

LOTHAR ROOS

## Die Grundwerte der Demokratie und die Verantwortung der Christen\*

### EINFÜHRUNG

Mit den Grundwerten der Demokratie verhält es sich wie mit dem Wasser, das wir trinken, oder mit der Luft, die wir atmen: Beide sind absolut lebensnotwendig. Aber solange wir sie einfach zur Verfügung haben, vergessen wir leicht, was sie wirklich wert sind. Erst wenn das Wasser knapp wird und die Luft verschmutzt ist, werden wir auf diese Lebensgüter aufmerksam. Wir beginnen zu fragen: Woher kommt eigentlich das Wasser zum Trinken, woher kommt die Luft zum Atmen? Und wir werden gewahr, wie wenig selbstverständlich es ist, beides zu haben. So ähnlich mag es uns ergehen, wenn wir das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland aufschlagen und darin im ersten Artikel lesen: »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt« (Art. 1 (1) GG). – Wie wenig selbstverständlich ein solches Bekenntnis ist, wurde vielen erst wieder im Kontext des gesellschaftlichen Wandels der letzten Jahre und der dadurch ausgelösten Grundwertdebatte<sup>1</sup> bewußt. Diese Debatte hat unseren Blick für drei wesentliche Sachverhalte geschärft: 1. Daß der demokratische Verfassungsstaat auf Grundwerten beruht. 2. Worin diese Grundwerte – zu-

\* Antrittsvorlesung anlässlich der Übernahme des Lehrstuhls für Christliche Gesellschaftslehre und Pastoralsoziologie an der Universität Bonn, gehalten am 11. Juni 1980.

<sup>1</sup> Über die erste Phase der Grundwertediskussion informiert umfassend (mit Quellen): Grundwerte in Staat und Gesellschaft, hrsg. von *Günter Gorschenek*, München 1977; darüber hinaus sei verwiesen auf die Sammlung Was sind Grundwerte? Zum Problem ihrer Inhalte und ihrer Begründung, hrsg. von *Otto Kimminich*, Düsseldorf 1977, sowie auf die Literaturangaben bei *Franz Böckle*, Grundhaltungen – Grundwerte, in: Kirche und Gesellschaft heute, hrsg. von *Franz Böckle* und *Franz Josef Stegmann*, Paderborn 1979, 171–185; vgl. ferner: *Günter Rohrmoser*, Die sittliche Revolution der Grundwerte. Der Beitrag der Kirchen zu ihrer Verwirklichung, in: Rheinischer Merkur, Nr. 3 vom 20. 1. 1978, 21; Grundwerte und Gottes Gebot. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Gütersloh, Trier 1979; *Karl Lehmann*, Grundwerte und Zehn Gebote, in: Lebendige Seelsorge 30 (1979) 167–171.

mindest in ihren wesentlichen Konturen – bestehen<sup>2</sup>. 3. Daß sich diese Grundwerte nicht von selber erhalten, sondern daß wir – und zwar sowohl der Staat als auch die Gesellschaft – »etwas« für sie tun müssen. Ich sage bewußt »etwas«, denn was konkret für die Grundwerte zu tun ist, darüber ist ein Konsens schon nicht mehr schnell und leicht zu finden<sup>3</sup>. Um unserer Verantwortung für die Grundwerte gerecht werden zu können, müssen wir auf zwei Wegen vorangehen: Zum einen müssen wir, und zwar immer wieder neu, herausfinden, wie die Grundwerte der Demokratie unter den jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen miteinander zusammenhängen. Zum anderen kann man Grundwertverantwortung nur in dem Maße wahrnehmen, als man entdeckt, woher die Grundwerte kommen, worin sie letztlich gründen. Erst Fortschritte auf diesen beiden Wegen machen es möglich, für die Grundwerte das Geforderte zu tun und auch herauszufinden, ob es eine spezifische Verantwortung der Christen für die Grundwerte der Demokratie gibt. Damit ist der Gang unserer Überlegungen vorgezeichnet.

## I. DIE GRUNDWERTE DER DEMOKRATIE ALS VORGABE

### 1. Zur Notwendigkeit der Grundwerte

Der demokratische Verfassungsstaat ist der Überzeugung, daß bestimmte Grundwerte für die Gesellschaft unentbehrlich sind, weil er die Würde des Menschen für »unantastbar« hält. Darum bekennt er sich »zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt« (Art. 1 (2) GG). Daraus leitet sich weiter ab, daß die in den »Grundrechten« verfassungsmäßig konkretisierten Menschenrechte »Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht« binden und daß diese Grundrechte »in keinem Falle« in ihrem »Wesensgehalt« angetastet werden dürfen (Art. 19 (2) GG). – Die Anthropologie und Sozialethik, die hinter diesen Rechtssätzen steht, läßt sich wie folgt skizzieren: Die Würde des Menschen ist aller staatlichen Ordnungsgewalt vorgegeben. Sie besteht grundlegend im Personsein des Menschen. Perso-

<sup>2</sup> Wolfgang Kluxen nennt den Konsens darüber, wie er zwischen den drei Bundestagsparteien offensichtlich bestehe, »keineswegs selbstverständlich, sondern höchst bemerkenswert« (Anmerkungen zur Grundwertediskussion, in: ». . . deshalb für den Menschen«. Festschrift für Stanis-Edmund Szydzik, Regensburg 1980, 185); zur inhaltlichen Konkretisierung dieses Grundkonsenses vgl. Franz Böckle, Grundhaltungen – Grundwerte, in: Kirche und Gesellschaft heute, hrsg. von Franz Böckle und Franz Josef Stegmann, Paderborn 1979, 175–177.

<sup>3</sup> Vgl. Wolfgang Kluxen, ebenda, 186–188.

nalität bedeutet Freiheit, allerdings Freiheit, die wiederum an die Würde des Menschen rückgebunden ist, die somit auf Sittlichkeit verweist. Freiheit ist deswegen wert-voll, weil der Mensch in ihrem Vollzug seine Würde finden, aber auch verlieren kann. Da der Mensch sich zugleich bei seiner Selbstverwirklichung wesentlich als Gemeinschaftswesen erfährt, vermag er solch sinnstiftenden Gebrauch von seiner Freiheit in wichtigen Bereichen nur dann zu machen, wenn andere dies mit ihm tun. Wenn aber Freiheit, Sittlichkeit und soziales Mit-sein den Menschen ausmachen, dann kann menschlich sinnvolles gesellschaftliches Zusammenleben nie »wertfrei«, sondern muß immer »wertgebunden« erfolgen. Damit haben wir das Gemeinwohlprinzip formuliert: Es besagt formal, daß menschliches Zusammenleben einer gemeinsam festgehaltenen Wertgrundlage bedarf. Material bezeichnet es die Summe jener Werte, welche die Menschen, die miteinander Gemeinschaft bilden, jeweils festhalten müssen, damit sie das Ziel ihrer Gemeinschaft und damit ihre eigene personale Selbstverwirklichung erstreben und erreichen können. Das Gemeinwohl des Staates oder das politische Gemeinwohl besteht in jenem »Wertbestand«<sup>4</sup>, den die Gesellschaft als staatlich verfaßte um der Würde der menschlichen Person willen festhalten muß. Demokratisch verfaßt ist dieser Staat dann, wenn sowohl die Definition der politischen Gemeinwohl-güter oder Grundwerte (das materiale Gemeinwohl) als auch die staatlichen Mittel zu ihrem Schutz (das formale Gemeinwohl) in einem freien Konsens aller Staatsbürger in dem Sinne gefunden werden, daß »alle Staatsgewalt vom Volke ausgeht« (vgl. Art. 20 (2) GG).

## 2. Zum Inhalt der Grundwerte

Mit dieser Begründung der Notwendigkeit der Grundwerte ist aber noch nicht viel darüber gesagt, wie der demokratische Staat verfaßt sein muß, um der Personwürde (dem obersten und maßgeblichen Grundwert) so weit zu dienen, als ihm dies mit seinen Mitteln möglich ist. Welche Mittel sind dies, welche *Dienstwerte* muß die staatlich geeinte Gesellschaft be-reithalten, damit der *Selbstwert* Personwürde gelebt werden kann<sup>5</sup>? – Der

<sup>4</sup> Vgl. *Johannes Messner*, Das Gemeinwohl. Idee, Wirklichkeit, Aufgaben, Osnabrück 1962, 22–42.

