

reflektiert – oder wie immer man dies begreifen mag? Darüber hinaus: Reicht es aus, auf die Transzendenz als Grundcharakter des Menschen zu verweisen; den zwar unbeweisbaren, aber nach wie vor bedeutsamen Gehalt der Gottesbeweise herauszustellen; oder auch hypothetisch zu erörtern, welche positiven (realen wie ideellen) Folgen es hätte, wenn Gott existierte? Welche Kraft der Argumentation steckt in Küngs Überlegungen, die zu zeigen versuchen, daß, wenn Gott ist, er die Antwort auf die radikale Fraglichkeit der Wirklichkeit sei? Hier verbergen sich die entscheidenden systematischen Schwierigkeiten der Küngschen Argumentation. Sie liegen im *ungeklärten Verhältnis von Grundvertrauen und Gottvertrauen* und parallel dazu im ebenfalls ungeklärten Verhältnis jener inneren Rationalität, die das eine, und jener, die das andere Vertrauen im Vollzug als gerechtfertigt erweist.

Gott der Philosophen – Gott der Bibel

Das letzte Kapitel konfrontiert – soweit es den von uns herausgehobenen Argumentationszusammenhang betrifft – den Gott der nichtchristlichen Religionen mit dem Gott des Alten Testaments sowie dem Gott Jesu Christi und speziell den Gott der Bibel mit dem Gott der Philosophen. Während der Gottesbegriff der Philosophen insgesamt abstrakt und unbestimmt, der Gott der Philosophen deshalb namenlos bleibe und sich nicht offenbare, wird der biblische Gottesglaube als konkret und bestimmt dargestellt: der Gott Israels trägt einen Namen und fordert eine Entscheidung. Und während das Gottesverständnis der Religionen insgesamt zwar „bestimmt, aber unstimmig“ sei, ist der biblische Gottesglaube als in sich stimmig, zugleich rational verantwortbar und als bewährt zu begreifen (684f.). Zusammenfassend und in Unterscheidung vom Gott der Philosophen wird der Gott der Bibel, der auch der Gott Jesu Christi ist, wie folgt aufgefaßt: Gott ist,

philosophisch gesprochen, sowohl Urgrund wie Urhalt wie Urziel der Wirklichkeit, aber gegenüber in der Philosophie möglichen Gottesbegriffen ist er nicht naturhaftes Urprinzip, nicht anonyme Urmacht und nicht stumme, nur äußerlich anziehende Gewalt. Er darf nicht begriffen werden als abstrakte Kausalität, als abstrakte Normativität und auch nicht als abstrakte Finalität des Universums. Vielmehr ist Gott zu begreifen als der alles transzendent begündende und immanent bestimmende Schöpfer, Lenker, Vollender von Welt und Mensch. Und das heißt, der biblische Gott ist ein Gott geschichtlicher Offenbarung, ein Gott anhebender Versöhnung, ein Gott endgültiger Erlösung (vgl. 726f.).

Küngs Gotteslehre mündet also in einer *biblisch-christlichen Theologie des göttlicheren Gottes*, in der die Gottesvorstellungen der Philosophen bewahrt, kritisch reflektiert und zugleich überstiegen sind. Was er vorlegt, ist eine Theologie der Versöhnung von Wissenschaft, Religionsgeschichte, Philosophie und christlichem Glauben, in der zwar streng unterschieden, aber nicht dissoziiert, auf wesentliche Zusammenhänge abgehoben, aber nicht harmonisiert wird. So gesehen ist es ein Werk bester philosophischer und philosophieorientierter theologischer Tradition. Es ist auch ein Sachbuch und Kompendium philosophischer Gotteslehre, dem man neben den vielen Käufern, für die Sorge getragen wurde, auch die Leser wünscht. Was die philosophische Methode und Argumentation betrifft, favorisiert es das Verfahren der komplementären Ergänzung, der Vermittlung, des Sowohl-Als-auch, der Synthese der Gegensätze eher als das Verfahren des Entweder-Oder. Nur an einer Stelle scheint dieses Prinzip durchbrochen: in der Absolutsetzung des neuzeitlich-modernen Weltbilds. In der Tat ein erstaunliches Buch, das in seinem sachlichen Gehalt wie in seiner wohl disponierten Rhetorik Bewunderung verdient, im Detail aber auch Kritik.

