

DIE UNIVERSALITÄT DES GUTEN UND DIE KOMMUNIKATION UNTER DEN MENSCHEN

EBERHARD SCHOCKENHOFF
UNIVERSIDAD ALBERT-LUDWIG
FRIBURGO

Der Mensch lebt und vollzieht sein Dasein als Person in einer grundlegenden sozialen Verbundenheit mit den anderen. Zwei der ältesten Formeln, die das philosophische Nachdenken des Menschen über sich selbst reflektieren, bezeichnen ihn als *zôon logon echon* sowie als *zôon politikon*. Man verkennt den Sinn dieser Wesensdefinitionen, wenn man sie isoliert betrachtet und ihre Zusammengehörigkeit übersieht. Die erste Formel besagt: Wort und Vernunft – so müssen wir den griechischen Begriff *logos* im Deutschen wiedergeben – kennzeichnen den Menschen als ein Lebewesen, dessen Existenzweise von Grund auf durch Sprachfähigkeit und Vernunftgebrauch geprägt ist. Wenn vom Menschen gesagt wird, dass er jenes Lebewesen ist, das Vernunft hat und sprechen kann, so meint dies von Anfang an mehr als nur die Fähigkeit zur Verständigung über Lautsignale und Zeichensysteme. Als spezifisch menschliches Vermögen meint Sprache vielmehr die Fähigkeit zur Sinndeutung der Welt und zum gemeinsamen Austausch über das in ihr Erkannte.

Die kommunikative Bezogenheit auf die anderen, kraft derer der Mensch die spezifischen Vollzüge seines Menschseins – das Leben des Geistes: Sprechen und Denken – realisiert, tritt in der zweiten Formel in den Mittelpunkt: Der Mensch ist ursprünglich ein Lebewesen, dessen charakteristische Existenzform dadurch gekennzeichnet ist, dass er in Gemeinschaft mit seinesgleichen lebt. Dieser Sozialbezug ist seinem Personsein nicht als äußere Ergänzung hinzugefügt. Menschen existieren nicht als einzelne Atome, die als ursprünglich autarke Inseln erst sekundär in eine periphere Außenbeziehung zueinander treten. Noch weniger sind sie von der Angst um das nackte Überleben gepackte Egoisten, die ihre ursprünglich antagonistischen

Interessen zähmen, dabei ihre wilde Hordenexistenz aufgeben und auf diese Weise, wie der neuzeitliche Mythos vom Gesellschaftsvertrag annimmt, den Staat entstehen lassen. Demgegenüber verweist die Formel vom Menschen als einem *animal sociale* darauf, dass die Beziehung zu den anderen für unser Dasein konstitutiv ist. Wir stehen ihnen nicht in einer ursprünglich antagonistischen Verhältnisbestimmung gegenüber, sondern wir erleben uns selbst immer nur im Mitsein mit den anderen. Entgegen dem späteren Hobbes'schen Diktum *homo homini lupus* (= der Mensch ist dem Menschen ein Wolf), lautet der erste Grundsatz der aristotelisch-thomanischen Sozialphilosophie: *Homo homini naturaliter amicus*, der Mensch ist dem Menschen von Natur aus ein Freund¹.

Zum gemeinsamen Raum natürlicher Verwandtschaft und Freundschaft unter den Menschen gehört nicht nur die unmittelbare Ich-Du-Beziehung des privaten Lebens, sondern auch die gemeinsame Welt, die wir heute als die gesellschaftliche und politische Öffentlichkeit des Lebens im weitesten Sinne bezeichnen. Sie wird durch die gegenseitige Anerkennung von Freiheit und Menschenwürde als Raum intersubjektiver Rechtsbeziehungen konstituiert. Der sozialen und politischen Dimension des menschlichen Daseins entspricht somit die Tugend der Gerechtigkeit, die uns zum Ausgleich unserer eigenen Interessen mit den berechtigten Ansprüchen der anderen befähigt. Ebenso wie bei den anderen Tugenden gilt auch hier, dass der Mensch sich von Natur aus nicht auf der Höhe seiner eigentlichen Bestimmung zu einer wahrhaft menschlichen Existenzweise befindet. Das Leben in Gemeinschaft entspricht zwar seinem charakteristischen Wesen als *zōon politikon*, aber dennoch ist sein Streben mehr auf das eigene Gut als auf das Wohlergehen der anderen bezogen. Weil wir für die Dimension solidarischer Verantwortung von Natur aus nicht genügend vorbereitet sind, müssen wir zur Grundhaltung der Gerechtigkeit erzogen werden. Erst diese tugendhafte Einstellung zu den anderen befähigt uns dazu, ihre Perspektive in unsere Entscheidungen aufzunehmen und die Auswirkungen unseres Verhaltens für sie zu berücksichtigen. Doch meint Gerechtigkeit nicht nur Fairness und geregelte Konfliktaustragung, sondern die fundamentale Anerkennung, die den anderen in seinem

¹ Vgl. ARISTOTELES, NE VIII,1 (1155 a 21-22): "Man kann ja auch auf Reisen sehen, wie jeder Mensch dem anderen verwandt und Freund ist". Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Sententia Libri Ethicorum* VIII, 1 (nr. 1541); und *Id.*, *Summa contra gentiles* III, 117 (nr. 2899). Vgl. auch E. SCHOCKENHOFF, "Dient die Politik dem Glück des Menschen? Zum Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt bei Thomas von Aquin": *ThPh* 76 (2001) 338-367, bes. 339f.

