kämpfen, den Tod bagatellisieren, wenn es sich um ungeborenes Leben handelt.

III. „Im Garn verstrickt“ (Is 24, 18)

Unser irdisches Leben ist bedroht, vergänglich und vorläufig. Man kann den Menschen treffend als jenes Wesen definieren, das sich des Sterbenmüssens bewußt ist. Alle Fortschritte der Wissenschaft und

Technik, so groß und nützlich sie auch sind, wirken angesichts des Todes wie ein Hohn. Die Heilige Schrift sagt: „Du bist Staub“ (Gen 3, 19), „Gras, das verdorrt“, „Blume, die welkt“ (IS 40, 6–7). Du bist „wie ein Hauch“, „wie ein Schattenbild“ (Ps 39, 6–7). Du bist ein „Vergänglichlicher“ (Röm 1, 23). Überall lauert die Grenze und letztlich der Tod.

Noch bedrängender ist die innere Verlorenheit des Menschen. Uns fehlt die heile Mitte. Wir erleben Schuld und Sünde. Die Heilige Schrift nennt uns „Sünder“ (Röm 5, 19), die „im Garn verstrickt“ sind (Is 24, 18). Sie will damit sagen, daß der Mensch, der sich von Gott trennt, festgefahren und in die Enge getrieben ist.

Viele Menschen stehen nicht im „Dialog mit Gott“⁷. Sie sind vielmehr Flüchtlinge vor ihm. Das aber führt zum Sich-Verkrampfen des Menschen in sich selbst. Ob nicht die verborgene Lebensangst, die heute das Herz so vieler Menschen friedlos macht, mit der Flucht vor Gott innerlich zusammenhängt? Der Mensch findet nur dann zu sich selbst, wenn er über den eigenen Schatten springt und sein Leben in Gott verankert.

IV. „Durch ihn errettet“ (Röm 5,9)

Als der Jesuit *Alfred Delp* Ende Juli 1944 von den Schergen Hitlers verhaftet und bis zur Hinrichtung am 2. Februar 1945 in Einzelhaft gehalten wurde, erlebte er das Alleinsein mit Gott. Er schrieb in sein Tagebuch:

„Eines der schrecklichsten Mittel der Gewalt ist die gewaltsame Vereinsamung. Keiner sieht mehr den anderen . . . Der Mensch ist vor sich selbst und den letzten Dingen angekommen“⁸. Er sucht und fragt. Manchmal meint er, er habe die Antwort gefunden. Aber dann entschwindet sie ihm wieder, und er fängt von neuem an zu suchen und zu fragen: Wer deutet mir Tod und Leben, Schuld und Gnade? Wie kann ich über die dunklen Mächte Herr werden, die mich ängstigen? Papst *Paul VI.* hat dieses Suchen den „Hunger nach mehr Menschsein“ genannt.

Verlorenheit und Einsamkeit können nur durch die Nähe eines Liebenden überwunden werden. Der große Liebende aber ist Gott selber. „Das Verlorene will ich suchen“, spricht der Herr (Ez 34, 16). Der Vater ist durch die Menschwerdung seines Sohnes unwiderruflich der

Gott der Liebe, der Rettung, des Heiles. „Darin besteht die Liebe“, sagt Johannes, „daß nicht wir Gott zuerst geliebt haben, sondern daß er uns geliebt und seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden gesandt hat“ (1 Joh 4, 10). Wir tasten im Dunkeln. Gott aber ergreift unsere suchende Hand.

Die Menschen in der industriellen Gesellschaft sind an Leistung und Gegenleistung, an Zahlen und Bezahlen gewöhnt. Bei Gott ist es anders. Er hat sich uns ohne unser Verdienst in Güte und Erbarmen zugewandt. Vor Gott sind wir Beschenkte. Unser Dasein, unser Leben, unsere Zukunft, unsere Rettung, unser Heil sind Geschenke Gottes, oder, was dasselbe bedeutet, Gnade Gottes, nicht Lohn für eigene Leistung. Übrigens gilt auch im irdischen Bereich nicht nur die Leistung, nicht nur das Zahlen und Bezahlen. Im Gegenteil, das Edelste und Schönste in unserem Leben wird uns unverdient geschenkt: daß wir unseren Vater und unsere Mutter haben, daß wir in der Liebe unserer Eltern die Urgeborgenheit gefunden haben, daß ein Mensch uns seine Liebe und Freundschaft schenkt. Auf diese Weise ist in uns von Kindheit an das Verständnis dafür geweckt worden, was es heißt, von Gott unverdient geliebt zu werden. Gott hat den Menschen nicht für den Tod, sondern für das Leben, nicht für die Unfreiheit, sondern für die Freiheit, nicht für das Unheil, sondern für das Heil erschaffen. Über dem Leben des Menschen steht ein Sinn, und dieser Sinn ist weder Macht noch Ausbeutung, noch Unmoral und Zerfall, noch das Nichts und die Verzweiflung, sondern die Liebe Gottes. Wenn Menschen ihre eigenen Ziele, z. B. ihre Karriere oder eine politische Ideologie, etwa den Rassenwahn oder die Revolution, absolut setzen, droht stets die Gefahr, daß sie rücksichtslos andere Menschen als Mittel mißbrauchen und jeden Andersdenkenden als böse hinstellen. Wer sich jedoch unbeding und ohne Vorbehalt Gott hingibt, bleibt selber frei und schenkt die von Gott empfangene Freiheit und Liebe an die Menschen weiter.

„Et homo factus est“, Gottes Sohn ist für uns Mensch geworden, bekennen wir im Credo. Deshalb ist jeder Mensch, auch der armseligste, Bruder und Schwester Christi. Mit diesem unabdingbaren Anspruch tritt das Christentum seit zwei Jahrtausenden vor die Welt.

Gewiß, es hat auch in der Vergangenheit nicht an Angriffen gegen die Menschenwürde gefehlt; denn die Welt liegt im argen. Aber immer wieder brach ein Aufschrei aus dem christlichen Gewissen hervor, mag man nun an *Friedrich von Spee* und seinen Kampf gegen den Hexenwahn oder an die leidenschaftlichen Proteste des edlen *Bartolomé de*

Las Casas gegen die Knechtung der Indianer oder an den *Kardinal von Galen* denken. Der Mensch, so sagt das Zweite Vatikanum, ist „auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur“. Nur „durch die aufrichtige Hingabe seiner selbst“ kann der Mensch sich selber „vollkommen finden“⁹.

Anmerkungen

- 1 Gaudium et Spes 12
- 2 ebd., 15
- 3 *Thomas von Aquin* II. II. 64. 5 ad 3.
- 4 Gaudium et Spes 16.
- 5 ebd., 26.
- 6 ebd., 51
- 7 ebd., 19.
- 8 *Alfred Delp*, Im Angesicht des Todes, S. 149.
- 9 Gaudium et Spes 24.

Wilhelm Weber

DER MENSCH: EIN SOZIALES WESEN

Gleich im ersten Kapitel seines *Du Contrat Social* (über den „Gesellschaftsvertrag“) vertritt der bekannte Sozialphilosoph der Aufklärung, *Jean Jacques Rousseau* (1712–1778), die These, der Mensch werde frei und gleich geboren. Damit leugnet oder übersieht er jedoch eine Tatsache der Natur: der Mensch wird zwar durchaus mit der Befähigung geboren, es zu werden, jedoch bei seiner Geburt ist er alles andere als frei und gleich mit seinesgleichen.

Der Mensch wird als extrem hilfloses Wesen geboren, hilfloser als alle nichtmenschlichen Lebewesen. Er ist, physiologisch und psychologisch gesehen, eigentlich eine „Frühgeburt“ (*A. Portmann*), und er ist deshalb ein ausgesprochener „Nesthocker“, der erst in einem verhältnismäßig langen Reifungsprozeß zur Selbständigkeit gelangt. Diesen Reifungsprozeß beeinflußt, d. h. beschleunigt oder verzögert die Gesellschaft, zunächst und zuvörderst die Familie. Insbesondere im Schoße der Familie vollzieht sich nach der ersten, biologischen Geburt die zweite Geburt des Menschen zur „soziokulturellen Persönlichkeit“ (*R. König*). Daher ist die Familie der unbestritten wichtigste Sozialisationsfaktor in unserer Gesellschaft.

Die anfängliche Überlegenheit des eben geborenen Tierjungen über das eben geborene Menschenkind resultiert weitgehend aus der Instinktleitung und Instinktsicherheit des Tieres vom Tage der Geburt an. Diese Instinktsicherheit läßt das Tier schon frühzeitig als weitgehend „fertig“ erscheinen. Dies ist sein Vorsprung vor dem Menschenkind. Gleichzeitig ist dem Tier damit aber auch ein atemberaubender und abenteuerlicher Entwicklungs- und Vervollkommnungsweg versperrt. Das Tier bleibt zeit seines Lebens eingesperrt in die mehr oder wenigen bescheidenen Möglichkeiten seiner „Natur“, seines Instinkts.

Beim Menschenkind ist der Instinkt weitgehend reduziert. Der Mensch kann sich auf Instinkte oder auf „natürliche“ Antriebe recht wenig verlassen. Diese scheinbare Unterlegenheit gegenüber dem Tier ist

jedoch in Wirklichkeit die Stärke des Menschen und hebt ihn turmhoch über das Tier hinaus. Der Mensch ist nicht primär ein *Natur*-Wesen, sondern ein *Kultur*-Wesen. Kultur ist aber — selbstverständlich im Rahmen der geschöpflichen Beschränkungen — weitgehend „machbar“. Durch kulturelles Schaffen sprengt der Mensch den engen Käfig instinktiver Determiniertheit, in dem sich das Tier befindet. Durch kulturelles Schaffen nimmt der Mensch sein eigenes Schicksal in die Hand, nimmt er gestaltenden Einfluß auf das Geschehen um sich herum und wird damit zugleich ein „geschichtliches Wesen“. Nur der Mensch hat Vergangenheit und Zukunft; das Tier dagegen bleibt im beziehungslosen „Jetzt“, im unhinterfragbaren aktuellen Dahindämmern gefangen.

Der Mensch kann nur in Gesellschaft und durch die Gesellschaft zu einem Kulturwesen werden. Robinson Crusoe wäre auf seiner Insel nie lebensfähig gewesen, wenn er nicht vorher unter Menschen gelebt hätte. Aber es wäre nach dem bisher Gesagten falsch, wollte man in der Geselligkeit des Menschen und in seiner sozialen Wesensanlage nur das Moment des „Angewiesenseins“ auf andere als etwas Negativem sehen. Angewiesen auf andere Individuen ihrer Art sind auch viele Tiere, ohne daß sie deshalb als „gesellschaftlich“ im eigentlichen Sinne zu bezeichnen wären. Denn dem geselligen Zusammenleben von Tieren fehlt ein wesentliches Moment menschlicher Gesellschaftlichkeit, nämlich die Fähigkeit, die eigenen Möglichkeiten immer je neu zu transzendieren, zu übersteigen und damit Kultur und Fortschritt in Gang zu bringen und in Gang zu halten. Tiere können nie Kultur schaffen. Auch gesellig lebende Tiere (Bienen, Ameisen) leben heute noch im wesentlichen nach den Mustern von vor 2 000, 5 000, 10 000 Jahren. Nicht so der Mensch! Und daher ist die gesellschaftliche Anlage des Menschen nicht nur Schwäche, nicht nur Angewiesenheit auf andere, sondern etwas eminent Positives, nämlich die Fähigkeit, immer neue, immer staunenswertere Kultursachbereiche aufzubauen. — Die Kehrseite davon ist allerdings die, daß der Mensch sich selbst auch zerstören kann, während das Tier, von Katastrophen oder Bedrohung durch den Menschen abgesehen, sich im allgemeinen nicht selbst ausrotten wird. So wohnen im Menschen als Kulturwesen die Macht der Schöpfung und die der dämonischen Zerstörung eng nebeneinander.

Dies alles kann nur so eine Erklärung finden, wenn im eben geborenen Menschen bereits eine Anlage vorhanden ist, die ihn turmhoch über das Tier hinaushebt. Der Mensch, das kleine Kind, ist von Anfang an *Person*, d. h. mit geistiger Erkenntnisfähigkeit ausgestattet.

Was bedeutet das nun: *Person sein*? Was ist das Wesen der *Personalität*?

Jede Person ist zunächst ein singuläres, ein einmaliges Geschöpf, unverwechselbar und unverlierbar es selbst. Dies macht seine *Individualität* aus. — Person ist sodann *Selbstand*, nicht Teil eines anderen, eines Kollektivs, wie der Fuß Teil des Körpers ist. — Im Selbstand der Person gründet ihr „Bei-sich-Sein“, ihr *Ich-Bewußtsein*, durch das jede Person sich auch selbst als Träger ihres Denkens, Handelns und Unterlassens empfindet. — Person ist aber nicht nur Selbstand, sie ist vielmehr *Selbstand im Gegenüberstand* zu anderen Personen. Sie kann nur „ich“ sagen, weil sie „du“ sagen kann, und umgekehrt. Person ist dialogisch auf andere Personen ausgerichtet. In der Schöpfungserzählung der Bibel (Genesis 2, 18) spricht Gott: „Es ist nicht gut, daß der Adam allein sei; ich will ihm eine Gehilfin machen, die ihm wie sein Gegenüber sei“. „Wie sein Gegenüber“, so hat man den hebräischen Text wohl zu übersetzen. Hier haben wir also schon in einem ganz frühen biblischen Sprachgebrauch den Gedanken des dialogischen „Gegenüberstandes“ zur Kennzeichnung der menschlichen Personalität. — Das Bewußtsein des individuellen Selbstandes ist der Grund für die letzte Einsamkeit der Person. Einsamkeit ist ein existentielles Erlebnis jeder menschlichen Person. Sie gründet darin, daß letzte individuelle Bewußtseinsinhalte, Freuden, Sorgen, Hoffnungen und Leid nicht mitteilbar sind und von anderen nicht unmittelbar erfahren werden können. — Selbstand, Ich-Bewußtsein und Trägerschaft eigenen Handelns und Unterlassens begründen die *Freiheit* und *Selbstverantwortung* des Menschen. Die Flucht in die Fremdverantwortung ist ihm verwehrt. Der Mensch muß sich vor seinem Gewissen verantworten. Darin liegt seine Würde als Mensch. Die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils über „Die Kirche in der Welt von heute“ sagt dazu:

„Im Innern seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß und dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen anruft und, wo nötig, in den Ohren des Herzens tönt: Tu dies, meide jenes. Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird . . . Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme, die im Leben der einzelnen wie im gesell-

schaftlichen Zusammenleben entstehen“ (Gaudium et Spes, 16). – So weit das Konzil.

Personalität bedeutet in letzter Konsequenz: *Sich selbst Geheimnis zu sein* und rein menschlich keine letzte Antwort mehr auf Ursprung, Ziel und Sinn der eigenen Existenz zu wissen. Damit aber bleibt Person im Letzten grundsätzlich *offen* für Antworten, die sie nicht mehr aus sich selbst finden kann. *Offenheit* ist somit das grundlegende Kennzeichen der Person, und Offenheit, aktiv im Geben und passiv im Nehmen, ist das Charakteristikum des Sozialen, des Gesellschaftlichen.

Dieses Eingespanntsein der menschlichen Person zwischen unverwechselbarer und unverlierbarer Individualität und letzter Einsamkeit einerseits und geselliger Offenheit, gegenseitiger Angewiesenheit und Hilfsbedürftigkeit andererseits bringt den Menschen immer wieder in Versuchung, zwischen zwei Extremen hin und her zu schwanken: sich entweder (wie *Hans Maier* anschaulich sagt) einer unsozialen und unpolitischen „Freiheit im ‚grünen Gemütswinkel‘ (*Lessing*), im anarchistischen Ohne-Mich oder in der Leberecht-Hühnchen-Idylle weltabgewandter Beschaulichkeit“¹ hinzugeben, oder aber in der Nestwärme des Kollektivs unterzutauchen. Beides ist oder kann Ausdruck des individualistischen Egoismus und des mangelhaften Verantwortungsbewußtseins gegenüber der Gesellschaft sein. Verantwortlich kann sich der Mensch als Persönlichkeit nur zur Darstellung bringen, wenn er in sittlich gebundener Autonomie seine Kräfte und Fähigkeiten in den Dienst der Gesellschaft stellt.

Mit besonderem Nachdruck hat das II. Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution über „Die Kirche in der Welt von heute“ ein Hinauswachsen des Menschen aus der Vorstellungswelt rein individualistischer Ethik und Lebensführung gefordert. Die Verantwortung für das Gemeinwohl – sowohl für das nationale wie für das internationale – ist unter die Hauptpflichten des heutigen Menschen zu rechnen. Gewisse Verhaltensweisen, etwa in der Steuerethik oder im Straßenverkehr, aber auch im Konkurrenzkampf der gesellschaftlichen Gruppen untereinander, um nur einige Beispiele zu nennen, lassen leider darauf schließen, daß es vielen noch an der gebührenden Achtung für gewisse Erfordernisse des gesellschaftlichen Lebens fehlt. Deshalb müssen von allen Beteiligten, vor allem von den für die Erziehung Verantwortlichen, der Sinn für echte Verantwortung und die Bereitschaft zur Mitwirkung an den Gemeinschaftsaufgaben geweckt werden.

Ein Wort zum Schluß:

Durch seine Menschwerdung hat Christus in seinem Menschtum auch alle irdische Gesellschaftsordnung in die christliche Heilsordnung einbezogen und ihre normierende Bedeutung in der Schöpfung erhöht. Der bereits in der Natur grundgelegten Brüderlichkeit aller Menschen gab er eine neue, alle Natur transzendierende Sinnhaftigkeit; denn, so führt das Konzil aus, „in seiner Verkündigung gab er den Kindern Gottes das klare Gebot, einander wie Brüder zu begegnen, und in seinem Gebet bat er darum, daß alle seine Jünger *eins* seien. Er selbst hat sich als der Erlöser aller bis in den Tod hinein für alle dahingegeben. ‚Eine größere Liebe hat niemand als der, der für seine Feinde sein Leben hergibt‘ (Joh 15, 13; Gaudium et Spes, 32). – Die neue Brüderlichkeit aber soll in der von Christus gestifteten brüderlichen Gemeinde der Kirche ihren sichtbaren Ausdruck finden bis zu ihrer eschatologischen Vollendung am Ende der Zeiten.

Anmerkungen

- 1 Vgl. *Hans Maier*, Vom Ghetto der Emanzipation; in: J. Ratzinger/H. Maier, *Demokratie in der Kirche, Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren*, Limburg 1970, S. 63.

Landesbischof Hanns D. Lilje

DER SELBSTWERT DER GEMEINSCHAFT IST MEHR ALS DIE SUMME DER INDIVIDUEN

Das Problem, wie sich der Einzelne zur Gemeinschaft verhält, und umgekehrt, welche Bedeutung die Gemeinschaft für die Existenz des Einzelnen haben kann, begleitet das Nachdenken der Menschen seit eh und je. Es ist philosophisch unvollziehbar, die beiden Aspekte einer solchen Fragestellung ernsthaft voneinander trennen zu wollen. Hier handelt es sich um ein polares Verhältnis, wo das eine nicht ohne das andere gedacht werden kann.

Man kann das verhältnismäßig leicht deutlich machen, wenn man das Problem einen Augenblick auf der dunklen Folie der Entartungserscheinungen betrachtet.

Mehr als einmal hat es den Versuch gegeben, das Element der Gemeinschaft so ausschließlich zu betonen, daß der Einzelne darunter völlig zurücktrat. Aus der jüngsten Vergangenheit erinnern wir uns des Satzes: Du bist nichts, dein Volk ist alles. Diese Anschauung, die in der Regel auch mit äußerer Gewalt durchgesetzt werden sollte, ist in ihrer Einseitigkeit schlechthin töricht. Was für eine Anziehungskraft könnte eine persönliche Existenz haben, die von der alles niederwalzenden Macht der Gemeinschaft erdrückt wurde?

Man kann die andere Fehlleistung unbefangen danebenstellen: Die Vorstellung, das Ich des Einzelnen sei das Einzige, worauf es im Ernst ankommt. Wir pflegen diese philosophische Denkhaltung als Solipsismus zu bezeichnen. Das denkerische Interesse beschränkt sich ausschließlich auf das einzelne Ich. Es hat, wie man weiß, sehr imposante Versuche für diese Denkhaltung gegeben; einige der wichtigsten Philosophen des 19. Jahrhunderts haben sie bis zur Perfektion zu entwickeln versucht. Am Ende steht nur noch das verlorene Individuum, das nach keiner Richtung mit der Gemeinschaft wesentlich verknüpft ist.

Dies sind zwei extreme Blickpunkte, mit deren Hilfe man das Problem, das uns beschäftigen muß, eingrenzen kann. Es muß also ein

lebendiges Verhältnis zwischen diesen beiden Elementen unseres Themas gefunden werden.

Wir beginnen deshalb zunächst mit der Erwägung, was es denn um die Existenz des Einzelnen in der Welt ist. Es gibt kein menschliches Wesen, das völlig unabhängig von irgendeiner Form der Gemeinschaft existieren könnte. Schon die Tatsache, daß jeder Eltern hat, und daß es ohne dieses Faktum auch nicht einmal seine physische Existenz geben würde, beweist die Unzulänglichkeit dieses einseitigen Denkens. Jeder neue Schritt in der Entwicklung des Individuums ist von neuen Beziehungen zu dem Andern begleitet. Die gesamte geistige Existenz eines Menschen ist durch eine Fülle von solchen Beziehungen über das eigene Ich hinaus gestaltet und geformt. Der Sinn der Schule besteht darin, den jungen, werdenden Menschen in das hineinzuführen, was vor ihm war und was um ihn herum ist. Diese ständigen Beziehungen auf die umgebende Welt sind schlechthin unablösbar von dem Dasein des Einzelnen, gerade wenn sich diese Existenz weiter und weiter entwickelt. Die kulturellen Bereiche, die geistige Welt, in die einer hineinwächst, aber auch die politischen Lebensformen, die um ihn herum sind und mit denen er sich auseinandersetzen muß, sind lauter Beweise dafür, daß es den Einzelnen niemals allein gibt. Was diese vielleicht zunächst sehr primitiv empfundenen Formen der Gemeinschaft von ihm verlangen und was sie ihm schenken, sind Elemente seines Lebens, die er für keinen Augenblick ernsthaft außer acht lassen kann.

Natürlich ist damit nicht die gesamte Problematik eines menschlichen Lebens beschrieben. Die Frage nach dem Verhältnis der Generationen ist in ein ungewöhnlich akutes Stadium getreten, und die Fülle von Problemen, die sich aus der Frage der Gültigkeit von Autorität ergeben, haben in dieser Tatsache ihre Wurzel.

Die geistige Existenz eines Menschen vervollständigt sich nur in dem Maße, in dem ihm sein Verhältnis zu der ihn umgreifenden Gemeinschaft bewußt wird. Wir haben schon auf die Elemente des Bildungsprozesses aufmerksam gemacht, in dem der Mensch nie allein ist, sondern ständig von Gaben, Aufgaben, Anforderungen und vielleicht auch kritischen Bedrückungen durch die Gemeinschaft umgeben ist. Aus dieser Beziehung auf die kulturelle Gemeinschaft entsteht zum Beispiel jenes zum Teil bedrückende Problem der Tabus. Darunter sind zu begreifen alle diejenigen Vorstellungen, die ein Mensch aus der ihn umgebenden geistigen Welt übernimmt, ohne daß er sie immer selber bewährt und bewahrheitet. Die Tabus, die vor allem in der Form schlagwortartiger

Vorstellungen auf den Menschen eindringen, sind eine ernsthafte Hypothek auf der Unabhängigkeit seiner geistigen Existenz. Das gesamte Problem des Rassismus hat eine seiner wirkungsvollsten Wurzeln in dieser Herrschaft schlagwortartiger Vorstellungen. Die kritische Beobachtung zeigt, daß in einer Welt kompletter Organisationen, die sich von Jahr zu Jahr mehr im leeren organisatorischen Formalismus verfestigen, der Mensch solchen Zwängen unterworfen ist; einige der wichtigsten Denker der Gegenwart haben diese Tatsache zu der beherrschenden Linie ihres Denkens gemacht. Es gibt eine biblische Parallele zu diesem Terminus von den Zwängen, das ist die paulinische Vorstellung von den „Mächten“, denen der Mensch ausgeliefert ist. Natürlich weicht der Sprachgebrauch des modernen Journalismus von diesen biblischen Vorstellungen ganz erheblich ab; aber es ist doch möglich, einiges zur Erhellung dieser Perspektiven zu sagen. Die biblischen Aussagen sind deutlich und massiv. Mächte, denen der Mensch unterworfen ist, sind nach biblischer Vorstellung die Möglichkeit das Leben zu verfehlen, sich in Fehlentwicklungen und schwerwiegende Irrtümer zu verstricken, die Schuldverfallenheit, kurz das, was im biblischen Sprachgebrauch die Herrschaft der Sünde heißt. Es bedarf keines großen Aufwandes an Zeit, um deutlich zu machen, daß dies nicht einfach eine altertümliche und vertrocknete Vorstellung ist; welche Herrschaft die Schuld des Menschen im Gemeinschaftsleben haben kann, ist uns ja in unüberhörbaren und unübersehbaren geschichtlichen Beispielen zum Exzess deutlich gemacht worden. Es hätte ohne so etwas keine Konzentrationslager gegeben, und die schrecklichen Taten, deren die Menschen gegeneinander in diesem Zusammenhang fähig gewesen sind, dürften eigentlich den letzten Zweifel daran zerstreuen, daß es so etwas wie eine Schuldverfallenheit der Menschen gibt. Wir wissen, daß diese Tatsache sich über Generationen erstrecken kann, und daß nicht selten eine Generation das, was als Verschuldung der Vorfäter sich zugetragen hat, nur mit größter Mühe innerlich überwinden kann.

Eine andere Form, in der die „Mächte“ nach biblischem Bericht auf uns zukommen, ist die Todverfallenheit. Zu den Eigentümlichkeiten der geistigen Situation der Gegenwart gehört der konsequente Versuch, das Todesschicksal des Menschen zu ignorieren. Daß er sterblich ist, daß seine Leistungen, auch seine großartigsten immer irgendwo vom Hauch der Vergänglichkeit bedroht sind, ist eine Tatsache, die zu leugnen eigentlich gar keinen Sinn hat. Deswegen ist ja auch ein Charakteristikum in der geistigen Lage der Gegenwart dies, daß man den Versuch

macht, unter völliger Ignorierung der Vergänglichkeit des menschlichen Wesens zu existieren. Trotzdem sind die Beispiele, daß auch dieses Los zu den Zwängen gehört, zahlreich und eindrucksvoll. Großartige Unternehmungen des Menschen, um das Gemeinschaftswesen zu ordnen, seine Staatsformen auf die Höhe zu bringen, sind doch oft genug in einer bedrückenden Weise fehlgeschlagen. Wiederum ein Beispiel: Welche intensive enthusiastische Woge des Freiheitsverlangens hat es zum Beispiel in der sog. Dritten Welt gegeben. Wir wissen, daß ganz neue Nationen in Afrika entstanden sind, die es vor dreißig Jahren noch gar nicht gab, und die sich laufend herausgebildet haben. Wir wissen auch, daß sie fast niemals ein perfektes Freiheitsideal haben verwirklichen können, daß aufs neue unvorstellbare Grausamkeiten aufgetaucht sind, mit deren Hilfe die Menschen das Leben der Gemeinschaft unmöglich gemacht haben. Es ist nicht zu leugnen, daß das moderne politische Ideal der Demokratie ein großartiges Ideal ist und grundsätzlich vermutlich die besten im Augenblick realisierbaren Möglichkeiten für den Schutz der Freiheit des Einzelnen enthält. Ein Grundrecht der menschlichen Existenz, nämlich die Freiheit, ist vermutlich nur auf diese Weise zu garantieren. Aber wie selten ist ein solch großartig konzipierter Lebensversuch wirklich gelungen!

Deshalb ist es unerläßlich, das gesamte Bild der menschlichen Existenz nach einer entscheidenden Richtung zu vervollständigen. Der Mensch, der sich niemals recht verstehen wird, wenn er in der solipsistischen Vereinzelung existiert, lebt nur dann vollständig, wenn er auf den Andern hin lebt. Die Ich-Du-Beziehung erst ergibt das volle Bild der menschlichen Existenz in dieser Welt. Der Mensch lebt nicht für sich allein sondern vom Andern her und auf das Du hin. Das biblische Konzept vom „Nächsten“ ist der Schlüssel zur vollen Realität des menschlichen Wesens in der Welt. Nur aus dieser Blickrichtung kann der Mensch ein Verständnis für den Reichtum, die Lebendigkeit und die Schönheit der menschlichen Existenz in dieser Welt gewinnen. Die Entartungserscheinungen der menschlichen Gemeinschaft sind Zeugnisse einer beklagenswerten Verarmung und Verkümmern des menschlichen Wesens. Das volle biblische Bild im Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft tut erst die Fülle des Lebens auf.

II. Der Staat als Gemeinschaft von Menschen

Michael Schmaus

DER STAAT MENSCHENWERK ODER GOTTGEWOLLTE INSTITUTION?

In den neutestamentlichen Schriften ist das im Thema dieses Vortrags umschriebene Problem, ob der Staat Menschenwerk oder gottgewollte Stiftung sei, nicht prinzipiell geklärt. Der Apostel Paulus betont zwar in seinem Schreiben an die Christengemeinde in Rom, daß die staatliche Gewalt ihre Vollmacht von Gott habe und ihr daher Gehorsam zu leisten sei. Sie fördere ja das Gute, d. h. im Sinne des Apostels die Liebe und ahnde das Böse. Die Überprüfbarkeit staatlicher Maßnahmen kam in dem konkret-praktischen Denken des Apostels nicht in Sicht. Die hier obwaltende Problematik wurde jedoch noch im apostolischen Zeitalter akut, als sich die Christen staatlichen Maßnahmen gegenüber sahen, die sie zum Ungehorsam gegen Gott nötigen wollten. Da hieß es: Man muß Gott mehr gehorchen als dem Menschen. Nach einem jahrhundertelangen Ringen um das rechte Verständnis der Kirche erklärte das II. Vatikanische Konzil: Die Welt als Schöpfung Gottes und innerhalb ihrer der Staat als Element der Welt haben Eigenwert, Eigenrecht, Eigengesetzlichkeit, Eigensinn und Eigenziel.

Gerade diese Situation führt indes zu der Frage, ob der Staat aus dem religiösen Bereich völlig herausgenommen sei.

Wir kommen der Sache näher, wenn wir bedenken, wie der Staat zustandekommt, nicht wie dieser oder jener Staat in der Geschichte entstanden ist, sondern wie es grundsätzlich überhaupt zu einem Staat kommt. Nicht leugnen läßt sich, daß alle konkreten Staaten in der Geschichte entstanden sind, vielfach zunächst in einem unbewußten Wachstumsprozeß, zu guter Letzt aber immer in freier menschlicher Entscheidung.

Daß es zur Bildung von Staaten überhaupt kam, hat seine tiefste Wurzel und seinen letzten Grund in der gesellschaftlichen Struktur des Menschen. Der Mensch hat gleich ursprünglich und in unlöslicher Verbundenheit eine individuelle und eine soziale Existenz. Diese letztere

zeigt sich an in der unentrinnbaren Hinordnung des Einzelnen auf das Du, auf andere, in der Bestimmtheit des Einzelnen durch das Du, durch andere. Dieser Zusammenhang wird besonders spürbar in der auf der Begrenztheit des Einzel-Menschlichen beruhenden Hilfsbedürftigkeit im leiblichen und im geistigen Sein, in dem Verlangen nach Sicherheit von Leben, Freiheit und Eigentum. Dies führt zu sozialen Gruppierungen. Die gegenseitigen Hilfeleistungen müssen in einer geordneten, nicht nur einzelnen, sondern allen dienenden Form geschehen. Damit dies möglich ist, bedarf es der ordnenden Organisation. Für das Verständnis des Vorgangs darf man nicht übersehen, daß die Menschen zwar vom Verlangen nach Hilfe, aber auch von Geltungssucht und Selbstsucht, von Prestigeverlangen und Besitzgier getrieben werden. Damit ein Sozialverband den angedeuteten Aufgaben gerecht wird, bedarf er der Macht, welche die Interessen auszugleichen sowie Schutz für Freiheit und vor Unterdrückung zu gewähren imstande ist, und zwar nach dem Prinzip der sozialen Gerechtigkeit. Die im Wesen des Menschen begründete Sozialisierung führt daher zu dem Herrschaftsverband, in welchem sich Menschen von gleichem Schicksal, von gleicher Geschichte, von gleicher Abstammung in einer bestimmten Region zusammenschließen. Dies eben ist der Staat. So erscheint der Staat als eine Schöpfung des Menschen. Jeder konkrete Staat ist Menschenwerk. Denn er beruht in der Eigenart des menschlichen Wesens und kommt zustande durch freien Entschluß.

Mit dieser Feststellung sind wir jedoch keineswegs am Ende unserer Überlegungen. Es erhebt sich die Frage, woraus das den Staat begründende menschliche Wesen zu erklären ist. Es verdankt sich letztlich dem Willen Gottes als des Schöpfers. In dieser Sicht ist es dem göttlichen Willen gemäß, daß die Menschen sich zu jenem Herrschaftsverband zusammenschließen, den wir Staat nennen. Der Staat ist also unmittelbar in einer menschlichen Entscheidung, mittelbar im göttlichen Willen begründet. Damit ist zugleich gegeben, daß die Staatsgewalt durch den Willen Gottes grundgelegt ist. Denn sie ist eine Wesenskonstitution des Staates. Vorstaatliche Sozialgebilde wie die Familie oder gesellschaftliche Verbände würden der Sozialanlage des Menschen nicht in vollem Maße genügen, weil ihnen die Macht fehlt, Interessengegensätze auszugleichen. Heute in der Zeit der immer stärker vordringenden Gesellschaftsgruppen wird mehr und mehr offenkundig, daß es eine besondere Aufgabe des Staates ist, die Interessen der gesellschaftlichen Gruppen in

sozialer Gerechtigkeit auszubalancieren und damit der Ordnung des Ganzen und in ihr jedem Einzelnen zu dienen.

Derartige Überlegungen werden in ihrer Bedeutung und Tragweite klarer bewußt, wenn wir sie auf dem Hintergrund der durch Christus gestifteten Kirche sehen. Auch sie ist ein Element der Schöpfung und wird mit der vergehenden Welt vergehen. In ihrer geschichtlichen Erscheinung ist sie jeweils in hohem Maße durch die sie tragenden Menschen, durch deren Eigenart, ihre Denkweise, ihre natürlichen Sympathien und Antipathien, durch ihre Lebensgefühle und Sozialvorstellungen bedingt. Sie geht jedoch im Wesenskern und in den Grundstrukturen auf Jesus Christus zurück und dient in anderer Weise und mit anderen Mitteln als der Staat dem Heile der Menschen, d. h. der Vollendung der gesamten Menschheit und in ihr des Einzelnen.

Die Herkunft des Staates aus dem göttlichen Willen durch menschliche Entscheidung hat weittragende Folgen für die Beurteilung und die Einschätzung des Staates. Es kann kein staatsfreies, bloß gesellschaftliches Leben geben, solange es die Bedrohung der Menschen durch Geltungssucht und Selbstsucht gibt. Der Staat und die ihm wesentlich zukommende Staatsgewalt sind im Interesse eines geordneten, in sozialer Gerechtigkeit sich vollziehenden Zusammenlebens notwendig. Die Verwurzelung im göttlichen Willen verleiht dem Staat Würde und Glanz. So wird es auch verständlich, daß nach der vorhin angeführten Anweisung des Apostels Paulus im Römerbrief (13,5) der staatlichen Autorität Gehorsam zu leisten ist. Paulus erhob diese Forderung, als Nero Kaiser von Rom war. In einem dialektischen Umschlag muß jedoch betont werden, daß der Staat, weil er ein Element der Schöpfung ist, nicht der höchste Wert ist. Er ist nicht Gott, sondern von Gott. Seinem Tun sind daher Grenzen gesetzt. Wenn er die Freiheitsräume miteinander auszugleichen hat, so darf er die Freiheit des Einzelnen nicht in höherem Maße einengen, als es vom Interesse des Ganzen gefordert ist. Insbesondere hat der Staat keinen Zugang zu der Intimosphäre des Menschen. Jeder Mensch besitzt einen ihm allein zukommenden Existenzbereich, in welchen der Staat nicht eindringen darf. Dies hat seinen Grund letztlich darin, daß jeder Mensch nach dem christlichen Glauben unverlierbar Bild Gottes, des absolut Freien, ist.

Als Schöpfungselement ist der Staat an das sittliche Gesetz gebunden, wie immer die ihn bindenden sittlichen Prinzipien in den verwickelten Situationen der Geschichte ausgelegt werden. Dies hat nicht zur Folge, daß der Staat immer und unter allen Umständen auf die

positiven Gesetze der Kirche verpflichtet ist. Seine Verpflichtung beruht vielmehr auf den für alle Menschen geltenden Geboten der Sittlichkeit, welche menschliche Freiheit, soziale Gerechtigkeit und Frieden in sich begreift. Dabei ist indes mit der Tatsache zu rechnen, daß die obersten sittlichen Prinzipien von den Menschen vergessen oder mißachtet und von der Kirche oder nur von ihr verkündet und zur Geltung gebracht werden.

Die Bindung des Staates an bestimmte sittliche Normen schließt nicht eine Bindung an eine bestimmte Staatsform ein, sei es an die monarchische, sei es an die demokratische. In der Enzyklika *Pacem in terris* heißt es: „Um festzustellen, in welcher Form ein Staat regiert wird und wie er seine Aufgabe erfüllen soll, müssen . . . der augenblickliche Zustand und die Lage eines jeden Volkes in Betracht gezogen werden, die je nach Ort und Zeit verschieden sind“ (Nr. 68). Da der Träger des Staates das Volk ist, ist dieses berechtigt, die Staatsform nach den Bedürfnissen der Zeit zu ändern. Die demokratische Staatsform setzt voraus und bewirkt eine hohe Reife und Mündigkeit der Staatsangehörigen. Sie bietet daher die besondere Möglichkeit, daß die Staatsangehörigen das Wesen des Menschen als eines Bildes Gottes durch ihren Freiheitsvollzug realisieren.

Die Aufgabe des Staates erhält von seinem Wesen als einem gottgefühten Menschenwerk ihren Inhalt und ihren Sinn. Man bezeichnet sie gerne mit dem traditionellen Wort vom „Gemeinwohl“. Dieses schließt Frieden nach innen und Frieden nach außen in sich. In der Pflege des allseitigen Friedens und der Förderung des Gemeinwohls dient der Staat sowohl dem umfassenden menschlichen Bedürfnis als dem göttlichen Auftrag. Man muß hierbei hervorheben, daß der Staat nicht die Aufgabe hat, eine Weltanschauung oder eine Religion zu schaffen oder dem Staatsbürger vorzuschreiben. Nach dem Willen Gottes und der Stiftung Jesu Christi ist es die Kirche, die den Auftrag hat, das Reich Gottes, d. h. die Herrschaft Gottes, die Vergebung der Sünde, die Hoffnung auf eine letzte Vollendung zu proklamieren und die Heilskräfte zu vermitteln. Dem Staat obliegt es, ihr in der Erfüllung dieses ihres Auftrags den erforderlichen Freiheitsraum zu gewähren.

Umgekehrt kann jedoch auch die Kirche dem Staat keine Befehle geben. Sie muß gerade in ihrem Glauben an die Welt als die Schöpfung Gottes bzw. an den Schöpfer als den Urgrund der Welt den Staat in seiner Eigenart anerkennen. Man darf und muß hinzufügen, daß auch der Staat, wenn er sich für Freiheit und Frieden, für soziale Gerechtig-

keit und Liebe einsetzt, dem Reiche Gottes, dem Kommen Gottes dient, wenn auch in einer anderen Weise und mit anderen Mitteln als die Kirche.

Die Kirche hat jedoch als Stiftung Jesu Christi das Recht und die Aufgabe, dem Staate das Gewissen zu schärfen und die Verantwortung vor Gott bewußt zu machen sowie die Verletzung von Frieden und Gerechtigkeit, von Freiheit und Menschenwürde zu kritisieren. Sie hat also dem Staate gegenüber nicht nur eine anerkennende, sondern auch eine kritische Funktion zu üben. Sie muß in extremen Fällen das Schriftwort zur Geltung bringen: Man muß Gott mehr gehorchen als dem Menschen, wenn sie auch das andere nicht vergessen darf: Seid untertan der politischen Gewalt. Sie darf in der Erfüllung dieser Doppelaufgabe die Sündigkeit, d. h. die Geltungssucht und Lieblosigkeit auch des gläubigen Menschen, auch ihrer Amtsträger, nicht vergessen und muß daher sowohl in ihrer kritischen wie in ihrer anerkennenden Funktion immerfort das eigene Gewissen prüfen. Dem Staat und der Kirche obliegt bei aller gegenseitigen Unabhängigkeit und Selbständigkeit und in der Verschiedenheit ihrer Strukturen und ihrer Mittel, eine gemeinsame Aufgabe, nämlich die Dienstfunktion für den Menschen.

Robert Spaeman

STAAT UND GESELLSCHAFT

Einer der Leitbegriffe in den gegenwärtigen gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzungen ist der Begriff der „Politisierung“. Politisierung müsse vorangetrieben werden, so hören wir vor allem von revolutionärer Seite. Was heißt das? Die Forderung nach Politisierung hat einen guten, und einen wie ich meine, schlechten Sinn. Wenn die hohe Wahlbeteiligung bei den letzten Bundestagswahlen in Deutschland als Resultat einer zunehmenden Politisierung bezeichnet wird, so ist damit wohl gemeint, daß eine wachsende Anzahl von Menschen ihre demokratischen Rechte wahrnimmt, weil sie begreift, daß ihr Leben von den Entscheidungen der Politiker ganz konkret berührt wird, und daß es nicht gleichgültig ist, wie die Entscheidungen ausfallen. Der moderne Sozialstaat unterhält nicht nur eine Polizei, die für die innere, und eine Armee, die für die äußere Sicherheit sorgt, sondern er greift auf vielfältige Weise in das soziale Gefüge ein. Er erläßt Rentengesetze, Verkehrsgesetze, Wohnungsgesetze und Bildungsgesetze, und seine Steuergesetze dienen nicht nur dazu, seine Ausgaben zu decken, sondern auch dazu, die Verteilung des Sozialproduktes zu beeinflussen, d. h. Umverteilungen vorzunehmen. Niemanden kann es gleichgültig lassen, wie dies alles geschieht. Politisierung, d. h. informierte Anteilnahme des Volkes an Politik, gehört zum demokratischen Sozialstaat. Es gibt aber einen anderen Sinn, in dem dieses Wort vielfach gebraucht wird und der eine sehr fragwürdige Tendenz ausdrückt, die Tendenz zu einer totalen Politisierung des Lebens und aller gesellschaftlichen Vorgänge. „Wenn ich das Wort Kultur höre, entsichere ich meinen Revolver“ schrieb 1932 der nationalsozialistische Propagandachef Josef Göbbels. „Es gibt keine unpolitische Wissenschaft“, verkündeten die nationalsozialistischen Studentenführer. Andere Studentenführer und Politfunktionäre verkünden dies heute wieder. Alle sozialen Lebensäußerungen: Gebet, Theater, Sport oder Erziehung werden auf ihre politische Funktion hin befragt und durch sie definiert. Entweder sie

dienen dem Ziel revolutionärer Umgestaltung, oder aber sie versuchen, sich diesem politischen Auftrag zu entziehen und unpolitisch zu bleiben. Dann sind sie, das ist die These der Totalitären, dann sind sie eo ipso auch politisch, nämlich antirevolutionär. Sie stabilisieren das Bestehende. Nun kommt es zunächst einmal einfach darauf an, sich von dieser Logik nicht verblüffen zu lassen. Wenn der Erfinder eines Krebsheilmittels zu einem Komponisten kommt mit der Aufforderung, eine Kantate zur Anpreisung dieses Mittels zu schreiben, und der Komponist mag nicht, so kann der Erfinder natürlich, wenn er will, den Komponisten beschuldigen, am Tod vieler Krebskranker schuldig zu sein und das bisherige System der Krebsbekämpfung zu stabilisieren. Aber muß der Komponist diese Deutung seiner Arbeit annehmen? Gibt es ein Koordinatensystem, innerhalb dessen allen Handlungen ein definitiver Stellenwert zugewiesen werden kann? Gibt es jemanden, der zu anderen sagen darf: „wer nicht für mich ist, der ist wider mich“? Wer so spricht, erhebt einen totalen, einen göttlichen Anspruch.

Das Problem, um das es bei der sogenannten Politisierung geht, ist das Problem des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft. Die Unterscheidung der beiden Bereiche ist ein Produkt der neuzeitlichen bürgerlichen Gesellschaft. Die Lebensordnungen der mittelalterlichen Gesellschaft, landwirtschaftliche Betriebe, Städte, Klöster, Zünfte waren alle zugleich politische Herrschaftsordnungen. Wenn etwa Juden im Mittelalter kein Handwerk ausüben konnten, dann deshalb, weil alle Handwerker in Zünften organisiert waren, die Zünfte aber waren einerseits so etwas wie christliche Bruderschaften, andererseits aber Träger hoheitlicher Befugnisse. Erst in der Neuzeit findet ein Prozeß der Monopolisierung politischer Herrschaft beim Monarchen statt. Mit den Merkmalen einer selbständigen Verwaltung eines stehenden Heeres und einer laufenden Besteuerung, entsteht das, was wir einen Staat nennen. Die politische Herrschaftsstellung von Adel und Kirche lebt noch eine Weile in der Form von Privilegien fort z. B. der Steuerfreiheit, bis die französische Revolution den Prozeß der Monopolisierung der politischen Gewalt beim Staat einerseits, und der Entpolitisierung der Gesellschaft zu einem Bereich freier Entfaltung rechtlich gleicher Individuen andererseits, zur Vollendung bringt. Unter dem Vorzeichen eines Dualismus von Staat und Gesellschaft hat sich entfaltet, was wir heute an individueller Freiheit besitzen und nicht wieder verlieren möchten: Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit, Wissenschaftsfreiheit, Freiheit der Berufswahl, der Eheschließung, Vereinigungsfreiheit, Versammlungsfreiheit,

Freizügigkeit usw. Alle diese Lebensbereiche blieben von staatlicher Einmischung frei, sie wurden entpreitisiert. Umgekehrt versuchte sich der Staat durch den Aufbau des unabhängigen Beamtentums in seinen hoheitlichen Funktionen vom unmittelbaren Zugriff gesellschaftlicher Interessengruppen möglichst frei zu halten. Trotz seiner großen Leistungen war das System des Liberalismus, um das es sich hier handelte, keine endgültige Lösung des politischen Problems. Seine entscheidende Schwäche lag darin, daß es die Versorgung der Menschen mit den lebensnotwendigen Gütern und einen angemessenen Anteil aller am wirtschaftlichen Fortschritt nicht zu gewährleisten vermochte. Einerseits führte die Freisetzung des Individuums von aller zunftmäßigen und ständischen Bindung zu einer bis dahin ungekannten Steigerung des Sozialproduktes. Aber eben diese Korporationen und herrschaftlichen Organisationen, die früher das Individuum einbanden, hatten einst auch soziale Funktionen wahrgenommen. Mit der schrankenlosen Freiheit, sich zu bereichern, war nun auch eine schrankenlose Freiheit zu verelenden verbunden. Die scheinbar neutrale Staatsmacht aber, die „Armen wie Reichen in gleicher Weise verbietet, Brot zu stehlen und unter Brücken zu schlafen“, erschien in ihrer Neutralität mehr und mehr als Schutzmacht derer, die mit dem Brot zugleich die Mittel besitzen, mehr Brot zu produzieren.

Dies hat sich unterdessen tiefgreifend geändert. Der moderne Staat ist nicht nur Rechts-, sondern auch Sozialstaat. Er greift ständig in die Verteilung des Sozialprodukts regulierend ein. Aber nicht nur dies. Die moderne industrielle Produktion bedarf zur Erstellung ihrer Infrastruktur, ebenso wie zur Sicherung ihres reibungslosen Ablaufs, zum Abfangen von Konjunkturkrisen usw., staatlicher Maßnahmen. Die klassische Trennung von Staat und Wirtschaft gehört der Vergangenheit an. In wachsendem Maße erwarten die Bürger moderner Industriestaaten vom Staat die Lieferung sozialer Dienstleistungen. Umgekehrt heißt das, daß wirtschaftliche Vorgänge nicht mehr politisch neutral sind. Die Entwicklung des Ruhrbergbaus ist ein politisches Problem, und auch was die Tarifpartner der Wirtschaft aushandeln, kann dem Staat nicht gleichgültig sein, denn die Preisentwicklung ist wiederum längst zu einem Politikum geworden. Die Frage ist: Gehört die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft überhaupt der Vergangenheit an? Viele Soziologen und Politologen behaupten dies. Sie meinen, diese Unterscheidung sei der Epoche des Obrigkeitsstaates zugeordnet. In der Demokratie müsse sich der Staat verstehen als eine Art Relaisstation

gesellschaftlicher Vorgänge. Staatliche Entscheidungen seien hier ohnehin nur Resultat gesellschaftlicher Meinungsbildung, und der scheinbar jenseits und oberhalb der Gesellschaft angesiedelte Staat diene nur der Zementierung bestimmter gesellschaftlicher Zustände und der in ihnen bestehenden Privilegierungen.

Diese These verdient jedoch Widerspruch. Es ist ja nicht von ungefähr, daß es die totalitären Staaten sind, die die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft am konsequentesten aufheben. Dort versteht sich der Staat nicht als Gegenüber der Gesellschaft, sondern als Vollstrecker eines gesellschaftlichen Willens, der Herrschaft einer Klasse oder einer sogenannten Volksgemeinschaft. Die Folge ist, daß alle gesellschaftlichen Vorgänge unmittelbar staatlich reglementiert, unmittelbar politisch werden. Es gibt keine neutrale Zone, es gibt weder freie Gewerkschaften noch freie Presse, noch freie Wohlfahrtspflege oder freie Jugendarbeit. Es gibt aber in diesen Regimen nicht nur zuviel, sondern paradoxer Weise gleichzeitig auch zu wenig Staat. So z. B. können die Betriebe die Staatsbürgerrechte jederzeit einschränken, Reiseerlaubnisse verweigern, religiöse Praxis durch Nachteile am Arbeitsplatz bestrafen, ohne daß hier an den Staat appelliert werden könnte. Der Staat hat einen Teil seiner hoheitlichen Befugnisse an eine ihrerseits total politisierte und gleichgeschaltete Gesellschaft abgetreten. Hier zeigt sich am extremen Fall, daß die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft auch heute im Zeitalter des Sozialstaates einen unaufgebaren guten Sinn hat. Die totale Demokratie würde sich nämlich selbst aufheben. Nur wenn die Meinungsbildungsprozesse, die der staatlichen Willensbildung zugrunde liegen, nicht unmittelbar selbst bereits staatlich organisiert sind, können sie frei sein. Und zur Freiheit gehört es auch, daß Menschen sich in verschiedenster Weise, zu verschiedensten Zwecken und unter verschiedensten Definitionen zusammenschließen dürfen, ohne daß jeder dieser Zusammenschlüsse sofort politischen Charakter hat und deshalb demokratisch organisiert sein müßte. Umgekehrt aber ist die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft nicht nur notwendig, um die staatliche Macht in Grenzen zu halten, sondern auch um die Gesellschaft daran zu hindern, totalitär zu werden. Der Staat schützt nicht nur die Zusammenschlüsse der Menschen, Kirchen, Gewerkschaften usf., sondern er hindert die gesellschaftlichen Gruppen auch daran, ihren Mitgliedern gegenüber mit quasi politischen Vollmachten aufzutreten. Er schützt die Kirche, aber er garantiert auch die Freiheit des Kirchenaustritts, er schützt die Gewerkschaft, aber er

schützt auch die Freiheit, ihr nicht anzugehören. Vor allem, er schützt als Rechtsstaat die Minderheiten, die in der Gesellschaft der Macht der Mehrheit schutzlos ausgeliefert wären. Nicht die Gesellschaft, der Staat ist es doch, der in den USA die Neger schützt!

Freilich bedarf es, damit die Vermittlung zwischen einer entpolitisierten Gesellschaft — der Sphäre des Privaten — und dem politischen Staat funktioniert, einer Zwischeninstanz eines Transmissionsriemens zwischen beiden. Dies sind heute die politischen Parteien. Sie sind nicht Verfassungsorgane, sondern freie gesellschaftliche Zusammenschlüsse von Staatsbürgern. Andererseits aber sind sie die eigentlichen Träger der politischen Willensbildung. Deshalb unterliegen sie auch bestimmten gesetzlichen Forderungen, was ihre innere demokratische Struktur betrifft, Forderungen, die an andere gesellschaftliche Gruppen nicht gestellt werden. Ohne politische Parteien würde die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft zu einer absoluten Trennung im Sinne des absolutistischen Obrigkeitsstaates, oder aber sie würde aufgehoben in einer direkten Räte-Demokratie, in welcher alle gesellschaftlichen Gruppen unmittelbar politischen Charakter hätten, und damit Freiheit der Meinungsäußerung, Minderheitenschutz usw. keine effektive Garantie mehr genösse. Die politische Aufgabe heute ist es, den Sozialstaat so auszubauen, daß die rechtsstaatlichen Errungenschaften der Neuzeit nicht wieder verlorengehen. Die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft gehört, wie immer die Aufgabenverteilung sich wandeln mag, zu diesen Errungenschaften.

Arthur F. Utz

DER WERT DER ORDNUNG IN CHRISTLICHER SICHT

Daß es irgendeine Ordnung in der menschlichen Gesellschaft geben muß, wird von niemandem geleugnet. Selbst diejenigen, die die heute bestehende Ordnung und die Autorität kritisieren und zu dauernder Revolution aufrufen, haben das Bild einer Ordnung vor sich, sonst könnten sie sich nicht als Weltverbesserer präsentieren. Auch der Anarchist dem grundsätzlich jede gesellschaftliche Autorität ein Greuel bedeutet, träumt von einer Ordnung, allerdings von einer solchen, die aus nur vernünftigen und ideal eingestellten Gliedern besteht. Der Streit, der heute so erbittert um die Frage nach der Ordnung geführt wird, betrifft darum weniger die Frage nach dem Wert der Ordnung als solcher, als vielmehr die Frage nach der Art und Weise der Ordnung, nach dem Ordnungsbild, nach der Norm, gemäß welcher man etwas als Ordnung oder Unordnung zu bezeichnen hat. Und er betrifft dann zweitens auch noch die Frage nach den Mitteln, durch die ein bestimmtes Ordnungsbild verwirklicht werden soll, ob mit Macht oder mit Freiheit, ob mit Lenkung oder in freier Initiative, ob mit Planung oder mit dem Spiel der Kräfte. Die erste Frage soll uns hier beschäftigen: wie soll man sich ein Bild von der Ordnung der Gesellschaft machen? Schon indem wir die Frage so formulieren, regen sich in unserem Gesellschaftskörper Kräfte, die erklären, es sei verwegen, sich ein Bild von der gesellschaftlichen Ordnung zu machen, die Gesellschaft könne nur in der planlosen Dynamik sich entwickeln. Eigentlich müßten wir zunächst an diese Problematik herangehen und uns fragen, ob es gemäß der menschlichen Erkenntnisweise überhaupt möglich sei, ein Bild von der gesellschaftlichen Ordnung zu entwerfen. Ich will diese Frage vorläufig zurückstellen, um zunächst aus christlicher Sicht zur Ordnungsvorstellung vorzudringen.

Zwei Tatsachen sind für das christliche Denken in diesem Zusammenhang wesentlich: 1. die Schöpfung, 2. die Erlösung.

Die Schöpfung als Ausgangspunkt christlicher Ordnungsvorstellung

Gott hat die Welt erschaffen. Und er hat sie nicht sinnlos erschaffen. Er hat einen Sinn in sie hineingelegt. Gäbe es keinen Sinn in den Wesen dieser Welt, dann bräuchte der Naturwissenschaftler nicht nach den Gesetzen zu forschen, die in der Natur grundgelegt sind. Die Welt hat einen bestimmten Aufbau, um den sich der Naturwissenschaftler bemüht. Im Grunde spürt also der Naturwissenschaftler eigentlich nur den Gedanken des Schöpfers nach. Er sucht den Kosmos zu begreifen. Doch das ist noch nicht jener Sinn, um den es einem Christen zutiefst geht. Es liegt ein viel tieferer Sinn im Werden und Sich-entwickeln der Welt. Wir müssen bedenken, daß auch der Mensch zu diesem Kosmos gehört und daß auch er miteinbegriffen ist in dem Sinn, den der Schöpfer in die Welt hineingelegt hat und von ihr fordert. Gott hat dem Menschen Verstand und Willen gegeben, daß er den letzten Sinn aller Dinge und auch den seiner selbst erkenne und in der Geschichte der Menschheit verwirkliche. Der Mensch als Krone der Schöpfung soll sich selbst und mit sich auch die materielle Welt zum Schöpfer heimführen.

Der Auftrag erging nicht an einen einzelnen, er erging an alle, und zwar an alle gemeinsam. Das hohe Ideal des Menschen, Gott, den Ursprung aller Dinge, zu finden, in seinem Geist die Welt sich untertan zu machen und auf diese Weise sich selbst zu vervollkommen, ist eine gemeinsam an alle Menschen ergangene Aufforderung. Sämtliche Werte materieller, kultureller wie sittlicher Natur sind zu betrachten als gemeinsame Leistung, die im Laufe der Menschheitsgeschichte zu erbringen ist. Es gibt also so etwas, das man Gemeinwohl nennt. Und dieses Gemeinwohl ist grundsätzlich nicht wertneutral, sondern geladen mit all dem, was zur Vollkommenheit des Menschen gehört. Wir haben zur Gestaltung der Geschichte ein gemeinsames Maß, eine allgemein gültige Norm. Es ist die sittliche, nach Gott gerichtete Natur des Menschen, die zugleich individuell wie auch sozial ist. Von ihr aus können wir bestimmen, was gerecht und was ungerecht, was Evolution und was Revolution ist. Zurecht betrachtet darum der Christ die Menschheit nicht als eine Summe von Individuen, sondern als Menschheitsfamilie.

Schon vom Schöpfungsgedanken aus versteht man, daß der Christ eine gewisse Scheu gegenüber Umwälzungen hat, sofern eine Umwälzung nicht mit Sicherheit aus einer vielleicht bestehenden Mangelordnung eine festgefügte, in Gott gegründete Friedensordnung zu gestalten vermag.

Das erneuerte Ordnungsdenken aufgrund der Erlösung

Als tiefste Ursache der Unordnung in der Welt erkennt der Christ die Sünde. In ihr versucht der Mensch die von Gott gewollte Sinngebung zu zerstören. Nach christlichem Glauben ist diese Sinnzerstörung in der ersten Sünde des ersten Menschenpaares erstmals vollzogen worden. Den Menschen in die Sinnverwirklichung heimzuholen, war die Absicht des Erlösers, Jesus Christus. An der Aufforderung, die Menschheitsgeschichte zu gestalten, hat sich nur durch die neue Zielbestimmung etwas geändert. Das Diesseits erscheint nun nicht mehr als das bevorzugte Objekt, dem sich die Aufmerksamkeit des Menschen zuwendet. Die Menschheitsgeschichte soll ihr Ende in einer anderen Welt finden, die mehr bedeutet als nur Technik, Wohlstand, gerechte Güterverteilung. Diese Welt soll nicht die Lebenserfüllung des Menschen allein schaffen. Der erlöste Mensch strengt sich zwar an, allseitig eine gerechte Ordnung in der Gesellschaft zu errichten. Er weiß aber zugleich, daß er sich dem Leiden gegenüber kompromißfreudig verhalten muß. Er gibt oder soll geben, wo er aus Gerechtigkeit eigentlich nicht verpflichtet wäre; er hilft, wo ein anderer helfen sollte, er erträgt, wo ein anderer ihm Unrecht tut; er vergilt Böses mit Gutem; er fügt sich in eine Ordnung, die vielleicht nicht perfekt ist, aus der Sorge, mit Aufbegehren könnten nur größere Übel entstehen. Er anerkennt eine Autorität, wo ein rein diesseitig Denkender Revolution machen würde.

Man sage nicht, der Christ sei von Grund auf Konformist. Der Maßstab, woran eine Gesellschaftsordnung gemessen wird, ist nach wie vor die Idee der Gerechtigkeit, die eine grundsätzliche Gleichstellung der Menschen, eine dem gemeinsamen Ziel der Gesellschaft entsprechende Verteilung der Güter, die Integration aller ins gemeinschaftliche Leben verlangt. Aber der Christ weiß, daß auch die besten menschlichen Institutionen das Leiden und auch die Ungerechtigkeiten nicht aus der Welt zu schaffen vermögen. Darum sein persönlicher Einsatz in Liebe zum Nächsten. Die frei geübte Liebe gehört zu den wesentlichen Elementen einer christlichen Ordnungskonzeption. Und die Pflege der Religion gilt als notwendige Voraussetzung zur Verwirklichung eines allgemeinen Konsensus über gesellschaftliche und politische Fragen. Der Christ ist überzeugt, daß man aufgrund des von Gott konzipierten Menschenbildes gemeinsame Ziele des gesellschaftlichen Lebens aufzustellen vermag, daß es möglich ist, echte Gesellschaftspolitik und nicht nur nachhinkende Sozialpolitik zu betreiben. Er weiß z. B., daß man

Familienpolitik nicht durch Bevölkerungspolitik ersetzen kann. Er weiß, daß Pressefreiheit allein, ohne eine entsprechende Sittenkontrolle, nicht nur dem sittlichen, sondern auch dem gesellschaftlichen Verfall zutreibt. Er ist überzeugt, daß die Ehe nicht der erotischen Welle preisgegeben werden darf. Er sieht deutlich, daß die volle Wert-Neutralisierung der Bildungsstätten zu nichts anderem zu führen vermag als zur technisierten, sich selbst entfremdeten Gesellschaft. Er sieht klar, daß die Ausschaltung jeglicher absolut geltenden Sittengesetze aus dem Recht über kurz oder lang zum Chaos oder zum Polizeistaat führt. Kurz er ist überzeugt, daß es Ordnungsnormen gibt, die eigentlich von allen als Regeln gemeinsamen Lebens erkannt werden sollten, Normen, die nicht nur Verkehrsregeln sind zu störungsfreiem individuellem Leben, sondern einer gemeinsamen Aufgabe dienen, Normen, die nicht nur materielle Wohlfahrt, sondern auch und besonders sittliche Vervollkommnung betreffen.

Die zwei großen Gegner des christlichen Ordnungsdenkens

Das christliche Ordnungsdenken hat zwei entschiedene Gegner, den Marxismus und den Liberalismus.

Dem Marxismus ist die Orientierung nach dem Jenseits durch die Religion eine verräterische Flucht vor der Aufgabe, die Gerechtigkeit, und zwar die ganze Gerechtigkeit auf dieser Welt zu erfüllen. Da für den Marxismus die Gerechtigkeit im Grunde nur die gerechte Verteilung der materiellen Güter bedeutet in der Annahme, daß damit die Freiheit aller zur Selbstentfaltung garantiert sei, muß ihm die Religion als eine Entfremdung des Menschen erscheinen. Mit einem solchen Ersatz würde man sich, so erklärt er, nur die Augen gegenüber den eigentlichen Problemen verbinden. In der Tat ist die Sicht des Christen nach einer erst im Jenseits sich ganz erfüllenden Gerechtigkeit und die Überzeugung, daß zur allgemeinen Wohlfahrt auch die freie Bestimmung des Lebens im Sinne der persönlichen Verantwortung vor Gott gehört, nicht brauchbar für ein rein an der materiellen Produktion orientiertes Gemeinwohl. So sehr der Marxismus mit seiner Emanzipationsidee den Menschen, vor allem den arbeitenden Menschen aus der Knechtschaft und aus der Gebundenheit an die Materie lösen und für kulturelle Aufgaben frei machen will, so ist doch die Ordnung für das gemeinsame Handeln, die er vorschlägt, uniformistisch, monistisch im Sinne eines

auf die materielle Wohlfahrt beschränkten Gemeinwohls. Die Freiheit in den Produktionsprozeß zu integrieren, hieße nach dem Marxismus, die materiell, oder besser: die materialistisch, gefaßte Gemeinwohlidee verorten. Zwar wird Freiheit gewünscht, aber ihre Verwirklichung wird optimistisch aus dem kommunistisch organisierten Produktionsprozeß erhofft und sollte sich erst ergeben, nachdem die materielle Planung die Überfülle an Gütern allen bereitgestellt hat. Solange der Marxismus seine Absage an die Transzendenz, d. h. an die Verantwortung des einzelnen vor Gott, dem Schöpfer und Erlöser, aufrecht hält, ist seine Ordnungsvorstellung mit christlichem Denken nicht vereinbar. Die allgemeine materielle Wohlfahrt ist nach christlicher Ordnungsvorstellung nicht denkbar ohne Einbau selbstverantworteter wirtschaftlicher Entscheidung.

Allerdings wird der Marxist sogleich antworten, es genüge die demokratisch-politische Mitentscheidung aller am materiellen Gemeinwohl, um die Freiheit zu retten. Dagegen aber steht die Tatsache, daß die demokratische Entscheidung ein Mehrheitsentscheid ist, den man auf politischer Ebene als letzte Instanz, gewissermaßen Notinstanz, annehmen oder begrüßen kann. Man darf aber nicht das ganze Leben mit all seinem Inhalt majorisieren und somit den Erfolg der personalen Eigenverantwortung von vornherein verunmöglichen.

