

Entwicklungen

Grundwertediskussion in den USA

Die Grundwertediskussion in der Bundesrepublik dauert nun schon einige Zeit. Die Argumente sind eher unübersichtlich geworden (vgl. HK, Juli 1976, 381ff. und HK, Januar 1977, 13ff.). Es wäre gut, wenn man ein wenig Abstand gewinnen könnte. Ein Moratorium in Fragen von Recht und Moral jedoch ist unzulässig. Es scheint darum angeraten, das nächstbeste Mittel zu wählen, um ein wenig Distanz zu erreichen und das Problem mit den Augen anderer zu sehen. Die Vereinigten Staaten von Amerika bieten sich dafür als Spiegel an

Auch in den USA gibt es seit der Mitte der sechziger Jahre eine Debatte um – wie die amerikanische politische Philosophie sich ausdrückt – „Fundamentals“. Ist es in Deutschland die Sorge um das Ende des Nachkriegskonsens, die die Diskussion angestoßen hat, sind das in den USA vor allem die stärker empfundenen sozialen Unterschiede. Die Gesellschaft wird trotz bemerkenswerter Fortschritte mit den rassistischen Spannungen nicht fertig. Die wirtschaftlichen und sozialen Ungleichheiten belasten das soziale Klima. Die Generation der nunmehr 35- bis 45jährigen, die geglaubt hatte, durch eine Periode bleibender Wandlungen hindurchgegangen zu sein, stellt beschämt fest, daß ihre Sprache und ihr Verstehen weiterhin von stereotypen gesellschaftlichen Vorstellungen und Rollen geprägt sind. Man empfindet sich – so lauten die häufig gehörten Kürzel für diesen Zustand – als „racist“ und „sexist“. Der Vietnamkrieg und die Watergatekrise, welche die Nation tief verletzt haben, sind nicht bewältigt, wie u. a. Medienereignisse aus der letzten Zeit, darunter die preisgekrönten Filme „Der Hunter“ und „Homecoming“, zeigen. Die Carter-Regierung trägt die Folgen einer verminderten politischen Loyalität. Eine Diskussion um „Fundamentals“ drängt sich also auf.

Die Fundamentals der Alt- und Neoliberalen

Dieser Diskussion angenommen hat sich die lange totgesagte *politische Philosophie*. Seit einiger Zeit gibt es in ihr eine neue Grundlegendiskussion. Ihre Vertreter stützen sich auf eine kritischer gewordene Intelligenz, die ihre Unzufriedenheit mit den Fehlentwicklungen der Gesellschaft – Sozialgesetzgebung, Erziehung, Verkehr, Umwelt, Energieversorgung – mit Schärfe zu Wort bringt. Viele von denen, die sich zu Wort melden, sind gleich ihren Vorfahren *überzeugte Verteidiger des klassischen Liberalismus amerikanischer Prägung*. Wobei zu vermerken ist, daß seine Vertreter „liberal“ sind im Verständnis der

Grundrechte und in ihrem Wirtschaftsverständnis, aber konservativ in ihrer Weltanschauung. Ihre spontane Sympathie gilt nicht den Randgruppen der Gesellschaft, sondern den – wie sie glauben – durch jahrelange antiliberale Politik Geschädigten – den Selbständigen und Unternehmern, die für sie das „mittlere“ Amerika (middle America) darstellen. Zwar geben sie zu, daß die westliche, von liberalen und kapitalistischen Vorstellungen geprägte Welt durch eine *Krise des Vertrauens* hindurchgeht, doch zweifeln sie nicht daran, daß diese die Kraft der Erneuerung besitzt. Die erlebten Veränderungen haben ihr Vertrauen in die Neue Welt und ihre Errungenschaften nicht gemindert.

Robert Nozick kann als typischer Vertreter dieser Gruppe gelten. Sein in republikanischen Kreisen zustimmend aufgenommenes Buch „Anarchy, State, and Utopia“ (Basic Books, New York 1974) beginnt mit dem Satz: „Individuen (allein) haben Rechte, und es gibt Dinge, welche keine Person oder Gruppe ihnen antun darf, ohne ihre Rechte zu verletzen.“ In diesem Satz, der an John Locke erinnert, ist auch die liberale Staatsauffassung enthalten: Der Staat soll gerade nur so stark sein, daß er Chaos verhindert, Eigentum schützt und eine polizeiliche Ordnung aufrechterhält. Natürlich anerkennt der Liberale alter Schule eine Pflicht des sozialen Ausgleichs, doch *gibt es für ihn neben den individuellen Freiheitsrechten keine gleichrangigen sozialen Grundrechte*. Wo innerhalb des historischen Prozesses das „ursprünglichste“ aller Freiheitsrechte, das Recht auf Eigentum, verletzt worden sei, werde „ein volles Wiederinkrafttreten des Rechtes für Gerechtigkeit sorgen“.