Recht als Person wahrnimmt und neben uns „da sein“ lässt.² Nur wenn Gerechtigkeit in dieser Weise mit Ehrfurcht und einem grundlegenden Wohlwollen einhergeht, kann sie auf Dauer jedem das ihm Zustehende gewähren und so wie die anderen Tugenden zu einer habituellen Einstellung werden.³

Wozu braucht der Wille zur Gerechtigkeit überhaupt eine habituelle Vollkommenheit, wenn doch der Mensch von seinem natürlichen Ursprung her ein soziales Lebewesen ist? Diese Frage findet eine Antwort, wenn wir nochmals die ursprüngliche Einsicht aufgreifen, die Aristoteles in der Auseinandersetzung mit der platonischen Idee des Guten entwickelt: Zwar kann das schlechthin Gute nur das *koinon agathon*, ein gemeinsames Gut aller sein.⁴ Doch ist das gemeinsame Gut aller zunächst nur der Vernunft zugänglich, die körperlichen Sinne und der Wille des Menschen können ein Gut und ebenso ein Übel immer nur als ein Gut oder Übel für den Strebenden selbst erfassen. Am elementarsten wird dies in den Empfindungen sinnlicher Lust oder physischen Schmerzes erfahren. Beide bleiben subjektgebunden: Die Lust, die ich in diesem Augenblick empfinde, ist eine Erregung *meines* Nervensystems, ebenso wie der Schmerz, den ich erleide, *mein* Schmerz ist. Damit wir an der Freude und am Schmerz anderer teilnehmen – was nur im übertragenen Sinn, aber nicht auf der körperlichen Ebene möglich ist – bedarf es der Einfühlung in den anderen, also der Tugenden der Mitfreude und des Mitleidens, durch die der andere für uns gleichsam ein *alter ipse*, ein anderes Selbst wird.⁵

Auf der Ebene des Willens herrscht nun ein ähnliches Missverhältnis zwischen der auf das eigene Gut gerichteten Tendenz des Strebens und der von der Vernunft geforderten Ausrichtung auf das Gut der anderen. Wiederrum geht es um das Grundproblem aller Ethik, wie nämlich die Menschen dazu gebracht werden können, das allen gemeinsame Gut der Vernunft als ein für sie Gutes zu erstreben. Mit Thomas lässt sich darauf antworten: Der Wille des Menschen, der aufgrund seiner naturhaften Tendenz das Gut der eigenen Vollendung erstrebt, wird durch die Tugend der Gerechtigkeit dazu vervollkommenet, in Übereinstimmung mit der universalen Vernunftordnung

² Zu einer umfassenden Auseinandersetzung mit dem Verständnis der Gerechtigkeit als Fairness vgl. F.-J. BORMANN, *Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation. John Rawls und die katholische Soziallehre* (Freiburg/Schweiz 2006).

³ Vgl. R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen* (Stuttgart 1989) 128-131.

⁴ Vgl. PLATO, *Gorgias*, 506 a.

⁵ Vgl. *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 1: *Apprehendit eum ut alterum se, in quantum vult ei bonum sicut et sibi ipsi.*

das Gut der anderen – ihr Leben, ihr Eigentum, ihren guten Ruf, ihren Anspruch auf Wahrheit, kurz: ihr Recht als Person – mit der gleichen festen Willenshaltung zu erstreben, wie er aus naturhafter Neigung auf das eigene Gut gerichtet ist.⁶ Die Vernunft erweist ihre Macht in den zwischenmenschlichen Lebensverhältnissen dadurch, dass sie das partikulare Wollen der einzelnen überwindet und den gerechten Anspruch der anderen als Gegenstand eines vernünftigen Willens im individuellen Streben fest und dauerhaft verankert. In diesem Sinn versteht Thomas die Definition des römischen Juristen Ulpian, der die Gerechtigkeit als festen und andauernden Willen bestimmt, jedem das Seine zuzuteilen⁷.

Doch wer legt fest, was jedem geschuldet ist und worauf jeder ein Recht hat? In den platonischen Dialogen vertreten Kallikles und Thrasymachos die Auffassung vom Recht des Stärkeren, der in der Verfolgung seiner Ziele nur den eigenen Vorteil und Nutzen im Blick hat⁸. Gegenüber dieser radikalen Infragestellung, die das abendländische Rechtsdenken seit seinen Ursprüngen begleitet, haben Plato und Aristoteles und mit ihnen auch Thomas und (mit charakteristischen Unterschieden) Kant die Antwort formuliert, die zur ideengeschichtlichen Grundlage für das moderne Menschenrechtsethos wurde. Diese Antwort besagt in ihrem Kern: Was Recht ist und dem Einzelnen zukommt, gibt es in zweifacher Form, nämlich als von Natur aus Rechtes und als durch menschliche Satzung gewordenes Recht. Die Idee eines von Natur aus Rechtes meint ursprünglich ein Verhältnis, das in einer Rechtsbeziehung als solcher gründet. So ist es natürlich, dass jede Ware einen Preis hat, dessen Höhe jedoch der Festlegung bedarf; ein Geschenk verdient natürlicherweise Dankbarkeit, die sich jedoch in unterschiedlicher Form äußern kann; schließlich ist es eine Forderung natürlichen Rechts, dass Verbrechen Strafe

⁶ Vgl. *Summa Theologiae*, I-II, q. 56, a. 6 und II-II, q. 58, a. 1.

