

der ich lehre, steht unter der Aufsicht des Bundesstaates Maryland.

HK: Wie schätzen Sie Ihre Lage nach dem römischen Verdikt insgesamt ein?

Curran: Am Tag nach dem Bekanntwerden des Lehrentzugs habe ich auf einer Pressekonferenz gesagt: Das ist keine so horrende Sache. Ich kann einen Job verlieren. Viele Menschen verlieren Jobs. Und wenn ich dies noch

hinzufügen darf: Ich habe die ganze Zeit über versucht, den Dialog respektvoll zu führen und jede unnötige Polemik zu vermeiden. Manche haben mir empfohlen, mich ganz ruhig zu verhalten und nichts zu sagen. Diesen Weg bin ich nicht gegangen, weil ich glaube, daß es wichtig ist, die Sachdiskussion voranzubringen. Ich sehe mich nach einem Weg um, dies ganz im Sinne des alten theologischen Axioms zu tun: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.

## Politik – Moral – Recht

Ein Vortrag von Bischof Karl Lehmann

*Das Verhältnis von Moral und Recht ist zu einem Dauerthema öffentlicher Auseinandersetzung geworden, besonders in den Beziehungen zwischen Politik, gesellschaftlichen Interessengruppen und Kirche. Interdisziplinär durchgearbeitete Stellungnahmen dazu sind aber gerade im kirchlichen Bereich selten. Die Ausführungen des Bischofs von Mainz, Karl Lehmann, entstanden auf dem Hintergrund einer langen Auseinandersetzung speziell um die „Grundwerte“, vortragen auf der letzten Tagung der Gesellschaft katholischer Publizisten in Wiesbaden-Naurod vom 9. bis 11. Oktober und hier in überarbeiteter Form abgedruckt, füllen eine lange empfundene Lücke. Bischof Lehmann geht es dabei nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, um die konkreten Anwendungsbereiche, sondern um eine grundsätzliche Klärung im Horizont der heutigen Gesellschaft unter Einbeziehung der gerade kirchlich oft sehr vernachlässigten geschichtlichen Wirkungsfaktoren in diesem Bereich. Die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.*

### I. Zwei Dimensionen von Verbindlichkeiten

Wenn man die Verhältnisbestimmungen zwischen Politik – Recht – Moral erläutert, kommt einem zunächst spontan ein alter Gegensatz zwischen den angesprochenen Größen in Erinnerung. Seit den Anfängen des abendländischen Rechtsdenkens gibt es zwei konkurrierende Grundpositionen, den Rechtspositivismus sowie das Naturrechts- und Vernunftrechtsdenken. Dahinter steckt zunächst einmal die Frage, ob positives Recht überpositiven Grundsätzen, vor allem der Sittlichkeit, verpflichtet ist. Zugleich ist damit das Problem gegeben, ob sich das Recht sinnvollerweise ohne jeden Bezug auf sittliche Verbindlichkeiten definieren läßt, wenn wir „Moral“ einmal damit gleichsetzen dürfen. Nach dem Naturrechtsdenken gibt es allgemeine und absolut verbindliche Grundsätze der Sittlichkeit, mit denen die Rechtsnormen übereinstimmen sollen. Diese Grundsätze sind der menschlichen Verfügung entzogen und können mit Hilfe der natürlichen Fähigkeiten der Vernunft erkannt wer-

den (daher auch „Vernunftrecht“). Eine solche Position, wie immer sie zwischen den einzelnen Naturrechtsvertretern und ihren Schulen begriffen wird, tendiert ansatzweise auf eine große Nähe von Recht und Moral. Rechtsnormen erscheinen so als ethische Forderungen von besonderer Dringlichkeit. Das Recht soll die höhere Verbindlichkeit dieser Norm schützen und sichern. Ihre Verletzung wird mit Sanktionen, ja mit Strafen belegt und geahndet. Auch wenn die Ausdrücke „Naturrecht“ und „Vernunftrecht“ von zeitgenössischen Philosophen eher vermieden werden, so gibt es doch auch heute ähnliche Argumentationsweisen.

Der Rechtspositivismus bestreitet die Bindung positiven Rechts an sittliche Grundsätze. Er sieht in den Rechtsnormen eine eigene spezifische Klasse von Regeln, die sich durch die Art ihrer Wirksamkeit und Durchsetzbarkeit von jeder Moral unterscheidet. Die Rechtsordnung gilt als eine ausschließlich empirische Gegebenheit in der sozialen Realität. Das Recht hat die technische Funktion einer Ordnung des sozialen Zusammenlebens; es regelt wertfrei und wertungsfrei menschliches Verhalten; Strafsanktionen soll es nur geben, wenn eine unmittelbare Sozialschädlichkeit des Verhaltens dies verlangt. Der Rechtspositivismus geht von einer Trennung zwischen Recht und Moral aus. Sie haben nichts miteinander zu tun.

Es liegt auf der Hand, daß sich diese – hier schematisch und abstrakt gezeichneten – Positionen zunächst nur in einer Gemeinsamkeit treffen, nämlich in der Annahme von zwei *Dimensionen von Verbindlichkeiten*: Recht und Moral. Der Streit zwischen Naturrecht und Rechtspositivismus geht primär darum, ob die beiden Gruppen von Verbindlichkeiten (Recht und Moral) sich gegenseitig ausschließen, wie der Rechtspositivismus folgert, oder sich mindestens zum Teil überschneiden, wie ein Naturrechtsdenken annimmt. Es besteht kein Zweifel, daß beide Systeme jeweils gute Gründe für sich haben, zugleich der Kritik unterliegen und daß es gewisse Mischformen der Erklärung gibt. Denn einmal verkennt auch

kein Naturrechtsdenken, daß geschichtliche Gestaltungselemente menschlicher Übereinkunft oder faktischer gesellschaftlicher Verhältnisse in ein bestehendes Rechtsgefüge eingehen können und auch eingegangen sind (vgl. die Rolle des römischen Rechts), zum anderen kann auch der Rechtspositivismus nicht verdrängen, daß es bei allen faktisch durchgesetzten Rechtsnormen vorpositive Sitten und Überzeugungen gibt, die auf die Normbildung Einfluß genommen haben.