Wie alle einfachen, mit nur einem Prinzip auskommenden Systeme, entbehrt die These Nozicks nicht einer gewissen Attraktivität. Seine rigorose Gedankenführung zwingt jeden, der meint, dem Grundwert der Gerechtigkeit eine gleichrangige Bedeutung neben der Freiheit geben zu müssen, zum Nachdenken. Seine Argumente gegen den Sozialstaat verdienen zweifellos Aufmerksamkeit.

Die Grundlegendiskussion der amerikanischen politischen Philosophie vollzieht sich allerdings nicht ausschließlich im Rahmen des Liberalismus alter Tradition. Im Gegenteil, ein anderer Aspekt der Debatte entzündet sich an dessen Fehlentwicklungen und Einseitigkeiten. In jüngster Zeit hat sich der amerikanische Präsident bei verschiedenen Gelegenheiten zum Anführer der Kritiker gemacht, so in seiner Rede zur Energiefrage am 15. Juli 1979, wo er zu einer neuen Moral des Vertrauens und der Verantwortung aufrief. *Christopher Lash* hat in seinem schon

berühmt gewordenen Buch „The Culture of Narcissism“ (W. W. Norton, New York 1978) das aus dem Liberalismus hervorgegangene Menschenbild als *narzißtisch* charakterisiert. Nach seiner Überzeugung hat die ständige Propagierung der Emanzipation zu einer Fehlform von Freiheit geführt. Der moderne westliche Mensch kreise nur noch um sich selbst. Es fehle ihm – was er dringend bedürfe – die „Vision einer neuen Gesellschaft“.

Zahlreiche Veröffentlichungen nehmen sich des gleichen Themas an. Eine neuere Studie zur Unabhängigkeitserklärung meint sogar, die im Liberalismus fehlende soziale Dimension durchaus schon im Text Thomas Jeffersons entdeckt zu haben. Nicht Locke habe bei der ersten Version Pate gestanden, sondern der schottische Philosoph Francis Hutcheson, der die Grundrechte Freiheit, Leben und Streben nach Glück niemals aus einer korporativen Verantwortung herausgelöst habe (vgl. G. Wills, *Invention America, Jefferson's Declaration of Independence*, Vintage Books, New York 1978).

Der geschlossenste Versuch, die Grenzen eines individuellen Liberalismus zu überschreiten, stammt von John Rawls (*A Theory of Justice*, Cambridge 1971; dt.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt 1975). Seine inzwischen zu einem Standardwerk politischer Philosophie avancierte „Theorie der Gerechtigkeit“ beschreibt den Urzustand (original state) des Menschen in folgender Weise: Der Leser wird aufgefordert, sich eine beliebige Versammlung von Männern und Frauen vorzustellen. Das einzige, was man von ihnen weiß, ist, daß sie gewöhnliche Menschen sind und von einem gesunden Selbstinteresse geleitet werden. Von ihrer eigenen Persönlichkeit sind sie aber noch – in Rawls' Worten – „durch einen Schleier des Unwissens getrennt“. Sie gehören noch keiner geordneten Gesellschaft an. Treten diese Männer und Frauen – so die Rawlssche These – zu einer konstituierenden Versammlung zusammen, dann stimmen sie unweigerlich in *zwei Prinzipien* überein: Erstens erkennen sie an, daß jeder von ihnen alle *Grundfreiheiten* besitzen soll, soweit sie die Grundfreiheiten der anderen nicht verletzen; zweitens einigen sie sich auf das Prinzip, daß keine Unterschiede in Einkommen und Besitz hingenommen werden, es sei denn diese Unterschiede wirkten sich zum Vorteil der am wenigsten Besitzenden innerhalb der Gruppe aus. Mit diesem letzten der beiden Prinzipien, dem eigentlichen *Gerechtigkeitsprinzip*, erweitert der an der Harvard-Universität dozierende Philosoph den Liberalismus um die geforderte *soziale Dimension*. Das erste Prinzip behält allerdings den Vorrang. „Freiheit kann nur wegen Freiheit in Frage gestellt werden“, lautet die nicht mehr zu problematisierende Vorzugsregel. Zweifellos handelt es sich um einen imposanten Entwurf. In einer Situation, in der die Voraussetzungen des „amerikanischen Traums“ (American dream) – Liberalismus und Utilitarismus – fraglich geworden sind, will Rawls die Gesetze beschreiben, unter denen Entscheidungen einen gesamtgesellschaftlichen Konsens hervorbringen können. Er bestreitet nicht – setzt das vielmehr unreflektiert voraus –, daß die rationale Subjektivität, die sich nach seiner Ansicht immer schon im Li-

beralismus dargestellt hat, den Gesellschaftsvertrag und die daraus folgenden, aber nicht weiter analysierten moralischen Akte zu tragen imstande ist. Insoweit ist „seine Theorie der Gerechtigkeit“ dem „herrschaftsfreien Dialog“ von Jürgen Habermas zu vergleichen. Ohne Rückgriff auf eine inhaltliche Bestimmung, aber im Vertrauen auf die rationale Vernunft soll der Prozeß dargestellt werden, nach der Urteile Konsens erzielen können.