Hans Michael Baumgartner

Tagungen

Werte, Rechte, Normen

Zu den Salzburger Hochschulwochen 1978

Worin besteht der Preis der Freiheit, deren Besitz für uns alle zu selbstverständlich geworden ist? Diese keineswegs rein rhetorisch gemeinte Frage stellte der Münchner Philosoph *Hermann Krings* anlässlich seiner Rede beim traditionellen akademischen Festakt der Salzburger Hochschulwochen 1978 (24. Juli bis 5. August) in den Raum.

Utopie und Realität der Freiheit

Krings' Antwort lautete: Der Preis, den wir für die Freiheit, für unsere Freiheit zu bezahlen haben, ist nicht mehr und nicht weniger als der Verzicht auf die Utopie ihrer vollen Realisierung.

Das Dilemma der neuzeitlichen Freiheitsidee, das im 20. Jahrhundert in voller Schärfe zutage getreten ist, bestehe, so meinte Krings, nicht zuletzt darin, daß man nicht bereit war, diesen Preis zu entrichten: man wollte Freiheit „haben“ und hat zunehmend Unfreiheiten geerntet. Heißt das, daß die *neuzeitliche Freiheitsgeschichte* ein einziger großer Irrweg gewesen ist, wie gewisse christliche Konservative nicht müde werden zu behaupten? Krings wies diese Theorie vom „zweiten Sündenfall“, der bis zum II. Vatikanischen Konzil weitgehend das Verhältnis der katholischen Kirche zur Moderne bestimmte, mit aller Entschiedenheit zurück: Nicht der autonome Freiheitsbegriff der Neuzeit, der das Risiko des Bösen miteinschließt, war falsch, der fundamentale Fehler liegt vielmehr in dem *Versuch, Freiheit zu verdinglichen*. Doch die Freiheit ist – so Krings zentrale These – kein Ding, kein Gegenstand, den man besitzen kann, sondern das Fundament, auf dem der freiheitliche Rechtsstaat beruht und das diesem die Legalität verleiht.

In Anknüpfung an ältere, naturrechtliche Traditionen habe daher das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland die „unantastbare Freiheit und Würde des Menschen“ zur obersten Verfassungsnorm erhoben. Daß demgegenüber die Utopie der Freiheit, die mit dem Anspruch ihrer totalen Verwirklichung auftritt, letztlich zur Vernichtung der Freiheit führt, dafür biete der *Marxismus*, wie er in den kommunistischen Ländern zur Herrschaft gelangt ist, ein abschreckendes Beispiel. Gewiß habe Karl Marx in seiner Kritik der bürgerlichen Staatsbürger- und Menschenrechte geglaubt, der fundamentale Fehler der modernen Freiheitsutopien liege ausschließlich in deren abstraktem idealistischem Charakter. Es habe sich jedoch gezeigt, daß die *Materialisierung der Freiheitsutopie durch Marx*, der sich rühmte, die Idee vom Kopf auf die Füße der Realität gestellt zu haben, die unheilvolle Dialektik zwischen Freiheit und Unfreiheit noch erheblich verschärft hat, und zwar genau in dem Maß, als der an der vorgegebenen Würde und Freiheit des Menschen als oberster Norm orientierte Rechtsstaat durch den parteiischen Staat im Dienste des proletarischen Klassenkampfes ersetzt wurde. „Die Ersetzung des Staates durch die kommunistische Partei kennzeichnete in der Tat die Katastrophe der kommunistischen Freiheitsidee“, lautete eine der Formulierungen von Krings.