Der Marxist hat zwar Recht mit seiner Auffassung, daß das gesellschaftliche Zusammenleben einen Sinn haben, also mit Vernunft in die Hand genommen werden müsse und nicht einfach dem Spiel der Kräfte überlassen werden dürfe. Der Sinn des menschlichen Daseins läßt sich nicht einfach in eine Summe von Einzelschicksalen aufteilen. Auch das Ganze hat einen Sinn. Man muß sogar sagen, daß der einzelne nur sinnvoll im Ganzen sein kann. Die Theologie der Kirche denkt nicht anders. Der einzelne ist im Ordnungsganzen des mystischen Leibes Christi von Gott gedacht und gewollt. Was aber die christliche Ganzheitslehre von der marxistischen grundsätzlich unterscheidet, ist ihre Wertschätzung der mit Freiheit begabten, von Gott unmittelbar berufenen Person. Nach christlicher Auffassung gibt es nicht nur die Beziehung des einzelnen zur Gesellschaft, sondern auch direkt zu Gott. Wir stoßen wiederum auf die Transzendenz der menschlichen Existenz, des menschlichen Schicksals und der menschlichen Geschichte. Da der Marxismus sämtliche Probleme diesseitig auf dem Wege über gesellschaftliche Institutionen zu lösen versucht, muß er die christlich verstandene Freiheit als Entfremdung ablehnen. In seiner Sicht ist seine

Gesellschaftsordnung die der Freiheit. Im Auge des Christen kann sie nur Zwangsordnung sein.

Vom Liberalismus wird der christlichen Ordnungsvorstellung der Vorwurf gemacht, sie sei illusionistisch und im Grunde ebenso autoritär wie die marxistische. Man könne das Gemeinwohl überhaupt nicht im voraus konzipieren. Die Ordnung bestehe in nichts anderem als in der Regelung der vielen Einzelfreiheiten. Wer gemeinschaftlich verbindliche Werte formuliere, zwingt die andern in seine Ideenwelt, unterdrücke die Freiheit, verfestige eine gegebene Ordnung und hemme die Entwicklung. Was anderes könne man als allgemein verpflichtend nennen als einzig die freie Selbstbestimmung eines jeden einzelnen? Mehr nicht. Alles Wirkliche sei einmal geworden. Was aber geworden ist, könne sich wieder ändern. Auch die sittlichen Normen seien geworden und darum vergänglich. Allzu leicht würde man die bestehende Ordnung als Norm bezeichnen, in die sich der einzelne einfüge, weil er glaubt, es sei so Gottes Wille.

Darauf ist zu antworten, daß es in der Geschichte des Christentums gewiß Zeiten gesellschaftlicher Verkrustung gegeben hat. Die feudalistische Gesellschaft suchte ihren Halt in der Religion. Aber ist für diese gesellschaftliche Stagnation wirklich die Religion, das christliche Glaubensbekenntnis, verantwortlich zu machen? Im Zentrum christlichen Denkens steht die Person. So sagt das zweite Vatikanische Konzil (Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“, 20): „Die gesellschaftliche Ordnung und ihre Entwicklung müssen sich dauernd am Wohle der Personen orientieren; denn die Ordnung der Dinge muß der Ordnung der Personen dienstbar werden und nicht umgekehrt. So deutet der Herr selbst an, als er sagte, der Sabbat sei um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Sabbats willen. Die gesellschaftliche Ordnung muß sich ständig weiter entwickeln, muß in Wahrheit gegründet, in Gerechtigkeit aufgebaut und von Liebe beseelt werden und muß in Freiheit ein immer humaneres Gleichgewicht finden.“ Im christlichen Verständnis ist aber die Person objektiven Werten gegenüber verpflichtet. Zu diesen gehören auch die Gemeinschaftswerte. Und der Christ ist überzeugt, daß jeder Mensch in seinem Gewissen eine natürliche Instanz besitzt, um wenigstens die allgemeinsten sittlichen Werte zu erkennen. Der Christ hegt den Optimismus, daß es möglich ist, wenigstens in großen Umrissen einen Konsens bezüglich grundlegender Gesellschaftsnormen zur Erstellung einer Gesellschaftspolitik zu schaffen. Allerdings ist dies zunächst nur ein Optimismus in die Möglichkeit eines Konsen-

ses. Ob er wirklich ist, hängt von Bedingungen ab, die außerhalb unseres Erkennens liegen, nämlich davon, ob die Gesellschaft noch einen Funken von Gewissen besitzt oder ob sie alles, was an Gewissensfragen grenzt, aus ihrem Bereich in die Privatsphäre abdrängt. Wenn es soweit kommen sollte, daß unsere Gesellschaft den letzten Rest von persönlich verantwortlichem, d. h. sittlichem Bewußtsein im Sinne von Bewußtsein zeitlos gültiger Normen verliert, dann allerdings bleibt nur eine Lösung übrig, um die Gesellschaft als Ganzes zusammenzuhalten: der Marxismus mit seiner materialistischen Lebensanschauung und seiner wie immer demokratisch gemeinten, in jeder Weise autoritären Verplanung der Gesellschaft.

Anton Rauscher

DER CHRIST – DULDER ODER TRÄGER DER STAATLICHKEIT?

Es hat nicht an Kritikern gefehlt, die der katholischen Kirche vorgeworfen haben, sie hätte keinen rechten Zugang zum modernen Staat gefunden und habe den Christen, anstatt zur Mündigkeit und selbstverantwortlichem Engagement, zur Hörigkeit den Autoritäten gegenüber, den kirchlichen ebenso wie den weltlichen, erzogen. Nicht der verantwortliche Staatsbürger als Subjekt der politischen Willensbildung, sondern der Untergebene, der die staatliche Gewalt mehr erduldet als trägt, bilde sozusagen das Leitbild. Als Ursache hierfür verweist man mit Vorliebe auf die Symbiose zwischen kirchlicher und weltlicher Herrschaft, die mit dem Religionsfrieden unter Konstantin eingesetzt habe und die für das ganze Mittelalter bis an die Schwelle unseres Jahrhunderts bestimmend geworden sei. Die hierarchische Struktur der Kirche habe im Gegenzug die Sakralisierung der monarchischen Staatsgewalt in Form des „Gottesgnadentums“ gefördert. Als Quintessenz der politischen Ethik habe sich daraus das Schema „Herr-Untertan“ beziehungsweise „Befehl-Gehorsam“ ergeben. Dieser autoritäre Grundcharakter habe den selbstverantwortlichen Bürger gar nicht in den Gesichtskreis treten lassen. Staatlichkeit und Staatsgewalt erschienen nur als Pflichten, die es einfach zu erfüllen galt.

Wie alle vereinfachenden Erklärungsmodelle, so krankt auch diese These an Realitäts- und Geschichtsbezogenheit. Die Geschichte der Kirche ist nämlich reich an Ereignissen, wo an die Stelle des Bündnisses von Thron und Altar der Widerstand gegen Anmaßung und Unrecht der Staatsgewalt trat. Das Wort „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“ ist immer wirksam geblieben und hat die Kirche ihre kritische Distanz zur politischen Herrschaft nicht vergessen lassen. Auch in der politischen Ethik war es eigentlich nicht der ausgewählte und gesalbte Machträger, der im Mittelpunkt der Reflexion stand, sondern das Gemeinwohl, dem jegliche staatliche Machtausübung zu dienen hatte. Das Gemeinwohl bildete die Richtschnur für die Rechtmäßigkeit

staatlichen Handelns. Damit hing das Verständnis der politischen Herrschaft als eines Amtes, als eines Dienstes zusammen. Ihre Bindung an das Wohl der betroffenen Menschen hat wesentlich zur Ausformung der Lehre nicht nur vom Tyrannenmord, sondern auch von der Volkssouveränität in der spanischen Spätscholastik beigetragen, von der sich Verbindungslinien zu den Staatstheorien der Neuzeit nachweisen lassen. Jedenfalls wurde die Stellung des Christen gegenüber der staatlichen Gewalt nicht als diejenige eines „Dulders“ verstanden, wie dies etwa in der reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre anklang.

Eine ganz andere Frage ist es, wie sich die Kirche zu dem Wandlungsprozeß einstellte, den die revolutionären Stürme des 18. und 19. Jahrhunderts auslösten. Die liberalen und demokratischen Bewegungen bereiteten der ständisch gegliederten Gesellschaft und dem feudalen Obrigkeitsstaat ein Ende. Sie schufen den modernen Staatsbürger mit seinen individuellen und sozialen Freiheitsrechten, der sich nicht mehr mit der Rolle eines Nutznießers von Anordnungen irgendwelcher Obrigkeiten abfand, der vielmehr das soziale und politische Leben verantwortlich gestalten wollte. Allerdings trugen diese politischen Strömungen in ihrer Genese einen antikirchlichen und antireligiösen Charakter, der zwar aus der historischen Konstellation heraus verständlich wird, der aber die Kirche zunächst in eine antiliberalen und antidemokratischen Abwehrstellung hineintrrieb. Die Kirche sah sich genötigt, primär ihre Existenz und rechtliche Sicherung zu verteidigen, wohingegen die geistige Auseinandersetzung mit den sozialetischen Prämissen und Grundlagen der modernen Staatlichkeit nicht aufgenommen wurde. Auch die Erneuerung der gesellschaftlichen Verantwortung der Kirche, wie sie sich mit dem Rundschreiben „Rerum novarum“ ankündigte, wandte sich vornehmlich der „sozialen Frage“ und ihrer Lösung zu, während die politische Ethik weiterhin rudimentär und den überkommenen Traditionen verhaftet blieb. Obwohl Leo XIII. die Isolierung der Kirche von der neuen Kulturgesellschaft spürte und nach Wegen zu ihrer Überwindung Ausschau hielt, so kam er über Randkorrekturen nicht hinaus. Zwar bekannte er sich zu dem Prinzip der sozialetischen Neutralität der Staatsformen unter ausdrücklichem Einschluß der Demokratie, aber dieses Ja zur Demokratie als Regierungsform bedeutete noch keine Billigung der Ideenwelt, die dem modernen demokratischen Staat zugrunde liegt: der weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft¹. Aus dem Gedanken der Oberherrschaft Gottes über die politische Gemeinschaft wurde die unmittelbare objektive Bindung der

staatlichen Gewalt an die Religion abgeleitet, der sich der Bürger zu fügen hatte, solange sie sich im Rahmen der religiös-sittlichen Grundlagen hielt. Aufschlußreich ist die Terminologie Leos, der so gut wie ausschließlich von den „Bürgerpflichten“² spricht, von der „Majestät der Obrigkeit“ und dementsprechend von den „Untertanen“ oder vom „untergebenen Volk“³. Die Autorität der Obrigkeit erscheint immer noch als Abbild der Vaterschaft und Majestät Gottes. Die Subjektstellung des Bürgers und die mit dem Begriff der Rechtsstaatlichkeit verbundenen Kategorien der Machtkontrolle als zentrale Begriffe moderner Staatlichkeit kamen nicht ins Blickfeld.

Erst unter *Pius XII.* setzt sich eine neue Betrachtungsweise in der kirchlichen Soziallehre durch. Die Erfahrungen mit den totalitären Regimen des Nationalsozialismus und des Kommunismus begünstigen die positive Wendung hin zur Demokratie. Pius verknüpft die seit je personale Basis der christlichen Sozialethik mit den bürgerlichen Freiheiten der modernen politischen Gemeinschaft. Das politische Denken nimmt seinen Ausgang nicht mehr von einem objektivierten Gemeinwohlbegriff, sondern vom Menschen, „der keinesfalls nur als Objekt und passives Element des sozialen Lebens gelten darf, vielmehr dessen Subjekt, Grundlage und Ziel ist und bleiben muß“⁴. Die gesellschaftliche Subjektstellung der Person, ihre Freiheit und unantastbaren Rechte, zugleich der Respekt vor der Freiheit und Würde des anderen, das sind die Kernelemente der neuen politischen Ethik. Von hier aus öffnet sich auch der Zugang zur aktiven Teilnahme der Bürger am Gemeinwohlprozeß und an der politischen Willensbildung, was zum Wesen der Demokratie gehört, die nun nicht mehr bloß als eine mögliche Regierungsform hingegenommen, sondern als die dem Menschen am ehesten gemäße politische Lebensform bejaht wird.

Das Konzil hat sich diese von *Pius XII.* grundgelegte und von *Johannes XXIII.* im Rundschreiben „*Pacem in terris*“ fortentwickelte Auffassung zu eigen gemacht. In Nr. 75 der Pastoralkonstitution heißt es: „In vollem Einklang mit der menschlichen Natur steht die Entwicklung von rechtlichen und politischen Strukturen, die ohne jede Diskriminierung allen Staatsbürgern immer mehr die tatsächliche Möglichkeit gibt, frei und aktiv teilzuhaben an der rechtlichen Grundlegung ihrer politischen Gemeinschaft, an der Leistung des politischen Geschehens, an der Festlegung des Betätigungsbereiches und des Zwecks der verschiedenen Institutionen und an der Wahl der Regierenden“. Damit sind die Menschen, näherhin die Bürger, als originäre Träger der

Staatlichkeit anerkannt. Das bedeutet nicht eine Entlassung des Staates und seiner Organe aus der spezifischen Verantwortung für das Gemeinwohl, jedoch haben die Bürger bei der inhaltlichen Bestimmung des Gemeinwohls verantwortlich und dauernd mitzuwirken. Auch die staatliche Autorität wird nicht auf eine Art Auftragsverwaltung im Namen der Gesellschaft reduziert, sehr wohl aber erfährt sie eine Relativierung, insofern ihre sittlichen und leistungsmäßigen Grenzen sowie die Gefahren des Machtmißbrauchs deutlich gesehen werden und deshalb auch die Kontrollfunktion des Bürgers im Interesse der Menschenwürde gefordert wird.

Mit den Chancen wachsen natürlich auch die konkreten Verantwortlichkeiten des Bürgers als Träger der Staatlichkeit. Es ist nicht damit getan, daß er die Möglichkeit der aktiven Teilnahme besitzt, er muß sie auch nutzen. Andernfalls läuft er Gefahr, von elitären Gruppen, die für sich das Etikett „demokratisch“ in Anspruch nehmen, vereinnahmt zu werden. Gerade die modernen Massenmedien können den Gemeinwohlprozeß auch verfälschen, indem nicht die Bürger die öffentliche Meinung prägen, sondern ideologische Standpunkte propagiert werden. Nicht allein die staatlichen Instanzen, auch die gesellschaftlichen Machtzentren bedürfen der Kontrolle.

Man könnte versucht sein, die Äußerungen des Konzils als geschickte „Anpassung“ an längst vollzogene Entwicklungen zu werten. Nur würde man dann übersehen, daß die neue Fundierung der politischen Ethik nicht etwa gegen, sondern gerade im Sinne des personalen Ansatzes des christlichen Menschenverständnisses liegt, das sich freilich niemals abstrakt, sondern immer im geschichtlich-kulturellen Kontext auswirken muß.

Anmerkungen

- 1 Vgl. *A. Langner*, Die politische Gemeinschaft, Köln 1968, 89.
- 2 *Immortale Dei*, in: *Epistolae encyclicae*, 6. Sammlg. (ed. *Franz Hettinger*), Freiburg i. Br. 1881 – 1904; 2. Sammlg.; 377.
- 3 *Quod Apostolici muneris*, a. a. O., 1. Sammlg., 47, 37 und 39.
- 4 Rundfunkbotschaft vom 24. Dezember 1944, in: *Discorsi e Radiomessaggi di sua Santità Pio XII.* Bd. VI, 237 f.

Walter Kerber SJ

VON DER STAATSRATION DER MÄCHTIGEN
ZUM GEMEINWOHL AUS CHRISTLICHER SICHT

„Staatsraison ist die Maxime staatlichen Handelns, das Bewegungsgesetz des Staates. Sie sagt dem Staatsmanne, was er tun muß, um den Staat in Gesundheit und Kraft zu erhalten. Und da der Staat ein organisches Gebilde ist, dessen volle Kraft sich nur erhält, wenn sie irgendwie noch zu wachsen vermag, so gibt die Staatsraison auch die Wege und Ziele dieses Wachstums an.“

Mit diesen Worten begann der bedeutende preußische Historiker Friedrich Meinecke im Jahre 1924 sein großangelegtes Werk „Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte“. Hatte sich doch in der Neuzeit seit dem italienischen politischen Denker Machiavelli im 16. Jahrhundert immer mehr die Vorstellung durchgesetzt, für die Ausübung und Erhaltung der staatlichen Macht gebe es eine Eigengesetzlichkeit, die sich notwendigerweise in einem gespannten Verhältnis zu Sittlichkeit und Recht befinde, eben die Staatsraison. Während also im Privatleben die Gebote der Religion, der Sittlichkeit und des Rechts unbedingte Geltung beanspruchen, wenn ihnen in der Wirklichkeit auch oft zuwidergehandelt werden mag, so habe auf der Ebene des Politischen diese Staatsraison grundsätzlich den Vorrang. Sie stelle zwar an den Politiker hohe Forderungen: „Er soll die sachlichen Interessen des Staates ganz kühl und rational zu ermitteln und von allen emotionalen Zutaten zu befreien suchen – denn Haß und Rache, sagt Bismarck, sind schlechte Ratgeber in der Politik“. Die natürliche Blindheit und Grenzenlosigkeit des elementaren Machttriebes müsse gezügelt werden durch Klugheit im Gebrauche der Macht; denn blind sich ergießende Macht zerstört sich selbst. Aber andererseits gehöre es gerade zum Wesen und Geist der Staatsraison, daß sie sich immer wieder beschmutzen muß durch Verletzungen von Sitte und Recht, allein schon durch das ihr unentbehrlich erscheinende Mittel des Krieges.

Seit Meinecke in seinem Buch die Entwicklung dieser Idee darzustellen, ihre Problematik herauszuarbeiten und geschichtliche Entscheidungen in ihrem Lichte zu deuten suchte, ist ein halbes Jahrhundert mit großen Veränderungen vergangen. Noch war der Schock des Ersten Weltkrieges nicht ganz überwunden, als der Zweite Weltkrieg ganze grosse Völker an den Rand des Ruins brachte. Inzwischen wurden Waffensysteme mit einer Zerstörungskraft wie noch nie zuvor in der Geschichte entwickelt, die die Vernichtung ganzer Länder ermöglichen. Durch die Transport- und Kommunikationsmittel sind die Erdteile näher aufeinandergerückt; die Erde ist klein geworden. Jeder Konflikt in einem noch so fernen Erdteil kann den Weltfrieden bedrohen.- Das Wachstum der Bevölkerung und der Wirtschaft beschleunigt sich in einem Maße, daß vorauszusehen ist, bis wann die natürliche Umwelt der Menschheit keine genügenden Lebensbedingungen mehr bieten wird, wenn man sich nicht dazu entschließt, gemeinsam neue Wege zu suchen und einzuschlagen.

All diese Entwicklungen haben eine neue weltpolitische Situation geschaffen, die den alten Begriff der Staatsraison als letzte Maxime staatlichen Handelns fragwürdig erscheinen läßt. Eine mit naturhaften, aus Vergleichen mit der Biologie definierte Zielsetzung wie etwa das „organische Wachstum eines Staates in Gesundheit und Kraft“, wie Meinecke sagte, ist zu unbestimmt, läßt sich zu leicht von Diktatoren und Ideologen für ihr eigenes Machtstreben mißbrauchen, wie die Menschen unseres Jahrhunderts aus bitterer Erfahrung haben lernen müssen. Darum fordert das erwachte Bewußtsein des modernen Menschen für seine Gefährdung eine stärkere Kontrolle der Mächtigen durch das Volk, rationalere Maßstäbe, an denen der Gebrauch der Macht gemessen werden kann. Macht ist in der Politik zwar unumgänglich notwendig, und nur Utopisten träumen von einem völlig macht- und herrschaftsfreien gesellschaftlichen Zusammenleben. Es muß aber gesichert sein, daß diese politische Macht ausschließlich den Menschen dient, in deren Namen sie eingesetzt wird, daß sie nicht zum Selbstzweck wird oder zur ungerechten Unterdrückung von Menschen durch Menschen oder von Völkern durch andere Völker führt. Ein solches Kriterium vermag der Begriff der Staatsraison nicht abzugeben.

Welcher Begriff könnte aber die Staatsraison als Maxime staatlichen Handelns ersetzen? Ist doch in einem Punkte den Verteidigern der Staatsraison recht zu geben: Aus der individuellen Ethik entlehnte Begriffe reichen nicht aus als Richtlinien zum Umgang mit der politischen

Macht. Recht und Sittlichkeit mögen wohl Grenzen anzugeben, die nicht überschritten werden dürfen. Worin liegt aber positiv die inhaltliche Zielsetzung politischen Handelns?

Als Antwort auf diese drängende Frage hat die Kirche in der Pastoralkonstitution „*Gaudium et Spes*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils erklärt, die letztgültige Rechtfertigung und der Sinn aller politischen Gemeinschaft liege im *Gemeinwohl*. Sie definiert diesen Begriff als „die Summe aller jener Bedingungen gesellschaftlichen Lebens, die den Einzelnen, den Familien und gesellschaftlichen Gruppen ihre eigene Vervollkommnung voller und ungehinderter zu erreichen gestatten“ (*Gaudium et Spes*, Nr. 74). Von der Aufgabe, dieses Gemeinwohl zu verwirklichen, rechtfertigt der Staat seine Autorität und den Einsatz seiner Macht.

Nun könnte allerdings auf den ersten Blick der Begriff des Gemeinwohls als ähnlich unbestimmt und ideologiefähig erscheinen wie der Begriff der Staatsraison. Tatsächlich bedarf er noch der inhaltlichen Füllung, die nur im Hinblick auf die konkreten Erfordernisse einer geschichtlichen Situation erfolgen kann. Aber das richtige Verständnis dieses Begriffs bietet immerhin eine Lösung für eine ganze Reihe grundsätzlicher Probleme.

Zunächst ist das Gemeinwohl kein reiner Summenbegriff individueller Zielvorstellungen, etwa das „größte Glück der größten Zahl“. Damit grenzt sich die katholische Soziallehre gegen den individualistischen Liberalismus ab, der der Eigenart gesellschaftlichen Seins nicht genügend Rechnung trägt. Daraus erklärt sich, daß der Träger der politischen Gewalt oftmals Entscheidungen treffen darf und muß, die in der Verfolgung rein individueller Ziele nicht zu rechtfertigen wären. Zur Sicherung des Gemeinwohls als der Lebensgrundlage aller darf der Staat beispielsweise Gewalt anwenden.

Andererseits findet die politische Macht im Gemeinwohl aber auch ihre Grenze. Es geht in der Politik nicht darum, die Macht des Staates um jeden Preis auszuweiten, sondern letztes Ziel ist die Lebensentfaltung der den Staat bildenden Bürger, der Familien und der gesellschaftlichen Gruppen. Wo politische Macht nicht mehr dem Gemeinwohl dient, sondern um ihrer selbst willen angestrebt wird, verliert sie ihre Legitimität. Damit werden alle kollektivistischen Gesellschaftsauffassungen ausgeschlossen, die abstrakte Gemeinschaftsideen, sei es der Nation, Partei oder Weltrevolution, über das Wohl der konkreten Menschen stellen.

Was im einzelnen das Gemeinwohl erfordert, welche politischen Ziele den Vorrang verdienen, wie die Teilnahme der einzelnen und Gruppen am Gemeinwohl gesichert werden soll, darüber sind echte Meinungsverschiedenheiten möglich, die mit aller Härte ausgetragen werden dürfen. Wenn eine Gruppe sich ungerecht benachteiligt fühlt, hat sie das Recht, ihre Interessen wahrzunehmen und zu verteidigen. Bedarf es doch in einer dynamischen Gesellschaft der Kräfte und Gegenkräfte des dauernden Ausgleichs der Interessen, des Wettkampfs um die politische Macht. Darüber darf aber die gemeinsame Grundlage für das Zusammenleben aller nicht aufgehoben werden, eben das Gemeinwohl, das sich nicht automatisch daraus ergibt, daß jeder seinen eigenen Vorteil sucht. Wer politische Macht ausübt – und sei es auch nur durch die Abgabe seines Stimmzettels in einer demokratischen Wahl –, sollte darum wohl zu unterscheiden wissen zwischen der Verfolgung seiner persönlichen Interessen – innerhalb der gegebenen Grenzen durchaus legitim und notwendig – und seiner eigentlich politischen Aufgabe, die Wahrung und Förderung des staatlichen Gemeinwohls. So kann beispielsweise das Gemeinwohl erfordern, einer allgemeinen Steuererhöhung zuzustimmen, obwohl sie persönlich ein Opfer bedeutet. Leider ist die Neigung auf allen Seiten nur allzu groß, unter dem Vorwand der Sorge um das Gemeinwohl bewußt oder unbewußt gruppenegoistische Ziele zu verfolgen. Am ehesten läßt sich gemeinwohlorientiertes Handeln negativ definieren, indem man sich vor jeder politisch bedeutsamen Handlung fragt: Zu welchen Ergebnissen würde es führen, wenn *alle* der Handlungsmaxime folgen würden, die anzuwenden man im Begriff steht. Erscheint das Ergebnis unannehmbar oder ungerecht, verstößt die Handlung gegen das Gemeinwohl.

In einem Rechtsstaat sorgt das allgemein geltende Recht und Gesetz weitgehend für die Sicherung des Gemeinwohls, wenn es auch den Mächtigen immer leichter sein wird als den Schwachen, sich Vorteile zu verschaffen. Völlig ungelöst ist aber noch die immer dringlicher werdende Frage, wie das internationale Gemeinwohl sichergestellt werden kann. Keine mit genügender Macht ausgerüstete Instanz sorgt hier dafür, daß die starken Staaten die schwachen nicht politisch und wirtschaftlich ausnützen und unterdrücken. Nur die gemeinsame Angst vor einer Weltkatastrophe hat in den letzten Jahrzehnten einen Krieg mit atomaren, bakteriologischen und chemischen Waffen verhindern können, während das gegenseitige Mißtrauen die Konferenzen über Abrüstung, Welthandel und Umweltschutz immer wieder scheitern ließ.

Immerhin wächst in vielen Völkern das Bewußtsein, daß nationale Staatsraison allmählich abgelöst werden muß von einer Orientierung am Gemeinwohl der gesamten Menschheit, wenn diese überhaupt auf die Dauer eine Überlebenschance haben soll. Viele, gerade junge Menschen, fühlen sich solidarisch mit allen Unterdrückten in der ganzen Welt über alle nationalen Grenzen und gesellschaftlichen Schranken hinaus. Gemeinsam mit allen Menschen guten Willens solche Bewegungen zu unterstützen, damit die Regierungen zu veranlassen, nicht mehr in den veralteten Kategorien der Staatsraison zu denken, und so einer besseren und gerechteren Welt den Weg zu bereiten ist eine der wichtigsten Aufgaben der Christen in unserer Zeit.

Otto A. Friedrich

PRIVATE INTERESSEN ALS ÖFFENTLICHES INTERESSE?

Die Feststellung, daß das natürliche private Interesse auch dem Gesamtinteresse dient, liegt mir als Unternehmer besonders nahe. Ist doch der gesamtwirtschaftliche Nutzen, den erfolgreiches unternehmerisches Handeln stiftet, in der Bundesrepublik greifbare Realität. Ohne ihre Risiko- und Haftungsbereitschaft gibt es keinen wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt. Für den Glauben, eine altruistische Hinordnung des individuellen wirtschaftlichen Handelns könne das gleiche bewirken, ist indessen die Geschichte bisher jeden Beweis schuldig geblieben. — Spätestens seitdem die sowjetischen Wirtschaftsreformer die „materielle Interessiertheit“ des einzelnen und auch der Betriebe als Antriebsmoment für die wirtschaftliche Dynamik des Arbeiter- und Bauernstaates wiederentdeckt haben, ist diese Einsicht im kommunistischen Denken wieder hoffähig. Anders als in den Staaten mit einer freiheitlichen Grundordnung finden hier die privaten wirtschaftlichen Interessen allerdings dann ihre Schranken, wenn sie sich anschicken, den Graben zum freien Kapitalmarkt, zur privaten Eigentumsordnung und damit zur politischen Freiheit zu überspringen; denn wirtschaftliche und politische Freiheit bedingen sich gegenseitig; und letztere gibt es im Osten nicht.

Dieses festzustellen, heißt nun umgekehrt nicht, etwa für den schrankenlosen Laisser-faire-Liberalismus und seinen Glauben zu plädieren, das gemeine Wohl stelle sich als Summe privater Einzelinteressen quasi von selber ein. Gerade die sozialen und politischen Schäden, die eine solche Weltanschauung für Gesellschaft und Staat entstehen ließen, veranlaßte die Bundesrepublik zur Konzeption der sozialen Marktwirtschaft, die die Entfaltung der privaten Kräfte ermöglicht und sie zugleich in soziale Bahnen lenkt. Das ist das Kernstück des „Deutschen Ordnungsmodells“ und zugleich das Geheimnis seines Erfolgs. Die 25-jährige Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik mit lang anhaltender wirtschaftlicher Prosperität und einem hohen Maß

von sozialer und politischer Stabilität geben davon Zeugnis. Freiheitlich verstandene Harmonie von privatem und öffentlichem Interesse ist somit nicht nur theoretisch denkbar, sondern auch in der Praxis erfolgreich.

Trotz dieser positiven Bilanz gerät neuerlich die Frage nach der Rangordnung der Interessen erneut ins Kreuzfeuer dogmatischer Auseinandersetzung. Besonders die junge Generation ist von dem geltenden System nicht überzeugt, weil sie seine Aufbauleistung nicht erlebt hat. Sie bestreitet zwar seine Erfolge nicht, genießt auch gerne seine Früchte; aber sie stellt die drängende Frage nach der sozialethischen Motivierung privater Interessen. Der Erfolgsmaßstab der Leistungsgesellschaft bietet ihr anscheinend zu wenig menschliche Wärme, und die Tatsache, daß individuelles Erfolgsstreben auch ein wesentlicher Impuls für ein Handeln zum Wohle des Ganzen ist, befriedigt sie nicht. Sie schwärmt von der Selbstverwirklichung des Menschen, verkennt jedoch, daß beides, die private Selbstentfaltung und Selbstverantwortung, erst die innere Unabhängigkeit und eine freie Persönlichkeit ausmachen. Angesichts dieses Mißverständnisses müssen die Sympathien der Jugend zunächst all jenen gehören, die dem „öffentlichen Interesse“ den Vorrang geben und ihr Handeln in dessen Namen begründen. Die anschauliche Geschichtserfahrung von der Übertreibung dessen, was alles ungegerechtfertigterweise im angeblich wohl verstandenen öffentlichen Interesse gelegen haben sollte, ist ihr ebenso fremd wie das gegenteilige bewußte Werterlebnis einer auf Freiheit gegründeten Gesellschaft, die ihr Primat im individuellen Sein hat. Die junge Generation will nur schwer wahr haben, daß auch und gerade auf dieser Grundlage freiwillige soziale Opfer- und Hingabebereitschaft ebenso selbstverständlich sind wie das Sich-Einfühlen mit anderen und der freie Wille, Glied eines Ganzen zu sein und darin seinen Platz auszufüllen. Es ist unsere Aufgabe, davon zu überzeugen.

Die ältere Generation — Unternehmer wie Arbeitnehmer —, die die Aufbauarbeit nach dem Kriege geleistet hat, philosophierte nicht über die Begründung des Handelns; sie hat schlicht mit der Tat begonnen nicht nur im eigenen Interesse, sondern auch ganz bewußt in dem der Allgemeinheit und der Nachkommenden. Vielleicht trat in dieser Zeit der wirtschaftlichen Not das Materielle überwiegend in den Vordergrund zu Lasten der Besinnung auf die vorhandenen inneren Werte, die eine Gesellschaft bindet. Verständlich wäre es. Vielleicht haben wir die Motive unseres Handelns und des Erfolgs nicht plausibel genug ge-

macht. Heute jedenfalls haben wir Nachholbedarf an geistiger und politischer Standortklärung und Standortbestimmung.

Gerade weil das komplizierte Wesen unserer freien Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung weithin nicht verstanden wird, gerät die Auseinandersetzung über die Rangordnung von öffentlichem und privatem Interesse immer mehr zum ideologisch zugespitzten Gegensatz, der sich an den konkreten Erscheinungsformen der Industriegesellschaft entzündet. Der Vorwurf von öffentlicher Armut bei privatem Reichtum ist das polemische Schlagwort für die Behauptung, „privates und öffentliches Interesse klaffen weit auseinander“. Aber sie ist nicht haltbar; wer wollte denn bestreiten, daß der private Wohlstand heute nicht auch eine Folge öffentlichen Reichtums ist, den jeder für Krankheit, Alter, Invalidität, Bildung und Fortbildung für sich in Anspruch nimmt. Gleichwohl bleibt die Frage bestehen, ob und wie unsere Gesellschaft künftig die Lebensbedingungen gestalten soll, die durch das dichter werdende Industriesystem geprägt wird. Dabei geht es um den Umweltschutz, die Gesundheitspolitik und die wirtschaftliche und soziale Infrastrukturpolitik. Gemeinschaftsaufgaben wie diese, die der einzelne mit eigener Kraft nicht zu lösen vermag, sind zweifellos akut, ihrem Prinzip nach aber kein neues Problem, auch ökonomisch nicht. In verdichteten Industrie- und Wohlstandsgesellschaften verschieben sich die Knappheitsverhältnisse. Saubere Luft, vormals ein reichhaltiges Gut, wird künftig teuer, die Abfallbeseitigung in städtischen Ballungsgebieten zur komplizierten öffentlichen Aufgabe und die Verkehrswege im Zeitalter des privaten Kraftwagens zum aufwendigen Gut der Massenversorgung. Deshalb wird sich der Wohlstandsbürger daran gewöhnen müssen, daß die Abgaben für diese öffentlichen Dienstleistungen in seinem privaten Budget einen größeren Anteil ausmachen. Das ist das eine. —

Die Tatsache, daß die ordnende und planende Kraft des Staates im öffentlichen Interesse und damit die gestaltende Struktur- und Wirtschaftspolitik höhere Bedeutung gewinnen als bisher, ist die andere Seite des Problems. Die gesetzlichen Auflagen- und Rahmenbedingungen, in denen sich privatwirtschaftliches Interesse entwickelt, dürfte künftig noch engmaschiger und die Koordinierung von Einzel- und Solidarinteresse noch komplizierter werden. Um so dringender ist es aber, die autonomen Räume privater Interessiertheit und der Freiwilligkeit aufrechtzuerhalten, wenn diese Entwicklung nicht in eine Einbahnstraße zum Kollektivismus einmünden soll. Wer in der Bewältigung der

Gemeinschaftsaufgaben ein Instrument gezielter Systemänderung sieht, dient am Ende weder diesem noch dem öffentlichen Interesse. Sollte es an Stelle dessen nicht besser sein, die Verantwortlichkeit des einzelnen für seinen Lebensbereich zu stärken und deshalb solche Gemeinschaftsleistungen zu reprivatisieren, die heute der Wohlstandsbürger selber finanzieren kann. Verbreitetes Anspruchsdenken könnte damit wieder unter die schärfere Kontrolle des eigenen Leistungsvermögens kommen.

Das öffentliche Interesse nimmt auch dann Schaden, wenn künftig nicht mehr Selbstverantwortung in der Wahrnehmung des Eigeninteresses geübt wird. Die Bewältigung des Inflationsproblems wird hierfür zum nächstliegenden Testfall; denn die Geldentwertung ist nicht zuletzt die Folge einer Mentalität, über die eigenen Verhältnisse zu leben. Deshalb sind wir genötigt, künftig unsere Erwartungen im privaten wie im öffentlichen Bereich mehr an den Realitäten zu orientieren. Das gilt für Unternehmer, für Gewerkschaften, für Verbraucher und für den Staat. Gewiß ist die Lösung dieser Frage auch abhängig von den politischen und außenwirtschaftlichen Verflechtungen in größeren internationalen Räumen und den konjunkturpolitischen Instrumenten. Im Kern allerdings bleiben wir hier angewiesen auf Vernunft und Moral. Es geht darum, mit unserer gesellschaftspolitischen Einstellung nicht dem fatalen und bequemen Augenblicksdenken zu verfallen, das sich mit dem kaltschnäuzigen Ausspruch „Nach uns die Sintflut“ der Verantwortung entzieht.

Otto Kunze

PRIVATE INTERESSEN ALS ÖFFENTLICHES INTERESSE?

Das Kapitel über „Die menschliche Gemeinschaft“ in der Pastoral-konstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ beginnt mit der Feststellung, zu den charakteristischen Aspekten der heutigen Welt gehöre, daß die Menschen „immer mehr voneinander abhängig werden“. Infolge dieser sich beständig mehrenden gegenseitigen Abhängigkeit und Verflechtungen entstehen „mannigfache gesellschaftliche Verbindungen und Institutionen“ öffentlichen und privaten Rechts. Zu diesen gehören auch die Interessenverbände. Diese Entwicklung sei, so sagt die Konstitution, „gewiß nicht ohne Gefahren“, bringe aber „viele Vorteile für die Festigung und Förderung der Eigenschaften der menschlichen Person und für den Schutz ihrer Rechte mit sich“. Die Konstitution tritt damit der heute häufig anzutreffenden Kritik am sogenannten Verbandswesen entgegen, und zwar mit der Begründung, daß „das Wachsen der Gesellschaft als solcher“ und der „Fortschritt der menschlichen Person“, die „Wurzelgrund, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen“ sei, sich gegenseitig bedingen.

Mit dieser gegenseitigen Bedingtheit des „Fortschritts der menschlichen Person“ und des „Wachsens der Gesellschaft“ sowie der darin zum Ausdruck kommenden Bejahung der Bildung von Interessenverbänden und ihres Wirkens in der Gesamtgesellschaft ist indessen die Frage, ob private Interessen als öffentliche Interessen zu qualifizieren sind und ob ihre Geltendmachung und Förderung durch den Staat im öffentlichen Interesse liegt, noch nicht beantwortet. Der Widerspruch von öffentlichem und privatem Interesse löst sich aber in einem richtig verstandenen Gemeinwohlgedanken auf. Die Konstitution versteht unter dem Gemeinwohl „die Gesamtheit jener Bedingungen des Gesellschaftslebens, die sowohl den Gruppen als auch deren einzelnen Gliedern ein volleres und leichteres Erreichen der eigenen Vollendung ermöglichen“. Diese Definition begrenzt die Geltendmachung von Privatinteressen im Blick auf den Nächsten ein: in der „Achtung vor der

menschlichen Person“, im Bedachtsein auf die notwendigen Voraussetzungen eines menschenwürdigen Lebens“, des Nächsten als des „anderen Ich“. Das Schwergewicht dieser Definition liegt nicht, wie es scheinen könnte, in dem individualethischen Gebot der Nächstenliebe, sondern darin, daß sie, wie es die Konstitution formuliert, „über die individualistische Ethik hinaus“ schreitet und für das Leben der gesellschaftlichen Gruppen und Institutionen die Norm der *Gemeinwohlorientierung* aufstellt, die die privaten Interessen mit dem öffentlichen Interesse in Einklang bringt.

Die Besinnung auf diese Grundregel menschlichen Zusammenlebens in einer Gesellschaft, die so stark durch das Vorhandensein und das Wirken sog. intermediärer Mächte geprägt ist wie die unsrige, ist nun besonders aktuell und wichtig im Hinblick auf die Gewerkschaften. Mit dem Übergang zur Industrie und zum Fabrikbetrieb wurden auch in Deutschland die Arbeitskräfte aufs äußerste angestrengt und ausgenutzt. Als Kampforganisationen gegen das privatkapitalistische Unternehmertum, seine rücksichtslose Ausbeutung der menschlichen Arbeitskraft und deren traurige Folgeerscheinungen bildeten sich in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in Deutschland – nach dem Vorbild der englischen Trade Unions – die ersten Gewerkschaften. Sie haben sich seither zu den machtvollen Organisationen entwickelt, die ein wesentliches Element der freiheitlichen Gesellschaften der westlichen Welt sind und deren Aktionsradius heute weit über die Vereinbarung der Löhne und Arbeitsbedingungen mit den Arbeitgebervereinigungen – im Rahmen der sog. Tarifautonomie – hinausgeht. Sie nehmen als Millionenorganisation, vor allem durch ihre Vertreter in den Parteien und im Parlament, Einfluß auf die staatliche Politik und insbesondere die Gesetzgebung. Ihre Hauptaufgabe und der eigentliche Ort ihrer Interessenvertretung ist jedoch das Aushandeln der Löhne und Arbeitsbedingungen. Diese gelten nur für ihre Mitglieder, kommen aber mittelbar, jedenfalls in Zeiten der Vollbeschäftigung, auch den nichtorganisierten Arbeitnehmern zugute. Da in der Bundesrepublik Deutschland mehr als 80 % der Erwerbstätigen Arbeitnehmer sind, nehmen die Gewerkschaften mit ihrer Tarifpolitik auch Einfluß auf die gesamtwirtschaftliche Entwicklung.

Kann nun von der Vertretung der Arbeitnehmerinteressen durch so mächtige Verbände wie die Gewerkschaften gesagt werden, daß sie mit dem öffentlichen Interesse im Einklang steht? Bei der Beantwortung dieser Frage ist eine Besonderheit zu beachten. Diese besteht darin,

daß einerseits nach den frühindustriellen Erfahrungen das Aushandeln der Löhne und Arbeitsbedingungen nicht dem einzelnen Arbeitnehmer überlassen werden kann, daß wir andererseits mit der staatlichen Zwangsschlichtung in Deutschland nach dem 1. Weltkrieg und der unmittelbaren Festsetzung der Löhne und Arbeitsbedingungen durch staatliche Organe in der Zeit nach 1933 sehr schlechte Erfahrungen gemacht haben. Trotz zuzugebender Mängel und Unvollkommenheiten kommt deshalb für eine freie Gesellschaft nur eine Festsetzung der Löhne und Arbeitsbedingungen durch Tarifverträge in Frage. Die beiderseitigen Koalitionen können aber nur dann Löhne und Arbeitsbedingungen „marktgerecht“ vereinbaren, wenn sie grundsätzlich von staatlichem Einfluß frei, also insoweit autonom sind. Diese Freiheit schließt die Möglichkeit ein, die Arbeitgeberseite durch Streik zum Abschluß eines Tarifvertrages zu bewegen. Ohne Streik, zumindest ohne die Möglichkeit des Streikes, wären häufig Lohnerhöhungen und fortschrittliche Arbeitsbedingungen nicht zu erlangen. Der Streik ist also wirtschafts- und gesellschaftspolitisch legitim. In der Bundesrepublik Deutschland ist der Arbeitskampf sogar ein Rechtsinstitut. Er unterliegt hier strengen rechtlichen Regeln. Der wilde, d. h. nicht von den Gewerkschaften geführte Streik ist rechtswidrig.

Die Autonomie der Tarifpartner, ihre Freiheit vom Staate beim Aushandeln von Lohn- und Arbeitsbedingungen, ist zugleich Kennzeichen und wichtige Garantie der Freiheitlichkeit unserer Gesellschaft. Sie ist in der Bundesrepublik Deutschland auch verfassungsrechtlich gewährleistet. Gesetzlich können mithin die Gewerkschaften grundsätzlich nicht daran gehindert werden, die *ihnen* angemessen erscheinenden Forderungen zu erheben und bei den Arbeitgebern, gegebenfalls unter dem Druck eines Arbeitskampfes durchzusetzen. Die juristischen Grenzen von Koalitionsfreiheit und Tarifautonomie sind also weit gezogen. Daher ist immerhin die Möglichkeit einer Kollision der gewerkschaftlichen Tarifpolitik mit dem öffentlichen Interesse nicht auszuschließen, insbesondere, wenn man bedenkt, in welcher schwieriger Lage sich die Gewerkschaften in unserer dynamischen, auf ununterbrochenes Wachstum ausgerichteten Wirtschaft gegenüber dem Drängen ihrer Mitglieder auf ständige Verbesserung der Arbeitsbedingungen befinden. Daß trotzdem zwischen den Tarifpartnern ein Kompromiß zustande kommt, der nicht nur für die Arbeitnehmer und auch nicht nur für diese *und* die Arbeitgeber, sondern der zugleich und vor allem für die Allgemeinheit optimal ist, wird nicht durch Normen des positiven

Rechts, sondern durch das *sozialethische* Gebot der Beachtung des Gemeinwohls gewährleistet. Dieses Gebot appelliert an die Selbstverantwortung der Tarifpartner und ihre Einsicht, daß zwar das Wohl des Ganzen nur über das Wohl der von ihnen repräsentierten Arbeitnehmer und Arbeitgeber zu erreichen ist, daß aber deren Wohl vom Wohle des Ganzen abhängt. Wird dieser Appell befolgt, kann den so wahrgenommenen privaten Interessen der Arbeitnehmer der Rang öffentlicher Interessen zuerkannt werden.

Vielleicht darf ich zum Schluß sagen, daß den deutschen Gewerkschaften dieser Zusammenhang zwischen dem Wohl ihrer Mitglieder und dem Wohl des Ganzen gegenwärtig ist. Sie haben von ihrer grundrechtlich gewährleisteten Koalitionsfreiheit, nimmt man alles nur in allem, stets einen gemeinwohlorientierten Gebrauch gemacht und sich auch insoweit als Wahrer der Freiheitlichkeit unserer Gesellschaftsordnung erwiesen, zu der sie sich nachdrücklich bekennen.

Jean-Yves Calvez SJ

DER WOHLFAHRTSSTAAT ALS ETHISCHE FORDERUNG

Bevor man von der Wohlfahrt als von einer Aufgabe des Staates spricht, muß man den Primat des Gemeinwohls betonen, ohne den in der Politik nichts verständlich wird.

Die zur politischen Gemeinwirtschaft verbundenen Menschen streben nach ihrem Gemeinwohl als ihrem Ziel. Der Staat steht im Dienste des Gemeinwohls.

Natürlich gehören zum Gemeinwohl die innere und äußere Sicherheit. Gehört aber auch die Wohlfahrt der Menschen dazu? Das ist die Grundfrage, die sich uns stellt.

Sie führt unmittelbar zu der weiteren Frage: Soll der Staat, um dem Gemeinwohl zu dienen, sich der Wohlfahrt annehmen? Soll er, wenn dies erforderlich ist, zugunsten der Wohlfahrt in das Wirtschaftsleben eingreifen?

Die Antwort der herkömmlichen Ethik lautet ebenso wie die Antwort der frühen Moralisten der Kirche: Wohlfahrt und Wohlstand, jedenfalls eine gewisse Wohlfahrt und ein gewisser Wohlstand, gehören tatsächlich zum Gemeinwohl, dem der Staat dient.

In weniger weit zurückliegenden Zeiten, Ende des letzten und Anfang unseres Jahrhunderts, hat es die schärfsten Auseinandersetzungen allerdings zunächst nicht um das Tun des Staates für das Gemeinwohl gegeben, sondern um das Tun des Staates dafür, daß *alle* ihren hinlänglichen Anteil am Gemeinwohl haben, daß also eine bessere Verteilung der Wohlfahrt gewährleistet wird. Es ging dabei nicht so sehr um die Wohlfahrt als solche, sondern um ihre *gerechte* Zumessung an alle Bürger. Und ganz sicher ist die Gerechtigkeit neben der inneren und äußeren Sicherheit ein Element des Gemeinwohls.

Ganz zweifellos war die Angelegenheit nicht einfach. Einige vertraten nämlich den Standpunkt, der Staat könne der Gerechtigkeit keinesfalls nützen durch Eingriffe in die Wirtschaft, also durch Lohnfestsetzungen, Bemühung um mehr Arbeitsplätze, Beeinflussung der Einkom-

mensverteilung und aktive Kreditpolitik, geschweige denn durch das Organisieren der Produktion selber. Es bestehe vielmehr die Gefahr, daß der Staat günstig wirkende und natürliche Mechanismen störe.

Die Kirche nahm eindeutig Stellung: sie wollte den theoretischen Ausgangspositionen des Wirtschaftsliberalismus zwar nicht jeden Wert absprechen, aber weil sie wußte, daß es in der Wirklichkeit stets unzählige Ungleichheiten der persönlichen Situation, ungleiche Startchancen oder natürliche Ungleichheiten gibt und daß im Leben der Menschen unzählige Zwischenfälle und Handikaps vorkommen, hat die Kirche dem Staat eine eindeutige Pflicht zum Eingreifen zuerkannt, damit wirtschaftliche Situationen, die aus solcher Ungleichheit und solchen Handikaps entstanden sind, nicht der Gerechtigkeit schaden. Nach der Lehre der Kirche seit Ende des 19. Jahrhunderts ist das Gemeinwohl nicht in der gehörigen Weise sichergestellt, wenn die wichtigsten Güter nicht hinlänglich „Allgemeingut“, also letzten Endes allen zugänglich sind.

Wieweit genau muß aber, um dies zu erreichen, das Eingreifen des Staates gehen? Das hängt in der Praxis von vielen Umständen ab. Es gibt auch begründete Auseinandersetzungen um die verschiedenen Möglichkeiten und Formen des Eingreifens. Die Kirche hat es nicht immer für möglich erachtet, dazu Stellung zu nehmen: die moralische Beurteilung wird um so weniger eindeutig, jemehr man in die einzelnen Anwendungsformen eines allgemeinen Grundsatzes gerät.

Außerdem hat die Kirche sehr deutlich die Tatsache erkannt und betont, daß manche Maßnahmen des Staates für die gerechte Verteilung der Wohlfahrt wichtige Triebfedern des Wirtschaftslebens gefährden können: Eigeninitiative, Gewinnstreben, Bemühung um das Wachstum und um die Zukunft. Ja, in den Augen der Kirche sind Eigeninitiative, aktive, verantwortungsbewußte Mitarbeit, Bemühung um die Zukunft und Investition in das Wachstum sogar mehr als bloße Triebfedern des Wirtschaftslebens: sie sind zugleich echte ethische Werte, die es auch zu fördern gilt. In ihrer Sorge um die Gesamtheit der ethischen Forderungen hat sich die Kirche stets dafür ausgesprochen, eine gerechte Verteilung des Wohlstandes abzustimmen mit der Förderung der Eigeninitiative, des Verantwortungsbewußtseins, der aktiven Mitarbeit und zugleich mit der Bemühung um das Wachstum.

Erst vor noch kürzerer Zeit hat sich die Kirche ganz eindeutig für das *Wachstum als solches* ausgesprochen. Sie hat den Wert des Wachstums betont im Lichte einer christlichen Ethik, die weder Stillstand

noch bloße Verteilung bedeutet. Mit der Enzyklika *Populorum progressio* Papst Pauls VI. hat die katholische Kirche das Wachstum besonders eindeutig gepriesen.

Das könnte bedeuten, daß sie dem Ideal des Wohlfahrtsstaates zustimmt, der nicht einfach als der Staat mit der gerechtesten Verteilung der Wohlfahrt verstanden wird, sondern als der Staat, der für die *größtmögliche* Wohlfahrt arbeitet.

In mancher Hinsicht stimmt das: Die Kirche weiß tatsächlich, daß dem Menschen mit seiner Erschaffung die Schöpfung anvertraut worden ist, damit er sie wachsen und Frucht bringen lasse. So wächst der Mensch im Einklang mit seiner Berufung.

Hat aber der Mensch diese Bestimmung, und steht der Staat im Dienste des Gemeinwohls der zur politischen Gemeinschaft verbundenen Menschen, so läßt sich nicht leugnen, daß der Staat sich um ein Wachstum der Wohlfahrt als Teil des Gemeinwohls zu bemühen hat.

Doch die Kirche macht sich nicht etwa uneingeschränkt die Vorstellung vom Wirtschaftswachstum und von der größeren materiellen Wohlfahrt zu eigen, wie sie bei vielen reichen Gesellschaften in letzter Zeit geherrscht zu haben scheint. Wenn die Kirche heute auf Wachstum und auf Steigerung der Produktion von materiellen Gütern drängt, so geschieht das im Hinblick auf die Lage in der Welt, wo viele, allzu viele Hunderte von Millionen Menschen selbst die elementarsten Bedürfnisse nicht befriedigen können. Die Kirche spricht nicht von Wirtschaftswachstum, ohne dabei an eine gerechtere Verteilung der Früchte dieses Wachstums zu denken: eine Verteilung über die ganze Welt und zugunsten der am stärksten benachteiligten Bevölkerungsteile.

Sie spricht auch nicht von Wachstum, ohne zu betonen, wie wichtig eine *gleichzeitige* Entwicklung der Menschen in ganz verschiedene Richtungen ist: ein breiterer Zugang zu den materiellen Gütern ist notwendig, damit die Menschen Nahrung, Kleidung und Wohnung haben, aber sie brauchen auch eine Entwicklung ihrer Persönlichkeit, sie müssen befähigt werden, zur Wissenschaft und, ebenso wichtig, zur Weisheit Zugang zu finden, und es tut ihnen ferner not, daß sie immer mehr teilhaben können an den verschiedensten Verantwortungen in der Gesellschaft, denn es geht um die Verantwortung für ihr eigenes Schicksal.

Diese umfassende und vielfältige Humanisierung, also nicht nur die größere materielle Wohlfahrt, gehört zum Gemeinwohl, dem der Staat dient. Und deshalb wird das Wort vom „Wohlfahrtsstaat“ zu einem miß-

verständlichen Terminus, wenn man damit allein dem Ziel des materiellen Fortschritts absoluten Vorrang geben will.

Es liegt auf der Hand, daß der Staat diese umfassende und immer stärkere Humanisierung, von der wir sprechen, nicht allein bewirken kann. Er braucht dazu die Initiative aller Menschen, aller Gemeinschaften und privaten Gruppen. Es bleibt aber die ethische Forderung an den Staat, daß er dies alles mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln fördert.

In der jüngsten Phase, also in unserer Zeit, beginnt sich die Menschheit nun der Notwendigkeit bewußt zu werden, daß sie sich als Gemeinschaft andere, weniger einfache gesellschaftliche Ziele zu stecken hat als das bloße Wachstum der materiellen Wohlfahrt, des Bruttosozialproduktes beispielsweise. Immer deutlicher erkennt man die Endlichkeit der Rohstoffvorräte, das Problem der Bevölkerung, der Umwelt und der Ökologie auf unserem Planeten, der sich nicht vergrößern läßt, und es wächst das Gespür für die Gegensätzlichkeit der Forderungen nach Gütermenge und Lebensqualität. Der Staat selber, so empfiehlt es die Kirche, muß sich um eine möglichst harmonische Abstimmung bemühen, damit der Mensch seine Welt glücklich bewohnen kann, anstatt blindlings nur nach Wohlfahrt zu streben in der rein materiellen Bedeutung eines Wachstums der hergestellten und angebotenen materiellen Güter.

Doch auch in dieser jüngsten Phase warnt die Kirche vor jeder Politik, die, und sei es nur von ihrer Einstellung her, allein dem Egoismus der am weitesten entwickelten oder reichsten Länder dient, ohne auf die manchmal höchst elementaren und materiellen Bedürfnisse der ärmeren Länder Rücksicht zu nehmen.

Über den Ausdruck „Wohlfahrtsstaat“ in seiner scheinbar jeweils nur einen bestimmten Staat meinenden Bedeutung hinaus muß man jetzt also sagen, daß *alle* Staaten miteinander Verantwortung tragen für die Wohlfahrt der ganzen Menschheit: ganz gewiß für die Qualität ihres Lebens, aber heute ebenso gewiß auch für ihre quantitativen Bedürfnisse, jedenfalls solange, wie allzu viele Menschen und Völker nicht einmal elementarste Ansprüche befriedigen können.

In dem Ausdruck „Wohlfahrtsstaat“ wird also nicht nur die Bedeutung des Wortes „Wohlfahrt“ ausgeweitet auf die moralische Forderung, die qualitativen Aspekte des Lebens zu berücksichtigen. Auch der Begriff „Staat“ im Sinne des Einzelstaates ist weiter zu fassen wegen der moralischen Notwendigkeit einer Zusammenarbeit der Staaten zur

Förderung der Wohlfahrt der ganzen Menschheit und zur gerechteren Verteilung der Wohlfahrt im Weltmaßstab.

Wir fassen zusammen: es ist eine echte moralische Forderung an den Staat, daß er für die Wohlfahrt der Bürger als für einen Teil des Gemeinwohls besorgt zu sein hat. Insbesondere ist es seine Pflicht, sich um *Gerechtigkeit* in der Verteilung der Wohlfahrt zu bemühen und den Zugang aller zur Wohlfahrt zu begünstigen – darauf hat die Kirche nachdrücklich hingewiesen. Der Staat muß sich aber dennoch hüten, durch diese Bemühung um Wohlfahrt und Gerechtigkeit andere ebenso unbezweifelbare moralische Werte, die Eigeninitiative und die aktive Mitarbeit, zu lähmen oder versiegen zu lassen.

Der Staat muß sich heute der *qualitativen* Dimensionen des Lebens bewußt werden, die mit einer zu ausschließlich quantitativ und materiell gesehenen Wohlfahrt in Konflikt geraten können. Und: der einzelne Staat muß mehr denn je an der Schaffung der Wohlfahrt im Zusammenwirken mit den übrigen Staaten arbeiten, denn es geht heute, klarer erkennbar als in der Vergangenheit, um die Wohlfahrt der *ganzen Menschheit*, und es geht, eindeutiger noch als gestern, um die Sicherung der konkreten Zugangsmöglichkeit zu dieser Wohlfahrt für alle Menschen in allen Völkern. Und wir wissen heute besser als gestern, daß es darauf ankommt, die Chance zur *Entwicklung der Persönlichkeit in allen ihren Dimensionen* zu geben: zur Entwicklung von Eigeninitiative und verantwortlicher Mitarbeit, aber auch von Möglichkeiten für die Entfaltung der menschlichen Wißbegier, was Möglichkeiten zur Besinnung und zu vertieftem Nachdenken einschließt. Diese moralischen Grundforderungen sind eindeutig, aber vor uns liegt noch ein weites Feld für die Suche nach den geeigneten *Mitteln und Wegen* für die Verwirklichung solcher Ziele.

III. Die Grundrechte als Forderungen christlicher Staatsethik

Leo Scheffczyk

DAS EBENBILD GOTTES IM MENSCHEN – WÜRDE UND FREIHEIT –

Um den Menschen kreisen heute die denkerischen Bemühungen aller Wissenschaften. Auch in der Theologie spricht man von einer „anthropologischen Wende“, die jedes Reden über Gott zu einem Sprechen vom Menschen machen soll. Eigentlich kommt der biblische Begriff des Menschen als des „Ebenbildes Gottes“ dieser Absicht ganz entgegen; denn in ihm stehen Menschliches und Göttliches in engstem Bezug zueinander, so daß das Reden über Gott auf den Menschen verweist und umgekehrt.

Zwar erscheint der Bildbegriff dem modernen Denken in mancher Hinsicht zu religiös, zu sakral und metaphysisch zu vorbelastet, als daß er in einer zeitnahen Lehre vom Menschen Verwendung finden könnte. Aber es ist interessant, daß im modernen Kybernetismus, der versucht ist, den Menschen der Maschine anzugleichen, der Bildbegriff auch wieder herangezogen wird¹. Hier heißt es allerdings vom Menschen, er sei das Bild einer Maschine, die *imago machinae*. Das zeigt nicht nur, daß der Bildbegriff in Verwendung für den Menschen nicht unzeitgemäß ist, sondern daß sich heute an ihm eine Scheidung und Entscheidung vollzieht: ob nämlich der Mensch von Gott her verstanden wird oder ob er endgültig in die Welt der künstlichen, machbaren Produkte eingeordnet wird. Deshalb konnte der evangelische Theologe E. Brunner in Voraussicht dieser Entwicklung einmal sagen, daß sich an der Lehre vom Menschen als dem Ebenbild Gottes das Schicksal der christlichen Theologie entscheiden werde².

Es scheint, daß das Zweite Vatikanische Konzil die Bedeutung dieses Begriffs für das Wesensverständnis des Menschen wiederentdeckt hat. Es spricht nämlich an mehreren Stellen³ in wichtigen theologischen Zusammenhängen von der Gottebenbildlichkeit des Menschen und leitet aus ihr die eigentliche Würde des Menschen ab. So heißt es in einer grundlegenden Aussage der Pastoralkonstitution „Über die Kirche in

der Welt von heute“: „Die heilige Schrift lehrt nämlich, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, fähig, seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben, von Ihm zum Herrn der Kreaturen gesetzt, daß er sie beherrsche und benütze“⁴. Wie vielfach in der Tradition geschehen, wird die biblische Grundaussage über die Gottebenbildlichkeit des Menschen im ersten Kapitel der Genesis (Gn 11,267) mit der Aussage von Psalm 8 verbunden, der von dem nur ganz geringen Abstand zwischen den Engeln und den Menschen spricht. Damit ist die Stellung des Menschen auf eine Höhe gebracht, die in der sichtbaren Schöpfung nicht mehr steigerungsfähig ist.

Vom biblischen Befund her läßt sich noch verdeutlichen, was diese Hochstellung des Menschen besagt und wie sich aus ihr vor allem die Momente „Würde“ und „Freiheit“ ergeben. Obgleich die wissenschaftliche Exegese in Bezug auf die Interpretation der Aussage über die „Gottebenbildlichkeit“ des Menschen innerhalb des Schöpfungsberichtes manche Verschiedenheit zeigt⁵, besteht doch Einvernehmen darüber, daß allein der Mensch in der Schöpfung als *gottunmittelbares* Wesen geschaffen würde und in *Gottunmittelbarkeit* existiert. Während der Schöpfer nach diesem Bericht die Pflanzen und Tiere aus der fruchtbaren Erde hervorgehen läßt, so daß sie einen direkten Bezug nur zu dieser Erde und zum Bereich des Naturhaften haben, wird der Mensch allein durch ein majestätisches Wort Gottes ins Sein gerufen und Gott unmittelbar gegenübergestellt.

Damit ist von der hl. Schrift nicht nur der alte stoische Gedanke ausgedrückt, daß der Mensch an der Spitze der Schöpfung steht. Es ist hier vielmehr auch die Wahrheit grundgelegt, daß der Mensch in unmittelbarer Korrespondenz zu Gott steht, daß er in Gott sein Gegenüber hat und Gott gleichsam „von Angesicht zu Angesicht“ gegenübersteht. Der Gedanke von der „Gottebenbildlichkeit“ des Menschen will diese Tatsache nur unterstreichen und bekräftigen. Er will sagen, daß Gott sich im Menschen ein lebendiges Gegenüber geschaffen hat, in dem Er sich selbst gleichsam spiegeln möchte und das Ihn widerspiegeln soll; ein Gegenüber, das auf das Wort Gottes unmittelbar Antwort geben und damit Verantwortlichkeit tragen soll, ein Wesen, das im Dialog mit dem personalen Gott existiert und dadurch selbst zur Person wird. Aus dieser antwortenden Bezogenheit des Menschen auf Gott ergibt sich auch das Vernunftsein des Menschen. Es ist deshalb nicht so, wie die alte Philosophie lehrte, daß Gott dem Menschen zunächst die Anlage der Vernunft als natürliche Gabe geschenkt hätte, vermöge deren der

Mensch dann eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott erlangte. Damit würde die Würde des Menschen eigentlich nur in eine Naturanlage verlegt, die in ihrer weiteren Existenz auch unabhängig von Gott gedacht werden konnte. Da der Mensch sich heute zutraut, solche oder wenigstens ähnliche Naturanlagen wie Intelligenz, Erfindungsgeist und Wissen auch den Computern einzubauen, kann die einzigartige Würde und Bedeutung des Menschen über eine solche Naturanlage nicht mehr begründet und gehalten werden. Sie ergibt sich vielmehr aus etwas, was selbst dem intelligentesten und leistungsfähigsten Roboter nicht zukommt, nämlich aus der verantwortlichen Korrespondenz zu Gott, von dem der Mensch unmittelbar berufen ist, damit er das Licht Gottes widerstrahle. Selbstverständlich ist dieses Licht Vernunft und Geist, aber nicht als von Gott unabhängige Naturanlage gedacht, sondern als lebendiger Reflex und als Korrespondenz zum geistigen Leben Gottes.

Diese Unmittelbarkeit zu Gott bewirkt, daß der Mensch den Sinn seines Daseins nicht im Naturhaften finden kann und daß er auch keinem geschöpflichen Ziel oder Zweck unterworfen werden darf. Er ist daraufhin ein endliches Absolutum, das seinen vollkommensten Ausdruck im Gottmenschen Jesus Christus gefunden hat, der darum auch allein das wesentliche Ebenbild Gottes ist.

Mit der „Gottesebenbildlichkeit“ ist aber auch das Freiheitsthema angeschlagen und zum Programm einer christlichen Lehre vom Menschen erhoben; denn selbstverständlich muß ein dem Absoluten verantwortliches Wesen ein freies Wesen sein. Wenn die Widerspiegelung der göttlichen Liebe, die Gott mit der Erschaffung des Menschen beabsichtigte, eine unfreie wäre, so wäre die Unmittelbarkeit des Gott-Mensch-Verhältnisses zerstört. Der Mensch könnte Gott nicht personal antworten, sondern nur zwanghaft auf ihn reagieren. So ist in der „Gottesebenbildlichkeit“ auch die einzigartige Auszeichnung der Freiheit des Menschen begründet.

Und doch wäre es – zumal heute – zu wenig, allein auf die Tatsache dieser Auszeichnung zu verweisen, die im Grunde alle humanistischen Weltanschauungen beanspruchen. Es ist vielmehr erfordert, auch den Charakter dieser Freiheit theologisch zu bestimmen und sie im Sinn des christlichen Glaubens zu erklären. Dann wird sich zeigen, daß vom Gedanken der „Gottesebenbildlichkeit“ her das moderne Freiheitspathos, wie es exemplarisch die Philosophie J. P. Sartres vertritt, nicht zu rechtfertigen ist⁶.

Für diese Richtung der modernen Philosophie ist die Freiheit des Menschen eine unbegrenzte und unendliche. Es gibt nichts, worauf diese Freiheit steht; es gibt keine Wahrheiten und Werte, woran sie sich orientiert und bindet. Sie ist die Fähigkeit des Menschen, sich selbst nach jeder Richtung hin entwerfen zu können und aus sich alles machen zu können, was ihm beliebt. Aber Sartre erkennt selbst, daß eine solche Freiheit kein Geschenk ist, sondern ein Verhängnis. Daher spricht er von der Freiheit zugleich als von einer „schrecklichen Notwendigkeit“ und von einem „zur – Freiheit-Verdammtheit“ des Menschen. Man ersieht daran, wie sich das übertriebene Freiheitspathos überschlägt und ins andere Extrem des Schicksals und der Notwendigkeit umschlägt. So hat man mit Recht auch gesagt, daß mit einer solchen absoluten Freiheit in der Philosophie eine praktische Unfreiheit in der Politik Hand in Hand gehen könne. Wie in anderen Zusammenhängen zeigt sich auch hier, daß der absolute Freiheitsbegriff der Moderne die wahre Freiheit geradezu auslöschen kann.