„Problemlose“ Zuordnung von Sozialem und Individuellem

Man könnte so den Eindruck gewinnen, daß sich, abgesehen von der angedeuteten Parallele, die geschilderten denkerischen Anstrengungen weitab von der deutschen Grundwertediskussion bewegen.

Tatsächlich ist seit der Gründerzeit der deutschen Sozialdemokratie die *soziale Frage* in diesem Land häufiger gestellt worden als in den Vereinigten Staaten. Es scheint überdeutlich, „daß die ungehinderte freie Betätigung der individuellen Kräfte durch das Individuum für sich allein noch nicht ausreichte, sondern daß zu ihr in einem sittlich geordneten Gemeinwesen noch hinzutreten müsse: die Solidarität der Interessen, die Gemeinsamkeit der Entwicklung“ (Ferdinand Lassalle). Selbst die deutsche Version des Liberalismus mit seiner unermüdlichen Rückführung aller politisch relevanten Entscheidungen auf das „Im Zweifel für die Freiheit“ läßt den Staat nicht mehr zum Verwalter individueller Interessen und zum Nachwächterstaat degradieren. Alle politischen und gesellschaftlichen Gruppen scheinen darin übereinzustimmen, daß der Grundwert der Freiheit und die Würde des Menschen nicht nur durch individualistische Züge, sondern auch durch eine Funktion innerhalb der Gesellschaft zu kennzeichnen sei.

Doch bezieht sich diese Eindeutigkeit auch auf das *Verhältnis zwischen Einzelnem und Gemeinschaft*? Besteht Klarheit auch über die Beziehung von Individuellem und Sozialem? Auch das ist ein Teil der amerikanischen Diskussion. Andererseits deuten bekannte politische Slogans eher an, daß es auf diesem Gebiet in Deutschland nicht weniger ein theoretisches Defizit gibt. Von einer Synthese kann kaum die Rede sein, auch nicht im Theorieangebot der Kirche. Sicher kann niemand, der die katholische Soziallehre auch nur ein wenig kennt, ihr vorwerfen, sie habe sich nicht gleichermaßen um den Einzelnen wie um die Gemeinschaft bemüht. Und doch läßt sich der Eindruck nur schwer verdrängen, die Verbindung zwischen beiden werde bisweilen einfach *zu problemlos* behauptet. Niemand wird der Kirche das Recht streitig machen wollen, sittliche Werte im individual-personalen Bereich zu reklamieren, doch es ist erlaubt, zu fragen, ob sie sich nicht manchmal die Mühe spart, diese Werte zu einer bestimmten gesellschaftlichen Wirklichkeit in Beziehung zu setzen. Es muß darum eine *Vorzugsregel* geben, und sie kann nur unter Berücksichtigung der sozialen Dimension konstru-

iert werden. Denn nur mit Hilfe einer solchen Regel läßt sich angeben, wann der Staat und die Gesellschaft für eine ethische Orientierung aktiv eintreten müssen.

Aus bestimmten politischen Richtungen macht sich andererseits die Tendenz bemerkbar, Grundwerte so darzustellen, als ob sich diese in ihrer Funktion für die Gesellschaft (als ganze) erschöpften. Dabei werden der unabdingbare Anspruch des Einzelgewissens und die noch nicht ins allgemeine Bewußtsein aufgenommenen Erwartungen der Randgruppen nur unzureichend berücksichtigt. Insgesamt wirkt sich der Mangel der Zuordnung von Sozialem und Individuellem – in Deutschland ebenso wie in Amerika – zuungunsten eines stärkeren gesellschaftlichen Engagements aus. Die Realität der politischen Konflikte wird verschleiert und die harte Auseinandersetzung verdrängt. Ein Unterschied besteht allenfalls darin, daß die deutsche Diskussion von gegensätzlichen Polen ausgeht, während in den USA der Ausgangspunkt jeweils derselbe ist. Man scheint auch mit weniger angeblichen Selbstverständlichkeiten zu operieren. Vielleicht ist das eine Erklärung dafür, warum die Rawlsschen Überlegungen in Deutschland zunehmend Anklang finden.