Doch gibt es nicht auch bei uns vergleichbare Tendenzen, die – wenn auch in abgeschwächter Form – auf die Zerstörung der Freiheit hinauslaufen? Wird nicht das Netz der Abhängigkeiten, das der *moderne Sozial- und Wohlfahrtsstaat* dem Bürger übergestülpt hat, von Tag zu Tag engmaschiger, das „Gehäuse der neuen Hörigkeit“, von dem der deutsche Soziologe Max Weber mit prophetischem Weitblick in den zwanziger Jahren gesprochen hat, immer undurchdringlicher? Und sind es nicht die Menschen selbst, die in ihrem Streben nach Sicherheit an diesem Gehäuse unablässig zimmern – nicht ahnend, daß die Freiheit von allem Risiko unweigerlich zur Unfreiheit führen muß? Und wie verträgt sich mit dieser Sucht nach Sicherheit und

Versicherung der Ruf nach Befreiung, nach „Emanzipation“? Emanzipation – wovon? Am Ende von der Freiheit, die immer mehr als lästige Bürde empfunden wird? Diese Vermutung sei nicht von der Hand zu weisen, denn der „außengesteuerte Mensch“, der seinen inneren Kompaß verloren hat und dem auch die Verhaltensnormen der Tradition nichts mehr besagen – als Typus von dem amerikanischen Soziologen *Davis Riesman* treffend beschrieben –, sei heute Trumpf.

Verfassung als ambivalentes Synonym nationaler Identität

Damit ist aber bereits der Kernpunkt der Thematik der Salzburger Hochschulwochen berührt. Die akademisch-zurückhaltende Formulierung des Generalthemas „Werte, Rechte, Normen“ läßt – zumindest auf den ersten Blick – nur schwer erkennen, welche hochaktuelle, ja hochbrisante politische Frage dahinterstand. Es ging, um es kurz zu sagen, um die geistigen Fundamente unserer freiheitlichen Staats- und Rechtsordnung, um die sich nicht nur verstockte Konservative zunehmend Sorge machen. Es ging weiterhin um die wachsende Schwierigkeit, die Ordnung des freiheitlichen Rechtsstaates im Hinblick auf die offensichtlich schmaler gewordene Basis des Konsenses der Bürger über die gemeinsam akzeptierten Grundwerte entsprechend zu legitimieren. Es sind die tragenden Fundamente des gesellschaftlich-politischen Gemeinwesens, die heute nicht nur zur Diskussion, sondern – was man vor wenigen Jahren noch nicht für möglich gehalten hätte – auch zur Disposition stehen.

Sind die Sorgen, wie sie in den letzten Jahren von den deutschen Bischöfen und vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken geäußert wurden, nicht doch stark übertrieben? Steht nicht die überwältigende Mehrzahl der Bürger auf dem Boden des Grundgesetzes, das die unantastbare Würde und Freiheit des Menschen zur obersten Verfassungsnorm erhoben hat?

„Jedermann in der Bundesrepublik Deutschland beruft sich heute auf das *Grundgesetz*, jedermann bekennt sich zum Grundgesetz, und niemand bekämpft heute – im Unterschied zur Zeit der Weimarer Republik – offen die Verfassung“, sagte der bekannte deutsche Verfassungsrechtler Prof. *Josef Isensee* (Bonn) in seiner Vorlesungsreihe: „Ethische Grundwerte im freiheitlichen Staat“. Isensee erblickte in dieser außerordentlichen *Popularität des Grundgesetzes* einen einzigartigen Erfolg des geteilten und in seiner politischen Tradition mehrfach gebrochenen Deutschland. Wie vielleicht nirgendwo sonst in der westlichen Welt sei hier die Verfassung geradezu zum Synonym der nationalen Identität geworden, an das sich geradezu religiöse Heilshoffnungen knüpfen. Isensee versäumte jedoch nicht, auch auf die Kehrseite der Medaille hinzuweisen: Gesetzt, die Grundwerte sind tatsächlich verfassungsmäßig inkorporierte Elemente des politischen Konsenses der Bürger, so stelle sich heute die mehr denn