Darum kommt der aus der „Gottebenbildlichkeit“ abgeleiteten Freiheitsauffassung heute eine besondere Bedeutung zu. Diese Freiheit ist eine solche, die von Gott geschenkt ist und auf Gott bezogen bleibt. Es ist darum letztlich eine Freiheit, die den Menschen zur Wahrheit, zum Guten, zur Liebe und das heißt zuletzt: zu Gott ruft. Diese Freiheit ist eine solche in Verantwortung und nicht in Willkür oder Selbstherrlichkeit. Sie ist im Sinne des Apostels Paulus die Fähigkeit, von Sünde und welthafter Verknöcherung frei zu werden für den Liebesanruf Gottes. Insofern sie auf Gott bezogen ist, ist sie relativ und begrenzt. Wer aber in solcher Begrenzung etwas Unangemessenes oder Bedrückendes findet, der sollte bedenken: Eine absolute Freiheit würde den Menschen zu Gott machen. Das aber ist eine angemessene Höhe, von der der Mensch immer wieder nur herunterstürzen kann in den Abgrund seines eigenen Nichts.

Anmerkungen

- 1 Vgl. dazu H. E. Hatt, *Kybernetik und Menschenbild*, Zürich 1972, 19 ff
- 2 E. Brunner, *Zwischen den Zeiten* 7 (1929) 264.
- 3 Vgl. *Nostra aetate*, nr. 5; *Ad gentes*, nr. 7; *Gaudium et spes*, nr. 12, 17, 22, 34, 68.
- 4 *Gaudium et spes*, nr. 12.
- 5 Vgl. dazu L. Scheffczyk (Hrsg.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969.
- 6 Vgl. J. P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris¹⁵1943, 559.

Walter Leisner

DAS EBENBILD GOTTES IM MENSCHEN – WÜRDE UND FREIHEIT

„Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Sinn aller staatlichen Gewalt“. Dieser erste Satz des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland ist kein Befehl, sondern eine Erkenntnis. Das höchste Gesetz des Staates beginnt mit einem Bekenntnis. Die ganze Verfassung, die gesamte Staatsordnung ruht auf dieser einen Menschenwürde. In ihrem Namen sind die Völker Europas nach der Sintflut der Weltkriege zum Neuaufbau angetreten – mit einem Blick nach oben.

Denn dies ist ja der Sinn dieses Bekenntens: Es spricht vom Menschen und meint den ganz Anderen. Eine staatliche Ordnung soll nicht nur geschaffen, sondern gerechtfertigt werden – aus einem Bereich, der über dem Recht steht, den das Recht nicht schaffen kann, den es vielmehr vorfindet und anerkennt.

Dies ist kein Weg zurück. Die Zeit der Staatskirche ist vorüber. Kirche und Staat mögen Partner bleiben, sie sind nicht eins, nicht im Namen der Macht verbündet. Doch in dem Bekenntnis zur Menschenwürde hat eine neue Verbindung begonnen: Zwischen Glauben und Recht.

Menschenwürde ist die höchste Norm des Rechts – doch sie ist zugleich die große Brücke, die Staat und Recht mit Glauben und Jenseits verbindet.

Die Menschenwürde ist nicht ganz von dieser Welt. Was sie dieser Welt bringt, was die Menschen in ihrem Namen vom Staat verlangen dürfen und müssen, das wird nie voll erfassen, wer nur diese Erde kennt. Das Religiöse allein legitimiert den Satz von der Würde des Menschen, nur aus ihm kann er sichere Inhalte gewinnen.

Um diese Inhalte ringt das Recht seit Jahrzehnten. Kein Gesetz, kein Akt der Verwaltung, kein Urteil des Richters darf ja die Menschenwürde verletzen – müßte da nicht jeder Bürger wissen was Würde sei, jeder Beamte sie definieren können? Sie können es nicht. Das Höchste ist

nicht das Klarste. Viele mühen sich vergeblich, denn sie sehen nicht die Öffnung nach oben. Aus Erfahrungen wollen sie nehmen, was nicht erfahren werden kann, was geglaubt werden muß, aus rechtlichen Begriffen soll klar werden, was mehr ist als Recht.

Daß Menschenwürde die Lager nicht kenne, das Quälen von Menschen, die Pein, daß sie Versklavung, Erniedrigung, Ächtung verbiete, mochten die Richter verkünden – doch was soll das heute dem Bürger zivilisierter Staaten? Ein Staat, der so weit geht, kommt ohnehin mit Gewalt, er wird auch nicht von der Würde des Menschen reden. Und wer sie nur dort verletzt sieht, wo Lager und Gaskammern drohen, der beruhigt die Menschen zu leicht – als ob außerhalb der Lager überall nur menschenwürdiges Leben wäre!

Menschenunwürdig ist manchen alles, was Menschen zum Objekt erniedrigt, zum Gegenstand fremden Beliebens. Doch so sicher auch Menschenwürde Selbstbestimmung verlangt – zum Objekt wird der Mensch überall, sein Leben ist nichts als der Versuch, seinen Willen durchzusetzen, ihn anderen eben doch, irgendwie – aufzuzwingen, sie damit zum „Gegenstand“ seines Willens zu machen. Jeder Vertrag, jeder Anspruch – was wären sie anderes. Kein Bekenntnis zur Menschenwürde kann hindern, daß der Mensch des Menschen Objekt werde. Sie muß aber sagen *wie weit* dies geschehen darf!

Würde ist Freiheit – so sagen andere. Wer unfrei ist, hat den höchsten Wert dieser Welt verloren. Und in der Tat: Menschsein bedeutet Selbstverantwortung, freie Entscheidung für Wert oder Unwert. Ohne Freiheit kann Menschenwürde sich voll nie entfalten, was ohne Freiheit bleibt, ist ein kleines, enges, mühseliges Menschentum, nicht die große Menschlichkeit eines Wesens, das sich die Erde untertan macht. Menschenwürde ist nicht Macht und Reichtum – aber in ihr muß auch die Chance liegen, dies beides zu erwerben und zum Guten zu gebrauchen. Wer Freiheit nimmt, stimmt Menschenwürde niedriger, und nicht zu Unrecht erinnern Juristen daran, daß in jedem Grundrecht ein Kern von Menschenwürde sei, der nie und nimmer verletzt werden darf, daß Menschenwürde das erste und größte sei unter den Grundrechten. In einem Staat, der keine Freiheit kennt für seine Bürger, mag noch immer etwas von jener unauslöschlichen Würde in stillen Herzen bleiben – doch wenn das alles nicht offen zu Recht wird, droht es unterzugehen. Der Staat der Unfreiheit ist der Staat ohne Menschenwürde, der Unrechtsstaat.

Menschenwürde aber ist noch mehr als Freiheit, Würde behält der Mensch auch in Ketten, Würde hat er im Mutterleib bereits, im Sarg noch immer, wo alle Freiheit aufhört, seine Würde gebietet uns, sein Andenken zu ehren. Denn die Würde des Menschen „ist“, sie „handelt“ nicht, sie existiert auch dann, wenn sich die Freiheit in geistiger Umnachtung selbst aufhebt. Höchste Würde beweist der Mensch, wo er im bewußten Opfer des Lebens für andere mit diesem seinem Leben auch all seiner Freiheit ein Ende setzt, Würde auch, gerade dort, wo er im Gelübde der Orden für Höheres auf Freiheit verzichtet. Denn Menschenwürde ist Freiheit – ja, aber Freiheit zu Höherem. Und sie ist nicht nur Freiheit, sondern ein Abglanz des Höheren, der auf jedem Menschen liegt, ein Glanz von Dem, der den Menschen schuf nach seinem Bild und Gleichnis.

Ohne das Ebenbild Gottes im Menschen ist Menschenwürde ein leeres Wort, ein inhaltloser Begriff der Juristen. Das „reine“ Recht, das über sich nicht hinaus blickt, kann mehr als Freiheit nicht geben, es fehlt ihm das Urbild von dem in der Menschenwürde etwas in uns alle gelegt ist. Freiheit ist die Möglichkeit zu allem, Würde ein Wert, ein Gutes.

So verliert denn die politische Freiheit, für die unsere Staaten, unsere Kultur seit Jahrhunderten kämpft, ihren letzten Sinn, wenn sie nicht auf Menschenwürde gerichtet ist, wenn sie nicht im Menschen den ganz Anderen sieht. Und der Jurist bleibt ein „arm Ding“, wenn er nur Freiheiten verteilt, wenn er sich nicht als Diener dieser höheren Werte weiß. Im Satz von der Menschenwürde werden Recht und Theologie wieder eins – nicht in der gemeinsamen Gewalt im Diesseits, sondern im gemeinsamen Blick ins Jenseits.

Der Jurist aber will Folgen sehen. Der Staat muß Gesetze schaffen, in denen diese Menschenwürde, die aus dem Jenseits ins Recht ragt, in dieser Welt Wirklichkeit wird. Was bedeutet die Öffnung nach oben für das Recht hier unten?

Eines zuerst: Den Blick auf den einzelnen. Menschenwürde liegt in der Einmaligkeit jedes einzelnen Menschen. Allein ist er geschaffen, allein kommt er in diese Welt, unters Recht, allein verläßt er sie wieder. In allen Momenten, in denen es um seine unverlierbare Würde wirklich geht, ist er mit sich und seinem Gott allein. Diese Menschenwürde also gebietet, daß stets der Mensch am Anfang und am Ende stehe, nie die Gemeinschaft. In ihr entfaltet sich der Mensch, dazu dient sie ihm, doch er ist nicht für sie da, nicht für sie gekommen. Gemeinschaft hat keine Würde, das Kollektiv ist kein Ebenbild des Ewigen. Menschenwürde

meint, daß jeder von uns so unauswechselbar, so endgültig ein Einzelner sei und bleibe, wie ihn der eine, einzige Gott nach seinem Vorbild geschaffen hat.

Nur soviel also darf ein Staat der Menschenwürde für die Gemeinschaft tun, nur soweit darf er in sie den einzelnen binden, wie diese Gemeinschaft noch Dienerin der vielen einzelnen Menschen bleibt. Würdelos ist und bleibt ein Kollektivismus, der den einzelnen zwingt, für die Gemeinschaft zu leben. In der Entscheidung zur Würde des Menschen findet all der ewige Streit um Staatsraison und Individualismus, um die Gemeinschaft und ihre Glieder eine letzte Lösung — zugunsten des einzelnen Menschen. Daß Gerechtigkeit herrsche — ja, aber nur zwischen einzelnen Menschen; daß Gutes geschehe — ja, aber für den einzelnen Bruder, in seiner unvergleichlichen einzelnen Not. So ist denn der Blick nach oben zugleich der Blick nach unten: doch nicht auf die unabsehbare Masse, sondern auf die vielen einzelnen Menschen. Alles was der Staat tut, um sie zu erhalten, zu fördern in ihrem unverwechselbaren, einmaligen Gottesebenbild, all das ist gut. Der Rest ist von Übel.

Und ein Zweites hinzu: Achtung und Schutz erweist der Staat der Menschenwürde nur dann, wenn er sich nicht zurückzieht von allen Werten, wenn er nicht alles in vollem Relativismus der blinden Entwicklung überläßt. Menschenwürde legitimiert kein staatliches Moraldiktat, keinen Gewissenszwang, eine politische Gewalt, die vermessen das Gute allein bei sich sieht. Der würdevolle Mensch ist und bleibt das Wesen der freien Entscheidung. Der würdige Bürger bleibt der mündige Bürger — mündig auch zum Verderben. Doch was der Staat diesem Bürger schuldet, im Namen der Würde, ist eines: daß ein Raum bestehe, in dem jeder einzelne leben und handeln kann „mit Blick nach oben“, so wie derjenige, dessen Bild er in sich trägt. Die Wege dahin sind viele und kein Staat hat sie vorzuschreiben — auf all diesen Wegen muß er die Menschen fördern: In ihrem individuellen Willen zum Guten, vor allem, den er nicht bis ins letzte durch Abgaben und Wohlfahrtsstaat kollektivieren sollte. Der Staat darf dem einzelnen Menschen den Weg zum Guten nicht im Namen angeblicher Gerechtigkeit versperren, denn dieses eigentliche Gute schafft immer der Mensch, nicht der Staat.

Hilfe im Namen seiner Würde braucht der einzelne Mensch vom Staat aber auch da, wo ihn Unglück niederdrückt, wo ihm erbarmungslose Mitmenschen den Blick nach oben versperren. Dieses Soziale ersehen wir alle im Namen der Würde des Menschen: Daß unsere Welt gegründet

sei auf die Leistung der Starken *und* auf die Hilfe für die Schwachen, die alle *ein* Menschsein verbindet.

Und nicht zuletzt eines noch: Menschenwürde verlangt von jedem Staat, daß *er* dem Bürger den Blick nach oben freigebe, daß er sich zurückziehe, wo die Gedanken an die andere Welt beginnen, daß er dem Menschen helfe, über den Staat hinauszudenken. Was immer der einzelne dann Jenseits erstreben oder finden mag – einen Gott, eine Harmonie oder das Unbekannte: Menschenwürde verlangt vom Staat die Dimension des Jenseits für seine Bürger. Denn im Namen seiner Würde steht jeder Bürger im Gedanken ans Jenseits höher als die höchste Macht dieser Erde.

Der Mensch allein hat von sich sagen können, er sei etwas, das überwunden werden muß – auch dies, gerade dies ist Menschenwürde. Doch eines muß in ihrem Namen stets bleiben – Götterdämmerung, vielleicht; Menschendämmerung – niemals!

Hans Huber

IN DUBIO PRO LIBERTATE

I.

Untrennbar von der Würde des Menschen ist seine Freiheit. Schon der Römer Cicero erkannte die Verknüpfung als er sprach: „Nichts ist quälender als die Kränkung menschlicher Würde, nichts erniedrigender als die Knechtschaft.“ Zu dem unantastbaren und unverfügbaren Eigenwert des Menschen gesellt sich also notwendig seine freie Entfaltung im Leben. Ausgestattet durch den Schöpfer mit den Gaben des Geistes und der Vernunft gestaltet er, immerfort noch ein Werdender, frei seine Persönlichkeit und wählt seinen Weg zwischen den Möglichkeiten. In derselben Freiheit kann er auch das kulturelle Erbe der Vergangenheit sichten, sich aneignen, ausbauen und weiterreichen, oder es in einzelnen Fällen auch ausschlagen.

Würde und Freiheit kommen dem Menschen als Person zu. Doch dürfen wir nicht das unwirkliche, abstrakte, vom Nächsten losgelöste Individuum im Sinne haben. Vielmehr ist der Mensch in seinem Personsein eingefügt in das Miteinander, in die Zusammenhänge und Wechselbeziehungen, in die Gemeinschaften des sozialen Lebens. Freilich widerspräche der Berufung des Menschen auch, wenn er in der Masse unterginge oder wenn ein Kollektiv, etwa das des Staates, ihn gänzlich beanspruchen und gleichsam aufsaugen würde. Ein Eigenbereich, ein Raum der Selbstbestimmung, muß ihm erhalten bleiben. Schon aus dieser Doppelstellung des Menschen, als das besondere und unauswechselbare Einzelwesen und als das Glied im großen Gefüge der Gesellschaft, ergibt sich am Eingang aller weiteren Erörterungen etwas Entscheidendes: Freiheit ist nicht schrankenlos, sondern von Bindungen und Verpflichtungen begleitet. Wir schulden Rechenschaft, welchen Gebrauch wir von ihr machen. Keine Freiheit ohne Verantwortung! Nur so verstanden ist sie wahre Freiheit und eine Erscheinungsform der Gerechtigkeit.

Als Widersacher und Unterdrücker der Freiheit galt seit Jahrhunderten der Staat. In der Tat, wie leicht kann er ein unfreiheitlicher und daher unmenschlicher Staat werden! Die Anhäufung von zu viel Macht ist es vor allem, welche die Machthaber in Versuchung führt. In der Abwehr und aus schweren geschichtlichen Verwundungen entstanden die heute durch die Verfassung und internationale Konventionen gewährleisteten Menschenrechte und Grundfreiheiten: Die Glaubens- und Gewissensfreiheit, die Meinungs-, Presse- und Informationsfreiheit, die Vereins- und Versammlungsfreiheit, die persönliche Freiheit als körperliche Unversehrtheit und Bewegungsfreiheit, die Berufsfreiheit u. a.

Die Bedrohung der Freiheit und der Werte und ideeller Güter der Person haben sich indessen teilweise verlagert. Sie entstammen jetzt weniger dem Staat, als andern, oft verhüllten sozialen Gewalten, z. B. mächtigen Organisationen oder neuartigen Methoden, den Menschen in grenzenloser Anmaßung, wie man sagt, „zu manipulieren“. Dann ist der Staat, das politische Gemeinwesen, nicht mehr der alte Feind der Freiheit, sondern ihr Beschützer und Gestalter, ja sogar ihr Retter.

Ist die menschliche Freiheit dieser Ausprägung und mit dieser Begründung wirklich überholt und hinfällig geworden, wie manche wähnen? Nein und abermals nein! Sie ist so zeitnah wie ehemals. Ihren Wert empfindet am stärksten, wer sie notleidend entbehren muß. Bisweilen einen hohlen Klang hat nicht die Freiheit selber, sondern nur das Wort „Freiheit“, weil wir es, ähnlich wie das Wort „Liebe“, in kleiner Münze ausgeben und in unserer unsorgfältigen Sprechweise mißbrauchen.

In der Jetztzeit sind uns allerdings im Hinblick auf die Freiheit der menschlichen Person auch zusätzliche und oft schier unlösbare Probleme und Schwierigkeiten aufgegeben. Nur eine kleine Auslese davon:

In dem von mächtigen Impulsen geforderten und getragenen sozialen Rechtsstaat von heute lebt der Gedanke, daß nur *der* Mensch in den Genuß der Freiheit kommen kann, für dessen materielle Existenz ausreichend gesorgt ist. Das Angewiesensein auf die Mitmenschen und die Solidarität der Mitmenschen sind mit konstitutiv für die Freiheit. Aber es bleibt allemal eine schwer zu beantwortende Frage des Maßes übrig. Die Freiheit kann z. B. auch unter engmaschigen Gesetzen leiden, die zu wenig auf freiwillige Leistungen und Opfer vertrauen.

Eine überbevölkerte Welt, dringende Entwicklungshilfe, die Ordnung und der Ablauf der Wirtschaft, das Haushalten mit den Rohstoffen und Energien, der Verkehr, die Großstädte, alles erheischt gebieterisch mehr

Planung als früher. Planungssysteme bringen jedoch für die Betroffenen meist Freiheitsbeschränkungen mit sich und fördern neue Konfliktursachen zutage.

Geläufiger sind dem einfachen Mann, der einfachen Frau, zwei andere Einbußen an Freiheit in ihrem Dasein: Die sogenannten Sachzwänge, die von den Apparaturen der technisch-industriellen Welt und von der Verstrickung in den Konsum ausgehen, und die lästigen und schädlichen Einwirkungen einer lauten, rußigen oder sonst ungesunden Nachbarschaft und Umwelt. Abhilfe steckt hier teils noch in den Anfängen, oder sie besteht in einem bloßen Ausweichen, gefolgt von andern Nachteilen.

Um der tatsächlich schon wirksamen Interdependenz zu entsprechen, um verwandte Völker mehr zusammenzuschließen, um besser für den Frieden zu sorgen, werden übernationale oder transnationale Gemeinschaften gebildet. Je größer aber ihre Spannweite, je funktionstüchtiger ihre Organisation und Verwaltung sein soll, desto weniger kann sie auf den Grundsätzen freiheitlicher staatsbürgerlicher Mitwirkung aufbauen und Vorbilder lokaler Autonomie heranziehen.

II.

Nun stoßen wir zum Kern unseres Themas vor. Was bedeutet „In dubio pro libertate“, „im Zweifel für die Freiheit“?

Zustände ernsten Zweifels und Schwankens, der Ungewißheit und Unentschiedenheit, sind unentrinnbar im Menschenleben. In religiöse Zweifel wird manchmal sogar der gläubige Christ zurückgeworfen. Zweifel sind nicht an sich verwerflich, gerade ein aus Zweifeln wiedergewonnener Glaube ist einer Gläubigkeit überlegen, die auf Satttheit und Trägheit beruht. Aber der Zweifel ist nicht die Quelle des Glaubens, sondern nur ein Durchgangsstadium, nicht selten ein Engpass.

Hegt der Mensch, im diesseitigen Bereich der Staatsethik, Zweifel vor einer wichtigen politischen oder rechtlichen Entscheidung, an der die Freiheit beteiligt ist, so fallen diese Zweifel im Grunde zusammen mit seinem Bedürfnis und seinem Talent, den Gegenstand kritisch zu überprüfen. In diesem Sinn ist die Freiheit der menschlichen Person kein fertiger Besitz, sondern eine immerwährende Aufgabe. Freiheit muß durchdacht und so stets aufs Neue erworben und erkämpft werden. Auch wer als Gesetzgeber oder Verfassungsrichter eine besondere Ver-

antwortung trägt, weiß etwas von diesem gedanklichen Ringen um Freiheit zu erzählen. Wir dürfen die Streitfragen also nicht dahingestellt lassen, wenn die Freiheit im Spiele ist, sondern sollen ihnen auf den Grund gehen, selbst auf die Gefahr hin, daß die schließliche Antwort auch einmal gegen die Freiheit ausfallen könnte. Zweifel sind eine Herausforderung, sie durch geistige Bemühung zu beheben.

Der Satz „in dubio pro libertate“ ist also kein Verhaltensrezept, keine Patentlösung. Er gibt keine bequeme Anleitung, wie am Ende trotz fortdauernder Zweifel, an ihnen vorbei, über eine Streitfrage der Freiheit entschieden werden könnte. Daß z. B. in einem Gesetzentwurf die freiheitliche Regelung gegenüber einer andern, vielleicht praktischeren, den Vorzug verdiene, ist auch keine Tatfrage und kann nicht bewiesen, sondern nur einsichtig gemacht werden. Ein Fall aus der Rechtsprechung des schweizerischen Bundesgerichts mag das noch erläutern, einer von vielen: Die Versammlungsfreiheit verleiht in zeitgemäßer Auslegung der Verfassung einer Minderheit auch das Recht, auf öffentlicher Straße, freilich nur gewaltlos, zu demonstrieren und zu protestieren; Andersgesinnte müssen das ertragen können. Gilt dieses Recht aber auch, wenn der Verkehr geradezu lahmgelegt würde, wenn z. B. Schwerverletzte nicht mehr rechtzeitig in das Krankenhaus gebracht werden, die Reisenden nicht mehr den Bahnhof erreichen könnten? Doch es ist klar: der Satz „in dubio . . .“ hilft da nicht weiter. Wessen Freiheit hätte übrigens den Vorrang, die der Demonstranten oder die der andern Straßenbenützer? Die zuständige Behörde wird durch vernünftige Abwägung eine Lösung anstreben, vielleicht eine vermittelnde. Sie wird je nachdem den Verkehr umlenken oder im Gegenteil dem Aufzug der Demonstranten andere Straßenzüge oder eine andere Zeit zuweisen.

Wenn uns Zweifel überfallen, wenn wir vor dem Entscheiden und Handeln mit unserm kritischen Sinn zu gründlicher Prüfung eines Freiheitsproblems aufgerufen sind, müssen wir nicht beim Nichts, beim Nullpunkt wieder anfangen. Wir bringen vielmehr die große Werterfahrung mit, die wir mit der Freiheit vorher gemacht hatten, wir können anknüpfen und am Bestehenden weiterbauen. Man hat das schon die Ausgangsvermutung zugunsten der Freiheit genannt. Ein Tor ist, wer da behauptet, der kritische Sinn müsse mit Vernichtung beginnen.

Dieselben Zweifel in einer Frage der Freiheit, die in unserm Innern auftauchen, werden ihren Ausdruck auch in öffentlichen Auseinandersetzungen um die richtige Gestaltung sozialer Verhältnisse finden. Über allen Zweifeln steht aber die Überzeugung, daß die Austragung eine

geistige Auseinandersetzung bleiben muß. Dann vermag die Freiheit auch nicht Ordnung zu gefährden, und dann ist sie sowohl mit der unverlässlichen Stabilität, als auch mit dem sozialen Wandel vereinbar.

Zweifel, brennende Ungewißheiten, bedeuten gleichsam auch Widerstände, auf die wir stoßen. Wir müssen ihnen begegnen und sie überwinden. Die menschliche Persönlichkeit wächst aber auch an solchen Widerständen, nicht nur im ruhigen Genuß der Freiheit.

III.

Zu einem geläuterten Freiheitsverständnis gehört endlich auch, daß wir auf dem Gebiet der politischen Ethik keine falschen Antithesen bilden. Trotz nicht zu leugnender Spannung darf es nicht heißen: Freiheit oder Macht, Freiheit oder Autorität, Freiheit oder Hierarchie und Gehorsam, Freiheit oder rechtlicher Zwang, Freiheit oder Ordnung, Freiheit oder Gleichheit. Hüten wir uns vor eingleisigem, nicht differenzierendem Denken! Autorität z. B. ist unabdingbar, aber nicht als Autoritarismus, sondern als frei entgegengebrachtes Ansehen und Vertrauen, als Vertrauensvorschuß in Anerkennung einer begründeten Überlegenheit oder eines Amtes. Macht ist absolut unentbehrlich, gerade auch um Freiheit zu schützen und zu wahren, aber nicht ungezügelt und verantwortungslos, sondern verteilte, rationalisierte, ins Gleichgewicht gebrachte Macht. Ordnung ist nicht das höchste Staatsziel oder die vornehmste Funktion des Rechts, aber doch Voraussetzung menschlichen Zusammenlebens, der Verfolgung der höhern Ziele und der Bekämpfung von roher Gewalt und Verbrechen. Gleichheit kommt zur Freiheit hinzu, aber so, daß bald die eine, bald die andere den Vortritt hat oder daß sich Gleichheit in Verhältnismäßigkeit, in Angemessenheit überträgt. Doch das wäre ein eigenes, schwieriges und ausgreifendes Thema.

Michael Schmaus

CHRISTLICHE BRÜDERLICHKEIT UND IHRE GRENZEN

Durch die Anstöße des Zweiten Vatikanischen Konzils und durch das von ihm gebotene Selbstverständnis der Kirche ist in den letzten Jahren ein theologisch-religiöses Wort wieder zu Ehren gekommen, das lange Zeit nur mehr ein formelhaft-bürokratisches Dasein führte: Das Wort vom Bruder und das davon abgeleitete Wort von der Brüderlichkeit. Die lange Verschollenheit des Wortes ist um so erstaunlicher, weil es zu den Grundworten der Heiligen Schrift gehört. Im Alten Testament bezeichnet der Ausdruck die Mitgliedschaft im politisch-theokratischen Volke Gottes. In den neutestamentlichen Schriften wird er zunächst im überlieferten alttestamentlichen Sinn verwendet, hat sich aber bald vom alttestamentlichen Boden gelöst und ist für die Benennung der durch Christus geschaffenen neuen Menschheit gebraucht worden. Diejenigen, die sich um Jesus Christus versammeln und sich zu ihm bekennen, sind seine Brüder und auch Brüder untereinander. Das Brudersein wird so aus naturgebundener Stammeszugehörigkeit oder Familienhaftigkeit herausgenommen und in den übernationalen personal-ethisch-religiösen Bereich eingepflanzt. Insofern Jesus Christus von oben kommt, ist auch diese Brüderlichkeit überirdischen Ursprungs. Sie ist ein Geschenk von oben. Das Geschenk muß jedoch von den durch den Ruf Gottes Getroffenen in freier Entscheidung aufgenommen werden. Die naturhaft begründete Brüderlichkeit tritt gegenüber der Entscheidungsbrüderschaft zurück. An einer wichtigen neutestamentlichen Szene sei dies veranschaulicht. Als die Verwandten Jesu einschließlich seiner Mutter ihn von der Predigtätigkeit weg nach Hause holen wollten, weil ihnen seine Machttaten und seine Vollmachtsrede wegen deren Ungewöhnlichkeit Sorgen bereiteten, erklärte er mit überlegener Geste: Wer ist das, meine Mutter, meine Brüder? Und indem er seine Blicke unter den Herumsitzenden in die Runde gehen ließ, fuhr er fort: Diese hier sind meine Mutter, meine Brüder. Wer den Willen Gottes tut, ist mir Bruder, Schwester und Mutter.

Für das volle Verständnis dieser Bruderproklamation ist zu bedenken, daß Jesus den Gott, von dessen Willen er spricht, seinen Vater nennt. Die Brüderlichkeit mit Jesus beruht also in einer Gehorsamsentscheidung gegenüber seinem himmlischen Vater, d. h. in der Teilnahme an Christi eigenem Gehorsam. Darin gründet auch die gegenseitige Brüderlichkeit der Christus verbundenen Menschen. Gott, den er seinen Vater nennt, nimmt jene, die an ihn, den Sohn, glauben, als seine Söhne und Töchter auf. Das Wort Bruder wird so zu einer Selbstbezeichnung der Christen. Sie sind eine brüderliche Gemeinschaft.

Der Apostel Paulus vertieft in seinen Reflexionen den Gehalt und das Gewicht dieser Selbstcharakterisierung der Anhänger Jesu Christi auf mannigfache Weise. „Jesus, der Sohn, ist der Erstgeborene unter vielen Brüdern. Die vielen werden seine Brüder durch den Empfang des Geistes“.

Das Geschenk der im Geiste Christi wurzelnden Brüderschaft ist von so starker Kraft der Zusammenbindung, daß die in der menschlichen Natur oder Geschichte gründenden Unterschiede verblassen. Der Apostel Paulus erklärt in dem Galaterbrief in einer überraschenden Zuspitzung, daß für jene, die sich im Glauben Christus anheimgaben, die Unterschiede von Juden und Griechen, ja von Sklaven und Freien, von Mann und Frau, d. h. die Unterschiede religiös-philosophischer, sozial-rechtlicher und sexueller Art nicht mehr entscheidend sind.

Die so als Brüder eins sind, übernehmen ethische Verpflichtungen. Als Brüder Christi müssen sie nach Christi Art leben, d. h. ihr Leben als Dasein für andere vollziehen. Ohne diesen Vollzug wäre die Brüderlichkeit eine hohle Formel.

Wie weitgehend das Brudersein in die sozial-rechtlich-wirtschaftliche Struktur hineinwirkt, läßt sich am Philemon-Brief des Apostel Paulus veranschaulichen. Wir erfahren in diesem Schreiben, daß der seinem Herrn entlaufene, zu Paulus in das Gefängnis in Rom gekommene und von ihm getaufte Sklave Onesimus von Paulus an seinen Herrn zurückgesandt wurde. Paulus machte diesen aufmerksam, daß der Sklave durch die Taufe sein christlicher Bruder geworden ist. Er, Paulus, wolle nicht die Freilassung, die Beseitigung des bisherigen sozialen Zustandes fordern. Hierfür war offensichtlich das Bewußtsein in jener Zeit noch nicht reif. Er erwartet jedoch, daß der Briefempfänger den zum Bruder gewordenen Sklaven in brüderlicher Gesinnung aufnimmt. Der christliche Glaube hat, wie man aus dem Schreiben ersehen kann, den Grund dafür gelegt, daß die Sklaverei in den folgenden

Jahrhunderten als Widerspruch zur göttlichen Bestimmung aller Menschen für Freiheit und Gleichheit erkannt wurde.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat denn auch die prinzipielle Gleichheit der brüderlichen Verbundenen im kirchlichen Bereich als christliche Grundgegebenheit erklärt. Zugleich jedoch betont es auch die Grenzen der Gleichheit. Es sagt: „Gemeinsam ist die Würde der Glieder der Kirche aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, gemeinsam die Gnade der Sohnschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit, eines ist das Heil, eine die Hoffnung, ungeteilt die Liebe. Es gibt also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung und Geschlecht. ... Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und als Hirten bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi.“ (Nr. 32, Constitutio über die Kirche)

Die zwischen den Christusgläubigen bestehende Gleichheit betrifft nach dem Konzilstext die Breite und Tiefe der Dimension des Heiles, nicht aber die in der Kirche von Christus verfügbaren Dienstämter.

Im natürlichen, im politischen und im kulturellen Bereich, werden die Ungleichheiten der Menschen durch die christliche Brüderschaft entschärft, aber nicht eingeebnet. Sie sind bedingt durch Abstammung, durch Vererbung, durch Rassenzugehörigkeit, durch die geschichtliche Situation, durch das soziale Milieu und durch andere Momente. Sie stellen sich dar als Verschiedenheit in der Begabung, in der Denkkraft in der Denkweise, in der Erlebnisfähigkeit, in der Willensintensität, um einige Beispiele zu nennen.

Die Ungleichheit ist geradezu die unerläßliche Voraussetzung für menschliche Begegnung und menschlichen Austausch, für das wahrhaft menschliche Zusammenleben. Die These von der absoluten Gleichheit aller zerstört die Individualität und drückt den Menschen auf das Niveau eines Exemplars in der Masse herab. Jeder wäre in dieser Sicht nur die Wiederholung des Gleichen. Vor einer solchen Möglichkeit ist Nietzsche zutiefst erschrocken, weil er in ihr die Heraufkunft des Inhumanen sah.

Auf der anderen Seite muß beachtet werden, daß die Ungleichheit die Brüderlichkeit nicht zerstört. Beide Elemente durchdringen sich vielmehr auf das innigste. Die in der Brüderlichkeit ruhende prinzipielle Gleichheit wird im konkreten Leben jeweils ungleich realisiert. Der Auseinanderfall von Gleichheit und Ungleichheit zu Gegensätzen oder

Feindseligkeiten, zur Ausbeutung oder zu unwürdiger Unterwürfigkeit wird in der Heiligen Schrift durch die Verkündung des christlichen Grundwertes von ihnen abgewehrt. Wie Christus, der Bruder aller, der Diener aller ist, so ist jeder ihm Verbundene zum Dienst an den Brüdern aufgerufen. Je größer die individuellen Möglichkeiten sind, um so stärker ist einer für den Dienst am anderen bestimmt, im politischen, im gesellschaftlichen, im kulturellen, im wissenschaftlichen Leben oder in anderen Formen menschlicher Begegnung. Ein anderes biblisches Hauptwort in unserer Perspektive ist das Wort vom Frieden. Hier kommt der Horizont der Liebe in Sicht, in der jede Ungleichheit bewältigt wird. Durch sie gelangen wir jenseits einer utopischen Gleichheitslehre und jenseits einer antihumanen Ungleichheitslehre in jene Tiefe, in welcher uns das wahre menschliche Antlitz entgegenschaut.

Arthur F. Utz

DIE ETHISCHE BEDEUTUNG DER LEISTUNG

Wie ich in den Ausführungen über den Wert der Ordnung in christlicher Sicht darstellte, gehört zur menschlichen Gesellschaft das Gemeinwohl. Dieses kann, wie wir gesehen haben, nicht wertfrei sein. Es beinhaltet vielmehr eine Summe von menschlichen Werten, darunter auch die sittlichen. Denn das Gemeinwohl ist nichts anderes als die durch Kooperation zu verwirklichende Vollkommenheit aller Gesellschaftsglieder. Das Kriterium, gemäß welchem das Gemeinwohl bestimmt werden muß, ist die Würde der menschlichen Person, ihre Bindung an das Sittengesetz, ihr Bedürfnis nach materiellen Gütern zur Existenzhaltung wie auch zur Schaffung jener Lebensbedingungen, die eine freie Entfaltung der vielfältigen menschlichen Anlagen ermöglichen. Die gesellschaftliche Kooperation ist, dies sei nochmals hervorgehoben, nicht nur auf die Produktion von Gütern als den materiellen Voraussetzungen der Kultur ausgerichtet, sondern betrifft direkt auch das kulturelle und sittliche Wertschaffen des Menschen. Auch das sittliche Leben trägt sozialen Charakter. Wir empfinden dies heute besonders spürbar, wo im Zuge der Verschwendung und der Genußsucht (Drogen, Erotik) das gesamte Lebensniveau sinkt, so daß die Gesellschaft als Ganzes bedroht ist. Unser Augenmerk richtet sich hier allerdings in erster Linie auf die Kooperation in der Güterbeschaffung.

Fragen wir hier heute, wie das hohe menschliche, zugleich individuelle wie soziale Ziel verwirklicht werden kann. Es wird jedem einleuchten, daß nur menschliches Tun, und zwar Tun eines jeden einzelnen die einzige Ursache des gesellschaftlichen Aufbaus sein kann. Was heißt dies anderes, als daß wir von der Leistung eines jeden abhängen?

Der ethische Sinn der Leistung

Der Begriff Leistung deutet aber über das reine Tun hinaus einen eigenen Sinn an. Es ist z. B. keine Leistung, wohl aber ein Tun, wenn jemand seinen Begierden nachgeht, maßlos raucht und trinkt. Es ist keine Leistung, den anderen zu betrügen, sich auf Kosten anderer zu bereichern. Der Begriff Leistung ist erst dort anwendbar, wo der Mensch seine Fähigkeiten der Natur entsprechend entwickelt. Nun muß man allerdings darauf achten, ob man von partikulärer oder von einer ganzmenschlichen Entfaltung durch Leistung spricht. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch nennen wir jegliches einzelne Tun, das menschliches Können entfaltet, eine Leistung. Wir sprechen vom Leistungssport, von Höchstleistungen auf dem Gebiet von Technik und Wissenschaft. Aber es wird jeder begreifen, daß die Entfaltung einer einzelnen Fähigkeit, die sogenannte Spezialisierung, erst dann echte Leistung genannt werden kann, wenn sie mit dem gesamten Lebenssinn harmonisch verbunden ist. Wer bei Ski-Abfahrtsrennen ohne Rücksicht auf Gesundheit und Leben drauflosrast, mag in der Schnelligkeit eine Höchstleistung erzielen, vom Sinn des Lebens her gesehen müssen wir doch erklären, daß hier die Anwendung des Leistungsbegriffs an seine Grenzen, ja darüber hinaus gestoßen ist. Damit wir von echter Leistung sprechen können, muß diese sinnvoll sein. Dies ist sie nur im Rahmen des gesamten Lebens. Das ist ein Gedanke, der namentlich auch von den Marxisten aufgegriffen wurde. Sie sehen im Gewinnstreben kein Streben nach Leistung, weil es nur partikuläre Leistung erzeuge, die vom ganzheitlichen Sinn der Gesellschaft abführe. Ob das Argument richtig ist, soll uns im Moment nicht beschäftigen.

Zur Leistung gehört auch, daß sie nicht nur individuell, sondern ebenfalls sozial bedeutend ist. Selbst die sportliche Leistung, die eine Entfaltung individueller körperlicher Fähigkeiten ist, kann nur echte Leistung sein, wenn sie der Gesellschaft beispielhaft zeigt, wie hoch körperliches Training sinnvoll entfaltet werden kann. Ethisch betrachtet ist sie nur Leistung, wenn sie fern von Effekthascherei und Medaillensucht einen im Gesamtlebenszusammenhang erzielten Erfolg körperlicher Ausbildung darstellt. Wie sehr die Gesellschaft ihrerseits die individuelle sportliche Leistung zugleich auch als ihre Leistung wertet, beweist der, allerdings zur nationalistischen Karrikatur gewordene, Stolz der Gesellschaft auf den Erfolg eines ihrer Glieder.

Die Gesellschaft als solche kann nichts leisten, es sind immer die einzelnen Glieder, die etwas leisten. Das ist eine Binsenwahrheit. Es liegt aber in dieser Binsenwahrheit eine ungeheure Problematik, nämlich die doppelte Frage: wie können wir die echte, sozial bedeutungsvolle Leistung bestimmen und wie können wir sie stimulieren? Die beiden Fragen gehören innigst zusammen. Denn eine Gesellschaft kann ihre Wohlstandswünsche und -erwartungen erst formulieren, wenn sie weiß, was ihre Glieder wirklich leisten wollen. Es kommt also darauf an, wie man den Leistungswillen der Gesellschaftsglieder anregen kann. Man spricht daher von Leistungsstimuli. Sie zu kennen und vor allem zu bewerten, ist eine Hauptaufgabe der sozialetischen Betrachtung.

Die Leistungsstimuli

Über die Leistungsstimuli ist schon viel geschrieben worden. Vor allem bemühen sich die liberal denkenden Wirtschaftspolitiker kommunistischer Grundorientierung im Osten um dieses Thema. Man ist sich bewußt geworden, daß Gewalt keinen Willen anregt, daß der Mensch vielmehr, sobald er unkontrolliert ist, ein fremdbestimmtes Leistungs-soll zu umgehen sucht. Da die östlichen, d. h. marxistisch eingestellten Wirtschaftspolitiker auf keinen Fall das Gewinnstreben als Leistungsstimulus anerkennen wollen, noch können, versuchen sie es mit anderen Titeln wie Prestige, Beförderungsaussichten, sogar, und zwar in Anlehnung an westliche Erfahrungen, mit höherem Konsumeinkommen.

Um aus diesem Wirrwarr herauszukommen, müssen wir uns zunächst einmal fragen: gibt es eine allgemein menschliche Verhaltensweise, die Leistung garantiert, ohne daß man sie mit Gewalt erzwingt und kontrolliert? Die Frage wurde bereits von Thomas von Aquin gestellt. Er fand, daß das Eigeninteresse des einzelnen der stärkste Ansporn zu persönlichem Einsatz ist. Zwar ging Thomas von Aquin mit Augustinus und übrigens mit der ganzen christlichen Tradition darin einig, daß, rein ethisch betrachtet, das Gemeinwohl (verstanden als Integration sämtlicher persönlicher Eigenwohle in ein umfassendes Ganzes) dem Eigenwohl vorangehe. *Augustinus* hat sogar erklärt, der einzelne könne den Grad seiner sittlichen Vollkommenheit daran messen, inwieweit er das Gemeinwohl dem Eigenwohl vorziehe. Doch ist zu bedenken, daß dieses Urteil rein sittlicher Natur ist und noch gar nichts darüber aussagt, ob es ein wirksames Rezept für die gesellschaftliche Ordnung sei. Wir können

nicht warten, bis der einzelne vor dem Gericht Gottes für seine Trägheit zur Verantwortung gezogen wird. Für die Erfüllung der sittlichen Pflicht zu sozialer Leistung müssen wir einen wirksamen, möglichst nicht durch Gewalt zu kontrollierenden Anreiz ausfindig machen, aufgrund dessen der Mensch Werte schafft. Und zwar denken wir dabei an den mündigen Menschen, nicht etwa an einen, der, soeben aus der Wildnis kommend, sich in eine größere Gesellschaft integrieren soll und deswegen nur mit erzieherischer Gewalt zu Leistungen bewegt werden kann, von deren Wert er bislang nichts wußte.

Der Mensch ist nun einmal so disponiert, daß er nicht aufgezwungene Werte leichter und mit größerer Ergiebigkeit anstrebt als von fremder Macht aufgezwungene. Er handelt aus Eigeninteresse prompter als auf Befehl. Dies heißt fürwahr nicht, daß wir den Egoismus zum Leistungsstimulus erklären würden. Das Eigeninteresse ist so lange als sittlich einwandfrei zu beurteilen, als es sich in das personal aufgefaßte Gemeinwohl integrieren läßt. Man darf die beiden praktischen Fragen: Wie stimulieren wir Leistung? und: Wie ordnen wir diese in das Gesamtinteresse ein? nicht durcheinanderwerfen.

Das Eigeninteresse gestaltet sich nun in den einzelnen Bereichen unseres Lebens sehr verschieden. Ein Künstler hat ein anderes Eigeninteresse als der Arbeiter und dieser wiederum ein anderes als der Unternehmer. Immer aber ist es die selbstverantwortete Entscheidung, das Bedürfnis der Entwicklung ganz eigener Fähigkeiten und auch das Bedürfnis, den Erfolg als sein eigen zu erklären. Indem auch die Konsequenzen des Eigeninteresses dem Leistenden zugeschrieben werden, kann man ihn ohne äußeren Zwang zur Wachsamkeit veranlassen. Er trägt Erfolg und Mißerfolg. In einfachen Worten hat dies schon Paulus im zweiten Brief an die Thessalonicher ausgedrückt: „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen“ (3.10).

Der Wettbewerb als Gradmesser der Leistung im Bereich der Wirtschaft

Verbleiben wir im Bereich der Wirtschaft, wo es um die Erstellung von Gütern geht, die wir zum allgemeinen Wohlstand brauchen. Da die Gesellschaft fortschreitend mehr Güter benötigt, zeigt sich der Erfolg der wirtschaftlichen Leistung am Absatz der produzierten Güter. Selbstverständlich heißt dies nicht, daß die Leistung auf wirtschaftlichem Gebiet mit solch quantitativer Beurteilung, wie es der Begriff des

Absatzes nahezulegen scheint, vollständig erfaßt wäre. Denn schließlich kommt es nicht nur auf die Menge von, wenngleich optimalen, preislich günstigen Gütern an, sondern auch auf die Zweckmäßigkeit im Sinne menschlicher Kultur. Aber dieser Gesichtspunkt steht momentan nicht zur Debatte. Sein systematischer Ort ist dort, wo es um die Frage geht, wie wir die aus Eigeninteresse etwa entstehenden sozialen Schäden verhindern, wie wir die vom Eigeninteresse verursachten sozialen Kosten dem einzelnen anlasten können. Das Problem ist allerdings wichtig und heute sehr dringlich. Allzu gern steckt der Privatmann den Gewinn seines Unternehmens ein, bürdet aber eventuelle Schäden, die er eigentlich selbst zu tragen hätte, anderen auf. Doch möchten wir hier das Problem der sozialen Lasten der privatrechtlichen Ordnung nicht diskutieren. Es geht vielmehr um die eng umgrenzte Frage, welche soziale Institution wir nun benötigen, um die in der Produktion Tätigen zu höchster Leistung anzuspornen. Und da ist doch wohl jene Institution geeignet, die das Eigeninteresse derart in Gang setzt, daß Leistung gegen Leistung gesellschaftlich abgewogen werden kann nach dem Geschmack und den Wünschen aller in der Gesellschaft. Diese Institution nennt man Wettbewerb, und der Ort, wo dieser Wettbewerb ausgetragen wird, heißt Markt. So ist also die Marktwirtschaft das Instrument, um die vom allgemeinen Wohl geforderte Leistung zu stimulieren. Natürlich bedarf der Markt einer strengen Ordnung, nicht nur im formalen Sinn, daß keiner die Freiheit des andern störe, sondern auch im materialen Sinn, nämlich im Hinblick auf das gesellschaftliche Gesamtwohl. Zum Gesamtwohl gehört z. B. die Solidierung einer freien Gesellschaft, in der es jedem belassen bleibt, sein Lebensziel frei zu bestimmen und zu verfolgen. Gewiß, wir können dieses Gesamtwohl nicht im Detail vorausplanen, sonst müßten wir die geplante Leistung mit staatlicher Gewalt erzwingen. Aber wir sind wenigstens in der Lage, groben Unsinn und zu befürchtende Ungerechtigkeit zu erkennen, d. h. das Gemeinwohl vor groben Verirrungen abzuschirmen. Wir wissen, daß wirtschaftliche Machtkonzentration, eine Einkommensverteilung, die die Klassenunterschiede vergrößert, statt sie zu mildern, Gewinne, die nicht aus Leistung stammen, sondern nur Folgen eines unvollkommenen Wirtschaftsrechts sind, nicht Ordnung, sondern Unordnung schaffen.

Die sittliche Problematik der Gewinnmaximierung

Anstoß erregt in diesem gesamten Zusammenhang der Ethik der Leistung eigentlich nur das Gewinnstreben und die damit gegebene Gewinnmaximierung. Wie kann ein sittlich guter Mensch Gewinn erstreben, wo es doch ein Zeichen sittlicher Größe ist, das Gute um des Guten willen zu tun? Gewinn erscheint doch als sittlich nicht mehr zu verteidigendes Einheimenwollen, und zwar auf Kosten anderer. Nun kommt es zunächst darauf an, was eigentlich Gewinn ist. Diesen kann man nur von den Kosten her definieren. Zunächst muß das Kapital amortisiert werden (dazu dient der Zins), es müssen die Löhne, sowohl für die Arbeiter wie auch für den Unternehmer, bezahlt werden, es muß mit einem sozial verträglichen Betrag für die Expansion, wozu auch die technische Vervollkommnung gehört, gerechnet werden. Diese Posten sind unbedingt erforderlich, wenn man im Wirtschaften die fortschreitende Besorgung von materiellen Gütern zum allgemeinen besten Nutzen sehen will. Und wer wollte dies nicht? In den genannten Beträgen befindet sich bereits etwas, was man als Gewinn bezeichnen muß: der über die Kostendeckung hinausgehende Betrag für die Expansion. Ein kluger und verantwortungsvoller Unternehmer, der das gesellschaftliche Wohl im Auge hat, darf auf diesen Gewinn nicht verzichten. Das eigentliche Problem bezüglich der sittlichen Legitimierung des Gewinns stellt sich dort, wo der Gewinn die soziale Proportion übersteigt, wo er erworben wurde aufgrund von Ungleichgewichten innerhalb der Wirtschaftsgesellschaft. Daß ein solcher Gewinn entsteht, kann man nicht mehr dem Unternehmer ankreiden. Hier hat das Wirtschaftsrecht Abhilfe zu schaffen.

Halten wir also fest: Leistung wird nur von der Person erbracht, ihr Anreiz ist das Eigeninteresse der Person. Solange wir dieses Werturteil an den Anfang der Wirtschafts- und Sozialpolitik setzen, können wir ruhig soziale Eingriffe vornehmen, um das Gemeinwohl nicht dem Eigeninteresse preiszugeben. Im Wertdenken geht Gemeinwohl vor Eigenwohl. In der sozialen Wirklichkeit erhält das Eigeninteresse zunächst den Vorrang, allerdings in eine Handlungsordnung hineingestellt, die das Gemeinwohl nicht gefährden darf. Wer umgekehrt denkt, setzt nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch das Gemeinwohl an den Anfang und kann dann nur staatlichen Zwang als Garanten des Leistungsvollzugs vorsehen. Was das aber bedeutet, zeigt uns der kommunistische Osten.

Gerhard Müller

DIE ARBEIT IN CHRISTLICHER SICHT

Unter Arbeit ist, wie die Sozialwissenschaftler sagen, die bewußt gewollte und planmäßig durchgeführte Tätigkeit des Menschen zu verstehen, die vornehmlich auf Werte hinzielt, welche nicht bereits im Erlebnis der Arbeit selbst gegeben sind. Mag das auch nicht eines ihrer unbedingt notwendigen Elemente sein, so tritt die Arbeit doch wohl in der weitaus größten Zahl der Fälle in der Form der Berufsarbeit in Erscheinung. Sie wird, so lange man in einem bestimmten Beruf steht, dabei ständig in mehr oder weniger derselben Art und Weise verlangt.

Eine Unterscheidung zwischen körperlicher und geistiger Arbeit ist zwar üblich, aber in dieser scharfen Gegenüberstellung doch nicht zulässig. Jede körperliche Arbeit enthält auch geistige Momente; vom Arbeiter am Fließband wird z. B. ein sehr hoher Grad von Aufmerksamkeit und Konzentration verlangt. Jede geistige Arbeit weist ihrerseits körperliche Faktoren auf; der geistig Arbeitende muß seine Gedanken entweder selbst schriftlich niederlegen oder diktieren, und bereits der Denkprozeß als geistige Anstrengung führt zu einer körperlichen Belastung. Der Mensch arbeitet immer als Mensch, d. h. als eine geistig-körperliche Einheit.

Jede Arbeit ist Mühe. Bereits die Bindung an ihren Vollzug und die Notwendigkeit der Beachtung des Planmäßigen führt zu einer körperlich-seelisch-geistigen Belastung. Die von der Arbeit stets erforderte Konzentration, die körperliche Anstrengung, insbesondere die Daueranstrengung, aber auch die Anstrengung des Denkens wirken sich aus. Eine Monotonie der Arbeit bei gleichzeitiger Konzentration und Schnelligkeit der Arbeitsweise, etwa bei der Akkordarbeit, empfindet der Mensch jedenfalls in der Regel als ein Übel. Sogar Langeweile kann auftreten, z. B. bei den Angehörigen des Reparaturtrupps, die bei voll- oder teilautomatisierter Arbeit zur Verfügung stehen müssen. In dem anscheinend heraufziehenden Zeitalter der beruflichen Mobilität kann die Notwendigkeit, sich auf neue Berufe umstellen zu müssen, zur

psychischen Belastung werden. Der schon heute geforderte Lernprozeß führt zu einer nervlichen Anstrengung, die Überanstrengung werden kann. Schließlich ist jede Arbeit mit dem Risiko ihrer Vergeblichkeit behaftet. Die Last der Arbeit ist dabei unmittelbar mit ihrer Struktur gegeben, gleich ob das geistige oder das körperliche Moment überwiegt.

Die Arbeit ist aber auch eine Entfaltung des Menschen. In der Arbeit und durch sie gestaltet er und verwirklicht ein Werk, deckt Erkenntnisse mit ihren Möglichkeiten und Beziehungen auf und setzt sie, im engeren Sinne des Wortes, in die Tat um. Auch bei der vorwiegend körperlichen Arbeit ist dies der Fall. Der Erfolg der Arbeit gibt dem Menschen das Bewußtsein, in einer bestimmten Hinsicht Herr zu sein. All das ist ebenfalls mit jeder Form der Arbeit verbunden. Das Wort des Alten Testaments „im Schweiß Deines Angesichtes sollst Du Dein Brot essen“ gilt in gleicher Weise wie das Wort dort „Machet Euch die Erde untertan“.

Für das Recht ist die Arbeit als Gegenstand der Regelung insofern bedeutsam, als ihr Ergebnis oder die für einen anderen zu erbringende Arbeit hinsichtlich der Ordnungsgemäßheit der Arbeitsleistung oder des Arbeitswerkes einerseits und andererseits die Erbringung der Vergütung sachgemäß sicherzustellen sind. Das gilt für das freie Dienstverhältnis, das gilt für den sog. Werkvertrag, und das gilt für die im Arbeitsverhältnis zu erbringende sog. abhängige Arbeit. Da die Arbeit immer von der menschlichen Person zu erbringen ist und von ihr nicht abgelöst werden kann, kommt es vor allem bei der abhängigen Arbeit, grundsätzlich allerdings bereits bei jeder Arbeitsleistung, nicht zuletzt darauf an, die menschliche Person des Arbeitenden selbst zu schützen. Das Arbeitsrecht und das Recht der abhängigen Arbeit ist so betont vom sozialen Schutzgedanken getragen, wobei das Arbeitsrecht der Bundesrepublik Deutschland mit arbeitsrechtlichen Mitteln, insbesondere mit dem Kündigungsschutzgesetz, ebenfalls den Arbeitsplatz in Abwägung der Interessen des Arbeitnehmers und des Arbeitgebers sichert. Der soziale Schutzgedanke zur Sicherung trägt auch das deutsche Betriebsverfassungsgesetz; die Mitwirkungs- und Mitbestimmungsbefugnisse dort sind gegeben, um die Persönlichkeit der Arbeitnehmer in ihrer menschlichen Würde zu gewährleisten. Der allgemeine Rechtsgedanke des Gebots von Treu und Glauben und des Verbots sittenwidrigen Handelns schützen darüber hinaus jeden Arbeitenden, also auch denjenigen, der in einem freien Dienstverhältnis oder in einem freien Beruf steht. Vor allem das Gebot von Treu und Glauben in seinen verschiedenartigen

Ausformungen verlangt andererseits, daß die sachgemäßen Belange desjenigen zu beachten sind, für den die Arbeit erbracht wird, gleich, ob sie als abhängige Arbeit geleistet wird oder nicht. Jedenfalls im deutschen Rechtssystem kann man deswegen nicht von der Arbeitsleistung als Größe einer unzulässigen Herrschaft von Menschen über Menschen sprechen.

Die Arbeit in christlicher Sicht zu sehen verlangt vor allem, daß der Sachverhalt der Arbeit voll erfaßt wird; erst dann ist ihre Beurteilung und Bewertung möglich. Die christliche Sicht ist stets zugleich nüchtern und umfassend. Wie Gott in sich selbst ruht, so ist alles außerhalb seiner von ihm begründet, auf ihn bezogen und daher im Hinblick auf ihn zu sehen; Gott selbst ist der Unendliche, der Vollkommene und der Herr schlechthin. Eben deswegen ist jedes andere Sein, also auch die Arbeit, in seiner vollen Wirklichkeit und in allen seinen Beziehungen zu erfassen, soweit das Menschen nur möglich ist.

Die Arbeit ist nun in der Tat Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit. Nur durch die Arbeit kann der Mensch wesentliche Grundlagen seines Lebens schaffen und gestalten. In ihr und durch sie äußert er wesentlich seine Fähigkeiten und formt sich selbst. Das Bundesarbeitsgericht der Bundesrepublik Deutschland hat daher für den im Arbeitsverhältnis Stehenden neben der bereits durch die Rechtsordnung unmittelbar erfolgenden Sicherung des Arbeitsentgeltes grundsätzlich ein Recht auf Tätigkeitseinkönnen gemäß dem Inhalt des Arbeitsvertrages anerkannt.

Das Arbeiten ist, jedenfalls weitgehend, nicht nur auf den Arbeitenden bezogen und dient ihm. Die Arbeit des einen dient den anderen und der Gemeinschaft der Menschen. Werkziel der Arbeit kann sinnvoll nur das Schaffen einer wert- und sinnhaften Größe des Bedarfs für sich und die Mitmenschen sein, mag der Bedarf auch je nach den technischen, wirtschaftlichen und kulturellen Gegebenheiten einer Epoche verschieden sein und sich mit der Entwicklung dieser Faktoren ausweiten können. Somit ist Arbeit grundsätzlich soziale Tat und daher sinnhaft objektiv als Tat der Nächstenliebe angelegt. Das gilt in besonderem Maße von der Arbeit in der industrialisierten Gesellschaft, die weitgehend Grundlage für die Existenz der heutigen Menschheit ist. Somit ist die Bedeutung der Arbeit der industrialisierten Länder für die sog. Dritte Welt zu sehen, wie umgekehrt die Dritte Welt Leistungen für das Gemeinwohl der gesamten Menschheit zu erbringen hat.

Eine Unterscheidung der Wertigkeit der Arbeit, je nachdem ob sie mehr körperlicher oder ob sie mehr geistiger Art ist, bleibt, anders als nach der Auffassung der Antike, von Grund auf unzulässig. Jede Arbeit geschieht um des Menschen willen, für den Arbeitenden selbst und weitgehend eben für die Mitmenschen, und sie hat die menschlichen Bedürfnisse zu erfüllen; der Mensch aber ist eine Einheit von Körper und Geist.

Die Arbeit war durchweg schon immer eine Arbeit im menschlichen Verbund. Für die industrialisierte Gesellschaft gilt es in besonderer Weise. Der Mensch ist bei der Erbringung der Arbeit auch auf die Erbringung der Arbeit der anderen angewiesen. Die Arbeit ist also als menschliches Tun und Verhalten geeignet, von ihrer Seite her die Beziehung der Menschen untereinander zur Geltung zu bringen und zu gestalten. Auch in der Arbeit erfährt und bewährt sich der Mensch als ein Wesen, das wegen seines Menschseins auf den anderen Menschen hin verwiesen ist.

Die Arbeit ist aber ebenfalls eine Last. Die Mühe der Arbeit ist schlechterdings nicht zu leugnen. Das Risiko der Erfolglosigkeit ist ferner von vornherein mitgegeben. Im Verständnis des Glaubens ist das eine Folge der Erbsünde. In der weitgehend entchristlichten weißen Welt wird dieses Moment einer jeden menschlichen Arbeit nur noch unvollkommen gesehen und man versucht, es vollständig zu verdrängen. Trotzdem bleibt die Mühe und die Gefahr der Erfolglosigkeit der Arbeit. Arbeit muß, wenn sie voll sinnhaft sein soll, also auch als Buße gesehen werden, die in Gott zu tragen ist. Fehlt das Bewußtsein hierfür, wird Arbeit leicht als unzumutbarer Leistungsdruck empfunden. Das kann wiederum zur Ablehnung der Arbeit überhaupt führen und damit der menschlichen Existenz den Boden entziehen.

Die Arbeit steht allerdings, und das gilt insbesondere für die industrialisierte Gesellschaft, stets unter dem Gebot der Menschlichkeit. Die Last der Arbeit ist zwar nicht aufzuheben, aber immer muß die Würde des arbeitenden Menschen geachtet werden. So erhellt sich die Bedeutung einer menschengerechten Ordnung der Arbeit überhaupt und der abhängigen Arbeit insbesondere. An dieser Stelle hat der Mitbestimmungsgedanke bei der abhängigen Arbeit seinen sinnvollen Platz. Bei der Arbeitsteilung, die das Leben der Menschen heute und in Zukunft erst ermöglicht, kann zwar die abhängige Arbeit nicht aufgehoben werden. Würde man einen dahingehenden rechtlichen Versuch unternehmen, wären alle Arbeitnehmer rechtlich als Mitunternehmer zu

kennzeichnen, die doch realsoziologisch in abhängiger Arbeit verbleiben. Die rechtliche Qualifikation der Arbeitnehmer als Mitunternehmer müßte aber rechtslogisch zum Wegfall des Arbeitsrechtes mit seiner Entfaltung des sozialen Schutzgedankens führen. Mitbestimmung kann nur dem sozialen Schutz der Arbeitnehmer und ihrer sinnvollen Teilhabe am Schaffen des industriellen Ganzen dienen.

Wie alles menschliche Verhalten kann auch die Arbeit pervertieren. Im Grenzfall kann der Mensch die Arbeit schlechthin ablehnen und damit dem Müßiggang und dem Gamlertum verfallen. Näherliegend dürfte jedoch die Gefahr sein, daß die Arbeit vergötzt und damit unmenschlich nicht zuletzt für den Arbeitenden wird. Das droht in der Leistungsgesellschaft. Ebenso ist die Vergötzung der Arbeit angelegt in der Marx'schen Theorie der Entfremdung, die der Arbeiter im Kapitalismus gerade durch seine Arbeit erfahren soll. Diese Theorie verkürzt bereits die umfassende Sicht und damit den vollen Sinngehalt einer jeden Arbeit zu jeder Zeitepoche. Vor allem aber spricht sie die Arbeit wohl als die menschliche Grundbefindlichkeit schlechthin an. Der Mensch schafft sich nach Marx selbst durch die Arbeit in der Gesellschaft. Engels hat diesen Gedanken dahin fortgeführt, daß erst durch die Arbeit aus dem Affen der Mensch geworden ist. Es ist nur folgerichtig, wenn der marxistische Bereich die Arbeit gleichfalls als das allein Menschengemäße, als das ausschließlich Humane sieht. Die Sache der Ehre, des Ruhmes und des Heldentums ist eben allein die Arbeit.

Die Arbeit kann pervertieren durch ein verfehltes Arbeitsziel, nämlich wenn ihr Werkziel nicht wahren menschlichen Bedürfnissen dient. Allerdings läßt sich „das wahre menschliche Bedürfnis“ nicht durch gesellschaftlichen Konsens, auch nicht durch eine demokratische Abstimmung erfassen. Damit würde wiederum die Würde des Menschen, der je für sich eine unverwechselbare Person ist, im Kern getroffen. Auch Puritanismus und ethischer Rigorismus sind nicht am Platze.

Die Arbeit ist für den Menschen wesentlich, sie ist aber nicht sein Alles. Das zeigt sich heute augenfällig. Die industrielle Entwicklung mit ihren Möglichkeiten der Arbeitszeitverkürzung wirft das Problem der Freizeit als einer sinnvoll zu gestaltenden Möglichkeit auf. Da der Mensch mit seiner ganzen Person und gleichsam mit jeder Faser auf Gott bezogen ist, gilt im Hinblick auf die Arbeit zutiefst der Spruch der benediktinischen Mönche: *ora et labora*. Es gilt das einfache und doch so tiefe Wort eines alten Kinder- und Kirchenliedes: Alles meinem Gott zu Ehren, Gottes Lob und Ehr zu mehren in der Arbeit, in der Ruh'.

Paul Mikat

RELIGIONSFREIHEIT IM STAAT ALS RECHT ZUM BEKENNTNIS

Die Religionsfreiheit, die die Glaubens- und Gewissensfreiheit ebenso umfaßt wie die Kulturfreiheit, die das Recht des einzelnen, sein religiöses Bekenntnis oder seine Weltanschauung frei zu wählen, ebenso betrifft, wie das Recht, das Bekenntnis zu wechseln oder auch zu verschweigen, ist heute nicht nur in den meisten Staatsverfassungen verankert, sie hat auch Eingang in die Europäische Konvention zum Schutz der Menschen und Grundfreiheiten und in die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der UNO gefunden, und sie ist auch in der Erklärung über die Religionsfreiheit des II. Vatikanischen Konzils ausdrücklich bekräftigt worden. Die Religionsfreiheit ist ein Menschenrecht, das erst im Laufe einer langen geschichtlichen Entwicklung weite Anerkennung gefunden hat und in nicht wenigen Staaten der Welt trotz verfassungsrechtlicher Verankerung immer noch nicht voll gewährleistet ist. Sie entspricht nicht nur der Würde des Menschen sondern auch einer freiheitlichen Auffassung von Staat und Gesellschaft. Es wäre eine Verkürzung des Religionsfreiheitsrechts, würde die Religionsfreiheit nur als Recht der einzelnen Bürger verstanden, im engen persönlichen Bereich ihrem Glauben und Gewissen entsprechend zu leben, ohne ihren Glauben in der Öffentlichkeit frei bekennen und ohne sich zu religiösen Gemeinschaften zusammenschließen zu können. Die recht verstandene Religionsfreiheit ist nicht nur ein Individualrecht, sie ist gleichzeitig auch ein Kollektivrecht. Die Religionsfreiheit verwehrt dem Staat, über inhaltliche Aussagen theologischer und philosophischer Lehren und Wertvorstellungen verbindlich zu entscheiden. Die staatliche Rechtsordnung kann und darf nicht dazu dienen, bestimmte religiöse oder philosophische Wertvorstellungen durch den Staat zu verwirklichen.

