

garantieren kann, schließt nicht aus, daß der Staat mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften zusammenarbeitet, ihren Beitrag für das Gemeinwohl anerkennt und auch aktiv fördert. Schließlich geht es dabei um ihn selbst: Wenn es richtig ist, daß die Demokratie vom Engagement des selbstverantwortlichen Bürgers lebt, dann können dem Staat die religiösen Antriebe dieses Engagements nicht gleichgültig sein.

„Die Kirchen sollten jetzt nicht in Larmoyanz verfallen“

HK: Könnten bzw. sollten die Kirchen in Deutschland ihre Position gegenüber Staat und Gesellschaft in diesem Austausch dadurch stärken und glaubwürdiger machen, daß sie zumindest auf einen Teil ihrer Rechtstitel verzichten, sozusagen eine Bereinigung an den Rändern vornehmen, um den Kern ihres Verhältnisses zum Staat besser verteidigen zu können?

Hollerbach: Für die katholische Seite kann man hier auf eine wichtige Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute verweisen. Dort wird ausdrücklich gesagt, die Kirche sei bereit, auf Privilegien zu verzichten, wenn ihre Glaubwürdigkeit durch solche Vorrechte Schaden nehme. Die grundsätzliche Bereitschaft der Kirche, auf traditionelle Bestände im Verhältnis zum Staat zu verzichten, ist also durchaus gegeben. Als konkretes Beispiel aus jüngerer Zeit läßt sich der

Verzicht auf den staatlichen Treueid der Bischöfe in den Verträgen über die Errichtung der neuen Diözesen in den neuen Bundesländern nennen. Es handelt sich dabei zwar um einen Verzicht der staatlichen Seite; aber wenn die Kirche strikt auf dem im Reichskonkordat festgeschriebenen Treueid beharrt hätte, wäre man in den Bistumsverträgen an diesem Punkt nicht weitergekommen.

HK: Wie soll es denn jetzt nach der BVG-Entscheidung vom 10. August und der ersten, zum Teil hoch emotionalisierten Phase der Diskussion darüber weitergehen? Welche Lehren lassen sich für die Beteiligten aus diesem Fall ziehen?

Hollerbach: Ich hoffe, daß man sich in der weiteren Auseinandersetzung nicht in Polemik verliert. Die Kirchen, gerade auch die katholische Kirche, sollten nicht in Larmoyanz verfallen, sondern die Karlsruher Entscheidung als Anstoß dazu nehmen, nicht nur über die eigene Position nachzudenken, sondern neue Anstrengungen unternehmen, um das christliche Erbe, für das das Symbol des Kreuzes steht, glaubwürdig zu repräsentieren und in die politische und gesellschaftliche Umwelt hineinzutragen. Die Kirchen sollten sich wieder verstärkt um die Fragen der politischen Existenz kümmern und die Möglichkeiten ausschöpfen, die ihnen unser Gemeinwesen heute gibt und wohl auch weiter geben wird. Und was die juristische Seite betrifft: Der Karlsruher Beschluß hat gezeigt, wie wichtig es ist, für das Bundesverfassungsgericht wie auch für die anderen Gerichte Persönlichkeiten zu gewinnen, die nicht nur ihr juristisches Handwerk verstehen, sondern auch eine hohe Sensibilität mitbringen, die sich gerade an solchen neuralgischen Punkten bewähren muß.

Insgesamt schlüssig

Eine moralphilosophische Analyse von „Evangelium vitae“

Vor einem halben Jahr wurde die Enzyklika „Evangelium vitae“ Johannes Pauls II. veröffentlicht (vgl. HK, Mai 1995, 224 ff.; 243 ff.). Der Text fand als eindringliches Plädoyer für den Schutz des Lebens weithin Zustimmung. Gleichzeitig stießen aber Aussagen der Enzyklika zum Verhältnis von Sittengesetz und Demokratie und zur „Kultur des Todes“ vielfach auf Kritik. Es ist Zeit für eine Nachlese: Der Freiburger Moraltheologe Eberhard Schockenhoff würdigt in seiner Analyse der Enzyklika ihre insgesamt schlüssige Argumentation, macht aber auch auf die Schwachstellen des Textes aufmerksam.

Die beiden Anfangsworte, die der am 30. März veröffentlichten Enzyklika Johannes Pauls II. als programmatischer Titel voranstehen, sind in dieser Zusammenstellung ungewohnt. Evangelium und Leben waren aber, jeweils für sich genommen, schon immer Schlüsselbegriffe der religiösen Sprache des Christentums. Indem sie einander nunmehr leitmotivisch zugeordnet werden, verdeutlichen sie das theologische Grundanliegen, das die Moralverkündigung von Johannes Paul II. seit seiner Antrittsenzyklika „Redemptor

hominis“ wie ein roter Faden durchzieht: den Menschen in der personalen Würde seines Daseins zu erkennen und dieser Würde in allen Erscheinungsformen unbedingte Achtung entgegenzubringen. Für diese anthropologische Grundüberzeugung des christlichen Glaubens verwendet die Enzyklika den Begriff „Evangelium vitae“, der sich in den modernen Sprachen sowohl mit Evangelium des Lebens, als auch mit Evangelium für das Leben oder Evangelium vom Leben wiedergeben läßt.