⁷ Vgl. ULPIAN, *Digesta*, I, 1, 10: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuendi*.

⁸ Im *Gorgias* sagt Kallikles im Gespräch mit Sokrates von den Gesetzgebern: "In Rücksicht auf sich und ihren eigenen Vorteil geben sie die Gesetze" (483c); in der *Politeia* vergleicht Thrasymachos das Verhältnis zwischen den Herrschenden und den Beherrschten in der Polis mit der Beziehung zwischen Hirt und Schafen. Entgegen der Auffassung des Sokrates, nach der die Hirten das für die Schafe Gute im Sinn haben, behauptet er jedoch, dass es den Hirten nur um ihren eigenen Vorteil geht, wenn sie die Schafe großziehen und pflegen, ebenso wie auch die Herrscher "bei Tag und Nacht an nichts anderes als die Verwirklichung ihres Vorteils denken" (343 b-c). Vgl. zur Rechtsauffassung der Sophisten E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter* (Tübingen 2002) 55-60.

finden, wobei jedoch das genaue Strafmaß vom Gesetzgeber festgelegt werden muss.⁹

Aus der Idee einer gerechten Beziehung zwischen zwei Sachverhalten oder Handlungsweisen (Ware und Preis, Geschenk und Dank, Verbrechen und Strafe) entwickelte sich im christlichen Naturrechtsdenken und in der europäischen Aufklärung die Vorstellung, dass der einzelne Mensch Träger natürlicher Rechte ist, die ihm als solchem zukommen. Diese überpositiven Rechte unterwerfen das institutionelle Handeln des Staates ebenso wie das Verhalten der Bürger untereinander dem Maßstab des von Natur aus Rechten und entziehen es so der individuellen Willkür. An dieser Stelle bedarf ein tugendethisches Verständnis der Gerechtigkeit freilich der Überführung in eine Ethik des Politischen, die unter neuzeitlichen Bedingungen zugleich Institutionen-Ethik sein muss.¹⁰ Der spezifische Beitrag der europäischen Aufklärung, der die Denkfigur des von Natur aus Rechten mit den Bedingungen seiner konkreten geschichtlichen Verwirklichung verbindet, liegt in der Einsicht, dass die Freiheit und Würde des Einzelnen zu ihrem wirksamen Schutz der politisch-rechtlichen Absicherung bedürfen.¹¹ Diese Erfahrung führt in den geschichtlich gewachsenen Menschenrechtskatalogen zur Anerkennung individueller Menschenrechte, die sich ihrerseits von den bürgerlichen Freiheitsrechten zu politischen Mitwirkungs- und kulturellen Teilhaberechten fortentwickeln.

Die Einsicht in die unterschiedlichen Zielsetzungen von Politik, Recht und Moral ist von grundlegender Bedeutung für die moderne Staatsidee. Der Auftrag der Politik und das staatliche Handeln verfolgen nicht mehr das Ziel, die Bürger zur Tugend zu führen und sie zur Einhaltung einer an verbindlichen Maßstäben von Gut und Böse orientierten Lebensordnung anzuhalten. Sie beschränken sich auf die Sicherung des äußeren und inneren Friedens sowie auf die Bereitstellung gesellschaftlicher Rahmenbedingungen, die einen offenen Spielraum für die eigenverantwortliche Lebensführung freier Individuen garantieren. Die Sorge für eine gute Ordnung des gemeinsamen Lebens fällt dagegen nicht mehr in den Aufgabenbereich der Politik; sofern diese über-

⁹ Vgl. ARISTOTELES, NE V,7 – 1134 b 19-24 und II-II 57,2.

¹⁰ Vgl. dazu M. RHONHEIMER, *Die Perspektive der Moral*, 210f, der gegenüber den rückwärts-gewandten Erneuerungsversuchen mancher tugendethischer Entwürfe darauf hinweist, dass die politische Philosophie der Moderne nicht die Ursache ihrer vielschichtigen Konflikte, sondern der Versuch ihrer Bewältigung ist.

¹¹ Vgl. dazu K. HILPERT, *Die Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität* (Düsseldorf 1991) 66-92.

haupt noch als Bestandteil oder Voraussetzung des individuellen Lebensglücks angesehen wird, bleibt sie der freien Initiative, dem spontanen Engagement und dem lebendigen Gemeinsinn der Bürgergesellschaft überlassen. Insofern der Rückzug des Staates aus den Angelegenheiten des guten Lebens mit dem Verzicht auf die Bevormundung seiner Bürger verbunden ist, kommt diesem Vorgang auch aus moralischer Sicht eminente Bedeutung zu.