<sup>5</sup> Wenn hier Freiheit, Friede und Gerechtigkeit im Hinblick auf den »Selbstwert« Personwürde als »Dienstwerte« bezeichnet werden, dann muß dabei bedacht werden, daß es sich hier um die *politische* Dimension dieser Werte handelt, also nur um jene Aspekte von Freiheit, Friede und Gerechtigkeit, die mit politischen Mitteln ermöglicht werden können. Insofern will diese Terminologie auf den »subsidiären« Charakter »jedweder Gesellschaftstätigkeit« (vgl. *Pius XI.*, Enzyklika *Quadragesimo anno*, Nr. 79) hinweisen und zugleich vor der Illusion warnen, als ob man die gesamte Fülle der genannten Werte mit Hilfe des Politischen erreichen könne.

demokratische Verfassungsstaat kennt drei solcher Dienstwerte und versteht sich deshalb als Ordnung der *Freiheit*, als Ordnung des *Friedens* und als Gesellschaft auf dem Weg zu mehr *Gerechtigkeit*.

#### a) *Demokratie als Ordnung der Freiheit*

Der demokratische Verfassungsstaat ist zuallererst Schutzordnung der Freiheit. »Der Mensch hat Recht«<sup>6</sup> und nur deshalb hat der Staat Recht. Dies bedeutet zum einen: Der Staat ist *formaler* Rechtsstaat, indem seine gesamte Tätigkeit einem »geordneten Verfahren« unterliegt und somit jegliche Willkür ausschließt; zum anderen ist er *materialer* Rechtsstaat, insofern die Legitimation und damit die Begrenzung der staatlichen Gewalt nach Maßgabe der Menschen- bzw. Grundrechte erfolgt. Die Freiheit der Staatsbürger entfaltet sich in vier Einzelaspekten: Sie ist zunächst Freiheit *vom* Staat im Sinne der Gewährleistung eines »staatsinterventionsfreien Raumes« dort, wo es um den Schutz der Persönlichkeitssphäre geht. Freiheit ist sodann Freiheit *zum* Staat als Teilhabe der Staatsbürger am politischen Entscheidungsprozeß, anders gesprochen: Freiheit führt zur Demokratie als Staatsform. Freiheit ist drittens Freiheit der *Gesellschaft*, nicht nur der Individuen, insofern der Mensch als Sozialwesen sich naturnotwendig oder in freier Vergesellschaftung in Familien, Gemeinden, Gruppen und Verbänden vielfältiger Art sozial entfaltet. Damit es aber Freiheit vom Staat, Freiheit zum Staat und Freiheit der Gesellschaft geben kann, muß es schließlich viertens auch die Freiheit des *Staates* geben, die darin besteht, eben jene Autorität zu haben, die Freiheitsordnung der Gesellschaft zu setzen und durchzusetzen, die erst eine wertbezogene Erfüllung der übrigen Freiheiten möglich macht.

#### b) *Demokratie als Ordnung des Friedens*

Wie aber vermag der demokratische Staat die Vielheit der Freiheiten zu einer Ordnung der Freiheit zu integrieren? Wie muß eine Gesellschaft »verfaßt« sein, um die legitime Entfaltung der Freiheit zu ermöglichen, ohne bei einem systemsprengenden »Kampf aller gegen alle« zu enden? – Damit sind wir beim zweiten grundlegenden Dienstwert des demokratischen Verfassungsstaates, der Demokratie als Ordnung des Friedens. *Jean Jacques Rousseau* hatte gemeint, man könne das Problem des Friedens dadurch lösen, daß man unter vernünftigen Leuten lange genug diskutiere,

---

<sup>6</sup> *Albert Auer*, *Der Mensch hat Recht. Naturrecht auf dem Hintergrund des Heute*, Graz, Wien, Köln 1956.

so komme man dann am Ende zu einer einstimmigen Entscheidung. Die angelsächsische Demokratietheorie ist da etwas nüchterner und meint mit *Fitzjames Stevens*, in der Demokratie habe man sich darüber geeinigt, »die Köpfe zu zählen statt sie einzuschlagen«<sup>7</sup>. Wäre demnach das Mehrheitsprinzip der Schlüssel zur Bewältigung des Pluralismus und zur Stiftung des Friedens? Keineswegs, denn es kann ja schnell zur Diktatur der Mehrheit führen. Wie aber verhindert der demokratische Verfassungsstaat die Diktatur der Mehrheit, die mögliche Abschaffung der Freiheit durch die Mehrheit? – Die Antwort lautet – in Weiterführung der Theorie von *Montesquieu* – durch Gewaltenteilung. Das Wesen des demokratischen Verfassungsstaates, wie ihn das Grundgesetz konzipiert, besteht gerade darin, daß dieser Staat irgendeine Instanz ausschließt, die »absolutistisch« über ihre eigene Kompetenzsphäre entscheiden könnte. Denn die Gewaltenteilung des Grundgesetzes ist keine bloß formale, sondern eine am materialen Grundwert Menschenwürde orientierte: In ihrer Mitte steht die Teilung der Gewalt zwischen dem Verfassungsgesetzgeber und dem gewöhnlichen Gesetzgeber mit der Konsequenz, daß das Bundesverfassungsgericht nicht nur die Legalität, sondern auch die Legitimität der Gesetze überprüfen kann. Damit wird zugleich deutlich, daß Demokratie als Friedensordnung mehr ist als ein System formaler Spielregeln, die jenseits von Gut und Böse funktionieren. Demokratie als Mehrheitsentscheidung ist nur möglich auf der Basis von *Demokratie als Konsens* über den Grundwert Personwürde, über den keine auch noch so große Mehrheit verfügen kann. Demokratie als Friedensordnung kann darum nur solange bestehen, als ein gesamtgesellschaftliches Systeminteresse dergestalt vorhanden ist, daß der Dienstwert Friede untrennbar mit dem Selbstwert Personwürde verbunden bleibt. Andernfalls »sind alle Verhaltensregeln innerhalb des Systems hypothetisch«<sup>8</sup>. Das nackte Mehrheitsprinzip vermag den Frieden nicht zu stiften, sonst könnte man ja auch das Parlament durch das Institut für Demoskopie in Allensbach ersetzen. Um den Frieden zu stiften, genügt es nicht, daß jeder seine Interessen vertritt, sondern daß die Summe der Interessen miteinander vereinbar bleibt. Dieses ist aber nur möglich auf der Basis eines Konsenses darüber, was des Menschen wert und würdig ist. Demokratie als Ordnung von Freiheit in Frieden hängt somit von jenem *integrativen Potential* ab, das seine Kraft aus dem Ethos der Menschenwürde bezieht. Wie aber läßt sich solches integrative

---

<sup>7</sup> Vgl. *Herbert Krüger*, Allgemeine Staatslehre, Stuttgart 1964, 202, Anm. 90.

<sup>8</sup> *Peter Hartmann*, Interessenpluralismus und politische Entscheidung, Heidelberg, Löwen 1965, 22.

Potential aufbauen und anreichern? – Dies führt uns zum dritten grundlegenden Dienstwert des demokratischen Verfassungsstaates.

### c) *Demokratie auf dem Weg zu mehr Gerechtigkeit*

Eine Gesellschaft kann ihren Gliedern um so mehr Freiheit erlauben, ohne ihre innere Solidarität, also den Frieden, zu gefährden, je mehr Gerechtigkeit sie herzustellen imstande ist, je mehr alle Glieder der Gesellschaft sich in ihrem Zusammenwirken darum bemühen, jedem Menschen gerecht zu werden, ihm »das Seine« zu gewährleisten. Erst Gerechtigkeit schafft Frieden, Ungerechtigkeit trägt den Keim der Revolution und des Krieges in sich. Dabei genügt die Egalité der Französischen Revolution, die formale Gleichheit vor dem Gesetz, noch nicht. Darauf haben frühzeitig sowohl die sozialistische Bewegung in ihren verschiedenen Komponenten als auch die »Christliche Demokratie« in Frankreich<sup>9</sup> hingewiesen. Bischof *Wilhelm Emmanuel von Ketteler* erklärte bereits 1869 in seiner berühmten Rede auf der Liebfrauenheide bei Offenbach: »Was helfen die sogenannten Menschenrechte in den Konstitutionen, wovon der Arbeiter wenig Nutzen hat, solange die Geldmacht die sozialen Menschenrechte mit Füßen treten kann?«<sup>10</sup> Der demokratische Verfassungsstaat kann das Zusammenleben seiner Bürger und Gruppen in Frieden und Freiheit nur in dem Maße stiften, als er sich je neu auf den Weg zu mehr Gerechtigkeit begibt. Ziel dieses Weges ist die »möglichst breite und gesteigerte Teilnahme aller Volksglieder an den geistig-moralischen und materiellen Gütern der Nation«<sup>11</sup>. Denn nur in dem Maße, wie alle Staatsbürger, alle Gruppen und Schichten sich gerecht behandelt fühlen, werden für sie die Freiheiten des Gesamtsystems glaubwürdig und die Ordnung des Friedens verteidigungswert.