Die Frohe Botschaft vom Heil, von der Befreiung aus Schuld und Sünde und von der Erlösung, die zu verkündigen der Kirche aufgetragen ist, enthält auch eine Wahrheit über das menschliche Leben, ohne die das Evangelium gar nicht verstanden werden kann. Beide Aussagen, das Evangelium vom Reich Gottes und die Wahrheit über den Menschen, bedingen einander. Wo die Würde des Menschen mißachtet und mit Füßen getreten wird, ist auch das Evangelium als Gottes Wort an diesen Menschen mißachtet und mit Füßen getreten. Wo umgekehrt die Frohe Botschaft überhört wird, gerät der Mensch in Gefahr, sich selbst fremd zu werden. Die Enzyklika bringt die Überzeugung, daß dort, wo der Sinn für Gott verloren geht, auch der Sinn für den Menschen schwindet, auf die zentrale Formel: „Das Evangelium von der Liebe Gottes zum Menschen, das Evangelium von der Würde der Person und das Evangelium vom Leben sind ein einziges, unteilbares Evangelium“ (Nr. 2, vgl. auch 21).

Da das Evangelium vom Leben einen Widerhall in der natürlichen Vernunft des Menschen findet, können seine Forderungen jedem Menschen einleuchten. Die natürlichen Rechte der menschlichen Person umschreiben nämlich einen Mindestanspruch, den wir jedem Menschen aufgrund seines Menschseins zugestehen müssen, gleich ob er sich dieser Rechte bewußt und selbst in der Lage ist, sie gegenüber der staatlichen Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen. Wenn sich die Kirche gegen Folter und Vergewaltigung, gegen Diskriminierung und Verfolgung, gegen Todesstrafe, Abtreibung und Zwangssterilisation wendet oder die fundamentalen Rechte der Familie gegenüber staatlichen Eingriffen verteidigt, klagt sie eben diese natürlichen Rechte ein, die jeder Mensch von sich aus besitzt.

Sie postuliert keinen besonderen staatlichen Schutz für ihre eigenen Glaubensauffassungen, sondern die Einhaltung jener fundamentalen Gerechtigkeitsprinzipien, die von der praktischen Vernunft sicher erkannt und von niemand widerspruchsfrei bestritten werden können. Die Forderung nach einem verbindlichen Schutz der Personwürde jedes Menschen ist daher mit der Unterscheidung von Recht und Moral und dem Respekt vor der individuellen Gewissensfreiheit durchaus vereinbar. In der Fähigkeit, im eigenen Gewissen die Botschaft von der Unantastbarkeit des menschlichen Lebens zu vernehmen, sieht die Enzyklika sogar ein wichtiges Element für eine philosophische Definition des Menschseins, das sie den klassischen Bestimmungen von Einsicht und Vernunft, freiem Willen und sittlicher Verantwortung zur Seite stellt.

Eine tiefere Begründung des fünften Gebots

Das allgemeine Prinzip der Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens führt auf der normativen Ebene der Lebensethik zu drei zentralen Aussagen, die von der Enzyklika in betont feierlicher Weise bekräftigt werden: der unbedingten Geltung des Tötungsverbots sowie der ausnahmslosen Verurteilung von Abtreibung und aktiver Euthanasie. Der Papst

will trotz der ungewohnten Form, in der er seine Äußerungen vorlegt, keine neue Glaubensüberzeugung der Kirche definieren oder gar so etwas wie ein moralisches Dogma verkünden. Er beansprucht vielmehr nur, eine ununterbrochen gelehrt, in der biblischen und kirchlichen Tradition fest verankerte Wahrheit zu bekräftigen, über die bislang in der Kirche ein allgemeiner Konsens herrschte. Das schließt freilich nicht aus, daß zur Begründung dieser Wahrheit neue Akzente gesetzt werden, wie es insbesondere durch die Verknüpfung des Tötungsverbots mit dem biblischen Liebesgedanken geschieht.

Die Enzyklika erläutert diesen aus der Tradition der reformatorischen Ethik weltbekannten Zusammenhang, indem sie den Sinn der moraltheologischen Unterscheidung von *negativen* Verboten, die in der philosophischen Fachsprache auch unbedingte Unterlassungspflichten genannt werden, und den *positiven* Geboten oder Handlungspflichten präzisiert. Während einige der negativen sittlichen Vorschriften unbedingt und ausnahmslos gelten, so daß die innere Schlechtigkeit eines solchen Tuns durch keinerlei gute Absichten oder an sich wünschenswerte Folgen aufgewogen werden kann, hängt unsere Möglichkeit zur positiven Verwirklichung des Guten von vielen Umständen wie dem Maß unserer sittlichen Kraft, der konkreten Bedürftigkeit eines andern Menschen oder den im Einzelfall gegebenen Anlässen ab.