Versuche, ein System der Freiheit zu begründen

Bei Rawls und Nozick – wie in der gesamten Diskussion – nimmt der Grundwert „Freiheit“ den ersten Platz ein. Die Auseinandersetzung kann nachgerade als der Versuch charakterisiert werden, das System der Freiheit zu begründen. Es bleibt natürlich eine Frage, ob sich der behauptete Vorrang beweisen läßt. Möglicherweise handelt es sich gar nicht um eine innere Notwendigkeit, sondern um eine weltanschauliche und persönliche Präferenz. Damit wäre allerdings sein Wertcharakter in Zweifel gezogen. Es ist auch unsicher, ob die Annahme richtig ist, daß einer, der seine Grundbedürfnisse erfüllt hat, nichts weiter mehr will als den Ausbau seiner Freiheitsrechte. Und kann man überdies die Beziehung zu den am wenigsten Besitzenden einer Gruppe von der Entwicklung der individuellen Freiheit funktional abhängig sein lassen? Bleibt damit am Ende die mit viel Sorgfalt erarbeitete Systemeinheit der beiden Prinzipien nicht rein äußerlich?

Ronald Dworkin, inzwischen in England lehrender Rechtsphilosoph, behauptet denn auch, daß der Freiheit immer ein anderer Grundwert, nämlich Gleichheit, zugrunde liege. Daraus aber entstehe keinerlei Konflikt: „Ich bestreite nachdrücklich die Annahme, daß irgendeine der Grundfreiheiten, die wir Rechte nennen, mit Gleichheit in Konflikt liegt...“ (Three Concepts of Liberalism, in: The New Republic, April 1979, S. 47). Und: „Ich will die Begriffe der klassischen Debatte mit der Frage umkehren...“ nicht: „Wieviel Gleichheit müssen wir aufgeben, um dieses Recht in zureichender Form zu berücksichtigen“, sondern: „Ist dieses Recht [der Freiheit] notwendig, um die Gleichheit zu schützen?“ (Vgl. die sehr hilfreiche

Beschreibung der Grundrechtstheorien bei: E. W. Böckenförde, Staat, Gesellschaft, Freiheit. Frankfurt 1976, 221–252.) Nach dieser Feststellung, die sich aus einer Kritik Rawls entwickelt hat, kann sich eine positive Deutung von dessen Prinzipien anschließen: Was dieser wirklich sagen wolle, sei, jeder Mensch habe nicht nur ein Recht auf Freiheit, sondern ebenso ein Recht auf den Respekt und die Sorge seiner Mitbürger.

Hinter Dworkins „Richtigstellung“ verbirgt sich selbstverständlich ein grundsätzlicheres Bemühen. Er will neu begründen, was Recht und was Pflicht, was Sollen und Verantwortung ist. In gewisser Hinsicht sieht man sich in die *Auseinandersetzung um das Naturrecht* zurückversetzt. Gegenüber dem bei Juristen vorherrschenden Positivismus und Utilitarismus geht es dem Rechtsphilosophen darum, die Realgeltung von Rechten einzuschärfen. Er weigert sich, wie es der gängigen Meinung entspricht, Rechte als Resultate ausdrücklicher politischer Entscheidungen oder ausdrücklicher sozialer Praxis zu verstehen. Mit Nachdruck stellt er fest, daß sie jeglicher Gesetzgebung und Rechtsprechung vorausgehen. Sie sind „Trümpfe in der Hand von Einzelnen“ (Taking Rights Seriously, IX). „Ich glaube, daß die einzige klare und brauchbare Definition dessen, was ein Recht ist, den Gegensatz zwischen Gesetzen und Gemeinwohl anvisiert. Jemand hat ein Recht in des Wortes ausdrücklicher und brauchbarer Bedeutung, wenn er berechtigt ist, etwas zu tun oder etwas zu haben, selbst wenn das Gemeinwohl dabei Schaden nimmt“ (Three Concepts of Liberalism, S. 47). Die Bezeichnung „Trumpf“ soll offenbar andeuten, daß niemand auf den Gedanken kommen sollte, Rechte hätten – Schreckgespenst des Angelsachsen – einen besonderen „metaphysischen Charakter“. Sie gründen ausschließlich in dem nicht mehr weiter in Frage zu stellenden *Prinzip der Gleichheit* oder – um es mit Kant zu sagen – in der „Gesamtheit der Bedingungen, mit deren Hilfe der Wille eines Menschen mit dem Willen eines anderen Menschen in Einklang gebracht werden kann“ (Metaphysik der Sitten, AA Berlin 1902, S. 205). Leider findet der kantische Zusatz „... und zwar in Übereinstimmung mit einem allgemeinen Gesetz der Freiheit“ wenig Beachtung. Nozick teilt das Anliegen der deontologischen Rechtsbegründung, glaubt aber ohne Gleichheits- oder Gerechtigkeitsprinzip auskommen zu können. Ein Konflikt innerhalb der einen Grundfreiheit kann es nach ihm nicht geben. Aber ist das so einleuchtend? Sicher wird niemand in der Tradition westlicher politischer Philosophie einen Zustand propagieren wollen, in dem die freie Entscheidung des Einzelnen auf Grund fortgesetzter Interventionen des Staates nur noch nominell gilt. Aber sind damit alle strukturierten Gerechtigkeitstheorien (patterned theories of justice), zu deren Initiierung staatliche Institutionen erforderlich sind, inakzeptabel? Personen haben Rechte. Doch müssen sich diese immer wieder unter jeweils *veränderten geschichtlichen Verhältnissen* und oftmals unter schwerwiegendem Dissens gegen andere durchsetzen. Geht das, ohne daß Freiheit auf einen weiteren Grundwert zurückbezogen wird? Der Angriff gegen