je naheliegende Frage, ob denn der Boden des Grundgesetzes tatsächlich noch so sicher sei, wie man dies bis vor kurzem angenommen hatte; ob hinter der Bejahung des Verfassungstextes, in den jeder seine Absichten und Wünsche hineininterpretiere, nicht in Wirklichkeit ein *schleichender Dissens* in den fundamentalen Werten steht. Offensichtlich sei es den Vätern des Grundgesetzes um einen unantastbaren, materialen Verfassungskern transzendenten Ursprungs gegangen, über den es in den ersten beiden Nachkriegsjahrzehnten keine Meinungsverschiedenheiten gab. Isensee sprach in diesem Zusammenhang geradezu von einem neuen Typus von Revolution. Um heute Revolution zu machen, sei es nicht notwendig, die Macht- und Nervenzentren des Staates durch einen militärischen Handstreich in die Gewalt zu bekommen: es genüge voll auf, die Verfassung umzuinterpretieren.

Spannung zwischen Freiheitsrechten und sozialen Grundrechten

Erst auf dem Hintergrund dieser Entwicklung wird deutlich, daß es in dem gegenwärtigen *Streit über das Verhältnis von Grundwerten und Grundrechten* um mehr geht als um die Frustrationserlebnisse verunsicherter „Klerikaler“, die sich nicht damit abfinden können, daß im säkularen Staat konfessionelle Grundwerte nicht zur allgemeinen Rechtsnorm werden können. In der heutigen Grundwertedebatte geht es vielmehr um das Verhältnis von Ethik und Recht. Der bayerische Kultusminister Prof. *Hans Maier* beantwortete diese rechtsphilosophische Frage dahingehend, daß Grundwerte und Grundrechte zwar nicht identisch sind, daß es sich aber auch nicht um völlig heterogene Größen handelt, wie dies beispielsweise Helmut Schmidt in seiner berühmten Hamburger Rede behauptete.

Mit anderen Worten: die Ethik reicht in die Rechtsordnung hinein, ohne in ihr völlig aufzugehen. Und was die Rolle des freiheitlichen Rechtsstaates bei der Verteidigung der Grundwerte anbelangt, so ist dieser Staat – wie Maier betonte – zwar ein weltanschaulich neutraler, säkularer Staat, doch diese Neutralität gelte nicht in bezug auf die der Verfassung zugrundeliegenden Werte, wie etwa die Freiheit und Würde jedes Menschen.

Doch nicht nur zwischen „Grundwerten“ und „Grundrechten“ bestünden heute *erhebliche Spannungen*, deren Ursachen in dem *wachsenden Wertedissens der Bürger* zu suchen seien, der Riß gehe vielmehr mitten durch die Grundwerte selber hindurch und werde so zur Quelle potentieller Konflikte: Es handle sich dabei, kurz gesagt, um den Widerspruch zwischen den „klassischen“, liberalen Freiheitsrechten einerseits, und den neuen sozialen Grundrechten wie Recht auf Arbeit, auf Erholung, auf medizinische Versorgung, auf Bildung usw. andererseits, wie sie in der Verfassung der Sowjetunion vorrangig sind. Maier gab offen zu, daß im freiheitlichen Rechtsstaat zwischen diesen beiden Arten von Grundrechten bis jetzt noch kein befriedigender Ausgleich gefunden werden konnte und

daß dieser aus der Natur der Sache wohl auch nicht voll und ganz gelingen könne.

Trotzdem werde der freiheitliche Rechtsstaat nicht um die schicksalhafte Aufgabe herumkommen, um ein neues Verständnis der Grundrechte jenseits der Einseitigkeiten des Liberalismus und Sozialismus zu ringen.