Die negativen Verbote markieren deshalb nur eine Untergrenze im Sinne eines ersten Anfangs oder einer notwendigen Etappe auf dem Weg zur Freiheit, den Gottes Gebote den Menschen lehren wollen. Zugleich laden sie aber dazu ein, das Minimum des absoluten Verbots zu überschreiten, um ein immer sachgerechteres und angemesseneres Ja zum Leben zu sprechen, das angesichts seiner vielgestaltigen Bedrohungen „immer mehr den Gesamthorizont des Gutes zu erfassen sucht“ (Nr. 75 unter Berufung auf Mt 5,48). Auch für das Tötungsverbot gilt, daß es negative Schranke und positives Gebot in einem ist, weshalb sich seine ursprünglichen Intentionen nur erfüllen lassen, wenn es über die unmittelbaren Erfordernisse der Gerechtigkeit hinaus im Licht des umfassenderen biblischen Liebesgebotes verstanden wird.

In dieser auf eine umfassende Förderung des Lebens aus dem Geist der Nächstenliebe zielenden Weiterbildung des Tötungsverbots wird man ohne Zweifel einen wichtigen Beitrag dieser Enzyklika zur gegenwärtigen bioethischen Diskussion erkennen müssen. Durch die tiefere Begründung des fünften Gebots wird insbesondere solchen philosophischen Konzeptionen der Lebensethik widersprochen, die in einer Ethik des gegenseitigen Respekts und in einer Ethik der Fürsorge nicht *komplementäre*, sondern *alternative* Moralauffassungen sehen, wobei nur die Achtung vor der individuellen Autonomie unbedingt verpflichtet, während sich andererseits die aufgeklärten Subjekte einer offenen Gesellschaft entsprechend ihren privaten Wertvorstellungen für ein beliebiges Maß sozialer Anteilnahme entscheiden können. Demgegenüber betont die Enzyklika: „Das Gebot ‚du sollst

nicht töten' verpflichtet jeden Menschen auch in seinen positivsten Inhalten, nämlich Achtung, Liebe und Förderung des menschlichen Lebens" (Nr. 77). Der Rückgriff auf die prophetischen Traditionen des biblischen Ethos und die Erinnerung an die universale Geltung des Liebesgebots warnen vor der Gefahr, daß eine philosophische Ethik durch die Tendenz zur überscharfen Abgrenzung ihrer Begriffe den Gedanken der sittlichen Verantwortlichkeit aushöhlt, die Ethik in getrennte Bereiche aufspaltet und auf diese Weise am Ende auch die Einheit des moralischen Subjekts verspielt.

Die Bewertung normativer Einzelfragen

Auch im Fall einer unbedingt geltenden naturrechtlichen Norm wie des Tötungsverbots bedarf es nach moraltheologischer Lehre der *praktischen Urteilskraft*, um sie in der jeweils gegebenen Situation richtig anzuwenden. Die durch die biblische, heilsgeschichtliche und christologische Begründung des Tötungsverbots erreichte theologische Vertiefung kann ja keineswegs als Ersatz dafür gelten, daß sich eine normative Ethik auf die praktischen Anwendungsprobleme auch wirklich einläßt, die sich aufgrund ihrer allgemeinen Aussagen im konkreten Leben ergeben. So wäre im Rahmen einer medizinischen Ethik der ärztlichen Verantwortung für das ungeborene Leben zu fragen, ob das unbedingte Verbot jeder vorsätzlichen und direkten Abtreibung, an dem die Enzyklika zu Recht festhält (Nr. 58), auch für den Fall der vitalen Indikation im engeren Sinn gelten muß. Dank der Fortschritte der modernen Medizin ist ein solcher Fall, in dem wirklich Leben gegen Leben steht und das Leben der Mutter nur um den Preis des Lebens des Kindes gerettet werden kann, zwar immer seltener gegeben. Dies enthebt eine normative Ethik, jedoch nicht der Notwendigkeit, nach einer sittlich richtigen oder ethisch vertretbaren Bewältigung einer solchen Konfliktlage zu fragen.

Die meisten katholischen Moraltheologen betrachten heute den medizinisch indizierten Abort im Sinne der klassischen Lehre von der Handlung mit Doppelwirkung als indirekte Tötung und sehen ihn somit als einen ethisch vertretbaren Ausweg an. Eine solche Lösung, die auch von lehramtlichen Verlautbarungen auf ortskirchlicher Ebene wie dem deutschen Moralkatechismus „Leben aus dem Glauben“ befürwortet wird, geht über den Wortlaut von „Evangelium vitae“ hinaus, wird von ihm aber im Gegensatz zu früheren Stellungnahmen des päpstlichen Lehramtes auch nicht explizit ausgeschlossen.

Auf jeden Fall zeigt diese Frage, daß durch die Einschränkung des Tötungsverbots auf „unschuldige“ Menschen noch längst nicht alle Schwierigkeiten beseitigt sind, die aus der Differenz einer unbedingt geltenden Norm zu ihrer sprachlichen Formulierung folgen können. Zu den klassischen Ausnahmen vom Tötungsverbot (Notwehr, Todesstrafe, Tyrannenmord) kommen nämlich noch weitere, die aufgrund des vorausgesetzten objektiven Schuldbegriffs auch von der eingeschränkten Norm, keine *unschuldigen* Men-

schen zu töten, noch nicht angemessen erfaßt werden. So sind psychisch kranke Gewalttäter in der Regel als schuldunfähig anzusehen, dennoch darf die Polizei einen geisteskranken Amokläufer erschießen, wenn von ihm eine akute Gefahr für das Leben anderer Menschen ausgeht. Ebenso gilt es unter den Bedingungen des Kriegsrechts als erlaubt, feindliche Soldaten zu töten, obwohl ihre bloße Zugehörigkeit zur gegnerischen Armee keineswegs ausreicht, um sie im individuellen Sinn als „schuldig“ anzusehen. Auch wenn die Enzyklika die Kriterien für die Erlaubtheit des Tötens im gerechten Krieg äußerst restriktiv formuliert und auf den strikten Verteidigungsfall beschränkt (Nr. 55), ist kaum anzunehmen, daß sie die bedingungslose Formulierung des Verbotes, einen Unschuldigen zu töten, so verstanden wissen möchte, daß die bislang geltenden Regelungen im Rahmen polizeilicher Schutzaufgaben oder unter den Bedingungen des Kriegsrechts in Zukunft kategorisch ausgeschlossen sein sollen.