## II. Woher die Kontroversen rühren

Die *Kontroversen* um die Beziehung sind natürlich in hohem Maß von den begrifflichen Unklarheiten der Leitworte Politik – Recht – Moral geprägt. Zweifellos sind diese Grundbegriffe mehrdeutig und werden in verschiedener Bedeutungskonstellation einander zugeordnet. Allgemein geht es um *Regeln für das menschliche Verhalten*. Recht und Moral betreffen ja das individuelle und soziale Verhalten des Menschen. Die Philosophie unterscheidet mit guten Gründen das Gebiet technischer Regeln und Spielregeln, die bloß für das Erreichen einzelner Zwecksetzungen oder für bestimmte vorübergehende Tätigkeiten gelten, und jenen Bereich von Regeln, die grundsätzlich und allgemein für menschliches Verhalten in Kraft sind: *G. Patzig* (Ethik ohne Metaphysik, Göttingen 1971, 9ff.) schlägt mit vielen anderen für die zuletzt genannte Gruppe eine Dreiteilung vor:

1. Regeln der Konvention bzw. der gesellschaftlichen Etikette,
2. Moralische Normen,
3. Gebote der Rechtsordnung.

Der Übergang zwischen den Regeln der Konvention und den moralischen Normen ist nicht leicht abgrenzbar, wie allein schon zwischen den beiden ersten Größen der ganze Bereich des „Taktes“ beweist. Allerdings gibt es eindeutige Fälle bloßer Konvention und moralischer Verpflichtungen, die nicht auf Gewohnheit und Übereinkunft beruhen. Auch die moralischen Normen unterscheiden sich von den Geboten der Rechtsordnung. Rechtsregeln werden zu einer bestimmten Zeit in einer konkreten Gesellschaft erlassen. Sie sind fixiert und dokumentierbar. Über solche Rechtsnormen kann man streiten, wieweit z. B. ihr Geltungsbereich geht. „Rechtsnormen sind einklagbar und erzwingbar; bei moralischen Regeln können als Sanktion nur Ermahnung, Mißbilligung und schließlich Abbruch des Umgangs auftreten. Eine Rechtsnorm, die fast jeder übertritt, ist ausgehöhlt und kann aufgegeben werden. Dagegen bleiben moralische Regeln auch dann in Kraft, wenn sie generell mißachtet werden. Wenn die christliche Forderung ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst‘ eine berechnete moralische Forderung ist, so bleibt sie bestehen, auch wenn nur wenige Menschen immer und viele Menschen überhaupt nicht nach ihr leben können oder wollen“ (*G. Patzig*, Ethik ohne Metaphysik, 12). Rechtsregeln beziehen sich ferner auf das äußere Verhalten der Menschen und

schreiben keine Gesinnung vor. In welcher Gesinnung jemand seine Steuern bezahlt, ist für die Beurteilung seiner Handlungsweise gleichgültig.

Die moralische Beurteilung beschränkt sich nicht auf die Gesinnung, aber sie kann davon nicht absehen. Die Moralität als Inbegriff der Motive und Bestimmungsgründe des Handelns bezieht sich auf den Verantwortungsraum der Person. Diese personale Sittlichkeit läßt sich nicht schon an der Handlung als solcher, sondern erst am subjektiven Grund des Handelns, d. h. dem Willen, ausmachen. Moralität besteht demnach auch nicht schon in der Übereinstimmung einer Handlung mit pflichtmäßigem Handeln. Sie findet sich erst dort, wo die Pflicht zugleich selbst sittlich gewollt ist. Sie besteht z. B. darin, daß man nicht bloß deshalb ehrlich oder hilfsbereit ist, weil man dann in besserem Ansehen steht, sondern weil man Aufrichtigkeit und Hilfsbereitschaft als solche will. Es gibt also zwei Arten des Verhältnisses zur moralischen Verbindlichkeit: Legalität und Moralität. Dies bedeutet aber auch, daß man die Moral nicht bloß vom Inhalt der Praxis her bestimmen kann (Pflichten, Normen, Werte, Verfahrensvorschriften). Das moralische Handeln bedeutet eine Verschärfung legalen Handelns und wird durch fortgesetztes Einüben eines entsprechenden Wollens zu einer sittlichen Grundhaltung (Tugend), welche eine gewisse konstante Lebensführung und vielleicht sogar eine Lebensform ermöglicht. Moralität ist also nicht nur ein rigides Sollen, sondern hat etwas mit der Wirklichkeit zu tun.