den Positivismus läßt das Pendel zu weit nach der anderen Seite ausschlagen. Von einer teleologischen Normierung, die man bekämpft, gerät man in eine deontologische Methode ohne Dynamik.

Rawls hat in jüngster Zeit das *Anliegen der allgemeinen Rechts- und Normbegründung* wieder von neuem aufgenommen. Auch er versteht sein Bemühen als eine Korrektur der teleologischen, utilitaristischen Rechtfertigung. Es erscheint ihm unerträglich, etwas als Recht und richtig zu etikettieren, das – nach Abzug unvermeidlicher Verluste – unter dem Strich ein Plus an Lustgewinn und Glück für die größtmögliche Zahl erbringen soll. Lust und Glück dürften nicht als moralische Güter angesehen werden, wenn die Verwirklichung des Einzelnen nicht auf einen zweiten Rang geschoben werden soll. Was der ohne Zweifel einflußreichste Vertreter der neoliberalen Schule in Amerika als deontologisches Modell der Norm- und Rechtsbegründung anzubieten hat, ist – wie bereits erwähnt – das Gesamt der Voraussetzungen, unter denen eine sittlich richtige Entscheidung gefällt werden kann. Es fehlt jedoch – ebenso wie bei den bisher behandelten Autoren – eine *Philosophie der praktischen Vernunft*, für die das „Gesamt der Voraussetzungen“ lediglich die Bedingung der Möglichkeit darstellt. Zweifellos ist in seinem ersten Prinzip der Gerechtigkeit das Prinzip der rationalen Subjektivität fest verankert, doch sucht man umsonst nach der Erkenntnis, wie die Freiheit aus der Kraft der Person – nach eigenen dynamischen Kriterien – ihre Gestalt gewinnt und Realität je neu setzt.

Die deutsche Grundwertediskussion scheint in diesem Punkt der transatlantischen Gegenprobe um einige Längen voraus zu sein. In allen bekannten Katalogen wird neben Freiheit immer auch Gleichheit bzw. Gerechtigkeit genannt. In einem weiteren Glied der (nach der Terminologie zwar verschiedenen) Trias tritt dabei auch die Erkenntnis hinzu, daß sich mit der Rückbindung der Freiheit auf Gleichheit – stimmt man dieser zu – der Wert darin keinesfalls schon *vollständig* darstellt, so daß er damit gleichsam bleibend vorgegeben und kraft kunstvoller Deduktion gleichsam auf Abruf bereit sei, sondern zu seiner Realisation einer ausdrücklichen Setzung bedürfe. Faßt man allerdings die diesseits der Neuen Welt sich anbietende Debatte so zusammen, dann sieht man, daß mit der aufgeworfenen Frage ein Nerv der Grundwertediskussion überhaupt getroffen ist. Es wäre je ein Mißverständnis, anzunehmen, daß die Gefahr nur darin stecke, daß Rechte allein aufgrund von institutionellen und praktisch politischen Entscheidungen begründet würden. Sie muß ebenso dort gesehen werden, wo man sich auf Werte beruft, die nichts anderes sind als historisch gewordene Fixierungen. Auf den ersten Aspekt konzentrieren sich die amerikanischen Kritiker nahezu ausschließlich, auf den anderen Aspekt scheinen sich in Deutschland nicht wenige festlegen zu wollen. Es besteht jedenfalls keine Einmütigkeit. Eine *konstruktivistische Ethik*, die das Eigentliche in der Setzung von Normen und Rechten erblickt, und eine *traditionelle Naturrechtsauffassung*, die sich gern auf das

Bleibende und Vorgegebene beruft, stehen sich weithin unversöhnt gegenüber. Aber wofür man sich auch entscheidet, man braucht einen tragfähigen Begriff der Freiheit, der eine praktische Synthese der Grundwerte zustande bringen kann.