Der Kontext legt es vielmehr nahe, daß die Enzyklika einer Argumentation entgegentreten will, die in den heute umstrittenen Konfliktfeldern der Lebensethik, vor allem für den Schwangerschaftsabbruch und die Tötung auf Verlangen, *neue* Ausnahmen vom Tötungsverbot fordern. Dieses moralphilosophische Postulat wird häufig damit begründet, daß die traditionelle Ethik und auch die moraltheologische Lehre der Kirche früher Notwehr und Todesstrafe, Tyrannenmord und Kriegsführung zumindest tolerierten. Daraus möchte man dann schließen, daß es sich bei der Unverletzlichkeit des Lebens nicht um ein absolutes, sondern nur um ein relatives Recht handle, das im einzelnen Fall gegen andere Güter abgewogen werden muß.

Der Leib als die konkrete Grenze der Freiheit

Eine solche Argumentation unterschätzt jedoch die anthropologische Bedeutung der leib-seelischen Einheit der menschlichen Person. Seit dem späten deutschen Idealismus und der Phänomenologie unseres Jahrhunderts hat die philosophische Anthropologie immer schärfer herausgearbeitet, daß der Leib und das physische Leben keine dem personalen Selbstvollzug des Menschen äußerlichen „Güter“ darstellen, die in einer rein instrumentellen Beziehung zu seiner eigentlichen Wesensbestimmung als sittlichem Subjekt stehen. Der Leib ist vielmehr das unhintergehbare Ausdrucksmedium, in dem sich die menschliche Person in allen ihren Akten, gerade auch in den höchsten Selbstvollzügen des Geistes, notwendig darstellt. Auch unter dem Aspekt seiner sittlichen Handlungsfähigkeit muß der Mensch deshalb als leib-seelische Einheit betrachtet werden, weil er sich in seinem Vermögen zur moralischen Selbstbestimmung gar nicht anders als in seinem Leib und durch seinen Leib gegeben ist.

Der Respekt vor der Personwürde des Menschen darf nicht allein seinen inneren Überzeugungen und moralischen



Peter Hünemann

Ekklesiologie im Präsens *Perspektiven*

In diesem neuen Werk des Tübinger Dogmatikers geht es nicht um eine Legitimation der faktischen Entwicklungen, sondern um die **kritische Orientierung am neutestamentlichen Maß und den Eckdaten der Tradition**. Die Perspektiven, die von daher entwickelt werden, folgen der Leitidee, daß das Verhältnis zwischen Kirche und Welt nur in Wechselbestimmungen angemessen zu erfassen ist. Dieses Verfahren wird im ersten Teil **Orientierung auf dem Feld der Begrifflichkeit** ausdrücklich gerechtfertigt, was um so verdienstvoller ist, als sich begriffliche Arbeit gegenwärtig keines hohen Kurswertes erfreut und skeptischen Vorurteilen ausgesetzt ist. Der zweite Teil entwickelt **Orientierungen im gesellschaftlichen Umfeld**. Auch hier ist für die Bestimmung der kirchlichen Außenperspektive die Einsicht leitend, daß das Andere der Kirche – als Gesellschaft, als Kultur etc. – konstitutiv zur Kirche gehört. So wer-

den Erkenntnisse der Geschichtswissenschaften, der Soziologie, der Konfliktforschung und der Politologie in die Reflexionen einbezogen und für die Ekklesiologie fruchtbar gemacht. Der anschließende Teil **Orientierungen im Bereich kirchlicher Strukturen** geht auf brennende Fragen der binnenkirchlichen Situation ein. Hünemanns Überlegungen haben Kompaßfunktion. 307 Seiten, Paperback, DM 70,- / öS 518,- / sFr 65,-. ISBN 3-402-03290-2.

*

Jesus Christus Gottes Wort in der Zeit

Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie. Das Werk spannt einen großen Bogen von den exegetischen Ausgangspunkten biblischer Christologie über deren dogmengeschichtliche Entfaltung und vor allem die verschiedenen Gestalten der Transformation in der Theologie- und Philosophiegeschichte bis hin zur Erarbeitung eines gewissermaßen nachkritischen systematischen Entwurfs. „**Peter Hünemanns Christologie-Traktat stellt ein theologisches Ereignis dar ...** Denn wer nach dem angemessenen Verständnis der Christologie für unsere heutige Zeit fragt, findet in diesem anspruchsvollen Werk die richtungweisende Antwort“ (engagement 1/2, 1995). 427 Seiten, Paperback, DM 88,- / öS 651,- / sFr 81,-. ISBN 3-402-03268-6.