## II. DIE GRUNDWERTE DER DEMOKRATIE ALS AUFGABE

### 1. *Die Definition der Personwürde als Aufgabe der Gesellschaft*

Der Selbstwert des demokratischen Verfassungsstaates ist die Würde der menschlichen Person. Diese Würde fällt nicht vom Himmel, sie muß vielmehr unter irdischen Bedingungen definiert werden. Dazu war ein

<sup>9</sup> Vgl. *Hans Maier*, Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie 1789–1901, Freiburg 21965.

<sup>10</sup> Vgl. *Anton Rauscher, Lothar Roos*, Die soziale Verantwortung der Kirche. Wege und Erfahrungen von Ketteler bis heute, Köln 21979, 35.

<sup>11</sup> *Gustav Gundlach*, Demokratie (christliche), in: Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, I, Köln 1964, 469.

langer Weg nötig. Der demokratische Verfassungsstaat gehört zu den höchsten Kulturleistungen der Menschheitsgeschichte. Kultur läßt sich aber nicht einfach konservieren, denn sie ist »das Unwahrscheinliche«, wie uns *Arnold Gehlen* sagt. Sie ist immer wieder bedroht durch den Rückfall in die »Natur«. Um die Personwürde und die ihr gemäße politische Kultur zu bewahren, bedarf es der Einsicht der Staatsbürger in ihre Bedingungen und eines ihnen entsprechenden Ethos<sup>12</sup>. Indem die Gesellschaft so die Personwürde definiert und sich über die gesamtgesellschaftlichen Bedingungen ihrer Verwirklichung einigt, bringt sie den Staat hervor, und zwar den Staat, den sie verdient. Betrachtet eine Gesellschaft z. B. die Bewahrung des einmal errungenen Lebensstandards als höchsten Personwert, so darf sie sich nicht wundern, wenn sie einen Staat hervorbringt, der seine politischen Entscheidungen, etwa wie er auf Erpressungen gegen die Menschenwürde in anderen Ländern reagiert, an diesem Maßstab mißt. Der demokratische Staat ist als solcher nicht in der Lage, von sich aus jenes Menschenbild und jene sittlichen Grundhaltungen hervorzubringen, zu pflegen und zu erhalten, denen er seine eigene Existenz verdankt. Er kann als Staat einer pluralistischen Gesellschaft nur jene notwendigen »Außenstützen«, jene »Grundrechte« und »Rechtsgüter«<sup>13</sup> verbindlich machen, die im Sinne des Gemeinwohlbegriffs als gemeinsam festzuhaltende Wertgrundlage Voraussetzung einer menschenwürdigen Gesellschaft darstellen. Man spricht in diesem Zusammenhang auch vom ethischen »Minimalkonsens«, den der demokratische Staat rechtlich abzusichern hat. Es wäre jedoch ein grober Fehlschluß zu meinen, die Personwürde könne bereits durch den vom Staat verbindlich gemachten Minimalkonsens politisch gesichert werden. »Mit ethischen Minimalia ist kein Staat zu machen«<sup>14</sup>; nur ein in seinen sittlichen Konsequenzen voll entfaltetes Menschenbild vermag die Kraft zu jener Grundwerteinigung zu vermitteln, die für das Zusammenleben mit andersgesinnten Gruppen in einer pluralistischen Gesellschaft notwendig ist<sup>15</sup>. Je weniger die im Staat repräsentierte Gesamtgesellschaft Grundwerte, Lebenssinn und Geborgenheit zu vermitteln vermag, desto mehr ist es Sache der in der Ge-

<sup>12</sup> Vgl. dazu die weiterführenden Darlegungen von *Wolfgang Kluxen*: Über die Moralität staatlicher Normen, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 11, hrsg. von *Joseph Krautscheidt* und *Heiner Marré*, Münster 1977, 57–91.

<sup>13</sup> Vgl. *Franz Böckle*, Grundhaltungen – Grundwerte, a. a. O., 174.

<sup>14</sup> *Alexander Hollerbach*, Aspekte der Freiheitsproblematik im Recht, in: *Philosophische Perspektiven*, 5 (1973) 41.

<sup>15</sup> Vgl. *Karl Lehmann*, Versuch einer Zwischenbilanz der Grundwerte-Diskussion, in: *Grundwerte in Staat und Gesellschaft*, hrsg. von *Günter Gorscheneck*, München 1977, 166.

sellschaft lebenden weltanschaulichen Gruppen, die Personwürde aus der Fülle eines Ganzen zu definieren und zu praktizieren. Der primäre und wichtigste Ort, in dem solche Grundwertvermittlung geschieht, ist die *Familie*. Sie ist daher die *bedeutsamste Grundwertinstitution* einer auf die Personwürde gegründeten menschlichen Gesellschaft. In ihr werden jene Einsichten und Tugenden grundgelegt und eingeübt, aus denen jenes Ethos der Freiheit, des Friedens und der Gerechtigkeit erwachsen kann, das eine pluralistische Gesellschaft nötig hat, um nicht zu zerbrechen, sondern trotz weitgehender weltanschaulicher Gespaltenheit staatlich zusammenzubleiben.

## 2. Die Definition der Personwürde als Aufgabe der Christen

Die »vom Grundgesetz geschützten Rechtsgüter«, so könnte man mit *Franz Böckle* zusammenfassen, gewinnen ihre Lebenskraft aus »Grundlagen und Gesinnungen«, die nur im Schoße der Gesellschaft erzeugt und vermittelt werden können<sup>16</sup>. Die Familie ist dafür unersetzlich<sup>17</sup>. Aber auch sie und andere hier zu nennende »Sozialisationsagenturen« wie die Schule und die den weltanschaulichen Reifeprozess junger Menschen beeinflussenden Gruppen, vermögen die Menschenwürde und ihre politischen Implikationen nicht isoliert vom geschichtlich-gesellschaftlichen Wert-Umfeld zu tradieren. Damit stehen wir vor der Frage: Woher kommen die Grundwerte? Wer begründet sie? – Hier stockt man gerade als Christ. Man erinnert sich: Zumindest die kontinental-europäische Demokratie mußte sich weithin gegen kirchlichen Widerstand durchsetzen. Dies lag zwar nicht nur an den Kirchen, sondern auch an der positivistischen und absolutistischen Demokratietheorie, wie sie im Kontext der Französischen Revolution konzipiert wurde. Dennoch wird man fragen müssen: Hätte nicht schon vor *Leo XIII.* das Indifferenzprinzip der Kirche gegenüber den Staatsformen ausgesprochen werden können? Mußten die deutschen Bischöfe noch 1917 die Hoffnung äußern, das »katholische Volk« würde »alles zurückweisen, was auf einen Angriff gegen unsere Herrscherhäuser und unsere monarchische Staatsverfassung hinausläuft«?<sup>18</sup> – Dieser Tatsache eingedenk wird man dennoch feststellen dürfen: Der demokratische Verfassungsstaat, dessen Selbstwert die Würde der menschlichen Person darstellt und der dieser Würde mit Hilfe der

<sup>16</sup> *Franz Böckle*, Grundhaltungen – Grundwerte, a. a. O., 174.

<sup>17</sup> Vgl. dazu besonders auch *David A. Seeber*, Was sind Grundwerte? In: Herder Korrespondenz 30 (1976) 381–384.

<sup>18</sup> Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Köln 57 (1917) 157.



Dienstwerte Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit dienen will, und der darum die Personwürde und den Wesensgehalt der Grundwerte für nicht beliebig durch eine absolutistisch verstandene Parlamentssoveränität manipulierbar hält, sondern sie in ihrem Wesen für unantastbar erklärt, dieser Staat wird in seinem anthropologischen Fundament und seinen ethischen Anforderungen von niemandem mehr gestützt als von einer biblisch-christlichen Anthropologie und einer in ihrem Kontext entstandenen politischen Ethik. Vielleicht kann man es auch so sagen: Mit den Grundwerten der Demokratie verhält es sich wie mit den Heiligen Drei Königen: »Sie kehrten auf einem anderen Weg in ihre Heimat zurück« (Mt 2, 12). Denn auch die liberale Theorie und der demokratische Sozialismus, die man als konkrete geschichtliche Bewegungen zusammen mit den christlich-sozialen und christlich-politischen Strömungen bei der geschichtlichen Durchsetzung des demokratischen Verfassungsstaates nennen muß, enthalten in ihrer Theorie unbestritten wesentliche Elemente biblisch-christlicher Anthropologie und Sozialethik. Wenn wir uns darum heute als Christen neu auf unsere Verantwortung für die Grundwerte der Demokratie besinnen, dann sollten wir dies zunächst bewußt im Sinne einer Wiedergutmachung »am eigenen Leibe« tun. Es gibt unveräußerliches, unverzichtbares Recht des Menschen und gesellschaftliche Institutionen, die unabdingbar sind, um dieses Recht unter konkreten gesellschaftlichen Umständen zu bewahren oder zumindest ihm Möglichkeiten zu eröffnen. Solchem Recht die Wege zu bahnen, es zu sichern, ihm eine politische »Verfassung« geben zu helfen, ist ein wesentlicher Dienst am Menschen, zu dem kirchliche Sozialverkündigung und christliche Sozialpraxis einen unverzichtbaren Beitrag zu leisten haben. Solcher Dienst am Menschen ist nur zu leisten, indem man die jeweiligen geschichtlichen Bedingungen einer menschenwürdigen Gesellschaft erkundet. Wie könnte solches im Hinblick auf die Grundwerte Freiheit, Frieden, Gerechtigkeit heute aussehen?