Wertekonkretion als „historische Utopie“

Wenn man als Europäer die amerikanische Grundwertediskussion verfolgt, bestätigt sich ein Eindruck immer wieder: Sie ist *weniger basisfern* als in Deutschland. Auch wenn die abstrakte philosophische und juristische Sprache bisweilen den Anschein der Weltferne erweckt, die Debatte um Fundamentals läßt den Alltag nie hinter sich. Dworkin setzt bei vieldiskutierten politischen Fragen an: „Sollen die wegen des Vietnamkrieges republikflüchtig gewordenen jungen Männer mit der ganzen Härte des Gesetzes bestraft werden, oder dürfen sie sich auch jetzt noch auf ein unverändertes Grundrecht berufen?“ (Civil Disobedience, in: Taking Rights Seriously, S. 206–222). Es überrascht nicht, daß er eine generelle Amnestie empfiehlt. Oder: „Wie weit reicht das Recht auf Achtung und Sorge, auf das jedermann einen Anspruch hat, wenn es um die Verteilung der begrenzten Studien- und Arbeitsplätze geht?“ Aber auch da wird die Antwort auf einer grundsätzlichen Ebene gesucht. Mit besonderer Vorliebe werden ökonomische Fragen erörtert. Darunter hat die Energiedebatte einen besonderen Platz. Das Gebildeten- und Professorenmilieu, aus dem die Autoren stammen, prägt die Richtung für die politischen Voten vor. Doch in amerikanischer Tradition richtet sich das Anliegen immer auf *Praxis*; es bleibt nicht in theoretischen Überlegungen stecken.

Diese Praxis ist nicht selten allerdings *in sich geschlossen*. Sie hat eine traditionelle, auch weltanschaulich-religiöse Prägung. Ohne sich dessen immer bewußt zu sein, gründet sie sich auf einem missionarisch politischen Bewußtsein, ist bestimmt vom Willen zum Erfolg und scheint getragen von einem nicht mehr in Zweifel zu ziehenden Gruppengeist. Das Ziel, das sich mit der Praxis verbindet, ist in großen Zügen das gleiche, das die englischen Siedler des 17. Jahrhunderts und nach ihnen Einwanderer während zwei Jahrhunderten angetrieben hat. Jeder, auch die jetzt Lebenden, soll Anteil erhalten an den Träumen und Wünschen, welche dieses Land immer für realisierbar gehalten hat.

Eine ideologisch aufgeblasene Praxis kann aber kaum das Konkrete unverfälscht vermitteln. Weil die Augen gebannt sind, ist es leicht, die ausgestreckte Hand des Armen und die Situation einer ungerechten Welt zu übersehen. Der angebliche Realismus ist nicht selten von *Illusion* getrübt. Dworkin sieht das. Er beteuert, daß ihm selbst die Kriterien der Vermittlung fehlen. Die wieder ins Gespräch gekommene politische Philosophie braucht demnach den Anschluß an die allgemeine Philosophie: „Die politische

Philosophie ist durch ein Bad der Wiedergeburt gegangen. Und sie ist heute voller Leben. Aber es gibt etwas, das noch nicht geschehen ist – die Wiedervereinigung der politischen Philosophie mit dem Corpus der Philosophie als ganzer“ (Three Concepts of Liberalism, S. 49).

Um sich dem Konkreten wirklich nähern zu können – so darf man wohl hinzufügen –, wäre eine Beteiligung der Theologie ebenso notwendig. Grundwerte sind Orientierungen in der menschlichen Geschichte – für den Glaubenden allerdings nur in dem Maß, als sie (in Freiheit entworfene) Positionen des (im Glauben angenommenen) Willens Gottes sind. Was menschliches Sollen und was Recht ist, kann zwar nicht aus dem göttlichen Willen deduziert werden, aber zwischen Gottes Gerechtigkeit und menschlichem Recht besteht ebenso sehr eine Analogie wie eine Differenz.

Folgt man den geschichtlichen Bewegungen, die zu den heute anerkannten Grundrechten geführt haben, dann kann das als völlig eigenständiger, säkularer Prozeß gedeutet werden. Wo man aber die nicht immer glückliche und bereichernde Wirklichkeit der einzelnen Phasen und des Alltags erfährt, da begreift man auch, daß die Bewegung ständig auf eine religiöse Basis zurückgeführt werden muß. Geschieht das nicht immer wieder neu, dann verschiebt sich die Realität – wie die amerikanische geschichtliche Erfahrung lehrt – zu einer „historischen Utopie“. Hier muß die Theologie – wie sie es jahrhundertlang getan hat – wieder eine kritische Rolle übernehmen, die ihr in der Vermittlung des je Neuen und Konkreten zufällt. Was sie zu den Begriffen des Nächsten, des Urzustandes, der Entfremdung, des Anrufes Gottes zu sagen hat, ist von unersetzlicher Bedeutung für die Erfassung der Wirklichkeit. Nur zögernd nehmen amerikanische Theologen das Gespräch auf, und die deutschen Kollegen sind ihnen leider kein gutes Vorbild. Viele von ihnen begnügen sich damit, eine institutionenbezogene Grundrechtslehre ins Gewand christlicher Soziallehre zu kleiden oder unverbindlich Stereotypen der Theologie in neuen Situationen zu wiederholen (vgl. dazu z. B. die Zusammenstellung der theologischen Systeme bei W. Huber / H. E. Tödt, Menschenrechte 1977, S. 64–74).