Verlag Ashendorff – 48135 Münster.

Wertvorstellungen gelten, sondern muß auch die Unverletzlichkeit seines leiblichen Daseins umfassen. Wir achten einen anderen Menschen nur dann, wenn wir ihn in der konkreten Gestalt annehmen, in der er uns begegnet, sei dies als gesunder Mensch auf der Höhe seiner persönlichen Attraktivität und beruflichen Leistungsfähigkeit, sei es als kranker, behinderter, sterbender oder noch ungeborener Mensch in der äußersten Verletzlichkeit seines körperlichen Daseins. So beruht auch das Grundprinzip einer humanen Lebensethik, wonach wir dem menschlichen Leben von seinem Anfang bis zum Ende in jeder Form, in der es uns entgegentritt, die gleiche Achtung schulden, letztlich auf dem Respekt, den wir in unserer demokratischen Kultur der Freiheit und Selbstbestimmung jedes einzelnen Menschen entgegenbringen.

Der Leib kann in diesem Sinn die konkrete Grenze der Freiheit genannt werden. Das anthropologische Prinzip, nach dem wir im leiblichen Leben die Vergegenwärtigung der Freiheit eines anderen Menschen und die konkretere Repräsentation seiner Person achten, gilt in der Praxis sogar in den äußersten Grenzfällen unheilbarer Krankheit oder eines qualvollen Sterbens. Wer unter Berufung auf die individuelle Selbstbestimmung den Menschen für einen angeblich „menschenswürdigen“ Tod verantwortlich machen möchte, liefert ihn nicht nur seinen eigenen Ängsten, seiner Versuchung zur Resignation und seinen depressiven Stimmungen, sondern auch den Ansprüchen der Gesellschaft aus. Gerade angesichts der Zwänge, in die unheilbar Kranke schon vor dem Beginn ihrer letzten Sterbensphase geraten können, wahrt das Tötungsverbot die Freiheit der Sterbenden und ihr Recht auf den eigenen Tod. Dieser meint seiner ursprünglichen Wortbedeutung nach nicht ein künstliches, von menschlichen Akteuren herbeigeführtes Ereignis, sondern eine allen Menschen verfügbare und deshalb für sie selbst wie für ihre Umgebung unverfügbare Grenze.

Auf diesem Hintergrund wird auch die ethische Bedeutung der Unterscheidung von Sterbenlassen und Töten (Nr. 65) verständlich. Der Arzt, der einen unheilbaren Patienten sterben läßt und eine aussichtslos gewordene Behandlung abbricht, tut dies in dem Wissen, daß seine medizinische Kunst nicht der Lebensverlängerung um jeden Preis, sondern dem Wohl eines konkreten Menschen dient. Er achtet den ihm anvertrauten Patienten in der Verletzlichkeit und Hilfsbedürftigkeit seines leiblichen Seins, indem er sein Sterben zu erleichtern sucht, dabei aber die letzte Grenze des Todes respektiert, die der Sterbende auch für sich selbst anerkennt. Im Ertragen dieser gemeinsamen Ohnmacht vermag sich eine tiefere menschliche Solidarität und eine entschiedener Achtung vor der Würde eines leidenden Menschen zu zeigen, als in dem Ausweg einer künstlichen Bewerkstelligung des Todes. Auch in einer Gesellschaft, zu deren sozialen Spielregeln die moralische Akzeptanz dieses Auswegs gehört, werden nur wenige Menschen die Alternative zur Annahme des ihnen verfügbaren Todes als ein heiteres Sterben zur rechten Zeit erfahren. Die Regel wird eher ein im Ein-

klang mit den medizinischen, materiellen und menschlichen Ressourcen dieser Gesellschaft geplanter Tod sein, dem die Sterbenden unter der Fahne von Humanität und Menschenwürde ausgeliefert sind.

Eine Argumentation, die in der unbedingten Geltung des Tötungsverbots eine emphatische Überschätzung des Lebens sieht, die sich angeblich als ein religiöser Sonderweg der jüdisch-christlichen Tradition herausgebildet hat, verkennt jedoch nicht nur die Leiblichkeit unseres praktischen Seins, die zu den unhintergehbaren Existenzbedingungen jedes Menschen gehört. Sie übersieht auch den Umstand, daß in den klassischen Ausnahmen vom Tötungsverbot jeweils Leben gegen Leben steht. Die ethischen Konfliktlagen, auf die sich die These vom relativen Wert des Lebens beruft, können deshalb überhaupt nur unter der Voraussetzung als echte Konkurrenzsituationen gelten, daß das Lebensrecht der Beteiligten nicht von vorneherein relativiert wird.

Schließlich fällt eine geradezu anachronistische Geisteshaltung auf, die aus einer solchen Überlegung spricht: Sollen wir im Ernst die Tötung eines ungeborenen Kindes oder die aktive Euthanasie als moralisch erlaubt ansehen, nur weil frühere Generationen die Todesstrafe als ein unverzichtbares Mittel betrachteten, um die Gesellschaft vor Kapitalverbrechen zu schützen? Angesichts solch oberflächlicher Gleichsetzungen und der weitreichenden Folgerungen, die aus ihnen gezogen werden, ist es auch aus moralphilosophischer Sicht zu begrüßen, daß die Enzyklika an die unbedingte Geltung des Tötungsverbots erinnert. Die genannten Beispiele zeigen aber, wie schwierig es ist, diese moralische Norm mit der notwendigen sprachlichen Präzision zu formulieren, so daß darunter nicht ungewollt auch solche Fälle subsumiert werden, die man eigentlich gar nicht unter das Verbot fallen lassen möchte.