### III. BEDINGUNGEN DER FREIHEIT, DES FRIEDENS, DER GERECHTIGKEIT

#### 1. Zur politischen Ethik der Freiheit: Subsidiarität

Demokratie als Freiheitsordnung entscheidet sich grundlegend an der Verhältnisbestimmung von Staat und Gesellschaft. Die wichtigste Kompetenzverteilungsregel dafür ist das Subsidiaritätsprinzip. Es ist insoweit in unser Grundgesetz eingegangen, als die »rechtsstaatliche Garantie der Grundfreiheiten . . . verfassungsrechtlich eine die staatliche Macht be-

grenzende ›Gewaltenteilung‹ zwischen Staat und Gesellschaft im Sinne einer grundsätzlichen Freiheitsvermutung zugunsten der Einzelpersonen und freien gesellschaftlichen Gruppen«<sup>19</sup> statuiert. Die subsidiäre Kompetenzverteilung aktualisiert sich innerhalb der gesellschaftlichen Teilsysteme der Wirtschafts-, Sozial- und Kulturverfassung. Welche Haltungen und politische Tugenden sind erforderlich, um Freiheit durch Subsidiarität zu leben? – Solches verlangt zunächst auf seiten der einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen und Verbände den *Willen zur Selbständigkeit*, die Bereitschaft, die eigenen Kräfte einzusetzen, um so die Freiheit zu bewahren und nicht zum Subventionsempfänger zu werden. Es verlangt sodann dort, wo Subventionen des Staates im Sinne der Hilfe zur Selbsthilfe unumgänglich sind, Wege zu finden, auf denen die Mittel des Staates so eingesetzt werden können, daß dadurch dem einzelnen ein möglichst hohes Maß an *personaler* Hilfe geleistet werden kann. Dies gilt vor allem im Bereich der »sozialstaatlichen Leistungsgestaltung«, also im Bereich der »Kinder-, Jugend-, Familien- und Altenarbeit, im Gesundheitswesen, in der Arbeit für Schwache und Gefährdete«<sup>20</sup>. Ob den Hilfesuchenden ein Angebot zur Verfügung steht, das ihnen eine freie Wahl entsprechend ihren Wertpräferenzen beläßt, ist insbesondere dort dringlich, wo die geleistete Hilfe eine stark seelisch-geistige Komponente enthält. Der Freiheitsgrad sozialstaatlicher Leistungsgestaltung hängt somit wesentlich von der pluralen Struktur und der Wertbestimmtheit der Organisationen der freien Wohlfahrtspflege ab. Diese aber können ein personales Angebot nur dann zur Verfügung stellen, wenn sich genügend Menschen finden, die bereit sind, sich für die entsprechenden sozialen Dienste zur Verfügung zu stellen. Ähnliches gilt für den Bereich der Kulturverfassung: Die nötige Liberalität und Pluralität im Bereich von Bildung, Wissenschaft und Kunst hängen wesentlich am Willen zur kulturellen Selbstbehauptung der wichtigen weltanschaulichen Gruppen. Der Staat wird z. B. im Bereich der Pädagogik um so mehr versucht sein, die Macht zu ergreifen, je weniger innerhalb der Gesellschaft Mut und Fähigkeit vorhanden sind, eine an den spezifischen Werten und Erfahrungen weltanschaulicher Gruppen orientierte Pädagogik zu entwickeln. Der Wille zur Selbständigkeit, Initiativen der gesellschaftlichen Selbsthilfe und die Einschränkung unserer Erwartungshaltungen gegenüber dem Staat sind die politischen Tugenden solcher Freiheitsliebe.

---

<sup>19</sup> *Albrecht Langner*, Menschenrechte, Staat, Gesellschaft. Katholische Soziallehre in Text und Kommentar, Heft 3, Köln 1975, 43.

<sup>20</sup> *Josef Oelinger*, Verbandspluralismus, politische Willensbildung und Gemeinwohl. Katholische Soziallehre in Text und Kommentar, Heft 11, Köln 1979, 9f.

Auf seiten des Staates wäre eine weise Zurückhaltung wünschenswert, die um der Freiheit willen die Möglichkeiten des Subventions- und Interventionsstaates nur dort einsetzt, wo sie als Hilfe zur Selbsthilfe unumgänglich sind. Die Tendenz des Staates, verändernd in gesellschaftliche Rechtsverhältnisse einzugreifen, ist in den letzten Jahren im Bereich der Wohlfahrtspflege, des Familien- und des Jugendrechts offenkundig geworden. Sie ist insoweit verständlich, als der gesellschaftliche Werte- und Institutionenverfall etwa im Bereich der Familie sachlich begründete Anlässe zu solch staatlichem Eingreifen liefern. Bedrohlich wird solche Intervention allerdings dort, wo sie im Namen einer manchmal ideologisch übersteigerten »Reformpolitik« erfolgt und dann leicht zu einer unsachgemäßen Einschränkung verfügbarer Freiheitsspielräume führen kann. Schließlich ergibt sich das Zurückdrängen gesellschaftlicher Kräfte und die Reduzierung von Freiheit insbesondere im Bereich der Wohlfahrtspflege oft als Nebenwirkung allzu perfektionistischer Gesetze, die, wie etwa im Bereich des Krankenhauswesens, schon rein finanziell die wünschenswerte Existenz gesellschaftlicher Institutionen bedrohen<sup>21</sup>.

## 2. Zur politischen Ethik des Friedens: Solidarität

### a) Solidarität und Interesse

Gesellschaftliche Selbstverwirklichung in Freiheit bleibt nur dann friedlich, wenn sie die wohlverstandenen eigenen Interessen in *Solidarität* mit den oft widerstreitenden Interessen der anderen verfolgt. Wenn also Freiheit der einen nicht auf Kosten der Freiheit anderer geht. Oft spricht man deshalb auch von der Solidarität als neben Freiheit und Gerechtigkeit drittem Grundwert des demokratischen Verfassungsgefüges. Mir scheint jedoch einiges dafür zu sprechen, den Frieden als Grundwert und Solidarität als wichtigste, dem Frieden dienende politische Tugend zu begreifen<sup>22</sup>. Je gegensätzlicher die Interessen sich gebärden, desto schwieriger wird die Solidarität und damit die Stiftung des politischen Friedens. Man-

<sup>21</sup> Zur gesamten Problematik vgl. die sehr instruktiven Beiträge, in: Kann der Staat für alles sorgen? Hrsg. von Axel von Campenhausen, Düsseldorf 1976.

<sup>22</sup> Wir weichen damit von der allgemein üblich gewordenen Terminologie ab. Zur Begründung sei angeführt: Es geht hier um die *politische* Institutionalisierung der Personwürde, also um die Frage: Was muß staatlich »gesetzt« werden, um ein Leben in Würde zu ermöglichen? Hier scheint mir neben Freiheit und der Verpflichtung zu je mehr Gerechtigkeit der (innenpolitische) Friede als Bekenntnis zu einem gewaltfreien politischen Einigungsverfahren für die Demokratie geradezu konstitutiv zu sein. Solidarität ist insofern wesentliche Voraussetzung des Friedens, als sie die aller machtpolitischen Rivalität übergeordnete innere Verbundenheit aller Glieder einer Gesellschaft bekennt und lebt und so den Frieden erst ermöglicht und seine Institutionalisierung bejaht.

che meinen, aus dieser Not eine Tugend machen zu können, indem sie an die Stelle des »wertorientierten« Einigungsverfahrens das »machtzentrierte« setzen<sup>23</sup>. Hier wird dann die *Gemeinwohltheorie* durch die *Interessentheorie* des Politischen ersetzt. Wie aber aus der »Konkurrenz des blanken Interessenpluralismus«<sup>24</sup> eine Friedensordnung zustande kommen kann, bleibt das Geheimnis dieser Theorie. Erst das Ethos der Solidarität vermag Interessen miteinander vereinbar zu machen und den politischen Frieden zu stiften. Welche Hindernisse stehen dem im Wege, welche Aufgaben sind hier anzupacken?