Grundwerte und Grundrechte im Marxismus

Wie die Verfassungswirklichkeit in der Sowjetunion und in den anderen Staaten des Warschauer Paktes sehr deutlich zeigt, gehen die klassischen liberalen Freiheits- und Menschenrechte zu Bruch, wenn die kollektiven sozialen Grundakte absoluten Vorrang genießen. Der bekannte Frankfurter Marxismusexperte und Sozialphilosoph Prof. *Iring Fetscher* machte zwar nachdrücklich darauf aufmerksam, daß zwischen den humanen Intentionen von Marx und Engels einerseits und der ganz anders gearteten Wirklichkeit in den Ländern des sogenannten „realen Sozialismus“ andererseits zu unterscheiden ist. Man wird jedoch auch nicht übersehen dürfen, daß der Umschlag der radikalen Emanzipationsbewegung des Marxismus in Systeme der politischen und sozialen Repression – weit davon entfernt, ein bloß zufälliges historisches Ereignis zu sein – bereits in den Ideen der „Klassiker“ grundgelegt ist. In seiner letzten Vorlesung über „die Frage der ethischen Grundwerte und der Grundrechte im Marxismus“ gab auch Prof. Fetscher offen zu, daß Marxens Konzept der Überwindung der bürgerlich-liberalen Grundrechte, in deren Kritik er mit so manchem konservativen Kritiker des Liberalismus übereinstimmte, auf einem fatalen Trugschluß beruht, der sich in der Folge äußerst verhängnisvoll auswirkt. Es sei verständlich, sagte Fetscher, daß bei einer solch kritischen Einstellung gegenüber den bürgerlich-liberalen Grundrechten Marx es nicht für notwendig und angebracht hielt, eigene „sozialistische Grundrechte“ zu formulieren.

Wohl gibt es Grundwerte, zu denen auch die marxistischen Sozialisten sich bekennen und die *Konkretisierungen der Grundwerte der bürgerlichen Revolution* zu sein beanspruchen. Aber diese Grundwerte – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – werden nicht in Grundrechte transponiert, sondern sollen sich in der sozialistischen Gesellschaftsordnung als „Freiheit von Ausbeutung durch Produktionsmittelbesitzer“ aufgrund der Abschaffung des privaten Produktionsmittelbesitzes und Gemeineigentum an den Produktionsmitteln, als „Gleichheit“ infolge des allen von der Gesellschaft garantierten Rechts auf Leben, Arbeit, Gesundheitsfürsorge, Erholung usw. und als Brüderlichkeit infolge des Wegfalls von Klassenantagonismen und individuellen Antagonismen realisieren. Derartige „soziale Grundrechte“ haben natürlich von Anfang an einen ganz anderen Stellenwert – und ein völlig anderes Verhältnis zur Staatsgewalt – als die vom aufsteigenden Bürgertum gegen den absolutistischen Staat erfochtenen Freiheitsrechte. Wer die Produktionsmittel

und die Konsumgüter im Namen der Gesellschaft verwaltet, der herrscht damit über die Personen, denen er Arbeit und Lebenschancen zuweist. Diese Herrschaft wird auch dadurch nicht eingeschränkt, daß er sich auf eine demokratische Legitimation beruft, wenn diese – wie das in Ländern mit Einparteienherrschaft oder Blockwahlssystemen unvermeidlich ist – demokratische Legitimation die reale Auswahl von Kandidaten und Programmen durch die Wähler ausschließt.

Weil das aber in allen Ländern des „realen Sozialismus“ so ist, gewinnen dort die alten liberalen Freiheitsrechte, die in den meisten Verfassungen wenigstens verzeichnet sind und die von den Regierungen des Ostblocks in Helsinki ausdrücklich als verbindlich anerkannt wurden, eine so große und aktuelle Bedeutung. Die tschechischen und slowakischen Bürger, die 1977 die „Charta“ formuliert haben, um für die wirkliche Gewährung der verfassungsmäßigen Grundrechte in ihrem Lande zu demonstrieren, hatten gewiß mindestens so viel Anlaß für diese Forderungen wie die Bürger, die im 18. Jahrhundert unter der Herrschaft des Absolutismus lebten. An dieser Stelle zitierte Fetscher *Leszek Kolakowski*, der einmal ihm gegenüber ausgerufen habe: „Welch welthistorischer Fortschritt, daß jetzt in einem sozialistischen Lande Forderungen erhoben werden, die vor 200 Jahren im bürgerlichen Europa einmal aktuell waren.“