Die Moralität ist fest an die Subjektivität einer handelnden Person gebunden. „Moral und Sitte werden (jedoch) nicht allein in persönlichen Überzeugungen und Verhaltensweisen, sondern auch in der Verfaßtheit öffentlicher Institutionen (Eigentum, Familie usw.), letztlich in der gelebten (nicht bloß postulierten) wirtschaftlichen, sozialen, politischen und kulturellen (besonders auch religiösen) Ordnung sichtbar“ (Lexikon der Ethik, hrsg. v. *O. Höffe*, München 1977, 162f.). In eine ähnliche Richtung weist das Wort „Ethos“, was eine ungeschiedene Einheit von Lebensgewohnheit (objektiv) und Charakter (subjektiv) bedeutet. Zu ihm gehören bei den Griechen die Erziehung und die Pflege der Gesundheit, der Feldbau und der Krieg, das Reden und Schweigen, die Ehe und die Heilkunst, der Umgang der Menschen untereinander und mit den überirdischen Mächten. So unterscheidet sich Moral und Sitte vom Recht: sie sind eine geschichtlich gewachsene Lebensform, stammen nicht aus formellen Akten staatlicher Gewalt und verbinden sich auch nicht unmittelbar mit Strafen. Die Sanktionen von Moral und Sitte bestehen eher in Tadel, Mißbilligung und Vermeiden sozialer Beziehungen. Moral und Sitte sind nicht nur Brauch und Gewohnheit, da ihnen ein höheres Maß an Überzeugungskraft und Verantwortungsbereitschaft innewohnt. Moral und Sitte beruhen in diesem Sinne auf einer allgemeinen Grundübereinstimmung (Achtung vor der Menschenwürde, Ablehnung von Zwang, Minderung von Leiden usw.).

Allein schon dieser sehr fragmentarische Versuch erweist, wie wenig mit der Entgegensetzung abstrakter Systeme allein getan ist und wie vielschichtig Begriffe wie Recht, Moral, Moralität, Ethos, Norm usw. sind und wie sehr sie in einem pluralen Begründungsverhältnis zueinander stehen.

### III. Abkoppelung als durchgehendes Problem der Moderne

Begriffe, auch wenn sie fein säuberlich und korrekt bestimmt wären, sind für sich allein noch weit entfernt von der realen Lebenswelt. Seit mehr als anderthalb Jahrhunderten ist das Verhältnis von Recht und Moral durch „Trennung“ als leitende Grundkategorie geprägt. Kant ist der eigentliche Vater dieser Denkform (vgl. O. Höffe, *Recht und Moral: ein kantischer Problemaufriß*, in: *Neue Hefte für Philosophie* 17, Göttingen 1979, 1–36). Das Recht erscheint als eine Ordnung, zu deren Durchsetzung staatliche Sanktionen zur Verfügung stehen. Moral ist eine *Sollensordnung*, die ihre Sanktion in der Mahnung des Gewissens oder in einer Belohnung/Vergeltung jenseits des Todes findet. Diese Unterscheidung schafft gewisse Probleme. Die Rechtsetzung erscheint als Ausdruck einer Machtentscheidung des Staates und ist dadurch grundsätzlich theologischer oder sittlicher Beurteilung entzogen. Man denke an Thomas Hobbes' Aussage: „auctoritas, non veritas facit legem“ – wie immer die Interpretation lautet (vgl. M. Kriele, *Die Herausforderung des Verfassungsstaates*, Neuwied 1970, 11 ff.). Kants Unterscheidung von Legalität und Moralität weist das Recht dem bloß „äußeren“ Verhalten, das Ethos dem „inneren“ Bereich der Gesinnung zu. Die Beschränkung des Ethos auf die bloße Gesinnung führt dann dazu, daß das Recht positivistisch nur noch als vom Staat gesetzte Norm und als politische Entscheidung verstanden wird. Die Frage des Rechts kann so verkürzt werden auf die Durchsetzung durch die politische Macht. Sie ist nicht mehr primär orientiert an übergeschichtlichen Grundsätzen eines Naturrechts oder an einer Idee der Gerechtigkeit (vgl. z. B. J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt 1979).

Eine solche Auffassung, so sehr sie in verkürzter und gemilderter Form immer noch vertreten wird, stößt auf beträchtliche Einwände. Nicht zuletzt Max Weber ist in seiner berühmten Schrift „Politik als Beruf“ (Berlin 1964) auf diese Aporie eingegangen. Die *Eigentümlichkeit der Gesinnung* besteht ja darin, sich ganz auf das Wollen des Guten zu stützen, unabhängig davon, ob die Handlung in der gesellschaftlichen Wirklichkeit zum Erfolg führt oder nicht. Die Verantwortungsethik, die in kontradiktorischem Gegensatz zu dieser Gesinnungsethik steht, fordert, nicht schlechthin hohen ethischen Imperativen zu folgen, vielmehr erst die voraussehbaren Folgen von Handlungen in den Blick zu nehmen und für sie aufzukommen. In diesem Sinne hat gerade Politik eine eigene Form der Vermittlung von Recht und Moral

geschaffen. Wird dies nicht als ständige Aufgabe der Politik begriffen, reduziert sich diese auf den subjektiven Kampf um Macht und eine Technik der Gewalt.