Solidaritätswidrige Verfolgung eigener Interessen kann entstehen, wenn mächtige gesellschaftliche Verbände unter Berufung auf die »Wichtigkeit« der von ihnen vertretenen Interessen oder der Zahl ihrer Mitglieder »ihre partikularen Interessen und deren Artikulation . . . als Gesamtinteressen« ausgeben und »als solche der Allgemeinheit gegenüber durchzusetzen«<sup>25</sup> versuchen. Auf diese Weise vermögen sie ihren Handlungs- und Durchsetzungsspielraum zu Lasten jener ungebührlich auszuweiten, die über weniger gesellschaftliche Macht verfügen. Dies gilt zum einen im Hinblick auf die marktschwachen Gruppen, deren Interessen sich schwer organisieren lassen, zum anderen im Hinblick auf die allgemeinen Interessen, für die sich deshalb niemand engagiert, weil sie eben so allgemein sind wie etwa das Interesse an der Stabilität des Geldwertes. In einem Aufsehen erregenden Vortrag hat der Präsident des Bundesarbeitsgerichts, *Gerhard Müller*, kürzlich auf die Gefahr aufmerksam gemacht, daß Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände sich gerade unter dem Druck der Mitbestimmungsgesetze gemeinsam auf dem Rücken der übrigen Gesellschaft einigen könnten, und er stellte in diesem Kontext die Frage, ob nicht die Gerichte die Möglichkeit hätten, offenkundig gemeinwohlgefährdende Tarifverträge aufzuheben<sup>26</sup>. – Wie läßt sich solche »Vergesellschaftung des Staates«, die aus einem antisolidarischen Gebrauch der Freiheit rührt, steuern? Hier wäre zum einen der *Monopolisierung* der Interessen entgegenzuwirken. Denn Monopole unterliegen immer der Gefahr, in Wirklichkeit unterschiedliche Interessen um der propagandistischen Wirkung

---

<sup>23</sup> Vgl. *Josef Oelinger*, *Verbandspluralismus, politische Willensbildung und Gemeinwohl*, a. a. O., 40.

<sup>24</sup> Ebenda, 47.

<sup>25</sup> *Rupert Scholz*, *Pluralismus und grundgesetzlicher Verfassungsstaat*, in: *Kann der Staat für alles sorgen?* Hrsg. von *Axel von Campenhausen*, Düsseldorf 1976, 17.

<sup>26</sup> Können Gerichte Tarifverträge aufheben? FAZ, Nr. 93 vom 21. 4. 1980; zum Thema Solidarität und Interessenvertretung vgl. auch den Beitrag von *Philipp Herder-Dorneich*, *Solidarität – Subsidiarität – Emanzipation*. Grundwerte in der Grundwertordnung, in: *Stimmen der Zeit* 197, 104 (1979) 385–393.

willen als einheitlich auszugeben. Als ob es z. B. »die Arbeitnehmerinteressen« gäbe in einer Gesellschaft, in der 87% der Erwerbsbevölkerung dieser Gruppe zugehören. – Zum anderen ist die Aufmerksamkeit auf jene Minderheiten zu lenken, die nicht imstande sind, für sich die nötige Repräsentanz ihrer Interessen zu besorgen. Die »neuen Armen«, wie sie bereits in »Octogesima adveniens« (Nr. 15) genannt werden und wie man sie bei uns im Kontext der »neuen sozialen Frage« diskutiert, wären hier besonders ins Auge zu fassen<sup>27</sup>. Schließlich sollte man sich bei allem Verständnis für die Propaganda, die »zum Handwerk« gehört, die *Wahrhaftigkeit* der Interessenvertretung angelegen sein lassen, um dadurch einer gemeinwohlschädlichen Radikalisierung von Interessen vorzubeugen.

Hier kommt den Organen der öffentlichen Meinungsbildung eine wichtige Aufgabe zu. Ein anderes wichtiges Instrument auf diesem Wege ist die innerverbandliche Toleranz, die *Minderheiten* innerhalb großer Verbände ein institutionalisiertes Gehör und eine Artikulationsmöglichkeit gegenüber der Öffentlichkeit verschafft. Solidarität führt nur dann zum Frieden, wenn sie nicht nur »im Sinne einer Gruppensolidarität« praktiziert wird, sondern als »Grundwert Solidarität«, welche »die Rechte des Ganzen und damit vor allem auch die Rechte Benachteiligter«<sup>28</sup> mit bedenkt.

Anders gesprochen: Friedenstiftende Solidarität muß die Gemeinwohlautorität des Staates berücksichtigen, nicht in dem Sinn, als ob der Staat gewissermaßen freischwebend über der Gesellschaft den Inhalt des Gemeinwohls bestimmen könnte, wohl aber so, daß er die in der Gesellschaft selbst entstandenen und von ihr gepflegten Personwerte gegen die Gefährdung dieser Werte aus der Gesellschaft verteidigt und durchsetzt. –

Dazu noch eine Nebenbemerkung: In einer Gesellschaft gut organisierter Interessen dürfte der Auftrag der Kirche bzw. christlicher Organisationen und Verbände wohl kaum darin liegen, die gesellschaftlich etablierte Interessenvertretung noch einmal parallelisierend zu ergänzen. Kirche sollte vielmehr zur Kommunikation miteinander verfeindeter Gruppen beitragen; sie sollte sich bemühen, gegensätzliche Interessen an einen Tisch zu bringen und – ohne Konflikten auszuweichen – integrative Modelle anzubieten bzw. ihnen den Weg bereiten zu helfen.

---

<sup>27</sup> Vgl. dazu die weitergehenden Ausführungen von *Anton Rauscher, Lothar Roos*, Die soziale Verantwortung der Kirche, Köln 1979, 104–112; *Wernfried Dettling* u. a., Die neue soziale Frage und die Zukunft der Demokratie, München, Wien 1977; *Philipp Herder-Dorneich*, Soziale Ordnungspolitik, Stuttgart 1979.

<sup>28</sup> *Martin Honecker*, Grundwerte und christliches Ethos, in: Sozialethik zwischen Tradition und Vernunft, hrsg. von *Martin Honecker*, Tübingen 1977, 169.

## b) *Toleranz und Kompromiß*

Je pluralistischer sich eine Gesellschaft in ihren Gruppierungen auffächert, desto mehr hängen Grundwerteinigungen und Regierbarkeit einer solchen Gesellschaft vom Ethos der Toleranz und der daraus gespeisten Bereitschaft zum Kompromiß ab. Auch auf diesem Feld gab es zwischen christlichem Denken und demokratischen Erfordernissen ein tragisches Mißverständnis: Der aufklärerische Liberalismus rückte die Toleranz in die Nähe der Indifferenz gegenüber der Wahrheit. Solches Denken mißachtet im Grunde die personale Tiefe jeder echten Überzeugung. Auf kirchlicher Seite verfehlte man das eigentliche Problem mit dem Satz: Der Irrtum dürfe in einer Gesellschaft nicht dasselbe Existenzrecht haben wie die Wahrheit. Dabei übersah man, daß es *den* Irrtum oder *die* Wahrheit überhaupt nicht gibt, sondern nur irrende oder an der Wahrheit festhaltende Menschen. Der eigentliche sittliche »Ort« der Toleranz liegt »nicht auf der Ebene der Stellungnahme zu objektiver Wahrheit, sondern auf einer ganz anderen Ebene gegenseitiger persönlicher Begegnung«<sup>29</sup>. Toleranz erträgt die konkurrierende Partei oder Interessengruppe, die gesellschaftliche »Gegen-Macht« in ihrer Existenzberechtigung und Eigenart, auch wenn das die eigene gesellschaftliche Position relativiert. Sie erweist sich damit als ethische Grundlage jener für die Praxis des politischen Friedens so wichtige Verfahrensweise, die wir Kompromiß nennen. Weil man im politischen Gegner den Partner erkennt, dessen Menschenwürde Toleranz gegenüber seiner politischen Überzeugung fordert, darum bejaht man den Kompromiß als Teilverzicht auf die »volle Zielverwirklichung«, um so trotz der »Divergenz politischer Überzeugungen und Zielsetzungen die lebensnotwendige Einigkeit zustandekommen«<sup>30</sup> zu lassen.