Das Verhältnis zwischen dem in sich unabhängigen Prozeß der Säkularisierung, der mit geschichtlichen Mitteln erforscht werden kann, und der je neuen Manifestation des Willens Gottes, den zu erfassen die Theologie sich bemüht, hat seine Entsprechung im Verhältnis Staat und Kirche. In der amerikanischen Tradition ist dieses Verhältnis juristisch eindeutig, in der praktischen Durchführung aber sehr kompliziert. An der offiziellen Doktrin der Gründer der Union, daß der Staat von der Kirche zu trennen sei und daß dieser eine Religion weder zu behindern noch zu fördern habe, hat sich nichts geändert. Doch hat dieser Staat sich niemals – etwa im Sinn des Rechtsstaates, wie er in Mitteleuropa in den letzten Jahrhunderten ausgereift ist – nur auf die Institutionalisierung eines formalen „Verteilungsprinzips“ beschränkt; er hat sich vielmehr immer auch als Protagonist einer bürgerlich-säkularen Religion

verstanden. Die Anzeichen dafür begegnen dem Besucher der USA heute noch überall. Man trifft die „civil religion“ in den Gebeten, die mit Selbstverständlichkeit bei öffentlichen Anlässen – bei den Sitzungen des Kongresses ebenso wie an nationalen Gedenktagen – gesprochen werden. Ihre Terminologie findet sich in den Antrittsreden der Präsidenten – eines Abraham Lincoln, des „ersten Theologen der Republik“, ebenso wie des wegen seiner öffentlichen religiösen Bekenntnisse von Europäern bestaunten Jimmy Carter. Diese Religion hat ihre eigenen Embleme, Symbole, Hymnen. Sie rufen immer wieder den Mythos von Untergang und Wiedergeburt in Erinnerung und gemahnen den Bürger an die einstmals angenommene besondere „Berufung“.

Ein Mythos, der aufhört, eine Vision zu sein

Die Kirchen haben angesichts eines derart totalen weltanschaulichen Programms die Schwierigkeit, ihren von religiösen Einsichten getragenen Beitrag oder Protest anzubringen. Man kann immer wieder beobachten, daß die Kirche klaglos vom Staat nicht wahrgenommene Erziehungsaufgaben und soziale Verantwortungen – für die Städte, für rassische Minoritäten – übernimmt, ohne daraus eine doch allzu berechnete Forderung an den Staat zu machen. Man hat den Eindruck, die Kirchen ließen sich insgesamt zu leicht politisch vereinnahmen. Sicher hat bei der katholischen Kirche vor dem Konzil das Bewußtsein eine Rolle gespielt, in wesentlichen Grundfragen – etwa in der Frage der Religionsfreiheit – die Überzeugung der Gründerväter noch gar nicht eingeholt zu haben.

Für die deutsche Grundwertediskussion ist es interessant, zu sehen, daß es nicht weniger schwer ist, einen Staat zum Partner zu haben, der wenigstens potentiell eine totale Verantwortung für die ideologische Fundierung der Gesellschaft übernimmt, als mit einem, der an seine Verantwortung für die Grundwerte erst noch erinnert werden muß. Die Kritik, die in Deutschland immer wieder erhoben wird, darf nicht – das ist die Lehre – so weit gehen, daß der Staat seine formale Eigengesetzlichkeit verliert. Die Kirche darf sich nicht damit begnügen, Engagement des Staates für Grundwerte zu fordern, sondern sie muß zugleich nach Mitteln und Wegen suchen, ihre eigene Wertvorstellung zum Ausdruck zu bringen. Nur unter beiden Voraussetzungen kann das wirklich Konkrete des mitmenschlichen Anrufes und die Realität zum Beispiel einer sozialen Notlage erfaßt werden.

Zusammenfassend läßt sich sagen: den europäischen Beobachter beeindruckt an der jenseits des Atlantiks stattfindenden Grundwertediskussion das ernste Bemühen, den sozialen Forderungen, die eine neue Lage mit sich gebracht hat, gerecht zu werden, ohne etwas von der eigenen Überlieferung und Erfahrung aufzugeben. Selbst in den abstrakten Gedankengängen, in denen sich die Diskussion vollzieht, sind noch die Erzählungen der Pilgerväter zu vernehmen. Reformatorische Vorschläge leben von einer In-

tution, in der der *Mythos der Gründerzeit* noch erstaunlich lebendig ist. Aus dem Abstand aber, den der Vergleich mit Deutschland gewährt, läßt sich die Gefahr nicht übersehen, daß man von diesem Mythos, der allmählich aufhört, eine Vision zu sein, sich nicht mehr befreien kann.