In der neuzeitlichen Geschichte ist diese *Abkoppelung der Politik von Recht und Ethik* ein durchgehendes Problem. Für unser Bewußtsein hat die negative Erfahrung im nationalsozialistischen Totalstaat mit Rechtsmißbrauch und ungerechten, aber formell korrekt zustande gekommenen Gesetzen die feinsäuberliche Trennung von Moral und Recht stark erschüttert. Es gab nicht nur ein „Naturrecht des Erschreckens“, sondern auch den Konflikt zwischen gesetzlichem Unrecht und übergesetzlichem Recht (zur Frage nach der richtigen Haltung des Richters gegenüber dem unsittlichen Gesetz vgl. G. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1974, 339 ff.; H. U. Evers, *Der Richter und das unsittliche Gesetz*, Berlin 1976; M. Kriele, *Recht und praktische Vernunft*, Göttingen 1979, 111 ff.). Auch die „Neue Linke“ hat sich seit Ende der sechziger Jahre gegen Kants säuberliche Trennung von Moralität und Legalität gewandt (vgl. z. B. R. Wiethölter, *Rechtswissenschaft*, Frankfurt 1968, 65 ff.) und alles Recht unter einen moralischen Anspruch gestellt, vor allem die Idee sozialer Gerechtigkeit. Zugleich wird offenkundig, daß gerade die Entscheidungen von höchsten Verfassungsgerichten (vgl. z. B. das Bundesverfassungsgericht und den österreichischen Obersten Gerichtshof) in den letzten Jahrzehnten in einer früher unvorstellbaren Weise auf vorpositive Elemente zurückgegriffen haben, wie z. B. allgemein anerkannte sittliche Grundsätze, „Grundwerte“, „Wertordnung“ usw. (vgl. H. Goerlich, *Wertordnung und Grundgesetz*, Baden-Baden 1973). So sieht die Theorie wie die Rechtspraxis der Gegenwart bei aller Unterscheidung von Recht und Moral auch wiederum auf die bestehenden Zusammenhänge. Dies kann nicht bedeuten, daß eine Rechtsordnung heute der Niederschlag, gleichsam die Übersetzung einer bestimmten Moral wäre. In den Rechtsordnungen offenbaren sich konkurrierende Vorstellungen unterschiedlicher moralischer Systeme. So gibt es ein sehr komplexes Mischungsverhältnis von Grundüberzeugungen z. B. aus der heidnischen Antike, christlichen Maximen, liberalen Ordnungsvorstellungen und sozialistischen Postulaten. Unter den Bedingungen des neuzeitlichen Pluralismus gibt es kein anderes Modell der Vermittlung von Recht und Ethik als einen solchen „Kompromiß“ in einem hochdifferenzierten Prozeß der Konsensbildung. Der österreichische Jurist *Theo Mayer-Maly* kann deshalb zusammenfassend formulieren: „Es gibt also eine Angewiesenheit des Rechts auf die Moral, aber keine Abhängigkeit einer bestimmten Rechtsordnung von einer bestimmten Moral“ (*Recht und Moral*, in: *Christliche Verantwortung in der Welt der Gegenwart*, hrsg. von St. Rebrl, Salzburg/München 1982, 49–60, hier 52; vgl. auch M. Kriele, *Theorie der Rechtsgewinnung*, Berlin 1976).

Es gibt zweifellos eine Reihe von *vermittelnden Instanzen* zwischen Recht und Moral, so z. B. das Gewissen und

die „guten Sitten“. Freilich wird gerade dadurch auch die Schwierigkeit dieser Vermittlung offenkundig. Was dem einen als Gebot des Gewissens erscheint, ist für den anderen ein Skandal. „Deutlich wird dieses Problem etwa an der Weigerung von Eltern, die einer bestimmten Sekte angehören, an ihren Kindern, wenn diese einen Verkehrsunfall erleiden, Bluttransfusionen vornehmen zu lassen. Das Recht, das eine allgemeine Ordnung aufstellen soll und nur als solche seine Friedensfunktion entfalten kann, darf sich nicht völlig den Gewissensstimmen der Rechtsgenossen anvertrauen. Andererseits aber hängt der moralische Stellenwert einer Rechtsordnung nicht zuletzt davon ab, wieviel Respekt sie vor den Gewissensentscheidungen der einzelnen bezeugt“ (*Th. Mayer-Maly*, a. a. O. 53 f.). Während das Gewissen eine streng auf das Individuum gerichtete Beziehung erschließt, führen die „guten Sitten“ zu einem gesellschaftlichen Maßstab, zu Standards. So verlangen z. B. die Gebote der Geschäftsmoral ein sozialetisches Werturteil. Ohne das sehr differenzierte Diskussionsfeld der „guten Sitten“ näher ausführen zu wollen, möchte ich nur an die Probleme z. B. der Sittenwidrigkeit bei Wettbewerbshandlungen (vgl. das „Kleingedruckte“ in Verträgen) oder an das Problem der Sittenwidrigkeit von Fluchthilfeverträgen erinnern (vgl. genauer *Th. Mayer-Maly*, a. a. O., 54 ff.).

Zu einer Rechtsordnung heute gehört auch der *Verzicht auf eine totale Moralisierung des Rechts*. Eine staatliche Rechtsordnung hat nicht die Befugnis und nicht die unmittelbare Aufgabe, die Bürger mit rechtlichen Mitteln zu einer größeren Sittlichkeit anzuhalten, schon gar nicht allein mit strafrechtlichen Mitteln. Da die Moralität an die freie Zustimmung der Subjekte gebunden ist, kann sie durch keine noch so strenge Rechtsordnung herbeibefohlen werden. Das Recht hat andere Aufgaben als die Moral. Man kann die Konflikte des Gewissens mit dem Gesetz nicht einfach aufheben, wie es ein marxistisches Gesellschaftsverständnis meint. Eine gewisse Differenz zwischen Recht und Moral enthält auch einen *Ansatz zur Freiheit*. Wer ein Rechtssystem schlechterdings auf Moralität verpflichtet, kann ein Tyrann werden, und doch ist ihm der letzte Zugang zur Moralität verwehrt. – In diesem Licht erscheint es auch fragwürdig, Recht und Gerechtigkeit als „Grenzmoral“ oder als „Minimum an sittlichen Forderungen“ zu begreifen, wie es oft bei der Erörterung der Funktion des Strafrechts geschieht (vgl. *G. Jellinek*, *Die sozial-ethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe*, Wien 1878, Neudruck Hildesheim 1967).