Aber niemand wird leugnen können, daß das religiöse Interesse zu den personalen Interessen gehört, denen für den einzelnen Bürger und für die entsprechenden Gruppen besondere Bedeutung zukommt, eine Bedeutung, die sich grundsätzlich auf die Gesamtheit der menschlichen

Existenz bezieht. Es gehört deshalb zu den Aufgaben der Rechtsordnung eines demokratischen Gemeinwesens, die rechtlichen Bedingungen für die Realisierbarkeit auch der religiösen Interessen der Bürger zu schaffen und zu gewährleisten. Eine kulturstaatliche Rechtsordnung darf sich nicht darauf beschränken, lediglich diejenigen gesellschaftlichen Bedingungen zu ermöglichen und zu garantieren, die notwendig sind, um die elementaren, auf die äußere Existenz bezogenen Lebensgüter zu erhalten und zu sichern. Sie muß vielmehr bestrebt sein, gerade auch die geistigen Interessen der Bürger zu fördern. Solange aber religiöse Interessen zu den geistigen Lebensinhalten gehören, zu denen die Bürger sich frei bekennen, bleibt die Schaffung und Gewährleistung gesellschaftlicher Bedingungen für eine Realisierbarkeit religiöser Interessen eine Aufgabe des politischen Gemeinwesens, das durch die Wahrnehmung dieser Aufgabe allerdings nicht selbst Träger des religiösen Interesses wird, wohl aber als Sachwalter der Freiheit seiner Bürger auftritt. Diese Aufgabe des Staates erstreckt sich deshalb auch auf alle Arten von religiösen Interessen und nicht nur auf diejenigen, die von einer bestimmten theologischen oder anthropologischen Grundauffassung oder von einer bestimmten geschichtlichen Überlieferung her als wertvoll und beachtenswert angesehen werden.

Ob der einzelne Bürger religiöse Überzeugungen hat oder nicht, welche religiösen Überzeugungen er hat und mit welcher Intensität er sie bekennt, das ist selbstverständlich seine höchstpersönliche, private Angelegenheit. Aber die gesellschaftlichen Bedingungen, von denen es abhängt, ob in einer politischen Gemeinschaft die hier auftretenden religiösen Überzeugungen verwirklicht werden können, sind dagegen öffentliche Angelegenheiten. Solange sich ein Staat als freiheitlich-demokratischer Kulturstaat begreift, sind religiöse Interessen durch die staatliche Rechtsordnung als Rechtsgüter anzuerkennen und als Zweck zu werten, für deren Realisierbarkeit der Staat mit seinen Möglichkeiten und Mitteln einzustehen hat. In diesem Sinne ist das religiöse Interesse in vielen Staaten der Welt durch die Verfassung als Grundrecht anerkannt. Zur konkreten Gewährleistung dieses Grundrechts sind jedoch eine Vielzahl gesellschaftlicher Bedingungen zu schaffen, wenn in einem pluralistischen Gesellschaftssystem die verschiedensten religiösen Interessen verwirklicht werden sollen.

Einmal ist sicherzustellen, daß weder die Staatsgewalt noch eine private Macht gezielt eingesetzt wird, um eine Realisierung religiöser Interessen zu verhindern. Da mit solchen „Eingriffsfällen“ immer zu

rechnen ist, müssen in der politischen Gemeinschaft Rechtssätze und Rechtseinrichtungen vorhanden sein, die geeignet sind, religiöse Interessen gegen gezielte Eingriffe wirkungsvoll abschirmen zu können.

Ferner ist eine Berücksichtigung religiöser Interessen durch den Staat oder durch andere öffentliche Institutionen immer dann notwendig, wenn der Staat oder andere öffentliche Institutionen Aufgaben zu erfüllen haben, die zugleich Gegenstand eines religiösen Interesses sind. Das Erhalten kirchlicher Kulturdenkmäler, das Leisten von Sozialhilfe oder die Pflege von Lehre und Forschung auf dem Gebiet der Theologie verdeutlichen beispielhaft, welcher Sachverhalt hier gemeint ist. Das bedingt die Herausbildung von Rechtssätzen und von Rechtseinrichtungen, durch die sichergestellt wird, daß die Träger öffentlicher Aufgaben, wenn sie Aufgaben wahrnehmen, die zugleich auch religiöse Aufgaben sind, diesem Tatbestand in einer einem freiheitlichen Gemeinwesen würdigen Weise Rechnung tragen.

Weiterhin ist hier auch ein Ausgleich in den Fällen zu schaffen, in denen eine Beeinträchtigung religiöser Interessen notwendig ist, um bestimmte gesamtgesellschaftliche Interessen zu verwirklichen. Dies ist eine Problematik, die etwa im Bereich des Schulwesens und der Lehrerbildung durch die verstärkte religiös-weltanschauliche Differenzierung der Bevölkerung entsteht. Nicht zuletzt hier wird deutlich, daß die Gewährleistung verschiedenartiger gesellschaftlicher Bedingungen die Herausbildung von besonderen Rechtseinrichtungen erfordert und daß mit einer eng verstandenen Freiheitsgarantie allein nicht auszukommen ist.

Schließlich sind Rechtssätze erforderlich, welche die Wahrung und Durchsetzung der Religionsfreiheit sowohl dem Staat wie auch den gesellschaftlichen Mächten gegenüber zu einer staatlichen Rechtsschutzaufgabe machen. Die Träger religiöser Interessen müssen im Konfliktfall in der Lage sein, den Rechtsschutz der staatlichen Gerichte anzurufen.

Mit diesen Thesen stimmt auch die Erklärung über die Religionsfreiheit des II. Vatikanischen Konzils überein. Sie bringt prägnant zum Ausdruck, daß heute auch die katholische Kirche nicht Herrschaft *über* Staat und Gesellschaft sondern Freiheit *in* Staat und Gesellschaft erstrebt. Nach dieser Erklärung muß die Staatsgewalt „durch gerechte Gesetze und durch andere geeignete Mittel den Schutz der religiösen Freiheit aller Bürger wirksam und tatkräftig übernehmen und für die Förderung des religiösen Lebens günstige Bedingungen schaffen, damit die Bürger auch wirklich in der Lage sind, ihre religiösen Rechte

auszuüben und die religiösen Pflichten zu erfüllen, und damit der Gesellschaft selber die Werte der Gerechtigkeit und des Friedens zugute kommen, die aus der Treue der Menschen gegenüber Gott und seinem heiligen Willen hervorgehen“.

Darüber hinaus heißt es in der Erklärung des Konzils mit Recht, daß dort, wo in einer staatlichen Rechtsordnung *eine* Religionsgemeinschaft besonders anerkannt ist, dennoch *allen* Menschen und Religionsgemeinschaften das Recht auf Religionsfreiheit zuerkannt und dann auch gewahrt werden muß. Und schließlich wird die Staatsgewalt mit Recht aufgefordert, die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz niemals weder offen noch verborgen, um der Religion willen zu verletzen. „Hieraus folgt“, so mahnt das Konzil, „daß es für die öffentliche Gewalt ein Unrecht wäre, den Bürgern durch Zwang oder Furcht oder auf andere Weise das Bekenntnis oder die Verwerfung irgendeiner Religion aufzuerlegen oder jemand daran zu hindern, sich einer religiösen Gemeinschaft anzuschließen oder sie zu verlassen. Um so mehr wird gegen den Willen Gottes und gegen die geheiligten Rechte der Person und der Völkerfamilie gehandelt, wenn auf irgendeine Weise Gewalt angewendet wird zur Zerstörung oder Behinderung der Religion, sei es im ganzen Menschengeschlecht oder in irgendeinem Lande oder in einer bestimmten Gemeinschaft“.

Johannes Schasching SJ

TOLERANZ ALS ACHTUNG DES ANDEREN AUS EIGENER ÜBERZEUGUNG

Viele von uns sind der Überzeugung, daß bestimmte Grundwerte bereits so zum eisernen Bestand unserer Gesellschaftsordnung gehören, daß sie von niemand ernstlich in Frage gestellt werden können. Ebenso sind sich viele darüber einig, daß die Toleranz heute zu diesen gesellschaftlichen Grundwerten gehört. Wenige allerdings wissen um das geschichtliche Drama, das der Anerkennung der Toleranz vorausging. Und vielleicht noch weniger ahnen die latente Bedrohung, welcher die Toleranz ständig ausgesetzt ist. Es kann in diesen kurzen Ausführungen nur auf eine zweifache Problematik eingegangen werden.

Es ist auffallend, daß die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über „Die Kirche in der Welt von heute“ den Ausdruck Toleranz zwar nie direkt gebraucht, über die Sache selber aber sehr eindeutig spricht. Man hat den Eindruck, als ob das Konzil es bewußt vermeiden würde, eine Leerformel zu gebrauchen, mit der eine ganz persönliche Verantwortung verdrängt oder abgewälzt werden soll. Auf diese persönliche Verantwortung aber legt es das ganze Gewicht, indem es immer wieder sagt: Es ist durchaus möglich, daß Menschen auf Grund reiflicher Überlegung und reifer Gewissensbildung in den Fragen des gesellschaftlichen Lebens zu verschiedenen Überzeugungen und verschiedenen Handlungsweisen kommen. Das Konzil steht nicht an, das gleiche auch für den religiösen Bereich zu sagen. Diese Menschen sind in ihrer ehrlichen Überzeugung zu achten. Aber das ist nicht genug: sie verdienen, daß man sich um ein inneres Verständnis ihrer Überzeugung bemüht und aus diesem Verständnis heraus ein Gespräch mit ihnen sucht. Diese Aussage ist alles eher als selbstverständlich und zeigt deutlich die eingangs erwähnte Problematik der Toleranz auf.

Hier wird nämlich verlangt, daß mit Toleranz nicht die Verhaltensweise zwischen zwei Menschen ohne eigene Überzeugung gemeint sein kann, das ratlose Gegenüberstehen von Standortlosen. Im Gegenteil.

Toleranz setzt die durch reife Überlegung und aus reifer Gewissensbildung erwachsene eigene Überzeugung voraus. Erst dann ist man befähigt und verpflichtet, die Überzeugung des anderen, die dem gleichen ehrlichen Bemühen erwachsen ist, zu verstehen und aus dem Verstehen zu diskutieren. Hier zeigt sich nun die Problematik der Toleranz als Grundwert des gesellschaftlichen Lebens. Man könnte sie kurz so formulieren: Die Toleranz ist an wesentliche Voraussetzungen geknüpft. Diese Voraussetzungen aber sind nur sehr bedingt gegeben und ständig bedroht. Bedroht vor allem durch das, was man als die geistige Manipulation bezeichnen könnte. Gemeint ist hier die Tatsache, daß ein Teil der Menschheit nicht mehr imstande ist, sich über die entscheidenden Fragen des gesellschaftlichen Lebens eine persönliche Überzeugung zu bilden, sondern daß ihnen die Überzeugung auf vielerlei Weise aufgezungen wird. Nun wäre es eine Utopie zu glauben, daß sich der moderne Mensch in der Verdichtung des gesellschaftlichen Lebens über alle Bereiche seine persönliche Überzeugung bilden könnte. Dazu fehlen ihm schlechthin die Möglichkeiten. Er wird in vielen Bereichen auf Informationen angewiesen sein, die er nicht überprüfen kann. Er wird trotz aller Bemühung um ein selbständiges Urteil unbewußten Einflüssen ausgesetzt sein, die ihn mitbestimmen. Das alles kann zugegeben werden. Aber das alles ändert nichts an der Grundforderung, daß echte Toleranz auf die Dauer nur möglich ist, wenn sie in den wesentlichen Fragen des gesellschaftlichen Lebens auf ein bestimmtes Maß an persönlicher Überzeugung aufbaut. Sonst bleibt sie eine Leerformel, die einer ernsten Belastung nicht standhält. Und sie ist vor allem nicht imstande das zu leisten, was die Pastoralkonstitution als wesentlich ansieht: sich ehrlich in die Überzeugung des Andersdenkenden hineinzufühlen und leidenschaftslos ins Gespräch zu kommen. Ideologischer Fanatismus und Totaliterismus haben mit Toleranz wenig zu tun. Die Pastoralkonstitution steht nicht an, die Verantwortung aufzuzeigen, die gerade die gesellschaftlichen Mächte und der Staat haben, diese Voraussetzung einer funktionsfähigen Toleranz zu schützen und zu fördern.

Die Pastoralkonstitution über „Die Kirche in der Welt von heute“ spricht noch von einer zweiten Problematik der Toleranz als Grundwert des gesellschaftlichen Lebens. Sie tut das scheinbar nur so nebenbei, so daß man leicht darüber hinweglesen könnte. Und doch berührt sie damit einen neuralgischen Punkt der gesellschaftlichen Auseinandersetzungen von heute. Dort, wo das Pastoral Schreiben verlangt, daß die Überzeugung Andersdenkender zu achten sei, setzt sie eine kurz gefaßte

Bedingung hinzu: vorausgesetzt, daß diese Meinung „anständig“ (im lateinischen Urtext heißt es „honeste“) vertreten wird. Geschieht das nicht, dann kann man nicht mehr sinnvoll von der Forderung der Toleranz sprechen.

Damit stehen wir vor der ganzen Problematik der Methode der gesellschaftlichen Auseinandersetzungen und Konflikte. Es ist in diesem Zusammenhang nicht möglich, auf die theoretischen Hintergründe dieser Problematik einzugehen. Es soll vielmehr versucht werden, den ethischen Grundgehalt im Anschluß an das erwähnte Konzilsdokument aufzuzeigen. Man braucht absolut nicht selber ein politischer Experte zu sein, um zu wissen, daß die gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen und Konflikte alles eher als harmlose Kaffekränzchen sind: Um das Mögliche zu erreichen, wird manchmal das Unmögliche gefordert. Um Gehör zu finden, wird nicht selten eine Lautstärke angeschlagen, die auf den ersten Blick die Proportionen sprengt. Um die eigene Position zu stärken, wird die Schwäche des gesellschaftlichen Gegners überzeichnet. Niemand wird sagen, daß diese Verhaltensweisen Musterbeispiele der Toleranz darstellen. Sie können unter Umständen bereits ein ethisches Grenzverhalten darstellen. Aber das muß nicht so sein. Die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen rechnen mit diesen Verhaltensweisen und in diesem Sinn sind sie mit einer richtig verstandenen Toleranz durchaus vereinbar. Das ist vor allem deshalb, weil sie die Position Andersdenkender und gesellschaftlich anders orientierter Gruppen nicht grundsätzlich zu negieren und zu liquidieren versuchen.

Wesentlich anders aber verhält es sich mit einer anders verstandenen und anders praktizierten Methode der gesellschaftlichen Auseinandersetzungen und Konflikte. Hier wird dem andersdenkenden Einzelnen und der anders orientierten Gruppe von vornherein unterschoben, daß sie nicht bloß anders sind, sondern daß sie grundsätzlich falsch liegen. Und das deshalb, weil die eigene Grundposition als die einzig richtige und daher als die einzig mögliche angesehen wird. Darum ist der Andersdenkende nicht zu achten und noch weniger zu verstehen, sondern schlechthin zu liquidieren. Er ist grundsätzlich Gegner und Feind. Gespräche, die mit ihm geführt werden, dienen nicht einem besseren Verstehen, sondern sind als notwendige Zwischenstufen des Liquidationsprozesses zu beschleunigen, womöglich durch direkte Gewalt. Die Toleranz, die man für sich selber verlangt, kann klarerweise dem Andersdenkenden nicht zugebilligt werden. Die Toleranz ist nicht ein ge-

sellschaftlicher Grundwert, sondern reines Mittel zur Verwirklichung eines gesellschaftlichen Totaliterismus.

Diese kurzen Ausführungen sollten die zweifache Problematik aufzeigen, vor die nach der Meinung des Zweiten Vatikanischen Konzils die heute so oft zitierte und nicht selten überstrapazierte Toleranz gestellt ist. Die richtig verstandene Toleranz als gesellschaftlicher Grundwert setzt die Fähigkeit und Bereitschaft zur persönlichen und Gruppenüberzeugung voraus. Wer die Toleranz erhalten will, muß alles tun, um diese fundamentalen Bedingungen zu erhalten und zu stärken. Und das andere: Toleranz darf nicht nur von einer Seite ehrlich gemeint sein. Jeder Totaliterismus degradiert die Toleranz zum bloßen Mittel und damit in ihr Gegenteil. Ob diese Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zu lebensfremd und zu wenig gegenwartsbezogen sind? Seine Absicht war eine andere. Das Dokument des Konzils trägt bewußt den Titel: „Die Kirche in der Welt von heute“.

Otto B. Roegele

DIE MASSEN MEDIEN – WEG ZUR FREIHEIT ODER NEUE FORMEN DER HERRSCHAFT ?

Die „Gegenwartsdenunziation“ (J.H. Knoll) ist eine beliebte und verbreitete Beschäftigung geworden. Dem Fortschrittsoptimismus früherer Jahrzehnte ist ein ebenso pauschaler, ebenso gefühlsbetonter Zukunftspessimismus gefolgt, der seine Kraft aus der Beschreibung von Mißständen zieht, die hier und jetzt zu beobachten sind.

Die Massenmedien nehmen in diesem Bezugssystem eine besonders interessante Stellung ein. Sie sind nämlich nicht nur reichlich fließende Quellen und lautstarke Übermittler dieser „Gegenwartsbeschimpfung“, sondern bilden oft genug auch die Zielscheibe solcher Vorwürfe und Anklagen. Das ist eigentlich recht sonderbar, denn die Massenmedien unterscheiden sich von den übrigen Einrichtungen unserer Gesellschaft vor allem dadurch, daß sie ihre eigene Publizität betreiben können und sie auch fortwährend betreiben. Während alle anderen, z. B. Parteien oder Verbände, Kirchen oder Hochschulen, darauf angewiesen sind, daß ihre Beiträge zur öffentlichen Diskussion von den Massenmedien beachtet, aufgenommen, aufbereitet und weitervermittelt werden, können die Massenmedien ihre eigenen Angelegenheiten ohne Dazutun eines Dritten in eigener Regie aufgreifen oder fallenlassen, weitersagen oder für sich behalten, hochspielen oder bagatellisieren. Natürlich gilt das nur in gewissen Grenzen und nur unter bestimmten gesellschaftlichen Umständen; der Sachverhalt ist aber doch wohl von größerer praktischer Bedeutung, als man gemeinhin wahrnimmt. Wie konnte es trotzdem dahinkommen, daß man den Massenmedien mit so viel Mißtrauen und Argwohn, ja mit offener Ablehnung begegnet?

Ich glaube, daß hierfür vor allem zwei Ursachen verantwortlich gemacht werden müssen. Erstens ist die technische Entwicklung im Bereich der Kommunikationsmittel unserer geistigen, moralischen und politischen Entwicklung weit vorausgeeilt, so daß wir die Folgen dessen, was technisch möglich ist, noch nicht ganz erkennen und durchschauen,

geschweige denn durch sinnvolle Regelungen „in den Griff bekommen“ können. Zweitens fehlt vielen Verantwortlichen in den Massenmedien eine klare Vorstellung von den Aufgaben, die diese für das Gesellschaftsganze zu erfüllen haben; es fehlt auch an allgemein anerkannten Normen für die Inanspruchnahme und Kontrolle der Macht, die durch die Massenmedien in die Welt gekommen ist, und daher ist die Grenze zwischen rechtem Gebrauch und Mißbrauch in vielen Fällen umstritten.

Ich will im folgenden näher erläutern, was ich damit meine: Der Staatsbürger in den freiheitlich verfaßten Gesellschaften hat das Recht – und damit auch die moralische Pflicht –, über das Geschick der Gemeinschaften, denen er angehört, nach bestem Wissen und Gewissen mitzuentcheiden. Um dies tun zu können, muß er erfahren, welche Probleme zu lösen sind, welche Alternativen gegeben sind, mit welchen Vor- und Nachteilen sie jeweils verknüpft sind. Er muß also informiert sein, muß verstehen und sich entschließen können. Das ist in der Welt von heute in der Regel nicht ohne die Massenmedien möglich. Was ein Staatsbürger aus eigener Erfahrung, aus eigenem Augenschein und unmittelbar Selbsterlebtem kennt, ist nur ein winziger Bruchteil dessen, was er braucht, um seine Wahl zu treffen. Natürlich ist damit die Primärerfahrung nicht unwichtig geworden; im Gegenteil – als Prüfstein für die Beurteilung dessen, was er aus Mitteilungen anderer übernehmen muß, als Kriterium für Wahr und Falsch, besser: für Glaubwürdig und Unglaubwürdig, für Vernünftig und Phantastisch, bleibt die unmittelbare eigene Erfahrung unersetzlich, ja sie wird in dieser Eigenschaft umso wichtiger, je komplexer die Zustände werden, je mehr ein Jeder sich auf Vermitteltes verlassen muß.

Man wird wohl von allen modernen Industriegesellschaften behaupten können, daß der Übergang dessen, was der Staatsbürger nicht mehr direkt sehen, hören und nachprüfen kann, was er von anderen übernehmen und ihnen zunächst einmal abnehmen muß, ständig wächst. Daher ist es kein Wunder, daß auch ein untergründiges Unbehagen an dieser Entwicklung zunimmt.

Das Fernsehen hat dazu sein Teil beigetragen. Es ist ja das erste aktuelle Massenmedium, das zwei Sinne zugleich in Beschlag nimmt. Die Eindrücke, die es vermittelt, mögen relativ flüchtig sein; auf jeden Fall wirken sie bei vielen subjektiv mächtiger als Nur-Gehörtes oder Nur-Gesehenes. Außerdem hat sich das Fernsehen in einer fabelhaft kurzen Zeit ausgebreitet. Keines der älteren Massenmedien hat einen so raschen und vollständigen Siegeszug erlebt. Die Welt hat sich dadurch

verändert, und zwar beträchtlich. Man braucht nur einmal die Freizeitgewohnheiten vor und nach der Ausbreitung des Fernsehens miteinander zu vergleichen, um charakteristische Unterschiede zu konstatieren. Das ist aber nicht die einzige, nicht einmal die wichtigste Veränderung. Daß das Fernsehen die Ereignisse der Außenwelt in die Intimität der Wohnung, der Familie, hereingeholt, daß sie Kriegsgreuel und Staatsaktionen, Liebesgeschichten und Verbrechen, Jubel und Verzweiflung zum Zimmergenossen macht, bewirkt eine Veränderung, die tiefer greift, als man durch statistische Daten erfassen kann.

In früheren Jahrhunderten bestand die Schwierigkeit der meisten Menschen darin, sich genug Informationen über das Geschehen außerhalb ihres engsten Umkreises zu beschaffen. Das hat sich genau umgekehrt: *Wir* stehen vor der Schwierigkeit, mit einer Flut von Informationen zurechtzukommen, das Wichtige vom Unwichtigen zu unterscheiden, eine Orientierung zu finden, die uns den Überblick ermöglicht, die uns noch die großen Zusammenhänge wahrnehmen, Konsequenzen überlegen und verantwortliche Entscheidungen treffen läßt.

In den letzten Jahren hat der Begriff „Manipulation“ eine beherrschende Stellung in der öffentlichen Debatte erlangt. Hinter dieser „Karriere eines Schlagworts“ stehen auch politische Kräfte und Absichten; aber ich glaube nicht, daß Manipulation ein Schlüsselbegriff der Gegenwart hätte werden können, wenn dieses Wort nicht so gut passen würde zu dem Gefühl der Unterlegenheit, der Ohnmacht, des Überwältigtwerdens, das viele Menschen gegenüber den Massenmedien, den modernen Kommunikationstechniken und zumal gegenüber dem Fernsehen empfinden. Das gilt keineswegs nur für solche Länder, in denen die Massenmedien ganz im Dienste *einer* bestimmten politischen Richtung eingesetzt werden, sondern auch gerade da, wo der Staat die Freiheit der Kommunikationsmittel respektiert.

Diese Tatsache erscheint mir besonders aufschlußreich. Sie macht darauf aufmerksam, daß die Angst vor Manipulation nicht nur dort besteht, wo politische Herrschaft erklärtermaßen auch mit Hilfe der Massenmedien ausgeübt, gefestigt und ausgebreitet werden soll, sondern vielleicht sogar in besonderem Maße dort, wo man vermutet, daß solche Herrschaft aus dem Dunkeln versucht wird, von Kräften, die sich verstecken, von Menschen, die zwar vorgeben zu informieren, in Wirklichkeit aber indoktrinieren oder agitieren.

Die Massenmedien sind zweifellos höchst wirksame Instrumente politischer Herrschaft, wenn und solange die Bürger eines Landes von

jeder andersartigen Information abgeschnitten werden können. Im Zeitalter der Rundfunkwellen, der Transistorgeräte und der Weltraumsatelliten ist das jedoch nur in bestimmten Grenzen möglich. Wo ein freier Markt der Informationen besteht, wo der Wettbewerb um die rascheste und vollständigste Nachricht herrscht, bleibt auf die Dauer nichts Wichtiges verborgen. Das gilt auch für journalistische Arbeit selbst, die unter dem Zwang zur Auswahl aus dem Überangebot von Nachrichten steht – einem Zwang, der umso härter wird, je leistungsfähiger die technischen Anlagen werden.

Wem daran liegt, das Element der Freiheit zu stärken, es nicht bloß nicht verkümmern zu lassen unter dem Schwall der fremdbestimmten Wörter, sondern es zu aktiv-kritischer Funktion zu entwickeln, der muß wohl dreierlei tun:

Er muß die Wahrnehmungsfähigkeit der Menschen für die unmittelbare primäre Erziehung steigern – das ist eine Aufgabe der *Erziehung*.

Er muß ferner die Bedingungen für die Eigenständigkeit des Einzelnen bei der Auswahl aus dem Angebot der Massenmedien verbessern – das ist weithin eine Aufgabe der *Presse*, die in Zukunft zu einer Art Kursbuch durch die zahlreicher werdenden audiovisuellen Programme wird ausgebaut werden müssen.

Und er muß schließlich dafür sorgen, daß der Mensch im Andrang der Außenwelt, die immer fordernder an ihn heranrückt, sein Selbst, seine Identität nicht verliert – das ist zum Teil eine Frage der persönlichen *Lebensführung*. Ohne ein gewisses Maß an „innerweltlicher Askese“ wird Freiheit gegenüber den Massenmedien in Zukunft nicht denkbar.

Franz Ronneberger

DIE MASSEN MEDIEN – WEG ZUR FREIHEIT ODER NEUE FORMEN DER HERRSCHAFT?

Massenmedien sind dem Wortsinne nach Mittler und Vermittler zwischen Publizisten und der Masse der Bevölkerung. Und zwar haben wir es heute mit hochkomplizierten technischen Mitteln zu tun, die durchaus wie Industriebetriebe arbeiten und geleitet werden. Das besondere der Massenmedien besteht darin, daß sie nicht materielle Güter produzieren, sondern Wörter, Töne, Bilder, die wohl dem flüchtigen Alltagsgebrauch dienen, doch in Wahrheit unsere Seelen, unseren Geist ergreifen und beeinflussen. Kaum jemand kann sich diesem drängenden Angebot entziehen. Dank der ungeheueren Vervielfältigungskraft der publizistischen Technik sind die Botschaften der Massenmedien allgegenwärtig. Sie umgeben uns so wie die Physik das Medium definiert: als ein den Raum kontinuierlich erfüllendes Mittel im Sinne der Vermittlung von Wirkungen.

Im Fernsehen verdichten sich diese Erscheinungen aufs eindringlichste. Es schafft für seine Zuschauer die Illusion des Überall-Dabei-Seins. Jeder einzelne am Bildschirm kommt sich vor wie ein Privilegierter, der ganz nahe an den Ereignissen ist und die besten Plätze hat. Er ist dabei, wenn Kaiser gekrönt und Verbrecher gejagt werden, er kann sich die teuersten Künstler, die kostbarsten Ausstattungen, die raffiniertesten Tricks leisten. Wenn Reporter Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens interviewen, sieht es sich so an, so würden sie vom Zuschauer vor die Kamera zitiert und zur Rede gestellt. Das alles erzeugt die Illusion von Macht. Aber eben nur die Illusion. Denn an der tatsächlichen Lage des einzelnen Zuschauers hat sich währenddessen überhaupt nichts verändert. In Wahrheit gewinnt er nicht mehr Macht, sondern es sind diejenigen, welche sich des Mediums Fernsehen bedienen. Wie sieht diese Herrschaft aus? Sie läßt sich aus vier verschiedenen Blickwinkeln beschreiben:

(1) Es herrscht die Technik selbst, d. h. die technischen Mittel verselbständigen sich und entfalten Eigendynamik. Wir beobachten diese Erscheinung allenthalben in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Nicht nur Bedürfnisse der Menschen, sondern das technisch Machbare bestimmt, was produziert wird. Gerade beim Fernsehen erleben wir es, daß die technischen Möglichkeiten den tatsächlichen Bedürfnissen ständig vorausziehen: Farbe, Satellitenübertragung, Konferenzschaltungen, Aufnahme- und Mischpulttechnik zwingen zu immer neuen und vor allem kostspieligeren Produktionen.

(2) Es herrschen die Bediener der Maschinen. Je komplizierter die technischen Einrichtungen werden und je mehr Spezialkenntnisse ihre Bedienung voraussetzt, umso gewichtiger werden Bedeutung und Einfluß der technischen Fachkräfte wie Kameramänner, Cutter, Beleuchter, Toningenieure, Mischpult-Ingenieure, Regieassistenten usw. Nicht nur ihr Können, sondern mehr noch ihre Entscheidungen bestimmen weitgehend, was und wie gesendet wird. Vor allem haben sie größten Einfluß auf die Qualität der Produktion.

(3) Es herrschen die Organisatoren. Immer mehr kommt es in den Fernsehanstalten auf organisatorische Fähigkeiten der Leitung und Aufsicht an. Der Einsatz so vieler Mitarbeiter an der richtigen Stelle zum richtigen Zeitpunkt verlangt vorausschauende Planung und Festlegung. Deshalb entwickeln sich auch in solchen Betrieben bürokratische Strukturen, die sich schnell verkrusten und Initiative wie Spontaneität behindern.

(4) Es herrschen die Interessenten und Einflußnehmer von außen. Das sind nicht nur Parteien, Interessengruppen, Staatsstellen, die sich teils legal über Fernsehgeräte, teils illegal durch unmittelbare Intervention einmischen und sich Gehör zu verschaffen suchen, das sind auch herrschende Ideen und Ideologien, die auf vielfältige Weise über Autoren, Moderatoren, Kommentatoren und sonstige Kontaktpersonen in die Fernsehanstalten eindringen.

Wenn es auch wissenschaftlich kaum möglich sein dürfte, die Wirksamkeit dieser unterschiedlichen Herrschaftsweisen zu bestimmen und miteinander zu vergleichen, so dürfte doch auf lange Sicht die Bedeutung der Ideen und Ideologien dominieren. Während man die Herrschaft von Maschinen und Menschen im einzelnen einigermaßen dingfest machen kann, vollzieht sich die Herrschaft der Ideologien weitgehend unkontrolliert und ungehemmt. Dagegen sind selbst Gesetze und Aufsichtsgremien ziemlich machtlos.

Helfen muß sich allein das Publikum, und das bedeutet: der einzelne Zuschauer. In freien Gesellschaften ist er noch immer die oberste Instanz. Er kann sich verweigern, er kann auf die verschiedensten Weisen protestieren, er kann als Wähler angreifen, er kann sich organisieren. Er kann dafür sorgen, daß nicht nur bestimmte Interessen und Ansichten, sondern im Sinne der Rundfunkgesetze auf ausgewogene Weise alle Meinungen zu Worte kommen. Und er wird in den Fernsehanstalten genügend Verbündete finden, die wie er die Einseitigkeit, die Indoktrination hassen, die aber auf Ermutigung warten.

Freiheit, das sollten wir inzwischen gelernt haben, ist nie und nirgends umsonst zu haben. Sie muß immer wieder aufs neue errungen und verteidigt werden. Die modernen Massenmedien verheißen uns Freiheit der Information und der Meinung, und man sollte nicht an dem Willen der meisten Journalisten, Publizisten und Künstler zweifeln, daß sie es ernst damit meinen. Doch sie sind wie wir alle in die Verhaltenszwänge einer modernen Industriegesellschaft eingespannt. Sie können nur das publizieren, was die technischen Möglichkeiten und Filter des Mediums Fernsehen erlauben. Das ist viel. Wenn wir uns alle als Zuschauer kritisch verhalten und seine Nutzung wie eine Lektion lernen, können wir seine Gefährlichkeit weitgehend bannen.

Freiheit verlangt also von uns allen, daß wir uns selbst gegenüber dem Medium als autonome Persönlichkeiten bewähren. Das bedeutet:

(1) Wir dürfen uns nicht zum Sklaven machen lassen. In vielen Familien hat es sich eingebürgert, anstatt einzelne Sendungen nach dem Programm auszuwählen, zu einer bestimmten Stunde am Abend den Fernsehapparat einzuschalten und ihn dann laufen zu lassen. Von diesem Zeitpunkt ab erstirbt das Familienleben. Darunter leiden nicht nur die Kinder, wie zahlreiche Untersuchungen bezeugen, sondern auch die ehelichen Beziehungen. Es findet kein Gespräch mehr statt. Außerdem werden andere Freizeitbeschäftigungen versäumt. So hat bei Überlegungen zur Änderung der Programmstruktur der deutschen Fernsehanstalten die Rücksichtnahme auf Freizeitbeschäftigungen, vor allem Sport und Körperkultur eine große Rolle gespielt. Dergleichen ist jedoch nur dann sinnvoll und wirksam, wenn sich die Zuschauer entsprechend verhalten.

(2) Wir müssen die unserer Obhut anvertrauten Kinder und Jugendlichen vor den Gefahren schützen, die vom Fernsehen drohen, vor allem in Bezug auf die Darstellung von Brutalität und Sex. Darüber hinaus dürfen sich die Eltern nicht vor der Pflicht drücken, ihre Kinder

vom Dauerkonsum des Fernsehens abzuhalten. Dergleichen ist weniger durch Verbote als durch aktive Beschäftigung mit den Kindern zu erreichen. Die Zahlen über das tatsächliche Fernsehverhalten von Kindern und Jugendlichen sind alarmierend; selbst Kinder im Vorschulalter pflegen noch nach 19 h vor den Fernsehgeräten zu hocken.

(3) Wir müssen es uns zur Aufgabe machen, Fernsehsendungen kritisch zu betrachten und darüber mit Bekannten, Freunden, Nachbarn zu sprechen. Außerdem müssen wir uns durch Briefe an die Anstalten und durch Telefonanrufe gegen unzumutbare Plattheiten ebenso wie gegen einseitige politische Indoktrination wehren. Wer sich gut ausdrücken kann, muß sich auch in Presseorganen zu Wort melden. Es ist nicht zuletzt die Aufgabe der Presse, das Fernsehen durch eigene Beiträge und durch Stellungnahmen aus dem Leserkreis zu kontrollieren.

Das allgemeine Ziel muß darin bestehen, unseren Freiheitsraum dadurch auszudehnen, daß wir die Angebote des Fernsehens zur Erweiterung unseres Horizontes nutzen. Tatsächlich beschert es uns die Möglichkeit, am Geschehen und an den Nöten und Freuden der Menschen in aller Welt teilzunehmen. Auf diese Weise können wir Maßstäbe für unser eigenes Leben gewinnen und unsere eigenen Probleme im größeren Zusammenhang sehen. Eine solche Horizonterweiterung gedeiht uns jedoch nur dann zur Freiheit, wenn wir offen bleiben für neue Eindrücke und Erkenntnisse. Das bedeutet natürlich nicht, daß wir die Welt der Fernsehbilder für die wahre Welt halten und sie für uns als verbindlich erklären. Das richtige Verhältnis zwischen eigener und fremder Erfahrung zu finden, ist die große Herausforderung dieses Massenmediums.

Peter Pernthaler

ASSOZIATIONSFREIHEIT ALS MÖGLICHKEIT DER ENTFALTUNG VON PERSONEN IN DER GEMEINSCHAFT

Die Assoziationsfreiheit vereinigt in sich die beiden gegensätzlichen Pole der menschlichen Persönlichkeit, ihr individuelles Freiheitsstreben und ihre notwendige Gemeinschaftsverbundenheit. Wie im Brennglas verschärft zeigen sich daher in der Wirklichkeit der Vereinigungen die Strukturen und Konfliktmöglichkeiten der heutigen Gesellschaft, die einen bisher unerhörten Freiheitsanspruch in nie gekannte Intensitäten sozialer Bindungen des Einzelnen hineintragen will. Die *Pastoralkonstitution*, der es ja um den Dialog mit der wirklichen Welt, ebenso wie um die Vermittlung der vollen Dimension des christlichen Menschenbildes und der christlichen Gesellschaftsauffassung geht, konnte sich daher nicht zu einem bruchlos-harmonischen Bild der Vereinigungsfreiheit bekennen, sondern mußte – ihrer realistischen Grundhaltung gemäß – „Hoffnung und Angst“ der Menschen *und* der Kirche auch an diesem Punkte klar aussprechen. Entsprechend ihrer Zielsetzung und Vorgangsweise wechseln dabei Erkenntnisse und Aussagen über die Bedeutung der Assoziationsfreiheit in der gesellschaftlichen Wirklichkeit mit Gedanken Anregungen und Ratschlägen über den richtigen Gebrauch dieser Freiheit, die in Offenbarung und Lehramt der Kirche begründet sind.

Welche Rolle spielt nun die Vereinigungsfreiheit in der realen, welche in der idealen humanistisch-christlichen Gesellschaftsordnung, die die Pastoralkonstitution anspricht? Durch ihre zweifache Wurzel in der individuellen und gemeinschaftlichen Sphäre der menschlichen Persönlichkeit ist die Assoziationsfreiheit in besonderer Weise geeignet, die beiden Grundziele einer idealen Gesellschaftsordnung, die *Personalisation* und die *Sozialisierung* des Menschen zu unterstützen. Man versteht unter diesen beiden Zielsetzungen das Streben nach persönlicher Vollkommenheit *und* die Hingabe an die Gemeinschaftsverpflichtungen, die im Lichte der christlichen Offenbarung beide als gleich ursprüng-

liche Wesensmerkmale des Menschen erkannt werden. Die Pastoralkonstitution unterscheidet zunächst zwischen „notwendigen“ Vereinigungen wie die Familie oder den Staat (bzw. die politische Ordnung überhaupt) und den freiwilligen Vereinigungen, wie etwa die kulturellen, wirtschaftlichen und sozialen Verbände. Freilich ist dieser Unterschied nicht absolut zu nehmen, da einerseits auch in den notwendigen Verbänden die persönliche Freiheit und Mitwirkungsmöglichkeit gewahrt bleiben muß, und andererseits dem Menschen angesichts seiner wesentlichen Gemeinschaftsbezogenheit und der Dichte sozialer Bindungen in der heutigen Gesellschaft gar keine andere Wahl bleibt, als in freiwilligen Verbindungen sein Wesen zu entfalten und seine persönlichen Interessen und Ansprüche durchzusetzen. Wenn man diesen weiteren Sinn der Vereinigungsfreiheit als Strukturmerkmal der heutigen öffentlichen Ordnung von Staat und Gesellschaft schlechthin erkennt, so zeigen sich erst die wahren Dimensionen, aber auch die spezifischen Bedrohungen und Gefahren, welche der Assoziationsfreiheit zuzuordnen sind.

Die Vereinigungsfreiheit ist zunächst die notwendige Bedingung der *gesellschaftlichen Selbstbestimmung* des Menschen und steht damit mit dem *demokratischen* Prinzip – das die Pastoralkonstitution ausdrücklich als der Natur des Menschen entsprechend bezeichnet – in untrennbarer Verbindung. Hierin trifft sich die Pastoralkonstitution mit der modernen Demokratietheorie, die Mitwirkungsmöglichkeiten in überschaubaren gesellschaftlichen Ordnungen und stufenweise Integration dieser Ordnungen in höhere für demokratischer hält als die Konfrontation des Einzelnen mit einer, im Grunde unbeeinflussbaren, anonym gesteuerten und wenig verantwortlichen Zentralgewalt. Ebenso bedeutsam wie diese demokratische Dimension der Vereinigungsfreiheit ist ihre religiöse, kulturelle, soziale und wirtschaftliche Schutzfunktion, die in der Tradition der christlichen Gesellschaftslehre ausserordentlich stark verwurzelt ist. Die Möglichkeit, sich zur Pflege religiösen und kulturellen Lebens ebenso wie zum Schutze der Interessen und Rechte zu vereinigen, wird in der Pastoralkonstitution daher mehrmals, besonders nachdrücklich auch im Zusammenhang mit dem Arbeits- und Wirtschaftsleben, als Wesensmerkmal einer humanistischen freiheitlichen und sozial-gerechten Gesellschaftsordnung hervorgehoben. Gerade die Genossenschafts- und Arbeitervereinsbewegung und die religiös-kulturellen Vereinigungen waren die historischen Ansatzpunkte vieler heute als selbstverständlich betrachteten sozialen

und rechtlichen Errungenschaften und hätten daher vielleicht stärkere Betonung in der Pastoralkonstitution verdient.

Neben diesen beiden, mehr auf die Entfaltung der individuell gerichteten Aspekte hat die Vereinigungsfreiheit auch als objektives Strukturprinzip der Gesellschaft spezifische Bedeutungen und Funktionen. Sie bewirkt zunächst den sogenannten *gesellschaftlichen Pluralismus*, die Auffächerung und Konkurrenz sozialer Vorstellungen, Machtpositionen und wirtschaftlicher Funktion. Der Pluralismus ist aber nicht nur ein Konkurrenzprinzip, sondern – wegen der prinzipiellen Gleichordnung der Assoziationen – auch ein Instrument der sogenannten Konkordanzdemokratie, d. h. des notwendigen Ausgleiches und der friedlichen Austragung gesellschaftlicher Konflikte. Darüberhinaus dient die Assoziationsfreiheit der gesellschaftlichen Differenzierung, der Eigeninitiative und Selbstordnungskraft der kleineren Gemeinschaften, wesentliche Strukturelemente einer freiheitlich-demokratischen Gesellschaftsordnung, die in der christlichen Soziallehre als *Subsidiaritätsprinzip* seit langem geläufig sind und auch in der Pastoralkonstitution ausdrücklich angesprochen werden. Schließlich ist die Assoziationsfreiheit auch die Bedingung der Wahrheit und Wirksamkeit aller *Repräsentationsvorgänge* in der Gesellschaft, was gegenwärtig viel zu wenig beachtet wird. Sieht man nämlich die Repräsentation nicht nur als einen technischen Vorgang der Arbeitsteilung und Kontrolle der politischen Führung, sondern – wie es ältester kirchlicher Gesellschaftslehre entspricht – als die einzige wahre Möglichkeit menschenwürdiger Leitung und Einigung eines Gemeinwesens überhaupt, so wird schlagartig klar, daß jeder Repräsentant einer „Vereinigung“ als Unterbaues seiner Funktionen bedarf und von ihr ständig getragen werden muß. Gerade im Hinblick auf die Erneuerung der konziliaren und synodalen Tendenzen der Kirche hätte man erwartet, daß die Pastoralkonstitution stärker auf diese Zusammenhänge zwischen Repräsentation und Vereinigungsfreiheit eingegangen wäre.

Auch die Gefahren der *Entartung der Assoziationsfreiheit* liegen in ihrem doppelten personal-gesellschaftlichen Wesen begründet: In der gesellschaftlichen Wirklichkeit können die individuelle oder die kollektive Seite überwuchern und damit Sinn und Zweck der Vereinigungsfreiheit pervertieren. Verabsolutiert sich die *kollektive Ebene*, entstehen Organisationen und Institutionen als Selbstzweck, die eine immer rasantere Eigendynamik annehmen und dem Menschen das Schicksal der Entfremdung und des Verlorenenseins im unentrinnbaren

Geflecht gesellschaftlicher Apparaturen bereiten. Überwuchert dagegen die individualistische Ebene, so kommt es zur Interessenverabsolutierung und zum Kampf der Gruppenegoismen gegen das Gemeinwohl. Ein solcher Kampf ist nicht nur auf die Vernichtung des politischen oder wirtschaftlichen Gegners gerichtet und hebt damit alle Partnerschafts- und Konkordanzvorstellungen des pluralistischen Systems auf, sondern er zerstört zugleich die übergreifende Gemeinschaft und den Menschen in seinen innersten, auf den Dialog hingerichteten Wesen. Eine solche Auffassung politischer und sozio-ökonomischer Konflikte, die den Totalitarismen jeder Art eigen ist, wird von der Pastoralkonstitution mehrmals ausdrücklich als unchristlich und unmenschlich verworfen. Eine weitere eigentümliche Gefahr der auf der Assoziationsfreiheit beruhenden pluralistischen Demokratie ist die Durchdringung oder gar Zurückdrängung der Staatseinrichtungen durch einen oder - was die Regel ist - eine Gruppe von mächtigen Verbänden. Die hierin liegenden Gefahren bestehen in der immer mehr an bestimmten gesellschaftlichen Interessen, statt am Gemeinwohl orientierten Handhabung der Staatsgewalt („Gefälligkeitsdemokratie“) und im Leerlaufen traditioneller Kontroll- und Bindungsmechanismen staatlicher und gesellschaftlicher Macht. Damit hängt zusammen, daß es den Verbänden im Inneren gewöhnlich an jeder Freiheitlichkeit und Demokratie mangelt, die sie nach außen in Anspruch nehmen. Dies hat eine Reihe von Gründen. Einmal herrscht auf Verbandsebene eine besondere Abgeschlossenheit von der Öffentlichkeit und damit ein geringeres Maß an Kontrolle. Zum anderen überwuchert sehr oft der Gedanke der notwendigen Interessens- oder Gruppeneinheiten - die häufig sogar als „*natürliche*“ Gemeinschaft empfunden wird - den Gedanken einer möglichen Vielfalt der Meinungen und ihres Ausgleiches innerhalb der Vereinigung. Dies umso mehr als die Durchschlagkraft einer Gruppe zweifellos mit der Geschlossenheit ihrer Mitglieder steigt. So wie die Pastoralkonstitution selbst aus tausenden widerstreitenden Formulierungen und Auffassungen entstand, hat sie sich überall, wo von gesellschaftlichen Gruppierungen die Rede ist, vehement für ihre innere Freiheitlichkeit und die Möglichkeit der Selbstbestimmung des Menschen in der Gruppe ausgesprochen. Darin liegt vielleicht die für unsere Gesellschaft wichtigste Dimension der Assoziationsfreiheit: Assoziationen als gesellschaftliche Disziplinierungsanstalten des Menschen sind ein ebenso gefährlicher Irrweg wie die Aufsaugung aller gesellschaftlicher Mittelglieder zwischen einem allmächtigen Staat und dem ohn-

mächtigen Individuum. Damit wird dem totalitären Staat ebenso wie der Verknüpfung von Autoritarismus und Korporativismus eine klare Absage erteilt.

Werner Weber

CHANCEN UND GRENZEN DES PRIVATEIGENTUMS

An der Einstellung zum Privateigentum scheiden sich heute die Geister und die politischen Systeme quer durch die ganze Welt. Den einen ist die Anerkennung des Privateigentums Voraussetzung und Stütze einer freiheitlichen politischen Ordnung und einer humanen Lebensführung. Deshalb hat der Schutz des Eigentums seit beinahe zwei Jahrhunderten seinen bevorzugten Platz unter den Grundrechten der Verfassungen der westlichen Welt. Die anderen halten das Eigentum, jedenfalls das an Grund und Boden und an den Produktionsmitteln, für ein Instrument der Ausbeutung in der Hand weniger Privilegierter, die mit seiner Hilfe die breiten Massen in Abhängigkeit halten. Infolgedessen drängen sie dahin, es als Kollektiveigentum auf das Volk oder den Staat und damit in die Verfügungsgewalt der politischen Machthaber zu überführen. Es ist allerdings noch nirgendwo sichtbar geworden, daß das Leben der Menschen dadurch freier und reicher geworden wäre und die Abhängigkeiten, die das dichte Zusammenleben der Menschen in einer hocharbeitsteiligen Industriegesellschaft zur Folge hat, sich deswegen gelockert hätten. Vielmehr zeigt alle Erfahrung, daß die Kollektivierung des Eigentums die Abhängigkeit der Menschen vertieft und die ihnen dienende Güterwelt schmälert.

Als eine wesentliche Funktion des Privateigentums gilt die durch sie erzielte Optimierung des wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Leistungseffekts. Dabei handelt es sich nicht nur um eine Hypothese, sondern um einen durch Erfahrung erhärteten Tatbestand. Der Mensch ist von seiner Natur her so sehr auf den Besitz an Gütern und auf ihre Vermehrung angelegt und angewiesen, daß ihm von dort aus die stärksten Impulse für die Belebung seiner Phantasie und seiner Schaffensfreudigkeit zuwachsen. Der Leistungswettbewerb spornt ihn am stärksten an, wo er sein Eigentum einsetzen, es zu höheren Nutzungen bringen und es um Güter vermehren kann, die ihm das Leben

leichter und innerlich reicher machen. Auf die nüchternen ökonomischen Zusammenhänge bezogen, bildet die Produktivität des Eigentums-einsatzes, gemessen am Kostenaufwand und am Ertrag, die Grundlage aller wirtschaftlichen Kalkulationen. Sie bewirkt im Wettbewerb der ihren Nutzen verfolgenden Eigentümer einen Ausleseprozeß, aus dem die besseren Wirte hervorgehen, die – im ganzen betrachtet – mit den rationellsten Methoden einen optimalen Grad der Bedürfnisbefriedigung für alle Glieder des Gemeinwesens hervorbringen. Das geschieht, ohne daß mit gewaltigem Aufwand äußerer Druck auf die im Wirtschaftsprozeß Tätigen dahin ausgeübt werden muß, daß sie ihre Talente und Kräfte wirklich entfalten.

Das Privateigentum ist aber vor allem auch die nicht wegzudenkende Grundlage einer freiheitlichen Gesellschafts- und Staatsordnung. Dem kann man nicht entgegenhalten, daß die weitaus meisten Menschen heute ihre Existenzgrundlage nicht mehr im Eigentum an Sachgütern oder in der Verbindung von eigenem Vermögen und persönlichem Leistungseinsatz, sondern in abhängiger Arbeit haben und für ihren persönlichen Freiheitsstatus Sicherheit des Arbeitsplatzes, garantiertes Arbeitseinkommen somit Krankheits-, Invaliditäts- und Altersversorgung weit wichtiger sind als frei verfügbares Eigentum. So richtig das an sich ist, so entfaltet das Eigentum gleichwohl auch für die in abhängiger Arbeit Stehenden seine Freiheitswirkungen. Man braucht sich nur zu vergegenwärtigen, welchen Gewinn an persönlicher Freiheit es bedeutet, wenn man in einer Wohnung leben kann, die man zu eigen hat, und nicht den Risiken und Unbequemlichkeiten des Mieterdaseins ausgesetzt ist. Für jeden und besonders für den auf abhängige Arbeit Verwiesenen bildet die unangefochtene Verfügung über eine gewisse Güterwelt die Voraussetzung dafür, daß er sich in seinem Individualleben, seiner Familie und seiner Freizeit nach seinen Neigungen einrichten kann, auch daß er sich Beruf und Arbeitsstätte aussuchen kann, die ihm behagen. Vermögensrücklagen schließlich, gleich welcher Art sind ein Unterpfand der persönlichen Freiheit insofern, als damit die Furcht vor Wechselfällen des Lebens, etwa Krankheit oder Verlust des Arbeitsplatzes, gemildert wird und die Möglichkeiten weiter ausgreifender Lebensdispositionen erschlossen werden. In diesem Zusammenhang hat das Bemühen um Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand ihren die positive Funktion des Eigentums bestätigenden und zugleich freiheits-sichernden Sinn; sie entspricht auch einer Forderung der Gerechtigkeit.

Die Kritik an der Eigentumsordnung knüpft freilich in der Hauptsache daran an, daß das Privateigentum an den Produktionsmitteln in Verbindung mit der ökonomisch-technischen Entwicklung zu Eigentumsmassierungen führe, in denen sich, ohne demokratisch legitimiert zu sein, Macht, d. h. politisch bedeutsame Macht zusammenballe. Indessen ist diese „Macht“, wo vorhanden, nicht in beliebiger Rivalität mit den politischen Gewalten einsetzbar, sie kann sich vielmehr kraft ökonomischer Gesetzlichkeit immer nur einer weiteren Optimierung des wirtschaftlichen Erfolges zuwenden und ist von dorthier auf den unternehmerischen Bereich und die im Endergebnis allen zukommende wirtschaftliche Mehrleistung begrenzt. Sie wird vor allem auch durch den Wettbewerb in Schach gehalten, der heute weltweite Dimensionen hat und die Unternehmen oft genug zu einer Gratwanderung zwingt, in der sich die erwähnte angebliche „Macht“ als äußerst anfällig erweist.

Es fragt sich vor allem, welche Alternative sich hier anbietet. Sie bestände darin, alle größeren Unternehmungen und das Grundeigentum aus der Hand vieler Eigentümer in Kollektiveigentum, d. h. Volks- oder Staatseigentum zu überführen. Das bedeutet ihre Unterstellung unter die politischen Gewalten, wie auch immer diese formiert sein mögen. Die Produktionsstätten geringerer Größe müßten dann zwangsläufig folgen, und alles hätte sich mit Notwendigkeit in eine Zentralverwaltungswirtschaft einzuordnen, über die allein die Inhaber der politischen Macht verfügen. Dann allerdings verwandelt sich Wirtschaftsmacht in reine politische Gewalt, und indem diese den politischen Machthabern als weitere Herrschaftsbefugnis zuwächst, nehmen deren Machtvollkommenheiten zwangsläufig gänzlich umfassenden und totalitären Charakter an. Die Folge ist die Auslieferung aller Menschen und aller persönlichen und gesellschaftlichen Lebensäußerungen in die Abhängigkeit von der Befehlsordnung des politischen Machtsystems.

Gegenüber einer solchen Machtkonzentration verwirklicht eine auf Privateigentum an den Produktionsmitteln beruhende Wirtschaft ein gewaltenteilendes Gefüge, das ungleich stärkere Elemente der Freiheit aufweist. Hier wird nicht nur vermieden, daß die Macht der politischen Gewalt durch die Verfügung über alle Wirtschaftsprozesse zu Lasten der Bürger und ihrer freien gesellschaftlichen Seinsweisen ins Übermaß gesteigert wird. Diese Eigentümerwirtschaft balanciert sich auch in sich selbst aus. Ihre im Eigentum beschlossenen Verfügungsmöglichkeiten verteilen sich trotz aller Konzentrationsprozesse immer noch auf eine bedeutende Zahl großer, mittlerer und kleinerer Unternehmen,

die sich gegenseitig arrangieren müssen und von einem harten nationalen, europäischen und weltweiten Wettbewerb in ihren Grenzen gehalten werden. Den Sachzweck der Optimierung ihrer wirtschaftlichen Ergebnisse dürfen sie niemals aus den Augen lassen. Was an potentieller Machtbetätigung in ihnen schlummern könnte, wird auf diese Weise durch balancierende Teilung und unternehmenswirtschaftliche Sachzweckbegrenzung von politischen Verlockungen abgelenkt und so politisch neutralisiert. Die ihnen gesetzlich auferlegte Offenlegung ihrer Wirtschaftsweise, die Kontrolle durch die öffentliche Meinung, die nachhaltige Wahrnehmung der Arbeitsinteressen durch die Gewerkschaften und eine Fülle wirtschaftslenkender und -überwachender Dispositionen des Staates tun ein übriges, wirtschaftliche Macht nicht über ihre legitimen Grenzen ausufern zu lassen. Alles in allem genommen, führt das auf Privateigentum beruhende Wirtschaftssystem nicht nur durch seinen unbestrittenen Leistungsgrad zu einem hohen Nutzen für die Allgemeinheit, es bewahrt auch an menschlicher, gesellschaftlicher und politischer Freiheit so viel, wie unter den Bedingungen der modernen Industriegesellschaft überhaupt darstellbar ist.

In diese Feststellung ist allerdings von vornherein eingeschlossen, daß die Eigentümer, vor allem die Eigentümer von Produktionsmitteln, nicht nach ihrem Belieben schalten dürfen. Der Gebrauch des Eigentums muß zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen, wie es die rechtsstaatlichen Verfassungen bestimmen. Alle Staaten, die sich in der Gegenwart zur Aufrechterhaltung des Privateigentums als Grundlage der Staats- und Gesellschaftsordnung bekennen, sind sich dessen deutlich bewußt, daß das Eigentum Sozialbindungen unterliegt. Sie wissen auch, daß sich diese Sozialbindung wegen der Unzulänglichkeit der menschlichen Natur nicht allein durch moralische Apelle oder sonst von selbst verwirklichen. Deshalb erkennen sie es als Aufgabe der politischen Gemeinschaft und der politischen Entscheidungsverantwortung an, durch eine in weite Verästelungen ausgreifende Staatsgesetzgebung Mißbräuchen zu steuern und das Eigentümerverhalten zu einer des Wohls aller Bürger gedenkenden Disziplin hinzulenken. Derart in Gemeinwohlverantwortung gebunden, ist Privateigentum für das menschliche Dasein ein Segen und nicht Quelle der Gefahr.

Walter R. Schlupe

PRIVATEIGENTUM UND MITBESTIMMUNG

Die Pastoralkonstitution stellt im Kapitel über das Leben in der politischen Gemeinschaft zutreffend heraus, die politische Gemeinschaft bestehe um des Gemeinwohls willen. Dieses vermag aber nicht als feste Größe ein für alle Male begriffen zu werden. Die Konkretisierung des im geschichtlichen Ablauf hier und jetzt Gebotenen erscheint vielmehr als eine Daueraufgabe. Zu den gesellschaftlichen Bedingungen des Gemeinwohls unserer Zeit sind Privateigentum und Mitbestimmung der Arbeitnehmer gleichermaßen zu zählen. Privateigentum gewährt jene Sicherheit, ohne *die* freie und eigenverantwortliche Mitarbeit im Gemeinwesen nur formal und abstrakt bleibt. Mitbestimmung dagegen hebt den Arbeitnehmer aus der bloß reaktiven Stellung des arbeitsvertraglichen Weisungsempfängers zu neuen Verantwortungsbezügen und ermöglicht so die Entfaltung der Persönlichkeit auch im Rahmen der arbeitsteiligen Wirtschaft. Eben deshalb zweifelt niemand mehr daran, daß die Mitbestimmung des Arbeitnehmers im Rahmen der sogenannten Betriebsverfassung, also am Arbeitsplatz, in sozialen und personellen Angelegenheiten, nichts anderes ist als die sinnvolle Ausprägung des Persönlichkeitsrechts, das durch die arbeitsvertragliche Unterordnung des Arbeitnehmers im Kern unberührt bleibt.

Sobald sich indessen der Mitbestimmungsanspruch als Recht auf Teilhabe an unternehmerischen Entscheidungen manifestiert, geraten Privateigentum und Mitbestimmungsforderung in ein Spannungsverhältnis. Das ist leicht ersichtlich, wenn man bedenkt, daß jede Form des Eigentums rechtlich anerkannte Zuordnung von Gütern ist. Diese Subjektivierung und Personalisierung von Außengütern erscheint von der Person her als rechtlich verfaßtes Haben und Nutzen, als Anerkennung der Dispositions- und Nutzungsgewalt. Mitbestimmung auf Unternehmensebene zielt aber gerade darauf, bei der Disposition des Unternehmers über seine Unternehmensgüter mitzuwirken. Dieser Gedanke des Mitdisponierens macht recht eigentlich den Kern der Mitbestimmungs-

forderung aus, gleichviel in welchem konkreten Modell sie erhoben wird.

Das läßt sich leicht belegen: Unterstellt man eine Riesenunternehmung in der Rechtsgestalt der Einzelunternehmung, so heißt Mitbestimmung auf Unternehmensebene ganz einfach, daß der Einzelunternehmer seine Unternehmensgüter nur einsetzen darf, nachdem er seine Arbeitnehmer oder deren Vertreter formrichtig konsultiert hat. Eine Frage des rechtlich festgesetzten Mitbestimmungsgewichts wird es jetzt, ob der Einzelunternehmer seinen Willen auch gegen die abweichende Auffassung seiner Mitarbeiter durchzusetzen vermag. Ist die konkrete Mitbestimmungsordnung unterparitätisch, so trifft das zu. Andernfalls, bei paritätischer Ausgestaltung also, schaffen Meinungsdivergenzen eine Pattsituation, die nur durch das Urteil eines Dritten beigelegt werden und somit auch gegen den Einzelunternehmer ausschlagen kann. So oder anders aber geht dem Einzelunternehmer offenkundig das Alleinbestimmungsrecht des Eigentümers verloren.

Diese grundsätzliche Ausgangslage verändert sich materiell in keiner Weise, wenn die Unternehmung rechtstechnisch nicht von einem Einzelunternehmer, sondern von einer Gesellschaft in Gestalt der juristischen Person betrieben wird. Das erscheint freilich auf den ersten Blick hin zweifelhaft. Geht man nämlich von einer typischen Großaktiengesellschaft mit vielen Aktionären aus, erkennt man sofort, daß dort die Eigentümer offenkundig vom freien Haben und Nutzen der Unternehmensgüter ausgeschlossen und mit bescheidenen Organfunktionen und Ansprüchen auf die erwirtschafteten Gewinne abgefertigt werden. Bei solchem organisiertem Haben und Nutzen geht die Substanz des Unternehmenseigentums sozusagen stellvertretend auf die juristische Person über, während die Dispositionsbefugnisse auf die einzelnen Organe verteilt werden. Im Rahmen dieser Organisation ist es vor allem das geschäftsführende Organ, das über den Einsatz von Unternehmensmitteln entscheidet. Aber man wird nicht verkennen dürfen, daß das Eigentum der Aktionäre durch solche formale Regeln nicht einfach aufgehoben wird, sondern nur eine sachgerechte andere Gestalt angenommen hat. Die Dispositionsbefugnis des Einzeleigentümers wird in der gesellschaftlichen Organisation zum Mitwirkungsrecht im Rahmen der Gesellschaftsverfassung. Dann aber bedeutet Mitbestimmung Mitwirkung der Arbeitnehmer-Vertreter in den Gesellschaftsorganen, ohne daß es einer Wahl durch die Aktionäre bedürfte, wodurch die gesell-

schaftsrechtliche Gestalt des Aktionäreigentums im Mitbestimmungsbereich leerläuft.

Nun schützen aber bekanntlich alle rechtsstaatlichen Verfassungen das Privateigentum, und zwar in zweifacher Weise. Einmal gewähren sie den einzelnen Bürgern in Gestalt der sogenannten *Rechtsstellungsgarantie* einen umfassenden Schutz gegen Beeinträchtigung ihrer vermögenswerten Rechte durch den Gesetzgeber, die Verwaltung oder den Richter. Zum andern bindet die Verfassung den Gesetzgeber im Sinne der sogenannten *Institutsgarantie* in der Weise, daß dieser das Institut des Privateigentums nicht einfach aufheben darf.

Hält man sich diese beiden Ausstrahlungen der Eigentumsgarantie vor Augen, so ist zunächst offenkundig, daß eine *unterparitätisch konzipierte Mitbestimmung* die Rechtsstellung der Aktionäre zwar modifiziert, aber die (potentielle) mitgliedschaftsrechtliche Bestimmungsmacht unverändert läßt. Solche Beschränkungen des Eigentums hat jeder Eigentümer hinzunehmen, wenn sie im öffentlichen Interesse erfolgen. Man mag hier von der Sozialpflichtigkeit des Eigentums reden. Das öffentliche Interesse an der Verwirklichung der Mitbestimmung überhaupt kann wohl nicht bestritten werden, wenn man an die Bedeutung der Großunternehmungen, den Arbeitsfrieden und die Schaffung neuer Verantwortungsbezüge der Arbeitnehmer denkt. Immerhin ist anzumerken, daß die Wahrnehmung bloßer Gruppeninteressen nicht schon um ihrer selbst willen im öffentlichen Interesse liegt.

Grundsätzlich anders verhält es sich nun freilich, wenn man ein paritätisches Modell der Mitbestimmung unterstellt. Dann ist zunächst ohne weiteres klar, daß die gesellschaftsrechtlich-funktionale Ausprägung des Aktionäreigentums beseitigt wird. Zwar kommt die eigentumsorientierte Stimmkraft der Aktionäre weiterhin frei zum Ausdruck, soweit die Wahl der Kapitalvertreter in die mitbestimmten Gesellschaftsorgane in Rede steht. Doch versagt sie dort, wo Arbeitnehmervertreter durch gesellschaftsfremde Organisationen bezeichnet werden. Wenn nun aber die auf ordentlichem Wege abgeordneten Kapitalvertreter in den geschäftsführenden Organen ihren Willen nicht mehr durchsetzen können, verliert die gesellschaftsrechtliche Organisation der Dispositionsgewalt offenkundig ihren Sinn, wodurch die Aktionäre materiell enteignet werden, was nach allen einschlägigen Rechtsordnungen nur unter Entschädigungspflicht (Wertgarantie) zulässig wäre. Darüber hinaus wird die Erscheinungsform des gesellschaftsrechtlich gebundenen Eigentums zu einem Nutzungs- und Mitspracherecht ohne Dispo-

sitionsmacht umfunktioniert, also durch das Institut der qualifizierten vermögensrechtlichen Forderung auf Gewinnbeteiligung ersetzt. Das aber ist mit der Institutsgarantie nicht zu vereinbaren.