I. DER BEITRAG DES CHRISTENTUMS ZUR ENTSTEHUNG DER MODERNEN DEMOKRATIE

Die Anerkennung der Gewissensfreiheit in ihren beiden Komponenten der freien Gewissensbildung und der eigenverantwortlichen Gewissensbetätigung innerhalb der Grenzen des Rechts führt zwangsläufig zu einer Ausdifferenzierung der gesellschaftlich akzeptierten Wertesysteme, denn ohne die Anerkennung eines legitimen Pluralismus bliebe die Stellung der Bürger als autonomer Rechtssubjekte ohne moralisches Fundament. Der Gedanke der weltanschaulichen Neutralität des demokratischen Verfassungsstaates verbietet diesem die privilegierte Bindung an ein religiöses Bekenntnis oder ein einzelnes Ethosystem. Sosehr das Funktionieren der Demokratie auf die loyale Zustimmung der Bürger und die ethosgestalteten Kräfte der Gesellschaft angewiesen bleibt, so wenig darf sich die Rechtsordnung in ihrer konkreten Ausgestaltung in die Abhängigkeit einer bestimmten Moralauffassung begeben. Das gilt für die christliche Ethik nicht anders als für eine liberale Konzeption der Moral, deren Anhänger nicht selten dazu neigen, diese mit dem ethischen Minimum der Demokratie zu verwechseln.

Trotz dieser nach beiden Seiten hin notwendigen Abgrenzung steht die Idee des Rechtsstaates der christlichen Moral nicht beziehungslos gegenüber; zwischen beiden herrscht vielmehr eine innere Affinität, die von der Forderung nach einer radikalen Trennung von Recht und Moral verkannt wird. Historisch gesehen sind der Beitrag des Evangeliums und der christlichen Naturrechtsethik zur Entwicklung der freiheitlich-demokratischen Staatsidee nicht zu leugnen, auch wenn die Entstehung der neuzeitlichen Rechtskultur sich lange Zeit gegen den entschiedenen Widerstand vor allem der katholischen Kirche durchzusetzen hatte.

Der Vergleich mit den theokratischen Staatsauffassungen, die sich unter dem Einfluss anderer Weltreligionen, insbesondere in dem vom Islam geprägten Kulturraum, entwickelten, zeigt zudem, dass sich gerade die Vorstellung einer Selbstrelativierung staatlicher Macht spezifisch religiösen Wurzeln verdankt. Ohne die Krise der politischen Theologie, die das Bekenntnis

zu dem dreieinigen Gott in der Spätantike auslöste¹² und ohne den Dualismus zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, wie er sich im Bereich des westlichen Christentums seit dem mittelalterlichen Investiturstreit durchsetzte,¹³ hätte sich die europäische Verfassungsdynamik nicht in der Richtung entwickelt, in der sie später die Idee des demokratischen Rechtsstaates, das System der Gewaltenteilung und die Anerkennung individueller Freiheitsrechte hervorbrachte.

Zwar kann der demokratische Staatsbegriff nicht als die schlechthin einzige Form legitimer politischer Herrschaftsausübung gelten, da ein Leben in Gerechtigkeit, Frieden und Sicherheit auch unter anderen Regierungsformen denkbar ist. In der gegenwärtigen Epoche der Menschheitsgeschichte zeichnen sich allerdings nirgendwo Organisationsweisen staatlicher Macht ab, die als langfristige Alternativen zur Demokratie ernsthaft in Betracht kommen könnten. Die geschichtliche Erfahrung, dass Demokratien untereinander keine Kriege führen, belegt zur Genüge, dass diese ein zentrales Erfordernis der Staatlichkeit menschlicher Existenz, nämlich die Aufgabe der Friedenssicherung nach außen wirksam erfüllen können, während Diktaturen die Gewalt-herrschaft im Innern über das eigene Staatsgebiet hinaus auszuweiten trachten. Ebenso sichert die innere Affinität, in der die geschichtliche Verwirklichung der demokratischen Staatsidee zur Entwicklung des modernen Menschenrechtsethos steht, dieser auch im Innern, im Verhältnis der Staatsgewalt zu den Bürgern, einen politisch-ethischen Vorrang gegenüber anderen Herrschaftsformen. Die moralischen Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates, die seine ideelle und reale Vorzugswürdigkeit gegenüber anderen Staatsbegriffen verbürgen, sind zum einen in dem Rechtsstaatsprinzip selbst zu suchen, zum anderen liegen sie in dem objektiven Wertefundament, das dem Staat vorausliegt und dessen Anerkennung er seine eigene Existenz verdankt.

¹² Vgl. E. PETERSON, "Der Monotheismus als politisches Problem", in: *ders.*, *Theologische Traktate* (Würzburg 1994) 23-82.

¹³ Vgl. F.-X. KAUFMANN, *Religion und Modernität* (Tübingen 1989).

II. DIE BEDEUTUNG RECHTSSTAATLICHER FREIHEITSGARANTIEN

Die besondere Relevanz, die der internen Beachtung rechtsstaatlicher Grundsätze im Verhältnis der Staatsorgane zu den Bürgern zukommt, wird in demokratiethoretischen Debatten häufig verkannt. Wo die bloße Legalität staatlicher Maßnahmen einer angeblich höheren Legitimität des Protestes gegenübergestellt wird, droht die Gewöhnung an die selbstverständliche Geltung rechtsstaatlicher Prinzipien für ihren bleibenden Wert blind zu machen. Was den demokratischen Rechtsstaat *a limine* von anderen Formen der Machtausübung unterscheidet, kann letzten Endes nur im Spiegel der Unrechtserfahrung mit einer willkürlichen Zwangsherrschaft wirklich erfasst werden, in der die Bürger der Einschüchterung, Benachteiligung und Verfolgung durch einen übermächtigen Staatsapparat ausgesetzt sind. Schon das einfache Gedankenexperiment, das sich die eigenen Lebensbedingungen und den persönlichen Freiheitsraum unter einem derartigen diktatorischen Regime vorstellt, öffnet die Augen für den Eigenwert der rechtsstaatlichen Ordnung und einer freiheitlich-demokratischen Rechtskultur. Gerade den formalen Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit wie der allgemeinen Geltung von Gesetzesvorschriften, der Publizitätspflicht und dem Rückwirkungsverbot staatlicher Gesetze kommt daher ein unverzichtbarer ethischer Gehalt zu. Die wirksamen Freiheitsgarantien, die durch die Bindung aller staatlichen Gewalt an rechtsförmige Verfahren erreicht werden, verdienen auch dann Beachtung, wenn deren nur formale Geltung die Verwirklichung materialer Gerechtigkeit und die Anerkennung moralischer Wertvorstellungen im Zusammenleben der Bürger nicht gewährleisten kann.