Die vorgetragene vielschichtige Verhältnisbestimmung hat manche Konsequenzen. Gebote und Verbote personaler Sittlichkeit sind nicht schon *automatisch Bestandteil einer Rechtsordnung*. Die Aufhebung strafrechtlicher Bestimmungen ist ebenso nicht unmittelbar identisch mit einer Leugnung moralischer Werte. Aber dann gilt auch umgekehrt, daß die rechtliche Erlaubtheit keineswegs schon auf eine sittliche Erlaubtheit schließen läßt. In je-

dem Fall muß auch geprüft werden, ob gewisse moralische Güter nicht zugleich Rechtsgüter sind. Schließlich darf der Rang der personalen Sittlichkeit nicht einfach abgetrennt werden von der öffentlichen Ordnung. Das individuelle Verhalten ist keineswegs folgenlos für die öffentlichen Maßstäbe. „Es ist die personale Gerechtigkeit, die zwar keine zureichende, nicht einmal eine notwendige, wohl aber eine in entscheidender Hinsicht förderliche subjektive Voraussetzung dafür darstellt, daß die Menschen dann, wenn sie von der Ungerechtigkeit betroffen sind, aber auch dann, wenn sie von ihr ‚profitieren‘, sich tatsächlich für die Entwicklung gerechter Rechtsordnungen einsetzen. Auch ist die personale Gerechtigkeit eine wichtige Schranke der Bürger gegen das Abgleiten einer politischen Gemeinschaft in eklatante Unrechtsverhältnisse“ (Praktische Philosophie/Ethik. Reader zum Funk-Kolleg, Band 2, hrsg. von *O. Höffe*, *G. Kadelbach*, *G. Plumpe*, Frankfurt 1981, 61 f.).

Es besteht kein Zweifel, daß diese *mehrdimensionale Rückwirkung von Instanzen und Prozessen* gerade bei der rechtlichen Verwirklichung von „Grundrechten“ eine beträchtliche Rolle spielt, wie unschwer an der Diskussion im Bereich des Lebens-, Ehe- und Familienrechts des vergangenen Jahrzehnts und der Gegenwart abzulesen ist (vgl. *A. Bleckmann*, *Allgemeine Grundrechtslehren*, Köln 1979).

#### IV. Ethik und Recht auf dem Entstehungshintergrund der bürgerlichen Gesellschaft

Im Interesse einer Klärung der bisherigen Strukturen mußten wesentliche Gesichtspunkte im Verhältnis Politik – Recht – Moral bei den vorstehenden Überlegungen im Hintergrund bleiben. Sie konzentrieren sich nun weit mehr auf das *Verhältnis des christlichen Glaubens zu unseren Problemen*.

In der Antike, im Mittelalter und weit in die frühe Neuzeit hinein gab es ungeachtet einer gesellschaftlichen Vielfalt im ganzen eine große Homogenität von Wertvorstellungen, die praktisch mit den Grundlagen des Christentums identisch waren. Freilich darf man sich diese „Homogenität“ nicht zu uniform vorstellen, denn das konkrete Ethos des Christentums befindet sich seit dem Neuen Testament stets in Auseinandersetzung und Widerspruch zu anderen ethischen Grundüberzeugungen. So findet sich in der Entfaltung des jesuanischen Ethos vor allem auf griechischem Kulturboden ein Rückgriff auf vorchristliche, z. B. stoische Elemente. Später spielen Anleihen und Fortführungen aus dem römischen Recht und natürlich auch aus den Lebensgewohnheiten germanischer Völker eine Rolle. Was so einfach „christliche Ethik“ heißt, ist also selbst schon ein Ganzes, das manche heterogene Elemente und Spannungen in sich enthält. Aber bei allen Wandlungen kann man doch wiederum diese Epoche einer vom Christentum geprägten Ethik als relativ einheitlich bezeichnen, wenn wir sie mit

anderen Wertvorstellungen außerhalb des Christentums vergleichen.

Erst in der *frühen Neuzeit* brechen die Grundstrukturen dieses relativ einheitlichen Normengefüges auseinander. Dies ist ein langsamer Prozeß, der hier nur angedeutet werden kann. Diese Auflösung beginnt spätestens im Zeitalter der Reformation. Um nämlich in der Bürgerkriegssituation vor allem des 17. Jahrhunderts ein Minimum menschlichen Lebens miteinander erreichen zu können, bei dem wenigstens die Waffen schweigen, verzichtet der Staat des 17. Jahrhunderts auf die Beantwortung der Wahrheitsfrage im Streit der Konfessionen untereinander. Was die getrennten Christen unter sich nicht vermögen, wird nun auch nicht mehr von außen aufgezwungen. Was vielleicht wahr ist, wird nicht schon deswegen gegenüber allen durchgesetzt. Vielmehr wird die Wahrheitsfrage ausgeklammert, weil man nur um den Preis eines solchen Verzichtes die entscheidende Frage beantworten kann: Wie können die verfeindeten Menschen miteinander koexistieren? Die politischen fundamentalgarantien (Abwehr äußerer Feinde, Bewahrung des inneren Friedens, Erwerb von Reichtümern, Genuß unschädlicher Freiheit) werden von der übrigen gesellschaftlichen Entwicklung unterschieden. Gesellschaft und Staat treten auseinander. Mit der Beschränkung auf die unmittelbaren Lebensbedürfnisse ist zwar keineswegs die pure Selbsterhaltung gemeint, vielmehr ein möglichst glückliches Leben. Was aber nun entscheidender wird, ist die Tatsache, daß solche Angelegenheiten im Zwang der beschriebenen Entwicklung der ‚privaten‘ Sphäre angehören und frei wählbar sind. Anders formuliert: Indem das Gemeinwesen sich zunächst nur um die elementaren Erhaltungsbedingungen des Lebens kümmert, wird der Bereich des Religiösen bewußt freigegeben. Jedenfalls geht keine religiöse Bestimmung des Menschen in diese Sicht von Staat und Gesellschaft ein. *Religion* wird damit nicht verneint, sondern sie wird einfach in diesem Kontext nicht näher berücksichtigt. Es gibt im Kern der politischen Ordnung keine Verbindung mehr zur Religion; faktisch hat sich damit eine innere Differenz zwischen Religion und staatlich-gesellschaftlicher Ordnung aufgetan.