Es entspricht einer langen Lehrtradition der katholischen Kirche, auf der Basis eines naturrechtlichen Denkens an das *ethische Fundament* zu erinnern, auf dem die moderne Demokratie steht. Ihr Vorrang vor allen anderen Herrschaftsformen, den die Enzyklika grundsätzlich anerkennt, auch wenn sie ihr nur einen instrumentellen Wert für die friedliche Erreichung der existentiellen Lebenszwecke des Menschen zubilligt (Nr. 70), beruht nicht allein auf dem Mehrheitsprinzip oder dem Grundsatz der Verfassungskonformität, sondern auch auf der Anerkennung der Menschenrechte, die dem staatlichen Handeln und dem Verhalten der Individuen untereinander vorgegeben sind.

Schon während der Grundwerte-Debatte der 70er Jahre wurde in Deutschland von kirchlicher Seite immer betont, daß der demokratische Rechtsstaat seine weltanschauliche Neutralität, die ihm von der Verfassung her auferlegt ist, nicht als Auftrag zum Rückzug aus allen moralischen Konflikten der Gesellschaft auslegen darf. Als Garant der freiheitlich-demokratischen Rechtsordnung kann er sich nicht einfach als wertneutral verstehen und seine weltanschauliche Überparteilichkeit als strikte Äquidistanz zu allen in der Gesellschaft gelebten moralischen Überzeugungen verstehen.

Wenn der Rechtsstaat angesichts gesellschaftlicher Meinungsunterschiede auch in Kernbereichen des Zusammenlebens keine Sphäre des Rechts mehr schützt, die dem Zugriff wechselnder Mehrheiten entzogen bleibt, gefährdet er nämlich auf Dauer auch seine eigene Legitimationsbasis, die ihm den Vorrang vor anderen Staatsformen sichert.

Innerhalb der politischen Ethik führt dies zu der Überlegung, daß hypothetisch gedachte oder wirklich existierende staatliche Normsysteme, die fundamentale Gerechtigkeitskriterien nicht erfüllen, auch dem Begriff einer Rechtsordnung nicht mehr entsprechen. Es kann deshalb kaum überraschen, wenn der Papst auf die Gefahren hinweist, die der Demokratie von einem verbreiteten ethischen Relativismus drohen. Gegenüber der Versuchung, die bürgerliche Tugend demokratischer Toleranz mit einer prinzipiellen Gleichgültigkeit gegenüber dem Anspruch des sittlichen Gesetzes zu verwechseln, betont er: „Der Wert der Demokratie steht und fällt mit den Werten, die sie verkörpert und fördert.“ (Nr. 70). Im einzelnen nennt die Enzyklika als solche der demokratischen Staatsform vorausliegenden „Werte“ die Würde der menschlichen Person, ihre unveräußerlichen Rechte, die Solidarität der einzelnen gesellschaftlichen Gruppen und das Gemeinwohl als Ziel und Kriterium des politischen Lebens.

Moralisches Gesetz und staatliches Recht

Die Idee einer *objektiven Wertbegründung des Rechts*, die im Hintergrund dieser Ausführungen der Enzyklika steht, fand nach dem Zweiten Weltkrieg auch in der deutschen Rechtswissenschaft breiten Zuspruch. Sie erschien damals vielen geeignet, den Rechtspositivismus zu überwinden, ohne auf den Gedanken eines von Natur aus Rechten zurückgreifen zu müssen. Die These, das Recht müsse sich als eine Wertordnung verstehen, die ihre materiale Grundlage in den moralischen und sozialen Werten findet, die sie verwirklicht, stößt heute allerdings erneut auf starke Einwände, von denen die Enzyklika auch einige benennt (Nr. 68). Neben den weithin ungeklärten Fragen hinsichtlich der Seinsweise und Erkennbarkeit moralischer Werte steht dabei in der gegenwärtigen rechtsphilosophischen Diskussion vor allem die praktische Unmöglichkeit im Vordergrund, einen intersubjektiv verbindlichen Konsens über die Bedeutung, Maßgeblichkeit und unterschiedliche Ranghöhe der einzelnen Werte zu erzielen.

Auch die Ausführungen der Enzyklika verfolgen nicht das Ziel, eine objektive Werthierarchie für den Gesamtumfang der staatlichen Rechtsordnung zu begründen. Sie beschränken sich vielmehr darauf, eine staatliche Schutzpflicht für das fundamentalste Rechtsgut des Lebens einzuklagen, die der demokratische Staat nicht davon abhängig machen darf, welche subjektive Wertschätzung das menschliche Leben in den Augen einzelner Gruppen und Individuen genießt. Es fragt sich allerdings, ob dieses Argumentationsziel nicht leichter zu erreichen gewesen wäre, wenn man sich strikt an

die naturrechtliche Denkfigur der natürlichen Rechte der menschlichen Person gehalten hätte, die auch gegenüber demokratischen Staatsformen einen vorstaatlichen Rechtsanspruch begründen. Sicherlich verwendet die Enzyklika die Begriffe „natürliche Rechte“ und „moralische Werte“ in einem weiteren Sinn, als es in der rechtsphilosophischen Diskussion üblich ist, die Anklänge an die Idee einer objektiven Wertbegründung des Rechts sind deshalb wohl eher als Ergänzung denn als präzise Alternative zu einer naturrechtlichen Begründungsweise gedacht.