Gelingt es nämlich nicht, innerhalb des angestammten individualistisch geprägten Liberalismus ein wirkliches Konzept sozialer Grundrechte zu entwickeln, muß das gegenwärtig eindrucksvolle Bemühen um die Erneuerung politischer Philosophie scheitern. *Philipp Schmitz*

Interview

Die Union: was sie ist und was sie will

Ein Gespräch mit CDU-Generalsekretär Heiner Geißler

Programmatisch und in ihren Mitgliedern hat sich die Union, die CDU jedenfalls, erneuert. Politisch hat sie durch ihre lang andauernde Konzentration auf interne Machtkämpfe und Führungsprobleme ihr Gesicht verloren. Was die Union heute ist und durch ihre praktische Politik sein will, darüber sprachen wir mit CDU-Generalsekretär Heiner Geißler. Die Fragen stellte D. A. Seeber.

HK: Die Christlich-Demokratische Union, Herr Dr. Geißler, ist einmal gegründet worden als Zusammenschluß von Männern und Frauen, die aus christlicher Verantwortung verantwortliche Politik machen wollten. Gilt das noch?

Geißler: Das gilt uneingeschränkt. Auf dem Parteitag in Ludwigshafen hat die Christlich-Demokratische Union in ihrem Grundsatzprogramm ein klares Bekenntnis zu einer Politik aus christlicher Verantwortung abgelegt. Das bedeutet die Erkenntnis, daß materialistische Konzeptionen als Grundlage der Politik, gleich ob es sich um die kapitalistische oder marxistische Variante handelt, nicht in der Lage sind, den Menschen gerecht zu werden, und infolgedessen auch nicht in der Lage sind, eine dem Menschen dienliche Politik zu begründen.

HK: Programmatisch hat eine Rückbesinnung auf das „C“ zweifellos stattgefunden. Aber wie weit wird diese von der Basis getragen und von der Führung – und zwar in all ihren Schichten – glaubhaft repräsentiert?

Geißler: Ich habe auf dem Parteitag in Ludwigshafen zur Begründung des Grundsatzprogramms erklärt, daß wir in unserem politischen Programm, das ja das Ziel hat, das Leben der Menschen, das Miteinander und Füreinander zu ordnen, den Mut haben sollten, Gott zu nennen. Darin sehe ich die entscheidende Grundlage unseres Verständnisses vom Menschen, für den wir Politik machen wollen. Der Parteitag hat dem einmütig zugestimmt. Es gibt keinen Grund, anzunehmen, daß diese Überzeugung nicht durch die gesamte Partei getragen wird.

HK: Programmsätze lassen viele Interpretationen zu und

die Zustimmung zu ihnen auch. Wenn eine Partei schon stolz ist, Gott im Programm zu führen, so könnte einem angesichts immer neuer Hackordnungen, nach denen in den Unionsparteien Machtkämpfe ausgetragen werden, auch eine Katechismusvariante des Zweiten Gebots des Dekalogs einfallen: Du sollst den Namen Gottes nicht eitel nennen. Die Wirklichkeit Ihrer Partei sieht eher danach aus ...

Geißler: Die Wirklichkeit der Kirche sieht auch nicht immer so aus, wie Christus sie sich vorgestellt hat. Das gehört zum menschlichen Leben. Ich glaube nur nicht, daß es irgendwelche menschliche Bereiche gibt, die ungetauft bleiben können. Immer, wenn Menschen miteinander zu tun haben, spielen ethische und moralische Werte und Wertungen eine Rolle. In dem Moment, wo diese Kategorien maßgeblich werden bei der Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander, kann man Gott oder die Religion nicht aussparen. Daß sich aus der Heiligen Schrift oder gar aus den Dogmen der christlichen Kirchen unmittelbar keine politischen Programme ableiten lassen, ist klar.

„Wir leiten aus dem Christentum Normen ab, auf die wir in unserer Politik aufbauen“

HK: Blieben manche Bereiche oder, sagen wir, Organisationen wie Parteien, so stark ihr Gewicht politisch auch ist und sein muß, nicht doch lieber „ungetauft“, um sich nicht Anforderungen unterwerfen zu müssen, denen sie gar nicht gewachsen sein können?

Geißler: Ich glaube nicht, daß es möglich ist, Bereiche, in denen es um die Beziehungen von Menschen untereinander geht und wo die Freiheit des einzelnen tangiert wird, aus der Verantwortung des Christen herauszunehmen. Aber Sie haben gesagt, man soll den Namen Gottes nicht eitel im Munde führen. Das ist richtig, das sollte man nicht tun. Aber wir nehmen auch Gott oder das Christentum