## c) *Die Begrenzung des Politischen*

Ein solches Ethos der Toleranz und des Kompromisses läßt sich um so eher aufbringen, als es gelingt, die Tragweite des Politischen nicht ungebührlich auszuweiten und die Grenze des jeweils und überhaupt politisch Machbaren einzusehen und einzuhalten. Politik hat es nicht mit dem *Heil* des Menschen zu tun, sondern mit seinem *Wohl*. Diese Einsicht ist nicht leicht festzuhalten. Die Geschichte der Christenheit erzählt immer wieder von der Versuchung, das Heil schon jetzt vollenden zu wollen. Wer wäre dazu nicht mehr versucht als gerade der Politiker? Wenn überhaupt einer, dann ist doch er berufen, endlich Ordnung zu schaffen, *die* Ordnung,

<sup>29</sup> Rudolf Hofmann, Art. »Toleranz«, in: Staatslexikon, VII, Freiburg/Br. 1962, Sp. 1008.

<sup>30</sup> Nikolaus Monzel, Solidarität und Selbstverantwortung, München 1959, 248.

nicht irgendeine billige, vorübergehende, unvollkommene, mit »faulen Kompromissen« behaftete. *Wladimir Solowjew*s »Erzählung vom Antichrist«<sup>31</sup> ist wohl das eindrucksvollste literarische Dokument solchen Wollens. – Den politischen Frieden kann man aber nicht nur dadurch gefährden, daß man zu *wenig* an Grundwerten verbindlich macht, sondern auch dadurch, daß man mit Hilfe der Politik ein *Zuviel* an Werten durchsetzen möchte. Wo sich die theologische Kategorie des Heils mit der politischen Kategorie des Gemeinwohls verbindet, da entsteht leicht das, worauf mein Freiburger Lehrer *Rudolf Henning* mit einem Wort der *Simone Weil* hinweist: »Das Soziale unter der Aufschrift des Göttlichen: berauschte Mischung, die jede Willkür in sich schließt.«<sup>32</sup> – Für solche »berauschte Mischung« ist meist ein gutgemeinter, aber *idealistischer Moralismus* verantwortlich: Man macht sich idealistische Vorstellungen von den Möglichkeiten der Politik und reagiert dann negativ – sei es resignativ, sei es aggressiv –, wenn sich die gesetzten hehren Ziele nicht so einfach verwirklichen lassen. Man vertritt mit Pathos durchaus berechtigte Interessen, muß aber bald feststellen, daß die Auspendelung der Interessen in einem Gefüge verhältnismäßiger Gerechtigkeit gar nicht so einfach ist. Solches verlangt Abstriche von Maximalforderungen, Verzicht auf Patentlösungen, Bereitschaft zu kleinen Schritten. Deshalb erscheint einem der »schwere, aber zugleich ehrenvolle Beruf des Politikers« (*Gaudium et spes*, Nr. 75) wenig attraktiv. Demgegenüber müßte der Christ schon am Beispiel Jesu gelernt haben, daß Politik kein Mittel zur Verwirklichung des Heils darstellt. Sie hat im Rahmen ihrer Möglichkeiten schon viel erreicht, wenn sie das Schlimmste verhütet, die Herrschaft der Unmenschlichkeit. Sie muß mit den Menschen rechnen, wie sie *sind* und darf nicht davon ausgehen, wie sie sein *sollten*. Darum ist jene politische Ethik am leistungsfähigsten, die ihr Ziel mit dem geringsten moralischen Aufwand erreicht, die den Neid ernstnimmt und die Habgier, den Egoismus und die Bequemlichkeit. Die aber auch in dem begrenzten Ziel des Politischen einen notwendigen Dienst an der Würde des Menschen sieht und diesen Dienst aus christlicher Nächstenliebe in aller Nüchternheit, Gelassenheit, aber auch mit der nötigen Einsatzbereitschaft annimmt. Vielleicht läßt die reformatorische Formel des »*justus simul et peccator*« zu solchem Dienst leichter ja sagen als jene Theologisierung des Politischen, die sich auch immer wieder mit dem Christlichen zu verbinden droht. Gerade der

<sup>31</sup> *Wladimir Solowjew*, Kurze Erzählung vom Antichrist, Freiburg 1968.

<sup>32</sup> *Rudolf Henning*, Christliche Gesellschaftslehre, in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, III, hrsg. von *Herbert Vorgrimler*, *Robert Vander Gucht*, Freiburg/Br. 1970, 369.

Christ müßte in aller Nüchternheit das Böse ernst nehmen, die Grenze und Begrenztheit der politischen »Weltverbesserung« einsehen und zugleich an den Sinn der geschöpflichen und erlösten Freiheit glauben. Er müßte von daher auch ja sagen zu dem nervenaufreibenden Geschäft des Politikers, im Kontext einander widerstreitender Interessen, unvermeidlicher Polemik, mit viel Unwissen, Halbwissen und Bosheit ringend, doch so etwas wie ein Stück jener Grundordnung zu schaffen, die dem Menschen ein Leben in Würde ermöglicht. – Wie wenig eine solche Begrenzung des Politischen um der Freiheit und des Friedens willen auf eine Minimalisierung des politischen Ethos hinausläuft, wird noch deutlicher, wenn wir uns der Verantwortung für mehr Gerechtigkeit zuwenden, mit deren Hilfe allein Friede in Freiheit verwirklicht werden kann.

### 3. Zur politischen Ethik der Gerechtigkeit

Der Grundwert Gerechtigkeit verweist darauf, daß Freiheit und Frieden nicht »statisch« definiert werden können, sondern nur dann zu leben sind, wenn sich eine Gesellschaft je neu auf den Weg zu mehr Gerechtigkeit be gibt. »Bestehende Verhältnisse« sind immer verbesserungsbedürftig. Die neueren Päpste sprechen von den »Zeichen der Zeit« mit ihren Impulsen für die Gestaltung einer Gesellschaft, die es zu beachten gelte. So erfolgt eine ständige Anpassung eines bisher für gerecht gehaltenen Zustands in Richtung jener Ordnung, die dem verfeinerten Gerechtigkeitsempfinden in einer neuen Bewußtseinslage der Menschen mehr entspricht. Auf diesem Weg gibt es Unrechtstatbestände, die jedem in die Augen springen. Die meisten Gerechtigkeitsprobleme unserer Gesellschaft sind allerdings nicht von dieser Art, sie sind vielmehr, um eine Formulierung von *Wilhelm Weber* zu gebrauchen, »nicht einfach da, sondern entstehen erst durch Definition«<sup>33</sup>. Ob jemand einen Tatbestand als gerecht oder ungerecht ansieht, hängt wesentlich von seinem Seh- und Unterscheidungsvermögen und von seiner Veränderungsbereitschaft ab. Damit sind die Angelpunkte einer politischen Ethik der Gerechtigkeit genannt. Zunächst geht es um die

#### a) *Liebe als Sehbedingung der Gerechtigkeit*

Wer mehr Gerechtigkeit zu verwirklichen sucht, begibt sich in das unaufhebbare Spannungsfeld zwischen Freiheit und Gleichheit. Die Überbeto-

<sup>33</sup> *Wilhelm Weber*, *Christliche Ethik zwischen Anpassung und Widerstand*, hrsg. von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, Heft 43, Köln 1977, 4.



nung der Freiheit zeigt sich etwa in der Verabsolutierung des Leistungsprinzips: »Jeder ist seines Glückes eigener Schmied; wer arm ist, ist selbst daran schuld.« Die Überbetonung der Gleichheit führt zu einer Nivellierung nach unten, zu einer Gleichmacherei nach dem Motto: »Lieber alle gleich arm als einige reicher als die anderen.« Dahinter steckt, wie *Helmut Schoeck* interpretiert, meist der »Neid als Sozialmacht«<sup>34</sup>. Die Diskussion darüber, wie die Gratwanderung zwischen Freiheit und Gleichheit ohne Absturz bewältigt werden kann, zeigt, daß es sich hier letztlich nicht um ein sozio-technisches, sondern vielmehr um ein Problem der Gesinnung handelt. Genau dies meint die kirchliche Sozialverkündigung, wenn sie in der Haltung der »*Dilectio socialis*« die Voraussetzung der Gerechtigkeit bzw. deren Krönung sieht. Die Liebe wird somit, wie *Nikolaus Monzel* formuliert, »die Sehbedingung der Gerechtigkeit«<sup>35</sup>. Er begründet dies in seiner Bonner Antrittsvorlesung am 17. Dezember 1948 mit folgenden zwei Argumenten: »Erstens: Nur die Liebe kann die wirtschaftlich Herrschenden bewegen, auf die Vorteile und die Verteidigung einer ungerechten Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung dauernd zu verzichten, und zweitens: Nur die Liebe kann den durch die eigene soziale Standortgebundenheit begrenzten Blick der politisch Herrschenden weiten und sehend machen für das *sum cuique* der verschiedenen Gruppen.«<sup>36</sup> Dabei wird der durch das »Licht des Evangeliums« geschärfte »Blick der Liebe« sich vor allem darum bemühen, die nicht marktfähigen Gruppen, die gerne übersehenen Interessen, in eine umfassende Sicht der Gerechtigkeit mit einzubeziehen. Mein verehrter Amtsvorgänger *Franz Groner* hat in seiner Abschiedsvorlesung zum Problem der Arbeitslosigkeit eine dieser nicht marktfähigen Gruppen ins Auge gefaßt. Er fragte, ob man nicht der Problemgruppe der arbeitslosen Jugendlichen ohne Hauptschulabschluss in ähnlicher Weise gesetzlich einen Arbeitsplatz sichern müsse, wie man dies mit den Schwerkriegsbeschädigten getan habe.