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß dies die Geburtsstunde der modernen Religionsfreiheit und Toleranz ist. Der Staat ist die politische Herrschaftsorganisation zur Sicherung dieser Glaubens- und Religionsfreiheit, so daß er gerade deswegen in seiner eigenen Struktur a-religiös oder a-theistisch sein muß. Wenn er sich auf eines der verschiedenen Bekenntnisse festlegte, würde er ungerecht. Der Staat verweist die Religion in den Bereich der freien Gesellschaft. Die Religion wird zu einer Angelegenheit des Interesses einzelner Bürger. Sie ist kein Bestandteil der staatlichen Ordnung. Die Freigabe der Religion bedeutet zunächst das Freiwerden von Bindungen an den Staat, aber auch das Entlassenwerden und Sichselbstüberlassensein im gesellschaftlichen Raum. Religionsfreiheit enthält nicht nur die Möglichkeit, eine

Religion privat und öffentlich zu bekennen, sondern ebenso das Recht, sie nicht zu bekennen (vgl. *R. Schnur*, Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jhs., Berlin 1962).

Daraus entsteht das, was wir im modernen Sinne des Wortes „*Gesellschaft*“ nennen. Nach meinem Dafürhalten hat keiner so intensiv wie Hegel eine Theorie der modernen Gesellschaft entworfen. Dies kann hier nur in wenigen Strichen skizziert werden (vgl. ausführlicher *K. Lehmann* in: *Gesellschaft ohne Christentum?*, hrsg. von *U. Hommes*, Düsseldorf 1974, 131 ff.). Die Grundpfeiler dieser Gesellschaft sind die Reduktion des Gemeinsamen auf die „natürlichen Bedürfnisse“ des Menschen und die Allgemeinheit dieser „Selbstsucht.“ Der Zweck aller Interessen steht in einem inneren Zusammenhang. Indem jeder für sich und seinen „Genuß“ arbeitet, sorgt er gleichzeitig auch für die Bedürfnis-Befriedigung der übrigen Gesellschaftsmitglieder. Die Tendenz dieses gesellschaftlichen Zustandes geht auf die „unbestimmte Vielfältigung und Spezifizierung der Bedürfnisse, Mittel und Genüsse“ (Rechtsphilosophie, §§ 184–186), die keine Grenzen kennt. So liegt die eigene Desorganisation im Wesen der bürgerlichen Gesellschaft. Eigentlich wird das Ganze nur durch die Rechtspflege, die staatliche Ordnung, die Verwaltungspraxis („Polizei“) und durch andere Organisationsformen reguliert, welche die Isolierung der Individuen und ihrer einzelnen Zwecke aufheben sollen. Die sittlichen Kräfte und Wurzeln der Gesellschaft kehren nur durch solche Vermittlungen wieder in die bürgerliche Gesellschaft zurück. Schließlich erscheint der Staat als die „entwickelte und verwirklichte Vernünftigkeit“ (Rechtsphilosophie, § 265). Recht und Moralität werden in der Institution des Staates fundiert. Aber diese bis zur Apotheose des Staates vordringende Übersteigerung fällt bald in sich zusammen. Damit beschränkt sich die Gesellschaft zunehmend auf das „System der Bedürfnisse“. Der Mensch der bürgerlichen Gesellschaft ist aus den geschichtlichen und geistigen Zusammenhängen herausgelöst. Allein der Subjektivität wird in höchstem Maß das Recht zur sittlichen Entscheidung freigegeben. Alle anderen Lebensmächte werden zwar nicht vernichtet, aber sie werden für das Ganze nicht mehr direkt konstitutiv sein. Gerade der künstliche Boden dieser Gesellschaft, die ja nicht die „feste Erde“ gewachsener Lebensüberzeugungen ist, kann in ihrer Instabilität kaum überschätzt werden, so „wie ein Funke auf einen Pulverhaufen geworfen eine ganz andere Gefährlichkeit hat, als auf fester Erde, wo er spurlos vergeht“ (Rechtsphilosophie, § 319).

Damit tut sich das eigentliche Problem auf: Wo sind die Kräfte verwurzelt, die dieser „abstrakten“ Gesellschaft jene Substanz vor allem in ethischer Hinsicht geben, welche diese Gesellschaft konkret-geschichtlich trägt? Von woher haben Staat und Gesellschaft jene Fundamentalüberzeugungen vom Sinn menschlichen Zusammenlebens, die sie selber nicht gewährleisten? Der moderne Staat kann sie nicht erzeugen, da er seine weltanschaulich-

che Neutralität aufgeben müßte. Die pluralistische Gesellschaft erscheint eher in ihrer Tendenz zur Desorganisation. Ich erinnere an *E.-W. Böckenfördes* (Staat – Gesellschaft – Freiheit, Frankfurt 1976, 42 ff.) bekanntes Wort: Der säkularisierte Staat und die moderne Gesellschaft leben von Voraussetzungen, die sie nicht selber garantieren können. Die Freiheit, die der Staat seinen Bürgern gewährt, muß sich von innen her aus der ethischen Substanz des einzelnen und der freien Kräfte in der Gesellschaft regulieren. Wo bietet sich die Möglichkeit einer Rückbindung in ein Gemeinsames? Mit anderen Worten formuliert dasselbe *M. Kriele* (Recht und praktische Vernunft, 131): „Die demokratischen Verfassungsstaaten sind zerbrechliche Gebilde, weil es ihr Wesen ist, die Freiheit zu gewährleisten und weil sie deshalb die Tendenzen zu ihrer eigenen Zerstörung in sich dulden, es sei denn, sie geben sich selbst als demokratische Verfassungsstaaten aus. Ihre Überlebenschance besteht nur darin, daß sie in sich selbst regenerieren, wie es nach der Epoche des europäischen Faschismus der Fall gewesen ist.“