Das Verständnis der Rechtsordnung als einer Wertordnung, das den demokratischen Rechtsstaat allein von den moralischen Werten her bemißt, die er verwirklicht oder in einzelnen Bereichen eben nicht verwirklicht, unterschätzt allerdings einen für das Selbstverständnis des modernen Staates besonders wichtigen Aspekt. Die politisch-ethische Legitimation des freiheitlichen Rechtsstaates liegt nämlich auch dann, wenn sie von einem überpositiven Grund und Maß des Rechts her verstanden wird, nicht allein in der äußeren Verwirklichung normativer Gerechtigkeitsvorstellungen. Vielmehr kommt auch den *internen Prinzipien* der Rechtsstaatlichkeit wie der allgemeiner Geltung positiver Gesetze, der Publizitätspflicht oder dem Rückwirkungsverbot eine hohe rechtsethische Bedeutung zu, die meist erst im Spiegel der Unrechtserfahrungen einer willkürlichen Zwangsherrschaft wirklich erfaßt wird. Eine Rechtsordnung verliert deshalb ihre rechtsstaatliche Qualität nicht schon dadurch, daß einzelne Gesetzesregelungen moralischen Geboten widersprechen oder ihrem Anspruch nicht mehr in ausreichender Weise genügen. Dies ist vielmehr erst dann der Fall, wenn der Widerspruch zur moralischen Ordnung oder die Nicht-Übereinstimmung mit ihr zentrale Bereiche des gesellschaftlichen Zusammenlebens betrifft und dabei eine bestimmte Schwelle überschreitet, wodurch dann die moralische Legitimation des ganzen Rechtssystems in Frage gestellt wird.

Einer solchen Gefahr sieht Johannes Paul II. heute offenbar die westlichen Demokratien ausgesetzt, wenn sie der Tendenz zu einer schleichenden Mißachtung menschlicher Grundrechte, insbesondere des Anspruchs der menschlichen Person auf Leben und körperliche Unversehrtheit von Anfang bis zum Ende ihrer irdischen Existenz, nicht wirksam entgegentreten. Angesichts der schrecklichen Erfahrungen unseres Jahrhunderts, wird man die Gefahr einer solchen Entwicklung kaum bezweifeln können. Auch wer in diesem Punkt die Sorge des Papstes teilt, kann aber den düsteren Grundton und die argumentative Einseitigkeit seiner Analyse bedauern. Es ist immerhin auch ein Ergebnis der Unrechtserfahrungen dieses Jahrhunderts, daß Christen den säkularen Rechtsstaat um seiner Freiheitsgarantien willen bejahen, auch wenn er nicht in allen Erscheinungsformen seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit mit seinen eigenen Ansprüchen übereinstimmt. Ein behutsameres Eingehen auf das innere Dilemma des modernen Rechtsstaates und ein ermutigendes Wort zu den Schwierigkeiten politischen Handelns in einer Gesellschaft, deren moralische Überzeugungen immer weiter auseinanderdriften, hätten die

Überzeugungskraft dieser Passagen der Enzyklika nur erhöhen können.

Die Enzyklika spricht von den vielfältigen Gefährdungen, denen das menschliche Leben in unserer modernen Zivilisation ausgesetzt ist. Dazu verwendet sie von Anfang an ein antithetisches Kontrastschema als formales Gestaltungsmittel, das die geforderte Zivilisation der Liebe in streckenweise geradezu apokalyptischer Manier einer in düsteren Farben ausgemalten „Kultur des Todes“ gegenüberstellt. Durch diese konsequent durchgehaltene, sich Zug um Zug steigernde Dramatik gewinnt die Enzyklika eine gedankliche und sprachliche Eindringlichkeit, die ihren Charakter als lehramtlichen Text über weite Strecken vergessen läßt. Im Stil einer prophetischen Zeitkritik beklagt sie immer wieder die destruktive Macht des Todes, die seit den Tagen des Brudermörders Kain wie ein blutroter Faden die Unheilsgeschichte der Menschheit durchzieht und angesichts des Ausmaßes menschlicher Lebensvernichtung in unserem Jahrhundert offener denn je zutage tritt. Gemessen an der sprachlichen Wucht der für die zerstörerische Gewalt des Bösen aufgetriebenen Metaphern ist die Schilderung des Gegenentwurfs einer Zivilisation der Liebe trotz wertvoller Hinweise – zu denken ist etwa an das Werben für neue Formen mitmenschlicher Solidarität wie die freiwillige Organspende, die „Adoption aus der Ferne“ oder die Achtung gegenüber alten Menschen – (Nr. 86, 93 und 94) dagegen vergleichsweise blaß und schemenhaft geraten.