Der Mensch als autonomes Freiheitssubjekt

Einen zentralen Stellenwert nahm die Frage der *Legitimation von Grundwerten und Grundrechten* ein. Dieses Legitimationsproblem mag in Zeiten gesellschaftlicher und politischer Normalität in den Hintergrund treten. Hier gilt, was der Zürcher Philosoph *Hermann Lübbe* in seiner Vorlesung über „Die Begründbarkeit von Normen und die sogenannte Wertfreiheit der Wissenschaften“ gesagt hat: im Normalfall müssen wir den Gesetzen gehorchen, weil sie gelten, und nicht, weil sie vernünftig sind! Ganz anders im Ausnahmefall, wenn beispielsweise fundamentale Grundrechte wie das Recht auf Leben oder die Verfassungsordnung als Ganzes auf dem Spiel stehen: dann wird der Widerstand gegen das positive Gesetz nicht nur zum Recht, sondern auch zur Pflicht. Es ist also gerade der stets mögliche Ausnahmestand und das daraus resultierende Recht auf Widerstand, das die Frage nach der Legitimität nicht nur einzelner Gesetze, sondern auch der Rechtsordnung als solcher provoziert. Freilich, die *Frage nach einer letzten Begründung von Normen*, gar von Grundwerten, versteht sich keineswegs von selbst, sie ist vielmehr historisch bedingt, und ihr Auftreten ist ein sicherer Index dafür, daß eine bislang als selbstverständlich akzeptierte Ordnung brüchig und daher rechtfertigungsbedürftig geworden ist. Auf diesen wichtigen Sachverhalt hat der Tübinger Moraltheologe und Sozialethiker *Alfons Auer* hingewiesen. Es scheint, sagte Auer, daß den Grundwerten nur so lange zwingende Einsicht und Evidenz zu-

kommt, solange sie in Mythos und Religionen eingebunden sind. Sobald jedoch eine Kulturgemeinschaft durch die geschichtliche Entwicklung dazu gezwungen wird, über sich selbst zu reflektieren, endet die Phase naiver Moralität, und mit den Normen werden auch die Grundwerte Gegenstand der Diskussion. Eine solche Problematisierung zielt immer über die jeweils geltenden Werte hinaus auf einen letzten „Grund“, der sie wirklich trägt und als „begründet“ erscheinen läßt.

Die heutige Grundwertediskussion, so Auer weiter, greife die alte *Naturrechtsdiskussion* wieder auf und suche sie in zeitgerechter Weise fortzuführen. Wem das Stichwort „Naturrecht“ dabei nur noch ein mitleidiges Lächeln abgewinnen kann, der sollte nach Auer bedenken, daß die Lehre vom Naturrecht auch dann noch eine Möglichkeit der Rechtsbegründung bot, als die unmittelbare theologische Begründung des Rechts zunehmend auf weniger Gehör stieß. Auer analysierte eingehend die wichtigsten Interpretamente, mit deren Hilfe man sich in unserem Kulturkreis die verborgene, aber alles tragende Sinnhaftigkeit menschlich-gesellschaftlichen Daseins konkret verdeutlicht hat: die Legitimation durch die „Weltvernunft“ in der Antike, die Legitimation durch Gott als dem letzten Seinsgrund und schließlich die Legitimation durch den Menschen als autonomes Subjekt der Freiheit, und zog dann folgendes Fazit:

„Jede Reflexion über Grundwerte, auch die theologische, wird ansetzen beim neuzeitlichen Verständnis der Würde des Menschen, das sich auslegt von der autonomen Freiheit her, die allen Menschen unverzichtbar zukommt: Dieses moderne Freiheitsverständnis ist ohne das stoisch-christliche Erbgut nicht denkbar, aber es ist konkret geschichtlich nicht unmittelbar aus dieser Tradition hervorgegangen.“ Dies gelte es festzuhalten und anzuerkennen. Nur die Anerkennung der geschichtlichen Wirklichkeit bewahre uns vor falschen Ansprüchen und dahinter sich möglicherweise verbergenden Verschleierungen. Nur auf dieser Basis kann auch ein *neuer Konsens zwischen modernem Weltethos und christlicher Soziallehre* angestrebt werden. Hier bedarf es einer Konversion theologischen und kirchlichen Denkens. Kirche und Theologie müßten nicht nur die Autonomie der Moral, sondern auch die Moral der Autonomie anerkennen. Der Mensch als autonomes Freiheitssubjekt – dies ist also der erste und unumgängliche Ansatz für eine sinnvolle theologische Reflexion. Damit aber das Denken sich nicht auf individuelle Grundwerte und Grundrechte im Sinn des Liberalismus verengt, müsse auch der geschichtliche Beitrag der sozialistischen Bewegung respektiert werden: die Erweckung für die sozialen Grundwerte. Und schließlich müsse der Blick auf die Probleme der Entwicklungsländer die Aufmerksamkeit für die ökonomischen Grundwerte und Grundrechte schärfen: Wenn wir die geschichtliche Entwicklung insgesamt ernst nehmen, müssen wir auch die durch ihre existentiellen Erfahrungen vermittelten Einsichten in das umgreifende personale, soziale und ökonomische Grundwert- und Grundrechtsgefüge respektieren.

„Die wachsende Notwendigkeit wissenschaftlicher, technischer und wirtschaftlicher Kooperation, d.h. die Notwendigkeit gemeinsamer Interessenvertretung kann allmählich dazu führen, daß eine neue sittliche Verantwortlichkeit entsteht, daß also in diesem Prozeß das Interesse sich zu einem Ethos weiterbildet. Eine realistische theologische Ethik wird sich nicht zu gut sein, sich mit dieser Problematik auseinanderzusetzen.“

Unterschätzung des Naturrechts

Zum Schluß sei noch einmal das Stichwort „Naturrecht“ aufgegriffen, das im Programm dieser Salzburger Hochschulwochen nur ein einziges Mal vorkam, und zwar im Titel eines von Prof. *Wolfgang Kluxen* (Bonn) geleiteten Seminars, „Naturrecht heute“. Mit Humor bemerkte Kluxen, er habe den Eindruck, daß man ihm mit dieser Veranstaltung eine Art „Feigenblattfunktion“ zugebracht habe, um die naturrechtliche Blöße des übrigen Programms zu verdecken.

Andere sagten es direkter und schärfer, indem sie geradezu

vom „Zusammenbruch“ des Naturrechts sprachen – gewiß eine sehr schnelle Behauptung, die wohl erst bewiesen werden müßte. Fest steht jedoch, daß heute der Gedanke des Naturrechts im Gegensatz zu den fünfziger Jahren, in denen man geradezu von einer „Renaissance der Naturrechtsidee“ sprechen konnte, stark in den Hintergrund getreten ist, und zwar auch im Raum des katholischen Gesellschafts-, Rechts- und Staatsdenkens. Vielleicht ist das alte Naturrecht nicht zuletzt an seiner Überforderung zerbrochen – an seinem Anspruch für breite Bereiche und differenzierte Details ewige und unveränderliche Normen aus der Natur des Menschen ableiten zu können und gleichzeitig für jede Situation, für jeden konkreten Fall eine eindeutige Lösung parat zu haben. Jedenfalls steht fest, daß wir heute den Rationalitätsanspruch des traditionellen Naturrechts nicht mehr sozial zur Geltung bringen können. Andererseits ist das Naturrecht nur schwer ersetzbar. Die von ihm gestellten Fragen sind geblieben und sogar noch bedrängender geworden. Auch das ist anlässlich der Salzburger Hochschulwochen 1978 deutlich geworden. Freilich: eine Antwort auf die Frage, was an die Stelle des Naturrechts treten könnte, blieben sie schuldig.