Dies verschärft die Grundproblematik von Politik – Recht – Moral. Durch die zunehmende Pluralisierung, einen gewissen Abbau staatlicher Souveränität und die Zwänge wissenschaftlich-technologischer Entwicklungen wird dieser Prozeß beschleunigt. Die moderne Grundwerte-Debatte versucht, wenn sie sich selbst recht versteht, dieses Problem zu formulieren (vgl. *K. Lehmann*, Grundwerte, in: Staatslexikon II, Freiburg 1986, 1131–1137).

## V. Auch Grundrechte sind auf das Ethos angewiesen

Wenigstens kurz soll eine Zwischenthese formuliert werden. Es geht um das *Verständnis der Grundrechte*. Ich möchte die Überzeugung vertreten, daß die Grundrechtsbestimmungen gerade im Kontext der Relation Politik – Recht – Moral nicht nur als Abwehrrechte, institutionelle Garantien usw., sondern im Sinne der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichtes als „Wertentscheidung“, „Elemente einer objektiven Ordnung“ usw. begriffen werden müssen. Jedenfalls sind Grundrechte auch auf das Ethos angewiesen. Sie sind mehr als subjektive Freiheitsansprüche des einzelnen gegenüber dem Staat. Im Verständnis der Grundrechte verdichtet sich in besonderer Weise die Zuordnung von Recht und Moral. Hier versöhnen sich Naturrecht und Rechtspositivismus, vor allem wenn man auf die juristische Positivierung und institutionellen Grundlagen der Menschenrechte baut. Die Unterscheidung von Recht und Moral darf nicht so weit getrieben werden, daß der Zusammenhang und das Beziehungsgeflecht zwischen Recht und Sittlichkeit aufgelöst werden. Dieses Verhältnis hat zur Konsequenz, daß es auch eine sittliche Verpflichtung ist, dem Recht Folge zu leisten, gerade im Bereich der Grundrechte. Dies bleibt ein ständiger Auftrag gerade des Staates, auch wenn das allgemeine

Bewußtsein bezüglich der Verbindlichkeit der Grundwerte gelegentlich schwankt und unsicher geworden ist. Der Staat ist im Blick auf Grundwerte nicht nur ein Notar der faktischen öffentlichen Meinung, sondern der Meinungsbildungsprozeß auch ins Gewicht fallen mag. Er hat sich darum für die Anerkennung der Grundwerte einzusetzen und darf die sittlichen Grundüberzeugungen nicht schlechterdings dem einzelnen überlassen, sowenig er über das konkrete Ethos der Bürger, in das die Grundrechte eingelagert sind, befinden kann. Der Staat muß einen Willen zur Förderung und zum Schutz, zur Pflege und zur Stützung der Grundrechte und Grundwerte bezeugen. Bestimmte Grundwertentscheidungen sind dem Wechsel der Tageswertungen entzogen. Um so notwendiger werden in einer Zeit der Krise der Maßstäbe die Sorge für die ethische Kultur und die Pflege der Grundwerte. Die Grundrechte und die Menschenrechte stellen Beispiele für die Überschneidung von Recht und Ethos dar. Was das Bundesverfassungsgericht im „Abtreibungs“-Urteil vom 25. 2. 1975 formuliert hat, gilt grundsätzlich im Blick auf die Grundrechte als Verfassungsauftrag: „Der Staat darf sich seiner Verantwortung auch nicht durch Anerkennung eines ‚rechtsfreien Raumes‘ entziehen, indem er sich der Wertung enthält und diese der eigenverantwortlichen Entscheidung des Einzelnen überläßt“ (BVerfGE 39, 1/44). Dieses Urteil und andere Urteile bringen eine Fülle von Belegen für diese Auffassung.

Was so mehr im Blick auf die Grundrechte formuliert wurde, soll durch drei Zitate aus der evangelisch-katholischen Studie „Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung“ (1970) in andere Bereiche hinein erhellt werden. „Nicht jedes auch im Interesse der Gesellschaft wünschenswerte sittliche Verhalten kann und darf erzwungen werden. Andererseits bedeutet die Einschränkung gesetzlicher und strafrechtlicher Regelungen nicht, daß die Gemeinschaft für die sittliche Wertordnung im Volke nicht mit verantwortlich wäre.“ „Die zwischen Recht, Moral und Ethik bestehende Spannung darf nicht so weit aufgelöst werden, daß jede sittliche Wertung in den rein privaten Bereich des persönlichen Lebens verwiesen wird.“ „Es ist ein Irrtum zu meinen, der Staat könne sich auf eine wertfreie Ordnungsfunktion beschränken und nur auf diese Weise sei eine der Würde des Menschen entsprechende Freiheit zu verwirklichen“ (vgl. „Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung“, Gütersloh 1970, 12, 13).

## VI. Folgerungen

Es kann im Rahmen dieses Beitrags nun nicht mehr meine Aufgabe sein, vom Standort der Kirche her *konkrete* politische und gesellschaftliche Gestaltungsfragen im einzelnen zu erörtern. Aber ich möchte abschließend wenigstens thesenförmig die Konsequenzen aus dem bisher Gesagten sichtbar werden lassen:

1. Wenn die Kirchen sich für Wertentscheidungen ein-

setzen, die mit den Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens eng zusammenhängen, dann treten sie nicht für ihre Gruppennormen oder ein eigenes Sonderinteresse ein, sondern versuchen, jene gemeinsamen Rechtsgüter und Grundsätze zu verteidigen, die den Menschenrechten und Grundrechten vorausliegen und sie begründen.