Die Gefahren dunkler Emphase

Nun wird man dieses Abfallen der sprachlichen Dramatik nicht einfach auf kompositorische Mängel bei der Endredaktion des Textes zurückführen. Die Enzyklika geht in diesem Punkt ohnehin bis an die Grenzen des in einem lehramtlichen Dokument Möglichen. Eher wird man in einer nüchternen Analyse der Argumente, Denkmotive und sprachlichen Ausdrucksmittel dieser Enzyklika fragen müssen, ob der sachliche Bedeutungsgehalt des Begriffs „Kultur des Todes“ seiner sprachlichen Assoziationskraft überhaupt gerecht werden kann. Dieses Wortpaar, in dem man auf der semantischen Ebene mit Fug und Recht die eigentliche Kontrastfigur zu den Anfangsworten der Enzyklika sehen darf, avancierte in den letzten Jahren in der kirchlichen Verkündigungssprache schnell zu einem Grundtopos kritischer Zeitdiagnose, dem man seine unklare gedankliche Herkunft schon kaum mehr ansieht.

Zugunsten der aus dem Amerikanischen stammenden Rede von der „Kultur des Todes“ läßt sich immerhin anführen, daß sie mentalitätsmäßige Zusammenhänge und gemeinsame Wurzeln benennt, die den lebensfeindlichen Tendenzen unserer Zeit zugrundeliegen. Neben diesen Gemeinsamkeiten gibt es jedoch auch gewichtige Unterschiede zwischen Praktiken wie künstlicher Empfängnisverhütung, Abtreibung, Zwangssterilisation, extrakorporaler Befruchtung oder der Embryonenforschung, was die Enzyklika in ihren differenzierenden Erwägungen zu Empfängnisverhütung und Abtrei-

bung (Nr. 12–13) oder in den allerdings zu knapp geratenen Ausführungen zum Bevölkerungswachstum (Nr. 16) ja auch ausdrücklich anerkennt. Sodann aber ist grundsätzlicher zu fragen, mit welchem Recht die furchtbare, selbstzerstörerische Gegenmacht des Bösen eine „Kultur“ des Todes genannt werden darf. Kann man denn im Ernst von einer „Abtreibungskultur“ (Nr. 13) sprechen, ohne dem ursprünglichen Sinn dieses Wortes und seinem Gewicht in der ganzen philosophischen und theologischen Tradition Gewalt anzutun?

Dieser Begriff hat von seinen etymologischen Wurzeln her einen überaus positiven Klang: das lateinische Wortfeld *cultus, cultura, cultor* geht auf die Grundbedeutung „bebauen, pflegen“ zurück und meint deshalb immer einen hohen Grad an lebendiger Ordnung und Organisation, an Anwendung menschlicher Intelligenz und Vernunft, an künstlerischer Gestaltung und menschlicher Fähigkeit. In den meisten modernen Sprachen steht dieses Wort für die höchsten innerweltlichen Vollendungsformen des menschlichen Seins. Läßt sich ein solcher Terminus auf diesem Hintergrund zur Kennzeichnung der destruktiven, zersetzenden Gewalt des Todes überhaupt verwenden? Die Frage stellen heißt, sie verneinen. Auch wenn die amerikanische Kulturanthropologie von „cultural patterns“ spricht, meint sie die ganzheitliche Orientierungsleistung, die jede Kultur auf ihrem Entwicklungsniveau und innerhalb ihres Geltungskreises erbringt. Damit kann man die totalitäre, alles in ihren Bann ziehende Gewalt des Todes gerade nicht vergleichen.

Wir sollten deshalb die Bezeichnung „Kultur des Todes“, wenn überhaupt, nur sehr selten und in mitgedachten Anführungszeichen verwenden, um uns des verfremdenden und uneigentlichen Charakters dieser Redeweise bewußt zu bleiben. Gedanklich schärfer und sprachlich präziser wäre es freilich, von einer „Anti-Kultur“ des Todes zu sprechen und das positive Wertungswort „Kultur“ für die lebensförderlichen Ansätze in unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit aufzusparen, die es wieder neu zu entdecken gilt. In diesem Sinn spricht auch die Enzyklika an der Stelle, wo sie den Begriff einführt, von einer „Kulturkrise“ (Nr. 11) und einer „Anti-Solidaritätskultur“ (Nr. 12) unserer Zeit.

Hinter solchen Überlegungen zum rechten Gebrauch der Worte mag mancher Leser einen übertriebenen sprachlichen Purismus erkennen, der zu wenig Verständnis für die Eigengesetzlichkeit der kirchlichen Verkündigungssprache aufbringt. Es ist jedoch ein notwendiger Dienst der Theologie am Glauben der Kirche, daß sie auf der Klarheit zentraler Termini besteht und vor den Gefahren dunkler Emphase warnt. Zu weit gefaßte Begriffe, mitschwingende Beiklänge und pauschale Subsumtionen können die Überzeugungskraft der für die kirchliche Lehre vorgetragenen Sachgründe nur verdunkeln. Allzuleicht wird dann übersehen, daß die lehramtliche Position der Kirche zu zentralen Fragen der Lebensethik auf einer folgerichtigen und in sich schlüssigen Argumentation beruht, die auch in einer moralphilosophischen Analyse der rationalen Nachprüfung standhält.

Eberhard Schockenhoff