Gerhard Ruis

Kurzinformationen

Zahlreiche Stellungnahmen aus der Ökumene würdigten die Bemühungen Papst Pauls VI. um die Einheit der Christen. Der Weltkirchenrat gedachte des verstorbenen Papstes in einer von seinem Generalsekretär, *Philip Potter*, sowie vom Vorsitzenden des Zentralausschusses, dem anglikanischen Erzbischof *Edward Scott*, unterzeichneten Botschaft an den Vatikan (vgl. EPS, 10. 8. 78). Darin wurde der Pontifikat Pauls VI. als eine entscheidende Periode für das Leben nicht nur der katholischen, sondern aller christlichen Kirchen bezeichnet. Während seiner Amtszeit sei der Grundstein für eine neue und dauerhafte Gemeinschaft zwischen allen christlichen Kirchen gelegt worden. Die vom Zweiten Vatikanum gewünschte Öffnung zu den anderen Kirchen habe sich Schritt für Schritt entwickelt und sei zu einer irreversiblen Realität geworden. Paul VI. habe sich beständig um die Förderung und Vertiefung des gegenseitigen Verstehens der Kirchen bemüht. „Sein persönlicher Einsatz für die Tradition der eigenen Kirche und für die Sache der Einheit, bezeugt durch ein Leben tiefer Hingabe und Demut, und sein Eifer für die Bezeugung des Evangeliums durch die Kirche haben weit über die Grenzen der römisch-katholischen Kirche hinaus ausgestrahlt.“ Hervorgehoben wird in der Botschaft auch das Engagement des Papstes für Gerechtigkeit und Frieden. Während seines Pontifikates hätten viele Katholiken neue Perspektiven des Zeugnisses und der Aktion im gesellschaftlichen Leben entdeckt. Schließlich wurde an den Besuch Pauls VI. in der Genfer Zentrale des Weltkirchenrats erinnert: „Wer dabei war, wird nie die sichtbare Bewegung vergessen, mit der er gesprochen hat, und wird mit Dankbarkeit seine tiefe Sorge um die Zukunft des christlichen Zeugnisses in der Welt in Erinnerung behalten.“

Der ökumenische Patriarch von Konstantinopel, *Demetrios I.*, würdigte Paul VI. als einen „der großen Päpste dieser Epoche, geschätzt und geehrt vor allem als Erneuerer der katholischen Kirche, als Förderer der Einheit der Christen und als Verteidiger der menschlichen Person, der Religionsfreiheit und des Weltfriedens“ (vgl. KNA, 9. 8. 78). Der Moskauer Patriarch *Pimen* rühmte in einem Beileidstelegramm die Anstrengungen Pauls VI. für die Begründung „brüderlicher Beziehungen zwischen der römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche“. Ein ganz besonderes Zeichen der Verbundenheit setzten die zur XI. *Lambeth-Konferenz* versammelten anglikanischen Bischöfe. Sie luden die drei katholischen Beobachter der Konferenz ein, ein Requiem für den verstorbenen Papst zu feiern, an dem die überwältigende Mehrheit der bei der Konferenz anwesenden Bischöfe teilnahm. Eine weitere vielbeachtete Geste von anglikanischer Seite war die Beteiligung des früheren Erzbischofs von Canterbury, *Michael Ramsey*, an den Beisetzungsfestlichkeiten in Rom. Zwischen Ramsey und Paul VI. hatte Ende März 1966 eine denkwürdige historische Begegnung stattgefunden (vgl. HK, Mai 1966, 225 ff.).

Der Generalsekretär des *Lutherischen Weltbundes*, *Carl Mau*, erklärte zum Tode des Papstes: „Unter seiner Leitung ist seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine bemerkenswerte Annäherung im Leben und Denken zwischen römischen Katholiken und Lutheranern ermöglicht worden.“ Der Lutherische Weltbund erinnere sich „der ökumenischen Visionen Papst Pauls und der Wärme und Gastfreundschaft, die er uns bei unseren Besuchen entgegengebracht hat“ (vgl. LWB-Information, 9. 8. 78). Der Leitende Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kir-