Es waren gerade die furchtbaren Erfahrungen mit der Pervertierung totalitärer Staatsformen, die nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs in den meisten europäischen Ländern zu einer rückhaltlosen inneren Bejahung der demokratischen Staatsform durch Christen beider Konfessionen führten. Während vor dem Krieg in Deutschland in breiten kirchlichen Kreisen eine unverhohlene Distanz gegenüber der Weimarer Republik herrschte und sich die Katholiken Frankreichs und Italiens unter einem laizistischen Staat von der aktiven Teilnahme am politischen Geschehen selbst ausschlossen, gründeten sie nach dem Krieg mit Zustimmung der kirchlichen Hierarchie überkonfessionelle Parteien mit dem Ziel, auf demokratische Weise Einfluss auf die Gestaltung der Politik zu nehmen. Es ist ein epochales Ergebnis der Unrechtserfahrungen unter einer totalitären Macht, welche die Welt in die größte Katastrophe ihrer bisherigen Geschichte führte, dass Christen den säkularen Rechtsstaat um seiner Freiheitsgarantien willen bejahen können, auch wenn dieser nicht in allen Erscheinungsformen seiner gesellschaftlichen Wirklich-

keit mit seinem eigenen Anspruch übereinstimmt. Diese Erinnerung sollte im politischen Gedächtnis aller Christen lebendig bleiben und zu einer dauerhaften Wertschätzung der demokratischen Staatsform führen – einer Wertschätzung, die sich auch dort durchhalten muss, wo einzelne gesetzliche Regelungen dem Anspruch moralischer Grundwerte nicht in ausreichender Weise entsprechen und der Rechtsstaat der Versuchung zu erliegen droht, vor seinen eigenen Ansprüchen zurückzuweichen.

III. DIE BEDEUTUNG DES MODERNEN MENSCHENRECHTSETHOS

Die zweite Säule, die das ethische Fundament des demokratischen Staates trägt, tritt im modernen Menschenrechtsethos hervor. Der Vorrang der Demokratie vor anderen politischen Herrschaftsformen beruht nicht allein auf dem Mehrheitsprinzip oder dem Grundsatz der Verfassungskonformität, wie positivistische Rechtstheorien annehmen, sondern auch auf der Anerkennung der Menschenwürde und der aus ihr abgeleiteten Menschenrechte, die dem staatlichen Handeln und dem Verhalten der Individuen untereinander vorgegeben sind.

Die innerstaatliche Friedensfunktion, die dem modernen Rechtsstaat durch das Gewaltmonopol zugewachsen ist, beinhaltet daher auch, dass der Staat die fundamentalen Rechte seiner Bürger, allen voran das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit sowie auf die freie Entfaltung der Persönlichkeit, den Erwerb von Eigentum und Besitz, den ungestörten Zugang zu den kulturellen Gütern der Gesellschaft sowie die freie Wahl des Lebensstandes (Ehe und Familie) auf umfassende Weise gewährleistet. Als sozialer Rechtsstaat obliegt ihm darüber hinaus die Aufgabe, seine Bürger vor den elementaren Lebensrisiken durch Krankheit und äußere Not, Arbeitslosigkeit und Armut zu schützen und durch sozialstaatliche Maßnahmen die sozialen Mindestvoraussetzungen für die Realisierung der subjektiven Freiheitsrechte zu schaffen. Damit die in den Grundrechten gewährte Freiheit nicht nur für diejenigen gilt, die sie aufgrund ihrer Durchsetzungskraft, ihrer stärkeren Begabung, ihrer höheren Bildung oder ihrer materiellen Begünstigung mit Leben erfüllen können, muss der moderne Staat durch eine auf die Anerkennung individueller Menschenrechte und die Durchsetzung sozialer Gerechtigkeit zielende Politik Einfluss auf die tatsächlichen Lebensverhältnisse der Menschen nehmen.

IV. DIE WELTANSCHAULICHE NEUTRALITÄT DES STAATES UND DAS ETHISCHE FUNDAMENT DER DEMOKRATIE

Der demokratische Rechtsstaat, dem von seinen Ursprüngen her weltanschauliche Neutralität geboten ist, darf diese deshalb nicht als Äquidistanz zu allen in der Gesellschaft gelebten moralischen Überzeugungen oder als Verzicht auf die Festsetzung verlässlicher Rahmenbedingungen praktizieren, innerhalb derer sich das moralische, kulturelle und wirtschaftliche Handeln der Bürger frei entfalten kann. Gerade der auf die Unterscheidung von Recht und Moral gegründete, mit einer Pluralität von Lebenseinstellungen seiner Bürger konfrontierte Staat kann sich als Garant einer freiheitlich-demokratischen Rechtsordnung unter dem Anspruch sozialer Gerechtigkeit nicht einfach als wertneutral verstehen. Wenn der Rechtsstaat angesichts unterschiedlicher Moralauffassungen und eines wachsenden ethischen Pluralismus auch in Kernbereichen des Zusammenlebens keine Sphäre des Rechts mehr schützt, die dem Zugriff wechselnder Mehrheiten und der Durchsetzung individueller Interessen entzogen bleibt, gefährdet er die eigene Vertrauensbasis, ohne die er auf Dauer nicht existieren kann.