Nun ist freilich zu bedenken, daß nicht nur der Schutz des Eigentums, sondern auch der Erlaß einer Mitbestimmungsordnung auf Verfassungsrechtssätzen fußt. Die Verfassung bildet aber eine Einheit, so daß man nicht die Kompetenz zum Erlaß einer Mitbestimmungsordnung von vornherein relativieren darf, indem man die Eigentumsgarantie absolut setzt. Andererseits gibt nicht schon die bloße Existenz eines Kompetenzartikels einen Freipaß zur Aushöhlung der Eigentumsgarantie. Also wird man die Eigentumsgarantie im Blick auf die gleichgeordnete Kompetenz zum Erlaß einer Mitbestimmungsordnung nur insoweit relativieren dürfen, als dies zur *sinnvollen Ausschöpfung* der Kompetenz erforderlich ist. Konkretisiert die Verfassung das Mitbestimmungsmodell nicht selbst, läuft mithin alles auf die Frage hinaus, ob Mitbestimmung der Arbeitnehmer nur in mindest paritätischer Form sinnvoll sein könne. Bejaht man die Frage, so ist ohne Zögern hinzunehmen, daß die verfassungsmäßige Eigentumsgarantie das unternehmensgebundene Eigentum nur noch im Nutzungs-, nicht aber im Dispositionsbereich zu decken vermag.

Es lassen sich denn auch gute Gründe dafür anführen, Eigentum an Gütern, die dem sozialen System „Unternehmung“ gewidmet werden, anders zu behandeln als Eigentum an Konsumgütern. Im Ergebnis würde so die Eigentumsgarantie durch die Mitbestimmungskompetenz *neu entworfen*. Man wird aber die Gefahr dieser gegenseitigen Durchdringung von Verfassungsbestimmungen nicht übersehen dürfen: Da Eigentum nämlich zunächst eine feste Position des Eigentümers umschreibt und insoweit statisch ist, droht die Gefahr einer allmählichen „Abblätterung“ des verfassungsmäßig geschützten Eigentums immer dann, wenn dynamisch orientierte Verfassungskompetenzen oder Verfassungsprinzipien mit der überkommenen Form des Eigentums in Konflikt geraten. Man wird sich hier fragen müssen, ob die Institutsgarantie einer solchen dynamischen Uminterpretation überhaupt zugänglich oder ob ihr nicht vielmehr gerade ein statisch gedachtes Reservat zu verteidigen aufgegeben sei.

Sollte sich indessen erweisen, daß Mitbestimmung sinnvoll auch in unterparitätischer Gestalt denkbar ist, so geböte schon das umfassend geltende *Verhältnismäßigkeitsprinzip*, das gesellschaftsrechtliche Eigentum unangetastet zu lassen und die im Vergleich zum paritätischen

Modell unausweichliche Minderung an Arbeitnehmereinfluß hinzunehmen. Nach welchen Kriterien aber soll beim Schweigen des Verfassungsgebers entschieden werden, ob nur paritätische oder aber auch unterparitätische Mitbestimmung die Kompetenz sinnvoll ausschöpfen? Offenbar trägt hier der Boden der Verfassungsdogmatik nicht mehr. Die Beantwortung der Frage nötigt vielmehr zu Würdigungen und Wertungen, die sich letztlich in einem *verfassungspolitischen Entscheid* niederschlagen müssen.

Walter Leisner

PRIVATEIGENTUM ALS GRUNDLAGE DER FREIHEIT

Freiheit ist heute für alle ein hoher Wert. Über die Formen ihrer Verwirklichung im Staate mag man streiten, doch daß die Menschen so frei sein sollten, wie dies das Zusammenleben im Staate gestattet – das leugnet niemand. Das private Eigentum dagegen ist vielen zum Ärgernis geworden: In ihm sieht man den Hort des unmoralischen Egoismus und der Gemeinschaftsfeindlichkeit, vor allem aber eine Bedrohung der Freiheit anderer. Hat nicht im vergangenen Jahrhundert der Liberalismus im Namen von „Freiheit und Eigentum“ große soziale Not geschaffen? Hat nicht vor allem das private Eigentum an den Produktionsmitteln Millionen von Arbeitern aller Länder zur industriellen Reservearmee erniedrigt; was nützt ihnen die politische Freiheit, wenn sie vor den Fabrikatoren hungern und an Fließbändern zur größeren Ehre des Kapitals, d. h. aber: des privaten Eigentums anderer, Fronarbeit verrichten mußten! Sind so nicht Freiheit und Privateigentum letztlich unversöhnliche Gegner, ist nicht das Eigentum die schwerste Bedrohung aller Freiheit? Viele sind heute davon überzeugt, nicht nur Marxisten, für welche dies Glaubensbekenntnis ist. Im Namen der Freiheit, der Moral und des Christentums rufen sie zum Kreuzzug gegen das eigensüchtige Eigentum. Wenn sie nicht seine Abschaffung fordern, so verlangen sie doch seine tiefgreifende soziale Beschränkung und sie rufen den Staat auf, laufend Eigentum zu verteilen, damit in mehr sozialer Gerechtigkeit der Sozialstaat Wirklichkeit werde.

Doch wer heute im Namen der Freiheit gegen das private Eigentum antritt, der erliegt dem vielleicht verhängnisvollsten Irrtum unserer Tage, denn: Ohne privates Eigentum kann es in einem Gemeinwesen nie und nirgends menschliche Freiheit geben; das private Eigentum ist die Grundlage, ja es ist wesentlicher Inhalt menschlicher Freiheit.

Eigentum erwerben zu können gehört zum Sinne jeder Freiheit im Staate. Wohl hatte der Arbeiter keine Freiheit, als er kein Eigentum besaß – doch wo ist er heute wirklich frei, wenn er diese Freiheit nicht

zu Eigentum nützen darf? Freiheit ist Möglichkeit, eine wahre Chance aber ist sie nur, wenn sie zum Erwerb von Gütern nach freier Wahl führen kann. In unserer für alles Materielle, für alles Nützliche begeisterten Zeit wäre es glatte Utopie, wollte man der Freiheit das materiell Nützlichste nehmen: das Streben nach Eigentum. Jeder hat so viel Freiheit wie er Eigentum erwerben kann. Wo dem Bürger der Weg zu ganzen Kategorien von Gütern versperrt ist, wo er weder Grund und Boden noch Produktionsmittel, noch ein Geschäft sein eigen nennen kann, da geht ihm das Entscheidende an der Freiheit verloren. Denn Freiheit bedeutet ganz wesentlich: Frei sein zum Eigentum, freier Weg zu den Gütern, zu allen Gütern.

Eigentum ist aber für die Freiheit noch mehr als ein Anreiz, es ist selber nichts anderes als gespeicherte Freiheit. Wer ein Gut erwirbt, der wird damit einflußreicher, unabhängiger in der Gemeinschaft, seine Möglichkeiten wachsen mit den Rechten der Nutzung und Verfügung, die das Eigentum eröffnet. Am deutlichsten ist dies beim Gelde – der Möglichkeit der gespeicherten Freiheit an sich. Wer es gewinnt, kann sich von Mühe befreien, ihm öffnen sich die Tore immer größerer Freiheit. Ein Staat, der dem Bürger das Eigentum nimmt oder beschränkt, der verbietet ihm zugleich die Steigerung seiner Freiheit; ein solcher Staat ist ein großes Lager mit gleichen Schlafplätzen.

Eigentum schafft erst die Kommunikation der Freiheit, nur in ihm kann man anderen etwas von seiner Freiheit geben, ihnen zu mehr Freiheit verhelfen. Und wie die Güterbewegung die Wirtschaft belebt und Werte schafft, so verstärkt diese „Freiheitsbewegung“, diese Dynamik des Eigentums letztlich die Freiheit aller. Privates Eigentum bedeutet schließlich auch privates Erbrecht; darin, daß die gespeicherte eigene Freiheit, das Eigentum, nach dem Tode fortlebt, daß man sie den liebsten und fähigsten Menschen übertragen kann – darin vor allem wächst der Mensch in einem humanen Staat in eine höhere, geistige Dimension.

Wohl also dem, der Eigentum hat! Doch der andere, der Nächste, sperrt ihn nicht sein besitzender Bruder aus der Freiheit? Mitnichten – denn hier muß man sich entscheiden: Wem Freiheit mehr als ein Wort ist, der muß auch ihr Risiko, ihre Gefahren bejahen. Frei ist nicht, wer „liegt und besitzt“, wer nur schlafen will, nach dem er konsumiert hat, was ein Staat ihm zuteilt. Frei ist, wem die Chance das Höchste ist, wer verdienen will, nicht empfangen. Ein freier Staat wacht über die Chancen des Eigentumserwerbs, die jeder nach seiner Leistung haben muß, er

verteilt nicht allen nach ihren Bedürfnissen. Unfrei macht privates Eigentum nur dort, wo es sich so in wenigen Händen verfestigt, daß kein anderer mehr eine Chance hat. Deshalb muß der Staat eine wahre Wettbewerbsordnung schaffen und erhalten. Über vielfach gestreute Beteiligungsformen muß jeder einzelne Zugang zu allen Gütern, vor allem zu den Produktionsmitteln gewinnen können – können, nicht unbedingt gewinnen! Denn seine freie Entscheidung muß es bleiben, ob er diesen Weg gehen oder sich mit wenigem bescheiden will.

Der Staat der Freiheit will Eigentumschancen für jedermann, nicht gleichviel Güter für alle. Er nimmt Ungleichheiten in Kauf. Auf den Plan tritt er erst, wenn die Macht, wenn das Eigentum der wenigen die Chancen der vielen zerstört. Doch wem Freiheit etwas bedeutet, dem ist es kein Ideal, daß jeder gleiches Eigentum hat – im Gegenteil: die Freiheit verlangt eine Spanne der Expansion, sie lebt von der Hoffnung, mehr zu besitzen – und, sagen wir es offen: mehr als andere sein eigen zu nennen. Der freie Staat erwartet vom Bürger Verantwortung auch für sein eigenes Leben: Wer seine Eigentumschancen nicht genutzt hat, darf nicht später das „System“ anklagen, zum Kadi laufen und verlangen, daß ihm gegeben werde, was der Tüchtige gewonnen hat.

Doch über zweierlei muß der Staat im Namen der Freiheit wachen: daß kein Dschungelkampf ums Eigentum entbrenne, daß die Regeln des großen Spiels der Gesellschaft um Besitz menschlich und sachlich bleiben, daß der gemeinschaftswichtigen Leistung auch ihr Platz als besondere Gewinn- und Eigentumschance erhalten werde. Und ein zweites muß der freie Staat stets erzwingen: daß niemand über Leichen gehe, daß es keine Leichen gebe in diesem wirtschaftlichen Kampf, daß auch der wieder in den Lauf eintreten könne, der ohne seine Schuld oder auch aus Schuld einmal gefallen ist. Wer sich nicht zum Schutz bei Krankheit, Unfall, im Alter bekennt, der verletzt Menschenwürde und Freiheit: er verstärkt nicht Chance und Leistung, sondern das blinde Schicksal.

Die Freiheit unserer Tage will den einzelnen vor allem vor dem Staat schützen, vor den politisch Herrschenden. Gegen ihre Gewalt aber gibt es kein besseres Mittel als das private Eigentum. Wer alle oder die wichtigsten Güter der Gemeinschaft überläßt, der macht die Herrschenden in dieser Gemeinschaft zugleich zu riesigen Eigentümern, er schafft das gefährlichste Monopolkapital – in der offenen Verbindung von politischer und wirtschaftlicher Macht. Wenn Eigentum Macht gibt, so ist es weit besser, daß sie in privater Hand liege, damit auch zwischen

„Wirtschaft“ und „Staat“ eine weitere Gewaltenteilung entstehe, denn nur dann lebt der Bürger frei in einer Gemeinschaft, wenn dort niemand allzuviel Macht hat. Und am besten wäre es wohl, wenn das private Eigentum so verteilt würde, daß es Schwerpunkte zum Anreiz, aber keine Konzentration zur Macht schaffen könnte.

Jedes Stück Eigentum ist eine Burg gegen die Macht des Staates, jede Mark macht unabhängiger vom Staat. Unabhängig war früher, wer sich auf sein Gut zurückziehen konnte, nach dem Fürsten nicht zu schielen brauchte. Unabhängig ist noch heute, wer zu eigenem Recht arbeitet, verdient, besitzt, wer nicht Kostgänger des Staates, Bettler vor den Toren der Gewalt ist. Wer Eigentum hat, mag ein unbequemer Bürger sein, er ist selbstbewußt, weil er sich selbst, nicht den Mächtigen etwas verdankt; niemand kann ihn erpressen und so wird er in Freiheit entscheiden – und damit in Zweifel: für die Freiheit.

Ein Staat, der den Bürger von der Krippe bis ins Grab in seinen Krallen hält, der ist ein schlechter Leistungsstaat – er ist ein Sklavenhalter, der sich diese Gaben mit dem Teuersten bezahlen läßt: Mit der Freiheit.

Christentum hat stets privaten Eigentum bejaht, obwohl, nein: weil die Offenbarung den Wert des Besitzes nicht überschätzt. Das Eigentum ist von dieser Welt, der Mensch geht in eine andere. Auf diesem Weg trifft er den Bruder, den Armen. Nur was er mit ihm teilt, ist christliches Eigentum. Der Reiche geht nicht ein ins Himmelreich, das Paradies beginnt jenseits des Besitzes.

Doch gerade diese Lehre verdammt nicht das Eigentum, sie fordert den privaten Besitz auf dieser Welt. Selbst der ungerechte Mammon ist ein Mittel, um sich Freunde zu machen für die andere Welt und vor allem: Mit dem Eigentum kann der Mensch jenes Gute tun, für das er auf die Welt gekommen ist. Wer ihm die Chance zum Besitz nimmt, der bringt ihn auch hier um sein Wichtigstes: um die Freiheit, Gutes zu tun – oder sein Heil in Hartherzigkeit zu verlieren. Wenn das private Eigentum im totalen Leistungsstaat verschwindet, so ist nur dieser Moloch für den Himmel geschaffen, nur er tut ja „Gutes“ – nicht die Menschen im Staat, denen ein wichtiger Weg zum Heil sich schließt.

Doch gerade die Staatsethik der Christen kennt auch die letzte große Gefahr des Eigentums: Wer es nicht zum Guten, zum Nächsten hin nützt, dem wird es zum Verderben. Und so ist dieses Eigentum eine große, aber auch eine furchtbare Chance für den Menschen, die ihm nie staatliche Eigentumsordnungen abnehmen können: Es ist nichts als die

große Freiheit zum Guten wie zum Bösen in dieser unserer Welt, die zwischen Himmel und Hölle stehen bleibt, was immer Gesetze der Menschen versuchen.

Eberhard von Brauchitsch

DIE SITTLICHE VERANTWORTUNG PRIVATER UNTERNEHMER: EINE FREIE WIRTSCHAFT IM DIENSTE DER GEMEINSCHAFT

Der Unternehmer ist im Laufe der Geschichte häufig an den Pranger gestellt worden. In der Bundesrepublik Deutschland ist der Unternehmer in den letzten Jahren von „durch und durch ideologisierten Intellektuellen“ zum Feindsymbol hochstilisiert worden. Es waren „falsche Propheten“, die den Unternehmer zur liquidationsreifen Gruppe erklärten. Die Repräsentanten des Staates schwiegen dazu und die Unternehmer selbst tun sich schwer, ihre positive Position in der Gesellschaft ins rechte Licht zu rücken. In Zeiten wirtschaftlicher Rezession mehren sich dann die Stimmen, die nach dem Unternehmer als Problemlöser rufen und seine Funktion anerkennen.

Den „Systemüberwindern“ ist ihre Einsicht zugute zu halten, daß sie den aus dem Privateigentum legitimierten Unternehmer beseitigen müssen, wenn sie die Freiheit zerstören wollen, damit sie ihr Ziel erreichen. Diese Verneinung liefert ein stichhaltiges Argument für den notwendigen Zusammenhang zwischen Freiheit und Marktwirtschaft.

Verschwiegen wird, daß die Marktwirtschaft *sozial* ist und das Eigentum in ihr sozial *gebunden* ist. Die Leistungen, die vor allem auch von Unternehmern zur Ausgestaltung dieser Sozialbindung erbracht worden sind, werden selbst von den „Systemüberwindern“ anerkannt; denn sie stützen ihre Angriffe – sieht man einmal von Utopien ab – ausschließlich auf Einzelercheinungen und Randgruppen, die es schließlich in jeder Gesellschaft zu allen Zeiten geben wird.

Die Katholische Soziallehre hat nur vereinzelt eine klare Position zum Unternehmer bezogen¹. Papst *Paul VI.* hat am 8. Juni 1964 vor dem XI. Nationalkongreß des Christlichen Unternehmerversandes Italiens die klärenden Worte gesprochen: „Wie immer man Euch beurteilen sollte, man muß Eure Tüchtigkeit und Eure Stärke anerkennen sowie auch die Tatsache, daß Euer Berufsstand unentbehrlich ist“. Damit wird anerkannt, daß dem Unternehmer eine wesentliche Aufgabe bei der

Erfüllung des an die Menschheit gerichteten Kulturauftrages zugewiesen ist.

Es stellt sich die Frage, nach welcher Wertentscheidung seine Tätigkeit auszurichten ist.

Der Antwort von Milton Friedmann auf diese Frage kann ich persönlich allerdings nicht folgen; denn für ihn ist der Unternehmer ein reiner „Gewinnmaximierer“ und er sieht das Fundament unserer freien Gesellschaft erschüttert, wenn ihm, dem Unternehmer, eine darüber hinausgehende soziale Verantwortung auferlegt wird². Eine so verstandene total funktionalisierte Aufgabenstellung würde die Verantwortung des Unternehmers auf die Einhaltung und Beherrschung gegebener Spielregeln reduzieren. Sie würde der ethischen Funktion auch des Privateigentums als Quelle und Bezugspunkt unternehmerischen Handelns nicht gerecht: In den Zehn Geboten wird das Privateigentum einerseits geschützt, andererseits dem Widmungszweck untergeordnet, daß die von Gott geschaffenen Güter „im Ausmaß der Billigkeit“ . . . „allen zu strömen“.³

Es ist unbestreitbar, daß ein wesentlicher Teil der dem Unternehmer verantwortlich obliegenden Aufgabe die Erwirtschaftung von Gewinn ist. Gewinn schafft nicht nur den notwendigen Anreiz, überhaupt Kapital in der Wirtschaft zu investieren, er ist auch der einzige Garant für die Erhaltung und Schaffung von Arbeitsplätzen. Ohne Gewinn wird außerdem jedes System der sozialen Sicherung zur Utopie. Schließlich braucht man wirtschaftlich starke – d. h. gewinnbringende – Unternehmen, um den sozialen, wirtschaftlichen und technischen Fortschritt zu verwirklichen, oder auch nur den Standard zu erhalten. Der verantwortlich handelnde Unternehmer ist sich der Tatsache bewußt, daß er insofern im Kraftfeld der gesellschaftlichen Entwicklung steht. Er handelt nach der Maxime: die Wirtschaft ist für den Menschen da – und nicht umgekehrt –⁴.

Die Entwicklung unserer sozialen Wirklichkeit beweist, daß die Unternehmer sich danach richten. Gerade das Arbeitsrecht im weitesten Sinne ist Brennpunkt der sozialen Bindung des privaten Unternehmers zugunsten des einzelnen Arbeitnehmers geworden. Dabei sind freiwillige Leistungen des Unternehmers häufig Vorreiter des sozialen Fortschritts gewesen, der vom Gesetzgeber nachvollzogen worden ist. Man denke zum Beispiel an den Bereich der Alterssicherung, der Unterstützung beim Erwerb von Eigenheimen, der Vermögensbildung, der Aus- und

Fortbildung sowie Forschung und Entwicklung auf arbeitswissenschaftlichem Gebiet.

Dieser Fortschritt für den Menschen wird entscheidend vom privaten Unternehmer – nicht nur von der Wirtschaft schlechthin – getragen. Das so verstandene Gemeinwohl setzt eine materielle Grundlage voraus, die nicht leichtsinnig aufs Spiel gesetzt werden darf. Der Unternehmer – mit Gewinn- und Verlustrechnung täglich konfrontiert – ist daher in besonderem Maße befähigt, den Utopien der Systemveränderer entgegenzutreten. Wenn die meisten Unternehmer in der Bundesrepublik Deutschland der Flut von sozialistischen Reformen abwehrend gegenüberstehen, so tun sie dies aus der Erkenntnis heraus, daß ein *Mehr* an solchen Strukturveränderungen ein *Weniger* an sozialer Sicherheit und Gestaltungsraum für den einzelnen Menschen bringt.

Der Fortschritt lebt von der Innovation. Wie gesagt, müssen die Ideen dabei mit den Realitäten in Einklang gebracht werden. Zu diesen Realitäten zählt nach meiner Überzeugung auch das Wollen der Menschen selbst. Ebenso wie eine Produktion „am Markt vorbei“ Verluste bringt, ist es verhängnisvoll, wenn man den Menschen vermeintliche Vorteile aufdrängt, die sie gar nicht haben wollen. Dieser Weg würde unweigerlich in die kollektivistische Unfreiheit führen, da dem Menschen die Möglichkeit der Auswahl genommen wird: der total „betreute“ Mensch ist unfrei⁵.

Man muß sich allerdings bei der Wertung derartiger Initiativen dessen bewußt sein, daß der einzelne Unternehmer mit seinem Unternehmen am Markt im Wettbewerb steht. Er trägt zunächst die Verantwortung für die Wirtschaftlichkeit seines Unternehmens, und nur im Rahmen des ihm insoweit gegebenen Spielraums zwischen Rentabilitätsgebot und „sozialem Imperativ“ kann er handeln. Der einzelne Unternehmer kann nicht – aus welcher Einsicht auch immer – beschließen, mit seinem Unternehmen aus dem Zwang zur Wirtschaftlichkeit auszuscheren. Ein solches Verhalten wäre unverantwortlich, denn es müßte zum Untergang seines Unternehmens und zum Verlust der Arbeitsplätze führen.

Die sich aus der Dienstfunktion der Wirtschaft für den Menschen und die Gemeinschaft ergebenden zusätzlichen Arbeitsfelder, die der Unternehmer zu bestellen hat, sind nahezu unübersehbar. Aus der großen Zahl seien einige beispielhaft ausgewählt: die weitere Humanisierung des Arbeitsablaufs gehört dazu; trotz Rationalisierung und Automatisierung müssen Mittel und Wege gesucht werden, die die Monotonie des Arbeitsvorganges beseitigen und die Selbstverwirklichung des Menschen

am Arbeitsplatz fördern. Eng verknüpft mit dieser Zielsetzung ist auch der Führungsstil, der von der Unternehmensleitung bis hin zur Gruppe am Arbeitsplatz praktiziert wird. Keine wie auch immer geartete Ausweitung der Mitbestimmung kann diesen Qualitätsanforderungen an den Arbeitsablauf gerecht werden; die mikro-sozialen Belange der Belegschaften lassen sich nicht durch die allgemeine, d. h. überbetriebliche, Politik regeln. Das Ziel lautet: nicht nur sichere, sondern auch gute Arbeitsplätze — einschließlich der Ausbildungsplätze für Jugendliche — schaffen. Ähnliches gilt für die Frage, wie den besonderen Sorgen der älteren Arbeitnehmer abgeholfen werden kann. Das weite Feld der Gasterbeiterbetreuung weist hier eine zusätzliche und differenzierte Problematik auf, die auch in ihrem entwicklungspolitischen Kontext gesehen werden muß; die Notwendigkeit der Investition in schwach entwickelten Gebieten sollte stärker berücksichtigt werden, um so die Arbeitsplätze zu den Menschen zu bringen. Dabei darf der Unternehmer nicht dazu schweigen, wenn auf dem Umweg über den sogenannten Nord-Süd-Dialog eine sozialistische Weltwirtschaftsordnung angestrebt wird, die im Ergebnis den Menschen in der Dritten Welt keinen Vorteil bringt und die eigene Wirtschaft mit allen Konsequenzen ruinieren wird. Schließlich sei auf die Verpflichtung des Unternehmers zu umweltfreundlichem Verhalten im weitesten Sinne hingewiesen. Der Umweltschutz im engeren Sinne ist keineswegs nur mit unmittelbaren Investitionen zur Lärmbekämpfung und zur Reinhaltung von Luft und Wasser zu bewältigen. Im Vordergrund stehen nach meiner Erfahrung vor allem technologische Probleme. Dabei darf auch die häufig sich stellende Alternative: saubere Luft usw. oder Arbeitsplätze nicht übersehen werden.

Die Energiekrise hat spontan den Appell an die Unternehmer laut werden lassen, mit ihrer Innovationskraft die Lage zu meistern. Die Forderung nach mehr „Lebensqualität“ hat sich von heute auf morgen schlagartig zu der bangen Existenzfrage nach Erhaltung der Arbeitsplätze reduziert. Der Unternehmer ist aufgerufen, als „Problemlöser“ seine Kraft in den Dienst der Gemeinschaft zu stellen.

Dies alles zeigt, daß der Unternehmer Leistungen erbringen muß, die in erster Linie an ihrer unmittelbaren wirtschaftlichen Effizienz gemessen werden, die aber gleichzeitig als Treibsatz bei der Verwirklichung eines großen sozialen Konzeptes benötigt werden. Aus dieser Interdependenz folgt zwingend, daß der Staat den notwendigen Freiheitsraum für unternehmerisches Handeln respektieren, und — notfalls — gegen

politische Übergriffe verteidigen muß. Nur so kann die Wirtschaft ihren Kulturauftrag erfüllen: *Die Schaffung und Erhaltung des Gestaltungsraumes für den freien Menschen in der Gemeinschaft.*

Anmerkungen

- 1 Das Unternehmerbild in der Katholischen Soziallehre, Beiträge zur Gesellschaftspolitik, hrsg. v. BKU, Köln 1968, S. 9
- 2 *Milton Friedmann: Kapitalismus und Freiheit*, Stuttgart 1971
- 3 *Pius XII.*, Radiobotschaft vom 1. 6. 1941, *Utz-Groner*, Nr. 505
- 4 II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution, „*Gaudium et Spes*“ Nr. 12
- 5 *Schelsky*: Der selbständige und betreute Mensch in *FAZ* v. 29. 9. 73

Christian Watrin

FORSCHUNG UND LEHRE – FREIHEIT UND AUFTRAG

Die Ausdrücke „Forschung und Lehre“ beschreiben zwei Bereiche menschlichen Handelns, das Entdecken und Ausformulieren von Theorien über die Wirklichkeit – man spricht hier normalerweise auch von Erfahrungswissenschaften – und das Vermitteln dieser Theorien an Dritte, etwa an Studierende im Rahmen akademischer Lehre. Wie für alles menschliche Tun stellt sich damit auch für Forschung und Lehre – oder kurz gesagt für die Wissenschaften – das Problem, an welchen Normen sich Forschende, Lehrende und Lernende orientieren sollen. Gibt es Grenzen für die Freiheit des Forschens und des Lehrens und soll man speziell der Forschung bestimmte Aufträge erteilen, etwa den, sich bei der Auswahl der Probleme von gesellschaftsrelevanten Fragestellungen leiten zu lassen, wie das in neuerer Zeit vielfach gefordert wird.

Eine auch nur skizzenhafte Darstellung der Einbettung von Forschung und Lehre in die politische und gesellschaftliche Ordnung und die Anwendung der Werte, die im Rahmen kirchlicher Lehren für die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens formuliert wurden – ich nenne nur die sittlichen Normen der Wahrheit, Freiheit, Liebe, Güte, Gemeinwohlverpflichtung – ist schwierig, nicht zuletzt, weil die Interpretation der gerade genannten sittlichen Normen, wenn es um konkrete Fragen geht, keineswegs eindeutig ist.

Aber damit berühren wir schon einen wesentlichen Aspekt der Forschung. Zwar wird mitunter angenommen, daß wissenschaftliche Aussagen – etwa im Unterschied zur konkreten Auslegung sittlicher Normen – unumstößlich wahr seien; das Gegenteil ist jedoch der Fall: Alle Arten von erfahrungswissenschaftlichen Aussagen – beispielsweise Theorien über das Entstehen epidemischer Krankheiten oder wirtschaftlicher Unterentwicklung – haftet die Eigenschaft an, *unsicher* zu sein. Was heißt das? Die Struktur unseres Wissens ist – das behaupten, wie mir scheint, mit guten Argumenten viele Wissen-

schaftstheoretiker – so beschaffen, daß wir stets nur einigermaßen genau wissen können, was *falsch* ist, nicht hingegen, was wahr ist. Wenn man die einfache Aussage aufstellt, „die Erde ist eine Kugel“, dann gilt sie nur solange, bis sie sich als falsch erwiesen hat, bis man also durch genauere Vermessung festgestellt hat, daß die Erde ein Rotationsgeoid ist. Dieser Gedanke läßt sich verallgemeinern. Theorien, die wir über die Realität aufstellen, gelten stets *nur so lange*, wie sie *nicht widerlegt* sind. Da wir aber nie sicher sein können, daß morgen nicht irgendjemand eine Entdeckung macht, die das, was man heute für richtig hielt, widerlegt, sind die in den Erfahrungswissenschaften formulierten Aussagen stets unsicher. Wir können von einer wissenschaftlichen Behauptung bestenfalls sagen, daß sie sich vorläufig bewährt hat, also nicht widerlegt wurde. Aber es wäre falsch, in irgendeinem Fall zu sagen, eine Realitätsaussage sei *unumstößlich* wahr.

Dieses Ergebnis mag auf den ersten Blick befremdlich erscheinen. Gibt es denn nicht viele scheinbar unumstößliche Wahrheiten? Ist es denn nicht vernünftig, sich im täglichen Leben auf das Fallgesetz zu verlassen? Sicherlich nicht, denn wir wissen seit Beginn der Raumschiffahrt, daß es keineswegs überall gilt, – eine Tatsache, die heute jedem Kind geläufig ist, aber für unsere Großeltern noch nicht einsehbar war.

Wenn das wissenschaftliche Wissen aber keineswegs sicher ist, dann stellt sich scheinbar die Frage, ob es denn überhaupt wahr ist im Sinne der sittlichen Norm der Wahrheit. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zwischen dem *theologischen Begriff der Wahrheit*, der häufig im Sinne von Offenbarungswahrheit gedeutet wird, und dem, was man in den *empirischen Wissenschaften* unter einer wahren Aussage versteht, zu unterscheiden. Während sich die Theologen auf religiöse Einsichten zur Demonstration ihres Wahrheitsbegriffes berufen, versteht man in der Forschung unter „wahrer Aussage“ eine Behauptung, die mit den Beobachtungen übereinstimmt. Wenn ich behauptete, daß eine Ausdehnung der Geldmenge über den Produktivitätszuwachs hinaus zu einer Inflation führt, dann ist diese Aussage nur dann wahr, wenn sich in einem konkreten Fall, also etwa in der Bundesrepublik Deutschland im Jahre 1973, dieser Zusammenhang beobachten läßt. Nur solange wie die Tatsachen nicht meiner Theorie widersprechen, gilt diese Aussage als *vorläufig wahr* oder – besser – als *vorläufig bewährt*. Es liegt auf der Hand, daß dieser Wahrheitsbegriff ein anderer ist als der offenbarungstheologische. Trotzdem muß man eines festhalten: Überall dort, wo wir uns mit Fragen der Realitätserklärung befassen, spielt der *empirische*

Wahrheitsbegriff, wie ich ihn hier nennen will, eine entscheidende Rolle. Wenn es darum geht, Krankheiten zu heilen oder soziale Übel zu bekämpfen, dann wäre es falsch, sich nicht durch wissenschaftliche Einsichten in die Struktur der Realität leiten zu lassen, auch wenn diese Einsichten stets von Zweifeln an ihrer Richtigkeit durchsetzt sind. —

Die Anwendung des empirischen Wahrheitsbegriffes und seine Durchsetzung im Wissenschaftsbereich ist eine *kulturelle Leistung* ersten Ranges. Zwar gab und gibt es kulturellen und zivilisatorischen Fortschritt auch ohne systematische Forschung und Lehre, etwa in Form der Verbesserung von Handwerks- und Ackerbautechniken, die die primitiveren menschlichen Lebensformen über Jahrtausende begleitet haben. Aber von Erkenntnisfortschritten im wissenschaftlichen Sinne des Wortes kann man erst sprechen, seit es systematische Forschung gibt, die sich deuten läßt als ein nicht abreißender Prozeß des versuchsweise Aufstellens von Erklärungen, d. h. Hypothesen und Theorien, ihre Überprüfung anhand von Beobachtungen, ihre Widerlegung und ihre Verbesserung durch neue Erklärungen. Um Erkenntnisfortschritte zu erzeugen, aber bedarf es der Einrichtung von Forschungsstätten, der Finanzierung von Forschungsvorhaben und der Übermittlung des jeweiligen Standes der Kontroversen um die Gültigkeit der jeweiligen Theorien an die nachfolgenden Wissenschaftlergenerationen. Wie aber soll die äußere Ordnung von Forschung und Lehre verfaßt sein? In welchem Rahmen dürfen sich beide abspielen, wenn man von den sittlichen Normen der Kirche ausgeht? Dazu nur zwei höchst vorläufige Antworten:

1. Sicher findet jede Forschung, als deren Antriebsmotivation Leidenschaft und Neugierde genannt werde, dort ihre Grenze, wo es um die menschliche Würde geht. Dieses Problem stellt sich heute mit besonderer Schärfe im Bereich der medizinischen Wissenschaften, zu denen ich mich jedoch als Nichtmediziner nicht kompetent äußern kann. Das Problem tritt jedoch, wenn auch in vermindertem Maße, auch in den Sozialwissenschaften auf, wenn es um die Ermittlung von Verhaltensweisen geht. Sicherlich wäre es falsch, den Versuch zu unternehmen, eine Grenze zu behaupten, die in wissenschaftlichen Fragestellungen nicht überschritten werden dürfte. Sofern es solche Versuche gibt und gegeben hat, standen sie oft im Dienste politischer Machthaber, die Forschungen gerne dann unterbunden sehen, wenn sich aus ihnen Argumente herleiten lassen, die gegen die von ihnen favorisierte Sicht der Welt sprechen. Kritiken der Rassenlehren waren im National-

sozialismus ebensowenig erwünscht wie es Kritiken deterministischer Weltauffassungen unter materialistischen Systemen heute sind. Auf der anderen Seite wäre es jedoch ebenso verfehlt, eine durch keinerlei Grenzen begrenzte wissenschaftliche Neugierde zu propagieren, die nach Gutdünken und nach den jeweiligen Launen eines Forschers verfährt. In den einzelnen Disziplinen mögen die Dinge unterschiedlich liegen; für den Bereich der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften aber kenne ich vorerst noch keine christlichen Sozialethiker, die Antworten auf die Frage geben, wie und wo die Grenzen des forschenden Fragens in diesem Sektor im einzelnen zu ziehen sind. Hier ist noch ein Weinberg zu bestellen.

2. Der praktische Wert der wissenschaftlichen Forschung wird allgemein darin gesehen, daß sie uns hilft, drängende Probleme zu lösen, etwa Seuchen zu bekämpfen, Armut zu beseitigen oder komplizierte Werkzeuge zu bauen. Die Fortschritte, die im einzelnen erzielt wurden, liegen auf der Hand. Zwar versucht eine modische romantische Sozialkritik vieles, von dem was erreicht wurde, in seinem Erfolg zu verkleinern, ja zum Teil sogar als Mißerfolg, als Unwert zu verdammen. Doch bei einer abwägenden Betrachtung stellen sich die Dinge komplizierter. Dem Freiheitsraum, den das Automobil verschafft, stehen die Gefährdungen durch fahrlässige Handhabung gegenüber.

Eine neue Richtung der Sozialkritik fordert nun von der Forschung, daß sie sich an gesellschaftsrelevanten Fragen, zu deutsch: an praktischen Problemen, orientieren solle, und daß jeder Forscher auch die Wirkungen seiner Erfindungen mitbedenken sollte, konkret: er soll Forschungen unterlassen, die das friedliche Zusammenleben der Menschen gefährden.

Diese Forderung sieht auf den ersten Blick human aus. Wer wäre nicht für Frieden? Ist es nicht gerecht, jegliche Form von Forschung zu unterlassen, die zu neuen Kriegswerkzeugen führt? Hätte nicht Otto Hahn auf die Kernspaltung verzichten sollen, um so den Bau der Atom-bombe zu verhüten?

Bei näherer Analyse erweist sich diese Betrachtung als der Gesamt-problematik nicht angemessen. Das generelle Problem ist kurz dies: Die Unsicherheit unseres Wissens bedeutet gleichzeitig, daß die Folgen, die besonders durch die technische Anwendung einer neuen Theorie entstehen können, nicht vorhersehbar sind. So lassen sich Kenntnisse von Atomkraftwerken verwenden – sie sind trotz aller Bedenken der Umweltschützer notwendig, um den wachsenden Energiebedarf in der Welt

zu decken und so das weltweite Hunger- und Armutproblem zu lösen, aber dasselbe Wissen kann auch für den Bau von Atombomben genutzt werden. Die Problematik läßt sich gut an der Frage studieren, ob Atomkraftwerke in wenig industrialisierte Länder (Brasilien) verkauft werden sollen.

Fast jedes neue Forschungsergebnis aber führt über kurz oder lang dazu, daß es in der einen oder anderen Weise benutzt werden kann. Die Werkzeuge des Menschen können zur Nahrungsgewinnung ebenso dienen wie zum Kampf. Nur ein Beispiel: Des genialen Mathematikers Archimedes Golgene Regel der Mechanik, nach der mit „jeder gegebenen Kraft jede gegebene Last bewegt“ werden kann, ist sowohl zweckdienlich für die Konstruktion von Flaschenzügen als auch von Kriegsmaschinen. Letzteres wurde besonders deutlich, als archimedisches Kriegswerkzeug im Zweiten Punischen Krieg die römischen Belagerer von Syrakus in die Flucht schlug. – Das Beispiel illustriert die allgemeine Problematik: Wie sollen Menschen ihre Geistesgaben nutzen? Es wäre naiv, Probleme des verantwortungsvollen Handelns durch Beschränkungen der Wissenschaft im Sinne der Unterbindung der Verbesserung des Wissens lösen zu wollen. Selbst wenn man für einen Augenblick die utopische Annahme machte, daß aller Fortschritt durch Forschungskontrollen – (Wer soll sie verantwortlich ausführen? Selbsternannte Eliten, der Staat, die Gesellschaft?) – zum Stillstand gebracht werden könnte, es bliebe noch ein riesiges Gefährdungspotential übrig. Es bleibt daher nichts anderes übrig, als die Gefährdungen, denen wir ausgesetzt sind, uns bewußt zu machen, um ohne Panik in der jeweiligen konkreten Situation verantwortungsvoll zu handeln.

Joseph Listl SJ

STAAT UND KIRCHE

Von der Trennung zum Dialog

Wer heute den Ruf nach einer „Trennung von Staat und Kirche“ erhebt, bewegt sich in veralteten Denkkategorien und lebt noch in der geistigen Vorstellungswelt des vergangenen Jahrhunderts. Das Erscheinungsbild des modernen freiheitlich-demokratischen Staates ist gekennzeichnet von der Existenz einer Vielzahl zum Teil sehr mächtiger Verbände, Vereinigungen und Gruppierungen. Zu diesen für das Funktionieren der modernen Demokratie lebensnotwendigen Organisationen gehören neben den politischen Parteien, den Gewerkschaften und Arbeitgeberverbänden, deren Existenz und Bedeutung für das Leben der Gesamtnation z. B. in Artikel 21 und Artikel 9 des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland ausdrücklich anerkannt und garantiert sind, zahllose wirtschaftliche, politische, soziale und kulturelle Vereinigungen. Jeder dieser Verbände betrachtet es als sein erklärtes und legitimes Ziel, seine speziellen und oft sehr partikulären gruppenegoistischen Interessen in der Öffentlichkeit und sogar bis in die Parlamente hinein möglichst wirkungsvoll und nachhaltig zur Geltung zu bringen. Die moderne freiheitliche Demokratie verlangt im Interesse ihres Bestandes notwendig eine Gruppengesellschaft. Anders verhält es sich in totalitären Staaten und Diktaturen. Dort werden nur Organisationen geduldet, die von den jeweiligen Machthabern, d. h. in der Regel, von der jeweiligen staatstragenden Partei anerkannt sind und in Unterordnung unter sie die Ziele dieser Partei verfolgen.

Das gesellschaftstheoretische Modell der freiheitlichen Demokratie steht in betontem Gegensatz zu dem Denkmodell der Staats- und Gesellschaftslehre des 19. Jahrhunderts. Nach der Grundvorstellung der Staatslehre der konstitutionellen Monarchie lag das Monopol aller hoheitlichen Herrschaftsgewalt und politischen Entscheidungsmacht beim Staat. Das hieß nach damaliger Auffassung: beim Monarchen,

beim Hofe und bei der Regierung mit ihren Behörden, Organen und Beamten. Dem so verstandenen politisch allein agierenden Staat stand die große Masse der als „Untertanen“ bezeichneten Bürger gegenüber, die *unpolitische bürgerliche Gesellschaft*, die als Inbegriff sämtlicher der Staatsgewalt unterworfenen *Privatpersonen* gedacht wurde.

Auch die Kirche hatte in diesem Denkmodell des konstitutionellen Staates ihren ihr vom Staat eingeräumten festen Platz. Noch im vergangenen Jahrhundert war die Kirche in vielen Staaten Europas „Staatskirche“ und – oft unter erheblichen Einschränkungen ihrer Freiheit und ihres Selbstbestimmungsrechts – in einer für die Kirche oft überaus verhängnisvollen Weise durch das Bündnis zwischen „Thron und Altar“ mit dem Staate engstens verbunden. „Trennung von Staat und Kirche“ hatte im Verlaufe des 19. Jahrhunderts eine doppelte Bedeutung.

Im *kirchenfreundlichen* Sinne konnte man unter der Forderung nach einer „Trennung von Staat und Kirche“ die von der katholischen Kirche, vor allem in Preußen, immer wieder geforderte und schließlich im Revolutionsjahr 1848 auch mit Erfolg durchgesetzte Befreiung der Kirche aus den Fesseln der staatlichen Kirchenhoheit verstehen. Einer noch viel intensiveren besonderen Staatsaufsicht durch den Landesherrn, der zugleich ihr oberster Bischof war, waren die evangelischen Landeskirchen durch das System des sog. landesherrlichen Kirchenregiments in den protestantischen Staaten unterworfen. In den protestantischen Staaten war die jeweilige evangelische Landeskirche gewissermaßen nur ein abgegrenzter Bereich der Staatsverwaltung. Erst durch die Weimarer Reichsverfassung vom 11. 8. 1919, die in Artikel 137 Abs. 1 bestimmte: „Es besteht keine Staatskirche“, fand dieser Zustand ein Ende.

Im *kirchenfeindlichen* Sinne wurde unter „Trennung von Staat und Kirche“ im politischen Meinungskampf des vergangenen Jahrhunderts aber häufig nicht die Befreiung der Kirche vom Joch der staatlichen Aufsicht und Bevormundung verstanden, sondern nach dem Religionsverständnis des damaligen Liberalismus die völlige Privatisierung der Kirche und ihre Ausschaltung aus dem gesamten öffentlichen Leben. Insbesondere sollte nach den Vorstellungen dieses kirchenfeindlichen Liberalismus der Einfluß der Kirche im Bildungswesen, d. h. konkret vor allem der Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen und die Theologischen Fakultäten an den Universitäten, beseitigt werden. Ferner sollte jede Förderung und Unterstützung der Kirchen durch den Staat eingestellt werden. Gedankengut dieser Spielart des Liberalismus

des vergangenen 19. Jahrhunderts findet sich auch im sog. FDP-Kirchenpapier, den 13 Thesen „Freie Kirche im freien Staat“, die vom 25. Bundesparteitag der FDP 1974 in Hamburg beschlossen wurden.

Der moderne, freiheitliche, pluralistische Staat verfügt von sich aus über keine religiöse oder weltanschauliche Grundlage und daher auch über kein staatspezifisches ethisches, weltanschauliches oder ideologisches Fundament. Er muß *allen* geistigen Kräften, die in der Gesellschaft existent sind, Raum und Entfaltungsmöglichkeit geben. Zu diesen geistig bedeutsamen Kräften gehören vor allem auch die Kirchen und Religionsgemeinschaften. Es würde eine verfassungswidrige Diskriminierung der Kirchen als Großgruppen und ihrer Einrichtungen und der Religion als solcher bedeuten, wenn der Staat die Kirchen ignorieren wollte, denen die große Mehrheit der Bürger als Mitglieder angehört und deren Lehren und Moralauffassungen die Staatsbürger weitgehend die Maßstäbe für ihr sittliches Verhalten entnehmen. Ebenso wie der moderne freiheitliche Staat zahlreiche andere bedeutende Gruppierungen und Verbände im Rahmen seiner Gemeinwohlverantwortung fördert, darf er auch die Kirchen von dieser Förderung nicht ausnehmen.

Den Kirchen kommt auf Grund ihrer Aufgabenstellung und Zielsetzung im Vergleich zu allen übrigen Organisationen und Verbänden, deren Ziele auf die Verfolgung ihrer jeweiligen partikulären Interessen gerichtet sind, eine Sonderstellung zu. Völlig zu Recht garantieren die Verfassungen die Glaubens- und Gewissensfreiheit sowie die freie Religionsausübung des Einzelnen und der Kirchen als ein vorstaatliches Grund- und Menschenrecht. Dem religiös-neutralen Staat ist es zwar verboten, sich über den *Wahrheitsgehalt* der Lehren der einzelnen Kirchen und Religionsgemeinschaften ein wertendes Urteil zu bilden. Aber auch der moderne Staat kann die Augen vor der Tatsache nicht verschließen, daß die große Mehrheit der Bevölkerung in der Religion und damit auch durch die Vermittlung der Kirchen eine Antwort auf die letzten ewigen Menschheitsfragen nach dem Sinn der Welt, nach dem Wert des sittlichen Strebens und nach dem Sinn des menschlichen Lebens überhaupt sucht und erwartet.

Deshalb sind die Kirchen auch für den modernen religiös-neutralen Staat mehr als bloße gesellschaftliche Großgruppen, die durch Errichtung von Krankenanstalten und ein breit gefächertes System sozialkaritativer Einrichtungen und als Kulturträger von alters her der Gesellschaft wertvolle Dienste leisten. Über ihre bloße soziale und kari-

tative Funktion hinaus ist die Kirche heute ebenso wie in der Geschichte die einzige Institution, die den Menschen ganzheitlich und in der vollen Würde und Tiefe seiner menschlichen Existenz anerkennt und erfaßt.

In der Wahrung der ethischen Grundwerte und des Menschlichen überhaupt kann auch seitens des religiös-neutralen Staates die Aufgabenstellung der Religion und der Kirchen erblickt werden, die die besondere Berücksichtigung der Kirchen in der staatlichen Rechts- und Verfassungsordnung rechtfertigt. Darin findet z. B. die verfassungsrechtliche Gewährleistung des Religionsunterrichts als eines „ordentlichen Lehrfachs“ an den öffentlichen Schulen ebenso ihre Rechtfertigung wie die Einrichtung einer besonderen Seelsorge bei den militärischen Streitkräften und in den staatlichen Kranken- und Strafanstalten, wie auch die Einziehung der Kirchenbeiträge in der Form der Kirchensteuer und eine qualifizierte Förderung der sozial-karitativen Dienste der Kirche. Führende Vertreter der Staatsrechtslehre und maßgebliche Politiker haben in den letzten Jahren immer wieder zu Recht darauf hingewiesen, daß die Kirchen nicht als Interessenverbände wie andere Gruppierungen und Organisationen angesehen werden dürfen, sondern vielmehr als Partner des Staates betrachtet werden müssen, denen eine besondere Bedeutung für das gesellschaftliche und öffentliche Leben zukommt.

Maßgebliche Vertreter der Staatskirchenrechtswissenschaft, wie *Ulrich Scheuner* und *Paul Mikat*, haben ferner mit Recht erklärt, daß in der modernen freiheitlichen Demokratie im Interesse der Herstellung eines dauerhaften Konsenses zwischen dem Staat und der Kirche auch *koordinationsrechtliche Bestrebungen* einen neuen hohen Rang erhalten. Das bedeutet, daß die Bemühungen, durch Konkordate und Kirchenverträge im Interesse eines dauerhaften Friedens und einer harmonischen Zusammenarbeit vertragliche Absprachen über alle gemeinsamen Angelegenheiten von Staat und Kirche herbeizuführen, mit dem Grundverständnis der modernen Demokratie als Gruppengesellschaft voll im Einklang stehen.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in dem bekannten Artikel 76 der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ über die Kirche in der Welt von heute mit Nachdruck erklärt, daß die politische Gemeinschaft und die Kirche auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom seien. Staat und Kirche können diesen ihren Dienst zum Wohl aller nach den Worten des Konzils jedoch „um so wirksamer leisten, je mehr und

je besser sie rechtes Zusammenwirken pflegen“. Mit unterschiedlicher Begründung kommen das moderne Staatsrecht und das Zweite Vatikanische Konzil zum gleichen Ergebnis: Nicht die Trennung von Staat und Kirche im Sinne eines überholten, kirchenfeindlichen Liberalismus des 19. Jahrhunderts entspricht dem freiheitlichen Charakter des demokratischen Staates und dem Grundrecht der Religionsfreiheit, sondern nur eine vielfältige, freundschaftliche und partnerschaftliche Kooperation. Das Zweite Vatikanische Konzil ruft Staat und Kirche auf zu einem beständigen und fruchtbaren Dialog, der das friedliche Zusammenwirken von Staat und Kirche ermöglicht und dem Gemeinwohl des Staates und den Interessen der Bürger, die gleichzeitig Christen und Bürger des Staates sind, am besten dient.

IV. Die Organisation des Staates als Ausdruck staatsethischer Verantwortung

Karl Rahner SJ

DEMOKRATIE ALS STAATSETHISCHES PRINZIP

In dieser kurzen Viertelstunde soll etwas über die Demokratie im Sinn der aktiven Teilnahme möglichst vieler an staatlicher Willensbildung von einem *staatsethischen* Gesichtspunkt aus gesagt werden. Demokratie ist nicht nur eine politikwissenschaftliche Tatsache oder ein willkürlich frei gesetztes Ziel von Menschen, die eine staatliche Gesellschaft bilden, sondern etwas, das in einem sittlichen Anspruch sein soll, und insofern hat auch der Theologe etwas zu diesem Thema zu sagen, auch wenn die genauere Gestaltung demokratischer Strukturen des Staates nicht seine Sache ist, und er natürlich nicht vergessen kann, daß diese demokratischen Strukturen in ihrer Möglichkeit und konkreten Gestalt von geschichtlichen Bedingungen abhängen, deren Analyse auch nicht eigentlich sein Geschäft ist. Aber zu Demokratie als sittlichem Imperativ, der sich sowohl an den Staat in dessen konkreten Machträgern wie auch an alle einzelnen Staatsbürger richtet, hat der Theologe etwas beizutragen.

In der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils heißt es in Nr. 75: „In vollem Einklang mit der menschlichen Natur steht die Entwicklung von rechtlichen und politischen Strukturen, die ohne jede Diskriminierung allen Staatsbürgern immer mehr die tatsächliche Möglichkeit gibt, frei und aktiv teilzuhaben an der rechtlichen Grundlegung ihrer politischen Gemeinschaft, an der Leitung des politischen Geschehens, an der Festlegung des Betätigungsbereichs und des Zwecks der verschiedenen Institutionen und an der Wahl der Regierenden. Alle Staatsbürger aber sollen daran denken, von Recht und Pflicht der freien Wahl Gebrauch zu machen zur Förderung des Gemeinwohls“. Dazu ein Satz aus Nr. 31 derselben Konstitution: „Bei allen (Staatsbürgern) muß der Wille zur Mitwirkung an gemeinsamen Werken geweckt werden. Anerkennung verdient das Vorgehen jener Nationen, in denen ein möglichst großer Teil der Bürger in echter Freiheit am Gemeinwesen beteiligt ist. Zu berücksichtigen sind jedoch die konkrete

Lage jedes einzelnen Volkes und die notwendige Stärke der öffentlichen Gewalt“. Und wieder Nr. 75: „Soll die verantwortungsbewußte Mitarbeit der Bürger im täglichen Leben des Staates den gewünschten Erfolg haben, so muß eine Ordnung des positiven Rechtes vorhanden sein, in der eine sinnvolle Aufteilung der Ämter und Institutionen der öffentlichen Gewalt in Verbindung mit einem wirksamen und nach allen Seiten hin unabhängigen Schutz der Rechte gegeben ist“. So weit die grundlegenden Sätze der Konstitution über die Demokratie, auch wenn in dieser Konstitution und im Konzil überhaupt das Wort „*democratia*“ nicht verwendet wird.

Hier ist nun nicht die Beschreibung zu analysieren und zu interpretieren, die das Konzil von der Demokratie gibt. Es ist hier auch nicht zu fragen, unter welchen verschiedenen Gestalten dasjenige konkret realisiert werden kann, was das Konzil in einer sehr formalen und abstrakten Weise als Wesen der Demokratie kennt. Hier kommt es nur auf die eine Frage an, wie vom Konzil diese Forderung nach einer, wenn auch geschichtlich variablen, demokratischen Gestalt des Staates *sittlich* begründet wird. Während vielfach, wenn auch nicht überall, in der theologischen Tradition der demokratische Staat eher als eine erlaubte Möglichkeit, denn als eine sittliche Forderung verstanden wurde, sagt das Konzil, und zwar gewiß im Einklang mit einer ganzen katholischen Theologie *heute*, daß diese demokratische Verfaßtheit eines Staates „der menschlichen Natur voll entspricht“. Diese menschliche Natur wird aber vom Konzil und von der katholischen traditionellen Naturrechtslehre (wie immer man diese genauer deuten mag) verstanden als der (von Gott geschaffene und durch seinen sittlichen Willen gewollte) Grund *sittlicher* Rechte und Pflichten des Menschen. Das der Appell des Konzils an die menschliche Natur als Verweis auf die Existenz einer sittlichen Pflicht gemeint ist, zeigt sich darin, daß in der vorausgehenden Nummer (Absatz 3) der Staat selbst und die öffentliche Autorität ebenso in der menschlichen Natur begründet und *darum* zu der von Gott vorgezeichneten Ordnung gehörig erklärt werden. Nach dem Konzil haben also die Existenz des Staates und seine demokratische Struktur in der *gleichen* menschlichen Natur ihren Ursprung und ihre sittliche Gefordertheit. Was die Demokratie angeht, muß natürlich das Konzil vorsichtig formulieren. Nicht bloß weil es für das Konzil *verschiedene* denkbare demokratische Staatsordnungen geben kann, unter denen das Konzil und die Kirche keine Auswahl zu treffen haben. Sondern vor allem darum, weil eine demokratische

Staatsordnung in unserem heutigen Sinne und in der Art, wie sie vom Konzil beschrieben wird, natürlich nicht immer bestanden hat und dieses Fehlen vom Konzil, bezogen auf eine bestimmte frühere Epoche, nicht als zur menschlichen Natur widersprüchlich und so als unsittlich qualifiziert werden soll. Darum sagt das Konzil vorsichtig, daß die *Findung* demokratischer Strukturen des Staates der menschlichen Natur entspreche. Aber das Konzil setzt dabei voraus, daß heute solche demokratischen Strukturen wirklich gefunden werden *können* und darum auch *sollen*, wenn auch das Konzil, wie auch aus Nr. 68 sich deutlich ergibt, sich darüber klar ist, daß die Verwirklichung der Demokratie, ähnlich wie diejenige der Mitbestimmung, Voraussetzungen erfordert, die noch nicht überall gegeben sind und daher erst geschaffen werden müssen, sodaß es dem Konzil gewiß fern liegt, in ungestümem Eifer juristisch-politische Strukturen Völkern aufnötigen zu wollen, bei denen die Voraussetzungen für deren Funktionieren erst geschaffen werden müssen. Aber das Erreichen solcher Voraussetzungen für eine Demokratie und diese selbst stehen unter einem sittlichen Imperativ, der mit der von Gott geschaffenen Natur des Menschen gegeben ist.

Was ist nun genauer unter dieser menschlichen Natur zu verstehen, die die Realität der sittlichen Pflicht, Demokratie samt ihren Voraussetzungen zu schaffen, bedeutet? Zunächst ist gewiß dieses Wort „Natur“ im Sinne der traditionellen Naturrechtslehre zu verstehen: Das geistig personale Wesen des Menschen in Freiheit und Verwiesenheit auf Gott ist nicht bloß etwas sachlich Gegenständliches, sondern ein *Sein-sollendes* von unabdingbarer Würde, die Realität eines sittlichen Imperativs, und dieses Wesen will und fordert als sittliche Pflicht, auch daß Demokratie werde. Aber über das traditionelle Verständnis von Natur in der Naturrechtslehre hinaus ist in dem zitierten Text doch deutlich eine Präzision dieses Begriffes, einem modernen Verstehen angemessen, gegeben. Dieses Wesen ist ein *werdendes, geschichtliches* Wesen, das sich in seiner Geschichte erst sucht, dessen Werden aber selbst unter einem sittlichen Imperativ steht, unter diesem Imperativ eines *Werdensollens* sich erst voll verwirklichen und finden muß. Nur unter diesem Verständnis kann ja die Demokratie etwas sein, was einerseits nicht immer gegeben und dessen Verwirklichung doch eine aus der menschlichen Natur entspringende Pflicht ist. Findung des eigenen, geschichtlich zu sich selbstkommenden Wesens und Findung demokratischer Staatsstrukturen entsprechen sich. Aber der Theologe darf wohl darüber hinaus sagen, daß die hier angerufene Natur des

Menschen als der sittliche Grund einer seinsollenden Demokratie in einem weiteren und volleren Sinn verstanden werden darf und auch sollte. Diese Natur hier braucht nicht in einem exklusiven Sinn als *bloße* Natur verstanden werden in Unterscheidung von jener Radikalisierung und Finalisierung dieser Natur auf die Unmittelbarkeit Gottes hin, die wir Gnade und Selbstmitteilung Gottes nennen. Wir können ruhig diese Natur ohne trennende Unterscheidung von Natur und Gnade verstehen als die *konkrete* Natur, die – mindestens im Angebot – durch den universalen Heilswillen Gottes mit Gottes Herrlichkeit, Hl. Geist genannt, begnadet und durch Gott selbst als ihre innerste Dynamik in ihrer Geschichte getragen ist. Wenn wir aber, was durchaus theologisch legitim ist, die Natur in dem zitierten Text als mit Gott selbst begnadete Natur lesen, also deren Forderung nach Demokratie als Forderung von Natur *und* Gnade in einem verstehen, dann wird Demokratie, auch wenn sie in sich ein innerweltliches Gut bleibt, zur Forderung nicht bloß des Humanen, sondern auch des Christlichen als solchen im Menschen; dann wird Freiheit im staatlichen Leben nicht bloß sittlich geforderter Wert des Menschen als freier Geistperson, sondern auch Verheißung und Aufgabe, in der der Mensch und Christ *jene* Freiheit erfährt und annimmt, die ihm durch den Geist Gottes als ewige Vollendung zugesagt ist.

Werner Kaltefleiter

DIE MORALISCHE BEGRÜNDUNG DES MEHRHEITSPRINZIPS

Das Mehrheitsprinzip ist zentraler Bestandteil der Demokratie, Demokratie bedeutet Regierung der Mehrheit auf Zeit, sie ist die Anwendung des Mehrheitsprinzips. Jede Begründung dieses Prinzips greift auf die Grundlage der Demokratie zurück.

Demokratie bedeutet in einer modernen Industriegesellschaft ein System wechselnder Parteiregierungen. Eine Partei, der organisatorische Zusammenschluß von politischen Eliten, Interessengruppen und Wählern, gewinnt in Konkurrenz mit anderen allein oder zusammen mit einer anderen die Mehrheit und damit die Legitimation, für eine festgesetzte Frist das Land nach ihren Vorstellungen zu gestalten. Diese Legitimation der Mehrheit zur Regierung erstreckt sich inhaltlich auf alle Bereiche mit Ausnahme der Verfassung: Maßnahmen, die die Chancengleichheit bei der nächsten Wahl beeinträchtigen, sind illegitim. Das Mehrheitsprinzip ist in diesem Sinne mit der Demokratie gleichzusetzen, es vereinigt die Zielsetzungen von Freiheit und Autorität, einer handlungsfähigen Regierung mit der einer wirkungsvollen Kontrolle, die Regierungsfähigkeit mit dem Minderheitenschutz, und ermöglicht eine „Gemeinwohl“-orientierte Politik, hier kurz vereinfachend negativ definiert als eine Politik, die nicht durch Partikularinteressen beherrscht wird. In der Erfüllung, dieser Funktion liegt die moralische Begründung des Mehrheitsprinzips wie der Demokratie.

Die umfassende Legitimierung der Mehrheitsentscheidung geht von einem Menschenbild aus, das weder einem anthropologischen Pessimismus, noch einem anthropologischen Optimismus entspricht. Anthropologischer Pessimismus führt zur Diktatur, wer den Menschen verachtet, kann nicht einer Mehrheit das Recht der Selbstentscheidung zuerkennen noch die Entscheidung einer Mehrheit anerkennen. Anthropologischer Pessimismus fordert die Regierung durch Kader, Avantgarden etc. Die meisten Diktatoren, von denen der Antike bis hin zu

Hitler und Stalin, waren anthropologische Pessimisten. Aber auch ein anthropologischer Optimismus ist der Demokratie nicht adäquat. Schon Thomas von Aquin wies darauf hin, daß auch eine Gesellschaft der Engel der Ordnung bedürfe. Demokratie baut auf einem anthropologischen Realismus, der den Menschen achtet, aber seine Schwächen kennt und diese durch eine funktionsgerechte Gestaltung der Verfassung berücksichtigt. Nur wenn eine solche Verfassung das menschliche Verhalten lenkt, kann die umfassende Legitimation der Mehrheitsentscheidung anerkannt werden. Zwei – vielleicht banal erscheinende, aber für die Anwendbarkeit des Mehrheitsprinzips zentrale – Voraussetzungen müssen dafür erfüllt sein: Mehrheitsbildung und Chance des Machtwechsels.

In den Wahlen muß die Mehrheit zustandekommen, nicht unbedingt die Mehrheit einer Partei, wohl aber die Mehrheit einer Gruppe, die sich *vor* der Wahl zusammengefunden hat. Geschieht das nicht, ist das Ergebnis der Wahl ein Vielparteiensystem mit Koalitionsbildungen *nach* der Wahl, so kann das Mehrheitsprinzip nicht funktionsgerecht angewandt werden. Es kommen in der Regel entweder keine Entscheidungen zustande, die Willensbildung wird geprägt durch die Koalitionskonflikte, wobei das organisatorische Eigeninteresse – der Koalitionspartner die Gegensätze verschärft, oder man einigt sich nur auf eine unverbundene „Paketpolitik“, in der die Sonderinteressen der einzelnen Koalitionspartner und der sie tragenden Gruppen verfolgt werden. Ohne Mehrheitsbildung in der Wahl fehlt es an Handlungsfähigkeit und Gemeinwohl-orientierter Politik.

Die Wahrscheinlichkeit der Handlungsfähigkeit ist wesentlich größer bei *in* den Wahlen entstandenen Mehrheitsregierungen. Sie umfassen vielfältige Gruppen und können keine Gruppenpolitik betreiben, ohne ihre Mehrheit in den nächsten Wahlen zu verlieren. Eine Mehrheitsregierung muß in ihrer Politik so vielfältige Interessen berücksichtigen, daß das Ergebnis tendentiell eine in sich geschlossener Politik ist.

Die zweite Voraussetzung der Wirkungsweise des Mehrheitsprinzips ist eine reale Chance des Machtwechsels. Das Mehrheitsprinzip schließt stets die Möglichkeit des Wechsels der Mehrheit ein. Nur wenn die Minderheit darauf rechnen kann, in den Wahlen selbst Mehrheit zu werden, kann sie die Mehrheitsentscheidung akzeptieren. Die Akzeptierung der Mehrheitsentscheidungen wird mit der Chance der Minderheit auf Regierungsübernahme ausgeglichen, die Mehrheit zur Rücksichtnahme auf die Minderheit gezwungen, weil in der Minderheit die potentielle

Mehrheit von morgen spricht. Hinzu kommt die antreibende Kraft des möglichen Machtwechsels für die Mehrheit: Nur wenn sie fürchten muß, die nächsten Wahlen zu verlieren, wird sie keine Gruppenstrategie, sondern eine umfassende Politik verfolgen.

Mehrheitsbildung in der Wahl und reale Chance des Machtwechsels machen Mehrheitsentscheidungen erst möglich und akzeptabel. Beides gibt es nur in einem sozialen System, in dem die politische Orientierung nicht durch Gruppenbezüge weitgehend determiniert ist: Ohne potentielle Wechselwähler, auch Grenzwähler genannt, die zwischen zwei Wahlen zwischen den konkurrierenden Parteien bereit sind zu wechseln, gibt es keine Chance zur wechselnden Mehrheitsbildung. Antagonistische Konflikte, ganz gleich, ob sie Mehrheiten zementieren oder unmöglich machen, sind mit der Demokratie und dem Mehrheitsprinzip unvereinbar.

Diese sozialen Bedingungen sind notwendig, aber nicht hinreichend: Sie bedürfen der Ergänzung durch geeignete Verfassungsregeln. Unter ihnen nimmt das Wahlrecht für die Anwendbarkeit des Mehrheitsprinzips einen zentralen Platz ein, weil es die Wählerbewegungen in die politische Machtverteilung umsetzt und bei diesem Prozeß sowohl das Wahlverhalten als auch die Machtverteilung inhaltlich umgestaltet. Das Mehrheitsprinzip bedarf eines Wahlrechts, das die Mehrheitsbildung erleichtert und die Chance des Machtwechsels fördert. Alle Formen der Mehrheitswahl erfüllen diese Aufgabe besser als jede Form des Proportzes: Das Mehrheitswahlrecht verlangt für den politischen Erfolg in Wahlen eine Konzentration auf wenige, in der Regel zwei Parteien. Stimmen für andere Parteien sind politisch ohne Bedeutung. Das löst in der Wählerschaft Lernprozesse aus, die bei nicht antagonistischen Konflikten zu einem entsprechenden Parteiensystem führen. Es erzwingt damit zugleich in sich vielschichtige Parteien, die an der Mehrheit und nicht an Einzelinteressen orientiert sind. Ferner erhöht es die Chance des Machtwechsels, indem es Wählerbewegungen überproportional in Mandatsveränderungen überträgt, wodurch der jeweilige Gewinner der Wahl auch bei einem knappen Stimmenvorsprung in der Regel eine handlungsfähige Parlamentsmehrheit erhält. Schließlich bedeutet es einen weitgehenden Schutz gegen jede Norm der Parteizersplitterung und auch der Parteispaltung, weil es alle derartigen Versuche weitgehend zur politischen Erfolglosigkeit verdammt. Dennoch ist das Ergebnis keine Erstarrung der Politik, weil die Konkurrenz zwischen den Alternierungsparteien erneuernd wirkt.