Eine umfassende Sicht der Gerechtigkeit hat heute vor allem an zwei Gruppen zu denken: zum einen an das Weltproletariat der Kranken und Armen in den Ländern der Dritten Welt. – Zum andern müßten sich alle, aber allen voran die Christen, deren Menschenbild dazu die entsprechende Motivation gibt, darüber Gedanken machen, was Gerechtigkeit für die morgen lebenden Menschen bedeutet, auf deren Kosten wir es uns heute möglicherweise gut gehen lassen. Gerade die berechtigten Ansprü-

<sup>34</sup> Vgl. *Helmut Schoeck*, *Der Neid. Eine Theorie der Gesellschaft*, Freiburg/Br., München 1966.

<sup>35</sup> *Nikolaus Monzel*, *Solidarität und Selbstverantwortung*, a. a. O., 53.

<sup>36</sup> Ebenda, 191.

che dieser beiden Großgruppen gehen ja im äußeren Funktionalismus eines vermachteten Verteilungskampfes völlig unter.

### b) Subkulturen für mehr Gerechtigkeit

Der Weg zu mehr Gerechtigkeit, so sahen wir, kann nicht staatlich verlegt werden, wenn ihm nicht gesellschaftlich der Boden bereitet wird. Solche neuen Wege der Gerechtigkeit lassen sich jedoch nicht mit Appellen finden, sie müssen vielmehr vorgelebt werden. Und solches geht in einer weltanschaulich weit divergierenden pluralistischen Gesellschaft nur über den Weg exemplarischer Subkulturen, die beispielgebend versuchen, unter den neuen Bedingungen der Gerechtigkeit miteinander zu leben. Angesichts der zunehmenden weltweiten Interdependenz aller von allen, der näherrückenden Grenzen des Wachstums und der Suche nach einem neuen qualitativen Maßstab menschlichen Fortschritts sieht *Johannes Messner* eine »neue Weltstunde der Kirche« kommen im Hinblick auf die, wie er meint, »nur ihre mögliche Vorbereitung der Menschheit auf die unerhörten Anforderungen an moralische Kräfte, an die Bereitschaft zu sozialer Gerechtigkeit und mitmenschlicher Liebe«<sup>37</sup>, die zur sittlichen Bewältigung der sich abzeichnenden Situation nötig sind. Dazu müßten die Kirche, die christlichen Gemeinden, Familien und Gruppen zunächst einmal selbst ihren Wertkodex überprüfen und auf die neugeforderten Tugenden einstellen. Die so entstehenden Subkulturen für mehr Gerechtigkeit hätten die Aufgabe, die ethischen Leitlinien jener Humanität zu entwickeln und vorzuleben, ohne die es Gerechtigkeit in Zukunft nicht geben kann. Dies verlangt Mut zur Minderheit, Erziehung zum Widerstand gegen die Außenlenkung unserer Wünsche und Sehnsüchte, um so jenes Ethos der Gerechtigkeit aufzubauen und soziologisch anzureichern, ohne das es sicher morgen keine des Menschen würdige Gesellschaft geben kann. Dabei kommt spirituell geprägten Bewegungen und Gruppen, aber auch dem Zeugnis der Orden hohe Bedeutung zu. Solches Bemühen darf freilich nicht im Sinne einer elitären Absonderung oder der Errichtung einer romantischen Gegenkultur mißverstanden werden. Es darf sich nicht in der Suche nach angeblichen Sündenböcken verlieren oder irrationale Fluchtwege beschreiten, »in die rein private Existenz, in alternative Gruppen, in die Traumwelten der Bewußtseinsweiterung«<sup>38</sup>. Nicht der »Vorrang der Gesinnung vor dem Ethos der Sachwahrheit« ist gefragt,

<sup>37</sup> *Johannes Messner*, Alarmstufe des Fortschritts? In: Internationale Katholische Zeitschrift 1 (1972) 571.

<sup>38</sup> *David A. Seeber*, Vakuum, in: Herder Korrespondenz 33 (1979) 487.

sondern ein »radikal redliches Ethos der Vernunft«<sup>39</sup>; denn nur auf diesem Weg kann eine Gesellschaft kompromißfähig und der Staat regierbar bleiben. Als »Subkulturen für mehr Gerechtigkeit« können darum nur solche Gruppen und gesellschaftliche Sub-Systeme verstanden werden, die in einem Prozeß der Kommunikation und Einigung mit anderen gesellschaftlichen Gruppen und in bewußter Mitarbeit in den politischen Parteien gewissermaßen als Vorhut der kommenden Gesellschaft jenes Denken und Handeln vorwegnehmen, das letzten Endes von allen Gliedern dieser Gesellschaft mehr oder weniger abzufordern sein wird. Nur so kann die demokratische Gesellschaft auf dem Weg zu mehr Gerechtigkeit voranschreiten und damit die Bedingungen ihres Überlebens in Frieden und Freiheit verbessern. Könnte und müßte nicht die Kirche als Ganzes und in ihren vielfältigen Gliederungen eine solche »Subkultur für mehr Gerechtigkeit« sein oder werden?

#### IV. DIE GRUNDWERTE DER DEMOKRATIE

##### UND DER »INHALTLICHE ÜBERSCHUSS« DES EVANGELIUMS

Gerade das zuletzt Gesagte läßt noch einmal das Ganze christlicher Verantwortung für die Grundwerte der Demokratie abschließend in den Blick nehmen: *David A. Seeber* meint: »Gerade im geduldigen und argumentierenden Werben um ein radikal redliches Ethos der Vernunft müßte die Kirche Chancen genug haben, Gesellschaft zu prägen, und auch die Möglichkeit, von Sachfragen weiterzuführen zu den Sinnfragen: bis dorthin, wo diese religiös werden.«<sup>40</sup> In »*Populorum progressio*« schreibt *Paul VI.*, die Kirche »teilt mit den Menschen deren bestes Streben und leidet, wenn es nicht erfüllt wird. Sie möchte ihnen helfen, sich voll zu entfalten, und deswegen eröffnet sie ihnen das, was ihr allein eigen ist: eine umfassende Sicht des Menschen und der Menschheit« (Nr. 13). Die Grundwerte der Demokratie lassen sich aus einem »Ethos der Vernunft« begründen und sind darum, wie die kirchliche Sozialverkündigung im Hinblick auf die Prinzipien ihrer Gesellschaftslehre ebenfalls ausdrücklich feststellt, »für alle annehmbar«<sup>41</sup>. Ob die Grundwerte allerdings ohne das Faktum der biblisch-christlichen Offenbarung in dieser Eindeutigkeit erkannt und geschichtlich ins Werk gesetzt worden wären, kann man mit gutem Grund bezweifeln. Mir scheint es daher sinnvoll, mit *Michael Theunissen* von einem »*Naturrecht post Christum natum*«<sup>42</sup> zu reden.

<sup>39</sup> *David A. Seeber*, Vakuum, a. a. O., 487.

<sup>40</sup> Ebenda, 488.

<sup>41</sup> *Johannes XXIII.*, Enzyklika *Mater et magistra*, Nr. 220.

<sup>42</sup> *Michael Theunissen*, Das Denken im Widerstreit von Glaube und Vernunft, in: Herder Korrespondenz 30 (1976) 449–456.