Insofern der politisch-ethische Vorzug des Rechtsstaates gegenüber allen anderen Herrschaftsformen auf einer grundsätzlichen Wertentscheidung beruht, die dem Schutz der individuellen Freiheitssphäre und der fundamentalen Lebensgüter den Vorrang vor allen anderen Staatszwecken einräumt, ist der demokratische Rechts- und Sozialstaat den moralischen Grundwerten verpflichtet, die er verkörpert und die zu schützen ihm aufgetragen ist. Papst *Johannes Paul II* nennt in seiner Enzyklika „*Evangelium vitae*“ als solche dem staatlichen Handeln vorausliegende Grundlagen die Würde der menschlichen Person, ihre unveräußerlichen Rechte, die Solidarität der Einzelnen und das Gemeinwohl, an dem sich die Individuen und gesellschaftlichen Gruppen bei der Verwirklichung ihres jeweiligen Eigenwohls zu orientieren haben (Nr. 70-71).

V. DIE WÜRDE DER MENSCHLICHEN PERSON UND DIE FÖRDERUNG DES GEMEINWOHLS

In ähnlicher Weise erläutert ein Lehrdokument der römischen Glaubenskongregation, das Anfang 2003 veröffentlicht wurde,¹⁴ welche unaufgebbaren, das „Gesamtwohl der Person“ (Nr. 4) betreffenden Forderungen aus den Grundprinzipien der Personwürde jedes einzelnen Menschen, der Verpflichtung zu gesellschaftlicher Solidarität sowie der Förderung des Gemeinwohls im Einzelnen folgen: ein gesetzliches Verbot von Abtreibung und Euthanasie, das das fundamentale Recht auf Leben von der Empfängnis bis zu seinem natürlichen Ende in jedem Menschen achtet; der Schutz des menschlichen Embryos vor Manipulation, Selektion und Verwerfung im Rahmen der modernen Fortpflanzungsmedizin; die Förderung von Ehe und Familie als den beiden sozialen Grundeinheiten der Gesellschaft, denen weder gleichgeschlechtliche Partnerschaften noch nicht-eheliche Lebensgemeinschaften rechtlich gleichgestellt werden dürfen; die Freiheit der Eltern in der Erziehung ihrer Kinder; der soziale Schutz Minderjähriger und wirksame Hilfe für die Opfer von Drogenhandel und Prostitution, die als moderne Formen der Sklaverei anzusehen sind. Zu den grundlegenden sozialemischen Verpflichtungen, die sich aus der Würde der Person und den Forderungen des Gemeinwohls ergeben, zählen schließlich die Anerkennung der Religionsfreiheit, die Entwicklung einer gerechten Wirtschaftsordnung auf nationaler Ebene wie im internationalen Bereich sowie die konsequente Suche nach Frieden, die eine radikale und absolute Zurückweisung jeder Form von Gewalt und Terrorismus verlangt. Die Aufzählung dieser Liste macht deutlich, dass damit kein weltfremder Pazifismus gemeint ist; vielmehr werden auch religiöser Fanatismus, soziale Marginalisierung und wirtschaftliche Verelendung als miteinander verflochtene Ursachen kriegerischer Auseinandersetzungen benannt.

VI. DER VORRANG DER GERECHTIGKEIT

Soweit sie die Verpflichtung zu Frieden und Entwicklung, zu religiöser Toleranz und internationaler Zusammenarbeit einschärfen, stoßen derartige menschenrechtliche Grundforderungen zumindest in den westlichen Gesellschaften auf breite Zustimmung. Insbesondere auf sozialemischem Gebiet

¹⁴ Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben* (24-XI-2003).

werden der Kirche ein moralisches Wächteramt und eine glaubwürdige Sensibilität für gesellschaftliche Fehlentwicklungen über den Kreis ihrer eigenen Gläubigen hinaus zugestanden. Die Erinnerung an ethische Grundnormen, die der persönlichen Lebensführung Grenzen auferlegen, weil sie die Beachtung der unveräußerlichen Rechte aller Menschen einfordern, wird dagegen regelmäßig mit dem Einwand zurückgewiesen, eine pluralistische Gesellschaft könne die Moralauffassungen der katholischen Kirche nicht zur Grundlage ihrer Gesetzgebung machen. Seit den Auseinandersetzungen um die Reform des Scheidungs- und Abtreibungsrechts gehört ein derartiger Vorwurf zum Standardrepertoire liberaler Argumentation. Er verkennt indessen, dass es sich bei den genannten Konflikten keineswegs nur um Fragen eines persönlichen Lebensstils handelt, über die aufgeklärte Individuen frei von staatlicher Bevormundung und fremder Einmischung entscheiden können. Insofern im Fall von Abtreibung, Embryonenforschung und manchen Verfahren der modernen Fortpflanzungsmedizin die fundamentalen Rechte Dritter betroffen sind, werden die offenen Gesellschaften des Westens mit elementaren Gerechtigkeitsproblemen konfrontiert, die der demokratische Rechtsstaat nicht dem Belieben einzelner Bürger anheim stellen kann.