Friedrich Naumann hat den Proporz die Unmöglichkeit parlamentarischer Regierungsweise genannt. Zwar können zeitweise die desintegrierenden Wirkungen des Proporz durch andere Faktoren überlagert werden. Es bleiben aber auch bei weitgehender genialer Befriedung der Friktionen, die z. B. Koalitionsregierungen immanent sind. Die Bundesrepublik Deutschland und Österreich sind Beispiele für eine derartige relative Arbeitsfähigkeit trotz Proporz. Italien, das Frankreich der vierten Republik, die Weimarer Republik, Belgien, die Niederlande und auch ein großer Teil der skandinavischen Länder verdeutlichen dagegen die strukturelle Unvereinbarkeit.

„Was ist die Mehrheit? Die Mehrheit ist der Unsinn, Vernunft ist stets bei Wenigen nur gewesen.“ Diese apodiktische Feststellung Schillers in seinem „Deretrius“ ist durch die Erfahrung gerade in den angelsächsischen Demokratien widerlegt, während das Überwechseln demokratischer Ordnungssysteme in die totalitären Diktaturen, insbesondere in Italien und in Deutschland, diese These zu stützen scheint. Der Unterschied zwischen beiden Erfahrungen liegt in der funktionsgerechten Organisation der Mehrheitsentscheidungen. Fehlt es an derartigen Verfassungsregeln, erweist sich der anthropologische Pessimismus berechtigt, der anthropologische Realismus der Demokratie wird im Rahmen einer funktionsgerechten Verfassung zu einem anthropologischen Optimismus.

H. P. Schwarz

IST DIE BASISDEMOKRATIE EINE ETHISCHE FORDERUNG?

Zu den bedrückendsten Erfahrungen moderner Gesellschaften gehört die Einsicht in die Unterlegenheit des Bürgers gegenüber bürokratischen, politischen, wirtschaftlichen Machtapparaten. Das gilt auch für demokratische Verfassungsstaaten, obschon deren Regierungen öffentlich kontrolliert werden und mit einem zeitlich befristeten Mandat ausgestattet sind.

Die Verfechter der sogenannten Basisdemokratie oder Fundamentaldemokratie fordern deshalb, daß möglichst viele, wenn nicht gar alle Entscheidungen, von den Spitzen der Machtapparate an die überschaubare Basis der Gesellschaft verlagert werden. Praktisch heißt das: Mitwirkung der Eltern, mancherorts auch der Schüler, an der Schulverwaltung. Oder: Aufstellung der Kandidaten für öffentliche Ämter auf den unteren und mittleren Organisationsebenen der politischen Parteien, nicht aber durch die Parteiführungen. Basisdemokratie bedeutet auch: Weitgehende kommunale Selbstverwaltung durch die Bürger einzelner Wohnbezirke oder Gemeinden. Im Wirtschaftsleben beinhaltet Basisdemokratie die Mitbestimmung oder Mitsprache der Arbeiter und Angestellten bei innerbetrieblichen Entscheidungen.

In vielen westlichen Demokratien sind in den letzten Jahrzehnten entsprechende Reformen durchgesetzt worden, die am Grundgedanken der Basisdemokratie orientiert sind. In Theorie und Praxis erfreut sich dieses wesentliche Element moderner Demokratie steigender Beliebtheit.

Bei der Frage nach den Überlegungen, mit denen die Ausdehnung der Basisdemokratie in der Regel begründet wird, trifft man auf zwei Gruppen von Argumenten. Gerne stützt sich die Begründung auf Urteile der praktischen Vernunft. Doch ebenso oft wird die Forderung nach mehr Basisdemokratie auch sozialetisch legitimiert.

Unter den vielen Argumenten der praktischen Vernunft, mit denen fundamentaldemokratische Forderungen gerechtfertigt werden, be-

gegnet am häufigsten der vielfach abgewandelte Satz des Mißtrauens, dem Lord Acton vor etwa 100 Jahren seine klassische Formulierung gegeben hat: Macht korrumpiert; absolute Macht korrumpiert absolut. Befürworter der Basisdemokratie ziehen daraus den Schluß, daß die Macht in Staat und Gesellschaft in möglichst viele Teilbereiche aufgeteilt und gleichsam unters Volk verstreut werden soll. Der einfache Bürger soll nach dieser Auffassung instand gesetzt werden, den Amtsträgern persönlich auf die Finger zu sehen. Noch besser, wenn er an möglichst vielen Entscheidungen direkt mitwirken kann!

So gut sich dieses Programm anhört, so schwierig erweist sich freilich die Durchführung in der Praxis. Autonomie der einzelnen Schulen bei weitgehender Mitwirkung der Eltern ist eine gute Sache. Wollte man sie aber zu weit treiben, so würde jeder Schulwechsel zur Familientragödie.

Viele Entscheidungen können eben im Interesse umfassender Planung und damit im Interesse der Gesamtheit aller Bürger nicht auf der untersten Ebene entschieden werden. Wieweit die Zuständigkeiten stärker an die Spitzen von Großverbänden oder an die Basis verlagert werden müssen, läßt sich aber nicht ethisch, sondern nur praktisch entscheiden.

Nicht selten wird ein Ausbau der Basisdemokratie auch mit dem Argument motiviert, die Betroffenen oder die Sachbearbeiter an der Basis könnten am besten erkennen, was für sie gut ist. Deshalb sollte man sie auch selbst entscheiden lassen. In vielen Fällen trifft dies zu, in anderen nicht. So würde bei der Wahl eines Behördenleiters durch die Mitarbeit der Behörde sicher in vielen Fällen ein tüchtiger, zupackender Beamter mit der Aufgabe betraut. Ebenso gut wäre es aber denkbar, daß die Wahl auf einen milden und faulen Kandidaten fällt, der jedermann im gewohnten Schlendrian weiterwursteln läßt. Kleine Entscheidungseinheiten an der Basis verfügen jedenfalls über ebensoviel Fähigkeit zum Irrtum und zum Unrecht tun wie hochgestellte Amtsträger.

Diese und andere Argumente der praktischen Vernunft müssen also jeweils im gegebenen Sachzusammenhang empirisch überprüft werden. Dabei zeigt sich, daß bestimmte Formen der Basisdemokratie nützlich, andere entbehrlich oder bedenklich sind. Ethische Dimensionen rücken dabei nur am Rande ins Blickfeld, wenn der Nutzen größerer oder kleinerer Gemeinschaften gegeneinander abgewogen werden muß.

Bei der Begründung von Basisdemokratie tauchen aber auch genuin sozialethische Prinzipien auf. Theoretiker der Basisdemokratie machen vielfach geltend, daß diese mehr sei als nur ein Instrument zur besseren Kontrolle, bessere Entscheidungsfindung und zur besseren Interessenswahrung. Basisdemokratie gilt ihnen als *Wert an sich*.

Beteiligung der Bürger oder – wie man seit einigen Jahren gerne sagt: Partizipation – soll der Selbstverwirklichung des Individuums dienen. Der Bürger soll lernen, aus der privaten Enge und Abkapselung herauszutreten, tätig am Leben der Gemeinschaft mitzuwirken, neue Fähigkeiten auszubilden.

Dieses sozialethische Postulat fand seinen ersten Ausdruck in der athenischen Demokratie und ist seither von den verschiedensten Schulen des Liberalismus, des Sozialismus und auch der christlichen Soziallehre ständig variiert worden. Offenbar haben wir es hier mit einem Grundsatz zu tun, von dem besondere Überzeugungskraft ausgeht.

Wie alle richtigen Grundsätze wird freilich auch dieser fragwürdig, sobald er verabsolutiert wird. Andere, gleichfalls wohlbegründete sozialethische Prinzipien dürfen um dieses einen willen nicht übersehen werden..

Basisdemokratie darf nicht auf Kosten der Allgemeinheit gehen. So sollten beispielsweise die Mitglieder von Parteien erkennen, daß nur eine verschwindende Minderheit der Bevölkerung parteipolitisch tätig ist. Wenn sie deshalb unter Berufung auf das Prinzip der Basisdemokratie fordern, die von der Gesamtheit der Wähler gewählten Abgeordneten müßten sich allein dem Willen der Parteimitglieder unterwerfen, ist dies ein Übergriff auf das Recht *aller* Bürger. Die Mitbestimmungswünsche der Beamten, Arbeiter und Angestellten im öffentlichen Dienst finden ihre Grenze gleichfalls im Willen der Gemeinderäte oder Parlamente, die von der gesamten Bürgerschaft gewählt sind.

Basisdemokratie darf auch nicht zu Lasten der wenig aktiven und politisch unerfahrenen Bürger gehen. Politische Aktivität ist schließlich nicht jedermanns Sache. In jeder Partei, in Elternschaften, Gewerkschaften und Betrieben stehen zumeist wenige Redegewandte, Organisationsgeschickte, politisch Aktive einer Mehrzahl politisch eher passiver Bürger gegenüber. Werden aber die politischen Entscheidungsprozesse vorwiegend auf die Basisdemokratie abgestellt, so sehen sich die schlecht Ausgebildeten, Schwachen, Alten, Bescheidenen von den politischen Aktivisten meist an die Wand gespielt.

Institutionen der Basisdemokratie müssen damit durch andere Institutionen ausbalanciert werden, die sich zur zeit- und kräftesparenden Willensbekundung oder Interessenswahrung eignen. Solche Institutionen sind: die allgemeinen Wahlen; die allgemeinen Gesetze, die von einer streng gesetzmäßig arbeitenden Verwaltung durchgeführt werden; die unabhängigen Gerichte, die jederzeit und von jedermann angerufen werden können. Eine Basisdemokratie, die zur Aktivistendemokratie entarten würde, hätte jedenfalls ihren Zweck verfehlt.

Basisdemokratie darf auch nicht den Rechtsstaat verdrängen. Die Mitbestimmung der Elternschaft einer Schulklasse oder einer ganzen Schule kann das Elternrecht einzelner Eltern nicht in Frage stellen. Mehrheiten einer Gemeinde können das Recht des einzelnen auf Schutz seiner Privatsphäre oder seines Eigentums nicht außer Kraft setzen.

Die Basisdemokratie soll also in Staat und Gesellschaft eine wichtige Rolle spielen, doch nicht die Hauptrolle. Optimale Ergebnisse erbringt sie in vernünftiger Kombination mit anderen Prinzipien und Institutionen der demokratischen Ordnung. Nur so dient sie dem einzelnen und der Gesamtheit. Wer aber die Basisdemokratie als politisches Universalrezept mißversteht, nützt dem Bürger nicht und schadet der Demokratie.

Werner Kägi

FÖDERALISMUS ALS STAATSETHISCHES PRINZIP

Alle Ordnung der menschlichen Gemeinschaft *bedarf einer gewissen Einheit*. Sie ist notwendig für die engeren wie für die umfassenderen Gemeinschaften. Sie ist eine Lebensbedingung für die Verfassung des Staates in der pluralistischen Gesellschaft. Sie ist aber auch eine wahrhaft Grund-legende Voraussetzung jeder völkerrechtlichen Ordnung: Befreit von den Hypotheken der Macht, können die Völker Europas ihre Unabhängigkeit zwischen den Supermächten nur erhalten und ihren wichtigen Beitrag zur Befriedigung der Welt nur leisten *durch eine stärkere Einheit*. Und auch die grösste Aufnahme der Weltpolitik — eine „gerechte und dauerhafte Weltfriedensordnung“ — kann nur *durch eine wirksamere Einheit* der Völker angestrebt werden.

„Die *Einheit*“ aber ist in den engeren wie in den umfassenderen Gemeinschaften auch *immer wieder zu einer grossen Gefahr* geworden. Seit der Französischen Revolution wurde „Vereinheitlichung“ weithin mit „Fortschritt“ gleichgesetzt. Die „eine und unteilbare Republik“ wurde zum Ideal des Staates schlechthin erhoben. Die einheitliche Ordnung, die eine grössere Gleichheit gewährleistet, wurde von vielen nicht nur als die *wirksamere*, sondern auch als die gerechtere Ordnung angesehen. Diese Tendenz, durch die moderne Technik und Massenzivilisation machtvoll gefördert, ist im 20. Jhd. durch die Politik noch verstärkt worden. Die Vereinheitlichung aber hat der Zentralisation und Konzentration der Macht gerufen. Die letzte Steigerung brachte der *Totalstaat* mit seiner *massiven „Gleichschaltung“ und Uniformierung*: „Alles für den Staat, alles durch den Staat, nichts ausserhalb des Staates.“ Die Welt hat das Grauen dieser gewaltsamen Vereinheitlichung erlebt und leidet bis heute unter ihren Folgen.

Das grosse Grundproblem aller politischen Ordnung aber lautet: Wie aber kann *jene notwendige Einheit* in der politischen Ordnung des Staates und der Völkergemeinschaft erreicht werden, ohne daß

sie in dieser Weise übersteigert und damit dämonisiert wird? Wie ist *einheitliche Ordnung in einer vielgestaltigen Gemeinschaft* überhaupt möglich, ohne daß Minderheiten durch die Mehrheit vergewaltigt werden? Wie läßt sich die notwendige Einheit mit der unabdingbaren Freiheit verbinden?

Es gibt dafür auf nationalem Boden wie in der Völkergemeinschaft — grundsätzlich *nur eine* Lösung: *die föderalistische*. Der Föderalismus aber ist nicht bloß — wie er häufig missverstanden wird — eine Organisationsform des Staates, auch nicht nur eine Form der Opposition, sondern *eine umfassende Ordnungsidee* für die Gestaltung der menschlichen Gemeinschaft. Das alte Motto aller föderalistischen Ordnung lautet: „Einheit in der Vielheit — Vielheit in der Einheit!“ Föderalismus ist eine Ordnung, welche das schöpferische Zusammenleben — nicht bloß die „Koexistenz“! — in einer vielgestaltigen, ja sogar gegensatzreichen Gemeinschaft ermöglicht. Die föderalistische Verfassung gewährleistet den Minderheiten sowohl das Recht auf Autonomie wie das Recht auf Mitbestimmung.

Die Not der Massenwelt ruft — innerstaatlich und zwischenstaatlich — nach einer solchen Ordnung. Machtvolle Tendenzen in Gesellschaft, Technik und Politik drängen in die Richtung einer *kollektivistischen Einheit*. Was diesen Entwicklungstendenzen entgegengesetzt wird, ist oft nur eine hilflose Abwehr oder der Rückzug in einen Partikularismus. Eben das hat man dann vielfach mit „Föderalismus“ identifiziert. So wird er weithin gleichgesetzt mit dem „Geist, der stets verneint“, mit „Kirchtumspolitik“, mit Egoismus und Fortschrittsfeindlichkeit.

Was ist demgegenüber *wahre föderalistische Ordnung*? Wie kann diese „Einheit in der Vielheit“ *heute verwirklicht* werden?

Es gibt eine *alte föderalistische Tradition im katholischen Rechts- und Staatsdenken*, die allerdings zu Zeiten gegenüber der Betonung der Einheit stark zurückgetreten ist. In der Auseinandersetzung mit den totalitären Regimes — vor allem in der Literatur der Untergrundbewegungen — hat dieser föderalistische Gedanke aber *eine eigentliche Wiedergeburt und Erneuerung* erlebt. Vorbereitet durch einzelne Enzykliken von Leo XIII., Pius XI., Pius XII. und namentlich von Johannes XXIII., spricht diese Wende auch deutlich aus den Dokumentenschafter und der Stellung des Einzelnen und der engeren Gemeinschaften in der Welt von heute“ enthält eine eigentliche Theologie des Födera-

lismus und zugleich einen Weckruf und eine Anleitung zu seiner Verwirklichung.

Grundlegend für das christliche Verständnis der Einheit der Gesellschaft und der Stellung des Einzelnen und der engeren Gemeinschaften in ihr ist *Gottes Ratschluß*, demgemäß alle Menschen nach dem Bilde Gottes geschaffen, zum gleichen Ziel berufen und zur gleichen Personwürde – in Freiheit und Verantwortung – bestimmt sind. Für *die Ordnung und das Ethos des Föderalismus* ergibt sich daraus folgendes:

Es ist *eine Einheit, die von unten, vom Einzelnen, von der Familie und den engeren Gemeinschaften her aufgebaut ist*. Es ist eine Ordnung, die den engeren Gemeinschaften im Rahmen der umfassenderen einen möglichst weiten Bereich der Freiheit – die sog. Autonomie – beläßt. Eben dadurch wird das Zusammenleben in einer vielgestaltigen (mehrsprachigen, mehrnationalen) Gemeinschaft ermöglicht. Der Föderalismus ist die Staatsform der Toleranz.

Es ist aber auch *eine Einheit, welche den engeren Gemeinschaften* – als Korrelat der Freiheit – *die Verantwortung überbindet*. Die umfassendere Gemeinschaft soll das nicht beanspruchen, was die engeren Gemeinschaften selbst tun können; die umfassendere Gemeinschaft, vor allem der Staat, soll die Glieder unterstützen und fördern, aber nicht aushöhlen und aufsaugen. Seine Hilfe soll – nach einem Wort von Heinrich Pestalozzi - grundsätzlich nur „Hilfe zur Selbsthilfe“ sein. Seit der Enzyklika „Quadragesimo anno“ von 1931 spricht man vom „*Subsidiaritätsprinzip*“, das dort genauer umschrieben worden ist; der Sache nach aber ist es viel älter. Es ist ein unverwechselbares Bauprinzip aller föderalistischen Ordnung, – heute zugleich ein entscheidendes Nein zu aller totalitären Ordnung!

Die föderalistische Einheit ist *eine Einheit, welche letztlich auf dem verantwortlichen Einzelnen aufbaut* und auch besser in der Lage ist, seine Rechte – welche *die unverlierbare Würde der menschlichen Person* umhengen – zu gewährleisten. In einer Welt, in der nicht alle gleich befähigt und gleich stark sind, genügt es indessen nicht, einfach die „Gleichheit des Startes“ oder die „Gleichheit der Chance“ einzuräumen. Die Gemeinschaft muß dafür Sorge tragen, daß grundsätzlich – wie es die Pastoralkonstitution formuliert – „alles dem Menschen zugänglich gemacht wird, was er für ein wirklich menschliches Leben braucht“. Es ist ein besonderer Auftrag der Christen, überall für eine gerechtere und menschlichere Ordnung zu wirken, – „uns zum Nächsten

eines jeden Menschen zu machen“! Die engere Gemeinschaft, in der die Beziehungen noch persönlicher sind, ist besser gefeit gegen die Vermassung. Das föderalistische Denken steht gleichsam jenseits von Individualismus und Kollektivismus: Es ist *personalistisch*.

Die föderalistische Einheit *will die grundlegende Gleichheit aller Menschen und aller Gruppen*, die auf verfassungsmässigem Boden stehen. Das ist kein Widerspruch zu dem, was wir früher festgehalten haben: Föderalismus ist die Verfassungsform für eine *vielgestaltige* Gemeinschaft, die er erhalten und entfalten und nicht nivellieren und gleichschalten will. In dieser Ordnung, die einerseits dem Recht auf Eigenart und Vielgestaltigkeit Raum gibt, müssen aber andererseits doch die grundlegenden Gleichheiten gewahrt bzw. hergestellt werden: Die grundsätzliche Gleichheit der unantastbaren und unverlierbaren Personwürde wie die grundsätzliche Gleichheit in der Stellung der Minderheiten. Zeige mir, wie du die Menschen auf der Schattenseite des Daseins und die kleinen Minderheiten behandelst, und ich will dir sagen, welcher Geist deine Rechtsgemeinschaft zutiefst beherrscht!

Die föderalistische Aufgliederung der Einheit ist auch *eine wichtige Voraussetzung für die Verwirklichung der Demokratie*. Es ist eine tiefe und unverlierbare Erkenntnis, die Rousseau und viele andere ausgesprochen haben, wonach die Demokratie an kleine Gemeinschaften gebunden ist und im Grossraum jedenfalls nur auf einem solchen Unterbau (Gemeindedemokratie, gliedstaatliche Demokratie im Bundesstaat u. ä.) errichtet werden kann. Das Ringen um die Verwirklichung der Demokratie ist ein Ringen um die *Reaktivierung der Staatsbürger* gegen Ermüdung, Resignation und Kapitulation. Es geht darum, daß *möglichst viele Bürger und Bürgerinnen möglichst direkt* an der Erkenntnis des Gemeinwohls und an seiner Verwirklichung durch den Gemeinwillen beteiligt sind.

Die föderalistische Idee weist aber auch *über die Grenzen des souveränen Staates hinaus auf die Ordnung der kontinentalen und schließlich der universalen Gemeinschaft der Völker*. Viele Probleme – vorab das Friedensproblem, aber auch der Kampf gegen Hunger und Krankheit, gegen die Verschmutzung der Umwelt, die Ordnung der Atomenergie, die Gewährleistung der Menschenrechte, die Flüchtlingsfrage u. a. m. – sind rein national, ja selbst kontinental nicht mehr lösbar. Es sind Probleme der „einen und unteilbaren Welt“, die aber wieder nicht in einen unitarisch-zentralistischen Weltstaat ausmünden darf. Das Leitbild kann auch hier vielmehr nur *eine irgendwie föderalistische*

Ordnung sein, welche als „offene Gemeinschaft“ das Zusammenleben in Freiheit ermöglichen und den Reichtum der vielgestaltigen Schöpfungsordnung – zum Segen der Menschheit – zu neuer Entfaltung bringen soll. „*Einheit in Freiheit*“ – nach dem schönen Leitwort von Kardinal Bea!

Der Föderalismus ist *in alledem eine große Möglichkeit*. Auch er kann versagen. „Im engen Raum verengert sich der Sinn“. Er kann zum Hort des Egoismus und der Reaktion werden. Er ist *dauernde Aufgabe*. Und es ist auch hier „der Geist, der lebendig macht“.

In einer Zeit, da die politische Ordnung erneut durch verschiedene Abgründe radikal bedroht ist, trifft die christliche Gemeinde eine besondere Verantwortung. Sie müsste sich auch hier als „Salz der Erde“ bewähren. Jede Zeit und jedes Volk müssen die ihnen gemässe Verfassung finden und erarbeiten. *Die Formen des Föderalismus wechseln; das grundlegende Baugesetz aber bleibt dasselbe*, – auch heute, da es gilt, die Ordnung für die ganze Menschheit mitzubedenken. Vor bald anderthalb Jahrtausenden ist es von *Augustinus* wunderbar klar und schlicht formuliert worden:

„*In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas!*“
„*Im Notwendigen die Einheit, im Zweifel die Freiheit, in allem aber die Liebe!*“

Theodor Mulder SJ

DER SUBSIDIARITÄTSGRUNDSATZ

Stellt man katholischen oder nicht-katholischen Sozialwissenschaftlern die Frage, was wohl der wichtigste und originalste Beitrag der katholischen Soziallehre sei, so würden manche ohne Bedenken antworten: das Subsidiaritätsprinzip. Tatsächlich ist das Subsidiaritätsprinzip zum ersten Male von Papst *Pius XI.* in der Sozialenzyklika *Quadragesimo Anno* formuliert worden. Nach der Enzyklika lautet der Satz wie folgt: „Wenn es auch zutrifft, was ja die Geschichte deutlich bestätigt, daß unter den veränderten Verhältnissen manche Aufgaben, die früher leicht von kleineren Gemeinwesen geleistet wurden, nun mehr von großen bewältigt werden können, so muß doch allzeit unverrückbar jener oberste sozialphilosophische Grundsatz festgehalten werden, an dem nicht zu rütteln noch zu deuteln ist: wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen; zugleich ist es überaus nachteilig und verwirrt die ganz Gesellschaftsordnung. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär, sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen“ (Enz. Q.A. 79).

Die Tatsache, daß das Prinzip erst im Jahre 1931 explizit formuliert worden ist, bedeutet natürlich nicht, daß der in ihm enthaltene Gedanke früher unbekannt war. Weiter muß man bedenken, daß die in der reformierten Kirche entwickelte Lehre der Selbstständigkeit der kleineren Lebenskreise sowie der von den Sozialdemokraten entwickelte Begriff der funktionellen Dezentralisierung weithin in die gleiche Richtung hinweisen. Dennoch ist die klare und knappe Formulierung *Pius XI.* eine ausserordentlich wichtige Leistung und ein bleibender

Bestandteil der christlichen Sozialphilosophie. In der Enzyklika *Mater et Magistra Johannes XXIII.* wird das Prinzip wörtlich wiederholt (Enz. M.M. 53) und an zwei weiteren Stellen nochmals ausdrücklich erwähnt (117; 152). In der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* wird der Grundsatz nicht ausdrücklich formuliert, sondern einfach vorausgesetzt. In der Erklärung über die christliche Erziehung beruft das zweite Vatikanische Konzil sich ausdrücklich auf das Subsidiaritätsprinzip.

Die knappe Formulierung soll uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß es nicht so ganz einfach ist, Inhalt und Tragweite des Subsidiaritätsprinzips genau zu umschreiben. Auf den ersten Blick möchte man dazu neigen, den Grundsatz rein *negativ* zu interpretieren, d. h. das Prinzip beabsichtige nur den Einzelmenschen, die Familie und die kleineren Institutionen zu schützen gegen die Tendenz der großen Organisationen und besonders des Staates, die freie Tätigkeit der Bürger mehr als notwendig zu beschränken oder sogar ganz aufzuheben. Diese Interpretation ist gewiss nicht falsch und entspricht auch den Absichten *Pius XI.* Richtete doch der Papst sich gegen die Regierungen, die nach der Periode des *laisser-faire-Liberalismus* in den 30-er Jahren nur noch die Möglichkeit sahen, alle sozialen und wirtschaftlichen Probleme selbst zu lösen.

In diesem negativen Sinn regelt der Subsidiaritätsgrundsatz die *Zuständigkeit* der unter- und übergeordneten gesellschaftlichen Institutionen. Das bedeutet natürlich nicht, daß wir sozusagen mit dem Subsidiaritätsprinzip in der Hand die Kompetenz der verschiedenen Organisationen bestimmen und abgrenzen können. *Pius XI.* selber sagt ja ausdrücklich, „daß unter den veränderten Verhältnissen manche Aufgaben, die früher leicht von kleineren Gemeinwesen geleistet wurden, nur mehr von größeren bewältigt werden können“ (Enz. O. A. 79). Dennoch, wer das Subsidiaritätsprinzip als gültig anerkennt, wird nicht leicht dazu kommen, eine größere oder höhere Organisation mit einer bestimmten Aufgabe zu betrauen, bevor er sorgfältig überprüft hat, ob eine kleinere oder niedrigere Gemeinschaft die Arbeit nicht genau so gut leisten kann.

Indessen hat der Subsidiaritätsgrundsatz nicht nur eine negative, sondern auch eine *positive* Bedeutung. Letztere wird angesprochen in den Worten: „Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen“ (Enz. Q.A.79). Hiermit wird

das Characteristicum der menschlichen Gesellschaft, das sie von jeder animalischen Gruppenbildung unterscheidet, angegeben: der letzte Sinn des gesellschaftlichen Lebens ist nicht die Gruppe als solche oder die Erhaltung der Species, sondern der Mensch selbst. Das Ziel der Gemeinschaftsbildung liegt in der immer vollkommeneren Entfaltung der menschlichen Person, nicht im Überleben der Gruppe, in der Macht des Staates oder im Reichtum der Nation.

Diese Auffassung der menschlichen Gesellschaftlichkeit besagt mehr, als daß der Einzelmensch für seine Entwicklung andere Menschen braucht, etwa weil ihm ohne Hilfe von anderen und ohne Zusammenarbeit mit ihnen viele notwendige und nützliche Sachen fehlen würden. Das ist natürlich wahr, aber ist nicht der Grund der menschlichen Sozialität. Seinem inneren Wesen nach kann ja der Mensch die volle Entfaltung seiner Menschlichkeit nur in Verbundenheit mit seinen Mitmenschen erreichen. Denn die Persönlichkeit wächst nicht nur im Empfangen, sondern vor allem im Geben.

Daraus folgt, daß die Gesellschaft so strukturiert sein muß, daß die verschiedenen Organisationen und Einrichtungen, in denen die menschliche Gesellschaftlichkeit sich äußert, „den Menschen die volle Entfaltung ihrer Werte ermöglichen oder erleichtern“ (Enz. MM 65; Pastoralkonstitution GSp 26). Wie die soziale Grundveranlagung der Menschen in konkreten Veranstaltungen realisiert wird, hängt sowohl von der menschlichen Natur wie auch von zeitbedingten Umständen ab. Die Familie und eine politische Gemeinschaft mit höchster Gewalt werden von der menschlichen Natur unmittelbar gefordert, obwohl ihre tatsächliche Organisationsform manche Varianten zuläßt. Mit der wachsenden Bevölkerung werden auch kleinere Territorialgemeinschaften wie Gemeinde, Kreis, Provinz usw. notwendig. Mit der zunehmenden Arbeitsteilung sehen wir im Altertum und im Mittelalter Zünfte und Innungen entstehen, und in der modernen Zeit sind wir von einem so dichten Netz von sozialen Beziehungen und Organisationen umfaßt, daß man seit der Enzyklika *Mater et Magistra* das Wort „Sozialisation“ fast nur noch gebraucht um dieses Phänomen anzudeuten.

Angesichts dieser Fülle von privat-rechtlichen und öffentlich-rechtlichen Institutionen sagt das positiv verstandene Subsidiaritätsprinzip daß das Characteristicum der menschlichen Sozialität (d. h. die persönliche Vervollkommnung) am besten erreicht wird, wenn diejenigen, für welche eine besondere Institution besteht, auch so weit wie mög-

lich an der Erfüllung der Aufgaben dieser Institution beteiligt sind. Und weiter sagt der Subsidiaritätsgrundsatz: wenn diese kleineren Organisationen nicht mehr imstande sind, das Gemeinwohl ihrer Glieder genügend zu gewährleisten, sollen ihre Aufgaben ganz oder zum Teil übergeordneten Institutionen überwiesen werden. Denn die Organisation ist für die Menschen da, nicht die Menschen für die Organisation.

Bei dieser positiven Interpretation des Subsidiaritätsprinzips kann man auch verstehen, daß der deutsche Text der Enzyklika *Quadragesimo Anno* die lateinischen Worte „gravissimum illud principium“, die an sich nicht mehr sagen als „dieses sehr wichtige Prinzip“, mit dem Ausdruck „jener oberste sozialphilosophische Grundsatz“ übersetzt hat. Ist doch der positiv interpretierte Subsidiaritätsgrundsatz der Ausdruck der persönlich verstandenen menschlichen Sozialität.

Josef Isensee

DER SUBSIDIARITÄTSGRUNDSATZ

I.

Das Subsidiaritätsprinzip bildet den bedeutsamsten Beitrag, den die katholische Soziallehre der modernen Staatswissenschaft geleistet hat. Keine andere kirchliche Lehräußerung zur Staatsethik im zwanzigsten Jahrhundert hat solche Beachtung im außerkirchlichen Raum gefunden, in gleichem Maße theoretische Deutungs- und praktische Anwendungsversuche ausgelöst, aber auch Widerstand und Kritik auf sich gezogen und sich als die politische Grenzmarke erwiesen, an der sich die Geister scheiden, – wie der Subsidiaritätsgrundsatz, den Papst Pius XI. 1931 in der Enzyklika „*Quadragesimo anno*“ als ein „sozialphilosophisches Prinzip von höchster Bedeutung“ aufgerichtet hat. Was beinhaltet dieser Grundsatz?

Seine klassische Formulierung, die er in „*Quadragesimo anno*“ gefunden hat, lautet:

„Wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen“ (*Quadragesimo anno* n. 79).

II.

Die Konzeption des Gemeinwesens, von der das Subsidiaritätsprinzip ausgeht, ist überaus differenziert. Der Staat ist der höchste, aber nicht der einzige Verband. Zwischen ihm und dem Einzelmenschen

stehen Gemeinschaften unterschiedlicher Größe in bestimmter hierarchischer Stufung.

Das Bild des derart gegliederten „Sozialkörpers“ entspricht der organischen Staatslehre, die auf Aristoteles zurückgeht: Der Mensch ist nicht autark. Er ist von Natur aus ergänzungsbedürftig, auf Gemeinschaft hin angelegt. Seine Wesensziele erfüllt er in den verschiedenen Formen familiärer, beruflicher, örtlicher Verbände. Diese sind allerdings nur auf Teilziele des Menschen bezogen und bieten daher nur eine Teilerfüllung. Sie sind ihrerseits auf Ergänzung angelegt – als Teile auf ein Ganzes. Das Ganze, in dessen umfassender Zweckbestimmung alle Einzel- und Gruppenzielen aufgehen, ist die (im weltlichen Bereich) vollkommene Gesellschaft: der Staat. Sein Ziel ist das Gemeinwohl.

Das Subsidiaritätsprinzip baut darauf, daß der Dienst am Gemeinwohl kein Monopol des Staates ist. Alle Glieder des Gemeinwesens wirken arbeitsteilig an der Aufgabe mit. Der jeweils unteren Instanz in der Sozialhierarchie steht der Vorrang im Handeln zu – als Leistungsvorrang nach Maßgabe der Leistungsfähigkeit. In erster Linie obliegt es den Individuen und den gesellschaftlichen Verbänden, aus eigener Initiative und Kraft freien Engagements die gemeinschaftswichtigen Leistungen zu erbringen. Der Staat wird jedoch nicht dadurch überflüssig, daß er nur eine subsidiäre Zuständigkeit für sich in Anspruch nimmt. Das Subsidiaritätsprinzip hat nichts zu tun mit der marxistischen Endzeitutopie vom „Absterben des Staates“. Es fordert vielmehr eine kraftvolle politische Gewalt, die der höchsten und umfassenden Garantenpflicht für die gute Ordnung der Gesellschaft genügen kann. Dem Staat obliegt es, das Gemeinwohl verbindlich zu interpretieren und wirksam durchzusetzen, soweit es nicht aus dem freien Zusammenspiel der gesellschaftlichen Kräfte hervorgeht.

Die Institutionen von Staat und Gesellschaft existieren nicht selbstzweckhaft. Vielmehr sind sie Medien zur Entfaltung der Person. Als solche haben sie eine notwendige Ergänzungsfunktion. Das Subsidiaritätsprinzip gebietet, daß sei sich mit dieser Ergänzungsfunktion bescheiden. Sie sollen die Selbstverwirklichung des Einzelnen ermöglichen, nicht aber aufheben oder hemmen. Der Freiraum der Person) und analog jeder der unterstaatlichen Verbände – darf nur in dem Maße beschränkt werden, in dem gewichtige Gründe des Gemeinwohls es erfordern. Der Lebensbereich, der im Idealfall dem Individuum zusteht, läßt sich mit einem Goethe-Wort beschreiben als „der Raum, den meine Wirksamkeit erfüllt, nichts drunter und nichts drüber“.

III.

Im Subsidiaritätsprinzip zeigt sich die kopernikanische Wende der katholischen Staatsethik: der Umschlag vom universalistischen zum personalistischen Denken. Universalistisch war die klassische Lehre, wie sie Thomas – im Bannkreis des Aristoteles – repräsentiert. Das Individuum hatte sich in die staatliche Gemeinschaft zu integrieren wie das Musikinstrument in das Orchester, wie die Stimme in den Chor. Das Einzelwesen fand seine Erfüllung dadurch, daß es zur Harmonie des Ganzen beitrug. Aus dem neuen personalistischen Blickwinkel dagegen geht es um das Eigenrecht der Teile gegenüber dem Ganzen. Das zentrifugale Moment kommt jetzt gegenüber dem zentripetalen zur Geltung. Die universalistische Lehre hatte das Gemeinwesen von oben nach unten als Ordnung der Autoritäten gedeutet. Nunmehr stellt es sich als Ordnung der Freiheiten dar; die gesellschaftlichen Institutionen partizipieren in abgestufter Folge von unten nach oben an der Autonomie des Individuums. Die gesellschaftlichen Einrichtungen erscheinen als Mittel zur individuellen Daseinsbewältigung.

Diese personalistische Sicht wird vom Zweiten Vatikanischen Konzil auf die bündige Formel gebracht, die gesellschaftliche Ordnung und ihre Entwicklung müßten sich dauernd am Wohl der Personen orientieren, denn die Ordnung der Dinge müsse der Ordnung der Personen dienstbar werden und nicht umgekehrt (Pastorale Konstitution n. 26).

IV.

Als Schutznorm individueller und gesellschaftlicher Freiheitsbereiche trifft sich das Subsidiaritätsprinzip mit den Grundrechten; Als Schranke staatlicher Wirksamkeit begegnet es der Staatszwecklehre des Liberalismus, die dem Rechtsstaat zugrunde liegt. Im Zeichen der Subsidiarität versöhnt sich die scholastische Staatslehre mit der modernen Freiheitsidee. Die universalistische Konzeption des Gemeinwesens wird gleichsam individualistisch umgepolt.

Ein wichtiges Ergebnis der Verschmelzung des organischen Staatsdenkens mit dem liberalen ist die neuartige Rechtfertigung der gesellschaftlichen Verbände, deren Wirkungsfeld zwischen Staat und Individuum liegt: als unentbehrliche Medien individueller Freiheitsbetätigung und als eigenständige Erscheinungsformen einer vertikalen Gewaltenteilung.

V.

Dem Subsidiaritätsprinzip wird von seinen Auslegern ein weites Feld konkreter Anwendungsmöglichkeiten zugewiesen. Der Grundsatz stellt sich in wechselnden Zusammenhängen dar:

- als Primat des elterlichen Erziehungsrechts vor dem Bildungsauftrag des Staates,
- als Garantie der Privatschule und als Appell zur Auflösung staatlicher Bildungsmonopole,
- als Subventionstitel für kirchliche und sonstige freie Einrichtungen der Wohlfahrtspflege,
- als Sicherung der Privatinitiative vor zentralem Dirigismus in Kultur und Wirtschaft,
- als Rechtfertigung der berufsständischen und gemeindlichen Selbstverwaltung,
- als bundesstaatliches Zuständigkeitsregulativ zwischen Zentralstaat und Gliedstaaten,
- schließlich als Grundnorm für eine Dezentralisierung der Kirche.

Diese verschiedenen Postulate können im Subsidiaritätsprinzip mit gewissen Vorbehalten einen gemeinsamen sozialetischen Nenner finden. Gleichwohl läßt sich keines von ihnen allein aus ihm ableiten und mit ihm begründen.

Die Versuche, dem abstrakten Grundsatz konkrete Folgerungen für das gesellschaftliche Leben abzugewinnen, haben Zweifel und Widerspruch geweckt: Ist das Subsidiaritätsprinzip nicht viel zu unbestimmt und inhaltsarm, um praktisch anwendbar zu sein? Ist das Modell der engeren und weiteren Lebenskreise nicht dem Ständestaat verhaftet – damit der liberalen Demokratie wesensfremd? Setzt die Substitution staatlicher Leistungen durch gesellschaftliche nicht ein homogenes, weltanschaulich geschlossenes Gemeinwesen voraus – gerade das Gegenbild der offenen, pluralistischen Gesellschaft? Läßt sich in der babylonischen Verwirrung der Worte und Werte ohne vorrangige staatliche Anordnung überhaupt der Minimalkonsens über die Forderungen des Gemeinwohls herstellen? Scheitert der Leistungsvorrang des kleineren Leistungsträgers nicht an den wachsenden sozialen und politischen Abhängigkeiten des Individuums, jenem Zentralisierungsprozeß, den man heute mit der Chiffre „Sozialisation“ bezeichnet? Gerät eine Norm, die den Staat zum bloßen Ausfallbürger der Individuen und

Verbände bestimmt, nicht in Widerstreit zur Souveränität des Staates und seinen unabweisbaren Aufgaben?

VI.

Die politische und literarische Kritik kommt nicht von ungefähr. In der Tat wurde der Subsidiaritätsgrundsatz von seinen Befürwortern häufig überstrapaziert. Unkritische Subsidiaritätsbegeisterung trübte den Blick für die Eigengesetzlichkeit der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse. Das Subsidiaritätsprinzip mochte sich manchem seiner berufenen und unberufenen Ausleger als Welterklärungsformel anbieten, die den theoretischen und praktischen Sachverstand in den Einzelbereichen entbehrlich zu machen schien. Dabei wurde übersehen, daß der sozialphilosophische Grundsatz kein voll ausgebauter Weg zur gerechten Ordnung sein kann, sondern nur ein Wegweiser.

Die Versuche der katholischen Soziallehre, das Prinzip der säkularen Gesellschaft zu vermitteln, erwiesen sich nicht selten als Bärendienste. Sie provozierten den Argwohn, es handele sich um spezifisch katholisches Gedankengut, wohl gar um einen ideologischen Hebel zur einseitigen Förderung kirchlicher Interessen. Die neuscholastischen Sprach- und Denkschemata der Interpreten schufen erst manche Verständnisschwierigkeiten, auf die das Interpretationsobjekt in seiner gedanklich plausiblen wie sprachlich klaren Fassung an sich nicht hätte stoßen müssen.

VII.

Die überschwängliche Erwartung ist nunmehr – auch im innerkirchlichen Raum – der Ernüchterung gewichen. Das Zweite Vatikanische Konzil räumt ein, daß die Beziehungen zwischen der „Sozialisation“ sowie der Autonomie und Entfaltung der Person je nach der Verschiedenheit der Länder und der Entwicklung der Völker unterschiedlich gedacht werden könnten. Es hält aber daran fest, daß überall, wo die Ausübung von Rechten um des Gemeinwohls willen zeitweise beschränkt werde, die Freiheit unverzüglich wieder hergestellt werden müsse, sobald die Voraussetzungen für diese Beschränkung wegfielen (Pastorale Konstitution n. 75).

VIII.

Der Weg zur sachgerechten Auseinandersetzung steht offen. Die wissenschaftlichen wie die praktischen Möglichkeiten, die im Subsidiaritätsprinzip angelegt sind, harren weithin noch der Entfaltung.

Seine eigentliche aktuelle Bedeutung kann der Grundsatz im Spannungsfeld zwischen staatlichen und gesellschaftlichen Leistungsträgern erzielen. Er enthält den zeitgemäßen Appell, soziale Dienste zu leisten – und zwar in einem so reichen und differenzierten Angebot, wie es den Bedürfnissen der pluralistischen Gesellschaft entspricht. Das Subsidiaritätsprinzip sollte als Pfahl im Fleische einer leistungsmüden, verantwortungsträgen Wohlstandsbürgerschaft und eines allbevormundenden Versorgungsstaates stecken. Von der Forderung nach Vorrang des freien Engagements vor kollektiver Reglementierung müssen Impulse dazu ausgehen, auch in der Ära der „Sozialisation“ wieder der Privatinitiative eine Chance zu geben, die Verstaatlichung aller Lebensräume aufzuhalten und daran zu erinnern, daß in erster Linie das freie Zusammenwirken der Gemeinschaftsglieder das Gemeinwohl hervorbringt.

Ernst Benda

„DIE RICHTER UNTER DEM GESETZ UND UNTER DER GERECHTIGKEIT“

Die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils zeichnet nicht das Bild einer heilen Welt, sondern sieht sie so, wie sie uns Tag für Tag in der Wirklichkeit begegnet. voller Konflikte und Unvollkommenheiten, in äußerster Armut der einen und in „einsamer Selbstherrlichkeit“ der anderen. Menschen wie Völker sind weit davon entfernt, die Konzils-erkenntnis der gesellschaftlichen Verflochtenheit aller zur Grundlage ihrer Beziehungen zu machen, geschweige denn das „brüderliche Gespräch“ und die „brüderliche Gesinnung“ ihr Leben bestimmen zu lassen.

Jedem, der an der rechtsprechenden Gewalt beteiligt ist, sind die in ihren modernen Erscheinungsformen doch uralten Konfliktsituationen wohl vertraut, richterliche Tätigkeit dient dem Ausgleich von gegensätzlichen Interessen, der Friedensordnung, der Rechtssicherheit und vor allem der Gerechtigkeit. In den Rechtsordnungen früherer Kulturstufen hatte richterliche Tätigkeit einen charismatischen Charakter; Priester-, Königs- und Richteramt konnten sich in der Person des Würdigsten vereinigen, dessen Spruch keiner rationalen Begründung bedurfte, sondern seine Autorität aus dem Rang des Richtenden herleitete. Thomas von Aquin, der den Richter als Diener Gottes ansah, dessen Richteramt er ausübe, verlangte vor allem die Charakterfestigkeit der richterlichen Persönlichkeit, wenn er sagt: „Jeder Richter ist gehalten, jedem das Seine zu geben, wozu es sowohl der Verstandeschärfe als auch der Liebe zum Recht, der gerechten Gesinnung bedarf“. Heute erscheint das Bild des Richters verzerrt. Es verliert seine menschlichen Züge. Als die wesentliche Eigenschaft des Juristen wird nicht mehr gefordert, daß er selber wollen, sondern daß er fremdes Wollen in sich aufnehmen kann. In den USA hat man begonnen, Verkehrsunfälle nicht mehr durch den Schnellrichter, sondern durch einen Automaten abzuurteilen, der auf Knopfdruck die den Tatumstän-

den entsprechende Buße ermittelt. Die Vorstellung, daß die bloße Technik den urteilenden Menschen ersetzen, ja schneller und zuverlässiger als dieser entscheiden könne, macht in schockierender Weise deutlich, wie sehr auch die rechtsprechende Gewalt an Autorität eingebüßt hat. Wie andere staatliche und gesellschaftliche Institutionen auch, kann sie des Vertrauens der Bürger nicht mehr sicher sein. Die Arbeitsüberlastung des gerichtlichen Massenbetriebes, Mängel der Ausbildung, unzulängliche Ausstattung der Gerichte, vor allem aber das rasche Schwinden gemeinsamer Grundüberzeugungen des Menschen über sittliche Wertentscheidungen tragen dazu bei, daß richterliche Entscheidungen oft nur widerwillig hingenommen und nicht als wirklich gerecht empfunden werden. Der Rechtsunterworfenen muß sich dem Machtspruch beugen; ihm ist es schließlich gleichgültig, ob dieser von einem blinden Automaten oder von der wie entpersönlicht wirkenden Gestalt des Richters verkündet wird.

Richterliche Tätigkeit ist niemals die eines wertfrei funktionierenden Automaten, oder sollte es doch nicht sein; aber auch der Richter unterliegt dem Geist der Zeit. Von ihm wird mit Recht verlangt, daß der Zeitgeist „Neigung und Weisheit der Richter beeinflusse“. Der Appell des Konzils an die hierfür Geeigneten, sich dem schweren und ehrenvollen Beruf des Politikers zu widmen, könnte in ähnlicher Weise dem richterlichen Berufsstand gelten, denn auch der Richter soll sich „redlich und gerecht, voll Liebe und politischem Mut ... dem Wohl aller widmen“. Im demokratischen Staat sind Politiker und Richter, gesetzgebende und rechtsprechende Gewalt, Partner. Beiden ist gemeinsam, daß sie Gerechtigkeit wenigstens annähernd zu verwirklichen versuchen. Freilich schafft der Richter nicht das Recht, sondern er findet es. Der Gesetzgeber kann die Normen nicht aufsuchen, sondern muß sie selbst schaffen. Die Verfassung des Staates hat die grundlegenden Wertentscheidungen vorgezeichnet; aber in dem so umgrenzten Rahmen muß er seine eigenen ethischen Wertungen und seine Vorstellungen darüber, was Gerechtigkeit konkret bedeutet, einbringen. Die Entscheidung des Gesetzgebers ist zugleich die Grundlage richterlicher Tätigkeit. Das Gesetz lenkt den Richter, es hilft ihm, beschränkt ihn aber auch in seiner Freiheit. Im Alltagsfalle mag es genügen, das Gesetz unter Beachtung der juristischen Methode einfach richtig anzuwenden. Dennoch ist der Richter nicht nur dem Gesetz, sondern auch der Gerechtigkeit verpflichtet; er ist, wie es das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland sagt, „Gesetz und Recht“ unterworfen. Seine Tätigkeit ist, wie

ein hohes deutsches Gericht ausgesprochen hat, eine „nicht nur erkennende, sondern eine bewertende, aktualisierende, integrierende und im konkreten Falle die Verwirklichung der Gerechtigkeit anstrebende Wertentscheidung“.

Bei dieser Aufgabenstellung können Konflikte nicht ausbleiben. Dem als Strukturprinzip der liberalen Staatsordnung des 19. Jahrhunderts entstandenen Rechtsstaat, beherrscht vom Gedanken einer möglichst klaren Trennung der Gewalten und eingebettet in allgemein anerkannte, von den Gedanken des Christentums beherrschte Wertvorstellungen, schien es ausreichend, die Funktion des Rechts in der Wahrung der bestehenden Ordnung zu sehen, deren Durchsetzung in korrekter Auslegung der Gesetze, Unparteilichkeit und richterlicher Unabhängigkeit Aufgabe des Richters ist. Wer den Rechtsstaat will, wird diese Aufgabe auch heute anerkennen. In einer Zeit des Wandels, unter den Verhältnissen einer instabilen Gesellschaft mit einem pluralistischen Normenkatalog wird richterliche Tätigkeit aber immer schwieriger. Gefahren für den Rechtsstaat mögen von politisierenden Richtern kommen, die im Konflikt zwischen geltendem Recht und ihren persönlichen politischen Wertungen dem Gesetz den Gehorsam versagen und aus politischem Opportunismus entscheiden. Oft läßt auch der Gesetzgeber den Richter im Stich, indem er seiner Verantwortung ausweicht und diese der Dritten Gewalt aufbürdet. Die Parlamente neigen dazu, sich in schwierigen Streitfragen auf inhaltlose Generalklauseln zurückzuziehen, die der Richter im Einzelfall ausfüllen muß, weil der Gesetzgeber ihn ohne hinreichende Wertentscheidung in den Zwang der Konfliktlösung schickt.

Der dem ordnungsgemäß erlassenen Gesetz unterworfenen Richter ist andererseits auch der Gerechtigkeit verpflichtet; das Gesetz kann ihm entweder als ein Verstoß gegen Gebote der Sittlichkeit erscheinen oder die Wahrung der Gerechtigkeit im Einzelfall unmöglich machen. Wo, wie in der Bundesrepublik Deutschland, die Staatsverfassung die grundlegenden Wertentscheidungen trifft, kann der Konflikt durch Anrufung des Verfassungsgerichts entschieden werden. Oft verweist die Verfassung auf die Gebote des Sittengesetzes. In einer pluralistischen Gesellschaft ist Geltung und Inhalt des Sittengesetzes nicht leicht festzustellen; das persönliche sittliche Gefühl des Richters darf hierfür nicht maßgebend sein, ebensowenig die Auffassung einzelner Volksteile, während die Lehren der großen christlichen Konfessionen, die nach wie vor für große Teile des Volkes innerlich verbindlich sind,

größeres Gewicht beanspruchen können. Die Frage, ob der Richter dem als ungerecht empfundenen Gesetz den Gehorsam verweigern darf, hat die Rechtsdenker und Philosophen aller Zeiten beschäftigt. Im demokratisch verfaßten Staat, in dem der Gesetzgeber nicht willkürlich entscheidet, sondern nach der Wahlentscheidung des Volkes zur Gesetzgebung berufen ist, gilt die Forderung von Thomas von Aquin, daß der Richter nach dem geschriebenen Gesetz Recht zu sprechen hat; nur im äußersten Falle, in dem das Gesetz gegen höhere, naturrechtliche Normen verstößt, verliert es seine Verbindlichkeit. Das Bekenntnis zur Würde des Menschen, zur wesentlichen Gleichheit aller Menschen und zur sozialen Gerechtigkeit, das die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils ausspricht, ist in der Verfassung der Bundesrepublik Deutschland zur verpflichtenden Grundlage aller staatlichen Tätigkeit erklärt. Das höherrangige Verfassungsrecht begrenzt die Macht des Gesetzgebers und ermöglicht dem vom Staat im Widerspruch zu höherem Recht in Anspruch genommenen Bürger, die richterliche Entscheidung in Übereinstimmung mit den naturrechtlich bestimmten Wertvorstellungen herbeizuführen.

Thomas von Aquin sagt über das Wesen des Richters: „Also gehört die Rechtsprechung, die nichts anderes ist, als die richtige Bestimmung dessen, was geregelt ist, zur Gerechtigkeit“, und zitiert Aristoteles: „Deshalb spricht der Philosoph ...: Die Menschen nehmen zum Richter ihre Zuflucht wie zu einer lebendigen Gerechtigkeit“. Diese Aufgabe ist in der Welt von heute schwieriger geworden, aber sie bleibt unverändert bestehen.

Hermann Schmitt-Vockenhausen

DIE PARTEIEN UND DAS GANZE

Die Wochen vor Bundestagswahlen sind Zeiten leidenschaftlicher Parteinahme. In den Auseinandersetzungen der Wahlkämpfe werden die Wähler von allen Seiten beschworen, daß es ums Ganze geht. Und in der Tat soll ja am Wahltag darüber entschieden werden, welche Partei oder welche Parteikoalition die Mehrheit im Parlament und damit den Auftrag zur Regierungsbildung, d. h. zur Leitung der Geschicke des politischen Ganzen maßgeblich erhalten soll. Kein Wunder also, wenn in solchen Wochen gelegentlich der Eindruck entsteht, als ob jede Partei mit einem Monopolanspruch auf das politische Ganze auftritt und infolgedessen darauf abzielt, den Gegner möglichst aus dem Feld zu schlagen, ihm eine vernichtende Niederlage beizubringen, wie gelegentlich in Anspielungen auf alte Schlachtengemälde gesagt wird. Es wäre aber bedenklich, wenn dieser Eindruck den Tatsachen entsprechen würde und nicht nur auf ein Erscheinungsbild eines hitzigen Wahlkampfes zurückzuführen wäre. Denn es gehört zu den demokratischen Grundüberzeugungen, daß weder eine Partei für sich allein noch die Parteien zusammengenommen das politische Ganze, also das Volk oder Staat sind. Das Unheil fängt erst an, wenn eine Partei sich mit dem Ganzen verwechselt. So Fritz Erler in „Politik für Deutschland“. Schon aus dem Begriff „Partei“ ergibt sich, daß sie immer nur ein Teil des Ganzen ist. Wenn eine Partei auch nur geistig anfängt, sich für das Ganze zu halten, hat sie bereits den ersten Schritt von der Demokratie weg in Richtung auf den Totalitarismus getan. Auch dies ist ein Wort von Fritz Erler, dem die deutsche Demokratie im Nachkriegsdeutschland soviel verdankt. Eine solche Gefahr läge vor, wenn sich Parteien überwiegend weltanschaulich begründeten. Wenn sich also der Parteienwettbewerb zu einem Kampf um die Herrschaft und Durchsetzung einer Ideologie ausweiten würde. Für eine Partei, die ihr Streben nach Macht mit der Berufung auf eine Heilslehre begründete, kann es sicher ja auch keinen Anlaß geben, die einmal gewonnene Macht jemals wieder

aufzugeben. Sie wird im Gegenteil unter Berufung auf ihre Heilslehre ihre Herrschaft mit allen Mitteln zu festigen suchen. Parteien, denen es nicht um die Fortentwicklung des Bestehenden auf der Grundlage von Werten geht, die von allen Bürgern geteilt werden, sondern um die Erfüllung einer Sendung zur Verwirklichung einer neuen heilen Welt, sehen im Parteienwettbewerb immer nur einen vorübergehenden und zu überwindenden Zustand. Im demokratischen Sinne gehört dagegen zur Partei die ideologische Offenheit, das Bekenntnis zur Relativität des eigenen Standpunktes und damit auch zum fairen Wettbewerb mit anderen.

Bei uns in Deutschland wurde das Wort „Partei“ ja lange, sehr lange, mit einem abschätzenden Unterton gebraucht. Und es wurde immer im Gegensatz zum allgemeinen Wohl des Ganzen gestellt, obwohl naturgemäß auch das Ganze im Grunde immer von einer Gruppe dominiert wurde. Das hat sich geändert. Unser Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland ist eine der wenigen modernen Verfassungen, die die Parteien ausdrücklich erwähnen. Durchgeführt wird ja die staatliche Willensbildung in allen demokratischen Staaten von den Parteien. Dabei werden die Parteien nicht nur als für den demokratischen Willensbildungsprozeß notwendige Organe anerkannt, sondern es wird auch den Parteien, die dies verneinen, im Grundgesetz eine klare Absage erteilt. Beides steht in einem inneren Zusammenhang.

Das Bekenntnis zur Notwendigkeit der Parteien für eine demokratische Willensbildung, was zugleich die Anerkennung des Mehrparteiensystems, der Parteienpluralität mit einschließt und das Verbot verfassungsfeindlicher Parteien, was ins Positive gewendet bedeutet, daß die Parteien auf bestimmte Grundwerte der Verfassung verpflichtet werden.

Die Grundlage für die Pluralität von unterschiedlichen Richtungen, Auffassungen und Zielen bildet ein Konsens in den Grundwerten der Verfassung. Keine Partei kann für sich in Anspruch nehmen, das Ganze zu sein. Aber jede ist verpflichtet, neben den von ihr vertretenen besonderen Zielen und Auffassungen über Prioritäten die in der Verfassung vorgegebene Ordnung in ihren Grundwerten zum Ausdruck zu bringen und dadurch ihre Politik zu realisieren.

Im übrigen entspricht dieser von der Verfassung gewollten Stellung und Bedeutung der Parteien auch das Verhalten der Bürger unseres Landes. Wachsende Mitgliederzahlen und zunehmendes parteipolitisches Engagement beweisen, daß die Parteien als notwendige Elemente einer Demokratie begriffen werden. Andererseits sind die radikalen antidemo-

kratischen Parteien auf beiden Flügeln des Parteiensystems zur Bedeutungslosigkeit abgesunken, weil sich ihnen die Wähler in überzeugender Weise versagt haben. Das ist eine der wichtigsten und bedeutendsten Tatsache in der politischen Geschichte der Bundesrepublik. Auch die gerade hinter uns liegenden Wahlen vom 3. Oktober 1976 haben das wieder in so eindrucksvoller Weise bestätigt. Dennoch glaubte man vor etwa einem Jahrzehnt eine Krise oder, wie manche sogar meinten, ein Ende des Parteienstaats prophezeien zu können.

In den Prophezeiungen dieser Art wurde einmal auf die Gefahr eines technokratischen Staates hingewiesen. So wurde die Befürchtung laut, daß der Staat in einer Weise von der Technik beherrscht würde, die der parteienstaatlichen Demokratie zumindest Abbruch tun müßten. Dazu ist es jedoch nicht gekommen. In den Prophezeiungen wurde vor allem aber auf die insbesondere in der SPD forcierte Entwicklung zu sogenannten Volksparteien hingewiesen. Dies, so meinten die Kritiker, würde darauf hinauslaufen, daß sich eine einmal an die Macht gelangte Partei infolge des Fehlens von Rivalen mit deutlichen Alternativen endgültig als eine Art Staatspartei etablieren könnte. Diese inzwischen als Fehlbeurteilung erwiesene Kalkulation beruhte auf dem offenkundigen Mißverständnis des Prinzips einer Volkspartei. Gewiß ist die Volkspartei in einem bewußten Gegensatz zur Klassenpartei konzipiert. Sie soll nicht einen Klassenstandpunkt vertreten und eine neue Klassenherrschaft begründen, sondern sie soll eine für das ganze Land und das ganze Volk dienliche Politik entwickeln. Erst dadurch kann sie zu einem ernsthaften Konkurrenten anderer werden, während gerade das Beharren auf einem Klassendogma und Klasseninteresse Fesseln anlegt, die sich nur in einem revolutionären Gewaltakt sprengen lassen. Nicht Klassenparteien sondern Volksparteien versprechen einen erfolgreichen Wettbewerb in der Demokratie. Die Befürchtungen, daß Volksparteien ohne dogmatische Bindungen auf eine Identität der politischen Konzeptionen hinauslaufen und zu einer Lähmung des Wettbewerbs der Parteien führen könnten, zeugt von einem nicht genügenden Verständnis für die tieferen Begründungen der Demokratie. Denn der Vorzug der demokratischen Regime beruht ja vor allem gerade in der Freiheit und in der Offenheit der politischen Willensbildung. Niemand kann in einer Demokratie ein Wille, eine Partei, eine Konzeption a priori der oder die richtige und maßgebliche sein. Das aber hat die Anerkennung der Pluralität, also auch der Parteienpluralität und damit auch der Notwendigkeit einer *starken* parlamentarischen Opposition zur Vor-

aussetzung. Nicht die Regierung sondern die Regierung *und* die Opposition bilden auf der Ebene der politischen Verfassungsorgane das Ganze.

Eine weitere Konsequenz des Gedankens der Volkspartei ist die Übertragung der demokratischen Grundsätze auf die innerparteiliche Willensbildung. Freie Diskussion, Recht und Schutz der Auffassungen der Minderheiten, Mehrheitsentscheidung und Allgemeinverbindlichkeit der Mehrheitsbeschlüsse. Dabei darf nicht außer acht gelassen werden, daß gerade Gruppen, die sich mit dem klaren Ziel in die demokratischen Parteien begeben, sie von innen heraus zu verändern, besonders schwer zu integrieren sind, zumal man sich von solchen Gruppen besonders schwer abgrenzen kann. Formen der innerparteilichen Auseinandersetzungen werden deutlich, die früher in dieser Form eigentlich nur in bestimmten Spektren des Parteiensystems gesehen wurden. Dabei sollte jedoch auch nicht übersehen werden, daß es auch außerhalb der Parteien bzw. der jeweiligen Partei sogenannte Beteiligte und Betroffene gibt. Was sich in den Parteien und durch die Parteien insgesamt zu Wort meldet, ist ja niemals schon die ganze Stimme des Volkes. Auch die Parteien zusammen sind nicht das Volk. Man braucht sich zum Beweis nur die Situation vor der großen Koalition oder unter Allparteienkoalitionen vor Augen zu führen. Das Volk, auch im politischen Sinne, ist mehr als die Summe seiner Parteien. Man denke an die Verbände, die Kirchen, die Gewerkschaften, die parteiungebundene Publizistik, die Wissenschaft. Eine solche Feststellung führt zu ganz praktischen Konsequenzen, z. B. der, daß eine Fraktion nicht einfach das Vollzugsorgan einer Partei sein kann sowenig wie eine Regierung das der Fraktion.

Auch rechtlich muß zwischen Partei und Staat, Partei und Regierung, Partei und Fraktion immer eine Grenze bestehen bleiben. Auch eine Allparteienkoalition dürfte nicht einfach die Mittel und Ämter des Staates untereinander nach irgendeinem Proporz aufteilen. Andernfalls würde sie als eine Art Diktatur empfunden werden. Die Partei- oder Koalitionlinie soll der Regierung und dem staatlichen Handeln die Richtung weisen, nach der sie arbeitet und in der sie arbeitet.

Und die staatliche Finanzierung der Parteien? , läßt sich hier einwenden und fragen. Aber auch in dieser Frage sollte man sich vor allzu starren und absoluten Maßstäben bewahren. Zum einen handelt es sich dabei nicht um eine Zusammenlegung von Parteikassen mit dem Staatsbudget, sondern um gesetzlich festgelegte und öffentlich ausgewiesene Subventionen an freie der Gesellschaft angehörende Träger, wie sie ja

auch anderen gegenüber für förderungswürdige Zwecke gewährt werden. Zum anderen muß man berücksichtigen, daß dies der Preis ist für die Gewährleistung eines Parteiensystems, das dadurch erst in die Lage versetzt wird, seine ihm von der Verfassung zugewiesene Rolle zu spielen: nämlich die Organisierung einer demokratischen freien politischen Willensbildung. Und die praktische politische Entwicklung der letzten Jahre zeigt ja doch deutlich, daß die Parteien, denken wir an die Freien Demokraten, dadurch von früheren Geldgebern in großem Maße unabhängig geworden sind. Oft ist die Sorge geäußert worden, die Parteienfinanzierung mache vom Staate abhängig. Wie gesagt, ich meine, daß vielmehr die finanzielle Förderung der Parteien sie unabhängiger von den Interessenverbänden und ihren Wünschen gemacht hat.

Die Auseinandersetzungen der Parteien nehmen natürlich leicht eine große Schärfe an, und je geringer die Bedrohung durch radikale Kräfte wird, desto schwerer wird die Gefahr, daß die Parteien schärfer aufeinander schlagen. Zu diesem Erfahrungssatz bietet die Weimarer Republik einen klassischen Beweisfall. Damals haben die Parteien die Feindlichkeit gegeneinander schärfer betont als die Abgrenzung von den Radikalen und die damit sich ergebenden Gemeinsamkeiten. Damit hatten sie eine schwere Belastung und eine tödliche Gefahr für die innere Situation der Demokratie geschaffen. Die Demokratie verträgt einfach kein Freund-Feind-Verhältnis der Parteien, die ja das Ganze gemeinsam tragen sollen.

Erzbischof Joseph Kardinal Höffner

KIRCHE UND POLITISCHE PARTEI

Im demokratischen Staat vermögen die Bürger nur selten ihre Rechte u n m i t t e l b a r auszuüben. Man kann nicht jeden Gesetzesentwurf einem Volksentscheid unterwerfen. Ein so schwerfälliges Verfahren würde das staatliche Leben lähmen. Die Bürger wählen deshalb in der repräsentativen Demokratie ihre Vertreter, die als Abgeordnete im Parlament leichter handlungsfähig sind.