2. Die Kirchen wehren sich gegen die Aufkündigung eines Fundamentalkonsensus über die „Grundwerte“ unserer Gesellschaft, auch wenn sie um die Pluralität, die unterschiedliche Herkunft und die verschiedenen Begründungsweisen solcher Werte wissen und die Vielfalt respektieren. Wenn der Staat zwar weltanschaulich neutral, aber nicht wertneutral ist, ist auch er selbst zur Pflege und Unterstützung solcher Werte verpflichtet.

3. Die Pflege des ethischen Konsensus in der Gesellschaft ist nicht die ausschließliche, ja auch nicht die vorrangige Aufgabe des Staates; er teilt sie mit allen Kräften der freien Gesellschaft, wie z. B. Kirchen, Verbänden, Gewerkschaften und Medien. Die Kirchen haben aber keine Monopolverpflichtung für Grundwerte. Sie dürfen sich nicht in die Rolle des letzten Garanten der Moralität in der säkularisierten Gesellschaft drängen lassen.

4. Die Kirchen leisten ihren Dienst für das Ethos des freiheitlichen Gemeinwesens am besten, wenn sie ihrem spezifischen Auftrag mit Entschiedenheit nachgehen. Die innersten christlichen Wahrheiten sind zwar ausstrahlungsfähig und befruchtend in Richtung allgemein akzeptabler Grundwerte (vgl. Bergpredigt, Demut, Feindsiebe), aber sie sind keineswegs Grundwerte im strengen Sinne. Das Christentum steht an der Wiege vieler Grundwerte, die zwar zunächst einem partikulären Gruppenethos entstammen mögen, aber mit der humanen Einsicht kompatibel sind und – wie immer ihr letzter Kern begründet wird – eine universal vermittelbare und mit der menschlichen Vernunft vollziehbare Einladung bzw. Verpflichtung für alle darstellen. Ein Beispiel dafür ist der heutige Personbegriff, auch wenn er viele Wandlungen erfahren hat. Weitere Exempel wären das Friedensethos und die Menschenrechte.

5. Insofern das Christentum besonders in der katholischen Spielart auch traditionellerweise ein allgemeines, den Menschen betreffendes Natur- und Vernunftrecht vertreten hat – darin auch ein guter Teil der griechisch-römischen Tradition weitervermittelt wird –, hat es immer auch schon ein Instrument der Zuordnung von Recht und Moral gesucht, gefunden und weiterentwickelt. Manche Formen dieser Naturrechtstradition sind in eine tiefe Krise geraten. Wenn jedoch die innere Vielfalt des Naturrechtsgedankens, seine Geschichtlichkeit und seine Veränderbarkeit beachtet werden sowie die Vermittlung mit einem geschichtlich geprägten Erfahrungsethos gelingt, ist eine Aktualisierung naturrechtlicher Denktraditionen möglich und notwendig. Mindestens können sie eine kritische Instanz bei Unrechtsverstößen darstellen (vgl. *E. Bloch*, Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt 1961) oder aber in einer anthropologischen Version Konstanten des Menschseins zum Ausdruck bringen. Auf jeden Fall verweist das Naturrecht auf „die Unbeliebigkeit normativer Vernunft“ (vgl. *F. Böckle/E.-W. Böckenförde*, Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, 306, 309). In diesem Sinne mag zwar die traditionelle Ausformung des Naturrechts nicht wiederholbar sein, aber die Fragestellung des Naturrechts ist damit keineswegs erledigt. Die moderne Ethik, die Rehabilitierung der praktischen Vernunft und nicht wenige rechtsphilosophische Entwürfe sind Belege dafür, auch wenn man begrifflicherweise im Blick auf den Begriff sehr zurückhaltend bleibt (vgl. *O. Höffe*, Naturrecht – ohne naturalistischen Fehlschluß, Wien 1980; *K.-H. Ilting*, Naturrecht und Sittlichkeit, Stuttgart 1983; *M. Honnecker*, Das Recht des Menschen, Gütersloh 1978, 104 ff.).

Die Theologie hat hier ein weites Feld der Rezeption durch Anknüpfung und Widerspruch. Sie hat darin auch eine große geschichtliche Erfahrung. „Alles aber prüfet, das Gute behaltet“ (1 Thess 5, 21), was ohne eine Unterscheidung der Geister jedoch nicht möglich ist (vgl. 1 Kor 12, 10).

## Theologie an der Universität

### Situation und Probleme der theologischen Fakultäten

*Im Unterschied zu den meisten anderen europäischen Ländern wird in der Bundesrepublik katholische (und evangelische) Theologie vorwiegend an staatlichen Universitäten gelehrt und studiert. Zwischen Passau und Münster gibt es zwölf katholisch-theologische Fakultäten bzw. Fachbereiche an staatlichen Universitäten (die Hälfte davon allein in Bayern), an denen derzeit etwa 13 000 Studenten eingeschrieben sind. Sie sind zum einen integrierter Bestandteil des staatlichen Hochschulwesens in der Bundesrepublik.*

*Gleichzeitig haben die Fakultäten einen beträchtlichen Stellenwert für die deutsche Kirche: als gut ausgestattete Institutionen für die theologische Forschung in den verschiedenen Disziplinen und als wissenschaftliche Ausbildungsstätten für zukünftige Priester, Pastoralreferenten und Religionslehrer.*

Im Rampenlicht des kirchlichen oder öffentlichen Interesses stehen die theologischen Fakultäten gegenwärtig allerdings nicht. Nach dem spektakulären Entzug der