Im Unterschied zu sonstigen Wertkollisionen können Gerechtigkeitsfragen nämlich nur auf einem Fundament entschieden werden, das den kulturellen Präferenzen einzelner Menschen vorausliegt und die Rechte aller Betroffenen erfasst. Unterschiedliche Moralauffassungen im Bereich der individuellen Lebensführung können in einer offenen Gesellschaft entsprechend dem Motto, dass jeder seines eigenen Glückes Schmied ist, so lange in der Schwebe bleiben, als sie nicht die Rechte anderer verletzen. Ethische Konflikte dagegen, die strikte Gerechtigkeitsfragen berühren, lassen sich nicht nach der gängigen liberalen Konfliktregelungsstrategie umgehen, nach der jeder der eigenen Überzeugung folgen soll, ohne diese einem anderen aufzuzwingen. Wenn in den Konflikten um Leib und Leben unterschiedliche Moralauffassungen aufeinanderstoßen, geht es nie nur um diese selbst, sondern immer auch um den Anspruch der Gerechtigkeit gegenüber Dritten, der sich durch Großzügigkeit und Toleranz nicht aus der Welt schaffen lässt. Wenn daher die Kirche ihre Stimme gegen Abtreibung und Euthanasie erhebt und die Rechte menschlicher Embryonen verteidigt, fordert sie nicht staatlichen Schutz für ein kirchliches Binnenethos oder die religiösen Gefühle ihrer Gläubigen, sondern den Schutz des Menschen vom Anfang seiner individuellen Existenz an. Weder tritt sie in eigener Sache auf noch versucht sie, irgendwelche Privilegien für sich selbst in Anspruch zu nehmen. Sie übernimmt vielmehr eine advokatorische Funktion zugunsten der Rechtlosen und Schwachen, die über keine eigene Stimme verfügen, um ihre Rechte einzuklagen.

VII. POLITISCHER PLURALISMUS UND ETHISCHER RELATIVISMUS

Das genannte vatikanische Lehrdokument erläutert diesen Sachverhalt durch die Unterscheidung von politischem Pluralismus und ethischem Relativismus, der für das Selbstverständnis der Demokratie zentrale Bedeutung zukommt. Ungehinderte Meinungsvielfalt und eine Pluralität politischer Anschauungen auch unter Katholiken sind notwendige Voraussetzungen des demokratischen Alltags, die von der Kirche heute (anders als im 19. Jahrhundert) vorbehaltlos anerkannt werden. Der politische und kulturelle Pluralismus, der den inneren Reichtum demokratischer Gesellschaften ausmacht, darf jedoch nicht mit einem Pluralismus der moralischen Prinzipien und Grundwerte verwechselt werden, der deren Anerkennung als gleichermaßen mögliche Optionen betrachtet und sie dadurch der Gleichgültigkeit (im bekannten Doppelsinn des Wortes: indem alle gleich gültig sind, werden sie bedeutungslos) ausliefert.

Ein derartiger moralischer Relativismus ist keineswegs Zeichen eines starken Vertrauens in die Fähigkeit der Demokratie, weltanschauliche Gegensätze in ein friedliches Miteinander zu verwandeln. In ihm bekundet sich vielmehr eine innere Schwäche demokratischer Gesellschaften, die nicht mehr bereit sind, ihre eigenen Grundlagen zu schützen. Wenn die Kirche in dieser durch den Verfall der Vernunft und die Auflösung moralischer Prinzipien gekennzeichneten Situation an die Verantwortung für das Gemeinwohl erinnert, die den Inhabern staatlicher Ämter in besonderer Weise aufgetragen ist, fordert sie wiederum nichts für sich selbst. Die Sorge um das Gemeinwohl betrifft vielmehr das Wohlergehen jedes Menschen, auch des schwachen, der seine Rechte selbst nicht schützen kann und die Glaubwürdigkeit der Demokratie. Angesichts der Selbstaflösungstendenzen, der demokratische Gesellschaften durch einen missverstandenen ethischen Pluralismus anheim zu fallen drohen, wandelt sich die Kirche von der erbitterten Gegnerin, die sie einst war, zur entschlossenen Anwältin der Demokratie, indem sie diese an ihre eigenen Ursprünge erinnert.

VIII. DIE LEBENSFÄHIGKEIT DER DEMOKRATIE

Die moderne Demokratie ging aus dem Kampf um Menschenwürde und Menschenrechte hervor, indem sie deren allgemeine Achtung nach zwei Seiten hin durchsetzte: Menschenwürde und Menschenrechte kommen unterschiedslos *allen* Menschen zu und sie müssen ebenso unterschiedslos *von allen* anerkannt werden. In den gegenwärtigen Auseinandersetzungen auf den Feldern von Biopolitik und Fortpflanzungsmedizin und in dem Streit um den staatlichen Schutzauftrag für Ehe und Familie geht es im Letzten um die Frage, ob dieses Junktum auch weiterhin bestehen bleiben soll und wie es im gesellschaftlichen Bewusstsein zu verankern ist. Der demokratische Grundsatz „soviel Freiheit wie möglich“, droht unter der Sogwirkung allgemein praktizierter Vorstellungen von Selbstsorge und Selbstverwirklichung die komplementäre Einsicht zu verdrängen, dass rechtliche Bindungen dort notwendig sind, wo sie um der Freiheit anderer willen erfolgen.