Um die Stimmen der Wähler für sich zu gewinnen, verkünden die Wahlkandidaten ihr „Programm“. Dabei bekennen sich mehrere Kandidaten zu demselben Programm, weil eine einheitliche Kräftegruppe im Parlament, das heißt eine politische Partei, mehr Einfluß besitzt als die einzelnen alleinstehenden Abgeordneten. Die Wahlprogramme gehen meistens von den gesellschaftlichen Bedürfnissen aus, stellen Leitbilder zur Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens auf und enthalten Forderungen und Versprechungen, die das Interesse der Wähler ansprechen sollen. P o l i t i s c h e P a r t e i e n sind in einer Demokratie eine Selbstverständlichkeit und vermögen überdies Garanten der bürgerlichen Freiheit zu sein. „Wie hilflos wären wir dem Staat ausgeliefert“, meint *Hans Peters*, „wenn nicht ihm und neben ihm, sich gegenseitig bekämpfend, die zahlreichen Mächte der Religion, der Wirtschaft, der sozialen Gruppen und die von allen diesen mehr oder weniger getragenen politischen Parteien existierten“¹.

Wer das Verhältnis der Kirche zu den politischen Parteien zu klären versucht, muß davon ausgehen, daß unter K i r c h e häufig ein Doppeltes verstanden wird: einerseits die Gläubigen selber, also das pilgernde Gottesvolk, andererseits das von Christus zum Dienst am gläubigen Gottesvolk eingesetzte hierarchische Amt. Für das richtige Verständnis der Beziehungen zwischen Kirche und politischer Partei ist diese Unterscheidung bedeutsam.

Die christlichen Bürger und die politischen Parteien

Die Christen sind Glieder der Kirche und zugleich Staatsbürger. Für ihr Verhältnis zu den politischen Parteien gelten **v i e r G r u n d s ä t z e**:

Den ersten Grundsatz hat das Zweite Vatikanische Konzil aufgestellt: Die Christen sollen ein Vorbild dafür sein, „wie man aus Gewissensverantwortung handelt und sich für das Gemeinwohl einsetzt“². In einer Demokratie wird sich die Verantwortung für das allgemeine Wohl auch durch die parteipolitische Mitarbeit bewähren müssen. Fehlt das lebendige Zeugnis der Christen in den verschiedenen Lebensbereichen – auch in der Parteipolitik – so werden andere Kräfte eindringen und sich durchsetzen. Die Christen dürfen sich nicht in die spiritualistische reine Kirchlichkeit einer introvertierten Kultgemeinde zurückziehen.

Zweiter Grundsatz: Der gläubige Christ wird sich in seiner parteipolitischen Tätigkeit an den christlichen Grundwerten ausrichten. Heute wird nicht selten gesagt, nur die Anhänger säkularisierter Weltanschauungen seien berechtigt, parteipolitisch tätig zu werden, nicht jedoch die Bekenner des christlichen Glaubens, jedenfalls nicht nach den Grundsätzen ihres Glaubens. Wenn katholische Bürger politische Entscheidungen treffen wollten, z. B. in den Fragen der Erziehung, des Schulwesens, des Familienrechts, des Strafrechts, müßten sie ihren Glauben daheim lassen und nach säkularisierten Leitbildern handeln. Alles andere sei „politischer Katholizismus“. Dieser Vorwurf ist undemokratisch und beleidigend. In der demokratischen, weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft ist auch der Christ berechtigt, an der Gestaltung des öffentlichen Lebens aus seiner christlichen Überzeugung mitzuwirken.

Dritter Grundsatz: Es steht jedem Katholiken frei, sich jeder politischen Partei anzuschließen, sofern diese Partei die sittlichen Grundwerte anerkennt und den gesellschaftlichen Auftrag der Kirche nicht ablehnt. Aus diesem Grundsatz folgt, daß ein gläubiger Katholik eine Partei nicht unterstützen kann, die antireligiöse und inhumane Ideologien vertritt und die sittlichen Grundwerte, z. B. den Schutz des Lebens, vor allem des ungeborenen Lebens, oder die Institution der Ehe und Familie, in Theorie und Praxis untergräbt.

Vierter Grundsatz: Da das Grundrecht der Vereinigungsfreiheit allen Bürgern zusteht, ist es christlichen Bürgern nicht verwehrt,

sich, wenn ihnen das angebracht erscheint, zu einer eigenen politischen Partei zusammenzuschließen. Eine solche Partei ist keine „kirchliche Einrichtung“, sondern eine politische Partei, für die wie für jede Partei das Wort des Konzils gilt: „Die politischen Parteien müssen das fördern, was ihres Erachtens nach vom Gemeinwohl gefordert wird; sie dürfen niemals ihre Sonderinteressen über dieses Gemeinwohl stellen“³. Wenn sich eine von christlichen Bürgern gegründete Partei „christlich“ nennt, so bedeutet das nicht kirchliche Bevormundung, sondern Bekenntnis zur christlichen Wertordnung. Hier gilt das Wort des Zweiten Vatikanums: „Die Gläubigen haben Rechte und Pflichten, “ insofern sie zur Kirche gehören“, und andere Rechte und Pflichten “als Glieder der menschlichen Gesellschaft“. Sie werden beide „harmonisch miteinander zu verbinden suchen“⁴ und auf diese Weise die Kirche „an jenen Stellen und in d e n Verhältnissen gegenwärtig und wirksam machen, wo die Kirche nur durch sie Salz der Erde werden kann“⁵.

Das kirchliche Amt und die politischen Parteien

Die Stellung der Kirche – als des mit hierarchischen Ämtern ausgestatteten Leibes Christi – zu den politischen Parteien wird durch die Grundsätze bestimmt, die allgemein das Verhältnis der Kirche zu Staat, Politik, Wirtschaft und den übrigen Kulturbereichen regeln.

Hier gelten folgende fünf Grundsätze:

E r s t e r G r u n d s a t z: Um der irrigen Meinung keinen Vorschub zu leisten, Partei und Kirche seien dasselbe, wäre es vom Standpunkt der Kirche begrüßenswert, wenn die Haltung aller oder doch mehrerer Parteien es zuließe, daß die Katholiken ihnen ohne Gewissensbedenken beitreten könnten. Die Erfahrung lehrt nämlich, daß eine politische Einheitspartei der Katholiken – trotz aller Betonung ihres nichtkonfessionellen Charakters – leicht mit Kirche und Christentum gleichgesetzt wird. Da sich jedoch die verschiedenen Parteien mehr oder weniger positiv zu den sittlichen Grundwerten und zum gesellschaftlichen Auftrag der Kirche verhalten können, wird die eine Partei ein näheres Verhältnis zur Kirche haben als eine andere – bis hin zur völligen Ablehnung der Kirche durch eine militant antireligiöse Partei.

Z w e i t e r G r u n d s a t z: Die Kirche, die den politischen Parteien den Dialog anbietet, ist kraft ihres Wächter- und Hüteramtes verpflichtet, die sittlichen Grundwerte, ohne die ein Zusammenleben nicht

möglich ist, zu verkünden. Der Pluralismus in den sittlichen Grundwerten besitzt keine integrierende Kraft. Im Gegenteil, ein *t o t a l e r* Pluralismus würde sich zerstörerisch auswirken. Die Kirche ist gesandt, „Gerechtigkeit und Liebe“ zu verkündigen und „kraft ihrer Universalität ein enges Band zwischen den verschiedenen menschlichen Gemeinschaften und Nationen zu bilden“⁶. Sie sucht nach dem Verbindenden und bekennt, „daß alle Menschen, Glaubende und Nichtglaubende, zum richtigen Aufbau dieser Welt, in der sie gemeinsam leben, zusammenarbeiten müssen“⁷.

D r i t t e r G r u n d s a t z: Die Kirche ist verpflichtet, warnend und protestierend ihre Stimme zu erheben, wenn Parteien in Theorie oder Praxis elementare Rechte des Menschen, etwa das Recht auf Leben, Freiheit und körperliche Unversehrtheit antasten. Ich erinnere an Kardinal von Galen und an den gemeinsamen Hirtenbrief der deutschen Bischöfe vom Oktober 1943, der an Hand der zehn Gebote der von der NSDAP beherrschten Regierung des sogenannten „Dritten Reiches“ ihre Übergriffe vorhielt: „Keine irdische Macht“, so heißt es in diesem Hirtenbrief, darf das Leben eines Unschuldigen frevelhaft verletzen und vernichten. Wer ein solches Leben angreift, greift Gott selber an. Tötung (Unschuldiger) ist in sich schlecht, auch wenn sie angeblich im Interesse des Gemeinwohls verübt würde: an schuld- und wehrlosen Geistesschwachen und -kranken, an unheilbar Siechen und tödlich Verletzten, an erblich Belasteten und lebensuntüchtigen Neugeborenen, an unschuldigen Geiseln und entwaffneten Kriegs- und Strafgefangenen, an Menschen fremder Rasse und Abstammung“. In den Jahren 1970 bis 1973 haben die deutschen Bischöfe immer wieder vor dem Unheil gewarnt, das dem deutschen Volk durch die strafrechtliche Freigabe der Abtreibung und der Pornographie, durch die Aushöhlung des Jugendschutzgesetzes und durch eine den Zerfall der Ehe und Familie fördernde Gesetzgebung droht.

V i e r t e r G r u n d s a t z: Wenn die Kirche den politischen Parteien gegenüber für Recht und Würde des Menschen eintritt, tut sie es kraft ihrer Verkündigungsautorität und ihres Öffentlichkeitsauftrages⁸, nicht kraft einer irgendwie verstandenen Zwangsautorität. Die Jünger Jesu sollen Prediger, nicht Rächer sein. „Wo man euch nicht aufnimmt, und auf eure Worte nicht hört, da verlaßt das Haus und die Stadt und schüttelt den Staub von euren Füßen“ (Mt 10, 14). Gewalt und Frohe Botschaft sind unversöhnliche Gegensätze. Die Kirche wird als der fortlebende Christus den Kreuzweg der verfolgten Kirche gehen. Ihre Stär-

ke liegt in der Wahrheit und in der Gnade, nicht in der äußeren Gewalt.

F ü n f t e r G r u n d s a t z: Die Kirche wird zu politischen Fragen, in denen Christen unbeschadet ihres Glaubens verschiedener Meinung sein können, nicht autoritativ Stellung nehmen.

Wenn es sich um die konkrete Gestaltung der Gesellschaft und des Staates handelt, können Christen, wie das Zweite Vatikanum erklärt, „bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen⁹. In solchen Fällen hat niemand das Recht, „die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen“¹⁰. Die Verfechter der „politischen Theologie“ verkennen weithin diese Zusammenhänge. *Hans Maier* schreibt mit Recht, er sei „überrascht und erschreckt“ über die „Naivität“, mit der die „politische Theologie“ von „dem politischen Engagement der Kirche“ spreche, als sei Politik das Einherschreiten auf einer schnurgeraden, lehramtlich gepflasterten Straße und nicht vielmehr ein mühsames Wegsuchen im Dickicht von Interessen, Gruppenrivalitäten und Normkonflikten¹¹. Erst recht muß vor einem neuen Sozialutopismus gewarnt werden, der — im Horizontalismus befangen — irdische Gesellschaftsreform und eschatologisches Heil nicht eindeutig unterscheidet. Der Christ weiß, daß es vor dem Jüngsten Tag keine Idealordnungen geben wird, trotz aller Propheten aus dem Osten und aus dem Westen. Ein innerweltlicher Ausbruch aus der Endlichkeit und Begrenztheit des Menschen in das Land der endgültigen und ewigen Freiheit ist nicht möglich. Am Ende der Zeiten werden die irdischen Ordnungen und Institutionen keineswegs den Zustand christlicher Vollendung erreicht haben, sondern vom wiederkehrenden Christus überwältigt und gerichtet werden (vgl. Röm. 3,6).

Anmerkungen

- 1 *Hans Peters*, Die Gewaltentrennung in moderner Sicht, Köln-Opladen 1954, S. 32 f.
- 2 Pastoralconstitution „Gaudium et Spes“. 75
- 3 ebd., 76
- 4 Konzilsconstitution „Lumen gentium“, 36.
- 5 ebd., 33.
- 6 Konzilsconstitution „Gaudium et spes“, 42, 76.
- 7 ebd., 21.

- 8 *H. Schlier*, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf 1963, 4. Auflage., S. 114) schreibt: Die Kirche ist „eine von vornherein öffentliche Größe... Ihr Öffentlichkeitswille entspringt also grundsätzlich nicht einem Geltungsdrang, der sich dann vielleicht als Öffentlichkeitspflicht tarnt, sondern einer Ordnung der Dinge durch Gott, die grundgelegt ist mit dem Offenbarwerden Christi und seines Kreuzes in seiner Auferweckung von den Toten und seiner Erhöhung zur Rechten Gottes, an welchem Offenbarwerden sie, die Kirche, als sein Leib notwendig teilhat“.
- 9 *Gaudium et Spes*, 43
- 10 ebd., 43.
- 11 *Stimmen der Zeit*, Febr. 1970, S. 74.

V. Internationale Ordnung in christlicher Brüderlichkeit

Erzbischof Joseph Kardinal Höffner

SOLIDARITÄT STATT GEWALT ALS GRUNDLAGE DER KOEXISTENZ DER VÖLKER

Einst wurde ein Seeräuber namens Dyomedes gefangengenommen und vor Alexander den Großen gebracht. Der Kaiser fuhr ihn zornig an: „Warum hast Du mit Deinen Räubereien das Meer unsicher gemacht?“ Jener antwortete mit trotzigem Freimut: „Ich handele so wie Du. Aber weil ich es nur mit einem kleinen Schiff tue, nennt man mich einen Räuber. Weil Du jedoch dasselbe mit einer mächtigen Flotte, nämlich mit einer Menge von Volk unternimmst, heißt Du Kaiser. Denn ein anderer Unterschied ist nicht zwischen mir und Dir, außer daß mich die Not dazu zwingt, Dich aber die grenzenlose Machtgier“¹.

Die Geschichte der Beziehungen zwischen den Völkern ist weithin eine Geschichte der Kriege. Wenn Staaten Bündnisse miteinander schließen oder Blöcke bilden, geschieht es fast stets gegen andere. Man pflegt zu sagen, daß drei Urkräfte die Weltgeschichte in Bewegung halten: der Hunger, die Liebe und die Machtgier. *Thomas Hobbes* (1588-1679) hat den „Krieg aller gegen alle“ geradezu als den „natürlichen Zustand“ der Menschheit bezeichnet.

Die Frage, ob Machtkampf oder Solidarität die Geschehnisse der Menschheit bestimmen, ist heute von nie dagewesener Aktualität. In früheren Jahrtausenden wußten nur verhältnismäßig wenige Völker voneinander. Heute jedoch sind die Völker und Staaten der ganzen Welt durch Weltwirtschaft und Weltverkehr, durch Presse und Rundfunk, durch Kriegsdrohung und Friedenssehnsucht auf Gedeih und Verderb voneinander abhängig und aufeinander angewiesen. Immer mehr Menschen in allen Völkern sind sich dieser schicksalhaften Verflechtung bewußt und sagen ihr Ja dazu.

Biologische und metaphysische Einheit

Die Einheit des Menschengeschlechtes läßt sich *b i o l o g i s c h* und *m e t a p h y s i s c h* begründen.

Während die Tierwelt in zahlreichen Gattungen, Arten und Unarten aufgeteilt ist, bilden die Menschen trotz ihrer Verschiedenheit nach Hautfarbe, Rasse und Volkstum *b i o l o g i s c h* ein einziges Menschengeschlecht. Der bahnbrechende Mitbegründer der Chromosomenpathologie, Dr. *Jérôme Lejeune*, Professor für Fundamentalgenetik in Paris, legte am 5. Mai 1973 in einem Vortrag in Köln dar, daß der Menschentyp, „so wie wir ihn heute kennen, ursprünglich in einer sehr begrenzten Gruppe, ja bei einem einzigen Paar in Erscheinung getreten ist“. Daraus ergibt sich, so fuhr Professor Lejeune fort, „daß die Menschheit eine biologische Einheit ist, deren Rassen keine angrenzbaren Varianten sind“. Die „biologische Bruderschaft“ aller Menschen sei „eine einfache Feststellung der Realität“².

M e t a p h y s i s c h gründet die Einheit des Menschengeschlechtes in der bei allen Menschen gleichen Menschennatur. Hier ist mit Menschennatur nicht die konkrete Eigenart dieses oder jenes Menschen gemeint, sondern das Wesenskonstitutiv des Menschen als solchen, also das, was zu allen Zeiten, in allen Rassen und Kulturkreisen den Menschen metaphysisch als Menschen bestimmt, wozu Leiblichkeit, Geistigkeit, Geschlechtlichkeit, Personalität, Sozialität sowie die Geschöpflichkeit gehören. Allen Menschen sind mit der gleichen Menschennatur diesselben *M e n s c h e n r e c h t e* zu eigen, vor allem das Recht auf Leben, auf Unversehrtheit des Leibes, auf Freiheit und auf Sicherheit. Die inhumane Beschränkung des Menschseins auf den eigenen Stamm, die eigene Rasse, das eigene Volk oder die eigene Klasse führt zur Bestialität.

Durch die bei allen Menschen gleiche Menschennatur ist die ganze Menschheit auf dieselben geistig-sittlichen Grundwerte hingeeordnet. Es gibt gewiß in den verschiedenen Kulturkreisen einen reichen Pluralismus der geistigen und sittlichen Vorstellungen. Ein *t o t a l e r* Pluralismus würde sich jedoch zerstörerisch auswirken; denn ohne die Anerkennung gemeinsamer Grundwerte ist eine Gemeinschaft unter den Völkern nicht möglich.

Grundsatz der Solidarität

Aus der biologischen und metaphysischen Einheit des Menschengeschlechtes folgt, daß alle Menschen und Völker *s o l i d a r i s c h* miteinander verbunden sind. Der Ausdruck „solidarisch“ ist vom lateinischen „solidare“ gebildet, was „fest zusammenfügen“ bedeutet. Der Grundsatz der Solidarität ist ein Seins- und zugleich ein Sollens-Prinzip. Solidarität bedeutet wechselseitiges Verbundensein und wechselseitiges Verpflichtetsein aller Menschen, Rassen, Völker und Staaten.

Damit ist die Ideologie der Macht, das sogenannte „Recht des Stärkeren“, als inhuman entlarvt. Besonders gefährlich wird die Ideologie der Macht, wenn hinter ihr politische Utopien stehen, die sich absolut setzen und jeden Andersdenkenden als böse hinstellen. *Lenin* hat der marxistischen Heilsbewegung das Vermächtnis hinterlassen: „Der in einem Lande siegreiche Sozialismus“ schließt „keineswegs mit einem Male alle Kriege überhaupt aus. Im Gegenteil, er setzt solche voraus“. „Erst nachdem wir die Bourgeoisie in der ganzen Welt und nicht nur in einem Lande niedergeworfen, vollständig besiegt und expropriert haben, werden die Kriege unmöglich werden“³.

Folgerungen

Aus den bisherigen Überlegungen ergeben sich schwerwiegende Folgerungen.

E r s t e F o l g e r u n g: Die Solidarität unter den Völkern der ganzen Welt kann nur dann verwirklicht werden, wenn ihre Grundlage, nämlich die Würde und Freiheit des Menschen, in allen Staaten und Gesellschaftssystemen anerkannt und geachtet wird. Glaubwürdig ist diese Anerkennung der Menschenrechte nur, wenn sie durch eine kritische Öffentlichkeit über die Grenzen der einzelnen Staaten hinweg kontrolliert werden kann. In diesem Sinn erhob *Papst Pius XII.* am 23. Dezember 1950 die Forderung: „Man öffne die Grenzsperrn, man beseitige die Drahtverhaue, man gewähre jedem Volk freien Einblick in das Leben aller anderen, man hebe die dem Frieden so abträgliche Abschließung bestimmter Länder von der übrigen Kulturwelt auf“. Es überrascht nicht, daß sich führende Staatsmänner auf der Sicherheitskonferenz zu Helsinki im Juli 1973 in ähnlicher Weise geäußert haben. So erklärte z. B. der französische Außenminister *Jobert*, die inter-

nationale Sicherheit setze die Gedanken-, Rede- und Handlungsfreiheit sowie den freien Verkehr der Menschen voraus⁴. Auch der britische Außenminister *Douglas-Homes* wies darauf hin, daß es eine Solidarität zwischen den Völkern nicht geben werde, wenn die Barrieren nicht abgebaut und die menschlichen Kontakte und der Informationsaustausch nicht zugelassen würden⁵.

Zweite Folgerung: Die Menschheit als Rechtsgemeinschaft vermag nur dann Autorität auszuüben, wenn sie durch Schaffung einer Organisation handlungsfähig gemacht wird. Deshalb muß sich die Völkergemeinschaft „eine Ordnung geben, die den heutigen Aufgaben entspricht“⁶.

Die bereits bestehenden internationalen Institutionen reichen nicht aus. Sie sind, wie das Zweite Vatikanische Konzil meint, nur „erste Versuche, eine internationale Grundlage für die Gemeinschaft der ganzen Menschheit zu schaffen“ (GS 84). Die Aufgabe ist schwer. Denn die im Namen der Völkergemeinschaft geschaffenen Institutionen vermögen sich nur dann durchzusetzen, wenn sich der größte und mächtigste Teil der Staaten zu ihnen bekennt. Sonst droht die Gefahr, daß die Völkergemeinschaft in Blöcke auseinanderfällt und unwirksam bleibt. Trotz aller Mißerfolge in der Vergangenheit und trotz der heute einander gegenüberstehenden Weltmächte und Gesellschaftssysteme ist die wirksame Organisation der Völkergemeinschaft heute – vor allem angesichts der Bedrohung der Menschheit durch die ABC-Waffen – dringender denn je.

Dritte Folgerung: Die der Völkergemeinschaft gestellten Aufgaben sind nicht nur abwehrender Art: Verhütung von Kriegen und Schlichtung zwischenstaatlicher Streitigkeiten. Es ist auch eine vielseitige Aufbauarbeit zu leisten. Man denke etwa an weltweite Maßnahmen zur Förderung der Gesundheit, der Erziehung und der Ernährung, an die Besserung der Arbeitsverhältnisse, an den Umweltschutz, an wirksame Hilfen für Flüchtlinge und Auswanderer und nicht zuletzt an die solidarische Hilfe zum Aufstieg der Entwicklungsländer.

In einer Audienz, die mir der Kaiser von Japan am 30. März 1973 gewährte, wies der Tenno darauf hin, daß er in der solidarisch-aufbauenden Zusammenarbeit der Völker, z. B. im Bereich des Umweltschutzes und der Entwicklungshilfe, einen bedeutsamen Weg zur Sicherung des Friedens sehe. Vor allem in der Entwicklungshilfe könnte sich die Menschheits-Solidarität in einzigartiger Weise bewähren.

In den Entwicklungsländern, in denen etwa zwei Drittel der Menschheit leben, tritt die Verelendung in der erschütternden Gestalt des Hungers, der Krankheit, der Armut, der Arbeitslosigkeit, der Obdachlosigkeit und des Bildungsdefizits auf, was dazu führt, daß viele Millionen, vor allem auch die Kinder und Jugendlichen, körperlich, seelisch und sittlich verkümmern.

Die Gründe der Verelendung sind vielschichtig. Da der hygienische und medizinische Fortschritt in den Entwicklungsländern leichter und früher als der wirtschaftliche Fortschritt zu erreichen ist, kommt es zu einer Bevölkerungsvermehrung, mit der die Nahrungsmittelerzeugung nicht Schritt hält. Der Kapitalmangel, die überkommenen Feudal-systeme, die mangelhafte berufliche Ausbildung, der geringe Preis der von den Entwicklungsländern auf den Weltmärkten angebotenen Rohstoffe und viele andere Ursachen lassen den wirtschaftlichen Aufschwung nur schwer in Gang kommen.

Wer sich zur Menschheits-Solidarität bekennt, wird mir, so hoffe ich, zustimmen, wenn ich aus der trostlosen Lage der Dritten Welt *drei Schlüsse* ziehe.

Erstens: Die Menschheits-Solidarität gebietet, den Entwicklungsländern tatkräftig zu Hilfe zu kommen. Je mehr sich die Menschheit als Einheit erkennt, desto mehr sind auch die Menschen fremder Rasse und Zivilisation unsere Nächsten, und desto mehr muß die Liebe über Familie, Verwandtschaft, Dorf und Volk hinauswachsen und sich zu der Not niederneigen, unter der Menschen in anderen Erdteilen leiden.

Leider wirken sich die weltweite Währungszerrüttung und die dauernde Preissteigerung nachteilig auf die Entwicklungsländer aus. An sich sollten die Geberländer 1 Prozent ihres Bruttosozialproduktes für die Entwicklungsländer aufbringen. Der Anteil der Entwicklungshilfe am Bruttosozialprodukt ist jedoch von 0,84 % im Jahre 1971 auf 0,77 % im Jahre 1972 gesunken.

Zweitens: Die wirtschaftliche Entwicklungshilfe muß durch die Bildungshilfe ergänzt werden, wobei die Errichtung von Elementar- und Berufsschulen sowie die Gründung von Lehrwerkstätten zu den vor-dringlichsten Aufgaben gehören. In vielen Entwicklungsländern wird der soziale und wirtschaftliche Aufstieg ohne eine durch geduldige Erziehung allmählich zu erreichende Bewußtseinsänderung nicht verwirklicht werden können.

Drittens: Die Entwicklungshilfe darf nicht dazu mißbraucht werden, sich in die politischen Verhältnisse der Entwicklungsländer

einzumischen, um „Herrschaftsansprüche“ durchzusetzen. Ein solches Vergehen, so erklärte Papst *Johannes XXIII.*, läuft „offenbar darauf hinaus, eine neue Form von Kolonialherrschaft aufzurichten. Die Entwicklungshilfe muß uneigennützig gewährt werden, und zwar so, daß die Entwicklungsländer in den Stand gesetzt werden, „ihren wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt einmal selbständig zu vollziehen.“ Nur auf diese Weise kann es gelingen, „alle Staaten zu einer Gemeinschaft zu verbinden“, deren Glieder solidarisch zur Wohlfahrt aller beitragen⁷.

Die Völker der Dritten Welt erwarten von den fortgeschrittenen Industriestaaten ein Zeichen weltweiter und uneigennütziger Solidarität. Bleibt dieses Zeichen aus, droht die Gefahr, daß ein „zweiter Messias“ durch „großtuerische, aber trügerische Versprechungen“ die Massen aufwiegelt und an „totalitäre Ideologien“ ausliefern wird⁸.

Anmerkungen

- 1 Die Geschichte wird erzählt von *Cicero* (De republica, lib 3) und von *Augustinus* (De civitate Dei, lib. 4, c. 4: CSEL 40 I, p. 167).
- 2 *Jérôme Lejeune*, Über den Beginn des menschlichen Lebens. Genetische Perspektiven. In: Höffner – Inciarte – Lejeune, Die Herausforderung der Vierten Welt. Köln 1973, S. 45. — Der Hinweis, „daß der Karyotyp — alle Chromosomen des Chromosomentyps unserer Art — des Menschen . . . ursprünglich in einer sehr begrenzten Gruppe, ja bei einem einzigen Paar in Erscheinung getreten ist“ (S. 45), ist für die Erbsündenlehre wichtig.
- 3 *Lenin*, Ausgewählte Werke. Bd. I. Moskau 1946, S. 878.
- 4 NZZ, 6.7.1973.
- 5 NZZ, 7. 7. 1973. — Der sowjetische Atomphysiker *Sacharow* erklärte am 3. Juli 1973 in einem Interview mit dem schwedischen Radio, die Abkapselung der Sowjetunion vom Rest der Welt sowie der Mangel an Bewegungsfreiheit innerhalb des Landes wirke sich „in katastrophaler Weise“ auf das Leben in seiner Heimat aus: „Wir haben die gleichen Probleme wie die westliche Welt, Kriminalität und Entfremdung. Aber unser Land ist ein Extremfall, mit extremer Unfreiheit, einem Maximum an ideologischer Erstarrung und einem Maximum an Vorwänden, das beste zu sein, obwohl wir es nicht sind“ (Vgl. NZZ, 6. 7. 1973).
- 6 II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“, 84.
- 7 Enzyklika „Mater et Magistra“, 172 ff.
- 8 Enzyklika „Populorum progressio“, 11.

Pedro Arrupe SJ

DIE VERSUCHUNG DER MACHT UND DER FORTSCHRITT DER VÖLKER

Wer immer heute zur Frage der Entwicklungsländer Stellung bezieht, muß das vor Augen haben, was Papst *Paul VI.* in seinem Rundschreiben über den Fortschritt der Völker klar formulierte: Es geht hier auf der einen Seite um Sachfragen, die eindeutig in die Kompetenz der zuständigen Gremien gehören, und es geht um jene „umfassende Sicht des Menschen und der Menschheit“, die die Kirche in diese Diskussion mit einbringt. Damit ist keineswegs gesagt, daß die Kirche allein berufen ist, diese „umfassende Sicht“ einzubringen. Sie weiß sich auch hier in einer geistigen Ökumene mit anderen Konfessionen und Religionen. Aber sie fühlt sich gerade seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in besonderer Weise verpflichtet, diesen Beitrag bewußter und dringender zu leisten.

In vielen kirchlichen Dokumenten der letzten Jahre über die Ordnung der Völkergemeinschaft wird immer wieder auf ein Fundamentalproblem hingewiesen, das den Fortschritt der Völker bedroht. Man könnte es als die Versuchung der Macht bezeichnen. Dabei ist hier nicht so sehr die brutale Gewalt gemeint, mit der andere Völker gegen ihren Willen beherrscht werden. Diese wird heute offen gebrandmarkt und abgelehnt. Es geht vielmehr um die oft schwer faßbare aber doch sehr wirksame Machtausübung, die sich sowohl gesinnungsmäßig als auch handlungsmäßig vielerlei Ausdrucksformen bedient.

Diese Versuchung der Macht zeigt sich nicht selten im wirtschaftlichen Bereich. Dort tritt sie bereits in der Form der persönlichen Haltung auf: „Der Erwerb zeitlicher Güter kann zur Gier führen, zum Verlangen, immer mehr zu besitzen, und zur Versuchung, die Macht auszudehnen“ (*Populorum Progressio*, Nr. 18). Dieser persönliche Egoismus führt nicht selten dazu, daß man sich gegen die Not der armen Völker verschließt und nicht bereit ist, jene materiellen Opfer zu bringen, ohne die auf weite Sicht der Fortschritt der Entwicklungsländer nicht möglich ist. Wie bereits erwähnt, ist es äußerst schwierig,

dieser persönlichen Haltung direkt beizukommen. Sie macht sich keines strafbaren Vergehens schuldig. Sie verletzt keine gesetzlich festgelegte Verpflichtung. Aber sie verhindert gerade dadurch das so notwendige Engagement auf breiter Ebene.

Dieser Versuchung der Macht auf der persönlichen Ebene entspricht nicht selten die Versuchung der Macht auf der nationalen und staatlichen Ebene. Die Fortschrittszyklika spricht geradezu von Zwangsstrukturen des Mißbrauchs der Macht. Das will besagen: Die wirtschaftlich-technisch entwickelten Länder stehen immer wieder vor der Versuchung, den schwächeren Völkern ihren Willen aufzuzwingen und den eigenen Vorteil machtmäßig durchzusetzen. Diese Tatsache spricht die Fortschrittszyklika aus, wenn sie sagt: „daß der Reichtum der Reichen und die Macht des Mächtigen wachsen, während sich die Armut der Armen und das Unterdrücktsein der Unterdrückten verfestigen und zunehmen“ (Populorum Progressio, Nr. 33). Was von der Versuchung der Macht als persönlicher Haltung gesagt wurde, gilt in noch stärkerem Maß von der strukturellen Übermacht. Sie kann sehr schwer eines völkerrechtlichen Vergehens bezichtigt werden. Sie kann sich vielleicht sogar durchaus auf ein „marktgerechtes Verhalten“ berufen. Aber trotzdem kann sie eine wesentliche Ursache für die Verlangsamung oder Verhinderung des Fortschrittes der Völker sein.

Diese Versuchung der Macht zeigt sich ebenso im sozialen und politischen Bereich. Es wäre eine gefährliche Simplifikation, die Ursachen für die soziale und politische Problematik der Entwicklungsgebiete einzig auf Seiten der fortgeschrittenen Länder suchen zu wollen. Wir wissen nur zu gut, unter welchen heftigen inneren Krisen sich die soziale und politische Selbstfindung dieser Länder vollzieht. Die kirchlichen Dokumente wissen durchaus um diesen komplexen Prozeß. Aber gerade deshalb weisen sie eindringlich darauf hin, daß die fortgeschrittenen Länder diese Krise nicht verschärfen dürfen, indem sie der Versuchung der Macht erliegen. Sie tun das dann, wenn sie z. B. auf lokaler Ebene die Ohnmacht der Gastarbeiter ausnützen. Das gleiche kann aber auch in größeren Dimensionen geschehen. Paul VI. formuliert das einmal so: „Der Ehrgeiz zahlreicher Nationen führt im gegenseitigen Wettstreit, der sie entzweit und inhält, zu technischer, wirtschaftlicher und militärischer Macht. Sie widersetzen sich der Einführung von Strukturen, in denen der Rhythmus des Fortschrittes im Hinblick auf eine größere Gerechtigkeit geregelt würde“ (Octogesima adveniens, Nr. 45). Es bedarf keiner langen Erklärung, was der Papst hier meint: Der

weltweite Machtkonflikt von heute ist ein wesentliches Hindernis für den Fortschritt der Völker.

Die Versuchung der Macht wirkt sich schließlich auch im geistig-kulturellen Bereich aus. Die Fortschrittszyklika spricht hier von einem tragischen Dilemma, vor das sich die Entwicklungsländer gestellt sehen: „Entweder die alten Gebräuche und Vorstellungen bewahren und auf den Fortschritt verzichten, oder sich der von außen kommenden Technik und Zivilisation öffnen und die Tradition mit ihrem ganzen menschlichen Reichtum aufgeben. Tatsächlich löst sich der sittlich, geistig und religiöse Halt von früher häufig auf, ohne daß die Eingliederung in die neue Welt genügend gesichert wäre“ (Populorum Progressio, Nr. 10). Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute spricht von einer Störung des seelisch-geistigen Gleichgewichtes der einzelnen aufgrund der Spannung zwischen der Fülle der herandrängenden neuen Eindrücke und Erlebnisse und dem geistigen Unvermögen, sie zu bewältigen und in eine Synthese zu ordnen. Diese Spannung trifft heute nicht nur Einzelpersonen. Sie wird zur Belastung und Krise ganzer Völker. Selbstverständlich haben wir diese Erscheinung überall. Aber sie tritt in besonderer Schärfe in den Entwicklungsländern auf, weil sich dort das Tempo des Wandels gegenüber früher ungeheuer beschleunigt hat. Natürlich ist es auch hier sehr schwer, genau festzustellen, über welche Kanäle und Instanzen diese Kulturrevolution mitbestimmt wird. Niemand aber, der selber mit dieser Welt in engem Kontakt steht, wird leugnen können, daß hier nicht selten wirtschaftliche Interessen und ideologische Absichten ein starkes Gewicht haben. Sie werden zu Machtfaktoren der geistig-kulturellen Bevormundung und Manipulation.

Es kann in diesen kurzen Ausführungen nicht darum gehen, alle Hintergründe und Zusammenhänge der angeführten Problematik im einzelnen auszuführen. Die Absicht ist vielmehr diese: Wenn wir heute den Fortschritt der Völker durch die mehrfache Versuchung der Macht zuinnerst gefährdet sehen, dann kann uns das nicht gleichgültig lassen. Dann muß der Versuchung der Macht eine Ordnung der Macht gegenübergestellt werden. Diese Ordnung der Macht hat verschiedene Ebenen und damit verschiedene Zuständigkeiten. Zweifellos besteht hier die Möglichkeit und Notwendigkeit der rechtlichen Ordnung und Kontrolle der Macht. Das meint z. B. *Paul VI.*, wenn er sagt: Es muß „die öffentliche Gewalt darauf sehen, sich nicht auf Einzelinteressen einzulassen, sondern ihre Verantwortung für das Wohl aller Menschen wahr-

zunehmen, selbst über die nationalen Grenzen hinaus“ (Populorum Progressio, Nr. 46). Ein Unterschätzen dieser Ordnungsfunktion der Macht durch den Staat wäre gerade heute sehr gefährlich.

Aber wir haben in den vorausgehenden Ausführungen immer wieder gesehen, daß die Versuchung der Macht sich nicht nur in Strukturen und Institutionen verfestigt, sondern daß sie sich in Haltungen und Verhaltensweisen äußert, die zwar schwer faßbar, aber doch von großem Einfluß sind. Es gilt daher, Haltungen und Verhaltensweisen auszubilden, die nicht von der Versuchung der Macht bestimmt sind. Das meint *Paul VI.*, wenn er sagt, daß die Menschen zu einer neuen inneren Freiheit kommen müssen, „die sie gegenüber ihren Gütern und ihrer Macht zurückerlangen müssen. Sie werden dies jedoch nur durch eine Liebe, die sich auf den Mitmenschen hin öffnet, und folglich durch eine Bereitschaft des Dienstes erreichen“ (Populorum Progressio, Nr. 45). Hier sieht der Papst eine wesentliche Aufgabe des christlichen Glaubens, nämlich Zeugnis abzulegen „durch einen wirksamen und desinteressierten Dienst an den Menschen“ (Populorum Progressio Nr. 46).

Dieses Zeugnis des desinteressierten Dienstes am Fortschritt der Völker muß sich aber über den Bereich der persönlichen Haltung hinaus erstrecken. Die Bischofssynode von 1971 hat in ihrem Schlußdokument darauf hingewiesen, daß sie zwar nicht berufen ist, konkrete Lösungen im wirtschaftlichen, sozialen und politischen Bereich vorzulegen, daß sie aber sehr wohl verpflichtet ist, das Unrecht überall dort anzuklagen, wo es auftritt; daß sie auf Grund ihrer umfassenden Sicht von Mensch und Gesellschaft die sittlichen Normen für den Fortschritt der Völker zu verkünden hat; daß sie alle Kräfte ermuntern und mit ihnen zusammenarbeiten will, die das Anliegen der Entwicklung der Völker ernstlich verfolgen. Das verlangt vom Einzelnen und von der Gesamtkirche Freimut und Entschiedenheit. Selbstlosigkeit und unter Umständen auch Heroismus.

Ist dies alles im Angesicht der massiven Versuchung der Macht eine Utopie? Haben wir nicht im Verlauf der Geschichte immer wieder erlebt, daß Ideale und Werte, die von den Menschen als Utopien bezeichnet wurden, schließlich als geistige Kräfte die Zukunft entscheiden haben? Können wir heute auf diese Kräfte verzichten?

Otto Kimminich

INTERNATIONALE BEGEGNUNG ALS VERPFLICHTUNG MENSCHLICHER SOLIDARITÄT

Auf den ersten Blick erscheint es ganz natürlich, daß ein Völkerrechtler zum Problem der internationalen Begegnung sprechen sollte. Aber das Völkerrecht ist gar kein Recht der Völker. Es ist ein Recht der Staaten und regelt den Verkehr zwischen ihnen. So jedenfalls kann man es in allen Lehrbüchern des Völkerrechts lesen, und so wird es auch in den Staatsverträgen und in den Satzungen internationaler Organisationen praktiziert.

Die internationale Begegnung, die das Völkerrecht unmittelbar meint, ist daher eine Begegnung zwischen Staaten bzw. Staatenvertretern. Das sehen wir fast täglich am Bildschirm. Aus Düsenmaschinen und schwarzen Limousinen steigen würdige Herren, schreiten Ehrenformationen ab und begeben sich in Konferenzen und Sitzungen, um Verträge auszuhandeln und zu unterzeichnen. Ist das geschehen, so verpflichtet die Unterschrift des Bevollmächtigten den ganzen Staat, der seinerseits seine Bürger durch den Erlaß eines entsprechenden Gesetzes zur Einhaltung der zwischen den Staaten vereinbarten Regeln verpflichtet.

Der einzelne tritt demnach auf der Ebene des Völkerrechts nicht auf. Er bewegt sich im Rahmen der Gesetze seines Heimatlandes und hat — so scheint es — keinen Einfluß auf die Ordnung des Völkerrechts, die sich darüberwölbt. Umgekehrt aber beeinflusst diese Ordnung sein Leben in zunehmendem Maße. Jeder Bürger eines wohlhabenden Landes findet schon auf seinem Frühstückstisch die Produkte ferner Länder und genießt die Früchte des Fleißes und der Intelligenz anderer Völker durch den Gebrauch importierter Gegenstände in seinem täglichen Leben. Ohne den internationalen Handel wäre der hohe Lebensstandard der industrialisierten Völker nicht möglich. Der internationale Handel aber beruht seinerseits auf einem dichten Netz von völkerrechtlichen

Verträgen, das sich über die ganze Erde spannt. Das gleiche gilt für den Tourismus.

Diese gewaltige Arbeit der Juristen wird im Stillen geleistet; sie ist längst abgeschlossen, bevor das äußerlich sichtbare Geschehen beginnt, und wird kaum beachtet. Welcher Reisende, der in Erwartung kommender Urlaubsfreuden das Flugzeug nach Teneriffa besteigt, denkt schon daran, daß vorher Verträge über Durchflugs- und Landrechte der Flugzeuge, über Devisenausgleich, Zahlungsbilanz und Geldumtausch, über Paß- und Visumsformalitäten, über Rechtshilfe, diplomatischen Schutz und dutzende anderer Fragen geschlossen werden mußten, ohne die eine internationale Begegnung von einzelnen undenkbar wäre?

So sorgt das Völkerrecht für die Annehmlichkeiten des Lebens des einzelnen, und der einzelne kann in der Tat darauf vertrauen, daß die Experten ihr möglichstes tun, um diese Annehmlichkeiten zu erhalten und zu verbessern. Die Notwendigkeit ständiger Verbesserungen ist nicht nur Zeichen der Unrast des modernen Menschen und einer expandierenden Wirtschaftsordnung, sondern sie ergibt sich von selbst aus den Bedingungen der modernen Technik, die den Aktionsradius des Menschen ständig vergrößern, Handel, Verkehr und Nachrichtenübermittlung erleichtern, beschleunigen und einer größeren Zahl von Menschen zugänglich machen.

Eben erst beginnt man, die psychologischen Wirkungen von Geschwindigkeit und Entfernung zu untersuchen. Sie scheinen verheerend zu sein. Deshalb ist es ganz verständlich, daß der einzelne sich instinktiv abzuschirmen versucht und sozusagen das Schneckenhaus seiner Gewohnheiten auch in ungewohnter Umgebung mit sich herumträgt. Das bedeutet aber, daß er ohne das Erlebnis der internationalen Begegnung von seiner Auslandsreise zurückkehren wird. Und was die Bewohner des Landes, das er besucht hat ohne es zu sehen, nach einer solchen Beobachtung — denn eine Begegnung hat ja nicht stattgefunden — von der menschlichen Solidarität halten, kann man sich leicht vorstellen.

Um den schicksalhaften Zusammenhang zwischen der Existenz des einzelnen und den Regeln des Völkerrechts zu erkennen, braucht man nicht in ein Düsenflugzeug zu steigen und ferne Länder zu bereisen. Es genügt, sich daran zu erinnern, daß es zwischen den Staaten auch andere Probleme gibt als Handel und Tourismus. Das größte und schwierigste zwischenstaatliche Problem ist der Frieden. Noch ist bei der Mehrzahl der Europäer die Erinnerung an den letzten Weltkrieg lebendig, und wer

einmal einen Krieg bewußt erlebt hat – ganz gleich, ob als Soldat oder als Zivilist – wird immer für den Frieden sein. Derjenige, dem das eigene Erlebnis des Krieges fehlt, kommt durch das Nachdenken über die Gefahren in einer waffenstarrten Welt ebenfalls zur Erkenntnis vom Wert des Friedens.

Wie aber können diese in den einzelnen Menschen ruhenden Friedenskräfte für den internationalen Frieden nutzbar gemacht werden? Es gehört zu den Grundregeln des Völkerrechts, daß Private keine Außenpolitik betreiben dürfen. Dieser Satz findet seine Berechtigung nicht nur darin, daß ein einzelner auf der internationalen Ebene viel zu schwach und unbedeutend ist, so daß seine Taten – wie etwa die demonstrative Paßvernichtung des seinerzeit berühmten Weltbürgers Garry Davies, von dem heute niemand mehr spricht – nur eine leere Geste bleiben, sondern auch darin, daß das komplizierte System der internationalen Verantwortung völlig durcheinander gerät, wenn Private auf eigene Faust handeln. Das schlimmste Beispiel dafür sind die internationalen Terrorbanden, die auf fremdem Staatsgebiet Flugzeuge entführen, Bombenattentate verüben und andere Gewaltakte durchführen.

Die Verantwortung des einzelnen für den Frieden beginnt im eigenen Staat. Dort kann und muß der Bürger seinen Willen zum Frieden geltend machen. Mit Recht betont die Pastoralkonstitution die Verantwortung des Christen als Bürger einer politischen Gemeinschaft. Die Frage, in welchem Verhältnis das Wirken des Christen im weltlichen Bereich zu seinem Streben nach der ewigen Seligkeit steht, hat die christlichen Denker seit jeher beschäftigt. Augustinus zeichnete das große Bild vom Gottesstaat, in dem der Mensch schon hier auf Erden lebt, während er gleichzeitig Bürger eines irdischen Staates ist. Die Kirche hat nie die Pflichten des Staatsbürgers verleugnet oder gering geachtet, aber sie zeigte auch die Bande auf, die den einzelnen mit den Bürgern anderer Staaten – und natürlich auch mit Heimatlosen – in der Gemeinschaft der Gotteskinder verbinden. Und so steht auch die Pastoralkonstitution in völliger Übereinstimmung mit dem Völkerrecht, das die Bürger der einzelnen Staaten in keiner Weise zum Ungehorsam gegen die Gesetze auffordert, wohl aber die Staaten verpflichtet, „Duldsamkeit zu üben und als gute Nachbarn in Frieden miteinander zu leben“, wie es in der Präambel der Satzung der Vereinten Nationen heißt.

Die Möglichkeiten, die sich hierbei dem einzelnen bieten, sind größer, als man zunächst glauben möchte. Das Völkerrecht entsteht durch die sogenannte Staatenpraxis, d. h. durch das Handeln der Staaten im

internationalen Bereich. Seit dem Ende des Ersten Weltkriegs, seit der Zeit also, in der sich die völkerrechtliche Pflicht, den Frieden zu bewahren und den Krieg als Mittel der internationalen Politik auszuschalten, durchzusetzen beginnt, befindet sich das Völkerrecht im Umbruch. Neue Rechtsregeln entstehen, alte müssen unter dem Eindruck der überragenden Friedenspflicht gewandelt werden. Eine der modernsten Entwicklungen ist die Herausbildung eines internationalen Sozialstaatsprinzips, das die Staaten nicht nur zur friedlichen Koexistenz, sondern zur Zusammenarbeit und Hilfe verpflichtet. Es bedarf großer Anstrengungen – und auf seiten der wohlhabenden Staaten auch beträchtlicher Opfer –, um dieses neue Prinzip als Rechtssatz zu festigen und in der praktischen Politik zu vollziehen. Hier geht es nicht mehr um das gegenseitige Aushandeln von Vor- und Nachteilen eines Staates, sondern um die Realisierung menschlicher Werte in der internationalen Politik als Rechtspflicht der Staaten, ohne Rücksicht auf augenblickliche Vorteile.

Auf diesem Gebiet, der Beeinflussung der Politik seines eigenen Staates, liegt der wesentliche Teil der internationalen Verantwortung des Christen. Mit anderen Worten: die internationale Begegnung findet für ihn auch dann statt, wenn er selbst nicht in fremde Länder reist. Sie findet statt im Nachdenken über die Probleme dieser Welt, im politischen Handeln, in der Geldspende für weltweite Hilfsaktionen, in der tätigen Mitwirkung an solchen Aktionen, und nicht zuletzt auch im Gebet. Denn ohne ein ständiges Bewußtwerden der wahren Grundlage dieser Solidaritätsbekundungen tritt bald ein Ermüdungseffekt ein, wenn die Entwicklungen nicht so laufen, wie man sich vorgestellt hat. Und das ist leider der Regelfall. Mit spektakulären Erfolgen ist hier nicht zu rechnen. Es gibt so viele Kräfte in der Welt – wirtschaftliche, politische, psychologische –, die bewußt oder unbewußt gegen die Bemühungen um Frieden und internationale Zusammenarbeit wirken. Die unter großen Opfern zuwege gebrachten kleinen Fortschritte werden oft von entmutigenden Rückschlägen verdeckt. Hier brauchen wir eine Kraftquelle, die wie ein Motor die Bemühungen der industrialisierten Länder unentwegt antreibt. Diese Kraftquelle kann nur der einzelne sein, der seine Verpflichtung zur brüderlichen Hilfe über die Grenzen hinweg ernst nimmt und fest in seinem Glauben verankert sieht. Die persönliche Begegnung aber, die er auch dann suchen sollte, wenn er nur als Tourist in ein fremdes Land kommt, kann ihm seinerseits als Kraftquelle dienen, wenn sie ihm zeigt, wie der Wille, „Duldsamkeit zu üben und als gute Nachbarn in Frieden miteinander zu leben“, auch bei anderen Völkern lebendig ist.

Felix Ermacora

INTERNATIONALE ZUSAMMENARBEIT ALS AUSDRUCK DES GEWALTVERZICHTS UND DES FRIEDENSWILLENS

Die Enzyklika Papst *Johannes XXIII.*, *Pacem in Terris*, führt in ihrem § 134 folgendes aus: „Da aber heute das allgemeine Wohl der Völker Fragen aufwirft, die alle Nationen der Welt betreffen; da diese Fragen nur durch eine öffentliche Gewalt geklärt werden können, deren Macht und Organisation und deren Mittel einen dementsprechenden Umfang haben, und da ihre Wirksamkeit sich somit über den ganzen Erdkreis erstrecken soll, so folgt daraus vor allem, daß die moralische Ordnung es erheischt, daß eine universale öffentliche Gewalt eingesetzt werde.“ Im § 163 dieser Enzyklika wird der Sehnsucht Ausdruck gegeben, daß auf dieser Erde der Friede gesichert werde. Als Zeichen dieser Zeit wertet dieses päpstliche Rundschreiben die Vereinten Nationen, die den Frieden auf dieser Welt sichern sollen.

Es ist nicht zu übersehen, daß jedoch den tatsächlichen Verhältnissen in dieser Welt ein schier unausrottbares Element anhaftet. Dieses Element ist der Krieg. Dabei ist es gleichgültig, wie man diesen Krieg bezeichnet, ob als Krieg mit konventionellen Mitteln, oder mit atomaren Waffen, ob als Befreiungskrieg, als Verteidigungskrieg, als subversiver Krieg. Überall dort, wo Gewalt, gleichgültig ob als legitim oder illegitim, als gerechter oder ungerechter Krieg bezeichnet, angewendet wird, bringt die Gewaltanwendung Leid und Elend und natürlich den Eingriff in die Menschenrechte.

Hegel führt im § 334 seiner Rechtsphilosophie aus, daß der Streit der Staaten, insofern die besonderen Willen keine Übereinkunft finden, nur durch Krieg entschieden werden könne. Der Krieg gehört zum Element des dialektischen Prozesses, den man Welt- und Staatengeschichte nennt. Trotz aller Koexistenzgedanken gehört die latente Spannung in den Bereich der realen politischen Welt.

Unter diesen Vorbehalten ist das hier behandelte Thema „Internationale Zusammenarbeit als Ausdruck des Gewaltverzichtes und des Frie-

denswillens“ zu sehen. Die internationale Zusammenarbeit unter den Staaten ist unverkennbar. Ob sie aber bei allen Ausdruck des Gewaltverzichtes ist, Ausdruck des Friedenswillens mag hier dahingestellt bleiben. Dies deshalb, weil Gewaltverzicht und Friedenswillen – so erstaunt man sein mag – durchaus schillernde Begriffe sind, deren Interpretation vom grundlegenden philosophischen und weltanschaulichen Standort abhängt, den der Beobachter der Geschehnisse in dieser Welt bezieht. Frieden und Gewaltverzicht sind nicht Frieden und Gewaltverzicht schlechthin. Man muß nämlich immer die Frage stellen, um welchen Frieden, um welche Art von Gewaltverzicht handelt es sich, von denen die Rede ist. Frieden und Gewaltverzicht haben in den verschiedenen Regionen der Erde vor allem aber im Osten und im Westen verschiedene Bedeutung. Frieden ist nicht dann, wenn nicht Krieg ist, sondern nur dann, wenn ein Krieg erst Verhältnisse geschaffen hat, die einen neuen Krieg unmöglich machen würden, d. h. – nach östlicher Philosophie –, wenn sie den sozialistischen friedliebenden Kräften zum Sieg verholfen hat. Gewaltverzicht ist ein Mittel, um entweder Krieg zu verhindern, oder aber um friedliebenden Kräften zum Sieg zu verhelfen.

In diesem Spannungsfeld von begrifflichen und funktionellen Verdoppelungen steht das Thema. Aber nicht nur dieses hier besprochene Thema, sondern die gesamte internationale Zusammenarbeit steht in diesem Spannungs- und Kräftefeld: Eine internationale Zusammenarbeit, die sich einerseits in Rüstungsbeschränkungsversuchen, in SAL-Gesprächen und -abkommen, in der Europäischen Sicherheitsfrage und der Vorbereitung der Europäischen Sicherheitskonferenz, andererseits in der Behandlung der Menschenrechte äußert, von den Behandlungen konkreter Anlässe, wie der Nahostkonflikt, der Südafrikakonflikt ganz abgesehen. Alle diese Unternehmungen und Konflikte müssen, von lokalen Besonderheiten abgesehen, vom Standpunkt der derzeit noch bipolaren Machtwelt beurteilt werden. Eines der bedeutendsten Dokumente internationaler Zusammenarbeit ist die UN-Deklaration über die Prinzipien des Völkerrechtes betreffend freundschaftliche Beziehungen und Zusammenarbeit zwischen Staaten und in Übereinstimmung mit der Charta der Vereinten Nationen (Res. 2625, XXV). Der Text dieser Resolution kommt, ohne daß in entsprechenden Dokumenten auf die Resolution bzw. Deklaration ausdrücklich hingewiesen wird, in einer Reihe von – ich möchte sie so bezeichnen – Spannungsdokumenten vor, so z. B. in Formulierungen, die die Europäische Sicherheitskonferenz einleiten sollen, oder in Dokumenten,

die sie auf anderem Gebiete vorbereiten, so z. B. im deutschen Grundvertrag, abgeschlossen zwischen der DDR und BRD.

Es ist an sich schon ein großer Fortschritt, daß sich die Nationen dieser Welt in einem einmütigen Konsensus nach langjährigen Deklarationen einigen konnten. Das kann nicht genug hervorgehoben werden. Allerdings ist in einer so zerklüfteten Staatenwelt wie sie die gegenwärtige Weltstaatengemeinschaft ist, der Wert einer derartigen Deklaration fraglich, weil bei den weitwendigen Formulierungen jeder das Seine in den Text der Deklaration hineinragen und -legen kann. Gleichgültig, wie man zum Text der genannten Deklaration steht, er ist zu einer internationalen Standarddokumentation geworden. Das andere internationale Dokument, das immer wieder herangezogen, zum Ausdruck der internationalen Zusammenarbeit unter den Staaten, als Ausdruck des Gewaltverzichts und des Friedenswillens wurde, ist die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, die von der Generalversammlung der Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948 beschlossen wurde. Sie steht stellvertretend für eine ganze Reihe internationaler Menschenrechtsdokumente, die nach diesem 10. XII. 1948 beschlossen worden sind und aus denen für den europäischen Bereich vor allem die Europäische Konvention für Menschenrechte und Grundfreiheiten herausragt.

Die Anlage der Deklaration über die freundschaftlichen Beziehungen unter Staaten ist von der Konzeption der Menschenrechte nicht losgelöst. In der Präambel der genannten Deklaration wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß der internationale Friede auf dem Prinzip der Freiheit, der Gleichheit, der Gerechtigkeit und den Menschenrechten beruhe, daß der Grundsatz der Selbstbestimmung die Basis der freundschaftlichen Beziehungen zwischen den Staaten sei.

Das ist ein Konzept, dem der nach humanen Idealen strebende Theoretiker und Praktiker nur zustimmen kann. Doch dieses Konzept ist nicht die bare Münze, die zwischen den staatlichen Machthabern und zwischen den Menschen ausgetauscht wird. Im Gegenteil. Wenn es die jeweilige Interessenlage eines Staates oder einer Menschengruppe gebietet, kümmert sich niemand mehr um dieses Gemeinverständnis, das in den beiden Deklarationen niedergelegt ist. Es gilt wie aufgehoben. Die Beispiele sind ohne Zahl: Die Unmenschlichkeiten im Vietnamkonflikt, der Völkermord in Burundi, behauptete Folterungen in Chile, rücksichtsloses Töten in Irland, wildwütige Ausweisungen von Asiaten aus ostafrikanischen Staaten, rigorose Sicherheitspraktiken

in den von Israel besetzten Gebieten, der totale Terrorismus, die Aufzählung könnte fortgesetzt werden.

Vor diesen Fakten steht man und fragt, wo sich darin der Gewaltverzicht und der Friedenswille ausdrücken, wo es zur Bändigung der Geschehnisse der friedlichen Zusammenarbeit der Staaten tatsächlich gelungen ist, die Menschenrechte in den Dienst des Friedens zu stellen. Man wird weit umher zu blicken haben, um die Humanität bedrohende Gefahrenherde zu finden, die unter Berufung auf die Menschenrechte tatsächlich gelöscht worden sind!

Es ist im Europa des Europarates der institutionalisierte Menschenrechtsschutz, zu dem sich die west-europäischen Staaten weitgehend bekannt haben, der das Schlimmste verhütet, so fehlt es in allen anderen Regionen dieser Welt weitgehend an einem entsprechenden Instrumentarium und wenn es besteht — wie z. B. in der südamerikanischen Menschenrechtskonvention oder heute in den UN-Menschenrechtsparteien — ist es nicht so effektiv, daß es über die Staatsgewalt hinweg die Menschenrechte als Mittel der Zusammenarbeit und der Friedensarbeit einsetzen könnte. Oder die Vereinten Nationen; wohl ist deren Bemühen unverkennbar und allein dieses schon ein Fortschritt, so ist — sieht man von der Möglichkeit des weltweiten Gesprächs ab — die Organisation wenig geeignet, gegen Menschenrechtsmißachtungen ungehindert einzuschreiten. Das etwaige Einschreiten scheitert nach wie vor an der souveränen Macht der Staaten, die weitgehend ungebrochen ist. Man möge als besonders markantes Beispiel die Ineffektivität der Regeln humanitären Kriegsrechtes betrachten, wie sie in den Genfer Konventionen niedergelegt sind. Ihre Durchsetzbarkeit ist ausgeschlossen, wenn sie keine „protective powers“ finden, die, allgemein anerkannt, die Einhaltung der Genfer Konventionen garantieren würden. Es fehlt im konkreten, die Interessen der Staaten berührenden Falle an der internationalen Kooperation; es sei denn, die Menschenrechtsverletzungen hätten sich zu einem „consistent pattern“ oder zu „gross violations of human rights“ ausgeweitet. Wo dieses Faktum von der Mehrheit der Staaten anerkannt ist, steht bzw. stand man — wie im Falle der Rassenpolitik im südlichen Afrika oder in den portugiesischen Territorien Afrikas — an der Grenze der klassischen Intervention.

Alle diese Fragen wären noch auf akademische Aussagen zu reduzieren, wenn nicht ein Faktum besonders augenscheinlich wäre: die Mehrheit internationaler Konflikte geht auf eine Mißachtung der Menschenrechte zurück. Würde man in einem dem eigentlichen Konflikt

weit vorangegangenen Zeitpunkt die menschenrechtliche Problematik desselben aufspüren und erkennen, so würde man instande sein, den Konflikt mit geringeren Aufwänden einzudämmen. Man denke z. B. an das palästinensische Flüchtlingsproblem, das im Grunde ein menschenrechtliches ist, dem aber von dieser Warte nicht begegnet werden konnte, und es daher in ein politisches Problem umgeschlagen hat. Das ist nur ein Beispiel von vielen. Wenn es gelänge, durch internationale Zusammenarbeit den menschenrechtlichen Kern eines Konfliktes von der politischen Interessenlage zu trennen – dazu gehört intellektuelle und politisch planende Arbeit – und die menschenrechtliche Problematik isoliert zu lösen, dann wäre damit gewiß ein Weg frei, um auch den akzessorischen Interessenkonflikt lösen zu können.

Wem es mit dem Weltfrieden, der nur durch internationale Kooperation erreichbar ist, ernst ist, müßte seine gesamte politische Kraft aufwenden, um Interessenkonflikte auf menschenrechtliche Konflikte reduzieren zu können, um diese dann unter Berufung auf eher überschaubare Regeln lösen zu können. So gesehen wäre die internationale Zusammenarbeit Ausdruck des Gewaltverzichtes und des Friedens.

Die eigentliche Problematik des Gewaltverzichtes ist es, daß dieser zu gleichen Teilen und gleichmäßig vorgenommen werden müßte. Wenn man von der gleichen Souveränität der Staaten ausgeht, dann ist die Gleichheit der Staaten ihr bestimmendes Merkmal. Und gerade diese Gleichheit würde es gebieten, auf die Anwendung von Gewalt zu gleichen Teilen zu verzichten und diese Gewalt in eine friedenserhaltende Kraft umzusetzen. Es wäre ähnlich wie in der Gesellschaftsvertragstheorie J. J. Rousseau's: Man müßte auf die natürliche Gewalt verzichten, um dafür die völkergemeinschaftliche Freiheit zu erhalten. Vom Theoretischen und Verbalen her ist man von diesem Ziele ja nicht allzu weit entfernt, doch die praktische Anwendungen der Gewalt macht die Anstrengungen jäh zunichte. Wohl appelliert man an die Einsicht der Staaten und ihre Verantwortlichen. Die Interessenlage scheint aber schließlich immer zu überwiegen.

Die Sternstunde ist noch nicht gekommen, wo eine universale Weltmacht das Instrumentarium in der Hand hätte, den Frieden zu garantieren. Daher ist man auf den Kompromiß der Staaten, vor allem der Mächtigen, angewiesen. Aber gerade die kleinen Staaten könnten den Kompromiß der großen fördern, wenn sie nicht kleinmütig, besser, wenn ihre Politiker nicht so kleinmütig wären. Die Solidarität der kleinen und mittleren Staaten würde viel dazu beitragen, die großen Weltin-

teressenträger dazu zu verhalten, eine Friedenspolitik nicht nur in allgemeinen Erklärungen zu beteuern, sondern in die Tat umzusetzen. Es kann damit jederzeit begonnen werden, an jedem Orte. Not tuen Politiker und Staatsmänner, die die Menschenrechte als Mittel des Gewaltverzichtes und des Friedenswillens anerkennen und einzusetzen bereit sind. Nur das könnte der Deklaration über die freundschaftlichen Beziehungen zwischen Staaten jenes Leben einhauchen, das sie verdienen würde, wenn sie ernsthaft angewendet wird.

Walter Leisner

FRIEDE AUF ERDEN – UM JEDEN PREIS?

Noch nie hat man mehr vom Frieden gesprochen – kaum jemals war er mehr durch Krieg und Gewalt bedroht.

Und Friede den Menschen auf Erden, die guten Willens sind: Ja, vom Frieden kann ernsthaft nur sprechen, wer guten Willen hat – und wann je hätte dieser in großer und kleiner Politik überall Heimat gefunden! Die einen haben in gutem, aber hilflosem Willen das hohe Wort leer geredet – anderen, die bösen Willens sind, ist es in die Hände gefallen; sie sprechen vom Frieden und meinen Gewalt und Zerstörung. Wort- und Geistesverwirrung breitet sich aus – Im Kampf um den Frieden geht der Friede unter. Diese unsere friedenshungrige Welt droht durch das Friedensgerede friedensmüde zu werden.

Die größte Gefahr für den Gedanken des Friedens war von jeher, daß er in Gegensatz zu geraten droht zur Idee der Gerechtigkeit. Wenn Friede bedeutet, daß einer über den anderen herfällt, ihm sein Gut, seine Rechte nimmt, beide lautes Geschrei erheben und sodann jeder beim Erreichten stehen bleiben muß – im Namen der Friedfertigkeit, so ist der Friede nichts als eine Atempause für Räuber, nichts als eine Prämie für rasche, übermächtige Gewalt. Nur zu oft wird so der Friede zwischen den Völkern verstanden. Wo immer das Recht sei – nur keine Gewalt mehr! Über den Nationen gibt es ja keine Instanz, die stets verbindlich erklärte was Recht sei, wohl aber gibt es Mächte, die Streitende ohne Rücksicht auf Recht zum Frieden zwingen können.

Hier also steht die große Frage: Friede auf Erden – ja, wer wünschte ihn nicht? Doch Friede auch um jeden Preis? Ohne Rücksicht auf Menschenschicksale, auf Freiheit, auf staatliche Existenz? Muß alles, alles geopfert werden, nur damit die Waffen nicht sprechen – oder wieder schweigen. Wann wird der Friedensruf zur Erpressung für Schwache, zum Diktat der Mächtigen? Was kann getan werden, damit die Frage nach dem Preis des Friedens sich nicht stelle; und wenn sie sich stellt – wie hoch darf der Preis sein?

Aufgerufen sind hier alle Instanzen, die heute Ordnungen tragen – vor allem die Staaten und die Kirchen, das Recht und der Glaube. Das Recht: Jede wahre Rechtsordnung ist wesentlich Friedensordnung, soviel Frieden gibt es auf der Welt wie Recht. Und selbst dort, wo das Recht die Gerechtigkeit opfert, geschieht dies nur, weil ihm der Friede noch mehr wert erscheint. In der großen, internationalen Welt ist heute noch weithin Friedlosigkeit – eben weil die Ordnung des Völkerrechts unvollkommen geblieben ist und die Staaten nur selten Sanktionen fürchten müssen.