Erst der durch das »Licht des Evangeliums« geschärfte Blick der Liebe vermag ganz zu erkennen, was des Menschen wert und würdig ist. Aus dieser Überzeugung heraus versuchte *Nikolaus Monzel*, der den Bonner Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre von 1948–1955 innehatte, die theologische Komponente der christlichen Gesellschaftslehre deutlicher herauszuarbeiten. Er spricht von einem über naturrechtliche Sozialethik hinausgehenden »inhaltlichen Überschuß«, den die »übernatürlich-christliche Offenbarung . . . an sozial bedeutsamen Wertbestimmungen und Zielsetzungen«<sup>43</sup> enthält. *Martin Honecker* hat diesen theologischen »Überschuß« in seinem Vortrag »Grundwerte und christliches Ethos« 1976 eindrucksvoll im Hinblick auf die Grundwerte konkretisiert. Ohne die Sache der natürlichen Vernunft und des Naturrechts dadurch abzuwerten, darf man wohl feststellen: Das »Ureigenste«, von dem »Populorum progressio« spricht und das die Kirche im Hinblick auf eine menschenwürdige Gesellschaft einzubringen hat, ist eben mehr als Naturrecht. *Paul VI.* spricht von einer »neuen Entfaltung«, die dem Menschen »durch seine Eingliederung in den lebendig machenden Christus« geschenkt werde<sup>44</sup>. Müßte nicht dieser »Integrale Humanismus«, den auch *Johannes Paul II.* in »Redemptor hominis« anspricht, der Kristallisationskern jener Subkultur für mehr Gerechtigkeit sein, welche die Christen um der Würde des Menschen willen vorleben sollten? – Ich möchte dies an zwei Beispielen verdeutlichen, zunächst am Problem der *Gewalt*: Nach wie vor gilt die naturrechtliche Erlaubtheit des aktiven Widerstandes »im Fall der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes ernststen Schaden zufügt«<sup>45</sup>. Wenn aber derselbe Papst, der diesen Satz geschrieben hat, und sein heutiger Nachfolger dennoch davor warnen, und zwar mehrfach und nachdrücklich, von solchem »Naturrecht« Gebrauch zu machen, dann nicht nur aus Gründen der klassischen moraltheologischen Güterabwägungslehre, sondern weil »die Gewalttätigkeit nicht christlich ist noch dem Geist des Evangeliums entspricht«<sup>46</sup>. Wie läßt sich solches miteinander in Einklang bringen? Meine Antwort lautet: Christliches Ethos, das sich auf die Dynamik des Reiches Gottes einläßt, überbietet das natürliche Ethos. Es gibt die christliche Möglichkeit, um des Evangeliums willen auf »Naturrecht« zu verzichten. Solcher Verzicht kann freilich nicht zum »Gesetz« erhoben werden, sondern nur zum

<sup>43</sup> *Nikolaus Monzel*, Solidarität und Selbstverantwortung, a. a. O., 18.

<sup>44</sup> *Paul VI.*, Enzyklika *Populorum progressio*, Nr. 16.

<sup>45</sup> Ebenda, Nr. 31.

<sup>46</sup> *Paul VI.*, Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi*, Nr. 37.

»Evangelischen Rat« und als solcher nur aus dem Anruf Gottes und dem Gewissensurteil des einzelnen bzw. dem gemeinsamen freien Bekenntnis christlicher Gemeinschaften abgeleitet werden. – Ein zweites Beispiel für solchen »inhaltlichen Überschuss« des Evangeliums, der sozial bedeutsam wird, enthalten die Ausführungen der Vollversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Puebla 1979 zur sozialetischen Relevanz der *Armut* und der *Anbetung*: »Die evangelische Armut verbindet die Haltung der vertrauensvollen Öffnung gegenüber Gott mit einem einfachen, bescheidenen und zurückgezogenen Leben, das die Versuchungen der Habsucht und des Stolzes von sich weist . . . In der Welt von heute ist diese Armut eine Herausforderung für den Materialismus und öffnet die Pforten für Alternativlösungen zur Konsumgesellschaft.«<sup>47</sup> Den Ordensleuten sagt das Puebla-Dokument: »Ein Moment echter Anbetung besitzt mehr Wert und geistliche Frucht als die intensivste Tätigkeit, selbst wenn es sich um apostolische Arbeit handelt. Das ist der notwendigste ›Protest‹, den die Ordensleute einer Gesellschaft entgegenstellen müssen, in der Leistung zu einem Idol geworden ist, auf dessen Altar nicht selten die Würde des Menschen selbst geopfert wird.«<sup>48</sup>

Die Verantwortung der Christen für die Grundwerte der Demokratie hat uns eine Vielheit von Aufgaben vor Augen geführt. Den allergrößten Teil dieses Weges gehen Christen mit allen andersdenkenden Mitbürgern zusammen auf der Suche nach einem des Menschen würdigen Ethos der Vernunft. »Am Beginn der Neuzeit hat Thomas von Aquin in der Auslegung von menschlicher Gottebenbildlichkeit entwickelt, daß das ›bonum hominis‹ in seiner Freiheit liegt. Der Mensch ist ›Ursache seiner selbst‹, ›Prinzip seiner eigenen Handlungen‹, er hat die Fähigkeit und die Verpflichtung, sein Dasein vernünftig zu gestalten und die Welt in seine Verantwortung zu nehmen.«<sup>49</sup> – Solches ist sicher bleibend richtig. Ich meine nur: Gottes Gnade schenkt solcher vernünftigen Daseinsgestaltung in seinem geschichtlich an den Menschen ergangenen und fleischgewordenen Wort eine »Zugabe«, aus deren voller Ausschöpfung die Möglichkeiten einer menschenwürdigeren Gesellschaft entscheidend vertieft und erweitert werden. In der Oration des Himmelfahrtstages betet die Kirche: »Denn in der Himmelfahrt Deines Sohnes hast Du den Menschen er-

<sup>47</sup> Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979, Nr. 1149 und Nr. 1152.

<sup>48</sup> Ebenda, Nr. 529; vgl. Ansprache *Johannes Pauls II.* an die Ordensoberen vom 24. 11. 1978.

<sup>49</sup> *Alfons Auer*, Anatomie der menschlichen Destruktivität, in: Herder Korrespondenz 29 (1975) 35.

höht. « – Hat dieser Satz etwa nur für das *Heil* oder nicht auch für das *Wohl* des Menschen Bedeutung? Kann man die Würde des Menschen politisch durchhalten, wenn man von diesem Satz absieht? Würde die Kirche nicht gerade auf ihr »Ureigenstes« verzichten, wenn sie die Impulse des Evangeliums für ein menschenwürdiges Leben und damit auch für die Grundwerte der Demokratie verschweigen würde? –

Fügen wir das Ergebnis dieser theologischen Schlußbesinnung mit den übrigen Darlegungen zusammen, dann läßt sich die Verantwortung der Christen für die Grundwerte der Demokratie abschließend so formulieren: Die Verantwortung der Christen für die Grundwerte der Demokratie verlangt *zum einen*: ganz in der Welt bleiben, die Welt »aushalten« in Geduld, den Menschen darin dienen in Liebe, auch und gerade im Bereich des Politischen. Auch wenn dadurch nicht das »Reich Gottes« herbeimanipuliert, sondern nur das Schlimmste verhütet werden kann: der Krieg, die Knechtschaft, das himmelschreiende Unrecht, und dies oft nur halb oder gar nicht. Und dennoch alle dem Menschen verfügbare Vernunft und Kraft einsetzen, um immer wieder von vorne anzufangen und es besser zu machen. – Verantwortung des Christen für die Grundwerte der Demokratie verlangt *zum anderen*: ganz Christ sein, ganz Kirche Jesu Christi leben, und das heißt oft: anders leben. Das heißt z. B., »Christliche Freiheit als Befreiung von Sünde, Tod und Gesetz kann auch dem in politischer Unfreiheit Gefangenen verkündet werden« nicht als »Ersatz für politische Freiheit«<sup>50</sup>, sondern als Überbietung dieser. Verantwortung des Christen für die Grundwerte der Demokratie verlangt *schließlich*: Das »ganz-in-der-Welt-Sein« und das »ganz-Christ-Sein« nicht als zwei Lebensweisen betrachten, die nichts miteinander zu tun haben, sondern: mit den Geistesgaben des »neuen Menschen« der »alten Welt« dienen<sup>51</sup> in der begründeten Hoffnung, daß sie durch solchen Dienst und im »vernünftigen« Zusammenwirken mit allen »Menschen guten Willens« ein wenig menschenwürdiger werden kann.

---

<sup>50</sup> *Martin Honecker*, Grundwerte und christliches Ethos, a. a. O., 160.

<sup>51</sup> Vgl. dazu die anregenden Ausführungen von *Bernhard Welte*, Die Würde des Menschen und die Religion. Anfrage an die Kirche in unserer Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1977, 78–110; ferner: *Karl Lehmann*, Die Funktion von Glaube und Kirche angesichts der Sinnproblematik in Gesellschaft und Staat heute, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 11, hrsg. von *Joseph Krautscheidt* und *Heiner Marré*, Münster 1977, 9–56.