Dies hat weitreichende Folgen für Idee und Wirklichkeit der Demokratie. Durch die postmoderne Entleerung des Begriffes sittlicher Autonomie, die darin nurmehr die Gewährung indifferenter, von moralischen und rechtlichen Bindungen unbehelligter Handlungsfreiheit sieht, gerät der innere Zusammenhang zwischen den drei großen Idealen der französischen Revolution – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – aus dem Gleichgewicht, die am Ursprung der modernen Demokratie den Anspruch der europäischen Aufklärung auf eine umfassende Neugestaltung des gesellschaftlichen Lebens verkörperten. Der unvergleichliche Rang, der heute der Aufgabe individueller Selbstverwirklichung eingeräumt wird, lässt die Idee der Freiheit auf Kosten der demokratischen Grundpostulate Gleichheit und Solidarität zum letzten gesellschaftlichen Höchstwert aufsteigen. Ohne den Gedanken der Verantwortung und ohne das Wissen darum, dass Ehrfurcht vor dem Leben nicht in individueller Selbstsorge aufgehen kann, sondern immer auch die Ehrfurcht vor dem Leben der anderen einschließen muss, verkommt das Ideal demokratischer Freiheit zu einem individualistischen Zerrbild. Es zehrt die Fähigkeit zur Wahrnehmung der anderen und zum gemeinsamen Vollzug des Menschseins in gelebter Solidarität auf und verrät so die großen moralischen Ideale, aus deren gemeinsamer Anerkennung die demokratische Gesellschaft und die Idee des modernen Staats hervorgegangen sind. Dadurch verschärft sich das Paradox der Demokratie, die durch ihre auf die autonome Freiheit des Einzelnen gegründete Rechtsordnung den Anstoß zur fortschreitenden Individualisierung aller Lebensverhältnisse gibt und andererseits in steigendem Maße davon abhängig wird, ob und wie die den persönlichen Lebensauffas-

sungen der Bürger anheim gestellte Motivation zum solidarischen Füreinander-Eintreten erhalten bleibt.

Wenn Christen trotz dieser prekären Situation den demokratischen Staat um seiner Freiheitsgarantien willen bejahen können, so steht ihnen dabei freilich ein Bild der Freiheit vor Augen, das sich nicht in selbstbezogener Subjektivität erschöpft. Im Streit um den unverzichtbaren Anspruch von Menschenwürde und Menschenrechten, der aller pluralistischen Meinungsvielfalt vorausliegt, erinnern sie an eine einfache Wahrheit unseres Daseins, die auch unter den Lebensbedingungen der Demokratie für alle gilt: dass Glück und Gelingen des Menschsein nicht durch die ausschließliche Sorge um das selbstdefinierte Privatglück, sondern nur im Mitsein mit den anderen, in der Bejahung des Nächsten und in der Verantwortung für das Ganze zu haben sind. Es gehört zur Selbstbeschränkung des modernen Staates, dass er von seinen Bürgern nur äußeren Gehorsam erwartet und daher die innere Bereitschaft zur Solidarität, die er gleichwohl voraussetzen muss, nicht erzwingen kann. Gehorsam, der im Gewissen bindet, schuldet der Bürger auch dem modernen Rechtsstaat nicht. Wohl aber sind Christen durch ihr eigenes Ethos dazu aufgerufen, dem demokratischen Staat zu geben, was dieser über Verfassungskonformität und Rechtsgehorsam hinaus zur Bewältigung seiner Aufgaben benötigt: Kritische Loyalität, Mitverantwortung für das Ganze, Bereitschaft zum Zurückstellen eigener Ansprüche und Mut zum unerschrockenen Eintreten für die Rechte anderer. Wo diese Einstellungen gelebt und durch selbstverständlich geübte Solidarität ergänzt werden, da geschieht auf unspektakuläre Weise mehr für den Erhalt der Demokratie als in Talkshows, auf Großdemonstrationen und bei Lichterketten, auf denen unter den Augen der medialen Öffentlichkeit zu ihrer Verteidigung aufgerufen wird.

Resumen.- El autor se plantea la cuestión ética en el marco social dentro de la problemática contemporánea que insiste en un individualismo que hace incomprendible cualquier referencia al bien común. Para superar este encerramiento defiende el valor del cristianismo para la emergencia de las democracias y el modo como ha velado para la auténtica moralidad del Estado de Derecho. Lo que está en juego es la defensa real de la dignidad de la persona que exige un reconocimiento real y no meramente neutral del bien común. Si la sociedad quiere vivir una democracia fuerte debe superar la tentación del relativismo moral que a veces se esconde en algunas propuestas de ética democrática.

Summary.- The author presents the ethical question in the social frame inside the contemporary issue that insists in individualism that makes incomprehensible any reference to the common good. To overcome this enclosure he defends the value of Christianity for the origin of the democracies and the way it has veiled the authentic morality of the State of Right. What is at stake is the real defense of the person's dignity that demands a real and not merely neuter recognition

of the common good. If society wants to live a strong democracy it must overcome the temptation of moral relativism which sometimes is hiding in some democratic ethics proposals.