Und aufgerufen ist zum Preis des Friedens auch der Glaube, der christliche zumal. Er ist einst gekommen im Namen des Friedens auf Erden, er wollte Seinen Frieden geben, Seinen Frieden hinterlassen, das Schwert stieß Er in die Scheide zurück. Die Kirchen sind im ganzen stets für den Frieden gestanden, Religionskämpfe und gesegnete Waffen sind eben doch Episoden in ihrer großen, langen Geschichte geblieben. Lauter als sie in diesem Jahrhundert für den Frieden gerufen haben, können sie ihre Stimme nicht mehr erheben. Doch auch für sie muß es einen „Preis des Friedens“ geben: Krönen wollte Er ja nur, wer den guten Kampf gekämpft hat, und mit Gewalt trieb er die Händler aus dem Heiligtum.

Wo liegt aber die Grenze, an der der Christ den Frieden dieser Welt für den höheren Frieden seines eigenen Gewissens opfern muß?

Wenn es überhaupt eine staatsethische Frage gibt, so ist es die nach dem Preis des Friedens – des inneren Friedens im Staat wie des äußeren Friedens zwischen den Nationen. Wieviel kann, wieviel muß der Mensch ertragen, bis sein Widerstand, sein Kampf, moralisch gerechtfertigt, moralisch vielleicht gar zur Pflicht wird? Denn es gibt ihn ja noch immer, den „guten Kampf“, in unser aller Bewußtsein: vom Widerstand gegen den „Unrechtsstaat“ im Innern, bis zum Befreiungskrieg nach außen.

Wo setzt die Staatsethik des Christentums die Grenze?

Zunächst: Was ist denn „Friede“? Bricht ihn nur der bewaffnete Krieg – oder auch der harte Konflikt ohne Blut und offene Gewalt? Das Völkerrecht hat in unserer Generation seinen klaren Kriegsbegriff verloren. Früher endete der Friede nur mit der Erklärung des Krieges, geordnet traten dann Uniformierte auf begrenztem Schlachtfeld zur Entscheidung an – die meist rasch zu neuem Frieden führte. Es gab ein wahres Kriebsrecht, Friede war selbst noch im Kriege. Heute ist der Krieg überall, in den Löchern der Untergrundkämpfer und in der Hungerblockade, im Wirtschaftskrieg und im geistigen Kampf der Pro-

paganda. Nur sehr unvollkommen kann das internationale Recht überhaupt kriegerisches Geschehen regeln, die vielleicht gefährlichsten Phänomene erfaßt es nicht — die, welche Kriegsstimmung schaffen, den Krieg einleiten.

So ist es denn das erste, wollen wir den Frieden erhalten, daß wir uns einig werden, was denn Krieg sei. Nicht jeder Konflikt bricht den Frieden und auch der edle Wettstreit ist Kampf. Mit Gewalt allein läßt sich Krieg nicht erfassen — gewaltlose Feinde können die gefährlichsten sein. Nie wird mit logischer Schärfe die Grenze zu ziehen sein. Doch der Vernunft entspricht es, dort den Schritt vom Frieden zum Krieg zu sehen, wo der Gegner nicht überholt, sondern geschlagen werden soll, wo der Angriff sich letztlich auf seine Existenz richtet, wo der Konkurrent zum Feind wird.

Darf dies für christliche Staatsethik wirklich nie geschehen, steht Friede stets höher als Krieg? Daß Problem des „gerechten Krieges“ hat seit Jahrhunderten christliche Politik, christliche Theologie beschäftigt. Was muß man nicht opfern, wofür darf, muß man kämpfen? Nur der Böswillige kann in dieser Frage der Christen schon Unfriedlichkeit sehen. Sie wird ja täglich und überall gestellt. Und niemand ist da, für den es nicht irgendwo diesen „gerechten Krieg“ doch gäbe: Die Vereinten Nationen bemühen sich — noch immer vergeblich um die Bestimmung der Aggression — eben weil der Verteidigungskrieg der „gute“ Krieg ist. Doch wer verteidigt sich nicht? Der Volksbefreiungskrieg ist selbst jenen gut, die sonst viel vom Frieden sprechen.

Der einzige Weg zur Lösung ist die Frage: Was kann, was muß man im Konfliktfall opfern, aus christlicher Verantwortung heraus, auf daß aus Streit nicht Krieg werde, was müssen vor allem Staaten und Völker aufgeben, damit Frieden bleibe?

Die ersten Antworten scheinen leicht: Geld und Gut selbstverständlich; was sind sie gegen menschliches Leben? Prestige, „Gesicht“ — nicht anders; Macht? Ganz sicher, denn ist sie nicht böse, wenn sie auf Blut nur steht? Doch dann beginnt schon das Zaudern: Ist ein Wirtschaftssystem, eine Gesellschaftsordnung Krieg wert — schon hier schweigen die meisten Friedenspropheten. Ist das Staatsgebiet heilig — ist es besser, daß viele sterben als daß ein Meter verloren gehe, eine Provinz, das Ganze? Und wie halten wir es mit der Freiheit? Wollen wir lieber unter fremder Besatzung leben als uns verteidigen? Wer den Kriegsdienst verweigert, hat die Antwort gegeben — wenn alle so handeln, kann es diesen Krieg nicht geben. Nur — handeln alle so?

Nie wird, nie kann zwischen Menschen und Völkern Einigkeit darüber herrschen, was noch, was nicht mehr Schlachten und Menschenleben, was den Krieg wert ist. Keine Kirche kann eine solche grausame Liste aufstellen. Sie müßte ja sagen, das eine Gut sei hundert Leben wert, das andere Millionen. Doch da hört die Ethik auf, ist doch dem einen sein Leben so lieb wie den Millionen das ihre, hat Er doch jeden einzelnen, nicht nur Millionen erlöst. Auch wären ja all diese Güter, für die ein Krieg sich lohnen *könnte*, untereinander verbunden: Wer heute Prestige verliert, kann morgen Macht verspielen. Gebiet, Freiheit, alles ist nicht erst in der letzten Schlacht, sondern vielleicht schon beim ersten Rückzug bedroht.

Wer zuviel Opfer für den Frieden verlangt, wird keinen haben. Gebiet, Gesellschaftsordnung, Freiheit werden die Staaten weiter mit Waffen verteidigen. Doch in den *kleinen* Opfern liegt der große Weg zum Frieden: in der Bereitschaft, über alles zu *reden*, bevor der Streit beginnt. In einem Eintreten für eine Grundstimmung der Politik, welche ein *gegenseitiges* Nachgeben für ehrenvoll und ein Zurückweichen in Grenzen für erträglich hält – in der Bereitschaft also, sagen wir es offen, zum „kleinen Opfer“ für den größeren Frieden. Und ein wichtiges, großes Opfer, ein Preis, der für den Frieden gebracht werden muß, ist der eigene frühere Schmerz, der eigene bittere Haß. Wer keine Versöhnung kennt, wer die Hand nicht ausstreckt – gerade wenn er Sieger ist, der hat den nächsten Krieg schon begonnen. Daß größte schwerste Opfer aber ist es, sich zu beugen – nicht dem stärkeren Gegner, sondern dem höheren Spruch der Schlichtung, der Gemeinschaft der Völker, der unbeteiligten Dritten. Der Staat, welcher diesen Preis seiner Souveränität nicht für den Frieden zahlt, so wie ihn der Bürger vor dem staatlichen Gericht entrichtet, der verletzt die Grundprinzipien christlicher Staatsethik.

Denn dies ist ja gerade vom Christen zu erwarten, sei er nun Bürger oder Staatsmann: daß er sich auf Erden im Namen einer Ordnung des Friedens einem Spruch unterwerfe, selbst wenn er ihn trifft – so wie er im Jenseits unter höherem Urteil steht; daß er mit seinem Feind sich versöhne, bevor er hingeht, um anzubeten; daß er die andere Backe biete, daß er ein weiteres Opfer bringe, bevor er das Größere verliert.

Dies alles ist nicht in Feigheit, sondern in Ordnung gedacht, nicht in der Mutlosigkeit der Lauen, sondern in der Friedfertigkeit derer, welche das Reich besitzen werden – eben weil sie es nicht im Kriege erobern.

Friede um jeden Preis gibt es auch für den Christen nicht. Er hat keine fertige Antwort, wofür er kämpfen muß. Seine Kirchen zeigen ihm die Richtung. Den Weg aber weist ihm allein sein Gewissen – denn dieses darf er auch für einen „Frieden“ nicht opfern, der nie ein echter sein könnte.

Für den Christen ist der Friede das Höchste – bis zu dem Punkt, wo er bekennen muß: Ich kann nicht anders, Gott helfe mir.

Erzbischof Joseph Kardinal Höffner

DER FRIEDENSAUFTRAG DER KIRCHE

„Friede“ ist ein menschliches Urwort, und die Sehnsucht nach Frieden, ja nach dem „ewigen Frieden“, begleitet die Menschheit von Jahrtausend zu Jahrtausend. *Immanuel Kant* schildert im Vorwort seines Buches „Zum ewigen Frieden“ (1795), wie er auf diesen Titel gekommen sei: Ein holländischer Gastwirt habe sein Wirtshauschild mit der Inschrift versehen „Zum ewigen Frieden“, aber unter dieser Inschrift einen Friedhof mit vielen Gräbern malen lassen.

Die Friedensbotschaft Christi bleibt nicht beim Vordergründigen stehen. Sie führt zum Eigentlichen. Der Friede, der uns in Christus verheißen ist, erschöpft sich nicht in der Ordnung der zwischenmenschlichen Beziehungen. Er ist vielmehr der Inbegriff unseres Heiles, ein Friede, der sich *dreifach* verwirklicht: als Friede des Menschen mit Gott, als Friede des Menschen mit sich selbst und als Friede des Menschen mit den Menschen.

Friede mit Gott

Aller Friede gründet zutiefst in der Liebe Gottes; denn Gott ist „der Gott des Friedens“, schreibt der hl. Paulus (1 Kor 14, 33; Röm 16, 20). Der Friede ist ein Heilsein vor Gott, ein Versöhntsein mit Gott, eine Gabe von oben, ein Geschenk der Liebe Gottes. Immer wieder heißt es deshalb in der Hl. Schrift: „Der Friede Gottes wohne in euren Herzen“ (Kol 3, 15). Er „beschirme eure Herzen und eure Sinne in Christus Jesus“ (Phil 4, 7).

Der Friede Gottes ist die Zusicherung und Vorbedeutung des kommenden ewigen Friedens, da wir bei Gott „zu Tische sitzen werden“ (Lk 13, 29).

Friede mit uns selbst

Wo Gott ist, da ist keine Angst, da ist Friede i n u n s s e l b s t. Die Friedensbotschaft der Engel beginnt mit dem Wort: „Fürchtet euch nicht!“ „Ängstigt euch nicht!“ Das erste Geschenk des Friedens mit Gott ist der Friede des Herzens. Der Mensch kann den Frieden Gottes auch zurückweisen. Dann verliert er nicht nur den Frieden mit Gott, sondern auch den Frieden mit sich selber. Ohne Gott gibt es keinen Frieden. Schon auf den ersten Seiten der Hl. Schrift steht das erschütternde Wort an Kain: „Friedlos und flüchtig sollst du sein auf Erden“ (Gen 4, 12). *Adolf Kolping* hat niemanden mehr bedauert als den „Wurzellosen“, der „zwischen Himmel und Erde“ hängt, „solange es hält“.

Friede mit den Menschen

„Wer Gott liebt, liebt auch seinen Bruder“, schreibt der hl. Johannes (1 Joh 4, 21). Aus dem Frieden zwischen Gott und Mensch erblüht der Friede zwischen Mensch und Mensch.

Heute leiden viele aneinander: die Eltern an den Kindern, die Lehrer an den Schülern, die Professoren an den Studenten – und umgekehrt. Unser Volk ist von einem seltsamen Unbehagen erfüllt. Unsicherheit, Unruhe und Gewalttat greifen um sich. Wir seien, so sagt man, zu einer *K o n f l i k t g e s e l l s c h a f t* geworden. Was einen erschreckt, ist der lieblose Ton, der dabei angeschlagen wird. Affektgeladen steht Meinung gegen Meinung, – oft auch in unserer Kirche. Wenn man fragt, wer an diesem Zustand schuld sei, so lautet die übliche Antwort: „Die anderen“. Es scheint leichter zu sein, den Sand auf dem Mond zu fassen, als die Hand seines Nächsten zu ergreifen. Unfriede in den Familien, unter den Verwandten und Nachbarn, Unfriede zwischen jung und alt, zwischen den gesellschaftlichen Gruppen und Klassen, Unfriede unter den Völkern: Die Zündstelle aber sitzt im eigenen Herzen.

Wir haben nicht das Recht, eine bessere Welt von den anderen zu fordern, wenn wir nicht bei uns selbst beginnen. Der Friede unter den Menschen beginnt im eigenen Herzen. „Trachtet nach dem Frieden“, mahnt die Hl. Schrift, „damit keine bittere Wurzel ausschlage“ (Hebr. 12, 15).

Die in Gott gründende Liebe läßt uns über den eigenen Schatten springen. Sie macht uns zu Boten des Friedens, zu „Friedensstiftern“ (Mt 5, 9). Die Liebe gleicht aus, überbrückt die Unterschiede und legt Schranken nieder. Sie bewahrt uns vor der unseligen und unchristlichen *F r e u n d - F e i n d - H a l t u n g*. Wie verheerend hat es sich in den letzten hundert Jahren für unser Volk ausgewirkt, daß ihm gesagt worden ist: Die Franzosen, die Engländer, die Juden, die Russen sind deine Feinde. Den du deinen Feind nennst, der ist dein Bruder.

Das Ärgernis des Krieges

Die Liebe Christi verpflichtet uns, mit aller Tatkraft dem Krieg zu widerstehen, nicht nur weil ein totaler Weltkrieg die Menschheit vernichten würde, sondern weil nichts der Liebe Gottes so sehr widerspricht wie Krieg, Streit, Feindschaft, Unrecht, Haß, Angst, Schrecken und Vernichtung. Auch in früheren Jahrhunderten waren sich hervorragende Männer der Kirche bewußt, daß die damals geführten Kriege eine furchtbare Verletzung der christlichen Friedensbotschaft waren. „Wer könnte“, so schrieb der Florentiner Erzbischof *Antonin* im 15. Jahrhundert, „all die Übel aufzählen, die der Krieg mit sich bringt: Raub ohne Ende bei Freund und Feind, so viele Vergewaltigungen, Ehebrüche, Schändungen und Buhlereien“¹. Der edle spanische Bischof *Bartolomé de Las Casas* kennzeichnete im 16. Jahrhundert die Kolonialkriege in Amerika als „Rauben, Ärgernis geben, in Gefangenschaft schleppen, Menschen zerfetzen, Reiche entvölkern, den christlichen Glauben und die christliche Religion bei den friedfertigen Heiden zum stinkenden Abscheu machen“, und er fügt hinzu: „Es wird schwer fallen, daß das ein gutes Ende nimmt, was so übel begonnen hat“².

Sieben Grundsätze

Im Lichte der Lehre *Pius' XII.*, *Johannes' XXIII.*, *Pauls VI.* und des Zweiten Vatikanischen Konzils lassen sich *sieben Grundsätze* über Krieg und Frieden aufstellen:

Erster Grundsatz: Friede ist mehr als Nicht-Krieg. Auch läßt sich der Friede „nicht durch das Gleichgewicht entgegengesetzter Kräfte sichern“. Er ist vielmehr die Frucht der Gerechtigkeit, die jedem

Volk das Seine gibt und zugleich „die Frucht der Liebe, die über das hinausgeht, was die Gerechtigkeit zu leisten vermag“³.

Zweiter Grundsatz: Der christlichen Friedensbotschaft widerspricht jene Theorie, die im Krieg „ein taugliches und angemessenes Mittel sieht, zwischenstaatliche Streitfragen zu lösen“. Noch weniger ist das staatliche „Prestige“ und die „nationale Ehre“ ein gerechter Kriegsgrund⁴.

Dritter Grundsatz: Selbst wenn einem Staat Unrecht geschieht, hat er keineswegs in jedem Fall das Recht, einen Verteidigungskrieg zu beginnen. Insbesondere können angesichts der Zerstörungen und der Folgen moderner Kriege **territoriale Forderungen**, auch wenn sie gerecht sind, nicht mehr als gerechter Kriegsgrund angesehen werden⁵.

Hier schließt sich ein **Vierter Grundsatz** an, den das Zweite Vatikanum aufgestellt hat: „Solange die Gefahr von Krieg besteht und solange es noch keine zuständige internationale Autorität gibt, die mit entsprechenden Mitteln ausgestattet ist, kann man, wenn alle Möglichkeiten einer friedlichen Regelung erschöpft sind, einer Regierung das Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung nicht absprechen“⁶. Es handelt sich hier um unabdingbare Lebensgüter, zum Beispiel um das Recht auf Leben, also um Güter, die „von solcher Wichtigkeit für das menschliche Zusammenleben sind, daß ihre Verteidigung gegen den ungerechten Angriff zweifellos vollkommen gerechtfertigt ist“. Die Verletzung dieser Güter durch einen angreifenden Staat ist „ein Anschlag auf die Majestät Gottes“⁷.

Fünfter Grundsatz: Im Falle eines Angriffs auf die eben genannten letzten Lebensgüter gebietet die „Solidarität der Völkerfamilie“, nicht in „gefühlloser Neutralität“ den „einfachen Zuschauer“ zu spielen, sondern dem bedrohten Volk beizustehen⁸.

Sechster Grundsatz: Da ein Krieg, der mit modernen wissenschaftlichen Waffen geführt wird (ABC-Krieg), „ungeheure und unkontrollierbare Zerstörungen“ auslöst und „die Grenzen einer gerechten Verteidigung weit überschreitet“, muß, wie das Zweite Vatikanische Konzil erklärt, „mit einer ganz neuen inneren Einstellung“ an die Frage des Krieges herangegangen werden. „Jede Kriegshandlung, die auf die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Bevölkerung unterschiedlos abstellt, ist ein Verbrechen gegen Gott und gegen die Menschen“⁹. In demselben Sinn hatte bereits Papst *Pius XII.* zur Frage nach der „Erlaubtheit des Atomkrieges, des chemischen und des bakte-

riologischen Krieges“ gesagt: Wenn der Gebrauch dieser Waffen „eine solche Ausdehnung des Übels mit sich bringt, daß sie sich der Kontrolle des Menschen völlig entziehen, muß ihre Anwendung als unsittlich verworfen werden“¹⁰.

Siebter Grundsatz: Wenn auch viele die Anhäufung von Waffen für „das wirksamste Mittel“ halten, „einen gewissen Frieden unter den Völkern zu sichern“, bedeutet doch das Gleichgewicht des Schreckens keinen wirklichen Frieden. Im Gegenteil, der Rüstungswettlauf ist, weil er zusätzliche Risiken schafft, eine außerordentlich ernste Gefahr für die Menschheit und angesichts der ungeheuren Summen, die er verschlingt, eine unterträgliche Schädigung der Armen¹¹. Papst *Johannes XXIII.* hat deshalb gefordert, „daß der allgemeine Rüstungswettlauf aufhört; daß ferner die in verschiedenen Staaten bereits zur Verfügung stehenden Waffen auf beiden Seiten und gleichzeitig vermindert werden; daß Atomwaffen untersagt werden; und daß endlich alle nach Vereinbarung zu einer entsprechenden Abrüstung und zu einer wirksamen gegenseitigen Kontrolle gelangen“¹².

Aus den bisherigen Überlegungen folgt, wie berechtigt die Forderung des Zweiten Vatikanums ist, eine „von allen anerkannte öffentliche Weltautorität“ einzurichten, „die über wirksame Macht verfügt, um Sicherheit, Wahrung der Gerechtigkeit und Achtung der Rechte für alle zu gewährleisten“. Sonst droht der Menschheit, so fügt das Konzil hinzu, jene dunkle Stunde, in der es keinen anderen Frieden als „die schaurige Ruhe des Todes“ gibt¹³.

Aber wir dürfen nicht aufhören zu hoffen und dem Frieden den Weg zu bahnen. Der eindringliche Ruf *Pauls VI.* vor der UNO „Nie wieder Krieg!“ hat in vielen Herzen Widerhall gefunden, und ohne Zweifel stellt die leidenschaftliche Ablehnung des Krieges im Bewußtsein der meisten Menschen fast aller Völker eine Macht dar, der sich auf die Dauer auch die Regierenden nicht widersetzen können. Wie man sagt, sollen in der Weltgeschichte, soweit wir sie kennen, etwa 8 000 Kriege geführt worden sein. Aber, so fügt man hinzu, weit mehr Kriege und Konflikte seien durch Verträge und Verhandlungen verhütet worden. Das Wort „Der Friede ist möglich“ ist kein leerer Wahn.

Anmerkungen

- 1 *Antonin v. Florenz*, *Summa theologica*, Pars II, tit 7, c. 7 § 3.
- 2 Vgl. *Jos. Höffner*, *Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Dritte Auflage, Trier.
- 3 II. Vat. Konzil, *Gaudium et Spes*, 78.
- 4 Ansprache *Pius' XII.* am 24. 12. 1948.
- 5 Vgl. Die Ansprache *Pius' XII.* am 19. 10. 1953. 6
- 6 *Gaudium et Spes*, 79.
- 7 Ansprachen *Pius' XII.* am 24. 12. 1948, 3. 10. 1953, 19. 10. 1953.
- 8 Ansprache *Pius' XII.* am 24. 12. 1948.
- 9 *Gaudium et Spes*, 80.
- 10 Ansprache *Pius' XII.* am 30. 9. 1954.
- 11 *Gaudium et Spes*, 81.
- 12 Enzyklika „*Pacem in terris*“ vom 11. 4. 1963.
- 13 *Gaudium et Spes*, 82.

Hans R. Klecatsky

DIE UNIVERSALE KIRCHE ALS VORBILD INTERNATIONALER EINIGUNG

Die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute stellt sich der Erfahrungswelt des Menschen von heute. Sie will ihm geben, von ihm, seinen Problemen, Vorstellungen und Hoffnungen aber auch in sich zurücknehmen und ihm so fühlbarer die Last seiner Zeit tragen helfen. Vermag sie das? Kann die Kirche dieser Menschheit vor dem Ende des 2. Jahrtausends nach Christi Geburt existentielles Vorbild sein, das als glaubwürdig in menschliche Wirklichkeit aufgenommen wird? *Das ist zweifellos gerade in jenem menschlichen Zentralbereich der Fall, in dem weltweit friedvolle, in Gerechtigkeit vollzogene Einheit der Menschheit ersehnt wird.* Hier verbindet sich die Konstitution, auf der Linie der vorangegangenen Enzykliken des Papstes Johannes XXIII. „Mater et Magistra“ und „Pacem in terris“ liegend, mit der heutigen Begriffs- und Bilderwelt besonders innig. Hier gedeiht der Brückenbau zwischen Welt und Kirche von beiden Seiten her sichtbar. An dieser Baustelle muß auch in Zukunft alle Kraft eingesetzt werden, unermüdlich und vorbehaltlos.

Wir sind heute auf dem Wege zur *Einheit* der menschlichen Gesellschaft, zur *Weltgesellschaft*. Das ist nicht nur mehr, wie in früheren Jahrhunderten und Jahrtausenden, eine Utopie, sondern eine von allen Zweigen moderner Wissenschaft diagnostizierte, ja eine für jedermann einsichtige Wirklichkeit. Eine gewaltige Kraft planetarischen Stils schmilzt den überkommenen Staatenpluralismus um und drängt zum *Weltstaat*. Jenseits scheinbar gegenläufiger ideologischer Deklarationen, unterhalb des tagespolitischen Bewußtseins greift Gleichförmigkeit um sich. Der Staat im alten Sinn zerbricht. Von außen her wird er in seiner Souveränität mehr und mehr von supranationalen Organisationen und ihrer Politik beschnitten, von innen her wird er im Westen von einem unorganischen Gruppenpluralismus, im Osten von Einheitsparteien ausgehöhlt und zur Fassade. Die Mittel moderner technischer Kommu-

nikation fördern die Einheit über alle verwitternden Grenzen hinweg. Das Ziel aber, um dessentwillen die Menschheit seit je von Welteinheit träumt, ist nicht die uniforme Welt-Massengesellschaft. Hellsichtige Geister haben schon frühzeitig die tödliche Erstickungsgefahr erkannt, die von einem universalen Kollektiv droht. Welteinheit erstrebt die Menschheit im Gegenteil als *Welteintracht*, als *Weltfrieden*, in dem das Menschliche in seinem ganzen Reichtum sich frei entfalten kann. Solch wahrer Frieden ist indes nicht nur Verzicht auf äußere, primitive Gewalt in Form militärischen oder polizeilichen Zwanges. Wir wissen heute, daß es solchen Zwanges gar nicht mehr bedarf, um Menschen botmäßig zu machen. Die verschiedenen Formen „kalter“ Unterdrückung durch technische, medizinische, gesellschaftliche oder politische Manipulation vermögen die Aggression gegen das Menschliche weit wirksamer zu gestalten, denn menschliche Automaten können nicht einmal die Fäuste ballen. Nur dort, ist ein wahrer Frieden, wo statt Gewalt das *Recht* herrscht – das Recht nicht einiger, sondern das gleiche Recht *aller* Menschen, wo die *Menschenwürde* als unveräußerlicher Ausgangs- und Zielpunkt durchsetzbarer *Menschenrechte* anerkannt ist.

Welteinheit, Weltfrieden und Welt-Menschenrechte als untrennbar Verbundenes machte der Beschluß der Vereinten Nationen klar sichtbar, das Jahr 1968, in das der 20. Jahrestag der Verkündung der allgemeinen Menschenrechte fiel, in allen Kontinenten als *Weltjahr der Menschenrechte* zu begehen. Und an das Ende dieses Weltjahres schloß sich der von Papst *Paul VI.* zum „*Welttag des Friedens*“ erklärte 1. Jänner 1969, gestellt unter das Leitwort: „Die Förderung der Menschenrechte: ein Weg zum Frieden“. Die universalen Menschenrechtsdokumente unserer Zeit bezeugen den unlösbaren Zusammenhang von Welteinheit, Weltfrieden und Welt-Menschenrechten nicht nur beiläufig und irgendwo, sondern ausdrücklich und an der Spitze. Die Präambel der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, beschlossen am 10. Dezember 1948 von der UN-Generalversammlung, beginnt mit der Feststellung, daß „die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt bildet“. Die beiden aus dieser Erklärung emporgewachsenen, am 16. Dezember 1966 von der UN-Generalversammlung einstimmig verabschiedeten *Welpakte* für politische und bürgerliche Rechte werden unter Verweis auf die UN-Charta mit fast den gleichen Worten eingeleitet. Die Abstimmung über die beiden

Weltpakte ergab Einstimmigkeit. Hier wurde also in der Tat die zentrale *Grundnorm des Weltrechtes* formuliert, von der her das ganze Gliederwerk der modernen politischen Gemeinwesen zu sehen ist. Verfassung, Gesetz, unabhängiges Richtertum, Demokratie, Gewaltenteilung, Parlamentarismus, sozialer, ethnischer und landschaftlicher Föderalismus und alle die anderen Institutionen dienen entweder der Würde und den gleichen unveräußerlichen Rechten, wie sie allen Menschen zukommen, oder sie knebeln den Menschen in seiner Einmaligkeit, dann sind sie juristischer Formelkram oder ein politisches Schlagwortregister, ja Strukturen der Unterdrückung, die zugunsten einer menschenwürdigen Ordnung zu sprengen sind.

Das gilt auch für die *internationale Ordnung*. Auch sie empfängt als solche Leben und Sinn nur von der Zentralnorm der Menschenwürde. Die UN-Charta vom 26. Juni 1945 – die „Verfassung“ der Weltgesellschaft – stellte an ihre Spitze das Bekenntnis „des Glaubens an grundlegende Menschenrechte, an Würde und Wert der menschlichen Person“. Von daher hat sich auch das aus früheren Jahrhunderten überkommene *Völkerrecht*, das nur ein Recht des Verkehrs zwischen souveränen Herrschern oder Staaten war und deren einzelne „Untertanen“ ignorierte, entscheidend verwandelt. Von Tag zu Tag wächst die Zahl der Völkerrechtsnormen, die unmittelbar auf den Schutz des *Einzelmenschen* abzielen. Das Völkerrecht unternimmt es bereits, den Staatsbürger vor seinem eigenen Staat zu schützen. Die Europäische Menschenrechtskonvention hat nicht nur die Menschenrechte und Grundfreiheiten für West- und Zentraleuropa ausgebaut, sondern in der Menschenrechtskommission und im Menschenrechtsgerichtshof auch internationale Rechtsschutzorgane eingesetzt. Der Einzelne schreitet so im Namen der Menschenwürde der Völkerrechtsunmittelbarkeit entgegen, so daß man schon von einem Wandel des „Völkerrechts“ zu einem „*Recht der Menschheit*“ spricht. Dazu gesellt sich eine zweite, internationale Tendenz, vom Einzelnen ausgehend und auf sein Wohl abzielend. Das Völkerrecht wird mehr und mehr ein solches der internationalen „*Zusammenarbeit*“. Art. 55 der UN-Charta umreißt die Verpflichtung zu dieser Zusammenarbeit, als deren Ziele dort angegeben werden: Frieden, Freundschaft, Gleichberechtigung und Selbstbestimmung der Völker, Verbesserung des Lebens und am Ende wieder als oberstes Ziel: „Achtung und Verwirklichung der Menschenrechte und Grundfreiheiten für alle ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts der Sprache oder der Religion“.

Internationale friedliche Einheit im Zeichen der Würde und unveräußerlichen Rechte des Einzelmenschen: das ist aber nicht nur das Programm der politischen Weltgemeinschaft. Das *Vorbild* einer solchen menschenwürdigen Einheit durch zwei Jahrtausende – mögen auch manche Irrwege gegangen worden sein – ist die *universale Kirche*. Sie ist es, die die Offenbarung von der gleichen *überirdischen* Würde des einzelnen Menschen durch die Zeiten und Länder trägt und damit allen irdischen Kollektiven ihre unüberschreitbaren Grenzen gesetzt hat. Ohne sie könnte von Menschenrechten im heutigen Sinn überhaupt nicht die Rede sein, denn sie sieht sich (und darf sich sehen) „zugleich als Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person“. Durch diese Transzendenz erst werden die Menschenrechte „unveräußerlich“ und die Menschen – jeder für sich – zum gleichberechtigten Partner jeglichen Kollektivs.

Eben deshalb ist die Kirche mit allen ihren Mitgliedern aber auch aufgerufen, für die Verteidigung, den Ausbau und die Vertiefung der Menschenrechte unablässig zu arbeiten. Gewiß ist die Aufgabe groß und schwer. Die Weltproklamationen der Menschenrechte können nicht über die Klüfte hinwegtäuschen, die zwischen den tatsächlichen gesellschaftlichen Systemen bestehen. Aber ebenso gewiß ist, daß dem *Christen* keine Macht der Erde die Verantwortung für die Erfüllung dieser Aufgabe abzunehmen vermag. Denn die *Menschenwürde* als Zentralnorm des Weltrechtes einer in Frieden und Freiheit einigten Weltgemeinschaft ist *sein* Programm. Die Weltgesellschaft hat es angenommen. Nun muß *er* in der Erfüllung vorangehen.

Willem A. Visser't Hooft

DER WELTRAT DER KIRCHEN – EIN BEISPIEL INTERNATIONALER BEGEGNUNG

Die ökumenische Bewegung, die am Anfang unseres Jahrhunderts entstand, wollte die getrennten Kirchen zusammenbringen, um so ihre gemeinsamen Aufgaben in der Welt besser zu erfüllen. Die Hauptaufgabe war natürlich die Verkündigung des Evangeliums in aller Welt. Aber eine andere wichtige Aufgabe war, Brücken zu schlagen zwischen den Völkern und für Frieden und Gerechtigkeit zu kämpfen. Im ersten Weltkrieg hatten die Kirchen kein gutes Beispiel gegeben. Sie hatten gegeneinander gesprochen und nicht deutlich gemacht, daß selbst im Krieg die Gemeinschaft aller Christen nicht verleugnet werden darf. *Nathan Söderblom*, Erzbischof der Kirche von Schweden und einer der größten Wegbereiter der ökumenischen Bewegung, war über dieses Fehlen der Kirchen so beschämt, daß er die Initiative ergriff, um eine besondere Bewegung für Praktisches Christentum zu gründen. Es gelang ihm in 1925 die erste der kirchlichen Weltkonferenzen in Stockholm zusammen zu bringen. Das Ziel wurde so formuliert: „dafür zu arbeiten, daß die Grundsätze des Evangeliums bei der Lösung sozialer und internationaler Probleme angewandt werden.“

In der Zeit zwischen den zwei Weltkriegen konnte die Bewegung festere Form finden und in 1937 und 1938 wurde der Plan ausgearbeitet, um einen Weltrat der Kirchen zu begründen. Aber als dieser Weltrat noch im Aufbau begriffen war, kam der zweite Weltkrieg. Die große Frage war nun, ob die Kirchen wirklich einander festhalten würden und alles tun würden, um ihre ökumenische Gemeinschaft auch in dieser kritischen Stunde aufrecht zu halten oder ob es noch einmal zu einem Gegeneinander der Kirchen kommen würde. Da war es eine herzerhebende Erfahrung, daß diesmal die Verbindungen nicht abgerissen wurden, ja, daß gerade in der Kriegszeit eine Vertiefung des Bewußtseins des Zusammengehörens der Christen stattfand.

Hatte das nun auch praktische Konsequenzen für die Beziehungen zwischen den Völkern? Ganz gewiß. Wir konnten von unserem bescheidenen Hauptquartier in Genf aus erreichen, daß mitten im Kriege das Gespräch zwischen Christen in den verschiedenen kriegführenden Ländern über die internationale Ordnung der Zeit nach dem Kriege intensiv weiter geführt wurde. Und an diesem Gespräch nahmen manche kirchlich engagierte Laien teil, die auf diesem Gebiet sachverständig waren. So kam es, daß sehr bald nach Kriegsende, in 1945, Vertreter des Weltrats mit Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland zusammenkommen konnten, um eine wirkliche Versöhnung zwischen den Christen zu erreichen. Die Stuttgarter Erklärung, die damals veröffentlicht wurde, hat sicher dazu beigetragen, daß zwischen dem deutschen Volk und den andern Völkern, die Krieg geführt hatten, neue, konstruktive Beziehungen entstanden sind, die einen Neuanfang auf internationaler Ebene ermöglicht haben.

Nun mußte entschieden werden, in welcher Weise der Weltrat seine Aufgabe auf internationalem Gebiet erfüllen sollte. Es war deutlich, daß wir nur dann wirksam für den Frieden arbeiten konnten, wenn wir eine Anzahl christliche Laien gewinnen könnten, die die internationalen Probleme kannten und wenn wir auch einen Stab bilden konnten von Männern, die vollamtlich auf diesem Gebiet arbeiten würden. So wurde in 1946 die Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten gegründet. Es war erfreulich feststellen zu können, daß eine Anzahl Staatsmänner und Politiker bereit waren mitzuarbeiten, weil sie selber das Bedürfnis fühlten, ihre internationalen Aufgaben im Licht des christlichen Glaubens zu erfüllen. Die Kommission hat den Delegierten bei den großen Tagungen der Vereinten Nationen und den anderen internationalen Organisationen regelmäßig konkrete Vorschläge gemacht in welcher Weise friedliche und gerechte Lösungen der zwischenstaatlichen Probleme gefunden werden konnten. Auch verdanken wir es der Arbeit dieser Kommission, daß das Zentralkomitee des Weltrates die nötige sachliche Information empfängt, um zu den großen Fragen des internationalen Lebens Stellung nehmen zu können.

In den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg wird nun die Spannung zwischen der kommunistischen Welt einerseits und West-Europa und Amerika andererseits das Hauptproblem der internationalen Politik. Der junge Weltrat, der erst in 1948 offiziell begründet worden ist, hat es nicht leicht in dieser Zeit des sogenannten kalten Krieges. Als die Korea-Krise ausbricht, spricht der Weltrat sich aus für die Politik der

Vereinten Nationen, denn es geht um die Aufrechthaltung der legalen internationalen Ordnung. Aber die Mitgliedskirchen in Ost-Europa und eine Anzahl Stimmen in Asien und West-Europa warnen, daß auf diese Weise die Gefahr entsteht, daß der Weltrat seine Unabhängigkeit verliert und zu stark mit einer politischen Ideologie verbunden wird. Es kommt zu dramatischen Auseinandersetzungen, wobei aber die Gemeinschaft erhalten bleibt. In 1954 faßt die Vollversammlung in Evanston ihre Vorschläge für die Entwicklung der internationalen Beziehung zusammen in dem Satz: „Zusammenleben in einer geteilten Welt.“ Es geht nicht darum, die wirklichen Meinungsverschiedenheiten zu verschleiern. Wo Unrecht geschieht oder Menschenrechte verletzt werden, müssen die Kirchen sprechen. Darum protestiert der Weltrat in 1956 sowohl wenn Ägypten angegriffen wird, als auch wenn Ungarn von fremden Truppen besetzt wird. Aber das Ziel bleibt Zusammenarbeit und Versöhnung. Auf Grund dieser Haltung kommt es zu einem Gespräch mit den Kirchen von Sowjet-Rußland, die bisher die Mitgliedschaft im Weltrat abgelehnt hatten. In 1961 und 1962 werden eine große Anzahl Kirchen aus Ost-Europa im Weltrat aufgenommen. Das macht die internationale Aufgabe nicht leichter, denn nun gibt es im Weltrat eine noch größere Skala von verschiedenen Auffassungen und Überzeugungen. Aber gleichzeitig kommen neue Chancen, um tatkräftig mitzuhelfen, die internationale Atmosphäre zu verbessern. Der Weltrat hat besonders in der Frage der Abrüstung eine nicht unwichtige Rolle spielen können. Zweimal wurden Gespräche organisiert, wobei die Regierungsvertreter von Sowjet-Rußland, den Vereinigten Staaten, Großbritannien und einigen anderen Ländern ihre Stellungnahme zum Abrüstungsproblem darlegten und wobei dann die Vertreter des Weltrats Fragen stellten und versuchten, eine Brücke zu schlagen zwischen den verschiedenen Standpunkten. Ganz besonders bei der Vorbereitung des Moskauer Abkommens von 1963 hat die Kommission nützlichen Einfluß ausgeübt.

Aber inzwischen sind noch andere große Spannungen im internationalen Leben entstanden, die Spannungen zwischen den Ländern der westlichen Welt und denen in der sogenannten dritten Welt. Hier haben die christlichen Kirchen schon darum eine wichtige Aufgabe, weil sie durch die Mission enge Beziehungen haben mit jungen Kirchen in Asien und Afrika. Diese Kirchen sind nun fast alle unabhängig geworden und haben mit der Unterstützung des Weltrats ihre eigenen ökumenischen Organisationen geschaffen, die die besonderen Anliegen der Christen in

diesen Kontinenten vertreten. Der Weltrat wird nun wirklich *Weltrat*. In der Frage der Entkolonisierung ist der Weltrat für die Unabhängigkeit der Völker in Asien und Afrika eingetreten. Schon sehr früh wird auch befürwortet, die Entwicklungshilfe energisch zu organisieren. Es wird aber immer deutlicher, daß das eigentliche Problem der Beziehungen zwischen reichen und armen Ländern, das Problem der wirtschaftlichen Macht, nur gelöst werden kann, wenn weitgehende strukturelle Änderungen in der Weltwirtschaft durchgeführt werden. Darüber werden in manchen größeren und kleinen Tagungen zwischen Vertretern von Ost und West offenherzige Gespräche gehalten. Der Weltrat versucht, Anwalt der gerechten Forderungen der dritten Welt zu werden. Es ist nicht zufällig, daß in 1972 ein Mann der dritten Welt, *Philip Potter* aus West-Indien, einstimmig als Generalsekretär gewählt wird.

In den letzten Jahren hat der Weltrat sich besonders mit dem Problem des Rassismus beschäftigt. Das Problem war natürlich nicht neu, denn man hatte schon manchmal alle Formen von Rassenstolz und Diskriminierung verurteilt. Und in 1960 hatte eine Delegation des Weltrates versucht den Kirchen in Süd-Afrika zu helfen, um mit einer positiven und konstruktiven Haltung die aussichtslose Apartheidspolitik zu überwinden. Aber man hatte immer mehr das Gefühl, daß mit guten Worten und Resolutionen der Rassismus nicht abgeschafft werden konnte und daß die Zeit gekommen war, sehr konkret und praktisch denjenigen zu helfen, die in dem Kampf gegen den Rassismus standen. So kam es zu der Ausarbeitung des Programms gegen den Rassismus, das finanzielle Hilfe für erzieherische und soziale Arbeit den Bewegungen gibt, die sich der Unterdrückung ihrer Rasse widersetzen. Über dieses Programm ist viel diskutiert worden. Das Zentralkomitee des Weltrats hat aber bestätigt, daß dieses Programm weiter geführt werden soll. Denn man ist überzeugt, daß die Lage so ernst ist, daß von den Kirchen deutliche Taten der Solidarität mit den Opfern der Unterdrückung getan werden müssen.

Bei der Bearbeitung dieser großen internationalen Probleme taucht immer wieder das Dilemma auf: Ist unsere Hauptaufgabe die prophetische Aufgabe, für Gerechtigkeit und Freiheit einzutreten, oder ist es das Allerwichtigste, zur Versöhnung der miteinander streitenden Gruppierungen beizutragen? Es kommt nämlich manchmal vor, daß diese zwei Aufgaben schwierig miteinander in Einklang zu bringen sind. Versöhnung ohne Gerechtigkeit ist Sentimentalität. Gerechtigkeit ohne Versöhnung ist unchristlich und schließlich auch unmenschlich.

Glücklicherweise gibt es auch die Möglichkeit, daß der Einsatz für die Gerechtigkeit neue Chancen für die Versöhnung schafft. Das war der Fall in dem Sudankonflikt. Im Sudan war in 1955 ein Bürgerkrieg ausgebrochen, der furchtbare Folgen für die Bevölkerung hatte. Der Weltrat der Kirchen und die Afrikanische Konferenz der Kirchen hatten manche Versuche gemacht, die streitenden Parteien zusammenzubringen. Das gelang wirklich in 1972. Vertreter des Weltrats und der Afrikanischen Konferenz konnten auch helfen, einen Kompromiß zustande zu bringen, so daß endlich Frieden geschaffen werden konnte. Wie kam es, daß beide Parteien diese Vermittlung annahmen? Weil das Programm zur Bekämpfung des Rassismus sie überzeugt hatte, daß der Weltrat wirklich Vertrauen verdiente und nur dem Frieden dienen wollte. Der Kaiser von Äthiopien sagte bei dieser Gelegenheit: „Der Weltrat nimmt die beste Tradition der Kirche auf, indem sie Frieden stiftet und brüderliche Beziehungen zwischen den Menschen schafft.“

Erzbischof Jan Kardinal Willebrands

DIE ÖKUMENE UND DIE EINHEIT DER MENSCHHEIT

In der Einleitung zur dogmatischen Konstitution über die Kirche erklärt das II. Vatikanische Konzil feierlich: „Die Kirche ist in Christus gleichsam das Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott, wie für die Einheit der Menschheit“ (Nr. 1; vgl. auch ebda. Nr. 9). Ähnlicherweise lesen wir in dem Bericht über die Generalversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala (1968) den Satz: „Die Kirche wagt es, von sich selbst als dem Zeichen der zukünftigen Einheit der Menschen zu sprechen“ (Bericht aus Uppsala 1968, Genf 1968, S. 15). Dies sind Aussagen, die für die heutige Haltung der christlichen Kirchen in vielfacher Hinsicht bezeichnend sind.

Diese Aussagen haben ihren tieferen Grund einmal in der Tatsache – wie ebenfalls das Zweite Vatikanische Konzil gesagt hat – der immer mehr voneinander abhängig werdenden Menschen und einer immer stärker eins werdenden Welt¹. Es kommt hinzu die Tatsache, daß die Christen immer energischer nach der Überwindung ihrer Trennungen trachten, ihre Einheit suchen, und zugleich ihr richtiges Verhältnis zur Welt entdecken. So erklären sich die zahlreichen Stellen, in denen das Zweite Vatikanische Konzil – besonders in der schon angeführten Konstitution über die „Kirche und Welt“ –, dieses Anliegen von verschiedenen Seiten zu beleuchten sucht. So erklärt sich auch, daß vom Ökumenischen Rat der Kirchen durch dessen Sektion für „Glaube und Kirchenverfassung“ schon seit 1967 ein Studium über das Thema „Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit“ in Angriff genommen wurde, welches im August 1971 bei der in Löwen abgehaltenen Generalversammlung von „Glaube und Kirchenverfassung“ seinen Höhepunkt und den vorläufigen Abschluß gefunden hat².

Unsere Frage lautet allerdings nicht direkt: „Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit“, sondern: „Die Ökumene und die Einheit der

Menschheit“. Dabei liegt es auf der Hand, daß sie jene erstere voraussetzt. Unter Ökumene verstehe ich in diesem Zusammenhang die Einheit aller Christen, welche die ganze Erde bewohnen. Diese Einheit ist heute leider nur zum Teil Wirklichkeit, da nicht alle Christen in einer Kirche ihren Glauben gemeinsam bekennen. Ökumene schließt aber heute, Gott sei Dank, auch das lebendige Bewußtsein von einer teilweise schon bestehenden Gemeinschaft und das gemeinsame Streben ein, um mit Gottes Gnade die volle kirchliche Gemeinschaft und Einheit wiederherzustellen. Dieses Verständnis vorausgesetzt, könnte man unsere Frage konkret so formulieren: Welche Bedeutung hat für das große Anliegen der Einheit der Menschheit die Dynamik, welche heute die ganze Christenheit bewegt, um die volle Einheit des Glaubens und des Lebens in einer einzigen kirchlichen Gemeinschaft zu verwirklichen, wenn diese noch gespaltene Christenheit sich gleichzeitig als direkt auf die Einheit der Menschheit bezogen versteht, sich dieselbe höchst angelegen sein läßt, ja, darin ein wesentlich mitbestimmendes Motiv der eigenen Einheit sieht? Welche Folgen hat das für die Einheit der Menschheit und umgekehrt, welche Rückwirkung hat diese Arbeit für die Einheit der Christen?

1. Man muß in Wahrheit und in aller Bescheidenheit zugeben, daß die Spaltung der Christenheit ihren Beitrag für die Einheit der Menschheit weitgehend schwächt und schädigt. Denn sie sollte gerade durch ihre eigene innere Einheit für die Menschen ein verheißungsvolles Zeichen auf dem Wege zur Einheit der Menschheitsfamilie sein, gemäß dem Wort Christi im hohepriesterlichen Gebet: „Ich bitte, damit alle eins seien . . . damit die Welt glaube, daß Du mich gesandt hast“ (Jo 17, 20–21). Das Bewußtsein von den schädlichen Folgen der Spaltung ist aber andererseits auch nicht dahin zu übertreiben, wie wenn dadurch das Eigentliche am Beitrag der Christen zur Einheit der Menschheit verhindert würde. Das Ökumenismuskonkordat des Zweiten Vatikanischen Konzils hat eindeutig beteuert, daß die Einheit in der katholischen Kirche unverlierbar bestehen bleibt³. Es hat weiterhin, bei aller Anerkennung der vielfachen Glaubensunterschiede (vgl. Nr. 3. 13. 19) zugleich auch die unter den Christen trotz der Spaltungen herrschende tiefe Gemeinschaft betont: „Denn, wer an Christus glaubt, und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche“ (Nr. 3). Von dieser Grundlage her wissen sich die Christen doch im Wesentlichen als Verkünder und Werkzeug der Einheit der Menschheit. Sie

bringen zuallererst das Licht einer Gesamtkonzeption über den Ursprung und das Ziel der Menschheit. Die diesbezügliche biblische Lehre hat das Zweite Vatikanische Konzil folgendermaßen bündig zusammengefaßt: „Alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft, sie haben denselben Ursprung, da Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Erdkreis wohnen ließ; auch haben sie Gott als ein und dasselbe letzte Ziel. Seine Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seine Ratschlüsse des Heils erstrecken sich auf alle Menschen, bis die Erwählten vereint sein werden in der Hl. Stadt, deren Licht die Herrlichkeit Gottes sein wird; werden doch alle Völker in seinem Lichte wandeln“⁴. Die Christen sind eben Zeugen für das endgültige Werk Christi. In ihm ist uns die Garantie gegeben, daß Gott, der die eine Welt in Einheit erschaffen hat und den Menschen, den Höhepunkt der Schöpfung, durch den Gott-Menschen erlöst hat, die Menschheit zur vollen Einheit zusammenführen wird.

2. In den eben zitierten Erklärungen des II. Vatikanischen Konzils, die ja einfach eine Zusammenfassung der einschlägigen Aussagen der Hl. Schrift sind, finden wir verschiedene Hinweise darauf, daß die zu schaffende Einheit der Menschheit keineswegs eine bloß menschliche ist. Das Konzil selbst stellt diesbezüglich ausdrücklich fest: Christus „befahl den Aposteln, allen Völkern die Frohbotschaft zu verkünden, damit die Menschheit zur Familie Gottes werde.“ (Konstitution „Kirche und Welt“, Nr. 32). Es handelt sich hier um ganz wesentliche Punkte der christlichen Frohbotschaft, die ein echter Christusjünger weder verleugnen noch je vergessen darf. Da nun, wie das II. Vatikanische Konzil erklärt, „das Irdische und das, was an konkreten Menschen diese Welt übersteigt, eng miteinander verbunden sind“⁵, verpflichtet diese Frohbotschaft die Christen zugleich auch, die Einheit der Menschheit in der diesseitigen und zeitlichen Welt zu verwirklichen. Die Konsequenzen, die sich für die Welt von heute aus ihrer Auffassung der Einheit ergeben, nimmt die Kirche sehr ernst. Ein ganzes Kapitel in der Konzilskonstitution über Kirche und Welt ist dem Thema: „Das Leben in der politischen Gemeinschaft“ gewidmet (Nr. 73–76). Denken wir auch an die Stimme der Päpste: an die von Johannes XXIII. in seiner Enzyklika „Pacem in terris“ und die von Paul VI. in der „Populorum progressio“. In der uns zur Verfügung stehenden Zeit ist es leider nicht möglich, auf das einzugehen, was auf diesem Gebiet heute in der ökumenischen Bewegung geschieht.

Während nun die Christen sich so tatkräftig mit der Förderung der Einheit auf der zeitlichen Ebene beschäftigen, können sie sich allerdings keineswegs mit dieser Einheit allein begnügen, noch dabei stehenbleiben. Denn, auch wenn sie auf diesem Gebiet noch so viel erreichen würden, die Einheit in Gott durch Christus aber aus dem Auge verlieren würden, würden sie die Menschheit um die eigentliche Hoffnung ihrer Einheit bringen. Denn diese gibt es für die Menschheit und kann es nur in Christus geben, gemäß der bekannten Beteuerung des Apostels Petrus: „Es ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben worden, durch den wir das Heil erlangen sollten“ (Apg. 4, 12).

3. Allerdings, wenn man bedenkt, was das Konzil selber hervorhebt, daß das messianische Volk – weit davon die ganze Menschheit zu umfassen – oft nur als eine kleine Herde erscheint⁶, und daß dazu die Christenheit durch die Schuld aller auch noch gespalten ist, dann kann man vor den Ausmaßen der der Kirche gewordenen Aufgabe erschrecken. Denn durch die Spaltung ist die einheitsstiftende Funktion der Christen innerhalb der Welt einer ernsthaften Gefährdung, ja oft der Wirkungslosigkeit ausgesetzt. Trotz dieser eigenen Schwäche „wagt“ die Kirche, – wie es in Uppsala hieß – sich als Zeichen und Werkzeug der Einheit der Menschheit hinzustellen, eben weil und insofern Christus in ihr lebt und wirkt. Unter Verwendung eines vom Lebendigen genommenen Vergleiches kann man sagen: Die Kirche lebt inmitten der Menschheit als eine lebendige Keimzelle der Einheit. Das Konzil betont dies gerade im Zusammenhang mit dem Gedanken der Kirche als der „kleinen Herde“: die Kirche ist „für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils“⁷. In demselben Zusammenhang wird vom Konzil dann auch der Gedanke von der Kirche als dem „Werkzeug“ der Einheit der Menschheit näher erklärt: „Von Christus als Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit gestiftet, wird es (das messianische Volk) von ihm auch als Werkzeug der Erlösung angenommen und als Licht der Welt und Salz der Erde (vgl. Mt 5, 13–16) in alle Welt gesandt“ (ebda).

Wir können somit *zusammenfassend* sagen: Die ökumenische Bewegung wird sich ihres großen Auftrags und ihrer Verantwortung für die Einheit der Menschheit immer mehr bewußt. Bei allem Geständnis der eigenen Schwäche wissen die Christen, daß sie der ihre Einheit suchenden Menschheitsfamilie die tiefsten Gründe des Lebens und der Hoffnung bringen: sie bringen eine Gesamtkonzeption der Einheit der Völkerfamilie, welche alle Kulturen, Nationen und Rassen in gleicher

Würde umfaßt, weiterhin das Zeugnis von dem Sieg Christi über die die Einheit zerstörenden Kräfte des Bösen und der Sünde; endlich das Zeugnis von der endgültigen Einheit der Menschheit in Gott durch Christus. In diesem Glaubenslichte sieht die ökumenische Bewegung ihre Aufgabe im Dienst an der Einheit der Menschheit und versucht, sie immer tatkräftiger wahrzunehmen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. die Konstitution über die Kirche und Welt, Nr. 24
- 2 Vgl. den Wortlaut des einschlägigen Studiendokumentes in „Ökumenische Rundschau“ 19. Jhrg., Heft 1, S. 82 ff; dazu den Bericht über die Diskussion in: Löwen 1971. Studienberichte und Dokumente der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 18/19, Evangelischer Missionsverlag, Stuttgart 1971, SS 185–201; vgl. auch die Studie einer ökumenischen Arbeitsgruppe über das genannte Dokument: „Zum Thema ‚Eine Kirche – Eine Menschheit‘, redigiert von Josef Scharbert, Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1971
- 3 Ökumenismusdekret, Nr. 4
- 4 Erklärung über die Haltung in den nicht-christlichen Religionen Nr. 1
- 5 Kirche und Welt, Nr. 76
- 6 Vgl. Konstitution über die Kirche, Nr. 9
- 7 Konstitution über die Kirche, Nr. 9

DIE AUTOREN DIESES BANDES

Arrupe, Pedro, SJ, Generaloberer der Gesellschaft Jesu

Benda, Ernst, Dr., Präsident des Bundesverfassungsgerichts, Karlsruhe

von Brauchitsch, Eberhard, persönlich haftender geschäftsführender Gesellschafter der Friedrich Flick KG, Düsseldorf

Calvez, Jean-Yves, SJ, Generalassistent der Gesellschaft Jesu. Ehemaliger Direktor des Instituts „Action Populaire“, Paris. Ehemaliger Professor am „Institut d'Etudes Politiques, Paris“. Ehemaliger Präsident des „Institut d'Etudes Sociales“ (am Institut Catholique de Paris). Ehemaliger Direktor der Redaktion von „Projet“ (Social-politische Monatshefte, Paris).

Ermacora, Felix, Dr., o. Univ.-Prof., Wien, seit 1971 Abg. zum Nationalrat; Österr. Mitglied der Europäischen Kommission für Menschenrechte; Korrr. Mitglied der Österr. Akademie der Wissenschaften

Friedrich, Otto A., Dr., persönlich haftender Gesellschafter der Friedrich Flick KG, Düsseldorf †

Joseph Kardinal Höffner, Erzbischof von Köln, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, Dr. theol., Dr. phil., Dr. sc. pol., Dr. rer. pol. h. c., Univers. Prof. emer.

Huber, Hans, Dr. jur., Dr. h. c. der Universitäten Bonn und Genf. Professor emer. der Rechts- und Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Universität Bern (Staats- und Völkerrecht, sowie Verwaltungsrecht).

Isensee, Josef, Dr. jur., o. Prof., Saarbrücken

Kägi, Werner, Dr., o. Univ.-Prof., Basel

Kaltefleiter, Werner, Dr., o. Prof., Kiel

Kerber, Walter, SJ, Dr. Dr., Prof. für Ethik und Sozialwissenschaften an der Hochschule für Philosophie, München

Kimminich, Otto, Dr., M. A., Universitätsprofessor, Regensburg

Klecatsky, Hans Richard, Dr. jur., o. Professor an der Universität Innsbruck, ehemaliger Bundesminister für Justiz der Republik Österreich, Vorstand des Instituts für Öffentliches Recht und Politikwissenschaft an der Universität Innsbruck

Kunze, Otto, Dr. jur., Rechtsanwalt, Universitätsprofessor, Düsseldorf

Leisner, Walter, Dr. jur., o. Professor der Rechte an der Universität Erlangen-Nürnberg

Lilje, Hanns, D. Dr., Landesbischof, Hannover †

Listl, Joseph, SJ, Dr. jur., Direktor des Instituts für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands, Bonn

Mikat, Paul, Prof. Dr., Minister a. D., Mitglied des Deutschen Bundestages, o. Univ.-Prof. d. Rechte, Präsident der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft, o. Mitglied der Rhein.-Westf. Akademie der Wissenschaften, Düsseldorf

Müller, Gerhard, Dr. jur., Professor, Präsident des Bundesarbeitsgerichts der Bundesrepublik Deutschland, Kassel

Mulder, Theodor, SJ, Dr. rer. oec., Professor für Politische Ökonomie an der Päpstl. Universität Gregoriana (Rom)

Pernthaler, Peter, Dr., Prof., Innsbruck

Rahner, Karl, SJ, Dr. theol., em. o. Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Münster

Rauscher, Anton, SJ, Dr. theol., o. Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Universität Augsburg, Direktor der Katholisch-Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach

Roegele, Otto B., Dr. med., Dr. phil., Dr. phil. et litt. h. c., o. Prof. der Zeitungswissenschaft an der Universität München

Ronneberger, Franz, Dr., o. Universitätsprofessor, Nürnberg

Schasching, Johannes, SJ, Dr. theol., Universitätsprofessor, Rom

Scheffczyk, Leo, Dr. theol., o. Universitätsprofessor für dogmatische Theologie, München

Schlupe, Walter R., Dr. jur., o. Professor für Schweizerisches und Europäisches Privat- und Wirtschaftsrecht an der Universität Zürich, Präsident der Eidgenössischen Kartellkommission.

Schmaus, Michael, Dr. theol., Prof. emer., München

Schmitt-Vockenhausen, Hermann, Dr., Vizepräsident des Deutschen Bundestages, Bonn

Schwarz, Hans-Peter, Dr., o. Prof. für Politische Wissenschaft an der Universität Köln. Mitglied des Direktoriums des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien und Mitglied des Direktoriums des Forschungsinstituts der Deutschen Gesellschaft für auswärtige Politik, Bonn

Spaemann, Robert, Dr., o. Professor für Philosophie an der Universität München, Honorarprofessor an der Universität Salzburg

Utz, Arthur F., OP, Dr. theol., o. Professor für Ethik und Sozialphilosophie an der Universität Fribourg (Schweiz), Direktor des Internationalen Instituts für Sozialwissenschaften und Politik (Fribourg), Präsident des Instituts für Gesellschaftswissenschaften Walberberg e. V., Präsident der Internationalen Stiftung Humanum

Visser't Hooft, Willem Adolph, Ehrenpräsident (früher Generalsekretär) des Oekumenischen Rates der Kirchen

Watrin, Christian, Dr. oec., o. Professor an der Universität Köln

⊖ Weber, Werner, Dr., Prof., Göttingen †

Weber, Wilhelm, Dr. theol., Dr. rer. pol., o. Prof. für Christliche Sozialwissenschaften, Direktor des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster/Westf.

Jan Kardinal Willebrands, Erzbischof von Utrecht, Präsident des Sekretariats für die Einheit der Christen (Rom)

Gesellschaft · Kirche · Wirtschaft
herausgegeben von der
Internationalen Stiftung Humanum

Band 1

Dialog zwischen Kirche und Wirtschaft. Von Reinhard Veller. 1973, 84 Seiten, kt. DM 12,—

Band 2

Theologie der Industrie- und Sozialarbeit. Von Reinhard Veller. 1973, 272 Seiten, kt. DM 38,—

Band 3

Kirche und Wirtschaftsgesellschaft. Beiträge zum Wirtschaftskapitel der Pastoralen Konstitution „Gaudium et Spes“ des II. Vatikanischen Konzils. Zusammengestellt und redigiert von Wilhelm Weber, Karlheinz Hoffmann und Berthold Zimmer. 1974, X, 363 Seiten, kt. DM 29,—

Band 4

Marktwirtschaft und soziale Verantwortung. Herausgegeben von Bodo B. Gemper in Verbindung mit der Evangelischen Akademie Loccum. 1973, 574 Seiten, kt. DM 29,—

Band 5

Oeconomia Humana. Wirtschaft und Gesellschaft auf dem II. Vatikanischen Konzil. Herausgegeben von der Internationalen Stiftung Humanum. Sonderausgabe 1973, 574 Seiten, kt. DM 24,—

Band 6

Arbeitskonflikte und Arbeitskampf. Herausgegeben von der Internationalen Stiftung Humanum. 1973, 168 Seiten, kt. DM 22,—

Band 7

Der Unternehmer. Eine umstrittene Sozialgestalt zwischen Ideologie und Wirklichkeit. Von Wilhelm Weber. 1973, 128 Seiten, kt. DM 19,—

Band 8

Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus. Die Philosophie des Dritten Weges. Von Arthur Utz. 1974, 184 Seiten, kt. DM 26,—

Band 9

Staatsethik. Beiträge zu Grundfragen des Verhältnisses von Ethik, Politik und Staatsrecht. Zusammengestellt und redigiert von Walter Leisner. 1977.

Band 10

Freiheit und christliche Soziallehre. Herausgegeben von Lothar Bossle. 1977, 184 Seiten, kt. DM 28,—

PETER HANSTEIN VERLAG GMBH

DIE MANAGERSEMINARE DER INTERNATIONALEN STIFTUNG HUMANUM

Das Interesse der Stiftung Humanum konzentriert sich auf die weltanschaulichen Hintergründe der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung. Unter diesem Betracht organisiert die Stiftung ihre Managerseminare. Im Unterschied zu den sog. Führungsseminaren, die technologische Erkenntnisse vermitteln wollen, behandeln die von Humanum veranstalteten Managerseminare Grundfragen der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung wie auch der Politik. Ein Unternehmens- und Personalchef kann sich heute nicht mehr davon dispensieren, nach den tieferen Grundlagen der freiheitlichen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung zu fragen. Er muß wissen, welche Probleme in der Gesellschaft von heute diskutiert werden. Die jungen Leute, die von den Bildungsanstalten in den Beruf schreiten, bringen diese Probleme mit in den Betrieb. Ein Personalchef, der z. B. nichts weiß von den weltanschaulichen Hintergründen des Neomarxismus, mag den in seinem Betrieb arbeitenden Marxisten vielleicht mit Argumenten der etablierten Gesellschaft antworten. Diese verfehlen aber die eigentliche Problematik. Um einem Marxisten zu entgegnen, muß man die logisch aufgebaute Ideologie des Marxismus kennen. Man muß ihn zumindest auf dem gleichen Niveau weltanschaulicher Tiefe treffen, d. h. ihm die einzig mögliche Alternative der freien Gesellschaft in einer Weise vorstellen, daß er sein humanitäres Anliegen voll und ganz erfüllt sehen kann, ohne der utopischen Verplanung der Gesellschaft zu verfallen. Die Managerseminare wollen diese tiefer begründete Sicht in die freiheitliche Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung vermitteln, indem sie die verschiedenen Alternativen von ihren letzten ordnungspolitischen Ideen aus aufdecken. Darin liegt das Charakteristikum der Managerseminare von Humanum, die alles andere sein wollen als nur Ausbildung im unternehmerischen und betrieblichen Führungsstil im üblichen Sinn. Die Teilnehmer der bisherigen Seminare waren dankbar für diese tiefsichtige Erweiterung ihres Horizontes. Das Thema des nächsten Seminars lautet:

DIE WIRTSCHAFTSORDNUNG IN DER PLURALISTISCHEN DEMOKRATIE

Interessenten der Managerseminare können sich informieren bei:
Scientia Humana Institut, Wesselstr. 10, D-53 Bonn.

**DIE KATHOLISCHE SOZIALDOKTRIN
IN IHRER GESCHICHTLICHEN ENTFALTUNG**

Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis
in die Gegenwart (Originaltexte mit Übersetzung)

Im Auftrag der
Internationalen Stiftung
HUMANUM

herausgegeben von
Professor Dr. ARTHUR UTZ
und
Dr. BRIGITTA GRÄFIN VON GALEN
mit einer Einführung von
Prof. Dr. Arthur Utz

4 Bände, XXXII, 3296 Seiten, geb. DM 769,25

Die Dokumente sind systematisch geordnet, damit der Leser einen besseren Überblick über die einzelnen Themen erhält. Die Einteilung entspricht dem dreibändigen Dokumentenwerk, das A. F. Utz (zusammen mit J. F. Groner) über Pius XII. veröffentlicht hat: „Soziale Summe Pius' XII.“. Die Dokumente Pius' XII. befinden sich natürlich nicht mehr in dem vorliegenden Werk. Sonst hätte man statt vier sieben oder mehr Bände herausbringen müssen. Das vorliegende Dokumentenwerk hat den Vorteil, daß es nicht nur die Übersetzungen, sondern auch den Urtext bietet. Dies ist namentlich für die früheren Dokumente, die nur sehr schwer zugänglich sind, von großer Bedeutung. Der vierte Band enthält wertvolle Register: Analytisches Verzeichnis der Dokumente, Chronologisches Verzeichnis der hauptsächlichsten Dokumente über soziale Fragen, auch solcher, die nicht in das Dokumentenwerk aufgenommen worden sind, Personenverzeichnis, Alphabetisches Sachverzeichnis. Ein einzigartiges, konkurrenzloses Standardwerk.

AUSLIEFERUNG:

PETER HANSTEIN VERLAG GMBH
Speestraße 12, 5000 Köln 41

